عینی شرح هدایه

٦٢٥

١

شرح العيني على الهداية

عيني شرح هدايه
نصف اولدر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا بانوار الهداية ● واطلعنا على غوامض العلوم بمعراج الدراية ●
حتى اطلعنا على اسرارها المكنونة من البداية الى النهاية ● وفجر لنا من ينابيع الحكمة بما فيه الكفاية ● حتى وقفنا
بها على اسرار الفقه بفطانة الغاية ● ونجانا به عن الوقوع في مهاوي الضلالة ومهامه الغواية ●
والصلوة والسلام على المستاثر بالفضايل الجمة بحسن العناية ● محمد المبعوث الى جميع الامم لبرعايتهم
بجميل الرعاية ● ويخرجهم من ظلمة الريب وسوء العماية ● وعلى اله وصحبه الذين شيدوا قواعد
الدين بحسن البناية ● واجتهدوا في حماية الشريعة المطهرة باتم الحماية ● وعلى علماء الدراية والرواية ●
ما دار كوكب في عناية ● وسبع النحلة باساية ● فان العبد الفقير الى ربه الغني
ابا محمد محمود بن احمد العيني ● عامله ربه ووالديه بلطفه الخفي ● يقول ان كتاب الهداية قد
تباهجت به علماء السلف ● وتفاخرت به فضلاء الخلف ● حتى صار عمدة المدرسين في مدارسهم ●
ونخبة المصنفين في مجالسهم ● فلم يزالوا مشتغلين به في كل زمان ● ويتدارسونه في كل مكان ●
وذلك لكونه حاويا للكنوز الدقايق ● وجامعا للرموز الحقايق ● ومشتملا على مختار الفتوى ●
ووافيا بخلاصة اسرار الحاوي ● وكافيا في احاطة الحادثات ● وشافيا في اجوبة الوقعات ●
موصلا على قواعد عجيبة ● ومفصلا على فوايد غريبة ● ومؤسسا على اصول متينة ● وفصول
رصينة ● ومسايل عزيزة ● ودلايل كثيرة ● وترتيب انيق ● وتركيب حقيق ● فلذلك
قد تصدى جماعة من الفضلاء ● وطائفة من النبلاء ● لشرحه بالايضاح ● واظهار ما فيه من
الوسايل بالافصاح ● فمنهم من طول واملّ ● ومنهم من قصّر واخلّ ● ومنهم من اظهر الفضيلة
بكثرة الاسئلة والاعتراضات ● ومنهم من اقتصر على مواضع من المشكلات ● ومع هذا لم يعطه
احد منهم حقه ● ولم يذكر شيئا يوافق خلقه ● على ان الفضل لهم في هذا الباب
لسبقهم في كل شيء وشرح هذا الكتاب ● ولم اذكر ذلك للبخس في حقهم اصلا ● لاني لم الحقهم في
ذلك علما وفضلا ● ولكني رايت مبنى هذا الفن على الكتاب والسنة الطاهرة ثم على الاجماع
والقياسات الظاهرة ● على انه لا يعدل عن النصين عند الامكان ● بالنص الوارد عن صاحب
هذا الشان ● وكيف يترك ذلك وقد اخذ عنه الدين من الصحابة المهتدين وقد قال الله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا ليطاع ● واطيعوا الله واطيعوا الرسول ● وقال صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ● وترك الخبر الصحيح العاري عن العوارض والذهاب
الى الراي في الفرايض عمل ليس عليه امر الرسول ولا يرضى به من كان المعقول والمنقول ولم يفتقر

فيه الصدر الاول ● وعملوا به في الوجه الاكمل ● وانما التقصير فيه من اكثر الخلف الذين قصروا في التمهيد
واقتهم في ذلك هو التساهل لاكتفائهم بالتقليد ● الا ترى الى اكثر شراح هذا الكتاب ● وغيرهم من
شراح غيره في هذا الباب ● قد ملوا تصانيفهم بنقلهم لا بما ● وحشوها بانما ولكن ● وانما يحسن هذا
بعد التاسيس بالخبر ● والترصيص بالاثر ● على ان بعضهم ذكر في معرض الاستدلال في الفصول
اخبارا ليس لها اصل في الاصول ● وقيل هذا الا كذب على الرسول ● وقد روينا من طريق البخاري وغيره
عن انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار قال الحافظ ابو
بكر البزار هذا حديث متواتر مقطوع به ● لا يوجد له مشابه في طرقه ● وقال ابن دحية قد اخرج
من نحو اربع ماية حديث ويقال رواه ما يتان من الصحابة ولا يعرف حديث اجتمع على روايته سواه وقد تنبه
جماعة من الاخوان ● وطايفة من خلص الاخدان ● الى ان اغوص في هذا البحر الزاخر ● واستخرج من درره
الزواهر ● فاجبت بان بضاعتي قليلة في هذا الشان ● وباعي قصير في هذا الاوان ● وقلت
هم اهله الى النجوم الى ابراز المعاني واظهار البيان ● حتى صار الفضل مطموس المعالم ● منفوض الدعايم
معفو الرسوم مندرس القوى ● منتكث المراير منتقض القوى ● حتى اشرف ... على الدروس
والشفى ● ولم يبق من اهله الا قليلون مجتنبي ● لتاخر اهله وكساد سوقهم ● وتقدم اهل الجهل وانتصابهم
على سوقهم ● حتى لم يبق لاهل العلم عندهم مقال ● ولا لطلبتهم في ميادينهم مجال ● فتاخروا الى ان صاروا
نسيا منسيا ● واخذوا من الامكنة مكانا قصيا ● فهذا هو عذري في التاخير ● وتاخري عن الجواب
بالتحرير ● ومع هذا لم يرتدعوا عن سؤالهم ● ولم اجد بدا من تحقيق امالهم ● ولم يقبل اعتذادي
بانواع العلل ● ولا اعتلالي بسوف الامل ولعل ● ولا مواعدي بالالباس ● بضرب اخماس الاسداس
وذلك لعلمي بان دون مرامهم خرط القتاد ● والاخذ بزمام شيء صعب لا نقياد ● ومع ذلك قالوا انت لهذا
ابو عذره ● وكفؤ لامره ● ومقتضب لحلوه ومره ● فقلت حينئذ صار امركم على ختما لازما ونزولي
فيما طلبتم فرضا قايما ● فوجهت ركابي نحو مطالبهم ● وتوجهت تلقاء مدين مآربهم ● وشرعت فيه
متوكلا على العزيز الوهاب ● وسعفنا في الاستدلال بالاحاديث الصحاح في هذا الباب ● ومعرضا
عما ذكروا من الاخبار الجريحة ● اتباعا عوضها من الاخبار الصحيحة ● ومشيرا الى ما وقع لبعضهم من السهو
في باب الاخبار ● موردا في ذلك ما روي من الثقات الاخيار ● بحيث صار ما دبجته مفصلا لكل وارد
كل اوب ● ومطلبا لكل من شد الرحال من كل صوب ● وبصدر من يرد حافلا ● ومن يروم مذهبا من المذاهب
يرجع حاملا ● وكيف وفيه شفاء لكل عليل ● وها نحن نشرع فيه مسميا بكتاب البناية في شرح الهداية
معتمدا على الله الوهاب ● الميسر لكل صعاب ● ثم اني اروي هذا الكتاب باربع طرق الاولى ما اخبرني
به شيخي وسيدي وعلامة الدهر ● وابن العصر ● حلال المشكلات ● وكشاف المعضلات الشيخ
شرف الدين ابي الروح عيسى بن خاص السيرامي رحمه الله بعضه بقراءة الشيخ الفاضل خواجي احمد الكربكي
عليه في مدرسته بمدينة عنتاب في حدود عام ثمانين وسبعماية والباقي بالاجازة بحق روايته عن
شيخيه الامامين العلامتين شمس الدين النكسري وتاج الدين المكردي بحق روايتهما على الشيخ
الامام العالم العلامة حسام الدين حسين السغناقي عن الشيخ العلامة حافظ الدين محمد بن محمد بن
نصر البخاري عن الشيخ العلامة شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردري عن المصنف
الثانية ما اخبرني به شيخي العلامة جمال الدين يوسف بن موسى الشهير بالملطي رحمه الله بعضه بقراءة شمس
الدين بن امين الدولة والباقي اجازة في حدود سنة اثنين وثمانين وسبعماية بمدرسته بحلب
بحق روايته عن شيخه العلامة قوام الدين امير كاتب بن امير عمر الاتزاري الاتقاني عن شيخه برهان الدين

احمد بن سعد بن محمد الخريفعني البخاري عن شيخه حميد الدين الضرير علي بن محمد البخاري وشيخه حافظ
الدين المذكور عن شمس الائمة الكردري عن المصنف **الثالثة** ما اخبرني به الامام العلامة العلاء السيرامي
رحمه الله بقراءة الشيخ سراج الدين عمر في المدرسة الظاهرية البرقوقية بالديار المصرية في حدود سنة
ثمانية وثمانين وسبعماية من اول الكتاب الى اخر كتاب النكاح والباقي بالاجازة بحق روايته قراءة على شيخه
العلامة السيد الشريف احد شراح الكتاب عن حسام الدين السغناقي رحمه الله **الرابعة** ما اخبرني
به الشيخ الامام جلال الدين التستري ثم الصابوني ثم المصري اجازة في حدود سنة تسع وثمانين وسبعماية
بحق روايته قراءة على شيخه الامام قوام الدين الاتقاني احد شراح الكتاب **م** بسم الله الرحمن الرحيم **ش**
ابتداء الكتاب اولا بالبسملة ثم بالحمدلة اقتداء بالكتاب العزيز المستفتح هكذا وعملا بقوله عليه السلام
كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله وبسم الله الرحمن الرحيم اقطع رواه الحافظ عبد القادر الرهاوي في اربعينه
وفي احدى روايتي ابي داود والنسائي كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم وفي رواية ابن ماجه كل امر ذي بال لا يبدأ
فيه بالحمد لله فهو اقطع ورواه ابو عوانة وابن حبان في صحيحهما وقال ابن الصلاح ورجاله رجال الصحيح
سوى قرة ابن عبد الرحمن كانه ممن انفرد به مسلم بالتخريج له وقال وهو حديث حسن بل صحيح ومعنى اقطع قليل
البركة وكذلك اجذم بالجيم من جذم بكسر الذال المعجمة يجذم بفتحها **فان قلت** ان النصين تعارضا ظاهرا لان
الابتداء باحدهما يفوت الابتداء بالاخر **قلت** يمكن الجمع بان نقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء
بالمقدم حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه
فلذلك ترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية **فان قلت** في قولكم اقتداء بالكتاب العزيز
المستفتح هكذا نظر من وجهين احدهما انه انما يتحد الابتداء بالحمد ان لو لم يكتب في الاول البسملة وكيف لا
وحال المسلم ينافي قصد ترك البسملة والاخر ان الكتاب العزيز لم يستفتح بالحمدلة لان الترتيب فيه اما
بالنظر الى النزول على النبي صلى الله عليه وسلم او بالنظر الى الترتيب العثماني فان كان الاول فلا نسلم
انه استفتح بالحمد بل بسورة العلق او المدثر على الاختلاف واي كان فهو ليس بالبسملة لا بالحمدلة
قلت المراد من قولنا اقتداء بالكتاب العزيز المستفتح هكذا بالنظر الى ما تقرر عليه استفتاح الكتاب
لكان مطابقا لترتيبه في الابتداء بالبسملة والتثنية بالحمدلة والباء في بسم الله الرحمن الرحيم للاستعانة
وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم لان الفعل لا يتاتى على الوجه الاكمل الا بها
لان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجيء معتدا به في الشرع ولا واقعا في السنة حتى يصدر بذكر الله والا كان فعلا
كلا فعل فلذلك جعل فعله مفعولا كما يفعل الكتب بالقلم ويجوز ان يتعلق بالقراءة تعلق الدهن بالانبات
في قوله تعالى تنبت بالدهن على معنى متبركا باسم الله اقرأ وكذلك قول الداعي للعرس بالرفاء والبنين وهذا
الوجه اقرب واحسن وعلمت ان الفعل الذي سلط الباء على الاسم محذوف حذف لدلالة الحال عليه
والمعنى باسم الله اقرأ اتلو لان الذي يتلو التسمية مقرئ كما ان المسافر اذا حل وارتحل فقال بسم الله والبركة
كان بسم الله احل وبسم الله ارتحل وكذلك الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله بسم الله كان مضمرا ما جعل التسمية
مبدأ له **واعلم** ان الظرف اعني بسم الله في الوجه الاول على الالغاء وفي الوجه الثاني على الاستقرار ومحله
منصوب على الحال والعامل هو الفعل المحذوف واذا قدرنا ابتدئ بسم الله كان محلها الرفع والباء على
هذا متعلقة بالخبر المحذوف والذي هو نائب عنه كانه قيل ابتدائي ثابت ومستقر بسم الله ونحو ذلك
فان قلت لم لا تعلقه بابتدائي **قلت** لا يجوز ذلك لانه مصدر فلو تعلقت به لدخلت في صلته
وبقي المبتدأ بلا خبر وذلك ان المصدر اذا كان بمعنى ان فعل وان يفعل احتاج الى صلة ونقل بعضهم عن البصريين
ان تقديره اول ما ابتدأ به بسم الله ولا يجوز ان تتعلق الباء في هذا الوجه بابتدائي لانه صلة ما وما يتعلق

بالموصول لا يجوز ان يكون خبرا فيكون الباء متعلقة بمحذوف وهو خبره وعن الكسائي ان الباء زائدة لان الباء لا
تتعلق بشيء وموضع اسم رفع تقديره اول ما ابدأ به اسم الله وزيادة الباء في خبر المبتدأ عزيز جدا لا تكاد توجد اللهم
الا ما حكي عن الاخفش الباء في قوله تعالى جزاء سيئة بمثلها والتقدير مثلها بدليل قوله تعالى في موضع اخر وجزاء سيئة
سيئة مثلها **والصواب** ان الباء ههنا متعلقة بمحذوف والتقدير جزاء سيئة واقع بمثلها ويجوز ان تتعلق بجزاء
والخبر محذوف والتقدير وجزاء سيئة بمثلها واقع او حاصل وما نقل عنه ضعيف عند المحققين **واعلم**
ان الاولى ان يقدر المحذوف متاخرا قصدا الى اختصاص لا بمبتدا بسم الله وذلك لان الكفار كانوا يبدؤن
باسماء الهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى وذلك اولى للموحد كما في قوله تعالى اياك نعبد حيث صرح
بتقديم الاسم ارادة الاختصاص **وهذا** بخلاف اقرأ باسم ربك لان هناك تقديم الفعل اوقع لانها اول سورة
نزلت فكان الامر بالقراءة اهم **والباء** احد عشر معنى الالصاق نحو مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان
يقرب منه زيد لا يفارقها في كل الاحوال **والتعدية** وتسمى باء الفعل ايضا نحو ذهبت بزيد **والاستعانة**
وقد مر **والسببية** نحو ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل وكلا اخذنا بذنبه **والمصاحبة** نحو اهبط بسلام
اي معه **والظرفية** نحو نجيناهم بسحر **والبدل** لقول الحماسي فليت لي بهم قوما اذا ركبوا **والمقابلة** وهي
الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف **والمجاوزة** كعن فقيل تختص بالسؤال نحو فسئل به خبيرا وقيل
لا تختص به **والاستعلاء** نحو من ان تامنه بقنطار **والتبعيض** اثبته الاصمعي والفارسي وابن مالك قيل والكوفيون
جعلوا منه عينا يشرب بها عباد الله ومنه وامسحوا برؤسكم **والقسم** وهي اصل حروفه **والغاية** نحو وقد احسن
بي اي الي **والتوكيد** وهي الزائدة فيكون في الفاعل نحو وكفى بالله شهيدا ويكون في المفعول نحو ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ويكون في المبتدأ بحسبك درهم وخرجت فاذا بزيد ونحو ذلك وقد قيل ان الباء في كفى بالله
ليست لغوا ويجوز ان يكون الفعل كان يقدر كفى ويكون بالله صفة له قائمة مقامه ويجوز ان يكون الفاعل
مضمرا يفسره المنصوب بعده اعني شهيدا كما تقول رجل زيدا وزيد رجلا قال هذا القائل ولو كان الباء
زائدة هناك لكان القياس ان يلحق الفعل عليها علامة التانيث في قوله تعالى كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
لان النفس وهو مما يغلب عليه التانيث وقد قال بعضهم ان الباء تكون للتجريد نحو لقيت بزيد بحرا على الالغاء
وانما سمي تجريدا لانك اذا قلت لقيت بزيد بحرا كانك قلت زيدا وهو جواد تجود به **فان قلت** الحرف
مبني وحق البناء السكون **قلت** لينافي الابتداء بها **فان قلت** حق الحرف الواحد الفتح لخفته نحو واو العطف
وفائه وسين الاستقبال وغيره **قلت** لانهم شبهوا حركتها بحركة معمولها فكسروها **فان قلت** الكاف تجر
وهي مع ذلك مفتوحة **قلت** الكاف تدل على معنيين معنى الاسم ومعنى الحرف فالاولى ان تحرك باخف الحركات
وحكي عن ابي علي بن عيسى ان الباء انما حركت ليتوصل بها الى النطق بها ولو فتحت او ضمت لجاز ايضا وبعض
العرب يفتح هذه الباء وهي لغة قليلة **ولفظة** الاسم احد الاسماء العشرة التي بنوا اوائلها على السكون فاذا
نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلا يقع الابتداء بالساكن وهو من الاسماء المحذوفة الاعجاز كيد ودم
واصله سمو **واشتقاقه** من السمو عند البصريين قال الكوفيون مشتق من وسم يسم سمة وقال البصرية ولو
كان كذلك لقالوا في تصغيره وسيم وفي جمعه اوسام فلما قالوا سمي واسماء دل على ان اصله سمو ويقال اسم
وسم بالكسر فيهما واسم وسم بالضم فيهما **وقال** المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وباسمه وسمه وسماه
وانما سقطت همزة اسم في اللفظ لانها همزة وصل كما في ابن وامرئ ونحوهما وسقطت في الخط ايضا لكثرة
الاستعمال **ولفظة** الله اسم علم للباري جل جلاله والمختار انه ليس بمشتق وهو في نحو قول الخليل وسيبويه
واكثر الاصوليين والفقهاء وذلك لانه لو كان مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع
الشركة وحينئذ لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث اوجب العقلاء على ان هذا

توحيد محض علمنا الله اسم علم علي موضوع لتلك الذات المعينة وليست من الالفاظ المشتقة كما ذهب اليه سيبويه
واخرون ثم اختلفوا في اشتقاقه فقيل هو من اله يأله بفتح العين فيهما الاهة بالكسر اي عبادة والاله علي
وزن فعال بمعني مفعول اي ماله اي معبود ثم لما كان اسما لعظيم ليس كمثله شي ارادوا تفخيمه بالتعريف الذي هو
ال لانهم افردوه لهذا الاسم دون غيره فقالوا الاله واستثقلوا الهمزة في كلمة يكثر استعمالهم فيها فحذفوها
ثم ادغموا اللام في اللام فصار الاسم كما نزل به القران وقيل من اله يأله بالكسر في الماضي والفتح في الغابر
الها بفتح الفاء والعين اي سكنا انما سمي الله الها لسكون الخلق اليه في جميع حوائجهم وقيل من وله اي
تحير انما سمي به لتحير الخلق في كنه عظمته وقيل من نأله اي تضرع بنا لهه نالها انما سمي به لتضرع الخلق اليه
وقيل من لاه يلوه اي احتجب لانه احتجب عن ادراك الابصار واحاطة الافكار قال الشاعر •
لاه ربي عن الخلق طرا • خالق الخلق لا يري ويرانا • فان قلت لم قرن لفظة الاسم بلفظة الله دون
ساير اسمائه قلت لان اسم الذات مستجمع لجميع الصفات العلي والاسماء الحسنى فلذلك جعل امام ساير
الاسماء وخصت به كلمة الاخلاص ووقعت به الشهادة فصار شعارا للايمان وهو اسم ممنوع لم يسم به احد
وقد قبض الله عنه الالسن فلم يدع به شي سواه وقد كان يتعاطاه المشركون اسما لبعض اصنامهم فصرفه الله
الي اللات صيانة لحق هذا الاسم ودبا عنه وكذلك الجواب في الحمد لله فافهم الرحمن فعلان من رحم كغضبان من
غضب والرحيم فعيل منه وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم فلذلك قالوا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا
والزيادة في البناء لزيادة في المعني وايضا فالله تعالى بالرحمة ومعناها العطف والحنو مجاز عن انعامه علي
عباده وذكر الرحيم بعد الرحمن من قبيل التتميم والرديف وذلك لانه لما قال الرحمن تناول جلايل النعم ودقايقها
ثم اردفه بالرحيم ليتناول ما دق منها ولطف وسما مجرورات بالوصفية وهما من الصفات المادحة لمجرد الثناء
والتعظيم وقد اختلف في صرف رحمان ومنعه فمن شرط في المنع انتفاء فعلانة منعه ومن شرط وجود فعلى صرفه
علي ما عرف في موضعه م الحمد لله ش الحمد هو الثناء علي الجميل الاختياري نعمة كانت او غيرها باللسان وحده
يقال حمدته علي انعامه وعلي شجاعته والشكر هو الثناء علي النعمة وحدها باللسان وغيره من الجوارح قال
الشاعر • افادتكم النعماء مني ثلاثة • يدي ولساني والضمير المحجبا • فبينهما عموم من وجه والمدح هو
الثناء علي الجميل اختياريا او لا باللسان وحده فيقال حمدت الله وشكرته ولا يقال مدحته فهو اعم منهما من
وجه وقيل الحمد هو الثناء باللسان علي قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها والشكر فعل ينبي عن
تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان او بالجنان فمورد الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلقه يكون النعمة
وغيرها ومتعلق الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون اللسان وغيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و
اخص باعتبار المورد والشكر بالعكس وقال الزمخشري الحمد والمدح اخوان فالحمد علي النعمة وغيرها والشكر
علي النعمة خاصة بالقلب واللسان والجوارح والحمد باللسان وحده وهو احدي شعب الشكر والحمد
نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفران قلت معنى قوله اخوان اي مشتركان في المعني الاصلي وهو
الثناء او شتركهما في الحروف الاصول غير ان كلا منهما يدل علي معني يختص هو به علي حسب الاختلاف في
اللفظ وذلك من وجوه الاول ان المدح قد يحصل للحي وغيره فان من راي لولوة في غاية الحسن يمدحها
ولا يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد الثاني ان الحمد يكون قبل الاحسان وبعده والمدح لا يكون الا بعده
والثالث ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلام احثوا التراب في وجوه المداحين والحمد مطلق
والرابع ان المدح عبارة عن القول الدال علي كونه مختصا بنوع من انواع الفضايل والحمد هو القول الدال علي
كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان ثم اعلم ان معنى الحمد والشكر الحقيقي
في العرف ان الحمد ليس عبارة عن قول القايل الحمد لله بل هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما مطلقا

بمعنى اعم من ان يكون منعما للحامد ولغيره وذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفة الكمال او
فعل اللسان اعني ذكر ما يدل عليه من القراين والامارات التي تدل علي ان المحمود متصف بالصفات الكاملة او فعل
الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة علي اتصافه بصفات الكمال والجمال وان الشكر ليس قول القايل الشكر لله
بل صرفه جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الي ما خلق واعطاه لاجله كصرفه النظر الي مطالعة
مصنوعاته ليتوصل منها الي تصورصانعها والسمع الي تلقي ما ينبي عن مرضاته والاجتناب عن منهياته اعلم
ان الالف واللام موضوعة اما للعهد الخارجي واما الذهني او لاستغراق الجنس وتعريف العهد اولي
من تعريف الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا حمل اللام علي الفايدة الجديدة اولي
من حمله علي تعريف الطبيعة والفايدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام
علي ذلك البعض المذكور اولي من حمله علي جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فمن هذا اختلفوا اذا
دخلت علي المفرد او الجمع فقالت عامة اهل الاصول والعربية الضمير المستتر فيها الذي يرجع الي الله عطف
علي قوله تفيد الاستغراق فيهما جميعا الا اذا كان معهود او غيره علي الفارسي انه لمطلق الجنس فيهما لا
للاستغراق وهو احد قولي ابي هاشم المعتزلي وقوله الاخر انه في الفرد المطلق الجنس وفي الجمع المطلق
الجمع لا للاستغراق الا بدليل اخر فاذا كان كذلك فقيل الالف واللام في الحمد للجنس اي حقيقة الحمد كما
في ارسلها العراك ومعناه الاشارة الي ما يعرفه كل واحد من ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال
وقيل للاستغراق الجنس اي الحمد كله لله وقالت المعتزلة للعهد لانهم يرون ان خلق افعال العباد مفوض
اليهم فيكون تقديره المحامد التي تتعلق بالاعيان دون الاعراض لله تعالى والاوضح ان هذه مسئلة ابتداية
للخلاف الواقع في معنى اللام لابتنائه علي الخلاف في خلق الافعال فانهم قالوا الحمد ما يعرفه كل احد منهم
بحسب الاسم واللام عندهم لمطلق الجنس فان قلت فعلي قول من يقول ان اللام لاستغراق الجنس يكون
المعني جميع المحامد التي تتعلق بالاعيان والاعراض لله تعالى فيكون الله تعالى هو المستحق لجميع المحامد لا غيره
فكيف يصح قولهم حمد فلان علي شجاعته قلت هو في الحقيقة راجع الي الله تعالى لان حمد المخلوق علي
فعل وصفة حمد للخالق في الحقيقة ثم الحمد مرفوع بالابتداء وخبره قوله لله واصله النصب لان اصله
نحمد الحمد لله فلما حذف نحمد عدل عن النصب الي الرفع ليدل علي ثبات المعنى لانه حينيذ يصير الكلام جملة
اسمية وهي ناسخة القدم بخلاف الفعلية الدالة علي التجدد والحدوث وايضا الفعلية يكون الحمد
مقيدا بقايله فليس الامر كذلك بل الحمد لله محمود قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين سواء حمده عبيده
او لم يحمدوه فهو محمود من الازل الي الابد بحمده القايم وكلامه القديم الذي ش هو اسم موصول مع صلته
في محل الجر لانه صفة لله واختلفوا فيما يعمل في الصفة فذهب جماعة منهم سيبويه والمازني وابن
كيسان والزجاج الي ان العامل فيها هو العامل في الموصوف وذهب الاخفش الي ان العامل في الصفة
كونها صفة وان الوصف يجري علي ما قبله وليس منه لفظ عمل فيه وانما يعمل فيه كونه وصفا فذلك هو الذي
يرفعه وينصبه ويجره كما ان المبتدا انما رفعه الابتداء والابتداء معنى عمل فيه وليس لفظا فكذلك
هنا فان قلت لم بني الذي علي السكون قلت لانه يشبه الحرف من حيث انه لا يستقل بنفسه
فان قلت لم اعرب في حال التثنية قلت بالتثنية يزول الشبه اذ لا مثنى في الحروف فيعود الي اصل
استحقاقه في الاعراب ومنهم من يشدد الياء ويخفضونه ايضا من غير وجه لاسقاطهم اياه في صلته
فقالوا الله بحذف الياء ثم الذي بحذف الحركة ثم حذفوه راسا واجتزوا عنه باللام وتبين في مثل الضارب
اباه زيد واسم الفاعل ههنا في معنى الفعل ومعناه الذي ضرب اباه م اعلا ش ماض من الاعلاء وثلاثيه
علي يقال علا في المكان يعلو علوا وعلي بالكسر في الشرف يعلي علاء بالفتح ويقال ايضا علا بالفتح علاء

م معالم العلم ش كلام اضافي مفعول اعلا والجملة صلة الموصول وهو جمع معلم بفتح الميم وهو موضع العلم و
المعنى رفع مواضع درك العلوم واراد بها اصول الشرع لكونها مدارك العلم الشرعي وقيل اراد بها العلما على انهم مواضع
اخذ العلوم والما اعلاء الله اياهم فظاهر قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
حيث خصهم بالذكر ثانيا بعد دخولهم في قوله الذين امنوا منكم اظهارا لزيادة درجاتهم عنده م واعلامه ش
عطف على المعالم وهو جمع علم بفتحتين وهو الجبل واراد به العلماء تشبيها لهم بالجبال لكونهم اوتاد الارض ووجه
الاستعارة ان الجبال تمنع الارض من التحرك والتمايل فكذلك العلماء بين ظهراني الامة ينزلون منهم منزلتها لكونهم
يمنعونهم عن الميل الى الزيغ والفساد يعني ان قيام امورهم وانتظام احوالهم على منهاج العدل والشرع فكون
بهم ويقال المراد من الاعلام اسباب الاحكام الشرعية وشروطها فعلى هذا يكون جمع علم يعني ما يعلم به الشيء
واعلاء الله اياها ظاهر حيث جعلها موجبة في حق العباد وشرفها على غيرها ومن جملة محاسن هذا التركيب
انه مشتمل على الملحق بجناس وهو شيئان احدهما ان يجمع اللفظين اشتقاق نحو قوله تعالى فاقم وجهك
للدين القيم والقيم يرجعان في الاشتقاق الى القيام والثاني ان يجمعهما ما يشبه الاشتقاق وليس به نحو
قوله تعالى قال اني لعملكم من القالين فان قال والقالين يشبه ان يكونا راجعين في الاشتقاق الى اصل واحد وليس
كذلك فقوله اعلا مع غيره من قبيل الثاني والثلاثة الاخرى من قبيل الاول فان العالم والعلم والاعلام كلها ترجع
الى اصل واحد والعلم في اللغة بمعنى المعرفة نقيض الجهل من علمت الشيء اعلمه علما عرفته وفي الاصطلاح ما
ذكره الشيخ منصور الماتريدي رحمه الله تعالى العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ويقال العلم ادراك
النفس معنى الشيء اذ كل من وجد له ادراك المعنى وجد له العلم من هذه الحيثية **قلت** حاصل هذا انه ليس
للعلم ماهية سوى ادراك النفس معنى الشيء وقد قالت طايفة منهم الغزالي والرازي بعدم جواز تعريفه
لان غير العلم يعرف به فلو عرف بغيره يلزم الدور ويمنع ذلك بان جهة توقف غير العلم عليه من حيث انه صفة
مميزة له عما سواه م واظهر ش عطف على اعلا من الاظهار وهو من ظهر الشيء بالفتح ظهورا تبين م شعائر الشرع ش
مفعول اظهر وهو جمع شعارة وقال الاصمعي جمع شعيرة والبسا من الزاح والاولى هو الاول لان الشعيرة واحد الشعير
الذي هو من الحبوب والشعيرة ايضا البدنة تهدى والشعارة كلما جعل علما لطاعة الله تعالى ويقال المراد
بها ما كان اداؤه على سبيل الاشتهار كاداء الصلوة بالجماعة وصلوة الجمعة والعيدين والاذان وغير ذلك مما
كان فيه اشتهار وقوله الشرع يحتمل معاني الاول ان يكون بمعنى المشروع فيتناول الاسباب والاحكام الشرعية
والثاني ان يكون بمعنى الشارع ويكون من باب اقامة المظهر موضع المضمر والثالث ان يكون بمعنى الشريعة يقال
شرع محمد صلى الله عليه وسلم كما يقال شريعته **فان قلت** ما هذه الاضافة في شعائر الشرع **قلت**
للبيان من قبيل قولهم خاتم فضة وثوب خز **فان قلت** كيف يكون من هذا القبيل والثوب هو عين الخز والخاتم
هو عين الفضة وليست الشعائر هي الشرع **قلت** الشرع بمعنى المشروع والمشروع على التفسير الذي ذكرنا
هي عين المشروع **فان قلت** اليست هذه الاضافة اضافة الشيء الى نفسه **قلت** لا لتغاير اللفظين ولان
التغاير قبل الاضافة يحتمل ان يكون شعائر غير المشروع كالثوب والخاتم قبل الاضافة فبالاضافة انقطع الاحتمال
وفيه من صنعة البديع السجع وهو تواطؤ الفاصلتين في النثر على حرف واحد هما الكلمتان اللتان بهما عجز
القرينتين والفاصلة في النثر كالقافية في النظم **فان قلت** اي سجع هو من اقسامه **قلت** هو سجع متوازن
وهو ان لا يختلف الفاصلتان في الوزن واكثر ما يكون جميع ما في القرينتين او اكثره مثل ما يقابله من الاخرى نحو
فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة لاختلاف سرر واكواب في الوزن والتقفية م وبعث ش جملة من
الفعل والفاعل وهو الضمير المستتر فيه الذي يرجع الى الله عطف على قوله واظهر يقال بعث يبعث بعثا
وبعثه وابتعثه بمعنى اي ارسله فانبعث وبعث الناقة اثارها وبعثه من منامه اي اهبه وبعث الموتى

فان اقم وجهك

نشرهم ليوم القيمة وانبعث في السير اي اسرع م رسلا ش مفعول بعث وهو جمع رسول من ارسلت فلانا في
رسالة فهو مرسل ورسول فالمرسل اسم مفعول والرسول صفة مشبهة وقد يجيء الرسول بمعنى الرسالة قال الاشعري
الجعفي الا ابلغ ابا عمرو رسولا اني عن فتاحتكم غني اي رسالة وصيغة فعول يستوي فيها الواحد والجمع والمذكر
والمذكر والمونث مثل عدو وصديق قال الله تعالى انا رسول رب العالمين ولم يقل رسل لان فعولا وفعيلا يستوي
فيها هذه الاشياء م وانبياء ش عطف على رسلا وهو جمع نبي وفعيل بمعنى فاعل من النبأ وهو الخبر لانه انبأ
عن الله تعالى يهمزون هذه الحروف ولا يهمزون غيرها وكذلك في انبياء وينبغي ان يقال النبآء بالهمزتين
لكن الهمزة لما ابدلت والزمت الابدال جمع ما اصل لامه حرف علة كعيد واعياد وجمع النبي ايضا على نباء بضم
النون قال العباس بن مرداس السلمي يا خاتم النبآء انك مرسل بالحق كل هدى السبيل هداكا ثم الفرق بين
الرسول والنبي ان الرسول من بعث لتبليغ الوحي ومعه كتاب والنبي من بعث لتبليغ الوحي مطلقا سواء كان بكتاب
او بلا كتاب كيوشع عليه السلام فكان النبي اعم من الرسول كذا قال الشيخ قوام الدين الاتراري في شرحه وقد
تبع في ذلك صاحب النهاية حيث قال الرسول هو النبي الذي معه كتاب كموسى عليه السلام والنبي هو الذي
ينبئ عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب كيوشع عليه السلام ومن هذا قال النبي عليه السلام علماء امتي كانبياء
بني اسرائيل ولم يقل كرسل بني اسرائيل وتبعهما الشيخ اكمل الدين رحمه الله وفرق بينهما هكذا ثم قال وهو الظاهر
وكل هذا لا يخلو عن مناقشة وذلك لانه يلزم على تفسيرهما ان يخرج جماعة من الرسل عن كونهم رسلا كادم ونوح
وسليمان ونحوهم صلوات الله عليهم اجمعين فانهم رسل بلا خلاف ولم ينزل عليهم كتاب كما نزل على موسى وعيسى
والصحيح ههنا ان الرسول من نزل عليه كتاب او اتى اليه ملك والنبي من يوقفه الله تعالى على الاحكام او يتبع رسولا
اخر ولهذا قال عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل والعجب من الشيخ اكمل الدين مع ادعائه التحقيق
في مصنفاته كيف رضي بالتفسير المذكور وقبل الاخيل على تعريف الرسول بمريم عليها السلام فانه تاتاها ملك
وليست بنبي ولا رسول فيحتاج الى هذا بان يقول ملك بوحي متبع ثم قال وهو الظاهر ومع هذا فهو ليس بظاهر
على ما لا يخفى م صلوات الله عليهم اجمعين ش هذه جملة اخبارية في الصورة ولكنها انشائية في المعنى لان
المعنى اللهم صل عليهم صلوات وهي جمع صلوة وهي في اللغة الدعا قال الاعشى وقابلها الريح في دنها وصلى
على دنها وارتسم وهو اسم وضع موضع المصدر يقال صليت صلوة ولا يقال تصلية ومعناها من الله الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار ومن المومنين الدعا ومعناها الشرعي في حق النبي صلى الله عليه وسلم اللهم عظمه في الدنيا
باعلاء كلمته واحياء شريعته وفي الاخرة برفع درجته وتشفيعه في امته هكذا سمعت من الاساتذة الكبار
واما في حق غيره من الانبياء فمعناها ما ذكرناه من الله الرحمة الى اخره قوله اجمعين جمع اجمع ومن الفاظ التاكيد
المعنوي وهي النفس والعين وكلا وكلتا وكل واجمع واكتع وابتع وابصع ولا يوكد بكل واجمع
الا شيء ذو اجزاء يصح افتراقها حسا نحو زيد وعمرو وبكر وغيرهما او حكما نحو اشتريت العبد كله اجمع فان
العبد وان لم يكن له اجزاء يصح افتراقها حسا لكن له اجزاء يصح افتراقها حكما لانه يجوز ان يكون المشترى منه
ربعه او ثلثه او نصفه او ثلثيه **واعترض** على المصنف رحمه الله بانه ترك ذكر محمد مع كونه الاصل المحتاج
اليه والى ذكره لانهم ذكروا ان مما لا بد منه في اوايل المصنف الابتداء بالبسملة ثم بالحمدلة ثم بالصلوة
على النبي صلى الله عليه وسلم بصريح اسمه والمصنف خالف المصنفين اصحاب التصانيف والرسايل فاجاب
عنه الشيخ اكمل الدين بان المراد بالرسل والانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لكن جمعه تعظيما له واجلالا لقدره وقال
الشيخ قوام الدين كان ينبغي ان يصلي على محمد صلعم قصدا بذكر اسمه وصفاته لان الله تعالى قد رفع ذكره قال تعالى
ورفعنا لك ذكرك والغالب انه سهى ولكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة **قلت** كل منهما ابعد ما الاول
فلان لفظة اجمعين ترد عليه لانه اكدها فالتاكيد يقطع احتمال المجاز والاطلاق الجمع وارادة الواحد مجاز

ونصره بعضهم بان قوله اجمعين باعتبار صورة اللفظ والصورة ورد عليه بان اجمعين لفظ معنوي فينا في ان
يخص قوله رسلا وانبياء بطائفة معينة منهم واما الثاني فلانه يشبه الى السهو وليس بجواب بل الجواب
ههنا بوجهين احدهما ان المصنف رحمه الله قصد من ذكر المبالغة والبلاغة في ذلك لما فيه من ذكره عليه السلام
مرتين لانه دخل اولا في قوله رسلا لانه من جملة المرسلين بل هو سيدهم واشرفهم وافضلهم ثم دخل ثانيا
في قوله وانبياء لان كل مرسل نبي فيكون ذكره مرتين وان كان ضمنا ابلغ من ذكره مرة واحدة صريحا والتضمين
ابلغ من التصريح لان الاعتماد في التصريح على اللفظ والدلالة منه وفي التضمين على العقل والدلالة من
جهته وبين الدليل والدلالة لبين فرق كثير والثاني ما سنح في خاطري من الانوار الالهية في الجواب القاطع الذي
ليس وراءه شيء وهو ان المص رحمه الله انما لم يصرح باسم النبي صلعم في الصلوة عليه بل اضمره ليكون ذكره من باب
الاضمار والابهام وهو طريق من طرق البلاغة لان فيه اشارة الى علو شانه وارتفاع قدره وتفخيم فضله
على ما لا يخفى على احد لما فيه من الشهادة على انه المشهور الذي لا يشتبه والتبيين الذي لا يلتبس كما اضمره
الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض حيث صرح اولا بابدال على موسى عليه السلام بقوله منهم من كلم
الله ولا شك ان المراد موسى عليه السلام بالتكليم ثم صرح باسم عيسى عليه السلام بقوله واتينا عيسى بن مريم
البينات وذكر النبي صلى الله عليه وسلم بينهم بطريق الابهام والاضمار بقوله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
اشارة الى ما ذكرنا وعليه حطيئة حين ساله من اشعر الناس فقال زهير ثم قال لو شئت لذكرت الثالث اراد به نفسه
ولو قال لذكرت نفسي لو قال زهير والنابغة وانا لم يقع كلامه مؤديا التعظيم بل كان فيه نوع نقض على ما لا يخفى
م الى سبيل الحق ش يتعلق بقوله هادين وانما اخرجه لاقامة السجع والسبل بضمتين جمع سبيل هو الطريق
يذكر ويونث قال تعالى قل هذه سبيلي فاثبت وقال وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا فذكر وصح في الجمع
الباء ايضا والحق خلاف الباطل قلت الحق مستعمل في معان احدها النزول يقال حق يحق اذا نزل
والثاني الوجوب يقال حق عليه اذا وجب والثالث الصدق والصواب يقال قول حق اي صدق وصواب ومعناه
في الاصطلاح الحق ما غلب عليه حجته واظهر النبوة في عرضه م هادين ش نصب على انه صفة لقوله رسلا وانبياء
ويقال نصب على الحال من رسلا وليس بصحيح لان الحال من النكرة لا يصح الا بتقديم ذي الحال وقد علم ان حق الحال ان
يكون نكرة وحق ذي الحال ان يكون معرفة والفرق بينها وبين الصفة والموصوف فقيل لان الحال هو الخبر في الحقيقة
والخبر حقه التنكير قلت مما يتفقان في هذا ولكنهما يفارقان في وجوه الاول ان الحال لا يحتمل الاوصاف
فيتميز بها عن الاوصاف والتمييز ما يحتمل الاجناس الثاني ان الحال لا ينقسم الى ما يحسن عن المفرد والجملة
والتمييز ينقسم اليه ولكن في الجملة نحو طاب زيد نفسا فالابهام في الاسناد وعن المفرد نحو عندي راقود خلا
فالابهام في راقود والثالث ان نفسا ليس هو زيدا في المثال المذكور وانما هي شيء منه وراكبا في قولك جاءني
زيد راكبا هو زيد بكله والرابع التقدير في المثال المذكور وطابت نفسه فالفعل للنفس وليس لزيد وفي
جاءني زيد الفعل لزيد وراكبا تبع له وقوله هادين من الهداية وهي الدلالة الموصلة الى البغية واصلها ان
يتعدى بالى او باللام كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم *
واما قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فجار مجرى قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وقال
الجوهري يقال هديته الطريق هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى الدار
حكاه الاخفش وهدي واهدى بمعنى وقال الكافي في شرحه هداه الى الطريق اي اعلمه ان الطريق في ناحية
كذا وهداه الطريق اذا ذهب به الى راس الطريق وهداه الطريق اذا هداه الى القصد وذكر في تحقيق
الاول انه تعالى وهداه الى الطريق اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسول عليه السلام وهداه

لكان عليه

للطريق ذهب به او وصله الى راس الطريق واعترض عليه الشيخ قوام الدين رحمه الله بان هذا الفرق غير صحيح
لعدمه في سائر دواوين اللغة قلت هذا اعتراض صادر من غير تامل وذلك لان الفرق المذكور انما هو بسبب
الاستعمال والفارق ما ادعى ان ذلك بحسب اللغة وان ادعى ذلك فلا يمنع لان الذي ذكر هو حاصل المعنى اللغوي
م واخلفهم علماء ش عطف على قوله وبعث رسلا وهي جملة من الفعل والفاعل وهو الضمير المستتر فيه الذي يرجع
الى الله تعالى واخلف مفعولان الاول الضمير اعني هم والثاني هو قوله علماء والمعنى جعل العلماء خلفاء للانبياء
عليهم الصلوة والسلام وورثتهم وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله واخلفهم علماء من قولهم اخلفت
الثوب اصلحته وجعلت موضع الخلقان خلفانا وهذا التفسير عنه رضي بل التفسير الصحيح ما ذكرناه لان مراده بيان
ان العلماء خلفاء عن الانبياء في بيان الشرائع تحقيقه لا يفسر قوله هم الائمة فقولهم اخلف زيد عمروا اذا
جعله خليفة لا من اخلفت الثوب اذا اصلحته يقال خلف فلان فلانا اذا كان خليفته وخلفه في قومه خلافة
ومنه قوله تعالى وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واخلفه غيره اذا جعله خليفة له وكذلك استخلفه م
الى سنن سننهم داعين ش الجار والمجرور يتعلق بداعين والسنن بفتح السين والنون مفرد بمعنى الطريقة
يقال استقام فلان على سنن واحد ويقال امض على سننك وسننك اي على وجهك وتنح عن سنن الجبل اي عن وجهه وقوله
سننهم بضم السين وفتح النون جمع سنة وهي الطريقة المسلوكة المرضية وقال الجوهري السنة السيرة قال الهذلي
يخاطب ابا ذويب * فلا تجزعن من سنة انت سرتها * فاول راض سنة من يسيرها * وبين السنن والسنن
تجنيس محرف وهو من جملة محاسن الكلام وقال الشيخ قوام الدين فلو قال بضم السين في الموضعين ليكون
تجنيسا تاما لكان احسن الا ان الرواية بالمفتوح خاصة لان المضموم في معناه قليل الاستعمال قلت الذي
ذكره اولى وابلغ لان باختلاف الحركات تحصل زيادة رونق في الكلام وانواع التجنيس كلها من محاسن الكلام ولم يرجح
منها شيء على غيره والتجنيس التام ان يتفق اللفظان في انواع الحروف وهيئاتها نحو الحركات والسكون وفي ترتيبها
مع تقديم بعض الحروف على بعض وتاخيره عنه وان اختلفا في هيئة الحروف فقط يسمى التجنيس محرفا وقوله داعين
جمع داع من دعوت فلانا اذا صحت به واستدعيته ويستعمل باللام وعلى والى نحو دعوت الله له ودعوت عليه
ودعوته الى الطعام وهو من هذا القبيل وقوله داعين وهادين من الصفات المادحة فان قلت اليس يجوز
ان يكون من الصفات الكاشفة قلت لا لان في الصفات الكاشفة يكون الموصوف فيه نوع غموض فيكون
الوصف حينئذ كاشفا لذلك الغموض بخلاف الصفة المادحة وهذه الصفة ليس في موصوفها ذلك على ما لا يخفى في
بسم الله الرحمن الرحيم وبينهما تجنيس متوازن م يسلكون ش يحتمل اوجها ثلثة الاول ان يكون صفة العلماء الثاني ان يكون
حالا عنهم فان قلت النكرة لا يقع عنها الحال قلت النكرة الموصوفة كالمعرفة يقع عنها الحال متاخرة وههنا قد اتصف
العلماء بقوله داعين الثالث ان يكون استينافا كان قائلا يقول كيف دعوتهم الى سنن سننهم فقال يسلكون
فيما لم يؤثر عنهم فان قلت ما موقع هذه الجملة في الاحوال الثلث قلت اما في الاول فالنصب لان الموصوف
منصوب على المفعولية واما في الثاني فالنصب على الحالية واما في الثالث فلا محل لها في الاعراب اللهم الا اذا
قدرنا مبتداء محذوفا نحو هم يسلكون فحينئذ يكون مع موقع يسلكون من الاعراب رفعا على الخبرية وقد علم ان
الجملة لا تكتسي شيئا من الاعراب الا اذا وقعت موقع المفرد فحينئذ تكتسي اعرابه محلا ويكون من سلكت الشيء
في الشيء اي ادخلته فيه فدخل ومصدره سلك بفتح اللام واما السلك بكسر السين وسكون اللام فهو الخيط والمعنى
ههنا يدخلون فيما لم يؤثر عنهم ش اي عن الانبياء عليهم السلام وهو على صيغة المجهول اي فيما لم يروعنهم واصله
من اثرت الحديث اثره اثرا اذا ذكرته عن غيرك ومنه حديث ماثور اي ينقله خلف عن خلف عن سلف قال
الاعشى ان الذي فيه تماريتما بين للسامع والاثر والاصل فيه الهمز وقد يلين بالتخفيف وكلمة ما موصولة
ولم يؤثر صلتها م مسلك الاجتهاد ش وهو اسم مكان من سلك والاجتهاد بذل الوسع والمجهود وكذلك التجاهد

واصله من الجهد وهو الطاقة وكذلك الجهد بضم الجيم ويقال الجهد بالفتح المشقة والاجتهاد عند الفقهاء استفراغ
الفقيه وسعه لتحصيل الظن بحكم شرعي وقيل الاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود وفيه اشارة الى انهم لا يخرجون
عن الماثور عن الانبياء عليهم السلام ويتبعونهم فيه ولا يعدلون الى الاجتهاد الا فيما لم يرو عنهم فحينئذ ياخذون
في ذلك طريق الاجتهاد وهو ايضا في نفس الامر عمل بالاثر كما في قضية معاذ رضي الله عنه قال لما بعثني النبي صلعم
الى اليمن فقال كيف تقضي ان عرض قضا قال قلت اقضي بما في كتاب الله تعـ قال فان لم يكن في كتاب الله قال قلت
اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم يكن فيما قضى به الرسول قال قلت اجتهد رايي ولا الو قال فضرب صدري وقال
الحمد لله وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله اخرجه البيهقي وغيره م ومسترشدين منه ذلك ش نصب
على الحال من الضمير الذي في يسلكون اي حال كونهم طالبين الرشد منه اي من الله عز وجل وفي ذلك اشارة الى قوله فيما
لم يوثر عنهم والرشد خلاف الغي يقال رشد بالفتح يرشد بالضم رشدا بضم الراء وسكون الشين ورشد بالكسر
يرشد بالضم رشدا بفتحتين لغة فيه والارشاد افعال منه يقال ارشده ارشادا اذا دله على الخير م وهو ولي
الارشاد ش اي الله تعـ هو المرشد والارشاد بيده وهو وليه والولي بمعنى الصاحب واصله ولي على وزن
فعيل من ولي الرجل الامر يليه ولاية اذا تقلده والولي القرب والدنو وهذه الجملة اسمية في محل النصب على الحال
وقد علم انها اذا وقعت حالا لا بد فيها من الواو الا ما ندر نحو قوله كلمته فوه الى في م وخص اوايل المستنبطين
بالتوفيق ش خص جملة من الفعل والفاعل وهو الضمير المستتر فيه الذي يرجع الى الله عطف على قوله اعلا معالم
العلم من خصه بالشي خصوصا وخصوصية وخصصا واختصه اي خصه به والاوايل جمع اول وهو نقيض الاخر
واصله اوال على وزن افعل مهموز الاوسط قلبت الهمزة واوا وادغمت الواو في الواو وقال بعضهم اصله
ووال على وزن فوعل قلبت الواو الاولى همزة وانما لم يجمع على اواول استثقالا لاجتماع الواوين بينهما
الف الجمع قوله المستنبطين من الاستنباط وهو الاستخراج واصله من نبط الماء ينبط وينبط نبوطا نبع
وانبط الحفار بلغ الماء وعند اهل الاصول الاستنباط استخراج الوصف المونر من النص والاجماع لاثبات
الحكم في موضع اخر لوجود ذلك الوصف فيه وقال الشيخ قوام الدين وغيره المراد من اوايل المستنبطين هو
ابو حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي وصاحباه ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري ومحمد بن الحسن
الشيباني رحمهم الله تعـ فانهم الذين مهدوا قواعد المسايل حتى قيل ان ما وضعه اصحابنا من المسايل الفقهية
هو الف الف ومائة الف وسبعون الفا ونيف مسئلة وقال الخطيب موفق بن احمد المكي في مناقب ابي حنيفة
عن مالك بن انس وقد قيل له كم قال ابو حنيفة في الاسلام قال ستين الفا يعني مسايل ثم قال الخطيب ذكر الثقة
ان ابا حنيفة قال في الفقه ثلاثة وثمانين الفا ثمانية وثلثين اصلا في العبادات وخمسة واربعين اصلا
في المعاملات وقال غيره ان ابا حنيفة وضع ثلثمائة اصل كل اصل يخرج منه عدة من الفروع وذهب قوام الدين
وغيره في قوله المستنبطين الى ان المراد منه ابو حنيفة وصاحباه نظرا الى هذا الكتاب في بيان مذهب ابي
حنيفة وكذلك خصوه بها لكن لا يلزم من ذلك التخصيص بل الظاهر به فقهاء الصحابة والتابعين وساير المجتهدين
من الفقهاء المتقدمين لعموم الكلام قوله بالتوفيق يتعلق بقوله خص وهو حسن عناية الله بعبده وقال
بعض اهل الكلام التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية م حتى وضعوا مسايل من كل جلي
ودقيق ش حتى للغاية بمعنى الى والمسايل جمع مسئلة وهو موضع السؤال كذا قال بعضهم وليس كذلك بل المسئلة
مصدر قال الصغاني سالته الشيء وسالته عن الشيء سؤالا ومسئلة قوله من كل جلي كلمة من للبيان وموضعها
النصب على الوصفية تقديره مسايل جليلة ودقيقة والجلي الظاهر وهو نقيض الخفي واراد به المسايل
القياسية لظهور ادراكها وقال صاحب النهاية اذا وقعت البعرة في البير ففيه قياس واستحسان فالقياس
ان يفسد الماء لوقوع النجاسة في الماء القليل هذا دليل ظاهر دركه والاستحسان ان لا يفسد لان ابار

الفلوات ليس لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في
الكثير وهذا دليل خفي دركه قلت تخصيص الجلي بالمسايل القياسية فيه نظر لانه قد يكون مسايله
قياسية في غاية الدقة ومسايله في غاية الجلاء والظهور وقوله دقيق من دق الشيء يدق دقة اي صار دقيقا
وهو خلاف الغليظ والدقاق بالضم والدق بالكسر مثل الدقيق م غير ان الحوادث متعاقبة الوقوع ش هذا
استثناء من قوله حتى وضعوا ويضاف الى قوله ان الحوادث وهو اسم ملازم للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع
عنها لفظا ان فهم معناه ويستعمل في الكلام على وجهين احدهما وهو الاصل فيه ان يكون صفة للنكرة نحو قوله تعـ
صالحا غير الذي كنا نعمل والمعرفة قريبة منها نحو صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم والثاني ان يكون
استثناء فيعرب باعراب الاسم الثاني الا في ذلك الكلام تقول جاء في القوم غير زيد بالنصب وما جاءني احد
غير زيد بالنصب والرفع وهو ههنا من هذا القبيل والحوادث جمع حادثة واراد بها المسايل الواقعة بين الناس
وقوله متعاقبة الوقوع كلام اضافي وقوع لا تنحصر وا علم ان هذا الاستثناء جواب عن سؤال مقدر تقديره
ان يقال اذا كان اوايل المستنبطين وضعوا مسايل من كل جلي ودقيق فاي حاجة تدعو الى الاستنباط والتصنيف
بعدهم فاجاب بقوله غير ان الحوادث الى اخره تقديره الله قال نعم وان كان الامر كذلك لكن الحوادث متعاقبة الوقوع
اي تقع شيء منها عقيب شيء فلا ينقطع والنوازل تنزل ساعة فساعة فلا يستوعب جميعها نطاق موضوع
الاوايل فاحتيج الى وضع اخر على حسب حادثة تحدث ونازلة تنزل فحاصل الكلام هذا اشارة الى وجه
شروعه في هذا الكتاب والكلام مع انه قد جرى منه وعد بالشروع في مبدا البداية فلا يجوز خلفه في الديانة
م والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع ش النوازل بالنصب عطف على قوله ان الحوادث تقديره وان النوازل
وهو جمع نازلة وهي الامور الواقعة بين الناس وقوله يضيق فعل وقوله نطاق الموضوع كلام اضافي
فاعله والنطاق بكسر النون هو المنطقة وقال الجوهري النطاق شقة تلبسها المراة وتشد وسطها ثم ترسل
الاعلى على الاسفل الى الركبة والاسفل يجر على الارض وليس لها حجزة ولا نيفق ولا ساق والجمع نطق وكان يقال
لاسماء رضي الله عنها ذات النطاقين واراد بالموضوع ما وضعه الاوايل من المسايل التي استنبطوها بينه وبين
قوله الوقوع سجع مطرف وفي قوله نطاق الموضوع استعارة تخييلية لان الموضوع لا نطاق له وانما استعير
النطاق للاجوبة المنقولة عن السلف في الفتاوي وفي قوله يضيق عنها استعارة ترشيحية واراد بضيق
النطاق عدم كفاية موضوعهم لجميع الحوادث م واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد ش هذه جملة مستقلة
بذاتها وليس لها موقع من الاعراب لعدم وقوعها موقع المفرد وتعلقها بما قبلها كانها جواب عن سؤال نشا من الكلام
المتقدم تقديره ان يقال لما كانت الحوادث اكثر وقوعا والنوازل يضيق عنها موضوعات الاوايل فكيف
ينكشف ما كان شاردا منها وما لم يوقف عليه من غير النصوص فاجاب بقوله واقتناص الشوارد بالاقتباس
من الموارد يعني اكتساب النوادر من الحوادث التي يعسر مدركها ويحتاج فيها الى الاستنباط بالاقتباس
والاخذ من موارد النصوص يعني الاطلاع على الاوصاف المؤثرة وفيه اشارة ايضا الى انه قادر على
الاستنباط فيما لم يرو عن السلف ولم يوثر عنهم مطلقا عن مناط الحكم والاقتناص الاقتنص اذا اصطاد
وكذلك قنص ومصدره قنص بالسكون واما القنص بتحريك النون فهو الصيد وكذلك القنيص الشوارد جمع
شاردة يقول شرد يشرد فهو شارد والجمع شرد والاقتباس من اقتبست نارا اي اخذت منه قبسا وهو
شعلة من نار وكذلك المقباس يقال قبست منه نارا اقتبس قبسا فاقتبسني اعطاني منه قبسا والموارد
جمع مورد من ورد فلان ورودا حضر واراد بها موارد النصوص من الكتاب والسنة وهذا التركيب يشتمل
على انواع من المحاسن البديعة الاول فيه استعارة تخييلية واستعارة ترشيحية التخييلية في قوله
الشوارد حيث شبه الحوادث بالوحش الشارد عن التخييل والترشيحية في قوله اقتناص حيث

اورد صفة ملائمة للمستعار منه وهو الاقتناص على سبيل الترشيح الثاني فيه جناس لاحق من قوله الشوارد
بالموارد نحو قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة وقوله واذا جاءهم امر من الامن وقوله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض
بغير الحق وبما كنتم تمرحون كل هذه جناس لاحق الثالث فيه سجع ترصيع نحو قول الحريري فهو يطبع الاسجاع
بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه م الاعتبار بالامثال من صنعة الرجال ش الاعتبار مبتدأ
وخبره من صنعة الرجال والجملة معطوفة على ما قبلها وهو جواب عن سؤال ينشأ من الجملة المتقدمة تقريره ان يقال
اذا كان اقتناص الشوارد والنوادر من الاحكام لا يكون الا بالاقتباس من موارد النصوص يكون ذلك امرا عظيما
لا يقدر على ذلك الا السلف المشهورون بالاستنباط وادراك المعاني الخفية فاجاب عنه بقوله والاعتبار
بالامثال من صنعة الرجال يعني اظهار الاحكام بالقياس من صنعة الرجال الكاملين فيه والسلف كانوا كاملين
ونحن ايضا رجال فيسوغ لنا الاعتبار بالامثال كما ساغ لهم ذلك هذا كقول ابي حنيفة رضي الله عنه في حق
التابعين هم رجال ونحن رجال نزاحمهم كما يزاحموننا وهذا في الحقيقة اعتذار عن شروعه في التصنيف
والاعتبار مصدر من اعتبرت الشيء اذا رددته الى نظيره والامثال جمع مثل بكسر الميم كالاشباه جمع شبه واراد
بها المقيس عليه وفيه من المحاسن اشتماله على سجع مطرف وهو ما يختلف فيه الفاصلتان نحو قوله تعالى
ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا وان لم يختلفا فهو سجع ترصيع م وبالوقوف على الماخذ يعض
عليها بالنواجذ ش وبالوقوف عطف على قوله بالامثال والتقدير قياس الاحكام على نظائرها من صنعة
الرجال الكاملين والوقوف على ماخذ الاحكام من وقفت الدابة تقف وقوفا ووقفتها انا يتعدى ولا
يتعدى وقوله يعض عليها جملة فعلية وقعت حالا من الماخذ وقد عرفت ان الجملة الفعلية اذا وقعت
حالا وكان فعلها مضارعا مثبتا لا يحتاج الى الواو بل لا يجوز نحو جاء الامير تقاد الجنائب بين يديه واشار
بهذا التركيب الى صعوبة الوقوف على ماخذ الاحكام وانه من صنعة الرجال الكاملين لا من صنعة كل واحد
وقال الشيخ قوام الدين قوله وبالوقوف الى اخره جواب عن سؤال مقدر بان يقال نعم ان موضوعات المتقدمين
لا تكفي جميع الحوادث لوقوعها متجددة وهذا المعنى يقتضي التصنيف ولكن هل فيك تلك الصلاحية حتى
اجترأت على التصنيف فاجاب عنه وقال نعم لان السلف لم يقع صنيعهم على ما عليه من الحسن والاحكام
الا باعتبار وقوفهم على ماخذ الاحكام فنحن نشاركهم في هذا المعنى قلت هذا الكلام بعيد جدا
لا يقتضيه معنى التركيب ولا يوافق مراد المصنف على ما لا يخفى على الفطن والظاهر ان المراد من هذا الكلام
والذي قبله انه اراد بهذا هضم نفسه عن رتبة التصنيف لان ذلك بالاعتبار بالامثال وبالوقوف على
ماخذ الاحكام ولكن لما جرى الوعد منه في مبدا بداية المبتدي بشرح يسمى بكفاية المنتهي على ما صرح به في
المتن شرع فيه لاجل وفاء الوعد وان كان لا يرى نفسه من رجال هذا الميدان واشار بهذا الى ان
ماخذ الاحكام والوقوف عليها لا يحصل الا بغايات الشدة في ذلك وهو معنى قوله يعض عليها بالنواجذ والنواجذ
بالذال المعجمة جمع ناجذ وهو اخر الاضراس وللانسان اربعة نواجذ في اقصى الاسنان بعد الارحاء وتسمى
ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل ويقال ضحك حتى بدت نواجذه اذا استغرق فيه وفيه
من السجع المطرف وقد بيناه فيما مضى م وقد جرى على الوعد في مبدا بداية المبتدي ان اشرحها بتوفيق
الله تعالى شرحا ارسمه بكفاية المنتهي ش اصل جرى من الجريان يقال جرى الماء وغيره جريا وجريانا واجريته انا
ولما ضمن جرى هاهنا معنى ورد عدي بعلى وهو فعل ماض وفاعله الوعد وكلمة قد فيه للتحقيق والمبدأ بفتح
الميم موضع البدء والبداية بكسر الباء مصدر بدأ يقال بدأت بالشيء ابتدأت به وبدأت الشيء فعلته
والمبدئ فاعل من الابتداء قوله ان اشرحها اي بان اشرحها وهو متعلق بالوعد وان مصدرية والتقدير
وقد جرى على الوعد للاصحاب بان اشرح بداية المنتهي والباء في بتوفيق الله تتعلق باشرحها

ومحلها

ومحلها النصب على الحال بتقدير متلبسا بتوفيق الله وهو يسره على ذلك قوله شرحا نصب على المصدرية قوله
ارسمه جملة من الفعل والفاعل والمفعول في محل النصب على انها صفة لشرحا من رسم الشيء اذا علم عليه ورسم عليه
اذا كتب والمعنى هاهنا اسميه فان قلت الواو في وقد جرى لاي شيء قلت يجوز ان تكون عاطفة عطف جملة
على جملة ويجوز ان تكون حالية فان قلت كيف وجه ذكره في الموضعين قلت اما في الاول فيكون فيه اشارة الى
هضم نفسه وانه غير اهل للتصنيف لان الاعتبار بالامثال والوقوف على الماخذ من صفة الرجال الكاملين
وهو ليس منهم ولكن لما جرى عليه الوعد في مبدا بداية المبتدي شرع فيه حال كون الوعد يسوغ بعض المساغ
لئلا يكون ممن اذا وعد اخلف فيدخل تحت الوعيد واما في الثاني ففيه اشارة الى ان فيه ملاحة للتصنيف
وانه من اهله وانه حصل له الوقوف على الماخذ بالاتفاق كما حصل لهم فحينئذ جاز له الاعتبار والحال انه
قد جرى عليه الوعد وهو مما يسوغ بعض المساغ يعني منفردا عن صلاحية الواعد بالاتيان بالموعود فكيف
مع الصلاحية واعترض الشيخ قوام الدين في هذا المقام فقال قال بعض الشارحين فيه بان المص لم ير نفسه اهل
للشرح ثم قال يعني ان المانع وهو عدم الصلاحية يتحقق الا ان الوعد يحرضني عليه ولولاه لامتنعت ثم
قال وقوله هذا الكلام صادر لا عن تفكر وتبصر لان سياق كلام المص في قوله غير ان الحوادث ينفر عن ذلك ويأباه الا ترى
الى ما نادى باعلى صوته في قوله والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال مثبتا صلاحيته مدعيا كماله فاذا حققت
ما بينته قبيل هذا عرفت من قدم الشارح قلت اراد بهذا الحط على صاحب النهاية وتاج الشريعة وكلامه
هو صادر عن غير تفكر لان قوله غير ان الحوادث فكيف ينفر عن ذلك واي دليل من انواع الدلالات يدل عليه
لان الذي يقتضيه نحوي التركيب ومعنى الترتيب الوجهين الذين ذكرناهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر
بل الوجه الذي ذهب اليه صاحب النهاية وتاج الشريعة لدلالة القرائن عليه فافهم م فشرعت فيه ش اي
في المشروع المسمى بكفاية المنتهي والفاء فيه للسببية وذلك لان وعده كان سببا لشروعه فيه م والوعد
يسوغ بعض المساغ ش يسوغ اي يجوز يقال ساغ له ما فعل اي جاز له واما سوغته له اي جوزته والمساغ بضم
الميم مصدر ميمي بمعنى التسويغ اي التجويز والجملة وقعت حالا من التاء في فشرعت فيه فان قلت الجملة
الحالية تحتاج الى ضمير يرجع الى ذي الحال قلت يجوز اخلاء الجملة الحالية عن الضمير اذا اجريت مجرى الظرف
لانعقاد الشبه بينهما نحو قولك اتيتك والجيش قادم فالمعنى اتيتك هذا الوقت والظرف لا يفتقر الى ضمير
عائد منه الى ما تقدمه فكذا ما جرى مجراه وكذلك حكم الجملة الواقعة خبرا عن ضمير الشان على ما تقرر في موضعه قوله
بعض المساغ كلام اضافي منصوب بقوله يسوغ قال الشيخ قوام الدين وبعض المساغ منصوب على انه
مفعول مطلق مثل قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا وقرن بالفعل غير مصدره كما في الاية قلت ليس الامر
كذلك من وجهين الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون لفظة بعض في حكم المطروح وليس كذلك بل هو مقصود بالذكر
لانه اشار به الى ان الوعد بالتبرع غير موجب وانما هو يجوز حينا والمص ايضا اشار الى ذلك بقوله وحقيقة
ان موعودي بعض الجائزات والممكنات من الجائز وقوع بعض الممكنات وان لم يقع كلها عادة فيجوز ان يقع
موعودي لانه بعض الممكنات كلها فلاجل هذا شرعت في الشرح رجاء ان يكون موعودي من ذلك البعض الواقع
في الواقع فاذا كان كذلك كيف يكون انضاف بعض المساغ على انه مفعول مطلق بل هو منصوب على انه مفعول
به ومع هذا يلزم على تقريره هذا ان يقرا يسوغ بالتخفيف دون التشديد الوجه الثاني تمثيله بالاية غير
صحيح لان نباتا وقع مفعولا لقوله انبتكم على معنى انبتكم نباتا وليس وقع هاهنا لفظ المساغ مفعولا لقوله يسوغ
وانما المفعول هاهنا لفظة بعض على ما ذكرنا والمفعول هاهنا مفعول به والذي في الاية مفعول مطلق فكيف
تتحقق المماثلة بينهما م وكادت تتلى عنه اتكاء الفراغ ش بين هذا الكلام وبين ما قبله من السجع المطرف ولهذا
قدم لفظة عنه لاجل السجع والا فحقها ان يقال تتلى بها الفراغ عنه قوله كادت من افعال المقاربة يقال

كاد يفعل كذا ابكاد كودا ومكادة اي قارب ولم يفعل وله اسم وخبر الا ان خبره يجب ان يكون فعلا مضارعا منفيا ولا باسم الفاعل نحو كاد زيد يخرج الاصل كاد زيد خارجا وربما يستعمل بغير ان وربما يستعمل استعمال عسى بغير ان تشبيها بكاد قال الشاعر عسى الهم الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب قوله اتكى عنه اي عن الشرح يقال اتكى على الشيء فهو متكى والموضع متكا وقال صاحب النهاية عدي لاتكا بعن وان كان هو تعدي بعلى لتضمين معنى الفراغ كما في قوله تعالى فضرهن البكم على تضمين معنى الالم وتبعه على ذلك صاحب الدراية وقال الشيخ قوام الدين فيه نظر لانه يكون معناه افرغ عنه فراغ الفراغ وهو كما ترى فاسد من العبارة وصحته عندي انه من باب التقديم والتاخير اي اتكى انكا الفراغ عنه اي عن الشرح هو الكفاية وتبعه على ذلك الشيخ اكمل الدين ويمكن ان يقال التضمين صحيح والفراغ يكون بمعنى الفارغ كما يقال رجل عدل بمعنى عادل للمبالغة فلا يلزم ما ذكر من المحذور وبينت فيه نبذا من الاطناب وخشيت ان يهجر لاجله الكتاب اي علمت فيه هكذا فسره الشراح واصل معناه الظهور يقال بان الشيء بيانا اتضح فهو بين وكذلك ابان الشيء فهو مبين وكذلك ابان الشيء فهو مبين وابنته انا اي اوضحته واستبان الشيء ظهر وبينته انا يتعدى هذه الثلاثة ولا يتعدى والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين قوله فيه اي في الشرح المذكور قوله نبذا بفتح النون وسكون الباء الموحدة وفي اخره ذال معجمة اي شيئا يسيرا يقال اصاب الارض نبذ من مطر اي شيء يسير والاطناب من اطنب في الكلام اذا بالغ فيه وفي الاصطلاح الاطناب اداء المقصود باكثر من العبارة المتعارف بها قوله ان يهجر اي يترك قال الجوهري هجر اي ترك قوله لاجله اي لاجل الاطناب قوله وقوله عامل في قوله حين وقوله اتكى جملة خبر لكاد وقوله انكا الفراغ كلام اضافي منصوب على المصدرية قوله نبذا مفعول بينت وقوله ان يهجر في محل النصب على المفعولية وان مصدرية والمعنى خشيت هجر الكتاب اي تركه لاجل الاطناب فصرفت العنان والعناية الفاء للتسببية وصرفت من الصرف وهو الرد يقال صرف الله عنك الاذى رده والمعنى ههنا وجهت والعنان بالكسر مفعول صرفت وهو في الاصل عنان الفرس ولكن اراد به ههنا عنان خاطره والعناية اسم من عنى يعني من باب ضرب يضرب يقال عنيت بالقول كذا اي اردت ويقال عنى عنيا ومعنى ومعنيا ومعناه وعنى يعنو عنوا وعنيا معناه خضع والمعنى ههنا عناية القلب ويقال اراد بالعنان الظاهر وبالعناية الباطن ويقال اراد بالعنان العلم وبالعناية القلب الى شرح اخر موسوم بالهداية الى متعلق بقوله صرفت واخر على وزن افعل غير منصرف للصفة ووزن الفعل موسوم اي مسمى وهذا بالجر صفة لشرح وموسوم من وسم يسم وسما وسمة ووسمته اذا اثرت فيه بسمة والهداية في الاصل مصدر ولكن جعلت ههنا علما للكتاب اجمع فيه اي في شرح اخر الذي سماه الهداية وهو جملة من الفعل والفاعل وهو الضمير المستتر فيه ومحلها النصب على الحال من الضمير الذي في صرفت وهو من الاحوال المقدرة بتوفيق الله اي بتيسيره وعونه بين عيون الرواية ومتون الدراية العامل في بين اجمع والعيون جمع عين الشيء اي خياره واراد به ما نقل العلماء من المسائل المختارة والرواية مصدر روى والمتون جمع متن الشيء اي قوته ومنه سمي الظهر متنا لانه بالظهر قوة البدن وقوامه يقال متن بالضم متانة فهو متين اذا صلب والدراية مصدر درى وبه اراد ما يستنبط من العلوم والحاصل ان عيون الرواية التي اختارها العلماء ومتون الدراية المعاني المؤثرة والنكات اللطيفة تاركا للزوائد في كل باب معرضا عن هذا النوع من الاسهاب تاركا حال من الضمير الذي في اجمع وكذلك معرضا حال اما من المثل اصله او من المترادفة والمراد من الزوائد الفروع الاخر التي ذكرها غيره واشار بقوله عن هذا النوع من الاسهاب الى ما وقع في كفاية المنتهى من الاسهاب اي الاكثار في الكلام من اسهب يقال اسهب الرجل اذا اكثر من الكلام فهو مسهب بفتح الهاء ولا يقال بكسرها

فهو نادر خارج عن القانون واسهب الفرس اتسع في الجري وسبق وبين الباب والاسهاب جناس ايضا كما بين الرواية والدراية وهو مع انه يشتمل على اصول تنسحب عليها فصول مع كلمة مع للمصاحبة وما مصدرية فان قلت مع اسم او حرف قلت يدخول حرف التنوين عليها في قولك معا وتسكين عينها لغة تميم وربيعة بلا ضرورة خلافا لسيبويه وتستعمل مضافة وتكون ظرفا ولها ثلث معان احدها موضع الاجتماع ولهذا يخبر بها عن الذوات نحو والله معكم والثانية مرادفة عند والثالثة زمانية نحو جئتك مع العصر وههنا على المعنى الاول والتقدير مع شموله الذي جمعه على اصول تنسحب عليها فصول من الفروع ويشتمل بضم الميم من شملهم الامر اذا عمهم والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره وينسحب من سحبت ذيلي فانسحب اي جررته فانجر والفصول جمع فصل وهو في اللغة القطع يقال فصلت بين الشيئين اذا فرقت بينهما واراد بالفصل ههنا الحاجز بين الجملتين من الفروع او بين الحكمين التي يوردها في كتابه وبين الاصول والفصول جناس واسال الله ان يوفقني لاتمامها ويختم لي بالسعادة بعد اختتامها اسال جملة دعائية ولا محل لها من الاعراب وان يوفقني في محل النصب على المفعولية وان مصدرية والتقدير اسال الله التوفيق وقد مر تفسيره مرة وقوله ويختم بالنصب عطف على ان يوفقني وبعد نصب على الظرفية والعامل فيه قوله يختم وفيه من السجع والتزيين للكلام حتى ان من سمت همته الى مزيد الوقوف يرغب في الاطول والاكبر حتى للغاية في الاصل ولكن ههنا فيه معنى التعليل وليست للجر بدليل ان بعدها بالكسر ولو كانت للجر لفتحت همزة ان لان القاعدة ان حرف الجر اذا دخلت على ان فتحت همزتها نحو ذلك بان الله هو الحق فان قلت هذه ترتبط بماذا قلت بقوله فصرفت العنان والعناية ويجوز ان ترتبط بقوله تاركا للزوائد في كل باب معرضا في هذا النوع عن الاسهاب وذكر هنا شيئين تركه للزوائد واعراضه عن التطويل وذكر في مقابلتهما شيئين الرغبة في الاطول الاكبر والاقتصار على الاصغر الاقصر واشار الى ان من كانت همته عالية يرغب في الفصل الاول ومن كانت همته قاصرة يقتصر على الفصل الثاني فقوله سمت اي علت من السموق وهو العلو والهمة بكسر الهاء ما يهتم فيه الرجل بقلبه وقالبه وجاء الفتح في الهاء قوله مزيد الوقوف اي زيادة الوقوف على الكثير من الفروع فرغبت من رغب في الشيء اذا اراده رغبة ورغبا بالتحريك وارتغب فيه مثله ويرغب عن الشيء اذا لم يرده ومحل يرغب الرفع لانه خبر لكن من سمت والاطول يقابله القصير والاكبر يقابله الصغير والاشياء تتبين بضدها ومن اعجله الوقت عنه يقتصر على الاقصر الاصغر اعجله بمعنى عجله اي سبقه عنه اي عن مزيد الوقوف وفيه من محاسن الكلام اشتماله على الطباق ويسمى المطابقة وهو الجمع بين المتضادين يعني معنيين متقابلين في الجملة فان ذكر الاطول وذكر ما يقابله وهو الاقصر وذكر الاكبر وذكر ما يقابله وهو الاصغر من هذا الباب وفيه من المحاسن اشتماله على السجع وفيه ايضا اسناد مجازي وهو اسناد اعجل الى الوقت وهو مجاز عقلي كما في قوله قيام الليل وصيام النهار واشار بهذا الكلام ان طلاب العلم على قسمين احدهما من همته عالية لا يقنع بالقليل منه والاخر من همته قاصرة يقنع باليسير منه ويجوز ان يكون هذه القسمة من جهة سعة الوقت وضيقه على ما لا يخفى وللناس فيما يعشقون مذاهب هذا شطر بيت وقبله ومن عادتي حب الديار لاهلها وهو من قصيدة من الطويل قالها ابو فراس واسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي والفرزدق لغة لقب به لانه جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين واحدتها فرزدقة وقيل لقب به لغلظه وقصره وشبه بالفتيتة التي يشربها النساء وهي الفرزدقة والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برئ منه فبقي وجهه جهما منقبضا توفي بالبصرة سنة عشر ومائة واشار هذا البيت ان الناس لهم اهواء مختلفة ولهم فيما يميلون اليه مذاهب وطرق مختلفة في فن من الفنون ولهذا اشار اليه بعد ذكر بقوله والفن خير كله اراد به ان كل فن من اي فن كان الذي يميل اليه الشخص هو خير عنده في زعمه وان كان غير خير بالنسبة الى غيره في زعم اصحابنا الا ترى كيف قال

الفرزدق ومن عادني حب الديار لاهلها حيث جعل حب الديار لاجل اصحابها فنا له وعادة وذلك خبر له بالنسبة
الى ما في زعمه وان كان ذلك غير خير عند غيره وقد قالت الشراح ههنا انه لما قال من سمت همته الى مزيد الوقوف
الى اخره حرض بعد ذلك بقوله والفن خير كله فكانه قال علم الفقه كله خير فان شئت فارغب في الاطول والاكبر كشفا
وتاصيلا وان شئت فارغب في الاقصر والاصغر حفظا وتحصيلا ١هـ ومعناه حسن العلم حسن فارغب في ذا
او في ذا كذا ومعناه حسن العلم حسن فارغب في اي نوع شئت قلت الذي دعاهم الى هذا كونهم جعلوا
قوله والفن خير كله مرتبطا بقوله من سمت همته الى اخره والذي يظهر لي انه مرتبط بشطر البيت الذي ذكره
فكانه يحرض الى تحصيل فن من الفنون لان الفنون كلها خير وممكن القرينة الحالية والمقالية دلت على ان مراده
تحريضه وترغيبه في فن مخصوص وهو علم الفقه لانه في صدد بيانه فافهم ثم الفن واحد الفنون وهي
الانواع والافانين الاساليب وهي اجناس الكلام وطرقه قوله خير بفتح الخاء وسكون الياء يقال رجل
خير وخيرة وكذلك امراة خيرة وخيرة وهذا لا يراد به افعل فان اريد به افعل التفضيل يقال فلان خير الناس
وفلانة خير الناس وهولاء خير الناس ولا يثنى ولا يجمع ولا يونث قوله كله من الفاظ التاكيد المعنوية
فلا يوكد بها الا المعرفة وقال الاخفش والكوفيون يوكد بها النكرة ايضا اذا كانت محدودة ويجب اضافتها
الى اسم مضمر راجع الى المؤكد نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فاذا اضيفت الى المعرف كانت
لعموم الافراد واذا اضيفت الى المنكر كانت لعموم الاجزاء فعلى هذا اذا قلت كل الرمان ماكول يصح لان المعنى
كل فرد من افراد الرمان ماكول وهذا لا يصح كما ترى وعن هذا قالت النحاة كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر
نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم اتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت
اكلت كل الرغيف لزيد كانت لعموم الافراد فاذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد
وقوله الفن خبر مبتدا وخير قوله خير وقوله كله تاكيد للفن والمعنى كل فرد من افراد الفن خير والالف
واللام فيه اما للجنس فالمعنى اي فن كان من الفنون واما للعهد فالمعنى فن الفقه اي علم الفقه كله خير
ثم سالني بعض اخواني ان املي عليه المجموع الثاني ش بعض اخواني كلام اضافي مرفوع لانه فاعل سالني
وهو جمع اخ واراد به الاخ في الدين وانما قال بعض اخواني لانه لا يمكن ان يكون السوال من اخوانه كلهم
لان المومنين شرقا وغربا اخوانه في الدين قال الله تعالى انما المومنون اخوة قوله ان املي عليه من الاملا يقال
امليت الكتاب املي واملليته لغتان جيدتان جاء بهما القران وكلمة ان مصدرية تقديره سالني بعض
اخواني املاء المجموع الثاني عليهم والمراد به الهداية فكانه بعد صرف العناية اليه لم يشرع فيه حتى
ساله بعض اخوانه الاملاء عليهم روى انه بقي في تصنيفه ثلثة عشر سنة فكان على عليهم في اثناء
تلك المدة ولا يفطر اصلا وكان لا يقطع صومه ولا يطلع على صومه احد حتى ان خادمه كان ياتي اليه بطعام
وكان يقول له ضع واذهب انت فاذا مضى كان يطعمه واحدا من الطلبة او غيرهم فببركة هذا الزهد صار
كتابه مقبولا بين الخاصة والعامة وبلغ حيث ما بلغ الاسلام م فافتتحته مستعينا بالله في تحرير ما
اقاوله ش الفاء فيه يصلح ان يكون للسببية ومستعينا حال من الضمير المرفوع في افتتحته قوله في تحرير ما
اقاوله اي في تلخيص ما اقاوله وتقويمه والمقاولة القول من الجانبين يقال قاولته في كذا واشار بهذا
الى زيادة مقاسات في القول لانها من باب المفاعلة م متضرعا اليه في التيسير لما احاوله ش اي الى
الله تعالى ومتضرعا حال مثل مستعينا ويجوز ان يكون من الاحوال المتداخلة والتضرع هو طلب الحاجة
على وجه المسكنة يقال ضرع الرجل ضراعة اي خضع وذل وضارعه غيره وتضرع الى الله ابتهل قوله لما احاوله
من المحاولة يقال حاولت الشيء اذا اردته ويقال المحاولة طلب الشيء بحيلة ومنه الحديث اللهم بك
احاول اي بنصرك وتوفيقك ادفع عني كيد العدو واطلب الوقوف اليهم وفيه من محاسن الكلام حسن

الاسجاع

الاسجاع المذكورة ومنها الازدواج بين قوله اقاوله واحاوله ومنها المبالغة في البيان بالتفصيل بعد الاجمال ليكون
اشارة الى علتين فالعلتان خير من علة واحدة وذكر في قوله في التيسير لما احاوله حيث لم يقل في تيسيره احاوله بالاضمار
لان المبالغة فيه حاصلة من صيغة المقاولة فان قلت فكذلك المبالغة حاصلة في صيغة المحاولة قلت لا نسلم
ذلك لان المفاعلة فيه ليست على بابها كما في قوله تعالى وسارعوا بمعنى اسرعوا وسافر الرجل بمعنى سفر م انه الميسر
لكل عسير وهو على كل شيء قدير وبالاجابة جدير ش اي ان الله تعالى هو الميسر لكل امر صعب قوله وهو مبتداء
وخبره قوله قدير قوله جدير بكذا اي حليق وانت جدير ان تفعل كذا والجمع جدرا وجديرون وفيه حسن
التعليل وهو قوله انه الميسر لانه وقع موقع التعليل يعني انما افتتحت املاء الهداية مستعينا بالله لان الله الميسر
لكل عسير والله اعلم بالصواب

كتاب الطهارات

الكتاب والكتابة في اللغة جمع الحروف من الكتب وهو الجمع تقول منه كتبت البغلة اذا جمعت بين سفريها بحلقة
او سير من كتب يكتب من باب نصر ينصر وكتب من باب ضرب يضرب كتبا وكتابا وكتابة وكتبت القربة اذا خرزتها
فهي كتيب والكتبة بالضم الخرزة والكتيبة الجيش وكتبت الخيل اذا اجتمعت والكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائية لان فيها جمع الحروف والكلمات والكتاب الفرض والحكم والقدر قال النابغة الجعدي • يا ابنة عمي كتاب
الله اخرجني عنكم وهل امنعن الله ما فعلا • ويقال المراد بالكتاب ههنا المكتوب مجازا كالحساب بمعنى المحسوب
ويقال في تعريف الكتاب الكتاب طايفة من المسايل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا او لم تشمل فقوله
طايفة كالجنس وقوله من المسايل الفقهية فصل اخرج به غيرها • وقوله اعتبرت مستقلة اي مع قطع النظر
عن تبعيتها للغير او تبعية غيرها اياها ليدخل فيه هذا الكتاب فانه تابع للصلوة ويدخل كتاب الصلوة فانه
مستتبع للطهارة فقد اعتبرا مستقلين • اما كتاب الطهارة فلكونه المفتاح واما كتاب الصلوة فلكونه المقصود
الاصلي فظهر من هذا ان اعتبار الاستقلال قد يكون لانقطاعه عن غيره ذاتا ككتاب اللقطة عن كتاب الاباق
وكتاب المفقود وانقطاعهما عن كتاب الصلوة والزكوة وقد يكون لمعنى يورث ذلك كانقطاع الصرف عن البيوع
والرضاع عن النكاح والطهارة عن الصلوة كما ذكرنا • وقوله شملت ام لم تشمل لدفع قول من يقول الكتاب
جنس يدخل تحته انواع من الجملة وكل نوع يسمى بالباب والباب اسم لنوع يشتمل على اشخاص يسمى فصولا فان
الكتاب قد يكون كذلك وقد لا يكون فان من الكتب ما لم يذكر فيه باب ولا فصول ككتاب اللقطة واللقيط و
الاباق وغيرهما على ما سياتي ان شاء الله تعالى فلو لم يذكر ذلك ربما توهم ذلك فذكره دفعا لذلك والطهارة في
اللغة النظافة وفي الاصطلاح عبارة عن صفة تحصل لمزيل الحدث او الخبث عما تعلق به الصلوة سواء كان
طبعا او شرعا فان قلت ذكر او في الحدود لا يجوز قلت او ههنا ليست بمانعة الجمع فلا تضر الحد وانما قال
عما تعلق به الصلوة ليتناول المكان فان طهارته شرط على ما سياتي • وقال صاحب الدراية الطهارة لغة النظافة
وشرعا نظافة الاعضاء الثلثة ومسح الراس قلت هذا تعريف غير صحيح لان الطهارة اعم من الوضوء والتعريف
المذكور لا يطلق الا على الوضوء والوضوء نوع من انواع الطهارة وبني على وزن فعول بضم الفاء من الوضاءة وهي
الحسن قال الجوهري الوضاءة الحسن والنظافة تقول منه وضؤ الرجل اي صار وضيئا وتوضات للصلوة
ولا تقول توضيت وبعضهم يقوله ذكره والوضوء بالفتح الماء الذي يتوضا به والوضوء ايضا مصدر من توضات
للصلوة مثل الولوع والقبول وقال اليزيدي الوضوء بالضم المصدر وحكي عن ابي عمرو بن العلاء القبول بالفتح
مصدر لم اسمع غيره وذكر الاخفش في قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فقال الوقود بالفتح هو الحطب
والوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما
لغتان بمعنى واحد تقول الوقود والوقود يجوز ان يعني بهما الحطب ويجوز ان يعني بهما الفعل وقال غيره
القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من المصادر فمبني على الضم وفي اصطلاح

الشريعة الوضوء هو غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ويقال هو عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة او مسح مخصوص
فان قلت لم اختار لفظ الجمع في الطهارات دون المفرد كما ذكره غيره قلت للتصريح بارادة انواع الطهارة
لانه لو ذكرها بلفظ الافراد لكان فهم الانواع بسبيل الاحتمال لا القطع لان الجنس واقع على الادنى مع احتمال الكل
فان قلت اذا دخلت الالف واللام في الجمع تبطل الجمعية ويكون للجنس ايضا فاي فايدة في جمعها قلت
هذا فيه خلاف وعلى ما قرر في موضعه فيجوز ان يكون المصنف اراد به مطلق الجمع كما هو مذهب البعض في اللام اذا دخلت
في الجمع فان قلت الطهارة مصدر فلا يثنى ولا يجمع قلت اذا اريد بالنوع يجوز ان يجمع فان قلت فلم لم يجمع
الصلوة والزكوة ونحوهما قلت هذا لا يتمشى فيهما اما الصلوة فلانها متحدة انواعها لانها عبارة عن الاركان
المعهودة واما الزكوة فلانها عبارة عن ايتاء الربع من العشر وهو واحد بخلاف الطهارة فان انواعها مختلفة
كما ترى من اختلاف طهارة الحدث والخبث والطهارة بالتيمم ولا يرد علينا صلوة الجنازة لانها ليست بصلوة
حقيقة لانها دعاء ولهذا جازت ركوبا قياسا لا استحسانا وتجوز بالتيمم عند وجود الماء حتى ان الشعبي
لم يشترط فيها الطهارة اصلا وقوله كتاب الطهارات كلام اضافي مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هذا
كتاب الطهارات ويجوز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر اي كتاب الطهارات هذا ويجوز ان ينصب الكتاب
على تقدير هاك كتاب الطهارات او خذه او نحو ذلك فان قلت ما هذه الاضافة قلت اضافة معنوية بمعنى في
اي هذا الكتاب في الطهارات اي في بيانها لان الكتاب ليس في نفس الطهارات ويجوز ان يكون بمعنى اللام لا
للاختصاص وانما قدم العبادات على غيرها من المعاملات والزواجر لكونها اهم لان العبادة هي التي تحقق معنى
العبودية وما خلق الثقلان الا لهذا قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قلت لم
قدم الصلوة على غيرها من العبادات قلت الاصل في العبادات انها تالية الايمان في الكتاب والسنة ولانها
عماد الدين والبيت لا يقام الا على عماده فان قلت الاصل في العبادات الايمان فكان ينبغي ان يقدم قلت
هو متعلق بعلم الكلام وهو علم مستقل بذاته فذكره هناك وتقديم الطهارة على الصلوة لانها شرط الصلوة
وشرط الشيء يسبقه وحكمه تعقبه والشرط ما يتوقف على وجوده الشيء ولا يكون منه فبالضرورة يكون سابقا
على المشروط طبعا فقدم عليه ايضا وضعا ليوافق الوضع الطبع وتقديمها على ساير الشروط كاستقبال
القبلة وستر العورة ونحوهما لانها لا تسقط بالاعذار بخلاف غيرها ولان الله تعالى استقصى في بيانها ما لم
يستقص في غيرها فكان التقديم بها اهم وانما قدم بيان الوضوء الذي هو طهارة صغرى على الغسل الذي
هو طهارة كبرى اما اقتداء بالكتاب العزيز فانه ذكر على هذا الترتيب واما باعتبار شدة الاحتياج الى
علم الوضوء باعتبار كثرة دورانه فان قلت ما سبب الوضوء قلت عند الظاهرية القيام الى الصلوة
بظاهر النص لانه يقتضي وجوب الطهارة بعد القيام الى الصلوة لانه جعل القيام الى الصلوة شرطا لفعل الطهارة
وحكم الجزاء ان يتاخر عن الشرط الا ترى ان من قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق انما يقع الطلاق بعد
الدخول وهذا لا خلاف فيه بين اهل اللغة انه مقتضى اللفظ وحقيقته فعلى هذا كل من قام الى الصلوة
فعليه ان يتوضأ قلنا هذا باطل لان النبي صلعم كان يتوضأ لكل صلوة فلما كان يوم الفتح صلى خمس صلوات بوضوء
واحد فقال له عمر رضي الله عنه رايتك اليوم تفعل شيئا لم تكن تفعله فقال عليه السلام عمدا فعلت كذا ونحوه
والحديث اخرجه مسلم من طريق سليمان بن بريدة عن ابيه ان النبي صلعم صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد
ومسح على ناصيته وخفيه فقال له عمر رضي الله عنه لقد صنعت اليوم شيئا لم تكن تصنعه فقال عمدا صنعته
يا عمر ورواه الترمذي ايضا ولفظه كان النبي صلعم يتوضأ لكل صلوة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها
بوضوء واحد الحديث واخرجه الطحاوي ونحوه رواه مسلم فدل هذا ان القيام الى الصلوة غير موجب
للطهارة اذ لم يجدد النبي صلعم الوضوء والطهارة لكل صلوة فثبت بذلك ان في الاية مقدرا يتعلق به في ايجاب

الوضوء وهو اذا قمتم الى الصلوة من مضاجعكم وروى الطحاوي في معاني الاثار وابو بكر الرازي في الاحكام
والطبراني في الكبير من طريق جابر بن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عبد الله بن علقمة بن الفغواء عن ابيه قال كان
رسول الله صلعم اذا اجنب او اهراق الماء انما نكلمه فلا يكلمنا ونسلم عليه فلا يرد علينا حتى نزل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فدل الحديث على ان الاية نزلت في ايجاب الوضوء من الحدث عند القيام الى
الصلوة وان التقدير في الاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون فان قلت حديث جابر الجعفي غير ثابت
فلا يتم به الاستدلال قلت لا نسلم ذلك لان سفيان يقول كان جابر اورع في الحديث ما رايت في الحديث
اورع منه وعن شعبة هو صدوق في الحديث وقال هذا الحديث مطلقا للدوران وجودا وعدما وهو ايضا
باطل لانا لا نعلم ان الدوران دليل الغلبة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان للدوران وجودا موجود لانه قد يوجد الحدث
ولا يجب الوضوء ما لم تجب الصلوة بالبلوغ ودخول الوقت وعندنا هو الصلوة بدليل الاضافة اليها وهي امارة
السببية لكن شرطه الحدث لانه يقال ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لانه لا يفارقه بشرطه
وسببه هكذا ذكره الشيخ حافظ الدين النسفي رحمه الله واعترض عليه الشيخ قوام الدين وقال لا نسلم ان البدل
لا يفارق الاصل بشرطه وسببه وقد فارقه في النية وهي شرط في التيمم دون الاصل قلت التيمم هو عين النية
لان التيمم في اللغة عبارة عن القصد قال الشاعر وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني اي اذا قصدت
والقصد هو عين النية واذا كان كذلك كيف ينطلق على النية انها شرط التيمم والحال ان شرط الشيء خارج عن ذاته فاذا
سقط الاعتراض المذكور فان قلت قد صرح بذكر الحدث في الغسل والتيمم دون الوضوء فعلم بذلك ان الحدث
سبب الوضوء قلت السبب الصلوة وشرطه الحدث لما ذكرنا ولقوله تعالى اذا قمتم اي من مضاجعكم وهو كناية
عن النوم وهو حدث وانما التصريح بذكر الحدث في الغسل والتيمم دون الوضوء ليعلم ان الوضوء يكون سنة وفرضا
والحدث شرط في الفرض دون السنة لان الوضوء على الوضوء نور على نور والغسل على الغسل والتيمم على التيمم ليس
كذلك وهو المشهور فيهما عند الشافعي رحمه الله قال المتولي من الشافعية في موجب الوضوء ثلثة اوجه احدها
الحدث فلولاه لا يجب الثاني القيام الى الصلوة لانه لا يتعين عليه قبله الثالث وهو الصحيح عند المتولي وغيره انه
يجب بهما ثم الحدث على جميع البدن في وجه كالجنابة حتى منع من مس المصحف بظهره وبطنه والاكتفاء بغسل
الاعضاء الاربعة تخفيف وفي وجه يختص بالاربعة وعدم جواز المس لعدم طهارة جميع البدن ويشكل بالنجاسة
الحقيقية وفي الاصح اختلاف عندهم فقال الشافعي للعموم وقال النووي وغيره للاختصاص ورجحه النووي
فان قلت ما الحكمة في تخصيص الاعضاء الاربعة في الوضوء قلت لان الله تعالى لما نهى ادم عليه السلام في الجنة
عن قربان تلك الشجرة وتناول منها اصابت هذه الاعضاء الاربعة مدبية في الرجلين المشي اليها ومن اليدين البطش و
الوجه التوجه اليها فلما علم ادم ذم بذلك وضع يده على ام راسه لما اصابه من الغم وسقط عنه الحلي والحلل فغفر الله
هذه الاعضاء الاربعة ليزول عنه ما اقترفت هذه الاعضاء فان قلت كان ينبغي ان يجب المضمضة ايضا
لان الفم حصل منه ما حصل قلت ادم عليه السلام ما كان ممنوعا عن الاكل وان كان ممنوعا عن القربان اليها بقوله
ولا تقربا هذه الشجرة ولم يحصل من الفم القربان بخلاف الاعضاء المذكورة وقيل فعل الفم كان بعد حصول ما حصل
من ادم ذم فلم يكن له ذنب وقيل انما لم يجب غسل الفم لان مطهر الابدان قد طهره وهو قوله لا اله الا الله
محمد رسول الله وطهارة جميع الاعضاء بالفم واللسان الا ترى ان الكافر اذا لم يقل ذلك يسمى نجسا بقوله تعالى انما المشركون
نجس فان قلت ما الحكمة في تخصيص الاعضاء الثلثة بالغسل والراس بالمسح قلت الراس لم يحصل منه
شيء في قصة القربان فلم يسن له الغسل وانما اختص بالمسح لاصابة اليد المقترفة اليه وذلك كما ذكرنا انه
وضع يده على راسه لما اصابه من الغم وقيل انما اختص هذه الاعضاء الاربعة اما الوجه فلانه احسن الاعضاء
واما اليدان فلان ساير الحيوانات ليست لها يد باطشة ولا اخذة بل اخذها الاشياء بفمها حتى لا تمييز بين

الخبيث والطيب وأما الرجلان فلأن الله تعالى خلق بني آدم مستوية وخلق سائر الحيوانات منكوسة فأمر بغسل هذه الأعضاء شكرا لما صنع وأما الرأس فقد دفع عنه السيف والجزية ببركة الإسلام فاكتفي بالمسح شكرا على ذلك وقيل لما كانت الصلوة مناجاة ومحل القرب أمرهم بتطهير هذه الأعضاء الرئيسة وقيل إنما أمر بغسل هذه الأعضاء الثلثة لما ارتكبوا بها من الحرام لأن مباشرة العبد لا يكون إلا بهذه الأعضاء وأما الرأس فلأنه يجمع الحواس فلذلك خص أيضا بالتطهير واكتفي فيه بالمسح لأن الغسل ربما يضره وقيل إن العبد إذا شرع في الخدمة يجب أن يجدد نظافة وأيسرها سقية الأعضاء التي ينكشف كثيرا ليحصل نظافة القلب لها إذ تنظيف الظاهر يوجب تنظيف الباطن قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية الآية الكريمة مفعول الفعل وافتتح الكتاب بالآية المذكورة لكونها أصلا في استنباط مسائل هذا الباب أو لأجل التبرك في افتتاح الكتاب بالآية المذكورة من الكتاب وإن كان حق الدليل أن يؤخر عن المدلول لأن الأصل في الدعوى تقديم المدعي وهي مفتتحة بالنداء الذي هو نوع من أنواع القلب لأنه طلب إقبال المخاطب بحرف نائب مناب أدعو وهي كلمة يا حرف نداء للبعيد حقيقة أو حكما وقد ينادي بها القريب توكيدا وقيل مشتركة بين البعيد والقريب وقيل بينها وبين المتوسط وهي أكثر حروف النداء استعمالا ولهذا لا يقدر عند الحذف سواها نحو يوسف أعرض عن هذا ولا ينادي اسم الله ولا الاسم المستغاث وأيها وأيتها إلا بها وكذا المندوب إلا بوا وقول من قال إن يا مشتركة بين البعيد والقريب وهو الأصح لأن أصحاب اللغة ذكروا أن يا حرف ينادي به القريب والبعيد فإن قلت ما تقول في قول الداعي يا الله وقال الله تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد قلت هذا استقصار منه لنفسه واستبعاد عن مظان القبول للعلة وأي اسم يأتي لخمسة معان الأول للشرط نحو أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى الثاني للاستفهام نحو أيكم زادته إيمانا الثالث يكون موصولا نحو لننزعن من كل شيعة أيهم أشد والتقدير لننزعن الذي هو أشد نص عليه سيبويه الرابع يكون صفة للنكرة نحو زيد رجل أي رجل أي كامل في صفات الرجال وصفتهم وحالا للمعرفة نحو مررت بعبد الله أي رجل الخامس يكون وصلة إلى نداء ما فيه أل نحو يا أيها الرجل ومنه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة وزعم الأخفش أن أيا هذه هي الموصولة حذف صدر صلتها وهي العائد والمعنى يا من هو الرجل وكذلك التقدير ههنا على قوله يا من هم الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة وها تستعمل على ثلثة أوجه الأول يكون اسما للفعل نحو خذ تقول للمذكر هاء بالفتح وهاء بالكسر للمؤنث وهاؤما وهاؤم قال الله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه الثاني يكون ضميرا للمونث نحو ضربتها وغلامها الثالث يكون للتنبيه فتدخل على أربعة الأول الإشارة نحو هذا الثاني في ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشارة ها أنتم أولاء الثالث اسم الله تعالى في القسم عند حذف الحرف نحو ها الله بقطع الهمزة ووصلها وكلاهما مع إثبات ألفها وحذفها الرابع نعت أي في النداء نحو يا أيها الرجل وهي في هذا واجبة في التنبيه على أنه المقصود بالنداء ومنه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا والذين اسم موصول موضوع لجمع الذي لأن الذي عام لذي العلم وغيره والذين يختص بذوي العلم ولا يكون الجمع أخص من مفرده فعلى هذا قول قوام الدين في شرحه أن الذين جمع الذي صادر من غير تحقيق والذين لا يخلو إما أن يكون صفة لأي أو يكون موصوفها محذوفا تقديره يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ويا أيها القوم الذين آمنوا ونحو ذلك لأن الموصولات وضعت وصلة إلى المعارف بالجمل وأي ليست بمعرفة فلا يكون الذي صفة له فإن قلت كيف يكون الذي صفة لأي وصفة أي هو المقدر من الناس والقوم قلت المجموع كله صفة أي لا المقدر وحده ولا الموصول وحده فمن هذا سقط اعتراض الشيخ قوام الدين رحمه الله على الشيخ حافظ الدين النسفي رحمه الله في قوله الذين آمنوا ونحو ذلك لأن الموصولات صفة لأي لأنه ليس كذلك لأن صفة أي هو المقدر من القوم أو الناس ثم آمنوا صفة لتلك الصفة المقدرة لأي بواسطة الذين قوله آمنوا فعل ماض لجمع المذكر الغائبين من أمن يؤمن إيمانا وهي جملة من الفعل والفاعل وقعت صلة للموصول ولا محل لها من الإعراب لأنها لم تقع موقع المفرد وهي فعل الشرط وقوله فاغسلوا جواب

توصيف ح

الشرط فلذلك دخلت الفاء ثم اعلم أن القياس في قوله آمنوا أن يقال آمنتم لأن من حق المنادي لكونه مخاطبا أن يعبر عنه بالضمير فيقال يا إياك يا إيانا إذ يقتضي الحال في المخاطب أن يعبر عنه بضميره لكن لما كان النداء لطلب الإقبال ليخاطب بعده بالمقصود والمنادي ذاهل عن كونه مخاطبا نزل منزلة الغائب فعبر عنه بالمظهر الذي هو الغائب ليكون أقضى لحق البيان ولما جاء الاختلاف بقوله آمنوا وآمنتم ذهب بعضهم إلى أن هذا من قبيل الالتفات لأن آمنوا مغايبة وقمتم مخاطبة وممن قال ذلك الشيخ حافظ الدين النسفي في المستصفى شرح النافع وشنع عليه الشيخ قوام الدين في شرحه ونسبه في ذلك إلى الغلط وقال ليس الأمر كذلك لأن الالتفات لا يكون إلا فيما إذا كان حق الكلام بالغيبة وذكر بالخطاب أو بالعكس ولم يقع الكلام في الآية إلا في الموضع الذي اقتضاه قلت على تقدير كلام المستصفى صحيح والخط عليه مردود بعين ذلك من التقرير الذي سبق بل الصحيح أن منع الالتفات ههنا مبني على أن آمنوا صفة الذين إذ الموصولات غيب والضمير الذي يكون راجعا من الصلة إلى الموصول لا يكون إلا غائبا ويمكن أن الجملة كلها أعني قوله يا أيها الذين آمنوا في حكم الخطاب لأنه منادي فوجب أن يكون ما بعده خطابا فكان قوله قمتم بالخطاب واقعا في محله مخرجا على مقتضى ظاهر فلا يكون من الالتفات لأنه انتقال من صيغة إلى صيغة أخرى سواء كان من الضمائر بعضها إلى بعض أو من غيرها وذهب بعضهم بناء على ما ذكر من أن قوله يا أيها الذين آمنوا في حكم الخطاب إلى أن الغائبين إنما يدخلون تحت الخطاب بالدلالة أو بالإجماع وقال بعضهم إنما قال آمنوا دون آمنتم ليدخل تحته كل من آمن إلى يوم القيمة ولو قال آمنتم لاختص من كانوا في عصر النبي صلعم ثم اعلم أن تقييد الفعل بحرف الشرط في التراكيب يكون لاعتبارات لا يعرف ذلك إلا بمعرفة أدوات الشرط التي هي إن وأما وإذا وإذما ولو وصاحب المعاني لا يتكلم إلا في إذا وإن ولو لكثرة دورانها مع تعلق اعتبارات لطيفة بها أما إن وإذا فللشرط في الاستقبال يعني تعليق الفعل في الزمان المستقبل لكن أصل إن عدم الجزم بوقوع الشرط يعني عدم جزم القائل بوقوع شرطها ولا وقوعه بل يجوز كل منهما لكونه غير محقق الوقوع كما في إن طلعت الشمس والولد وقوع كما في إن طار إنسان ونحو إن أكرمتني أكرمك إذا لم يعلم القائل أيكرمه أم لا وأصل إذا الجزم أي جزم القائل بوقوع الشرط تحقيقا أو ظنا بالعقول كما في إذا جاء مجيء فإن مجيئه ليس قطعيا محققا كطلوع الشمس بل تقديرا باعتبار ظني أو ظني وهو أن المحب يزور الحبيب فإذا تمهد هذا فنقول ذكر في الآية الكريمة بإذا دون إن وذكر في آية الغسل بإن دون إذا وذلك لأنه لما كان القيام إلى الصلوة من الأمور اللازمة الغالبة بالنسبة إلى حال المؤمن ذكره بإذا التي تدخل على أمر كائن ومنتظر لا محالة بخلاف الجنابة فإنها بالنسبة إلى حال المؤمن القيام إلى الصلوة قليلة جدا وهو من الأشياء المترددة الوجود والأمور العارضة فلذلك خصت بإن فإن قلت ما تقول في قولهم إن مات فلان قلت هذا بجهالة وقت الموت لا في وقوعه فلا يقدح ذلك واعلم أن ههنا إرادة الفعل بالفعل لأن معنى قوله إذا قمتم إلى الصلوة إذا أردتم القيام إلى الصلوة وأنتم محدثون فاغسلوا كما في قوله تعالى فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله التقدير فإذا أردت قراءة القرآن فاستعذ بالله قال الزمخشري رحمه الله تعالى فإن قلت لم جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل قلت لأن الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وإرادته له وهي قصده إليه وخلوص داعيته فلما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل في قولهم الإنسان لا يطير والأعمى لا يبصر أي لا يقدر على الطيران والإبصار وذلك لأن الفعل مسبب عن القدرة والإرادة فأقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما ولا يجاز فإن قلت ما الحكمة في إضمار الحدث قلت كراهة أن يفتتح آية الطهارة بذكر الحدث كما في قوله تعالى هدى للمتقين الصائرين إلى التقوى بعد الضلال كراهة أن يفتتح أولى الزهراوين بذكر الضلال قوله إلى الصلوة الصلوة على وزن فعلة من صلى كالزكوة من زكى واشتقاقها من الصلى وهو العظم الذي عليه الأليتان لأن المصلي يحرك صلويه في الركوع والسجود وقيل للثاني من خيل السباق المصلي لأن رأسه يلي صلوي السابق ويقال الصلوة الدعاء ومنه قول الأعشى في وصف الخمر وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم أي دعا لهم بالسلامة والبركة

واما في الشرع فهي عبارة عن الافعال المعهودة والاركان المعلومة فان قلت كيف يكون المعنى في الوجهين قلت
على الوجه الاول يكون لفظة الصلوة من الاسماء المغيرة شرعا وعلى الوجه الثاني يكون من الاسماء المنقولة شرعا
لوجود المعنى اللغوي مع زيادة فيها شرعا وفي النقل المعنى اللغوي مرعي وفي التغيير يكون باقيا ولكنه زيد عليها
شيء اخر وكلمة الى يأتي على ثمانية معان الاول انها للغاية الزمانية نحو اتموا الصيام الى الليل والمكانية نحو
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الثاني المعية نحو من انصاري الى الله الثالث التبيين وهي المبينة لفاعلية
مجرورها بعد ما يفيد حبا او بغضا من فعل تعجب واسم تفضيل نحو رب السجن احب الي الرابع الامر نحو الامر اليك
الخامس بمعنى في نحو ليجمعنكم الى يوم القيمة السادس الابتداء كقوله تقول وقد عاليت بالكوز فوقها اتسقى
فلا يروي الي ابن احمرا السابع بمعنى عند نحو اشهى الي من الرحيق السلسبيل اي عندي الثامن التوكيد وهي
الزايدة اثبت ذلك الفراء مستندا القراءة بعضهم افيدة من الناس تهوي اليهم بالفتح وقوله الى الصلوة يتناول
ساير الصلوات من الفروض والنوافل لان الصلوة اسم الجنس فاقتضى ان يكون من شرط الصلوة الطهارة اي صلوة
كانت واستدلت بظاهر الاية طايفة ان الوضوء لا يجري الا بعد دخول وقت الصلوة وكذلك التيمم لانه فاسد
لانه لم يفيد في النص دخول وقت الصلوة ويويدنا ما ذكرناه ما رواه النسائي وغيره من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
ان رسول الله صلعم قال من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة وراح فكانما قدم (قرب) بدنة ومن راح في الساعة الثانية
فكانما قرب بقرة ومن راح في الساعة الثالثة فكانما قرب كبشا ومن راح في الساعة الرابعة فكانما قرب دجاجة
ومن راح في الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة فاذا خرج الامام حضرت الملايكة يستمعون الذكر فهذا نص
جلي على جواز الوضوء للصلوة قبل دخول وقتها لان الامام يوم الجمعة لا يحضر الا من ان يخرج قبل الوقت او بعده
واي الامرين كان فظاهر هذا الرايح من اول النهار كان قبل وقت الجمعة بلا شك وقوله فاغسلوا يقتضي ايجاب
الغسل وهو اسم لامرار الماء على الموضع اذا لم يكن هناك نجاسة فان كانت فغسلها ازالتها بامرار الماء او ما
يقوم مقامه وليس عليه دلك الموضع بيده وانما عليه امرار الماء عليه حتى يجري على الموضع وقال ابو بكر الرازي رحمه الله
وقد اختلف في ذلك على ثلثة اوجه فقال مالك بن انس عليه امرار الماء ودلك الموضع بيده والا لم يكن غاسلا
وقال اصحابنا وعامة الفقهاء عليه اجراء الماء عليه وليس عليه دلكه به وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله
ان مسح الموضع بالماء كما يمسح بالدهن اجزاه في الجنابة الغسل بتسييل الماء على الموضع والمسح امراره عليه فقد
فسر المسح بما فسر الرازي الغسل به وفي البدايع لو استعمل الناس غير الاسالة كالتدهن به لا يجوز في ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز وعلى هذا لو توضأ بالثلج ولم يقطر منه شيء لا يجوز ولو قطر قطرتان او ثلث جاز
لوجود الاسالة وفي الذخيرة تاويل ما روي عن ابي يوسف انه سال عن العضو قطرة او قطرتان ولم يتدارك وفي
الاحكام لابن بزيزة صفة الغسل في الاعضاء المغسولة ان يكفي العضو بالماء لان يبله وقال ابو يوسف اذا مسح
الاعضاء كمسح الدهن يجوز وقال بعض التابعين ما عهدناهم يلطمون وجوههم بالماء وجماعة العلماء على خلاف ما
قاله ابو يوسف لان تلك الهيئة التي قال بها لا تسميه العرب غسلا البتة قوله وجوهكم جمع وجه وحكى الفراء في
في الوجوه وفي الاوجه قال ابن السكيت ويفعلون كثيرا في الواو اذا انضمت والوجه في اللغة ماخوذ من المواجهة
وهي المقابلة وحده في الطول من مبدأ سطح الجبهة الى منتهى اللحيين وهما عظما الحنك ويسميان الفكين
وعليهما منابت الاسنان السفلى ومن الاذن الى الاذن في العرض وقال ابو بكر الرازي والاقطع حده من قصاص
الشعر الى اسفل الذقن الى شحمتي الاذن حكى ذلك ابو الحسن الكرخي عن ابي سعيد البردعي وقال الرازي ولا نعلم
خلافا بين الفقهاء في هذا المعنى وكذلك يقتضي ظاهر الاسم اذا كان انما يسمى وجها لظهوره ولان يواجه الشيء
ويقابله وهذا الذي ذكرناه من تحديده هو الذي يواجه الانسان ويقابله من غيره فان قيل فينبغي ان يكون
الاذنان من الوجه لهذا المعنى قيل له لا يجب ذلك لان الاذنين يستتران بالعمامة والازار ونحوهما وفي البدايع

لمرادفة الام

في الساعة الاولى

لم يذكر

لم يذكر حد الوجه في ظاهر الرواية وذكر في رواية الاصول كما ذكره في الكتاب وقال وهذا حد صحيح فيخرج داخل العينين
والانف والفم واصول شعر الحاجبين واللحية والشارب وونيم الذباب ودم البراغيث لخروجه من الوجه وقال
ابو عبد الله البلخي لا يسقط وبه قال الشافعي في الخفيف والمزني وابو ثور واسحق بن راهويه لانه شحم لا يقبل الماء
ومن تكلف من الصحابة فيه كف بصره في اخر عمره كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وفي كتاب الغاية للسروجي عن احمد
ابن ابراهيم ان من غمض عينيه في غسل الوجه تغميضا شديدا لا يجزيه الوضوء وقيل من رمدت عينه فرمضت واجتمع
رمصها يتكلف ايصال الماء بحيث يجتمع الرمص ويجب ايصال الماء الى الماق كذا في المجتبى وفي المغني الوجه من
منابت شعر الراس الى ما انحدر من اللحيين والذقن الى اصول الاذنين ولا يعتبر كل احد بنفسه بل لو كان اجلح ينحسر
شعره من مقدم راسه غسل الى منابت الشعر في الغالب والافرع الذي ينزل شعره على الوجه يجب عليه غسل الشعر
الذي ينزل شعره عن حد الغالب وفي الاحكام لابن بزيزة للوجه حد طولا وعرضا فهذه طولا من منابت الشعر
المعتاد الى الذقن وقولنا المعتاد احتراز من الاغم والافرع واختلف المذهب في حده عرضا على اربعة اقوال
فقيل من الاذن الى الاذن وقيل من العذار الى العذار في حق الملتحي ومن الاذن الى الاذن في حق الامرد والقول الرابع
ان غسل البياض الذي بين الصدغ والاذن سنة انتهى واللحية يحتمل ان تكون من الوجه لانها توجد المقابل
ولا تنغطي في الاكثر كسائر الوجه فيقتضي ذلك وجوب غسلها ويحتمل ان لا يكون من الوجه لان الوجه ما وجه من بشرته
دون الشعر النابت عليه بعد ما كانت البشرة ظاهرة دونه فلذلك اختلفوا في غسل اللحية وتخليلها ومسحها على
ما نذكره ان شاء الله تعالى وما ذكرناه من حد الوجه يدل على ان المضمضة والاستنشاق غير واجبين بالاية اذ ليس داخل
الانف والفم فيه اي هما غير مواجهين لمقابلهما فمن قال بايجابهما فقد زاد على الكتاب وهو غير جائز وقوله
فاغسلوا وجوهكم يقتضي جواز الصلوة بوجود الغسل سواء قارنته النية او لم تقارنه وذلك لان الغسل اسم شرعي
مفهوم المعنى في اللغة وهو امرار الماء على الموضع وليس هو عبارة عن النية فمن شرط فيه النية فقد زاد على النص و
سيجيء مزيد الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى وايديكم الى المرافق ش واغسلوا ايديكم والامر يدل على فرضية
غسل اليدين والايدي جمع يد واصلها يدي على وزن فعل بسكون العين ويدل على هذا الجمع ويجمع على ايدي ايضا واصله
يودي على وزن فعول اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون وابدلت الواو ياء وادغمت الياء
في الياء وقد جمعت الايدي في الشعر على اياد قال جندل بن المثنى كانه بالصحصحان الانجل قطن سخام بايدي
غزل وهو جمع الجمع مثل اكرع واكارع ولغة بعض العرب ايد بحذف الياء من الاصل مع الالف واللام كما يقولون
في المهتدي المهتد وبعضهم يقول يدي مثل رحى وثني على هذه اللغة يديان مثل رحيان ويقال في السنة يدوي
كما يقال رحوي ثم اليد اسم يقع على هذا العضو من طرف الاصابع الى المنكب والدليل على ذلك ان عمارا رضي الله عنه
تيمم الى المنكب وقال تيممنا مع رسول الله صلعم الى المناكب وكان ذلك بعموم قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه ولم ينكر عليه من جهة اللغة بل هو كان من اهل اللغة فكان عنده ان الاسم المحض الى المنكب فثبت بذلك ان
الاسم يتناول الى المنكب فاذا كان الاطلاق يقتضي ذلك ثم ذكر التحديد بجعل المرفق غاية كان ذكرها غاية لاسقاط
ما وراءها وسيجيء الكلام فيه مستقصى ان شاء الله تعالى ثم اعلم انه يجب غسل ما كان مركبا على اليدين من الاصبع
الزايد والكف الزايد على التفسير الذي ذكرنا وان خلق له اصبع زايدة او يد زايدة في محل الفرض وجب غسلها مع
الاصلية وان كانت في غير محل الفرض كالعضد والمنكب لم يجب غسلها سواء كانت قصيرة او طويلة هذا قول ابن حامد
وابن عقيل وقال القاضي ان كان بعضها محاذي محل الفرض غسل ما يحاذيه منها والاول اصح واختلف اصحاب الشافعي
في ذلك كما ذكرنا وان تعلقت جلدة من غير محل الفرض حتى تدلت في محل الفرض وجب غسلها لان اصلها في محل الفرض
فاشبهت الاصابع الزايدة وان تعلقت في محل الفرض حتى صارت متدلية في غير محل الفرض غسلها قصيرة كانت
او طويلة بلا خلاف وان تعلقت في احد المحلين يجب غسل ما يحاذي محل الفرض من ظاهرها وباطنها وغسل ما

تحتهان محل الفرض وفي الحلية لو خلق له يدان على منكب احديهما ناقصة فالتامة هي الاصلية والناقصة خلقة زائدة فان حاذي منها محل الفرض وجب غسله عندنا والشافعي ومن اصحابه من قال لا يجب غسلها بحال وفي الغاية ومن شلت يده اليسري ولم يجد من يصب عليه الماء ولا ماء جاريا لا يستنجي وان وجد ذلك يستنجي بيمينه وان شلت يداه مسح يديه بالارض ووجهه بالحايط ولا يدع الصلوة وروي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان مقطوع اليدين من المرفقين والرجلين من الكعبين يوضي وجهه ويمس اطراف المرفقين والكعبين بالماء ولا يجزيه غير ذلك وهو قول ابي يوسف رحمه الله وفي الدراية لو قطعت يده من المرفق لا فرض عليه وفي المغني وان قطعت يده من دون المرفق غسل ما بقي من محل الفرض وان قطعت من المرفقين غسل العظم الذي هو طرف العضد وان كان من فوق المرفقين سقط الغسل لعدم محله وان كان اقطع اليدين فوجد من يوضيه متبرعا لزمه ذلك لانه قادر عليه وان لم يجد من يوضيه الا باجر يقدر عليه لزمه ايضا كما يلزمه شراء الماء وقال ابن عقيل يحتمل ان لا يلزمه كما لو عجز عن القيام لم يلزمه استيجار من يقيمه ويعتمد عليه وان عجز عن الاجر ولم يقدر على من يستاجره صلى على حسب حاله كعادم الماء والتراب وان وجد من ييممه ولم يوضه لزمه التيمم وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم فيه خلافا وفي مبسوط بكر قال الاسكاف يجب ايصال الماء الى ما تحت العجين او الطين في الاظفار دون الدرن لتولده فيه وقال الصفار يجب ايصال الماء الى ما تحته ان طال الظفر والا فلا وفي النوازل يجب في حق المصري لا القروي لان في اظفاره دسومة فيمنع ايصال الماء الى ما تحته وفي اظفار القروي طين لا يمنع ولو كان جلد سمك او خبز ممضوغ جاف يمنع وصول الماء لم يجزه وفي ونيم الذباب والبرغوث جاز وفي الجامع الاصغر اذا كان واسع الاظفار وفيها طين او عجين او المراة تصنع الحناء جاز في القروي والمدني اذ لا يستطاع الامتناع عنه الا بحرج قال الدبوسي وهذا صحيح وعليه الفتوي وفي فتاوي ما وراء النهر لو بقي من موضع الغسل قدر راس ابرة او لصق باصل ظفره طين يابس لم يجزه ولو تلطخ يده بخمرة او حناء جاز وفي المغني اذا كان تحت اظفاره وسخ يمنع وصول الماء الى ما تحته فقال ابن عقيل لا تصح طهارته حتى يزيله ويحتمل ان لا يلزمه ذلك لان هذا يسير عادة وفي الاحكام لابن بزيزة اذا طالت الاظفار فقد اختلفت العلماء هل يجب غسلها لانها من اليدين حسا والا فلا وحكي من العلماء من استحب تفصيل الزايد على المعتاد ولم يوجب بعض العلماء غسل الاظفار اذا طالت وفي المجتبي لا يجب نزع الخاتم وتحريكه في وضوئه اذا كان واسعا وفي الضيق اختلاف المشايخ وروي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله عدم اشتراط النزع والتحريك **فان قلت** روي الدارقطني ان النبي صلعم كان اذا توضا حرك خاتمه **قلت** في سنده معمر بن محمد بن عبد الله هو وابوه ضعيفان وفي الاحكام لابن بزيزة تحريك الخاتم في الوضوء والغسل اختلف العلماء فيه فقيل يحركه في الوضوء والغسل والتيمم وقيل لا يحركه مطلقا وقيل اذا كان ضيقا حركه وان كان واسعا لا يحركه وقيل يحركه في الوضوء والغسل ويزيله في التيمم قوله الى المرافق يدل على ان المرافق غاية وهل تدخل الغاية تحت المغيا ام لا فيه خلاف نذكره عن قريب ان شاء الله تعالى وهو جمع مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعلى العكس وهو مجتمع طرف الساعد والعضد **قلت** الاول على اسم الالة كالمحلب والثاني على وزن اسم المكان فيجوز فيه فتح الميم والفاء على ان يكون مصدرا او اسم مكان على الاصل **وامسحوا برؤسكم** هذا يدل على فرضية مسح الراس وسيجي ذكر الخلاف فيه ان شاء الله تعالى وامسحوا امر من مسح يمسح مسحا من باب فتح يفتح قال الجوهري مسح براسه ومسح بالارض ومسح الارض مساحة اي ذرعها ومسح المراة جامعها ومسحه بالسيف اي قطعه ومسحت الابل يومها اي سارت ومسح الرجل بالكسر مسحا من الامسح وهو الذي يصيب احدي ربلتيه بالاخري **قلت** الربلة بفتح الراء وسكون الباء الموحدة وفتحها ايضا هو باطن الفخذ وقال الاصمعي الفتح افصح والجمع ربلات والمسح في الشرع الاصابة وقد يجي بمعني الغسل على ما نذكره والرؤس جمع راس وهو جمع كثرة وجمع قلة ارؤس **وارجلكم الى الكعبين** فيه ثلث قرآت الرفع قراءة الحسن البصري تقديره وارجلكم مغسولة او ممسوحة الى الكعبين وقراءة نافع وروي عنه الوليد بن مسلم وهي قراءة

الاعمش ايضا والنصب قراءة علي وابن عباس وابن مسعود وابراهيم والضحاك وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم وعلي بن حمزة وقال الازهري وهي قراءة الاعمش وحفص عن ابي بكر ومحمد بن ادريس الشافعي والجر قراءة ابن عباس في رواية وعكرمة وحمزة وابن كثير وقال الحافظ ابو بكر بن العربي وقرا انس وعلقمة وابو جعفر بالخفض والمشهور قراءة النصب والجر بينهما تعارض فالحكم في تعارض القراءتين كالحكم في تعارض الايتين وهو انه ان امكن العمل بهما مطلقا يعمل وان لم يمكن يعمل بهما بالقدر الممكن وههنا لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح في عضو واحد في حكم واحد في رجل واحدة لانه لم يقل به احد من السلف ولانه يودي الى تكرار المسح لان الغسل يتضمن المسح والامر المطلق لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فيعمل في الحالين فيحمل قراءة النصب على ما اذا كانت الرجلان باديتين ومحمل قراءة الجر على ما اذا كانتا مستورتين بالخفين توفيقا بين القراءتين وعملا بهما بالقدر الممكن وقد يقال ان قراءة من قرا وارجلكم بالخفض معارضة لمن نصبها فلا حاجة اذ الوجوه المعارضة **فان قيل** نحن نحمل قراءة الجر على انها منصوبة المحل فاذا حملناه على ذلك لم يكن بينهما تعارض بل يكون معناهما النصب وان اختلف اللفظ فيهما ومتى امكن الجمع لم يجز الحمل على التعارض والاختلاف والدليل على جواز العطف على المحل قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وقال الشاعر الا حي عثمان عمر بن عامر اذا ما تلاقينا من اليوم او غدا فنصب غدا على المحل **فيجاب** بان العطف على المحل خلاف السنة والاجماع الصحابي رضي الله عنهم اما السنة فحديث عمرو بن عبسة الذي اخرجه مسلم وفيه ثم يغسل قدميه الى الكعبين الحديث واما الاجماع فهو ما روي عاصم عن ابي بكر بن عبد الرحمن السلمي قال بينا يوم والحسن يقرا على علي رضي الله عنه وجلس قاعدا الى علي يحادثه فسمع يقرا وارجلكم ففتح عليه الجليس بالخفض فقال علي وزجره انما هو فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ارجلكم من تقديم بعض القران العظيم وتاخيره وكذلك عن عروة ومجاهد والحسن ومحمد بن علي بن الحسين وعبد الرحمن وابراهيم بن زيد التيمي وابي بكر بن عياش وذكر ابن الحاجب في اماليه انه نصب على الاستيناف وقيل المسح في حق الرجل الغسل ولكن اطلق لفظ المسح للمشاكلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقيل انما ذكر لفظ المسح لان الارجل من بين ساير الاعضاء مظنة باسراف الماء بالصب فعطف على الممسوح وان كانت مغسولة للتنبيه على وجوب الاقتصاد في الصب لا المسح وجي بالغاية فقيل الى الكعبين اماطة لظن ظان يحسبها انها ممسوحة اذ المسح لم يعرف له غاية ثم اعلم ان النصب له وجهان احدهما ان يكون معطوفا على وجوهكم فيشاركها في حكمها وهو الغسل وانما اخر عن المسح بعد المغسولين لوجوب تاخير غسلهما عن مسح الراس عند قوم ولاستحبابه عند اخرين والوجه الثاني ان يكون عامله مقدرا وهو واغسلوا لا بالعطف على وجوهكم كما تقول اكلت الخبز واللبن اي شربته وان لم يتقدم للشرب ذكر وهنا تقدم للغسل ذكر فكان اولي بالاضمار ومنه قوله علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها وقال رايت زوجك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا اي وحاملا رمحا وقال شراب البان وتمر واقط اي واكل تمر واقط **ويجاب** عن الجر باجوبة الاول انها جرت على انها مجاورة رؤسكم وان كانت منصوبة كقوله تعالى اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم على جر اليم وان كان صفة للعذاب وكقولهم هذا جحر ضب خرب بجر خرب وان كان مرفوعا فان قلت جحر ضب خربين وجحر ضابة خربة لم يجزه الخليل في التثنية واجازه في الجمع واشترط ان يكون الاخر مثل الاول واجازه سيبويه في كل الجواب الثاني انها عطف على الرؤس لانها تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة اسراف الماء المنهي عنه لا التمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها فجي بها للغاية ليعلم ان حكمها مخالف لحكم المعطوف عليه لانه لا غاية في ذلك قاله صاحب الكشاف والجواب الثالث انه محمول على حالة لبس الخف والنصب على الغسل عند عدمه روي همام ابن الحارث ان جرير بن عبد الله بال ثم توضا ومسح على خفيه فقيل له اتفعل هذا قال وما منعني وقد رايت رسول الله صلعم يفعله وكان يعجبهم حديث جرير رضي الله عنه لان اسلامه كان بعد نزول المائدة قال الترمذي حديث حسن صحيح وقال ابن العربي اتفق الناس على صحة حديث جرير وهذا نص يرد ما ذكروه **فان قيل** روي محمد بن عمرو

الواقدي ان جريرا اسلم في سنة ست عشر في شهر رمضان وان المايدة نزلت في ذي الحجة يوم عرفة قيل له هذا لا يثبت
لان الواقدي ضعيف رمي بالكذب وانما نزل يوم عرفة اليوم اكملت لكم دينكم • الجواب الرابع ان المسح يستعمل
بمعنى الغسل الخفيف يقال مسح على اطرافه اذا توضا • قال ابو زيد وابن قتيبة وابو علي الفارسي وفيه نظر
وما ذكر عن ابن عباس قال محمد بن جرير اسناده ضعيف والصحيح الثابت عنه انه كان يقرا وارجلكم بالنصب
ويقول عطف على المغسول هكذا رواه الحافظ عنه منهم القاسم بن سلام البيهقي وغيرهما وثبت في صحيح
البخاري عنه انه توضا وغسل رجليه وقال هكذا رايت رسول الله صلعم واما قوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير
بالنصب على المحل فممنوع لانه مفعول معه ولو سلم العطف على المحل فانما يجوز مثل ذلك عند عدم اللبس نقل ذلك
عن سيبويه وهنا تلبيس فلا يجوز واما البيت فعير مسلم فانه ذكر في العقد ان سيبويه غلط فيه وانما قاله الشاعر
بالخفض والقصيدة كلها مجرورة فما كان يضطر الى ان ينصب هذا البيت ويحتال بحيلة ضعيفة قال معاوي انا
بشر فاسجح • فلسنا بالجبال ولا الحديدا • اكلتم ارضنا وجردتموها • فهل من قايم وابن حصيدا • اتطمع في الخلود اذا هلكنا •
وليس لنا ولا لكم من خلود • وقيل هما قصيدتان مجرورة ومنصوبة وفيه بعد **فان قلت** ان القراتين النصب والجر
نقلهما الايمة تلقينا من رسول الله صلعم ولا يختلف اهل اللغة ان كل واحدة من القراتين محتملة للمسح بعطفها على الراس
ومحتملة للغسل بعطفها على المغسول **قلت** حينيذ لا يخلو القول من احد معان ثلثة اما ان يقال ان المراد بهما جميعا
مجموعان فيكون عليه ان يمسح ويغسل او يكون احدهما على وجه التخيير يغسل المتوضي ايهما شا ويكون ما يفعله هو المفروض
او يكون المراد احدهما بعينه لا على وجه التخيير فلا سبيل الى الاول لاتفاق الجميع على خلافه وكذا لا سبيل الى الثاني
اذ ليس في الاية ذكر التخيير ولا دلالة عليه فتعين الوجه الثالث ثم يحتاج الى ذلك في طلب الدليل على المراد منهما
فالدليل على ان المراد الغسل دون المسح اتفاق الجميع على انه اذا غسل فقد ادى فرضه واتى بالمراد وانه غير ملوم
على ترك المسح فثبت ان المراد الغسل وايضا فهو صار في حكم المجمل المفتقر الى البيان فمهما ورد فيه من البيان عن
الرسول صلعم من فعل او قول علمنا انه مراد الله تعالى وقد ورد البيان عنه بالغسل قولا وفعلا اما فعلا فهو ما يثبت
بالنقل المستفيض المتواتر انه صلى الله عليه وسلم غسل رجليه في الوضوء ولم يختلف الامة فيه واما قولا فما رواه جابر وابو هريرة
وعايشة وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي رضي الله عنهم اما حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه •
فاخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه وقال حدثنا ابو الاحوص عن ابي اسحق عن سعيد بن ابي كرب عن جابر بن عبد الله
قال سمعت رسول الله صلعم يقول ويل للعراقيب من النار واخرجه الطحاوي • ولفظه راي رسول الله صلعم في عقب رجل
لمعة لم يغسلها فقال ويل للعراقيب من النار واخرجه ابن ماجة من طريق ابن ابي شيبة واما حديث ابي هريرة رضي الله عنه
واخرجه البخاري • وقال حدثنا ادم بن ابي اياس قال حدثنا شعبة قال حدثنا محمد بن زياد قال سمعت ابا هريرة
وكان يمر بنا والناس يتوضون من المطهرة فقال اسبغوا الوضو فان ابا القاسم صلعم قال ويل للاعقاب من
النار واخرجه مسلم ايضا واما حديث عايشة رضي الله عنها فاخرجه مسلم من طريق سالم مولى شداد قال دخلت
على عايشة زوج النبي صلعم يوم توفي سعد بن ابي وقاص فدخل عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنهما فتوضا
عندها فقالت يا عبد الرحمن اسبغ الوضو فاني سمعت رسول الله صلعم ويل للاعقاب من النار اخرجه الطحاوي
ايضا • واما حديث عبد الله بن عمرو فاخرجه ابو داود • وقال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن سفيان قال
حدثني منصور عن هلال بن يساف عن ابي يحيى عن عبد الله بن عمرو ان النبي صلعم راي قوما واعقابهم تلوح فقال
ويل للاعقاب من النار واسبغوا الوضو وهذا اسناده صحيح ورجاله ثقات وابو يحيى اسمه مصدع مولى عبد
الله بن عمرو وروى له الجماعة سوى البخاري والحديث اخرجه النسايي وابن ماجة ايضا واما حديث عبد الله
ابن الحارث بن جزء الزبيدي فاخرجه احمد في مسنده • وقال حدثنا هارون قال حدثنا عبد الله بن وهب
اخبرني حياة بن شريح اخبرني عقبة بن مسلم عن عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي وهو اصحاب رسول الله

صلعم يقول سمعت رسول الله صلعم يقول ويل للاعقاب من النار وعيد لا يجوز ان يستحق الا بترك المفروض فهذا
يوجب استيعاب الرجل بالغسل • وفي الغاية اما وظيفة الرجلين ففيها اربعة مذاهب الاول هو مذهب الايمة
الاربعة وغيرهم من اهل السنة والجماعة ان وظيفتهما الغسل ولا يعتد بخلاف من خالف ذلك الثاني مذهب الامامية
في الشيعة ان الفرض مسحهما الثالث وهو مذهب الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبراني وابي علي الجبايي
انه يخير بين المسح والغسل • الرابع مذهب اهل الظاهر وهو رواية عن الحسن ان الواجب الجمع بينهما • وعن ابن عباس
رضي الله عنهما غسلتان ومسحتان وعند امر بالمسح وابى الناس الا الغسل • وروي ان الحجاج خطب بالاهواز
فذكر الوضو فقال اغسلوا وجوهكم وايديكم وامسحوا بروسكم وارجلكم فانه ليس شي من ابن ادم اقرب من خبثه
من قدميه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما فسمع ذلك انس بن مالك رضي الله عنه فقال صدق الله وكذب
الحجاج قال الله تعالى وامسحوا بروسكم وارجلكم فكان عكرمة يمسح رجليه ويقول ليس في الرجلين غسل وانما هو مسح
وقال الشعبي نزل جبريل عليه السلام بالمسح • وقال قتادة افترض الله غسلين ومسحين ولان قراءة الجر محكمة في
المسح لان المعطوف يشارك المعطوف عليه في حكمه لان العامل الاول ينصب عليهما انصبابة واحدة بواسطة الواو وعند
سيبويه وعند البصريين تقدير التابع من جنس الاول والنصب يحتمل العطف على الاول على بعد فان ابا علي قال قد
اجاز قوم النصب عطفا على وجوهكم وانما يجوز مثله في الكلام المعقد وفي ضرورة الشعر ولا يجوز على مثله
هجنة الغي وظلمة اللبس وتقديره اعط زيدا وعمرا جوايزهما ومر بكر وخالد فاي بيان في هذا واي لبس اقوى من هذا
ذكره المرسي حاكيا عنه في ري الظمان ويحتمل العطف على محل بروسكم كقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير بالنصب
عطفا على المحل لانه مفعول به وقد ذكرنا الجواب عن هذا عن قريب • وورد في الاحاديث المستفيضة في صفة وضوء
النبي صلعم انه غسل رجليه وهو حديث عثمان رضي الله عنه المتفق على صحته وحديث علي وابن عباس وابي هريرة
وعبد الله بن زيد والربيع بنت معوذ بن عفرا وعمرو بن عنبسة وانه عليه السلام راي جماعة يتوضون
وبقيت اعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من النار ولم يثبت عنه عليه السلام انه مسح رجليه بغير خف
في حضر ولا سفر • واما تفسير الكعب فسياتي عن قريب ان شا الله تعالى ويستفاد من الاية الكريمة فوايد الاولى
تدل على ان الغسل مرة واحدة اذ ليس فيها ذكر العدد فلا يوجب تكرار الفعل فمن غسل مرة فقد ادى الفرض وقد
وردت الاثار بالمرة والمرتين والثلث على ما ياتي بيانه ان شا الله تعالى الثانية ان الامر في هذه الاية لا يدل
على وجوب الترتيب ولا على الموالاة لا كما قال النص على ذلك على ما نذكره ان شا الله تعالى الثالثة تدل على ان التسمية
على الوضو ليست بفرض لانه اباح الصلوة بغسل هذه الاعضا ومسح الراس من غير شرط التسمية على ما يجي بيانه
ان شا الله تعالى الرابعة تدل على ان الاستنجا ليس بفرض وان الصلوة جايزة بتركه اذا لم يتعد الموضع بيان ذلك
ان معنى قوله اذا قمتم الى الصلوة اذا قمتم وانتم محدثون كما ذكرنا • وقال في نسق الاية او جاء احد منكم من الغايط
او لامستم النسا فلم تجدوا ما فتيمموا فحوت هذه الاية الدلالة من وجهين على ما قلنا • احدهما ايجابه على المحدث
غسل هذه الاعضاء واباحة الصلوة به وموجب الاستنجاء فرضا مانع من اباحة الاية وذلك يوجب النسخ وهو غير
جايز والوجه الاخر دلالة الاية او جاء احد منكم من الغايط الى اخرها فاوجب التيمم على من جاء من الغايط وذلك كناية
عن قضاء الحاجة فاباح صلوته بالتيمم من غير استنجاء فدل ذلك على انه غير فرض الخامسة استدل بعض الناس بقوله
وارجلكم الى الكعبين في قراءة الجر على جواز المسح على الخفين والمعنى وامسحوا بارجلكم في حال استعمال الخف وانما
ترك ذكر الخف وكيلا يوهم جواز المسح على الخف بدون اللبس م الاية ثم يجوز فيه الاوجه الثلثة الرفع على انه مبتدا
محذوف والخبر اي الاية مقروة بما فيها ويجوز ان يكون مرفوعا على تقدير تقرا الاية بتمامها والنصب على انه مفعول
والتقدير اقرا الاية ونحو ذلك والجر على تقدير الى اخر الاية وهذا اضعف الوجوه لان فيه حذف حرف الجر
وحذف المضاف من غير ضرورة م فرض الطهارة ش كلام اضافي مبتدا و م غسل الاعضاء الثلثة ش كذلك خبره

م ومسح الراس ش كذلك عطف عليه وفي القضية الحملية لا بد من رابطة وقد يحذف والتقدير هو غسل الاعضاء
والفاء فيها اما للتعقيب او للتفسير او للنتيجة فالاول ذهب اليه الشيخ قوام الدين والشيخ اكمل الدين وقال الاكمل
لانها دخلت على الحكم بعد ذكر الدليل وقال القوام لانها تدخل على الحكم لما انه يعقب العلة كما في قولك اضرب فاوجع واطعم
فاشبع والثاني ذهب اليه صاحب النهاية وصاحب الدراية فقال الاول لما كان في الاية المتلوة ذكر الغسل والمسح
فسرهما تتميما للمرام وابانة للكلام ٭ وقال الثاني ان الامر في الاية يحتمل الوجوب والندب ففسره بالوجوب كما
فسره في اية التيمم بقوله فامسحوا بوجوهكم لان التيمم مجمل والثالث ذهب اليه بعضهم وهو ان يكون الكلام
الواقع بعد الفاء نتيجة الكلام الواقع الذي قبله ولم يذكر اهل اللغة الفاء للنتيجة والظاهر انه اصطلاح ٭
والفرض ههنا بمعنى المفروض كضرب الامير بمعنى مضروبه ونسيجة فلان بمعنى منسوجه والاضافة بمعنى في
اي المفروض في الطهارة هو غسل الاعضاء الثلثة وهذا كما قيل في قوله تعالى بل مكر الليل والنهار وقد انكر بعضهم
هذه الاضافة وهو غير صحيح ولكن الاكثر ان يكون الاضافة بمعنى اللام او بمعنى من كقولك غلام زيد وخاتم
فضة اي غلام لزيد وخاتم من فضة وقال صاحب النهاية الاضافة ههنا للبيان لان المفروض قد يكون من الطهارة
ومن غيرها وتبعه على ذلك الشيخ اكمل الدين قلت الكتاب في الطهارة ولا يذهب الوهم ههنا الى ان المفروض
قد يكون من غير الطهارة حتى يقال ان الاضافة ههنا للبيان وعلى قولهما يكون الاضافة بمعنى من كما في نحو خاتم فضة
ويكون المعنى المفروض من الطهارة غسل الاعضاء الثلثة واراد بالطهارة الوضوء من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء
او من قبيل ذكر العام وارادة الخاص ٭ ولو قال ففرض الطهارة لكان اولى واحسن لان العدول عن الحقيقة بلا
داع لا يحسن والفرض في اللغة ياتي لمعان كثيرة بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب قطعه وفرضت القران
قطعته بالقراءة منه جزءا وقال الجوهري الفرض الحز في الشيء يقال فرضت الزند والسواك وفرض القوس هو الحز
الذي فيه الوتر وبمعنى التقدير ٭ قال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وبمعنى التفصيل قال تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي فصلناها وبمعنى البيان ٭ قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بين الله لكم كفارة ايمانكم وبمعنى الحد
قال الله تعالى لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا اي محدودا ٭ ومنه المفرض بكسر الميم وهو الحديدة التي تحز بها وبمعنى
التحريم كما في قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتشديد بمعنى حرمنا لكم كذا فسره بعضهم ٭ وقال الجوهري
التفريض التحزيز وبمعنى التعظيم يقال ما فرضت منه فرضا ولا فريضة اي عطية وقال الجوهري الفرض العطية المرسومة
وفرضت للرجل وافرضته اذا اعطيته وقد فرضت له في الديوان وبمعنى الكبير يقال فرضت البقرة تفرض فروضا
اي كبرت وطعنت في السن ومنه قوله تعالى لا فارض ولا بكر وبمعنى العظمة يقال لحية فارضة اذا كانت عظيمة
وقال الجوهري الفارض الضخم في كل شيء والعاس بمعنى الترس قال صمد الغني نشده ابو عبيدة ووفت له بمثل لمع البشير
قلت ما الكف فرضا خفيفا ٭ وفي اصطلاح الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة اذا
لم يلحقهما خصوص وكالاجماع اذا لم ينقل بطريق الاحاد وكالقياس المنصوص عليه والمعاني اللغوية تجري في المعنى
الشرعي لان الذي فرضه الله تعالى على عباده مقطوع ومقدر ومفصل ومبين ومحدود ومحرم وغير ذلك من
المعاني المذكورة فان قلت قال الاعضاء الثلثة والاعضاء التي يجب غسلها في الوضوء خمسة قلت الاشياء
الكثيرة اذا دخلت تحت خطاب واحد تجعل كالشيء الواحد تجعل اليدان كيد واحدة وكذلك الرجلان كرجل واحدة
وان كانت اربعة في الحقيقة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يجوز نقل البلة من يد الى اخرى ومن رجل الى رجل
اخرى في الوضوء كما يجوز ذلك في الغسل قلت القياس بالفارق باطل وذلك لان البدن شيء واحد في الحقيقة
فكان في الغسل في حكم شيء واحد بخلاف اليدين والرجلين في الوضوء لانهما مختلفة وانما عدت شيئا واحدا
حكما لا حقيقة لدخولها تحت خطاب واحد كما ذكرنا قوله بهذا النص اشارة الى ما تلاه من قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية فان قلت الباء تتعلق بماذا قلت يجوز ان تتعلق بقوله ففرض الطهارة

والمعنى

والمعنى ثبت فرض الطهارة وهي غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس بهذا النص ويجوز ان يتعلق بقوله ومسح الراس
اي ثبت مسح الراس بهذا النص وذلك لئلا يتوهم ان فرضية المسح بالحديث والنص من نصصت الشيء رفعته ونصصت
الدابة استخرجت سيرها او سيرتها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد وهو من اقسام اللفظ باعتبار ظهور المعنى فبهذا
الاعتبار ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم والاعتبار في الظاهر لظهور المراد منه سواء كان مسوقا
له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك م والغسل هو الاسالة ش
هو بفتح الغين وبكسرها ما يغسل به الراس من خطمي وغيره وتفسيره بالاسالة تفسير لغوي ومعناه الشرعي اسالة الماء على
العضو والتقاطر لانه قبل التقاطر يتردد بين الاصابة والاسالة فلا يحصل اليقين بالغسل م والمسح هو الاصابة
ش اي اصابة الماء الى الموضع الذي يمسحه وقدمت الكلام فيه مستوفى فان قلت ما كان الداعي الى تفسير
الغسل والمسح ههنا قلت لما كان في الاية ذكرهما فسرهما تتميما للبيان وقيل في تفسير المسح دفع لما يذهب اليه الشافعي
من تكرار مسح الراس بمياه مختلفة وفيه ثبوت المسح والشارع اوجب المسح وفي تفسير الغسل دفع لما روي عن ابي يوسف
ان البلل في المغسولات يسقط الفرض م وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن ش هذا
تفسير الوجه من حيث الشرع والا فالوجه في اللغة هو العضو المعين من بني ادم وغيرهم وقصاص الشعر حيث ينتهي منبته من
مقدمه ومؤخره والقاف مثلثة والضم اعلاها والذقن بفتح الذال المعجمة والقاف مجمع لحييه وشحمة الاذن معلق
القرط وقد بسطنا الكلام فيه عند قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم م لان المواجهة تقع بهذه الجملة ش اي المقابلة
تقع بهذه الجملة واشار الى ذكر من حد الوجه طولا وعرضا م وهو مشتق منها ش اي الوجه مشتق من المواجهة فان قلت
الوجه ثلاثي والمواجهة مزيد الثلاثي والثلاثي لا يكون مشتقا من المزيد قلت هذا الشرط في الاشتقاق الصغير
واما في الكبير والاكبر فلا يشترط ذلك بل مجرد التناسب في اللفظ والمعنى كاف بخلاف الصغير فانه يشترط
فيه التناسب في الحروف والترتيب والمناسبة في اللفظ والمعنى والتوافق في العينية نحو ضرب فانه مشتق من
الضرب ونصر من النصر فلا يقال الذئب مشتق من السرحان ولا ذهب احد النقدين من ذهب الماضي من الذهاب
واما الاشتقاق الكبير فيجوز ان يكون الثلاثي مشتقا من المزيد فقد ذكر الزمخشري في الفائق ان الدبر
وهو النحل مشتق من التدبير والجن من الاجتنان وهو الاستتار ٭ وذكر في الكشاف ان اليم مشتق من التيمم ٭
وهذا لان غرضهم من هذا الاشتقاق بيان حقيقة معنى تلك الكلمة فجاز ان يكون المزيد اشهر واقرب الى الفهم من
الثلاثي لكثرة استعماله كما في المدبر مع التدبير واما الاشتقاق الاكبر فيكفي فيه وجود المناسبة في المخرج
في الحروف نحو نهق من النعق وقد شنع الشيخ قوام الدين ههنا على الشيخ حافظ الدين النسفي بغير تامل حتى
تصدى للجواب وهو في الحقيقة محصل ما قاله الشيخ حافظ الدين ويعلم ذلك عند التامل م والمرفقان والكعبان
يدخلان في الغسل ش قدمت تفسير المرفق وسياتي تفسير الكعب م عندنا ش اي عند اصحابنا الثلاثة وهم
ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى وبه قال الشافعي واحمد ومالك في رواية م خلافا لزفر رحمه الله ش فعنده
لا يدخل المرفقان والكعبان في الغسل وبه قال مالك في احدى الروايتين م هو يقول ان الغاية لا تدخل تحت المغيا
اي في المحدود كالليل في الصوم ش اي كما لا يدخل الليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بخلاف قوله
تعالى حتى يطهرن حيث دخل الغاية في المغيا لانها انما لم تدخل اذا كانت عينا او وقتا وههنا الغاية لا عين ولا وقت
بل فعل والفعل لا يوجد بنفسه ما لم يفعل فلا بد من وجود الفعل الذي هو غاية النهي لانتهاء النهي فدخل الفعل داخلا
في النهي ضرورة ٭ ذكر غير المصنف لزفر تعارض الاشباه وهي ان من الغايات ما تدخل كقوله قرات القران من اوله
الى اخره ومنها ما لا تدخل كما في قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ٭ وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ٭
وهذه الغاية تشبه كلا منهما فلا يدخل بالشك م ولنا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها اذ لولاها ش يعني لولا
ذكر الغاية م لاستوعبت الوظيفة الكل ش اي لاشتملت وظيفة الغسل كل اليد وكل الرجل بيان ذكر ان الغاية

علي نوعين غاية اسقاط وغاية اثبات فيعلم ذلك بصدر الكلام فان كان صدر الكلام يثبت الحكم في الغاية وما وراها
قبل ذكر الغاية فذكرها لاسقاط ما وراها والا فلا مداد الحكم الي تلك الغاية والغاية في صورة النزاع من قبيل
الاسقاط وفي المقيس عليه من قبيل الاثبات فلا يصح القياس م وفي باب الصوم لمد الحكم اليها ش هذا جواب من قال ان في
كالليل في الصوم قولنا اليها اي الي الغاية م اذ الاسم ينطلق علي الامساك ساعة ش اي اسم الصوم ينطلق علي الامساك
في ساعة حقيقة او شرعا حتى لو حلف لا يصوم يحنث بصوم ساعة وكذا قوله ثم اتموا الصيام اقتضى صوم ساعة
ومتى كان متناولا قبل ذكر الغاية او يتناول زيادة علي الغاية تدخل الغاية في الحكم ويكون المراد منها اخراج ما وراء
الغاية مع بقاء الغاية والحد داخل في الحكم واسم اليد يتناول من رؤس الاصابع الي الابط واسم الرجل يتناول
الي اعلى الفخذ فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها واسقاطه من الايجاب فبقيت الغاية وما قبلها داخلة تحت
الايجاب وورد علي هذا مسئلة وهو انه لو حلف لا يكلم فلانا الي رمضان لا يدخل رمضان في اليمين مع انه
لولا الغاية لكانت اليمين متابدة ولم يجعل ذكر الغاية مسقطا لما وراها فالحد هنا كالايدي في اليمين قال
خواهرزاده لا وجه لتخريج هذا النقض الا بالمشي علي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وقال رضي الدين النيسابوري
هذه الغاية لمد اليمين لا للاسقاط لان قوله لا اكلم للحال فكان مدها الي الابد قلنا هذا ممنوع فان
المضارع مشترك بين الحال والاستقبال والمشترك يعم في النفي حتى لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول الاعلي
والاسفل ذكره في وصايا الهداية وغيرها وعلى هذا قال ابو ح لو شرط الخيار في البيع والشراء الي غد فله
الخيار والغد كله لانه لو اقتصر علي قوله اني بالخيار يثبت الي الابد فيكون ذكر الغد لاسقاط ما وراه ايضا في
ظاهر الرواية في اليمين في العرف ومبنى الايمان عليه حتى لو حلف لا يكلمه الي عشرة ايام يدخل اليوم العاشر وان
قال ان تزوجت الي خمس سنين دخلت السنة الخامسة في اليمين وكذا لو استاجر دارا الي خمس سنين دخلت
الخامسة فيها وقيل ان الي بمعنى مع قاله ثعلب وغيره من اهل اللغة واحتجوا بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الي
اموالكم وبقولهم الذود الي الذود ابل وفيه ضعف فانه يوجب غسل العضد لاشتمال اليد عليه وعلي المرفق
مع انا نمنع ان يكون الي فيما استشهد به بمعنى مع لان معنى الاية ولا تاكلوها مضمومة الي اموالكم او ولا تضموها
الي اموالكم اكلين لها وكذا الذود مضمومة الي الذود ابل وقيل ان الحد يدخل تحت المحدود اذا كان التحديد
شاملا للحد والمحدود قال سيبويه والمبرد وغيرهما ما بعد الي اذا كان من نوع ما قبلها دخل فيه واليد عند العرب
من رؤس الاصابع الي المنكب ولهذا لو قال بعتك هذه الاشجار من هذه الي هذه دخل الحد ويكون المراد بالغاية
اخراج ما وراء الحد فكان المراد ذكر المرافق والكعبين واخراج ما وراها وقيل ان الي تفيد الغاية ودخولها
في الحكم وخروجها منه يدور مع الدليل فقوله تعالى فنظرة الي ميسرة مما لم يدخل فيه لان الاعسار علة الانظار
فيزول بزوال العلة وكذا الليل في الصوم لو دخل لوجب الوصال ومما فيه الدخول قولك حفظت القران من اوله
الي اخره وقطعت يد فلان من الخنصر الي السبابة فالحد يدخل في المحدود فاذا كان الدخول وعدم الدخول
يتوقف علي دليل فقد وجد دليل الدخول هنا لوجوه ثلثة الاول حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه توضا فغسل
يديه حتى اشرع في العضدين وغسل رجليه حتى اشرع في الساقين ثم قال هكذا رايته عليه السلام يتوضا رواه
مسلم ولم ينقل تركها كان قوله بيانا انه مما يدخل فوله حتى اشرع المعروف مشرع في كذا اي دخل وروي
حتى اسبغ في الساق الوجه الثاني ان المرفق مركب من عظمي الساعد والعضد وجانب الساعد من العضد
وقد تعذر التمييز التداخل بينهما فوجب غسل المرفق لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الوجه الثالث انه
قد وجبت الصلوة في ذمته والطهارة شرط سقوطها فلا تسقط بالشك م والكعب هو العظم الناتي ش
اي الناتي في مفصل القدم والناتي بالهمزة في اخره ومعناه المرتفع الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر
الاصمعي قول من قال انه في ظهر القدم نقل عنه الجوهري وقال الزجاج الكعبان العظمان الناتيان في

اخر الساق مع القدم وكل مفصل للعظام فهو كعب الا ان هذين الكعبين ظاهران عن يمنة القدم ويسرته ولذلك لم يجز ان يقال
الكعبان اللذان من صفتهما كذا وكذا وفي المختصر في كل الرجل كعبان وهما طرفا عظمي الساق وملتقي القدمين وقال ابن
وقول ابي كثير واذا نهب من المنام رايته لو تو كعب الساق ليس بزمل يدل علي ان الكعبين هما الناتيان في اسفل كل
ساق من جنبيها وليس الشاخص في ظاهر القدم وفي التهذيب للازهري عن ثعلب الكعبان الجنبان الناتيان
قال وهو قول ابي عمرو بن العلا والاصمعي وفي كتاب المنتهى وجامع القزاز الكعب الناتي عند ملتقى الساق والقدم
ولكل رجل كعبان والجمع كعوب وكعاب وقالت الامامية وكل من ذهب الي المسح انه عظم مستدير مثل كعب الغنم
والبقر موضوع تحت عظم الساق حتى يكون مفصل الساق والقدم عند معقد الشراك وقال فخر الدين الخطيب اختار
الاصمعي قول الامامية في الكعب وقال الطرفان الناتيان يسميان الجنبين وهو خلاف ما نقله عنه الجوهري وغيره
الجمهور ولو كان الكعب ما ذكروه لكان في كل رجل كعب واحد فكان ينبغي ان يقول الي الكعاب لان الاصل انما يوجد
من خلق الانسان مفردا فتثنيته بلفظ الجمع كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وتقول رايت الزيدين انفسهما و
متى كان مثنى فتثنيته بلفظ التثنية فلما لم يقل الي الكعاب علم ان المراد بالكعب ما اردناه وايضا انه شيء خفي
لا يعرفه الا المشرحون وما ذكرناه معلوم لكل احد ومناط التكليف علي الظهور دون الخفاء وايضا حديث عثمان
رضي الله عنه غسل رجله اليمنى الي الكعبين ثم اليسرى كذلك خرجه مسلم فدل علي ان في كل رجل كعبين وحديث النعمان
ابن بشير في تسوية الصفوف فقد رايت الرجل يلصق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه رواه ابو داود والبيهقي
باسانيد جيدة والبخاري في صحيحه تعليقا ولا يتحقق لصاق الكعب بالكعب فيما ذكروه وحديث طارق بن عبد الله
اخرجه اسحق بن راهويه في مسنده وقال حدثنا الفضل بن موسى عن يزيد بن زياد بن ابي الجعد عن جامع بن شداد عن
طارق بن عبد الله المحاربي رضي الله عنه قال رايت رسول الله صلعم في سوق ذي المجاز وعليه جبة حمراء وهو يقول يا ايها
الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا ورجل يتبعه ويرميه بالحجارة وقد ادمى عرقوبه وكعبيه وهو يقول يا ايها الناس
لا تطيعوه فانه كذاب فقلت من هذا فقالوا ابن عبد المطلب فقلت من هذا الذي يتبعه ويرميه بالحجارة فقالوا
هذا عبد العزى ابو لهب وهذا يدل علي ان الكعب هو العظم الناتي في جانب القدم لان الرمية اذا كانت
من وراء الماشي لا تصيب ظاهر القدم م هو الصحيح ش احترز به عما روي هشام بن عبد الله الرازي انه في ظهر
القدم عند معقد الشراك فقالوا ان ذلك سهو من هشام في نقله عن محمد بن الحسن رحمه الله ان محمدا قال ذلك في مسئلة المحرم
اذا لم يجد النعلين حتى يقطع خفيه اسفل الكعبين واشار محمد بيده الي موضع القطع فنقله هشام الي باب
الطهارة وقال ابن في شرح البخاري قال ابو ح الكعب هو العظم الشاخص في ظهر القدم قال واهل اللغة
لا يعرفون ما قال قلت هذا جهل منه بمذهب ابي ح فان ذلك ليس قولا له ولا نقله عنه احد من اصحابه فكيف يقول
قال ابو ح كذا وكذا وهذه اجراة علي الايمة منه م ومنه الكاعب ش اي ومن الكعب الكاعب وهي الجارية التي يبدو
ثديها للنهود وكذلك الكعاب بفتحتين بمعنى الكاعب وقد كعب يكعب بالضم كعوبا وكعب بالتشديد مثله
واشار بذلك الي تاييد قوله الكعب هي العظم الناتي لان وجوه الاشتقاق تدل علي ذلك وكذا يقال للنواشز
في اطراف الانابيب كعوب ومنه الكعبة لارتفاعها عن سائر البيوت فرع لو قطعت رجله وبقي نصف
الكعب يجب غسل البقية وموضع القطع وكذا في المرفق م والمفروض في المسح مقدار الناصية ش اي المقدر علي
جهة الفرضية في مسح الراس قدر الناصية والالف واللام فيه للعهد يعني ذلك المسح الذي ثبت بالنص لا بخبر الواحد
ويجوز ان يراد به الفرض الشرعي علي رواية التي هي انه مقدر بثلثة اصابع لان الدخول لا يرد تحت النص بطريق
الاقتضا فيكون ثابتا بمقتضى النص لا بخبر الواحد فان قلت لو دخلت الاله تحت النص كان ينبغي ان لا يتادى
المسح بدون الاله وهي الكف اليد وقد يتادى باصابة المطر بلا استعمال اليد وقد نص في المبسوط والخلاصة
وغيرهما بذلك قلت ثبوت الاله بطريق الضرورة لا بطريق النص فان من ام بالصعود علي السطح دخل نصب السلم

تحت الامر وهذا لا يقتضي انه لو حصل الصعود من غير قصده سقط اعتباره لكونه غير مقصود م وهو ربع الراس ش اي مقدار
الناصية ربع الراس وليست الناصية ربع الراس على الحقيقة وانما هي مقدار الناصية قال ابن فارس الناصية قصاص
الشعر فسر القصاص بانه نهاية منبت الشعر من مقدم الراس فهذا اعم من ان يكون ربع الراس على الحقيقة او باعتبار انه
احد الاركان الاربعة وهي القفا والناصية والفودان والقفا يقال له القذال ايضا بفتح القاف والذال المعجمة
وقال الجوهري القذال جماع مؤخر الراس وهو معقد العذار من الفرس خلف الناصية ويقال للقذال لان ما اكتنفا ما
بين القفا من يمين وشمال ويجمع على قذل واقذلة والفودان بفتح الفا وسكون الواو تثنية فود وقال الجوهري فودا
الراس جانباه ثم اعلم ان للفقهاء في هذه المسئلة ثلثة عشر قولا ستة عن المالكية حكاها ابن العربي والقرطبي
قال ابن سلمة صاحب مالك لا يجزيه مسح ثلثيه وقال اشهب وابو الفرج يجزيه الثلث وروى البرقي عن اشهب يجزيه
مقدم راسه وهو قول الاوزاعي والليث وظاهر مذهب مالك الاستيعاب وعنهم يجزيه ادنى ما ينطلق عليه اسم المسح
والسادس مسح كله ويعفى عن ترك شيء يسير منه يعزى الى الطرطوشي وللشافعية قولان صرح اكثرهم بان مسح بعض
شعرة واحدة يجزيه وقالوا بتصور ذلك بان يكون الراس مطليا بالحنا بحيث لم يبق من الشعر الا شعرة واحدة ظاهرة
فامر يده عليها وهذا ضعيف جدا فان الشرع لا يرد بالصورة النادرة التي يتكلف في تصويرها وقال ابن القاص
الواجب ثلث شعرات وهو اصح من الاول ويحصل اضعاف ذلك بغسل الوجه وهو يجزئ عن المسح في الصحيح والنية
عند كل عضو ليست بشرط بلا خلاف عندهم ودليل الترتيب ضعيف وعندنا في المفروض منه ثلث روايات
في ظاهر الروايات ثلث اصابع ذكره في المحيط والمفيد وهو رواية هشام عن ابي حنيفة رضي الله عنه وفي رواية
الكرخي والطحاوي مقدار الناصية وذكر في اختلاف زفر عن ابي حنيفة وابي يوسف انهما قالا لا يجزيه الا ان يمسح
مقدار ثلث راسه او ربعه وروى يحيى بن اكثم عن محمد انه اعتبر ربع الراس وقال ابو بكر عندنا فيه روايتان الربع
وثلثة اصابع وبعض المشايخ صحح رواية ثلثة اصابع وبعضهم رواية الربع احتياطا وفي جوامع الفقه عن الحسن يجب
مسح اكثر الراس وعن احمد يجب مسح جميعه وعنه يجزيه مسح بعضه والمراة يجزيها مسح مقدم راسها في ظاهر قوله وفي
المغني لا خلاف بين الائمة في وجوب مسح الراس وقد نص الله سبحانه وتعالى عليه بقوله وامسحوا برؤسكم واختلف
في قدر الواجب فروي عن احمد وجوب مسح الجميع في حق كل احد وهو ظاهر كلام الخرقي ومذهب مالك والرواية
الثانية يجزي مسح بعضه قال ابو الحارث قلت لاحمد فان مسح براسه وترك بعضه قال يجزيه ثم قال ومن يمكنه ان ياتي
على الراس كله ونقل عن سلمة بن الاكوع انه كان يمسح مقدم راسه وابن عمر مسح اليافوخ وممن قال بمسح البعض الحسن
البصري والثوري والاوزاعي والشافعي واصحاب الراي الا ان الظاهر عن احمد في حق الرجل وجوب الاستيعاب
وفي حق المراة يجزيها مقدم الراس قال الخلال العمل في مذهب ابي عبد الله انها ان مسحت مقدم راسها اجزاها
وقال مهنا قال احمد ارجو ان تكون المراة في مسح الراس اهون واسهل واعلم ان قول المصنف والمفروض في مسح
الراس مقدار الناصية اشارة الى ان الناصية لا تتعين حتى لو مسح القذال او احد الفودين جاز ولا يجزي مسح الاذنين
عنه لان في كون الاذنين من الراس احتمالا لثبوته بخبر الواحد فاشبه التوجه الى الحطيم هكذا ذكروه وفيه نظر
لان الحطيم من المسجد الحرام قطعا وقد امرنا بالتولية بوجوهنا شطر المسجد الحرام بقوله تعالى فول وجهك الاية لكن قد
اريد به الكعبة بالاجماع وهو من باب ذكر الكل وارادة الجزء م لما روي المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان النبي صلعم
اتى سباطة قوم فبال وتوضا ومسح على ناصيته وخفيه ش الكلام فيه على انواع الاول المغيرة بضم الميم وكسرها
ابن شعبة بن عامر بن مسعود بن معتب بعين مهملة وتاء مثناة من فوق وباء موحدة ابن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد
ابن عوف بن قيس بن منبه وهو ثقيف بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر
ابن نزار يكنى ابا عيسى ويقال ابو عبد الله ويقال ابو محمد اسلم عام الخندق روي عن رسول الله صلعم مائة وستة
وثلثين حديثا اتفقا على تسعة وللبخاري حديث ولمسلم حديثان روى عنه جماعة منهم عروة بن الزبير وابو

ادريس الخولاني والشعبي وروى عنه بنوه عروة وحمزة وعقار بنو المغيرة ومولاه وراد مات بالمدينة سنة خمسين
وقيل سنة احدى وخمسين روى له الجماعة الثاني ان هذا الحديث مركب من حديثين رواه المغيرة بن شعبة
فجعلهما المصنف حديثا واحدا وقد تبع في ذلك ابا الحسين القدوري رحمه الله وقال الشيخ اكمل الدين قيل هذا حديث
واحد وقيل حديثان جمع القدوري بينهما قلت هذا عجز ظاهر منه حيث صرح بقوله قيل هذا حديث واحد
وهذا القول غير صحيح والقول الثاني هو الصحيح ومع هذا لم يبين كيف روي الحديثان ولا التفت اليه والعجب منه
ومن نظرائه الذين تصدوا للتاليف لشروح على مثل هذه الهداية كيف قصروا فيما يتعلق بالاحاديث التي استدل
بها في هذا الكتاب وهل يبنى هذا العلم الا عليها وليس بناؤها على شفا جرف هار فنحن نبين ذلك بعون الله تعالى
وتوفيقه اما الحديث الاول الذي فيه ذكر السباطة والبول فاخرجه ابن ماجه في سننه حدثنا اسحق بن منصور
حدثنا ابو داود حدثنا شعبة عن عاصم عن ابي وائل عن المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلعم اتى سباطة قوم فبال قائما
قال شعبة قال عاصم يومئذ رواه البخاري ومسلم عن الاعمش عن ابي وائل عن حذيفة رضي الله عنه ان النبي صلعم اتى سباطة
قوم فبال قائما ثم دعا بماء فجئته به ثم توضا زاد مسلم ومسح على خفيه ووهم الشيخ علاء الدين التركماني في هذا
الحديث بعد ان حكاه بلفظ البخاري وزيادة مسلم اخرجاه وليس كذلك بل تفرد مسلم فيه بالمسح على الخفين وقد
صرح بذلك عبد الحق في الجمع بين الصحيحين فقال لم يذكر البخاري فيه المسح على الخفين ووهم المنذري ايضا
فعزاه الى المتفق وتبع في ذلك ابن الجوزي فوهم وتعقبه ابن عبد الهادي بما ذكرنا من تصريح عبد الحق واما الحديث
الثاني الذي فيه ذكر المسح على الناصية والخفين فاخرجه مسلم عن عروة بن المغيرة عن ابيه المغيرة ابن شعبة ان
النبي صلعم توضا ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين ورواه ابو داود والنسائي وابن ماجه مضطرب
مطولا ومختصرا واخرجه الطحاوي حدثنا الربيع بن سليمان المؤذن قال حدثنا يحيى بن حسان حدثنا حماد
ابن زيد عن ايوب عن ابن سيرين عن عمرو بن وهب الثقفي عن المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلعم توضا وعليه عمامة
فمسح على عمامته ومسح بناصيته واخرجه الدارقطني حدثنا ابو بكر النيسابوري حدثنا الربيع عن سليمان حدثنا
الشافعي الى اخره نحو رواية الطحاوي واخرجه البيهقي من هذا الطريق في كتاب المعرفة واخرجه الطبراني حدثنا
ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي حدثنا محمد بن بكار حدثنا سعيد بن بشير عن قتادة عن محمد بن سيرين عن
عمرو بن وهب الثقفي عن المغيرة بن شعبة قال مسح رسول الله صلعم على ناصيته وعمامته ومسح على خفيه وانا شاهد
ذلك واخرجه احمد ايضا في مسنده مطولا ووهم الشيخ علاء الدين ايضا في هذا حيث جعل الحديث الذي
ذكره المصنف كانه من حديث المغيرة الذي فيه المسح على الناصية وعلى الخفين ومن حديث حذيفة الذي فيه
ذكر السباطة والبول وليس كذلك بل هو مركب من حديثي المغيرة بن شعبة كما ذكرنا واضحا النوع الثالث
ان السباطة بضم السين الكناسة وهي المنكوسة من التراب وغيره ويراد به المكان الذي تلقى فيه الكناسة
بطريق اطلاق اسم الحال على المحل ثم الاضافة فيه قيل للاختصاص دون الملك لانه كانت مواتا مباحة وقيل
لاموات في المدينة وقيل كانت للناس عامة واضيفت اليهم لقربها منهم وتباح عموما للكل بايل وقيل خاص
برسول الله صلعم لانهم ما كانوا يكرهون ذلك من رسول الله صلعم او يحمل على الاذن في ذلك النوع الرابع ان
هذا الحديث صحيح لا نزاع فيه لاحد وهو حجة لمن يقول ان الفرض في المسح مقدار الناصية فان قلت الحديث
يقتضي بيان عين الناصية والمدعى ربع غير معين وهو مقدار الناصية فلا يوافق الدليل المذكور قلت
الحديث يحتمل معنيين بيان المجمل وبيان المقدار وخبر الواحد يصلح بيانا لمجمل الكتاب والاجمال في المقدار
دون المحل لانه الراس وهو معلوم فلو كان المراد منه المعين يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد فان قلت
لا نسلم ان الاجمال في المقدار لان المراد منه مطلق البعض بدليل دخول الباء في المحل والمطلق لا يحتاج الى
البيان قلت المراد بعض مقدر لا مطلق المقدار لوجوه الاول ان المسح يطلق على ادنى ما ينطلق عليه

الاسم وهو مقدار شعرة غير ممكن الا بزيادة غير معلومة والثاني ان الله تعالى قيد المسح بالذكر ولو كان المراد بالمسح مسح مطلق
البعض وهو حاصل في ضمن الغسل لم يكن للافراد بالذكر فايدة والثالث ان المفروض في ساير الاعضاء غسل
مقدر فكذا في هذه الوظيفة فكان مجملا في حق المقدار فيكون فعله عليه السلام بيانا الخامس ان المذكور في
الاحاديث المذكورة الاتيان بسباطة قوم والبول فيها قايما والتيمم والمسح على الناصية والخفين والعمامة
اما الكلام في الاتيان الى سباطة قوم والبول فيها فقد مر عن قريب فان قلت فقد روي الاربعة انه عليه السلام
اذا اراد حاجة فكيف بال بالسباطة التي بقرب الدور قلت لعله كان مشغولا بامور المسلمين والنظر في
مصالحهم وطال عليه المجلس حتى حزقه البول فلم يمكنه التباعد ولو ابعد لكان تضرر وارتاد السباطة لدمثها
وقام حذيفة بقربه ليستره من الناس مع انهم كانوا يانفون ذلك ولا يكرهونه بل يفرحون به ومن كان هذا حاله
جاز البول في ارضه والاكل من طعامه والاستمداد من محبرته ولهذا ذكر علماؤنا من دخل بستان غيره يباح الاكل
من فاكهته اذا كان بينه وبين صاحب البستان انبساط ومحبة واما البول قايما فاخرجه البخاري ومسلم من حديث
الاعمش عن ابي وايل عن حذيفة رضي الله عنهم ان النبي صلعم اتى سباطة قوم فبال قايما الحديث وفيه وجوه الاول
ما كان به عم وجع الصلب اذ ذاك والثاني ما رواه البيهقي برواية ضعيفة انه عم بال قايما لعلة بمابضه والمابض
بهمزة ساكنة بعد الميم ثم باء موحدة وهو باطن الركبة الثالث انه عم لم يجد مكانا للقعود فاضطر الى القيام
لكون الطرف الذي يليه من السباطة كان عاليا مرتفعا والرابع ما ذكره القاضي عياض وهو كون البول قايما حالة
يؤمن فيها خروج الحدث من السبيل الاخر في الغالب بخلاف حالة القعود ولذلك قال الامام عمر رضي الله البول قايما
حصن للدبر الخامس انه عم فعله بيانا للجواز في هذه المرة وكانت عادته المستمرة البول قاعدا يدل عليه حديث
عايشة رضي الله عنها قالت من حدثكم ان النبي صلعم بال قايما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا رواه احمد والنسايي
والترمذي باسناد جيد وقد روي في النهي عن البول قايما احاديث لا تثبت ولكن حديث عايشة هذا ثابت
فلهذا قال العلماء يكره البول قايما الا لعذر وهي كراهة تنزيه لا تحريم قال ابن المنذر اختلف في البول قايما
فثبت عن ابن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن عمر وسهل بن سعد رضي الله عنهم انهم بالوا قياما وروي ذلك
عن انس وعلي وابي هريرة رضي الله عنهم وفعل ذلك ابن سيرين وعروة بن الزبير وكرهه ابن مسعود والشعبي وابراهيم
وابن سعد وكان ابراهيم لا يجيز شهادة من بال قايما قال ابن المنذر فيه قول ثالث انه اذا كان يتطاير اليه من البول
شيء فهو مكروه وان كان لا يتطاير فلا باس وهو قول مالك وقال ابن المنذر البول جالسا احب الي وقايما يباح
وكل ذلك ثابت عن النبي صلعم وقال الطحاوي رحمه الله لا باس بالبول قايما واما توضيه ثم فسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى
واما المسح على العمامة فقد اختلف فيه اهل العلم فذهب الى جوازه جماعة من السلف وقال به فقهاء الامصار الاوزاعي
واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وابو ثور وداود وقال احمد وجاء ذلك عن النبي صلعم من خمسة اوجه وشرط
من جوز المسح على العمامة ان يعتم الماسح عليها بعد كمال الطهارة كما يفعله من يريد المسح على الخفين وروي عن طاوس انه
قال لا يمسح على العمامة التي تجعل تحت الذقن وابى المسح على العمامة اكثر الفقهاء وتاولوا الخبر في المسح على العمامة
على معنى انه كان يقتصر على مسح بعض الراس ولا يمسحه كله مقدمه ومؤخره ولا ينزع عمامته عن راسه ولا ينقضها
وجعلوا خبر المغيرة بن شعبة كالمفسر له وهو انه وصف وضوءه ثم قال ومسح بناصيته وعلى عمامته فوصل مسح الناصية
بالعمامة وانما وقع اداء الواجب من مسح الراس بمسح الناصية اذ هي جزء من الراس وصارت العمامة تبعا له كما روي
انه مسح اسفل الخف واعلاه ثم كان مسح الواجب في ذلك مسح اعلاه وصار مسح اسفله كالتبع له فاما الحديث
الذي رواه احمد في مسنده ورواه عنه ابو داود عن ثوبان رضي الله عنه قال بعث رسول الله صلعم سرية فاصابهم
البرد فلما قدموا على رسول الله صلعم امرهم ان يمسحوا على العصايب والتساخين فتاويله انه يجوز ان يكون هذا
من قبيل ذكر الحال وارادة المحل وذكر العصايب وارادة ما يحويه العصايب مجازا والعصايب العمايم سميت بذلك

لان الراس يعصب بها وكلما عصب به راسك من عمامة او منديل او خرقة فهو عصابة والتساخين الخفاف وقيل احدها
تسخان او تسخين وذكر حمزة الاصبهاني ان التسخان فارسي معرب تشكان واما الحديث الذي رواه ابو داود
حدثنا عبد الله بن معاذ قال حدثنا ابي قال حدثنا شعبة عن ابي بكر يعني ابن حفص بن عمر بن سعد سمع ابا عبد الله
عن ابي عبد الرحمن السلمي انه شهد عبد الرحمن بن عوف سال بلالا عن وضوء رسول الله صلعم فقال كان يخرج فيقضي
حاجته فاتيه بالماء فيتوضا ويمسح على عمامته وموقيه فالجواب عنه ان المراد به مسح ما تحتها من قبيل اطلاق
اسم الحال على المحل واوله بعض اصحابنا ان بلالا كان بعيدا عن رسول الله صلعم فمسح النبي صلعم ولم يضع العمامة
من راسه فظن بلال انه مسح على العمامة وفي الغاية وذكر للمسح على العمامة تاويلان احدهما ان المسح عليها لم يكن
عن قصد بل تبعا لمسح البعض كما يشاهد ذلك اذا مسح على البعض وعلى الراس عمامة الثاني انه يحتمل ان يكون ذلك
فمسح على العمامة تكميلا للسنة بعد مسح الواجب منه يدل على ذلك اقتصاره على مقدم راسه وذكر المسح على عمامته
في حديث رواه ابو داود عن ابن عباس رضي الله عنه انه عليه السلام توضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت
العمامة ومسح مقدم راسه ولم ينقض العمامة والقطرية بكسر القاف وسكون الطاء المهملة وكسر الراء ثياب حمر
لها اعلام تنسب الى قطر موضع بين عمان وسيف البحر بكسر السين وسكون الياء اخر الحروف وهو ساحله وقال
الازهري وقع في بعض الاحاديث الاقتصار على ذكر العمامة والخمار وفي بعضها على عمامته وخفيه اخرجه
البخاري وفي حديث المغيرة معهما الناصية قال الخطابي والبيهقي في الجواب ما تحصله ان المحتمل يحمل على
المحكم وانما حذف الراوي الناصية في بعضها لان بعضها معلوم مقدر عنه لان الله تعالى فرض مسح الراس والعمامة
ليست من الراس فلا يترك اليقين بالمحتمل وقياسها على الخف بعيد لانه يشق نزعه والكتاب مجمل فالتحق بيانا
به ٣ هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال حديث المغيرة في اخبار الاحاد لا يزاد به الكتاب وتقرير
الجواب ان هذا ليس من باب الزيادة على الكتاب بل الكتاب مجمل فالتحق الخبر بيانا به اي بالكتاب اذ الملتحق
التحق بفعل النبي صلعم بيانا به والمجمل ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل فان قلت لا نسلم ان الكتاب مجمل لان المجمل لا يمكن العمل به
الا ببيان من المجمل والعمل بهذا النص ممكن فيحمل على الاقل لتيقنه قلت لا نسلم ان العمل به قبل البيان ممكن والاقل
يكون اقل من شعرة والمسح عليها لا يكون الا بزيادة عليها وما لا يمكن الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلومة فيتحقق
الاجمال في المقدار فان قلت سلمنا انه مجمل والخبر بيان له ولكن الدليل اخص من المدلول فان المدلول مقدار الناصية
وهو ربع الراس والدليل يدل على تعيين الناصية ومثله لا يفيد المطلوب قلت البيان لما فيه الاجمال فكان
الناصية بيانا للمقدار لا للمحل المسمى بالناصية اذ لا اجمال في المحل فكان من باب ذكر الخاص وارادة العام وهو مجاز
شايع فكانا متساويين في العموم فان قلت لا نسلم ان مقدار الناصية فرض لان الفرض ما يثبت بدليل
قطعي وخبر الواحد لا يفيد القطع ولئن سلمناه ولكن لازمه وهو تكفير الجاحد منتف فينتفي الملزوم قلت
الاصل في هذا ان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب
والكتاب دليل قطعي ولا نسلم انتفاء اللازم لان الجاحد من لا يكون مأولا ونوجب الاقل او الجمع اول معتمد
شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من الجانبين الا ترى ان اهل البدع لا يكفرون بما منعوا مما دل عليه الدليل
القطعي في نظر اهل السنة لتاويلهم وقال السغناقي فان قيل الفرض هو الذي يوجب العلم اعتقادا
باعتبار انه ثابت بدليل مقطوع به فلهذا يكفر جاحده وكفره غير ثابت هنا في حقه اي في حق المقدار فكيف
يكون فرضا قلنا ان لم يكن ثابتا في حق المقدار لكن الثلاثة اعني وجوب العلم وكون الدليل مقطوعا به وكفر
الجاحد كلها ثابتة في حق اصل المسح فيسمى المقدار باسم اصل المسح الحاقا للاسم المتمم على المتمم لان المقدار تفسير
هذا المسح والمفسر متناول للتفسير والا لا يكون تفسيرا له اونقول الفرض على نوعين قطعي وهو ما ذكر وظني

وهو الفرض على زعمكم كايجاب الطهارة بالفصد والحجامة عند اصحابنا فانهم يقولون يفترض عليه الطهارة عند ارادة
الصلوة او نقول يطلق اسم الفرض على الوجوب كما يطلق اسم الوجوب على الفرض في قوله الزكوة واجبة الحج واجب
ا نشاء الله لاكتفائهما في معنى اللزوم على البدن. وقال صاحب الاختيار الاجمال في النص من حيث انه يحتمل ارادة الجميع
كما قال مالك ويحتمل ارادة الربع كما قلنا ويحتمل ارادة ما قل كما قال الشافعي وهذا ضعيف لان في احتمال ارادة
الجميع يكون الباء في برؤسكم زايدة وهو بمنزلة المجاز لا يعارض الاصل كما ذكر في الاصول والعمل ههنا ممكن باي
بعض كان فلا يكون النص بهذين الاحتمالين مجملا وقال ابو بكر الرازي رحمه الله في احكام قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم يقتضي مسح بعضه وذلك لانه معلوم ان هذه الادوات موضوعة لافادة المعاني وان كان قد يجوز
دخولها في بعض المواضع صلة فتكون ملغاة ويكون وجودها وعدمها سواء ولكن لما امكن ههنا استعمالها على حقيقة
الفايدة لم يجز الغاؤها فلذلك قلنا انها للتبعيض والدليل على ذلك انك اذا قلت مسحت يدي بالحايط كان
معقولا مسحها ببعضه دون جميعه ولو قلت مسحت الحايط كان المعقول مسح جميعه دون بعضه فوضح الفرق بين
ادخالها واسقاطها في العرف واللغة فاذا كان كذلك يحمل الباء في الاية على التبعيض توفية لحقها وان كانت
للالصاق اذ لا منافاة بينهما لانها تكون مستعملة للالصاق في بعض المفروض والدليل على انها للتبعيض ما روى
عمر بن مقدم عن اسمعيل بن حماد عن ابيه حماد عن ابراهيم في قوله وامسحوا برؤسكم قال اذا مسح ببعض الراس اجزاه
فلو قال وامسحوا رؤسكم كان الفرض مسح الراس كله فاخبر ان الباء للتبعيض وقد كان من اهل اللغة مقبول القول
فيها ويدل على انه قد اريد بها التبعيض في الاية اتفاق الجميع على جواز ترك القليل من الراس في المسح والاقتصار
على البعض وهذا هو استعمال اللفظ على التبعيض فحينئذ احتاج الى دلالة في اثبات المقدار الذي هو هذه.
فان قيل اذا كانت للتبعيض لما جاز ان يقال مسحت براسي كله كما لا يقال مسحت بعض راسي كله **قيل** له قد قدمنا
ان حقيقتها اذا اطلقت التبعيض مع احتمال كونها ملغاة فاذا قال مسحت براسي كله علمنا انه اراد ان تكون الباء ملغاة
نحو قوله تعالى ما لكم من اله غيره ونحو ذلك انتهى **فان قلت** قال ابن جني وابن برهان من يزعم ان الباء للتبعيض
فقد جاء اهل اللغة بما لا يعرفونه **قلت** اثبت الفارسي والاصمعي والقتبي وابن مالك التبعيض وقيل هو
مذهب الكوفيين وجعلوا منه قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقول الشاعر شربن بماء البحر ثم ترفعت
وقال بعضهم الباء في الاية للاستعانة وان في الاية حذفا وقلبا فان مسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والى
المزيل بالباء فالاصل وامسحوا برؤسكم بالماء والتحقيق في هذا الموضع ان الباء للالصاق فان دخلت في الة
المسح نحو مسحت الحايط بيدي يتعدى الى المحل فيقتضي استيعابه وان دخلت في المحل نحو فامسحوا برؤسكم فاذا لم تتناول كل المحل يقع الاجمال
في قدر المفروض منه ويكون الحديث مبينا لذلك كما قررناه **فان قلت** اليس ان في التيمم حكم المسح ثبت
بقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ثم الاستيعاب شرط فيه **قلت** اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة
لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى واما على ظاهر الرواية فعرفناه باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى اقام
التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذره والاستيعاب في الغسل فرض فكذا فيما اقيم مقامه او
بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه اما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
م وهو ش اي الحديث المذكور م حجة على الشافعي ش بيان كونه حجة عليه انه لما التحق بالكتاب على وجه البيان صار
كان الكتاب ورد ابتداء كذلك فصار حجة عليه م في التقدير ش اي في تقديره م بثلث شعرات ش من شعر الراس وهذا
الذي نسبه الى الشافعي وجه شاذ في مذهبه فقد ذكر في الروضة والواجب في المسح ما ينطلق عليه الاسم ولو بعض
الشعر او قدره من البشرة وفي وجه شاذ يشترط ثلث شعرات ويشترط للشعر الممسوح ان لا يخرج عن حد الراس لو
مد سبطا كان او جعدا م وعلى مالك ش اي هو حجة على مالك بن انس م في اشتراط الاستيعاب ش اي في اشتراط
استيعاب الراس بالمسح. واعلم ان الذي ذهب اليه الشافعي في مسح الراس لم يوجد له نص في الاحاديث

التي رويت في صفة وضوء رسول الله صلعم بخلاف ما ذهب اليه مالك واصحابنا اما ما ذهب اليه مالك فهو حديث عبد الله
ابن زيد بن عاصم رواه مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن ابيه قال شهدت عمرو بن ابي حسن سال عن عبد الله بن زيد عن وضوء
رسول الله صلعم فدعا بتور من ماء فتوضا لهم وضوء رسول الله صلعم فاكفى على يديه من التور فغسل يديه ثلثا ثم ادخل يده
في التور فغسل وجهه ثلثا ويديه الى المرفقين مرتين ثم ادخل يده في التور فمسح راسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة
ثم غسل رجليه اخرجه الجماعة كلهم من حديث مالك رحمه الله واما ما ذهب اليه اصحابنا فهو حديث المغيرة المذكور فيما مضى
فان قلت كان ينبغي ان يكون الفرض مسح جميع الراس بمقتضى حديث عبد الله بن زيد كما ذهب اليه مالك **قلت**
لما روي عنه عليه السلام الاقتصار على الناصية دل على ان ما فوق ذلك مسنون ونحن نقول به فقد استعملنا الخبرين
وجعلنا المفروض مقدار الناصية اذ لم يرو عنه عم انه مسح اقل منها وجعلنا ما زاد عليها مسنونا ولو كان المفروض
اقل من قدر الناصية كما ذهب اليه الشافعي لاقتصر النبي صلعم عليه في حالة بيانا للمقدار المفروض كما اقتصر على الناصية
في بعض الاحوال م وفي بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلث اصابع ش هذه رواية غير صحيحة ذكرها ابن رستم
عنه في نادرة انه اذا وضع ثلث اصابع ولم يمدها جاز في قول محمد في الراس والخف جميعا ولم يجز في قول ابي حنيفة
وابي يوسف حتى يمدها مقدار الناصية وما يصيب البلة ربع راسه وهما اعتبرا الممسوح عليه ومحمد اعتبر الممسوح به
وهو عشر اصابع ربعها اصبعان ونصف الا ان الاصبع الواحد لا يتجزى فجعل الفرض قدر ثلثة اصابع وقال
الشيخ قوام الدين في تفسيره قوله وفي بعض الروايات الى اخره وهو ظاهر الرواية لان المذكور في الاصل فكان ينبغي
على هذا ان يكون يقول وعلى ظاهر الرواية لان لفظة بعض الروايات تستعمل في غير ظاهر الرواية وقال الشيخ اكمل
الدين قيل هي ظاهر الرواية لكونها المذكورة في الاصل فكان ينبغي ان يقول على ظاهر الرواية **قلت** ظاهر الرواية
هو ان المفروض في مسح الراس هو مقدار الناصية والرواية التي فيها التقدير بثلث اصابع هي رواية النوادر
وهي غير ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكراه **فروع** اذا وضع ثلث اصابع ولم يمدها جاز عند محمد كما ذكرنا
ولو اعاد اصبعا واحدة الى الماء ثلث مرات جاز وكذا لو مسح باصبع واحدة بجوانبها الاربعة لان ظاهرها وباطنها
بقوما مقام اصبعين وجانبها مقام اصبع واحدة. وقال السرخسي الاصح عندي انه لا يجوز. وفي البدايع ولو
مسح بثلث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لم يجز لانها لم يات بالمفروض ولو مدها حتى بلغ المفروض
لم يجز عندنا خلافا لزفر رحمه الله وفي المحيط ان كان الماء متقاطرا جاز كانه اخذ ماء جديدا ومده. وكذا لو مسح
بالابهام والسبابة وبينهما مفتوح يجوز كذا في المجتبى. وفيه ايضا مسح شعر راسه وفي شرح الوجيز المسح على بشرة
الراس يجوز ولا يمكن لكونها تحت الشعر وقال بعض اصحابنا لا يجوز لانتقال الفرض الى الشعور ولو غسله بعد
المسح. قيل لا يجوز لانه مامور بالمسح والاصح انه يجوز لان الغسل مسح وزيادة ثم هل يكره غسله بدل المسح
قيل يكره لانه سرف كالغسلة الرابعة والاظهر انه لا يكره. ولو بل راسه ولم يمد اليد فيه قولان اصحهما انه يجوز
وقال القفال لا يجوز ولو قطر على راسه قطرة لم يجز فان جرت كفى ومعنى الحنابلة اذا وصل الماء الى بشرة الراس
ولم يمسح على الشعر لم يجزه وان رد هنا النازل وعقده على راسه لم يجزه المسح عليه ولو نزل عن منبته ولم ينزل
عن محل الفرض فمسح عليه اجزاه ولو خضب بما يستره او طينه لم يجزه المسح على الخضاب والطين نص عليه احمد
في الخضاب وان غسل راسه بدل مسحه بقصد بذلك الطهارة اجزاه وان حبل الماء على راسه من غير قصد اجزاه ايضا
وان مسح راسه بخرقة مبلولة او خشبة اجزاه في احد الوجهين وان وضع على راسه خرقة مبلولة فابتل راسه
بها او وضع خرقة ثم بلها حتى ابتل شعره لم يجزه وان حلق راسه او لحيته لا يعيد المسح اجماعا وكذا في قلم الاظفار
وكشط الخف وعند بعض المشايخ يجب اعادة المسح بعد حلق الشعر. وقال السروجي ولو حلق راسه بعد
الوضوء او جز شاربه او قلم اظفاره او كشط خفه لا اعادة عليه وقال ابن جرير عليه الوضوء وقال ابو ابراهيم
عليه امرار الماء على ذلك الموضع ومسح العنق قيل سنة وقيل مستحب. ومسح الحلقوم بدعة ولو مسحت المراة

علي خمارها ووصل الماء الي راسها يجوز ما لم يتلوث الماء ولو كانت الذوابة مشدودة فوق راسه كما يفعله النساء
تمسح علي اسل الدوابة لم يجز عند العامة وبعضهم جوزه اذا لم يرسل وفي هداية الناطفي لو مسحت علي الخضاب
او الوقاية لم يجز وان وصل الي الشعر وقيل هذا قبل غسل الخضاب وقيل هذا اخرج الماء من كونه ماء مطلقا وفي النظم
قال عامة العلماء ان وصل الي الشعر يجوز والا فلا ومسح راسه ببلة بقيت في يده جاز وان اخذها من لحيته
لا يجوز وان مسح علي راسه ثم مسح علي خفه ببلة بقيت في كفه لم يجز ❊ وسنن الطهارة غسل الكفين قبل ادخالهما
الاناء ❊ لما فرغ من بيان فرايض الوضوء شرع في بيان سننه وتقديم الفرايض لكونها اقوي والاضافة فيه للبيان
اما بمعني من او اللام والمراد من الطهارة الوضوء وانما ذكر الفرض بلفظ الواحد والسنة بلفظ الجمع لان الفرض في الاصل
يتناول القليل والكثير فيستغني عن الجمع بخلاف السنة فانها اسم وحدها فاذا جمعها ليضم افرادها وهي بضم السين
جمع سنة وهي في اللغة الطريقة مطلقا وكذلك السنن بفتحتين يقال استقام فلان علي سنن واحد ويقال امض علي
سننك وسننك اي علي وجهك وتنح عن سنن الجبل اي علي وجهه وعن سنن الطريق وسننه وسنته ثلث لغات
وهي بفتحة السين مع فتحة النون وضمة السين وفتحة النون وضمهما معا والسنة البسرة ايضا يقال سنة العرين
اي سيرتهما والسنة ايضا ضرب من التمر بالمدينة وفي الشريعة السنة ما واظب النبي صلعم عليه ولم يتركه الا مرة
او مرتين كذا في المحيط ❊ وذكر في المفيد والمزيد السنة ما واظب النبي صلعم ولم يتركه الا لعذر والادب ما فعله
مرة او مرتين ثم تركه قلت مراده اداب الوضوء والا فالادب شانه دايما وفي المنافع قال خواهر زاده حد
السنة ما فعله عم علي سبيل المواظبة ويؤجر باتيانها ويلام علي تركها ❊ وفي البديع السنة ما يوجر علي اتيانها ويلام
علي تركها وهي تتنا ول القولية والفعلية ❊ وقال الاترازي السنة ما في فعله ثواب وفي تركه عتاب لا عقاب
ثم قال وانما قلت في تركه عتاب احترازا عن النفل وانما قلت لا عقاب احترازا عن الواجب والفرض هذا التعريف
ابدعه خاطري في هذا المقام ❊ وقال الاكمل السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يثاب في الفعل
ويستحق الملامة في الترك وكل من التعريفين نا قضه لا يخلو عن نظر اما تعريف الاترازي الذي ادعي انه من ابداع
خاطره فليس بشي من الوجهين الاول انه قوله في فعله ثواب يشمل الفرض والندب ايضا وقوله في تركه عتاب
لا يخرج الفرض الواجب لان العتاب نوع من العقاب ❊ ولين سلمنا ان العتاب غير العقاب لم يخرج السنن المؤكدة
التي هي في قوة الواجب فان في تركها عقابا ايضا ❊ الثاني ان تعريفه هذا يدخل فيه سنة غير النبي صلعم
فان سنن العمرين لا شك ان فعلها ثواب وفي تركها عتاب لانا امرنا بالاقتداء بهم لقوله عم اقتدوا بالذين
من بعدي فاذا كان الاقتدا بهم مامورا به يكون واجبا وتارك الواجب مستحق العقاب والعتاب واما
تعريف الاكمل فلانه غير مانع لتناوله سنة غير النبي صلعم علي ما لا يخفي واحسن التوجيهات والتعريفات تعريف خواهر زاده
رحمه الله ثم كيفية غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء هي ان ياخذ الاناء بشماله ان كان صغيرا ويصب علي يمينه
فيغسلها ثلثا وان كبيرا لا يمكنه رفعه ياخذ من الماء باناء صغير ان كان معه فيصبه علي يمينه والا يدخل اصابع يده
اليسري مضمومة دون الكف ويصب علي يمينه فيغسلها ثلثا ثم يدخل اليمين والسنة تقديم غسل اليدين
من الرسغ اما نفس الغسل فرض حتي قال محمد في الاصل ثم يغسل ذراعيه فلا يجب غسلهما ثانيا وقال تاج الشريعة
قوله وسنن الطهارة غسل اليدين لا نفس الغسل فانه فرض اذا استيقظ المتوضي من نومه شرط ذلك عند
استيقاظ المتوضي من نومه ❊ نقل ذلك عن شمس الايمة الكردري انه شرط حتي انه اذا لم يستيقظ لا يسن غسلهما
وقيل هو شرط اتفاقي خص المصنف غسلهما بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل المستيقظ وغيره
وعليه الاكثرون وسيجي مزيد الكلام في الحديث الذي يذكره المص ❊ وقوله المتوضي يحتمل امرين احدهما ان
يريد به من نام علي وضوء فاذا سن ذلك في حقه فغيره اولي والاخر ان يريد به من يريد الوضوء ففي الاول الكلام
حقيقة وفي الثاني مجاز فافهم ❊ لقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء

حتي يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ❊ هذا الحديث صحيح اخرجه الجماعة بالفاظ مختلفة كلهم عن ابي هريرة
فالبخاري عن عبد الله بن يوسف اخبرنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال اذا
توضا احدكم فليجعل في انفه ماء ثم ليستنثر ومن استجمر فليوتر واذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده
قبل ان يدخلها في وضوئه فان احدكم لا يدري اين باتت يده وابو الزناد بكسر الزاء المعجمة وتخفيف النون اسمه
عبد الله بن ذكوان القرشي المدني من رجال الستة والاعرج عبد الرحمن بن هرمز المدني من رجال الستة ❊ ومسلم
عن نصر بن علي الجهضمي وحامد بن عمر البكراوي قالا حدثنا بشر بن المفضل عن خالد بن عبد الله بن شقيق عن ابي
هريرة ان النبي صلعم قال اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمسن يده في الاناء حتي يغسلها ثلث مرات فانه لا
يدري اين باتت يده وابو داود عن مسدد قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي رزين وابي صالح عن ابي
هريرة قال رسول الله صلعم اذا قام احدكم من الليل فلا يغمسن يده في الاناء حتي يغسلها ثلث مرات فانه لا يدري
اين باتت يده وابو معاوية اسمه محمد بن خازم بالمعجمتين من رجال الستة والاعمش اسمه سليمان بن مهران ثقة كبير
وابو رزين بفتح الراء وكسر الزاء اسمه مسعود بن مالك الاسدي اسد خزيمة من رجال مسلم والاربعة وابو صالح اسمه
ذكوان بن الزيات ويقال السمان من رجال الستة والترمذي عن ابي الوليد الدمشقي قال حدثنا الوليد بن مسلم
عن الاوزاعي عن الزهري عن سعيد بن المسيب وابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلعم ❊ قال اذا استيقظ احدكم من الليل
فلا يدخل يده في الاناء حتي يفرغ عليه مرتين او ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده وابو الوليد اسمه
والاوزاعي اسمه عبد الرحمن بن عمرو امام كبير مشهور ونسبته الي اوزاع وهي من قبايل شتي ❊ وقيل الاوزاعي بطن
من همدان ❊ وقيل الاوزاع قرية بدمشق والزهري هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب ثم نسبته
الي زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب وابو سلمة اسمه عبد الله بن عبد الرحمن بن عوف ويقال اسمه
وكنيته واحد ❊ والنسائي عن قتيبة بن سعيد قال حدثنا سفيان عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة ان النبي صلعم قال
اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء وضوئه حتي يغسلها ثلثا فان احدكم لا يدري اين باتت يده
وابن ماجه عن عبد الرحمن بن ابراهيم الدمشقي قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الاوزاعي حدثني الزهري
عن سعيد بن المسيب وابي سلمة بن عبد الرحمن انهما حدثاه ان ابا هريرة كان يقول ❊ قال رسول الله صلعم اذا استيقظ
احدكم من الليل فلا يدخل يده في الاناء حتي يفرغ عليها مرة او مرتين او ثلثا فان احدكم لا يدري اين باتت يده و
اخرجه الطحاوي في معاني الاثار ❊ وقال حدثنا سليمان بن شعيب قال حدثنا بشر بن بكر ❊ قال حدثنا الاوزاعي
وحدثنا حسين بن نصر قال حدثنا الفريابي قال حدثنا الاوزاعي قال حدثني ابن شهاب قال حدثني سعيد بن
المسيب ان ابا هريرة كان يقول قال رسول الله صلعم اذا قام احدكم من الليل فلا يدخل يده في الاناء حتي يفرغ عليها
مرتين او ثلثا فانه لا يدري احدكم فيم باتت يده والفريابي بكسر الفاء وسكون الراء وبالباء اخر الحروف وبعد
الالف باء موحدة مكسورة بعدها ياء النسبة نسبة الي فارياب بلدة بنواحي بلخ ويقال الفاريابي ايضا علي الاصل
والفريابي بزيادة ياء بعد الفاء وهو محمد بن يوسف شيخ البخاري وغيره وهذا الحديث روي عن جابر وابن عمر اما
حديث جابر فرواه الدارقطني من حديث ابي الزبير عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم اذا قام احدكم
من الليل فلا يدخل يده في الاناء حتي يغسلها فانه لا يدري اين باتت يده ولا علي ما وضعها اسناده حسن واما
حديث ابن عمر رض فرواه الدارقطني ايضا من حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلعم
اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتي يغسلها ثلث مرات فانه لا يدري اين باتت يده منه
واين طافت يده فقال له رجل ارايت ان كان حوضا فحصبه ابن عمر وقال اخبرك عن رسول الله صلعم وتقول ارايت
ان كان حوضا اسناده حسن ورواه ابن ماجه وابن خزيمة ولفظ المص في هذا الحديث لا يوافق الروايات
المذكورة علي النسق كما تراه بل قوله اذا استيقظ احدكم من منامه يوافق ما روي رواية البخاري والدار
قطني

قوله فلا يغمسن يده بنون التاكيد المشددة لم يقع في رواية هؤلاء الائمة وقع في رواية البزار فانه رواه من حديث هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة مرفوعا اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في طهوره حتى يفرغ عليها الحديث والذي وقع في رواية مسلم وهو قوله فلا يغمس يده على صورة النهي وكذا في رواية النسائي وقوله حتى يغسلها ثلثا مثل لفظ المص وفي رواية الترمذي مرتين او ثلثا وكذا في رواية ابن ماجه ولفظ المص فانه لا يدري اين باتت يده وكذا في رواية مسلم وابي داود والترمذي وفي رواية البخاري فان احدكم لا يدري اين باتت يده وكذا في رواية النسائي وفي رواية ابن ماجه فان احدكم لا يدري فيم باتت يده وكذا في رواية الطحاوي وفي جميع الروايات عدم التعرض الى العدد الا في رواية البخاري وفي رواية البخاري فليغسل يده قبل ان يدخلها في وضوئه وفي رواية مسلم فلا يغمس يده في الاناء وفي رواية النسائي فلا يغمس يده في وضوئه وفي رواية ابي داود مثل رواية مسلم وفي رواية الترمذي حتى يفرغ عليها افرغت الاناء افراغا اذا قلبت ما فيه وكذا فرغته تفريغا والمعنى حتى يصب على يده مرتين او ثلثا وفي سنن الكرخي الكبير حتى يصب عليها صبة او صبتين وفي جامع عبد الله بن وهب المصري صاحب مالك حتى يغسل يده او يفرغ فيها فانه لا يدري حيث باتت يده وفي علل ابن ابي حاتم الرازي فليغرف على يديه ثلث غرفات وفي لفظ ثم ليغترف بيمينه من انائه وعند ابن عدي من رواية انس عن ابي هريرة مرفوعا فان غمس يده في الاناء قبل ان يغسلها فليرق ذلك الماء قلت انكر ابن عدي على معلى بن الفضل الذي روى هذا الحديث عن الربيع بن صبيح عن الحسن عن ابي هريرة رضي الله عنه ثم الكلام فيه على انواع الاول يستدل به اصحابنا على ان غسل اليدين قبل الشروع في الوضوء سنة بيان ذلك ان اول الحديث يقتضي وجوب الغسل للنهي عن ادخال اليد في الاناء قبل الغسل واخره يقتضي استحباب الغسل للتعليل بقوله فانه لا يدري اين باتت يده يعني في مكان طاهر من بدنه او نجس فلما انتفى الوجوب لما في التعليل المنصوص يثبت السنة لانها دون الوجوب فان قلت كان ينبغي ان لا يبقى في التعليل هذه السنة لانهم كانوا يتوضؤن من الاتوار فلذلك امرهم عليه السلام بغسل اليدين قبل ادخالهما الاناء واما في هذا الزمان فقد تغير ذلك قلت السنة لما وقعت سنة في الابتداء بقيت ودامت وان لم يبق ذلك المعنى لان الاحكام انما يحتاج الى اسبابها حقيقة في ابتداء وجودها لا في بقائها لان الاسباب تبقى حكما وان لم يمكن ذلك المعنى للشارع ولا بد من الايجاد والاعلام فجعلت الاسباب الشرعية بمنزلة الجواهر في بقائها حكما وهذا كالرمل في الطواف ونحوه في الاحكام لابن بزيزة واختلف الفقهاء في غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء فذهب قوم الى ان ذلك من سنن الوضوء وقيل انه مستحب وبه صدر ابن الحاجب في شرحه وقيل بايجاب ذلك مطلقا وهو مذهب داود واصحابه وقيل بايجابه في نوم الليل دون نوم النهار وبه قال احمد وقال هل يغسلان مجتمعين او متفرقين ففيه قولان مبنيان على اختلاف الفاظ الحديث الواردة في ذلك ففي بعض الطرق يغسل يديه مرتين مرتين وذلك يقتضي الافراد وفي بعض طرقه يغسل يديه مرتين وذلك يقتضي الجمع وقال الكرخي اختلف الفقهاء في غسل اليدين قبل الوضوء فقال انه سنة بالاتفاق وهو المشهور وهكذا ذكره في المحيط والمبسوط ويدل عليه انه عليه السلام لم يتوضأ قط الا غسل يديه وحديث عثمان رضي الله عنه فيه متفق عليه ومثله في التحفة والحواشي والنافع وفيه تقديم غسلهما الى الرسغين سنة ينوب عن الفرض كالفاتحة تنوب عن الواجب وفرض القراءة وقوله انه مستحب للتاكيد في طهارة يده مروي عن مالك وقوله انه واجب على المنتبه من نوم الليل دون النهار قال احمد لحديث الترمذي وابن ماجه بقوله من الليل ونحن نقول ان قيد الليل باعتبار الغالب والا فالحكم ليس مخصوصا بالقيام من نوم الليل ومن نوم النهار بل المعتبر الشك في نجاسة اليد فمتى شك في نجاستها كره له ادخالها في الاناء قبل غسلها سواء قام من نوم الليل او من نوم النهار او شك في نجاستها في غير نوم وهذا مذهب الجمهور وعن احمد ان قام من نوم الليل كره كراهة تحريم وان قام من نوم النهار كره كراهة تنزيه ووافقه

داود الظاهري اعتمادا على لفظ المبيت النوع الثاني ان هذا النهي نهي تنزيه لا تحريم حتى لو غمس يده لم يفسد الماء ولم يأثم الغامس وعن الحسن البصري واسحق بن راهويه ومحمد بن جرير الطبري رحمهم الله انه ينجس ان قام من نوم الليل النوع الثالث ان قوله في الاناء محمول على ما اذا كانت الاونية صغيرة كالكوز او كبيرة كالحب ومعه انية صغيرة اما اذا كانت كبيرة وليست معه انية صغيرة فالنهي محمول على الادخال على سبيل المبالغة وتمام الكلام قد مر النوع الرابع يستفاد منه ان الماء القليل يتنجس بوقوع النجاسة وان لم تغيره والا لا يكون للنهي فائدة النوع الخامس يستفاد منه استحباب غسل النجاسات ثلثا لانه اذا امر به في المتوهمة ففي المتحققة اولى ولم يرد شيء فوق الثلث الا في ولوغ الكلب كما سيجيء ان شاء الله تعالى النوع السادس ان النجاسة المتوهمة يستحب فيها الغسل ولا يؤثر فيها الرش لانه عليه السلام قال حتى يغسلها ولم يقل حتى يرش عليها النوع السابع فيه استحباب الاخذ بالاحتياط في ابواب العبادات النوع الثامن استدل به اصحابنا على ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلثا وذكر لان النبي صلعم امر للقائم من الليل بافراغ الماء على يده مرتين او ثلثا وذلك لانهم كانوا يتغوطون ويبولون ولا يستنجون بالماء وربما كانت ايديهم تصيب الموضع النجس فيتنجس فاذا كانت الطهارة تحصل بهذا العدد من البول والغائط وهما اغلظ النجاسات كان اولى واحرى ان يحصل بما دونهما من النجاسات النوع التاسع ان الماء يتنجس بورود النجاسات عليه وهذا بالاجماع واما ورود الماء على النجاسة فكذلك عندنا خلافا للشافعي وقال الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله في هذا الحديث الفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه انها اذا وردت عليه نجسته واذا ورد عليها ازالها وتقريره انه قد نهى عن ادخال اليد في الاناء لاحتمال النجاسة وذلك يقتضي ان ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه وامر بغسلها بافراغ الماء عليها للتطهير وذلك يقتضي ان ملاقاتها الماء على هذا الوجه غير مفسد بمجرد الملاقاة والا لما التطهير قلت سلمنا ان ملاقاتها على هذا الوجه غير مفسدة بمجرد الملاقاة للضرورة ولكن لا نسلم انه يبقى طاهرا بعد ازالة النجاسة وقال النووي ايضا وفيه دلالة ان الماء القليل اذا وردت عليه نجاسة نجسته وان قلت ولم تغيره فانها تنجسه لان الذي يتعلق باليد ولا يرى قليل جدا وكانت عادتهم استعمال الاواني الصغيرة التي تعجز عن القلتين بل لا تقاربه وقال القشيري وفيه نظر عندي لان مقتضى الحديث ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه ومطلق التاثير اعم من التاثير بالتنجس ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص المعين فاذا سلم الخصم ان الماء القليل بوقوع النجاسة فيه يكون مكروها فقد ثبت مطلق التاثير ولا يلزم ثبوت خصوص التاثير بالتنجس النوع العاشر فيه استحباب استعمال الكنايات في المواضع التي فيها استهجان ولهذا قال عليه السلام فانه لا يدري اين باتت يده فلم يقل فلعل يده وقعت على دبر او ذكر او نجاسة ونحو ذلك وان كان هذا معنى قوله عم وهذا اذا علم ان السامع يفهم بالكناية المقصود فان لم يكن كذلك فلا بد من التصريح لينتفي اللبس والوقوع في خلاف المطلوب وعلى هذا يحمل ما جاء من ذلك مصرحا به النوع الحادي عشر ان قوله في الاناء وان كان عاما لكن القرينة دلت على ان الاناء اناء الماء بدليل قوله في الرواية الاخرى في وضوئه وهو الماء الذي يتوضأ به ولكن الحكم لا يختلف بينه وبين غيره من الاشياء الرطبة النوع الثاني عشر ان قوله فلا يغمس يده يتناول ما اذا كانت يده مطلقة او مشدودة بشيء او في جراب او كون النائم عليه سراويله او لم يكن لعموم اللفظ النوع الثالث عشر قوله احدكم خطاب للعقلاء البالغين المسلمين فان كان القائم من النوم صبيا او مجنونا او كافرا فذكر في المغني ان فيه وجهين احدهما انه كالمسلم البالغ العاقل لانه لا يدري اين باتت يده والثاني انه لا يؤثر غمسه شيئا لان المنع من الغمس انما يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق هؤلاء النوع الرابع عشر ان قول المص اذا استيقظ المتوضئ يدل على انه كان نائما على الوضوء وهو لا يسن في حقه غسل يديه قبل ادخالهما الاناء فكيف عند ذكر من سنن الطهارة قلت قد مر جوابه عند قوله اذا استيقظ المتوضئ وفي المجتبى والجامع خص المص غسلهما بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والا السنة شاملة للمستيقظ وغيره

فانه ذكر في المحيط والتحفة وغيرهما ان غسلهما في الابتداء سنة على الاطلاق وفي البداية قوله اذا استيقظ اتفاقي
وعن شمس الائمة الكردري كلمة الشرط تجري على حقيقتها حتى لم يسن اذا لم يستيقظ وقيل في الايضاح وشرح مختصر
الكرخي وساير شروح القدوري ان كونه سنة للمستيقظ من نومه تحسب لان النوم مظنة واليد طوافة فلعلها
تقع على موضع النجاسة لكن هذا مردود بمن نام مستنجيا بالماء فانه لا حاجة له الى غسل اليدين اولا
النوع الخامس عشر انه اذا اراد غسل يديه بعد غسل وجهه هل يغسل ذراعيه لا غير او يغسلهما من اول الاصابع
ذكر في الاصل غسل الذراعين لا غير لتقدم غسل اليدين الى الرسغ مرة وقال السرخسي على ما ذكره في الذخيرة الاصح
عندي ان يعيد غسل اليدين ظاهرهما وباطنهما لان المقصود هو التطهير باي طريق حصل فلا معنى لاعادته
م لان اليد آلة التطهير فيسن البداية بتطهارتها ش هذا بظاهره يدل على الوجوب باعتبار ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب ولكن طهارة حقيقة وحكما تدل على عدم الوجوب فتثبت السنة في المستيقظ وغيره **فان قلت**
كيف طهارة العضو حقيقة وحكما **قلت** اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانه لو ادخلها في الاناء لا يتنجس على قول
من يقول بسنية هذا الفعل واما على قول من يوجب ذلك فالماء لا يتنجس وقال تاج الشريعة **فان قلت** البداءة
بالتطهير لان الطاهر اصطجاعه متوضيا اذ هو السبب والمستحب وقد شككنا في تنجيسها فلا يتنجس بالشك وقال
ايضا في قول المص فيسن البداية بتطهيرها اي عند التباس حالها كي لا يودي الى التنجس فعلى هذا لما كان كذلك يكون
تركه مكروها كما يكون الاتيان به سنة اذ السنة اعدام المكروه لاحتمال النجاسة فاذا كان تركه مكروها
م وهذا الغسل ش اشار به الى غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء م الى الرسغ ش بضم الراء وسكون السين المهملة
وفي اخره غين معجمة وهو منتهى الكف عند المفصل وفي منعى الحنابلة وحد اليد المامور بغسلها من الكوع لان اليد
المطلقة في الشرع تتناول ذلك بدليل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وانما تقطع يد السارق
من مفصل الكوع م لوقوع الكفاية به في التنظيف ش تعليل غسل اليدين الى الرسغ وقد قلنا ان هذا الغسل
ينوب عن الفرض لان محمدا قال في الاصل ثم يغسل ذراعيه م وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء ش هذا بالرفع عطف على
قوله غسل اليدين لانه خبر لقوله وسنن الطهارة وقوله وتسمية الله خبر بعد خبر ويجوز ان يكون قوله وسنن
الطهارة مبتدأ محذوف الخبر وقوله غسل اليدين خبر المحذوف المبتدأ والتقدير وسنن الطهارة اشياء الاول
غسل اليدين والثاني تسمية الله والثالث السواك وكذا يقدر الى اخر ما ذكره من السنن وانما قيد بقوله
في ابتداء الوضوء لانه اراد به ان يسمي قبل شروعه في الوضوء ليقع جميع افعال الوضوء فرضها وسننها بالتسمية **فان قلت**
لا دلالة عليه في الحديث الذي ذكره **قلت** لما ثبت انها سنة الوضوء دل على ان محلها ابتداء الوضوء ليشمل
الجميع كما ذكرنا ولقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر **فان قلت** دخل حديث مهاجر بن منقذ انه
سلم على النبي صلعم وهو يتوضا فلم يرد عليه فلما فرغ منه قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كرهت ان اذكر الله
على غير طهارة انه عليه السلام توضا قبل السلام **قلت** التسمية من لوازم كمال الوضوء فكان ذكرها من تمامه
والذاكر لها قبل وضوئه مضطر الى ذكرها لاقامة هذه السنة المكملة للفرض فخصت من عموم الذكر ومطلق الذكر
ليس من ضرورات الوضوء وقد يحكى التخصيص في الاذكار المنقولة على اعضاء الوضوء فانها من مكملاته **اقول**
من هذا ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يذكر الله في كل حين ولا يجوز نسبة ترك الافضل اليه
عليه السلام والعجب من الاكمل انه اجاب عن التعارض بين حديث التسمية وحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وبما نسب الى مالك في انكاره التسمية في اول الوضوء ثم قال وذلك كما ترى يدل على انه عليه السلام توضا قبل ان
يذكر الله وسكت على هذا ومضى م لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله ش هذا الحديث بهذا اللفظ لم يخرجه
احد وانما اخرجه ابو داود وغيره ولفظه لا وضوء لمن لم يذكر الله عليه وذكر صاحب اللباب هذا الحديث وعزاه
الى ابي داود بلفظ المص وليس كذلك وانما المذكور في سنن ابي داود وغيره لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه

ثم اعلم ان هذا الحديث روي عن احد عشر صحابيا وهم ابو هريرة وسعيد بن زيد وابو سعيد الخدري وسهل بن سعد الساعدي
وانس بن مالك وابو سبرة وام سبرة وابن عمر وعلي بن ابي طالب وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم اما حديث ابي هريرة فرواه ابو داود وقال
حدثنا قتيبة بن سعد قال حدثنا محمد بن موسى عن يعقوب ابن سلمة عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر الله عليه ورواه احمد ايضا في مسنده بهذا الاسناد ورواه ابن ماجه ايضا
والحاكم في المستدرك فقال فيه عن يعقوب بن ابي سلمة عن ابيه عن ابي هريرة فذكره ثم قال حديث صحيح الاسناد
ولم يخرجاه وقد احتج مسلم بيعقوب بن ابي سلمة عن ابيه الماجشون واسم ابي سلمة دينار **قلت** تناقض الحاكم
في هذا فان يعقوب بن سلمة الى يعقوب بن ابي سلمة فالذي احتج به مسلم هو يعقوب بن سلمة الماجشون وهذا
الذي في هذا الحديث هو يعقوب بن سلمة الليثي وهذا لم يحتج به مسلم وقال البخاري في تاريخه الكبير لا يعرف
لسلمة سماع من ابي هريرة ولا ليعقوب من ابيه ذكره في ترجمة مسلم وللحديث طريق اخرى عند الدارقطني والبيهقي من
طريق البخاري عن يحيى عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة بلفظ ما توضا من لم يذكر الله عليه وما صلى من لم يتوضا
وانه سمعه يحيى بن معين يقول لم اسمع من يحيى بن ابي كثير الا حديثا واحدا النبي آدم وموسى عليهما السلام
وفي الاوسط للطبراني من طريق علي بن ثابت عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم يا ابا هريرة اذا توضات
فقل بسم الله والحمد لله فان حفظتك لا تزال تكتب لك الحسنات حتى تحدث من ذلك الوضوء وفيه ايضا من طريق الاعرج
عن ابي هريرة رفعه اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها ويسمي قبل ان يدخلها تفرد بهذه
الزيادة عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة وهو منكر عن هشام عن عروة عن ابي الزناد عنه واما حديث سعيد
ابن زيد فرواه الترمذي وابن ماجه من حديث ابي ثفال عن رباح بن عبد الرحمن انه سمع جدته بنت سعيد
ابن زيد تحدث انها سمعت اباها سعيد بن زيد يقول قال رسول الله صلعم لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء
لمن لم يذكر بسم الله عليه ورواه احمد والبزار والدارقطني والحاكم والعقيلي وزاد الحاكم والعقيلي ولا
يؤمن بالله من لا يؤمن بي ولا يؤمن بي من لا يحب الانصار وقال الترمذي قال الامام احمد بن حنبل لا اعلم في هذا الباب
حديثا له اسناد جيد وقال محمد بن اسمعيل يعني البخاري احسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن
وصححه الحاكم في مستدركه واعله ابن القطان في كتاب الوهم والايهام وقال فيه ثلثة مجاهيل الاحوال رباح
لا يعرف له اسم ولا حال ولا يعرف بغير ذلك وجدة رباح ايضا مجهول الحال وابو ثفال ايضا مجهول الحال مع انهم اشتهر
لرواية جماعة عنه منهم الدراوردي وذكره ابن ابي حاتم في كتاب العلل وقال هذا حديث عندنا ليس
بذاك الصحيح وابو ثفال فلم نعرفه ثم سال الحسن بن علي الحلال يقال اسمه ثمامة بن حصين وهو بضم الثاء المثلثة وثفال
بكسر الثاء المثلثة بعدها الف وقال البزار ابو ثفال مشهور ورباح جدته لا نعلمها رويا الا هذا الحديث ولا
حدث عن رباح الا ابو ثفال فالخبر من جهة النقل لا يثبت وقال ابو حاتم وابو زرعة الحديث ليس بصحيح واما
جدتها فقد ذكرت في الصحابة واما حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه فرواه ابن ماجه واحمد والدارمي
والترمذي في العلل وابن عدي وابن السكن والبزار والدارقطني والبيهقي والحاكم من طريق كثير بن زيد
عن ربيح بن عبد الرحمن بن ابي سعيد عن ابيه ابي سعيد ان النبي صلعم قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله وصححه
الحاكم في المستدرك واسند الى الاثرم انه قال سالت احمد بن حنبل عن التسمية في الوضوء فقال احسن ما فيها
حديث كثير بن زيد ولا اعلم فيها حديثا ثابتا وارجو ان يجزيه الوضوء لانه ليس فيه حديث احكم به وقال
الترمذي في علله الكبير قال محمد بن اسمعيل ربيح بن عبد الله منكر الحديث وقال احمد كثير بن زيد ليس به باس
وعن ابن معين ليس بالقوي وعن ابي زرعة صدوق فيه لين وعن ابي حاتم صالح الحديث ليس بالقوي يكتب
حديثه وربيح قال ابو حاتم شيخ وقال الترمذي عن البخاري منكر الحديث واما حديث سهل بن سعد
رضي الله عنه فرواه ابن ماجه وقال حدثنا عبد الرحمن بن ابراهيم حدثنا ابن ابي فديك عن عبد المهيمن بن عباس

ابن سهل بن سعد الساعدي عن ابيه عن جده عن النبي صلعم قال لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه
ولا صلوة لمن لا يصلي على النبي صلعم ولا صلوة لمن لا يحب الانصار واخرجه الطبراني ايضا وعبد المهيمن ضعيف
لكن تابعه اخوه ابي بن عباس وهو مختلف فيه واما حديث انس رضي الله عنه فرواه النسايي وقال اخبرنا اسحق
ابن ابراهيم قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن ثابت وقتادة عن انس قال طلب بعض اصحاب النبي صلعم
وضوءا فقال رسول الله صلعم هل مع احد منكم ماء فوضع يده في الاناء ويقول توضؤا باسم الله فرايت الماء
يخرج من بين اصابعه حتى توضؤا من عند اخرهم قال قلت لانس كم تراهم قال نحوا من سبعين وروى عبد الملك
ابن حبيب الاندلسي عن اسد بن موسى عن حماد بن سلمة عن ثابت عن انس بلفظ لا ايمان لمن لم يؤمن بي ولا
صلوة الا بوضوء ولا وضوء لمن لم يسم الله وعبد الملك شديد الضعف واما حديث ابي سبرة فرواه الطبراني
في الاوسط وقال حدثنا احمد حدثنا ابو جعفر حدثنا يحيى بن زيد بن عبد الله بن انيس حدثني عبد
الله بن سبرة عن ابيه عن جده قال صعد رسول الله صلعم المنبر ذات يوم فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس
لا صلوة الا بوضوء ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولم يؤمن بالله من لم يؤمن بي ولم يؤمن بي من لم يعرف حق
الانصار ورواه الدولابي في الكنى والبغوي في الصحابة واما حديث ام سبرة فلها حديث لا يصح واما
حديث ابن عمر رضي الله عنه فرواه الدارقطني وقال حدثنا احمد بن محمد بن زياد حدثنا محمد بن غالب
حدثنا هشام بن بهرام حدثنا عبد الله بن حكيم عن عاصم بن محمد عن نافع بن عمر قال قال رسول الله صلعم من
توضا فذكر اسم الله على وضوئه كان طهورا لجسده ومن توضا ولم يذكر اسم الله على وضوئه كان طهورا لاعضائه
ورواه البيهقي ايضا ثم قال هذا ضعيف وابو بكر الزاهدي غير ثقة عند اهل العلم بالحديث قلت
اراد بابي بكر الزاهري عبد الله بن حكيم وذكره المزني بفتح الحاء وقال يحيى بن معين عبد الله بن حكيم ابو بكر الزاهري
ليس بشيء وقال السعدي كذاب مصرح وقال ابن حبان يضع الحديث على الثقات واما حديث علي رضي
فرواه ابن عدي في ترجمة عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي عن ابيه عن جده عن علي وقال اسناده ليس بمستقيم
واما حديث ابن مسعود فرواه الدارقطني قال حدثنا عثمان بن احمد الدقاق حدثنا اسحق بن ابراهيم بن سنين
قال حدثنا يحيى بن هاشم حدثنا الاعمش عن شقيق عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال سمعت رسول
الله صلعم يقول اذا تطهر احدكم فليذكر اسم الله فانه يطهر جسده كله وان لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر
منه الا ما مر عليه الماء فاذا فرغ من طهوره فليشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ثم
ليصل علي فاذا قال ذلك فتحت له ابواب الرحمة ورواه البيهقي ايضا ثم قال هذا ضعيف لا اعلم رواه
عن الاعمش غير يحيى بن هاشم ويحيى بن هاشم متروك الحديث واما حديث عايشة رضي الله عنها فرواه البزار
في مسنده وقال حدثنا ابراهيم بن زياد الصايغ حدثنا ابو داود الجفري حدثنا سفيان عن حارثة بن محمد
عن عمرة عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلعم كان اذا بدا الوضوء سمى رواه الدارقطني ايضا ولفظه كان رسول
الله صلعم اذا مس طهوره سمى الله وقال ابو بكر كان يقوم الى الوضوء فيسمي الله ثم يفرغ الماء على يديه
قوله لا وضوء كلمة لا لنفي الجنس وخبرها محذوف تقديره لا وضوء كاين وحاصل لمن لم يسم الله اي لمن لم يذكر
اسم الله عليه وحذف خبر لا هذه شايع ولا سيما اذا كان الخبر عاما كالموجود والحاصل وغير ذلك لدلالة النفي
عليه ومنه لا اله الا الله ولا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار واستدل به اهل الظاهر واسحق بن راهويه
ان الوضوء لا يصح الا بالتسمية حتى قال اسحق اذا ترك التسمية عامدا يجب عليه اعادة الوضوء وعن احمد انها واجبة
وروي عنه انه قال ليس في هذا حديث يثبت وارجو ان يجزيه الوضوء وفي المغني ظاهر مذهب احمد ان التسمية
مسنونة في طهارات الحدث كلها ورواه جماعة من اصحابنا عنه وقال الخلال الذي استقرت الروايات عنه
انه لا باس به يعني اذا ترك التسمية وهذا قول الثوري والشافعي ومالك وابو عبيد وابن المنذر واصحاب

واصحاب الراي وعن احمد رواية اخرى ان التسمية واجبة في جميع طهارات الحدث الوضوء والغسل والتيمم
وهو اختيار ابي بكر ومذهب الحسن واسحق ثم اذا قلنا بوجوبها فتركها عامدا لم تصح طهارته فان تركها
سهوا صحت وهو قول اسحق وان ذكرها في اثناء الطهارة اتى بها وقال ابو الفرج اذا سمى في اثناء الوضوء اجزاه
يعني على كل حال لانه قد ذكر اسم الله وقال بعض اصحابنا لا يسقط بالسهو لظاهر الحديث وقياسا على ساير الواجبات
والاول اولى قال ابو داود قلت لاحمد اذا نسي التسمية في الوضوء قال ارجو ان لا يكون عليه شيء انتهى قال
القدوري قال قوم ان التسمية في اول الوضوء فرض وهذا غلط وعن مالك انه انكر التسمية في اول الوضوء
فقال تريد ان تذبح قلت ان كان انكاره شرطا لما يكون شرطا لحل الذبيحة فهو موجه وان كان انكاره
كونها مستحبة او سنة في اول الوضوء فانكاره ليس له وجه لما ذكر من الاحاديث ولما روى الحافظ عبد القادر
الرهاوي في اربعينه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لا يبدا فيه بذكر الله وباسم الله الرحمن الرحيم
اقطع وصححه ابو عوانة وابن حبان وصاحب البدايع قال مالك ان التسمية فرض الا اذا كان ناسيا فتقام التسمية
بالقلب مقام التسمية باللسان دفعا للحرج واحتج له بالحديث المذكور فان قلت هذا غير صحيح لان مذهب
مالك التسمية سنة لكنه هنا على ما نقلنا عن القدوري انه نقل عنه انه انكر التسمية كما ذكرناه انفا وقد قال صاحب
الجواهر واما فضايله اي فضايل الوضوء فاربع التسمية وروي الواقدي ان ذلك مما يومر به من شاء قال ذلك
ومن شاء لم يقله وروى علي بن زياد انكارها واما صفة التسمية فقال الطحاوي رحمه الله المنقول عن السلف في تسمية
الوضوء بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وقال الاكمل فيه انه مرفوع الى النبي صلعم قلت
هذا عجز منه لم يبين من رفعه ومن رواه من الايمة المعتبرين وكذا قال الخبازي هو المروي عن رسول الله عليه السلام
قلت المروي عن رسول الله صلعم بسم الله والحمد لله رواه الطبراني رحمه الله في الصغير باسناد حسن عن ابي
هريرة قال قال رسول الله صلعم يا ابا هريرة اذا توضات فقل بسم الله والحمد لله الحديث وقد تقدم عن قريب وعن
الوبري الافضل ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم وعنه يتعوذ في ابتداء الوضوء ويبسمل وفي المجتبى لو قال
بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام يحسن لورود الاثار وقال صاحب المحيط
ولو قال في ابتداء الوضوء لا اله الا الله والحمد لله واشهد ان لا اله الا الله يصير مقيما لسنة التسمية قلت
هذا كما ترى كل واحد من هذه الايمة الكبار يذكر حديثا او اثرا لم يبين مخرجه ولا حاله من الصحة والضعف والاقرب
في ذكره من التقليد م والمراد نفي الفضيلة ش هذا جواب عن سوال مقدر تقريره ان يقال انكم ذكرتم التسمية من سنن
الوضوء واحتججتم عليه بالحديث المذكور فالحديث بظاهره يدل على الوجوب وتقرير الجواب ان الحديث
محمول على نفي الفضيلة حتى لا تلزم الزيادة على مطلق الكتاب بخبر الواحد ونظيره كقوله عليه السلام لا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد فان قلت الحديث المذكور نظير قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب في كونهما
خبر الواحد فكيف اختلف حكمهما في السنية والوجوب قلت قد اجاب اكثر الشراح بانا لا نسلم انهما نظيران
في كونهما خبر الواحد بل خبر الواحد اشهر من خبر التسمية فتقدم رتبة الحكم على حسب رتبة العلة وهذا فيه
نظر لان لقايل ان يقول اذا كان خبر الفاتحة مشهورا يكون تعيين الفاتحة فرضا لجواز الزيادة على النص
بالخبر المشهور ثم الاحسن ان يقال ان خبر الفاتحة مواظبة النبي صلعم عليها من غير تركه فهذا دليل الوجوب
بخلاف التسمية حيث لم يثبت عليها المواظبة ويرد عليه التكبيرات التي يتخلل في اثناء الصلوة والجواب القاطع
عندي ان يقال خبر الفاتحة متفق على صحته وخبر التسمية ليس كذلك حتى روي عن احمد انه قال حين سيل عنها
واعلم ان فيها حديثا صحيحا اقوى فاذا كان الامر كذلك فاين المعارضة حتى يحتاج الى الجواب ولانه عم
علم الاعرابي الوضوء ولم يذكر التسمية وهو جاهل احكام الوضوء فلو كان شرطا للصحة لا يستوي فيها العمد
والنسيان كتحريمة الصلوة فان قلت روي في حديث عايشة رضي الله عنها انه عليه السلام سمى كما ذكرناه

عن البزار **قلت** ضعفه بعضهم وقال ابن عدي بلغني عن احمد انه نظر في جامع اسحق بن راهويه فاذا اول الحديث
اخرجه هذا الحديث فانكره جدا فقال اول حديث يكون في الجامع عن حارثة وكان في اسناده حارثة بن محمد وهو
ضعيف روي عن احمد انه قال هذا يزعم انه اختار اصح شي في الباب وهذا اضعف حديث فيه ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم انه عليه السلام سمى باعتبار الوجوب بل باعتبار انها مستحبة في ابتداء جميع الافعال كما في قوله
عليه السلام كل امر ذي بال الحديث • وقد حمل بعضهم قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه على انه
الذي يتوضا او يغتسل ولا ينوي وضوء الصلوة ولا غسل الجنابة كما رواه ابو داود • حدثنا احمد بن السرح
قال حدثنا ابن وهب عن الدراوردي قال ذكر ربيعة ان تفسير حديث النبي صلعم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله
عليه على انه الذي يتوضا او يغتسل ولا ينوي وضوء الصلوة ولا غسل الجنابة وذلك لان النسيان محله القلب
فوجب ايضا ان يكون محل الذكر الذي يضاد النسيان وذكر القلب انما هو النية هذا توجيه كلام ربيعة
ابن ابي عبد الرحمن المدني شيخ مالك والليث والاوزاعي **قلت** الذكر الذي يضاد النسيان بضم الذال
والذكر بالكسر يكون باللسان • والمراد بالذكر المذكور في الحديث هو الذكر باللسان فكيف يتم كلام ربيعة
وفيه تعسف وتاويل بعيد لا يدل عليه قرينة من القراين اللفظية ولا من القراين الحالية فلا حاجة الى هذا
التكلف اذا حملناه على نفي الفضيلة والكمال • قيل ان حديث المهاجر بن قنفذ انه اتى النبي صلعم وهو يتوضا
فسلمت عليه فلم يرد علي فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت على غير وضوء اخرجه ابو داود
وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه يشكل على احاديث
التسمية والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه معلول والاخر انه معارض اما كونه معلولا فقال ابن
دقيق العيد في الامام سعيد بن ابي عروبة الذي يرويه عن قتادة عن الحسن عن حضين بن المنذر عن المهاجر
قال كان اختلط في اخره فيراعى فيه سماع من سمع منه قبل الاختلاط قال ابن عدي قال احمد بن حنبل يزيد بن
زريع سمع منه قديما قال وقد رواه النسائي من حديث شعبة عن قتادة به وليس فيه انه لم يمنعني الى اخره •
ورواه احمد بن سلمة عن حميد وغيره عن الحسن عن مهاجر منقطعا فصار فيه ثلث علل **فان قلت** روى
ابو داود في سننه من حديث محمد بن ثابت العبدي حدثنا نافع قال انطلقت مع عبد الله بن عمر في حاجة الى
ابن عباس فلما قضى حاجته كان من حديثه يومئذ ان قال مر النبي صلعم في سكة من سكك المدينة وقد خرج من غايط او بول
اذ سلم عليه رجل فلم يرد عليه السلام ثم ان ضرب بيده على الحايط فمسح وجهه مسحا ثم ضرب ضربة فمسح ذراعيه الى المرفقين
وقال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني لم اكن على طهارة **قلت** قال النووي في الخلاصة محمد بن ثابت العبدي
ليس بالقوي عند اكثر المحدثين وقد انكر عليه البخاري وغيره رفع هذا الحديث وقالوا الصحيح انه موقوف
على ابن عمر • وقال الخطابي وحديث ابن عمر لا يصح لان محمد بن ثابت العبدي ضعيف جدا لا يحتج بحديثه وقال
ابن معين ليس بشي وقال البخاري يخالف في بعض حديثه وقال النسائي يروي عن نافع ليس بالقوي واما
كونه معارضا فروى البخاري ومسلم من حديث كريب عن ابن عباس قال بت ليلة عند خالتي ميمونة زوج
النبي صلعم فاضطجعت في عرض الوسادة واضطجع النبي صلعم في طولها فنام عليه السلام حتى اذا انتصف الليل او
قبله او بعده بقليل استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيده ثم قرا العشر الخواتم من سورة ال عمران ثم قام الى
شن معلق فتوضا منها فاحسن الوضوء ثم قام فصلى الحديث ففي هذا ما يدل على جواز ذكر اسم الله وقراءة القران
مع الحدث ولكن وقع في الصحيح انه عليه السلام تيمم لرد السلام اخرجاه عن ابي الجهيم قال اقبل رسول الله
صلعم من نحو بير جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم رد عليه السلام
وقال انما رددت عليك خشية ان تقول سلمت عليه فلم يرد علي فاذا رايتني هكذا فلا تسلم علي فاني لا ارد
عليك • وذكر عبد الحق في احكامه من جهة البزار ثم قال وابو بكر هذا فيما اعلم هو ابن عمر بن عبد الرحمن

ابن عبد الله بن عمر بن الخطاب روى له الذكر وغيره لا باس به ولكن حديث الضحاك بن عثمان اصح فان الضحاك اوثق
من ابي بكر هذا ولعل ذلك كان في موطنين وتعقبه ابن القطان في كتابه فقال من اين له انه هو ولم يصرح
في الحديث باسمه واسم ابيه **قلت** قد جاء ذلك مصرحا في مسند السراج فقال حدثنا محمد بن ادريس
حدثنا عبد الله بن رجاء • حدثنا سعيد بن سلمة حدثني ابو بكر بن عمر بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
عن نافع عن ابن عمر فذكره • وروى ابن ماجه في سننه من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله
رضي الله عنهما ان رجلا مر على النبي صلعم وهو يبول فسلم عليه فقال له عليه السلام اذا رايتني على هذه الهيئة
فلا تسلم علي فانك ان فعلت ذلك لم ارد عليك رواه البزار وقال فيه فلم يرد عليه م والاصح انها اي التسمية
م مستحبة وان سماها في الكتاب سنة ش اي القدوري وقيل المبسوط وليس بصحيح لان المنصوص فيه على الاستحباب
فان قلت اين جواب ان التي هي للشرط **قلت** هذه تسمى ان الواصلة وهي مستغنية عن الجواب بدلالة
ما قبل الكلام عليه • وتقديره في الاصل وان سماها في الكتاب سنة فهي مستحبة ويجوز ان يكون معطوفا على المحذوف
تقديره والاصح من المذهب ان التسمية مستحبة ان لم يسمها وان سماها ثم ان الشراح عللوا ذلك بقولهم لان النبي
صلعم لم يواظب عليها ولان عثمان وعليا رضي الله عنهما حكيا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهما التسمية
قلت كيف يكون الاصح انها مستحبة مع ورود الاحاديث الكثيرة الدالة على سنيتها فمقتضى لنا ويلات التي
ذكرناها على انا لو لم نؤولها لعارضت احاديث غيرها بانها كان مقتضاها وجوب التسمية على ما ذهب اليه
طايفة ممن ذكرناهم فيما مضى فلذلك نص على سنيتها في المحيط وشرح مختصر الكرخي والتحفة والقنية والنافع و
القدوري • وقال المرغيناني هو الصحيح وهو اختيار الطحاوي ايضا وقال الاكمل وغيره وما روي انه عليه السلام
سمى فهو من باب قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر قال هذا جواب عن الحديث الذي
فيه انه عليه السلام سمى عند الوضوء فكانت سنة • وتقريره انه عليه السلام سمى لا لانه سنة مختص بالوضوء
بل لانه فعل من الافعال والمستحب في ساير الافعال الابتداء باسم الله لقوله عم كل امر ذي بال الحديث **قلت**
هذا لا يساعدهم لان قوله عم كل امر ذي بال الحديث كان يدل على وجوب التسمية عند كل فعل مطلقا لان
فيه ما يشبه الوعيد على ترك التسمية وذلك انه عم اشار الى ان الفعل الذي لا يبدا فيه باسم الله ابتر • ويروى
اقطع • ويروى اجذم • وادنى ما فيه الدلالة على السنية م ويسمي قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح ش احترز به
عما قيل انه يسمي قبل الاستنجاء لانه سنة الوضوء فيسمي قبله ليقع جميع افعال الوضوء بها وعما قيل يسمي بعد
بعد الاستنجاء لان ما قبله حال انكشاف العورة وذكر الله تعالى في تلك الحالة غير مستحب تعظيما لاسم الله تعالى
وفي جوامع الفقه ويبدا بالتسمية بعد الاستنجاء وهو المختار • واختار المص الجمع بين القولين فقال ويسمي
قبل الاستنجاء للتعليل الذي ذكرناه ولان الاستنجاء من الوضوء والبداية شرعت فيه بالتسمية نص عليه
في المحيط **فان قلت** ما الدليل على ما اختاره المص من ان التسمية يكون مرتين مرة قبل الاستنجاء ومرة
بعده في ابتداء الوضوء **قلت** يمكن ان يكون حديث ابي هريرة كل امر ذي بال الحديث دليلا على ما ادعاه •
وذلك لان الاستنجاء امر من الامور فيبدا فيه بذكر الله تعالى والوضوء ايضا امر اخر فيبدا فيه به ايضا فيكون
عاملا بالحديث في كل الاحوال **فان قلت** فعلى هذا ينبغي ان يكون عند غسل كل عضو لان كل واحد من ذلك
امر على حدة **قلت** الوضوء كله امر واحد لانه عمل واحد بخلاف الاستنجاء والوضوء فانهما عملان مختلفان
على انه لو سمى عند غسل كل عضو لا يمنع من ذلك ولا يكره بل هو مستحب م والسواك ش بالرفع عطف على قوله وتسمية
الله تعالى والمعنى واستعمال السواك والمضاف فيه محذوف لان السنة استعمال السواك ونفس السواك ليس بسنة
قال الجوهري السواك المسواك • وقال ابو زيد السواك يجمع على سوك ككتاب وكتب قال الشاعر •
اغر الثنايا احم اللثات يمنحها سوك الاسحل • قال ابو حج اللغوي ربما همز سوك وسوك فاه تسويكا واذا قلت

استاك وتسوك ولم تذكر الفم وقال ابن الاثير في النهاية السواك بالكسر هو المسواك ما يدلك به الاسنان من العيدان
يقال ساك فاه يسوكه اذا دلكه بالسواك فاذا لم يذكر الفم قلت استاك وفي المحكم السواك اسم العود يذكر ويونث
وفي التهذيب السواك في العربية الحركة يقال تساوكت الابل اذا تمايلت في مشيها من الضعف م لانه عليه السلام
كان يواظب عليه ش اي لان النبي صلعم كان يواظب على استعمال السواك والعجب من المصنف رحمه الله انه ذكر ان
استعمال السواك سنة ثم احتج على ذلك بمواظبة النبي صلعم ومع هذا لم يذكر شيئا من الاحاديث الدالة على المواظبة
وقد علم ان مواظبة النبي عم على فعل شيء يدل على ان ذلك واجب وقد اعتذر عنه الشراح بان المواظبة مع
الترك دليل السنة وبدونه دليل الوجوب وقد دل على تركه حديث الاعرابي فانه لم ينقل فيه تعليم السواك فلو كان
واجبا لعلمه قال الاكمل ويستدل بترك التعليم على تركه دفعا للتعارض فان عدم الترك يدل على الوجوب
وترك التعليم على عدمه فكان تدافعا قلت ادعوا ان مواظبته عم على السواك كان مع الترك وهو دليل
السنة ثم احتجوا على ذلك بحديث الاعرابي وفيه نظر من وجهين الاول انهم لم ياتوا بحديث فيه تصريح بانه عم
تركه في الجملة والثاني ان استدلالهم على ذلك بحديث الاعرابي لم يتم لان استعمال السواك هل هو من سنن الدين
او من سنن الوضوء او من سنن الصلوة وقد اختلف العلماء في ذلك فقال بعضهم انه من سنة الدين لا من سنة الوضوء
وفيه احاديث صحيحة مارواه مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال عليه السلام لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء قال ابو عمر هذا يدخل في المسند لاتصاله من غير ما وجه وهو معروف
من جهة بشر بن عمرو وروح بن عبادة صحيح عنهما عن مالك بسنده هما مرفوعا ورواه ابن خزيمة في صحيحه والنسائي
والدارقطني مرفوعا الى النبي صلعم السواك مع كل وضوء وعن سعيد افترضت عليكم السواك مع كل وضوء
ورواه الكشي من حديث سعد مع كل طهور ذكره في الامام وخرجه احمد ايضا وروى البيهقي من حديث مالك بن
انس عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلعم قال لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء واكثر الرواة عن مالك هكذا مرفوعا ورواه الطحاوي ايضا عن
ابن مرزوق عن بشر بن عمر عن مالك نحوه وروى الدارقطني من حديث انس ان رسول الله صلعم كان يستاك
بفضل وضوئه وفي اسناده يونس بن خالد السمتي وروى ابو داود من حديث عايشة رضي الله عنها ان النبي صلعم
كان يوضع له وضوءه وسواكه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وروى ايضا من حديث عايشة ان النبي عليه السلام
كان لا يرقد من ليل ولا نهار فيستيقظ الا تسوك قبل ان يتوضا وبهذا احتج ابو داود ان السواك واجب وحكي
عن اسحاق بن راهويه انه واجب ان تركه عمدا بطلت صلوته وقال بعضهم هو سنة الصلوة وفيه احاديث منها
ما رواه الستة في كتبهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع
كل صلوة وقال مسلم عند كل صلوة وروى ابو داود والترمذي من حديث ابي سلمة عن زيد بن خالد الجهني مرفوعا
قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وقال الترمذي حديث حسن صحيح فان قلت كيف التوفيق
بين رواية عند كل وضوء ورواية عند كل صلوة قلت السواك الواقع عند الوضوء واقع للصلوة لان الوضوء
شرع لها فنحمل الاحاديث التي فيها عند كل صلوة على ما ذكرنا توفيقا بين الاحاديث ولان السواك عند الصلوة
ربما جرح الفم واخرج الدم وهو نجس بالاخلاف وان كان خلاف في انتقاض الوضوء به فيجتنب عن ذلك وقول
من قال انه من سنة الدين اقوى نقل ذلك عن ابي حنيفة ومنه احاديث تدل على ذلك منها ما رواه احمد والترمذي
من حديث ابي ايوب رضي الله عنه من سنن المرسلين الختان والتسوك والتعطير والنكاح رواه ابن ابي
خيثمة وغيره من حديث مليح بن عبد الله عن ابيه عن جده نحوه ورواه الطبراني من حديث ابن عباس ومنها
ما رواه مسلم من حديث عايشة رضي الله عنها عشر من الفطرة فذكر فيها السواك ورواه ابو داود من حديث عمار
ومنها ما رواه البزار من حديث ابي هريرة الطهارات اربع قص الشارب وحلق العانة وتقليم الاظفار

والسواك

والسواك رواه الطبراني من حديث ابي الدرداء رضي الله عنه ومنها ما رواه الطبراني والبيهقي من حديث ام سلمة رضي
مرفوعا ما زال جبرائيل عليه السلام يوصيني بالسواك حتى خشيت ان يدرد ربي ورواه ابن ماجه من حديث ابي امامة
ورواه ابو نعيم من حديث جبير بن مطعم وابي الطفيل وانس والمطلب بن عبد الله ورواه احمد من حديث ابن
عباس ورواه ابن السكن من حديث عايشة رضي الله عنها انها قالت كان اذا سافر حمل السواك والمشط والمكحلة
والقارورة والمراة واعله ابن الجوزي وروى ابن ماجه من حديث عايشة ايضا كنت اصنع له ثلاث انية مخمرة انية
لطهوره وانا لسواكه واناء لشرابه واسناده ضعيف ومنها ما رواه البيهقي من حديثها ايضا هن لكم سنة وعلي
فريضة السواك والوتر وقيام الليل وفي اسناده موسى بن عبد الرحمن الصنعاني وهو متروك ومنها ما رواه
احمد والطبراني من حديث واثلة بن الاسقع امرت بالسواك حتى خشيت ان يكتب علي وفيه ثابت بن ابي سليم
وهو ضعيف ومنها ما رواه ابو نعيم من حديث رافع بن خديج وعزم السواك والوتر ومنها ما رواه ابن ماجه
من حديث ابي امامة رضي الله عنه لولا ان اشق على امتي لفرضت عليهم السواك واسنادهما وانواع مما يدل على المواظبة
واصحة محافظته للسواك حتى انه فعله عند وفاته كما رواه البخاري في اخر كتاب المغازي من حديث القاسم
عن عايشة رضي الله عنها قالت دخل عبد الرحمن بن ابي بكر على النبي صلعم وانا مسندته الى صدري ومع عبد الرحمن سواك
رطب يستن به فامده رسول الله صلعم بصره فاخذت السواك فقضمته وطيبته ثم دفعته الى رسول الله صلعم فاستن
فما رايته عم استن استنانا احسن منه فما عدا ان فرغ رسول الله صلعم ورفع يده او اصبعه ثم قال في الرفيق الاعلى
ثلاثا ثم قضى وكانت تقول مات بين حاقنتي وذاقنتي ومن ذلك ما رواه الطبراني من حديث جابر رضي الله عنه كان
السواك من اذن رسول الله موضع القلم من اذن الكاتب في اسناده يحيى بن اليمان وقد تفرد وسئل ابو زرعة عنه
في العلل فقال وهم فيه يحيى بن اليمان وانما هو عبد الله بن اسحق عن ابي سلمة عن زيد بن خالد من فعله قلت كذا اخرجه
ابو داود والترمذي من حديث ابي سلمة عن زيد بن خالد الجهني مرفوعا لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
صلوة قال ابو سلمة فرايت زيدا يجلس في المسجد وان السواك من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب وكلما قام الى الصلوة
استاك ووردت احاديث فيها الامر بالسواك منها ما رواه الائمة الستة من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله
صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك الحديث وقال الزيلعي احاديث الامر بالسواك ثم روى حديث ابي هريرة
هذا كاصح مما رواه البخاري من حديث انس رضي الله عنه اكثرت عليكم بالسواك وذكره ابن حبان في العلل من حديث ابي
ايوب بلفظ عليكم بالسواك واعله ابو زرعة بالارسال ورواه مالك في الموطا من حديث عبيد بن السباق مرسلا ومنها
ما رواه ابو نعيم من حديث علي رضي الله عنه ان افواهكم طرق القران فطهروها بالسواك وذكره ابن حبان ووقفه
ابن ماجه ورواه ايضا ابو مسلم الكجي في السنن ومنها ما رواه البزار والبغوي والطبراني وابن ابي خيثمة من حديث
العا كانوا يدخلون على النبي صلعم فقال تدخلون علي قلحا استاكوا والقلح بضم القاف وسكون اللام وفي اخره حاء
مهملة جمع اقلح يقال قلح الرجل بالكسر قلحا وهو صفرة في الاسنان ومنها ما رواه البخاري في تاريخه وغيره من حديث ابي
خيرة الصباحي كنت في الوفد يزودنا رسول الله صلعم بالاراك وقال استاكوا بهذا ووردت احاديث في فضل
السواك منها حديث عايشة رضي الله عنها علقه البخاري بلا اسناد ووصله النسائي واحمد وابن حبان من حديث
عبد الرحمن بن ابي عتيق سمعت ابي سمعت عايشة قالت قال رسول الله صلعم السواك مطهرة للفم مرضاة للرب
ومنها حديث عايشة رضي الله عنها اخرجه احمد وابن خزيمة والحاكم والدارقطني وابن عدي والبيهقي في الشعب
وابو نعيم ورواه عروة عن عايشة عن النبي صلعم فضل الصلوة التي يستاك فيها على الصلوة التي لا يستاك لها سبعون
ضعفا ومنها حديث جابر رضي الله عنه اخرجه ابو نعيم برواة ثقات قاله ابن دقيق العيد اذا قام احدكم
من الليل يصلي فليستك فانه اذا قام يصلي اتاه ملك فيضع فاه على فيه فلا يخرج شيء من فيه الا وقع في في الملك
ومنها حديث ابن عباس رضي الله عنهما رواه ابو نعيم مرفوعا السواك يذهب البلغم ويفرح الملايكة ويوافق

ويوافق السنة ومنها ما رواه البزاز من حديث مليح بن عبد الله الخطمي عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلعم خمس من سنن
المرسلين الحياء والحلم والحجامة والسواك والتعطر ومنها ما رواه الطبراني في الاوسط من حديث معاذ بن جبل
رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلعم يقول نعم السواك الزيتون من شجرة مباركة يطيب الفم ويذهب بالحفر
وهو سواكي وسواك الانبياء قبلي ومنها حديث عبد الله بن جواد اخرجه ابو نعيم قال قال رسول الله صلعم
السواك من الفطرة وذكر القشيري بلا اسناد عن ابي الدرداء قال عليكم بالسواك فلا تغفلوه فان في السواك
اربعا وعشرين خصلة افضلها ان يرضي الرحمن ويصيب السنة ويضاعف صلوته سبعا وسبعين ضعفا
ويورث السعة والغنا ويطيب النكهة ويشد اللثة ويسكن الصداع ويذهب وجع الضرس وتصافحه
الملائكة لنور وجهه وبرق اسنانه وذكر بقيتها وقد اخرج الطحاوي في معاني الاثار احاديث الاثار عن
سنة من الصحابة واخرجت انا في شرحه من اربعين صحابيا اخري فمن اراد الوقوف عليها فعليه مراجعته يقف بفوائد
وبقي الكلام في السواك من وجوه اخري الاول وقت استعماله في الوضوء ذكر في المحيط وشرح مختصر الكرخي
والطحاوي انه سنة فيه رطبا ويابسا مبلولا بالماء اولا في جميع الاوقات على اي حال كان وذكر في مبسوط
شيخ الاسلام ومن السنة حالة المضمضة الاستياك فهذا يدل على ان وقته وقت المضمضة وعليه اكثر اصحابنا
الا ان المنقول عن ابي ح انه من سنن الدين فح يستوي فيه كل الاحوال ولا سيما تاكيد سنيته عند تغير الفم
وقال ابن عمر فضل السواك مجمع على الاختلاف فيه والصلوة عند الجميع به افضل منها بغيره حتى قال الاوزاعي
هو شرط الوضوء ويتاكد طلبه عند ارادة الصلوة وعند الوضوء وقراءة القران والاستيقاظ من النوم وعند
تغير الفم ويستحب بين كل ركعتين من صلوة الليل ويوم الجمعة وقبل النوم وبعد الوتر وفي السحر وفي الدراية
ثم وقته عند المضمضة تكميلا للانقاء وكذا في مبسوط شيخ الاسلام وفي كفاية المنتهي والوسيلة والشفا
يستاك قبل الوضوء وعند الشافعي هو سنة القيام الى الصلوة وعند الوضوء وعند كل حال يتغير فيها الفم
الوجه الثاني في كيفية الاستياك قال اصحابنا يستاك عرضا لا طولا عند مضمضة الوضوء ونص عليه في المحيط
واخرج ابو نعيم من حديث عايشة رضي الله عنها قالت كان عليه السلام يستاك عرضا لا طولا وفي مراسيل ابي داود
اذا استكتم فاستاكوا عرضا وفي المغني ويستاك على اسنانه ولسانه قال ابو موسى رض اتينا رسول الله صلعم
فرايته يستاك على لسانه متفق عليه وقال عليه السلام استاكوا عرضا وادهنوا غبا واكتحلوا وترا انتهى
واخرج الطبراني باسناده الي بهز قال كان رسول الله صلعم يستاك عرضا ويشرب مصا ويقول هو اهنا وامرا
وعن امام الحرمين من اصحاب الشافعي انه يمر السواك على طول الاسنان وعرضها فان اقتصر على احدهما
فالعرض اولي وقال غيره من اصحابه يستاك عرضا لا طولا كذا في شرح الوجيز وروي البخاري ومسلم
وابو داود والنسائي من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال كان رسول الله صلعم اذا قام يتهجد
يشوص فاه بالسواك وفسروا الشوص بان يستاك طولا والاصح ان تفسير الشوص هو التنقية وقال
الجوهري الشوص الغسل والتنظيف يقال هو شوص فاه بالسواك ويقال الشوص هو الذي يدلك
اسنانه بالسواك وهذا اعم من ان يدلك طولا وعرضا ولا تقدير في السواك يستاك الي ان يطمئن قلبه
بزوال النكهة واصفرار السن وياخذ السواك باليمين والمستحب فيه ثلاث بثلاث مياه ويكون
في غلظ الخنصر وطول شبر الوجه الثالث فيما يستاك به وما لا يستاك به وفي الدراية والمستحب ان يستاك
بعود من اراك واليابس يندي بالماء ويكون لينا محرفا وقد مر في حديث ابي خيرة الاستياك بالاراك
وذكرنا ايضا عن الطبراني من حديث معاذ رفعه نعم السواك الزيتون الحديث وروي الحارث في مسنده
عن ضمرة بن حبيب قال نهي رسول الله صلعم عن السواك بعود الريحان وقال انه يحرك عرق الجذام وفي
الدراية ويقول عند الاستياك اللهم طهر فمي ونور قلبي وطهر بدني وحرم جسدي على النار وادخلني

برحمتك

برحمتك في عبادك الصالحين وفي المحيط العلك للمراة يقوم مقام السواك لانها تخاف منه سقوط اسنانها لان
سنها ضعيف والعلك ما ينقي الاسنان ويشد اللثة الوجه الرابع فيمن لا يجد السواك اشار اليه المص بقوله
وعند فقده اي فقد السواك يعالج بالاصابع اي يزاول به من يده اليمني لانه عليه السلام فعل ذلك
اي عالج باصبعه قال الزيلعي حديث غريب اراد انه لم يثبت من جهة فعله عم وانما رويت احاديث في هذا الباب
من جهة قوله ومنها ما رواه البيهقي في سننه من حديث انس رض ان النبي صلعم قال يجزي من السواك الاصابع
وضعفه البيهقي وفي رواية عن انس قال قال رسول الله صلعم الاصبع يجزي من السواك ومنها ما اخرجه الطبراني
في الاوسط من حديث عايشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله الرجل يذهب فوه يستاك قال نعم قلت
كيف قال يدخل اصابعه في فيه ومنها ما رواه البيهقي عن رجل من الانصار من بني عمرو بن عوف قال يا رسول الله
انك رغبتنا في السواك فهل دون ذلك من شيء قال اصبعك سواك عند وضوئك تمرها على اسنانك انه لا عمل
لمن لا نية له ولا اجر لمن لا حسنة له **قلت** لو نظر الزيلعي في مسند احمد بالامعان لاطلع على حديث
علي رضي الله عنه فانه يوذن بان عم فعله وهو ان عليا رضي الله دعا بكوز من ماء فغسل وجهه وكفيه ثلثا و
تمضمض فادخل بعض اصابعه في فيه الحديث وفي اخره وهذا وضوء رسول الله صلعم والمضمضة والاستنشاق
كلاهما بالرفع معطوفان على المرفوع قبلهما والمضمضة تحريك الماء في الفم قال ابن سيده مضمض وتمضمض وهو
ان يجعل الماء في فيه ثم يديره ويمجه واقلها ان يجعل الماء في فيه ولا يشترط ادارته على مشهور مذهب الشافعي
وقال جماعة من اصحابه يشترط وفي بعض شروح البخاري المضمضة اصلها مشعر بالتحريك ومنه مضمض النعاس في
عينيه اذا تحرك واستعمل في المضمضة تحريك الماء في الفم والاستنشاق ادخال الماء في الانف استفعال من
النشق وهو سقوط يجعل في المنخرين وتنشقت منه ومحاطه اي سمت وتنشق واستنشق الماء في انفه
صبه في انفه وفي العرسين يستنشق اي يبلغ الماء خياشيمه وذكر ابن الاعرابي وابن قتيبة الاستنشاق
والاستنثار واحد وقال ابن ظريف نثر الماء من انفه دفعة وقال ابن سيده يقال استنثر اذا استنشق
الماء ثم استخرج ذلك بنفس الانف والنثرة الخيشوم وما والاه وفي جامع القزاز نثرت الشيء انثره
وانثره نثرا اذا بددته فانت ناثر والشيء منثور قال والمتوضي يستنشق اذا جذب الماء بريح انفه
ثم يستنثره لانه عليه السلام فعلهما على المواظبة اي فعل المضمضة والاستنشاق وقوله على
المواظبة يدل على انهما واجبان كما ذهب اليه احمد واخرون ولكن قيد الشيخ قوام الدين بقوله ايمع الترك والا كانا
واجبين والدليل على الترك ما روت عايشة رضي الله عنها وضوء رسول الله صلعم ولم يذكر المضمضة والاستنشاق
ولم يذكرا ايضا في حديث الاعرابي الذي علمه رسول الله صلعم الواجبات ونبه على ذلك الشيخ الاكمل رحمه الله
وقال السغناقي رحمه الله لا يقال المواظبة تدل على الوجوب حتى قال اهل الحديث هما فرضان في غسل الجنابة و
الوضوء استدلالا بالمواظبة لانا نقول فانه عليه السلام كان يواظب في العبادات على ما فيه تحصيل الكمال
كما كان يواظب على الاذكار وفي كتاب الله تعالى امر بتطهير اعضاء مخصوصة والزيادة على النص لا يجوز الا
بما يثبت به النسخ وعلم رسول الله صلعم الاعرابي الوضوء ولم يذكرهما فيه مع ان ابن عباس رض صرح
بقوله هما فرضان في الجنابة سنة في الوضوء كذا في المبسوط **قلت** هذا على ما تري لم يشف واحدا منهم
القليل ولا اروي واحدا منهم الغليل اما الغوام والاكمل فانهما قدرا في قول صاحب الهداية مع الترك
وكيف يقيد بذلك وقد روي صفة وضوء رسول الله صلعم من اصحابه ثلاثة وعشرون نفرا اولهم عبد الله بن زيد
ابن عاصم وعثمان بن عفان وابن عباس والمغيرة بن شعبة وعلي بن ابي طالب والمقدام بن معدي كرب
والربيع بنت معوذ وابو مالك الاشعري وعايشة وابو هريرة وابو بكرة ووايل بن حجر ونفير ابو جبير
الكندي وابو امامة وانس وكعب بن عمرو اليماني وابو ايوب الانصاري وعبد الله بن ابي اوفي والبراء

ابن عازب وابو كاهل وعبد الله بن انيس وطلحة عن ابيه عن جده ولقيط ابن صبرة رضي الله عنه وكلهم
حكوا فيه المضمضة والاستنشاق وحديث عبد الله بن زيد عنه الائمة الستة وحديث عثمان رض
عنه البخاري ومسلم وحديث ابن عباس عنه البخاري رحمه الله وحديث المغيرة عنه البخاري ايضا
في كتاب اللباس وفيها المضمضة والاستنشاق وحديث علي رض عنه الاربعة ابي داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه وحديث المقدام عنه ابي داود وحديث الربيع عنه ابي داود ايضا
وحديث ابي مالك الاشعري عنه عبد الرزاق في مصنفه وفي طريقه رواه الطبراني في معجمه
واحمد في مسنده وابن ابي شيبة في مسنده واسحق بن راهويه في مسنده واسم ابي مالك الحارث
وحديث عائشة رضي الله عنها عنه النسائي في الكبرى وفيه المضمضة والاستنشاق وحديث ابي هريرة
عنه احمد في مسنده والطبراني في معجم الاوسط وابي يعلى في مسنده وحديث وايل بن حجر عنه
البزار ايضا وحديث نفير ابي جبير عنه ابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه وحديث ابي
امامة عنه احمد في مسنده وحديث انس رض عنه الدارقطني في سننه وحديث عبد الله بن
ابي اوفى عند ابو يعلى الموصلي في مسنده وعند الخطيب في تاريخه وحديث البراء بن عازب
عنه احمد في مسنده وعنه ابن عدي في الكامل وحديث ابي كاهل واسمه قيس بن عاذب عنه
الطبراني في معجمه وحديث عبد الله بن انيس عنه الطبراني في معجمه وحديث طلحة عن ابيه
عن جده عن ابي داود وفيه فرايته بين المضمضة والاستنشاق وحديث لقيط بن صبرة
عنه الشافعي واحمد والجارود وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي وصاحب السنن الاربع
وفيه وبالغ في الاستنشاق الا ان يكون صايما وقول قوام الدين والدليل على الترك ما روت
عايشة رضي الله عنها الى اخره منافيه ما رواه النسائي عنها على ما ذكرنا والعجب منه انه يدعي علم الحديث
ولم يذكر ههنا من روى حديث الترك ولئن سلمنا ذلك فمعناه انها اختصرت في احدى روايتها
وكذلك في حديث الاعرابي لم يبين من روى الترك ولئن سلمنا فالجواب على ما ذكرناه واما
جواب السغناقي في قوله لا يقال المواظبة تدل على الوجوب فيدل على ان مواظبته على عبادة
ليحصل الكمال وليس كذلك بل مواظبته على الشيء تدل على الوجوب مع تحصيل الكمال وسكوت المص
عن القيد المذكور يدل على ان في المضمضة والاستنشاق في الوضوء سنتان موكدتان من تركهما
اثم وقول السغناقي في كتاب الله امر الى اخره لا يلزمنا لانا ما ادعينا فرضية المضمضة والاستنشاق
والذي ذكره انما يلزم من يدعي فرضيتهما وقوله مع ان ابن عباس الى اخره ما افاد فايدة جديدة لما
ادعاه لانا لا نقول لانهما ليسا بسنتين ومع هذا هو حديث ضعيف م وكيفيته ش اي كيفية
كل واحد من المضمضة والاستنشاق م ان يتمضمض ثلثا ياخذ لكل مرة ماء جديدا ثم يستنشق
كذلك ش انما ذكر هذا نفيا لقول الشافعي بما رواه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن زيد بن
عاصم وله منها فمضمض واستنشق من كف واحدة فعل ذلك ثلثا وفي لفظ البخاري فمضمض و
استنشق ثلث مرات من غرفة وفي شرح البخاري والافضل ان يتمضمض ويستنشق بثلث
غرفات كما في الصحاح وغيرها ووجه ثاني يجمع بينهما بغرفة واحدة يتمضمض منها ثلثا ثم يستنشق
منها ثلثا رواه علي بن ابي طالب عن النبي صلعم وعن ابي حاتم وابن حبان رواه البخاري ايضا وايل
ابن حجر اخرجه البزار بسند ضعيف وثالث يجمع بينهما بغرفة وهو ان يتمضمض منها ثم يستنشق
ثم الثانية كذلك ثم الثالثة رواه عبد الله بن زيد عن النبي صلعم اخرجه الترمذي وقال حسن
غريب ورابع يفصل بينهما بغرفتين يتمضمض من احديهما ثم يستنشق من الاخرى ثلثا وخامس

يفصل

يفصل بست غرفات يتمضمض بثلث ويستنشق بثلث وفي الروضة وفي كيفيته وجهان اصحهما يتمضمض من غرفة
ثلثا ويستنشق من اخرى ثلثا والثاني بست غرفات ومذهب احمد كمذهب الشافعي ومذهب مالك ما ذكره
في الموطأ والجواهر حكى ان ابن سابق في ذلك قولين احدهما يغرف غرفة واحدة لفيه وانفه والثاني يتمضمض
ثلثا في غرفة ويستنشق ثلثا في غرفة فقال وهذا اختيار مالك والاول اختيار الشافعي واشار المصنف
الى دليل اصحابنا بقوله م هو المحكي من وضوئه عليه السلام ش المحكي مستعمل في رواية الفعل والمروي في
رواية اللفظ قال صاحب الدراية حكى عثمان وعلي رضي الله عنهما وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا
ثم نسبه الى المحيط ولم يبين حديثهما كيف هما واما قوام الدين فانه قال ولنا ان الفم والانف عضوان منفردان
فلا يجمع بينهما بماء واحد كسائر الاعضاء واما الاكمل الدين فانه قال كقول قوام الدين واما السغناقي فانه
قال بعد احتجاج الشافعي بما روي انه عم كان يمضمض ويستنشق بكف واحد وله عنه تاويلان
احدهما انه لم يستعن في المضمضة والاستنشاق باليدين كما في غسل الوجه والثاني انه فعلهما باليد اليمنى
ردا على قول من يفعل في الاستنشاق باليد اليسرى لان الانف موضع الاذى كموضع الاستنجاء ثم نسبه
الى المبسوط فانظر الى هذا الشان العجب هل يرد ما احتج به الشافعي من الصحاح بما ذكروه وكان الواجب
ان يذكروا ما احتج به اصحابنا من الاحاديث الصريحة بانه تمضمض واستنشق بماء واحد ولا يكتفوا بما ذكروه
فنقول وبالله التوفيق اما ما احتج به اصحابنا فيما ذهبوا اليه هو الحديث الذي رواه الترمذي من حديث
علي رضي الله وفيه فغسل كفيه حتى انقاهما ثم مضمض ثلثا واستنشق ثلثا الحديث وقال هذا حديث
حسن صحيح **فان قلت** لم يحك فيه ان كل واحدة من المضمضة والاستنشاق بماء واحد بل حكى انه تمضمض
ثلثا واستنشق ثلثا **قلت** مدلوله ظاهر مما ذكرناه وهو ان يتمضمض ثلثا ياخذ لكل مرة ماء جديدا
ثم يستنشق كذلك وهو رواية البويطي عن الشافعي فانه روى عنه انه ياخذ ثلث غرفات للمضمضة وثلث غرفات
للاستنشاق وفي رواية غيره عنه في الام يغرف غرفة يمضمض بها ويستنشق ثم يغرف غرفة يتمضمض بها
ويستنشق ثم يغرف ثالثة يتمضمض بها ويستنشق فيجمع في كل غرفة بين المضمضة والاستنشاق واختلف
نصه في الكيفيتين فنص في الام وهو نص مختصر المزني ان الجمع افضل ونص البويطي ان الفصل افضل ونقله الترمذي
عن الشافعي قال النووي رحمه الله قال صاحب التهذيب الفصل بالجمع اكثر في كلام الشافعي وهو اكثر ايضا
في الاحاديث الصحيحة والجواب عن كل ما روي من ذلك فهو محمول على الجواز ومن الدليل على تجديد الماء لكل مرة
منها حديث طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده وهو كعب بن عمرو وقال ابن خزيمة الحافظ عمرو بن كعب والاول
اصح قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل بين المضمضة والاستنشاق رواه ابو داود وبوب عليه
فقال باب الفرق بين المضمضة والاستنشاق **فان قلت** ليس بصريح في المقصود **قلت** رواه الطبراني
في معجمه من حديث طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده كعب بن عمرو اليماني ان رسول الله صلعم توضا فمضمض ثلثا
واستنشق ثلثا ياخذ لكل واحدة ماء جديدا الحديث **فان قلت** في مسنده ليث بن ابي سليم وهو
ضعيف تركه يحيى القطان وابن مهدي وابن معين واحمد بن حنبل وقال النووي في تهذيب الاسماء اتفق
العلماء على ضعفه وانكر ابن ابي حاتم كون جد طلحة صحابيا وقال سالت ابي عنه فلم يثبته وقال طلحة هذا
رجل من الانصار وقال ابن القطان فيه علة وهي جهل حال مصرف بن عمرو والد طلحة **قلت** اما ليث
ابن ابي سليم القرشي الكوفي فقد روى عنه خلق كثير منهم الثوري وشريك وشعبة وفضيل بن عياض
وابو عوانة الوضاح والامام ابو حنيفة واخرون كثيرون وعن ابي داود ليس به باس وعن يحيى لا باس
وقال الدارقطني كان صاحب سنة وانما انكروا عليه الجمع بين عطا وطاوس ومجاهد فحسب استشهد
به البخاري في الصحيح وروى له في كتاب رفع اليدين في الصلوة وغيره وروى له مسلم مقرونا بابي

اسحاق الشيباني وروى له الاربعة ولما روى له ابو داود هذا الحديث سكت عنه وذا يدل على ان
حديث صحيح وكذا سكت المنذري في مختصر السنن ونقل النووي على هذا غير صحيح • واما انكار ابي حاتم بكون
جد طلحة صحابيا فليس بوجه • قال الخلال عن ابي داود سمعت رجلا من ولد طلحة يقول ان لجده صحبة •
وحكى عثمان الدارمي عن علي بن المديني سالت عبد الرحمن بن مهدي عن اسم جده فقال عمرو بن كعب وعمرو بن كعب وكعب
ابن عمرو وكانت له صحبة • وقال الذهبي في تجريد اسماء الصحابة كعب بن عمرو الهمداني اليماني صحابي نزل
الكوفة وهو جد طلحة بن مصرف حديثه عنده ذكره في باب الكعب بن عمرو وذكره ايضا في باب عمرو
ابن كعب وقول ابن القطان يرده ما ذكره ابن السكن وابن منده وان طلحة بن مصرف فقد قال
الذهبي في مختصره تهذيب الكمال ونقه ابو زرعة ثم في تقديم المضمضة والاستنشاق اختبار رائحة الماء
وطعمه كيلا يكون وضوءه بما لا يجوز بسبب التقصير لان اللون مشاهد هنا لا اختبار للرائحة والطعم وقيل
الاستنشاق بالشمال لان اليسار للاقذار وازالة المخاط باليد اليسرى وفي المجتبى لو رفع الماء من كف واحدة
للمضمضة جاز وللاستنشاق لا يجوز لصيرورة الماء مستعملا وفي جامع قاضيخان وفي المحيط المبالغة
فيهما سنة اجماعا لقوله عليه السلام للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما
فاذن رواه الائمة الخمسة وصححه الترمذي والمبالغة في المضمضة الغرغرة وفي الاستنشاق ان ياخذ
الماء بمنخريه حتى يعد الماء الى ما اشتد من الانف • ومسح الاذنين • بالرفع عطف على ما قبله والمقدير ومن
سنن الوضوء مسح الاذنين • وهو • اي مسح الاذنين • سنة بماء الراس عندنا • اي عند اصحابنا • خلافا
للشافعي • يتعلق بقوله بماء الراس لا بقوله سنة فان عنده ايضا سنة • وقال قوام الدين يتعلق بمجموع
قوله سنة بماء الراس لا بسنة وحدها ولا بماء الراس وحده كما ظن بعض الشارحين **قلت**
اراد به السغناقي ومن تبعه وهذا عجيب منه لان الخلاف في موضع واحد فكيف يتعلق بالموضعين وخلافا
منصوب على انه مفعول مطلق باضمار فعله تقديره نحن في هذا نخالف خلافا للشافعي وهذا المذكور نحالفه
خلافا فان كان مصدرا مؤكدا لتاكيد الضمير من الجملة كقوله له علي الف درهم اعترافا لقوله عم الاذنان
من الراس • اكثر الشيوخ لم يتعرضوا لهذا الحديث من جهة التخريج والتصحيح ونحوهما **فاقول** هذا الحديث
روي عن ثمانية انفس من الصحابة وهم ابو امامة وعبد الله بن زيد وابن عباس وابو هريرة وابو موسى وانس
وابن عمر وعايشة رضي الله تعالى عنهم فحديث ابي امامة عند ابي داود والترمذي وابن ماجه عن ابي امامة
توضا النبي صلعم فغسل وجهه ثلثا ويديه ثلثا وقال الاذنان من الراس • وقال ابو داود والترمذي
قال قتيبة قال حماد لا ادري هذا من قول النبي صلعم او من قول ابي امامة يعني حديث الاذنين وقال الترمذي
حديث ليس اسناده بذاك القائم • ورواه الدارقطني في سننه • وقال رفعه وهم وشهر بن حوشب
ليس بالقوي وقد رفعه سليمان بن حرب وهو ثقة ثم اخرجه عن سليمان بن حرب • حدثنا حماد بن زيد به
وفيه قال ابو امامة الاذنان من الراس • وقال ابن دقيق العيد في الامام وهذا الحديث معلول بوجهين
احدهما بشهر بن حوشب والثاني بالشك في رفعه قلت شهر وثقه احمد ويحيى والعجلي ويعقوب
ابن شيبة وسنان بن ربيعة اخرج له البخاري وصحح حديث شهر الترمذي عن ام سلمة ان النبي صلعم
لف على الحسن والحسين وعلي وفاطمة رضي الله عنهم كسا وقال هؤلاء اهل بيتي ثم قال هذا حديث
حسن صحيح • وقال اشهر اسناد فيه حديث حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابي امامة
وكان حماد يشك في رفعه وكان سليمان بن حرب يقول هو من قول ابي امامة **قلت** قد اختلف فيه
على حماد فرفعه ابن حرب عنه ورفعه ابو الربيع واذا رفع ثقة حديثا ووقفه اخر وفعلهما شخص واحد
في وقتين يرجح الرافع لانه اتى بزيادة ويجوز ان يسمع الرجل حديثا فيفتي به في وقت ويرفعه

في وقت اخر وهذا اولى من تغليط الراوي وحديث عبد الله بن زيد عنه ابن ماجه قال قال رسول الله صلعم
الاذنان من الراس واسناده امثل اسناد لاتصاله وثقة رواته وقواه الترمذي وابن دقيق العيد
وحديث ابن عباس عنه الدارقطني قال ان النبي صلعم قال الاذنان من الراس قال ابن القطان اسناده صحيح
لاتصاله وثقة رواته **فان قلت** اعله الدارقطني بالاضطراب في اسناده وقال ان اسناده وهم وانما
هو مرسل **قلت** لا يقدح ذلك وما يمنع ان يكون فيه حديثان مرسل ومسند وقال النووي اسناد
حديث ابن عباس جيد فانظر كيف اعترض البيهقي عن حديث عبد الله بن زيد وحديث ابن عباس
المذكورين واشتغل بحديث ابي امامة وزعم ان اسناده اشهر اسناد بهذا الحديث وترك هذين الحديثين
وهما امثل منه ومن هنا يظهر تحامله • وحديث ابي هريرة عنه ابن ماجه قال قال رسول الله صلعم الاذنان
من الراس واخرجه الدارقطني في سننه وفي اسناده البحتري بن عدي وقال هو ضعيف وابوه مجهول وفي
اسناد ابن ماجه عمرو بن الحصين وابن قلابة قال الدارقطني كلاهما ضعيفان • وحديث ابي موسى عنه
الدارقطني والطبراني وفي اسناده عن الحسن عن ابي موسى قال الدارقطني الحسن لم يسمع من ابي موسى
ثم اخرجه موقوفا • وحديث انس عند الدارقطني من طريق عبد الحكم عن انس وهو ضعيف وحديث
ابن عمر عنه الدارقطني من طرق واعلى جميعها وحديث عايشة رضي الله عنها عنه الدارقطني ايضا وقال
الاصح انه موقوف وفي اسناده محمد بن الازهر وكذبه احمد ثم مذهب الشافعي رحمه الله ان الاذنين
ليسا من الراس ولا من الوجه نقله عنه النووي في شرح المهذب ويؤخذ لهما ماء جديد ولو امسك بعض
اصابعه بماء الذي اخذه للراس فمسح به اذنيه صح وفي الدراية قال الشافعي يمسح اذنيه ظاهرهما وباطنهما
بماء جديد ثلثا وياخذ بصماخه ماء جديدا وهو قول ابي ثور • وقال مالك الاذنان من الراس الا انه
يستحب ان ياخذ لهما ماء جديدا • وقال احمد هما من الراس فيمسحهما بماء الراس على رواية الاستيعاب
ويجزي مسحهما بما مسح به الراس • وقال الشعبي والحسن بن صالح ما اقبل منهما من الوجه يغسل معه وما
ادبر منهما من الراس فيمسح معه وعن ابن شريح انه كان يغسلهما مع الوجه ويمسحهما مع الراس احتياطا في
العمل هذا مذهب العلماء وهو غلط من غلطه زاعما ان الجمع لم يقل به احد فان الشافعي استحب غسل
النزعتين مع الوجه مع انهما يمسحان في الراس • وقال ابن المنذر روينا الاذنان من الراس • وعن ابن عباس
وابن عمر وابي موسى • وبه قال عطا وابن المسيب والحسن البصري وعمر بن عبد العزيز والمجتبى وابن سيرين
وابن الجبير وقتادة ومالك وهو قول اصحابنا وقال ابو عيسى الترمذي وهو قول اكثر العلماء من الصحابة ومن
بعدهم وبه قال الثوري وابن المبارك واحمد وروي عن اسحق بن راهويه ان من تركهما عمدا لم تصح صلاته
وعن الشعبة لا يستحب مسحهما والمراد بيان الحكم دون الخلقة • اي مراد النبي صلعم من قوله الاذنان من
الراس بيان حكم مسح الاذنين دون خلقتهما لانها مشاهدة والنبي صلعم بعث لبيان الاحكام دون حقائق
الاشياء قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله المراد اما ان يكون بيان الحقيقة وهو مشاهد لا يحتاج الى البيان او انهما
ممسوحان كالراس وهذا بعيد لان اتفاق العضوين في وظيفة لا يوجب اضافة احدهما الى الاخر فتعين
انهما ممسوحان بالماء الذي يمسح به الراس • وقال شيخ الاسلام خواهر زاده ان النبي صلعم جعل الاذنين
من ابعاض الراس حكما حيث قرنهما بكلمة من ولو كان من ابعاض الراس حقيقة ليسن مسحهما بماء واحد فكذا
اذا كانتا من ابعاضه اذ الحكمي يلحق بالحقيقي • ووجه ثالث ان استيعاب الراس بالمسح بماء واحد
سنة ولا يتم بدونهما حيث جعلتا من الراس **فان قلت** فعلى هذا ينبغي ان يجزي مسحهما عن مسح الراس
قلت كون الاذنين من الراس ثبت بخبر الواحد فلا يقع عما ثبت بالكتاب كما ان التوجه الى الحطيم
لا يجزي لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى البيت ثابت بالكتاب فلا يجزي عنه ما ثبت

بجز الواحد لئلا يلزم نسخ الكتاب به وقوله عليه السلام في ... انه من ذكر لا يقتضي الا مشاركته اياه في حكم
ولا يقتضي مساواة الاول للثاني في جميع الاحكام وذلك مثل قوله عم سلمان من اهل البيت وقوله ان موالي
القوم منهم لم يرد ان سلمان يشارك اهل البيت في كراماتهم واستيجابهم الخمس ولا ان موالي القوم
الهاشمي لا يكون محلا لغسالة الناس من الصدقات كما لا يكون الهاشمي الا ترى ان من حلف في شيء على الهاشمي
او اهل بيت الرسول لم يكن يحنث بسلمان وكذا من حلف بشيء على بني فلان لم يكن يحنث بمواليهم في شيء على اهل
بيت الرسول عم لم يكن يحنث بسلمان **فان قلت** لم لا يجعل الحديث بيانا على ان وظيفتهما المسح لا الغسل
من غير اثبات التبعية فكان الحديث بيانا لانهما من الممسوح **قلت** لا يلزم من كون وظيفة الشيء المسح كونه
من الراس كالخف **فان قلت** اذا كانا من الراس فينبغي ان يسقط فرض مسح الراس اذا مسح اذنيه **قلت** المسنون
لا يقوم مقام المفروض وفي المبسوط ان مسح اذنيه دون راسه لم يجز وقال خواهر زاده الراس من الحلقوم
الى فوق الا انه تعالى بعضه في الاحكام فجعل وظيفة الوجه الغسل ووظيفة الراس بعده المسح فاشتبه الاذنان
ان وظيفتهما ايهما فبين عم بقوله الاذنان من الراس ان وظيفتهما المسح لانه عم ما بعث لبيان الحقائق
ووجه اخر في الاستدلال ان كلمة من للتبعيض فوجب ان يكون بعض الراس حقيقة وحكما او حكما لا حقيقة وحكم
الراس من ذكر المسح فكذا حكمها ثم كيفية مسحهما ذكر في المجتبى يمسحهما بالسبابتين داخلهما وبالابهامين خارجهما
وفي الاخر يمسح داخلهما مع الوجه وظهرهما مع الراس والمختار هو الاول وعن الحلواني وشيخ الاسلام خواهر زاده
يدخل الخنصر في صماخ اذنيه ويحركهما كذا فعل النبي عم وابو هريرة **واعلم** ان الشافعي استدل بقوله
السنة ان ياخذ لكل واحد من الاذنين ماء جديدا الحديث عبد الله بن زيد انه راى رسول الله صلعم يتوضا
واخذ لاذنيه ماء خلاف الماء الذي اخذ لراسه رواه البيهقي وقال اسناده صحيح واستدل ايضا بما
رواه ابو امامة الباهلي انه عم اخذ لاذنيه ماء جديدا ولان الاذن مع الراس كالفم والانف مع الوجه
ثم ياخذ لهما ماء جديدا فهذا مثله والجواب عن الاول انه محمول على انه لم يبق في كفه بلل فلهذا اخذ ماء جديدا
والدليل عليه ما رواه ابو داود من حديث عثمان رضي الله عنه انه سئل عن الوضوء فدعى بماء الى اخره وفيه
فاخذ ماء فمسح براسه واذنيه وفي الغاية للسروجي وتاويل حديث عبد الله بن زيد انه عم اخذ لاذنيه
ماء خلاف الماء الذي اخذ لراسه انه لم يستوعبها ويحمل على الجواز لان السنة لا تثبت بمرة واحدة وبهذا
يكون جوابا عن الثاني ولنا احاديث امثلها ما اخرجه ابن منده وابن خزيمة في صحيحهما والحاكم في
مستدركه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال الا احدثكم بوضوء رسول الله صلعم فاخذ غرفة فمسح
براسه واذنيه واخرجه ابن حبان في صحيحه ولفظه ثم غرف غرفة فمسح بها راسه واذنيه واما الجواب عن
قوله ولان الاذن مع الراس الى اخره ان الفم والانف وان كانا من الوجه من وجه ولكنهما خصا بماء جديد
ليحصل الامتياز بسنة الوجه عن سنة الغسل كما يحصل الامتياز لفرض المسح عن فرض الغسل ولهذا لا
يقام التثليث فيهما الا بماء جديد **فرع** اما مسح الرقبة فلم يرد فيه رواية عن اصحابنا المتقدمين
قال في شرح الطحاوي كان الفقيه ابو جعفر يمسح عنقه اتباعا لما روي ان ابن عمر كان يمسح عنقه وفي
التحفة اختلف المشايخ في مسح الرقبة قال ابو بكر الاعمش انه سنة وقال ابو بكر الاسكاف انه ادب
فان قلت قال ابو محمد الجويني روي ان النبي صلعم قال غسل الرقبة امان من الغل ثم قال ولم يرتض ائمة
الحديث اسناده فحصل التردد في ان هذا الفعل سنة او ادب وتعقبه الامام بان حاصله انه لم يجز للاصحاب
تردد في حكم مع تضعيف الحديث الذي يدل عليه **قلت** قال القاضي ابو الطيب لم يرد فيه سنة
ثابتة وقال القاضي حسين لم يرد فيه سنة وقال الفوراني لم يرد فيه خبر وقال الغزالي في الوسيط
والفقيه ابن الصلاح فقال هذا الحديث غير معروف عن النبي صلعم وانما هو قول بعض السلف وقال

النووي في شرح المهذب هذا حديث موضوع وليس من كلام النبي عم وزاد في موضع اخر لم يصح عن النبي
عليه السلام فيه شيء وليس هو سنة بل بدعة ولم يذكره الشافعي ولا جمهور الاصحاب وانما قاله ابن
القاص وطائفة يسيرة وتعقبه ابن الرفعة بان البغوي من اهل الحديث وقال باستحبابه ولا ماخذ
لاستحباب الا خبر او اثر لان هذا لا مجال للقياس فيه وقال بعض من يعتني بهذا الفن ولعل مستند
البغوي في استحباب مسح القفا ما رواه احمد وابو داود من حديث طلحة بن مصرف عن ابيه عن
جده ان النبي صلعم مسح راسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق **قلت** القذال في اللغة
مؤخر العنق والرقبة مؤخر اصل العنق كذا قاله الجوهري وغيره والقذال بفتح القاف والذال المعجمة
جماع مؤخر الراس وهو معقد العذار من الفرس خلف الناصية فاذا كان كذلك كيف يكون حديث طلحة
مستندا في مسح الرقبة وكلام بعض السلف الذي ذكره ابن الصلاح يحتمل ان يريد به ما رواه ابو عبيد
في كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة
قال من مسح قفاه مع راسه وقي الغل يوم القيامة **قلت** هذا وان كان موقوفا فله حكم الرفع لانه
لا مجال فيه للراي وروى ابو نعيم في تاريخ اصبهان باسناده الى ابن عمر ان النبي صلعم قال من توضا
ومسح عنقه وقي الغل يوم القيامة وفي البحر للروياني لم يذكر الشافعي مسح العنق وقال اصحابنا هو
سنة م وتخليل اللحية ش بالرفع عطف على ما قبله من المرفوعات وتفسيره ان يدخل اصابع يديه
في خلال اللحية وبعالجها من الجهة الى بين الشعر م لان النبي صلعم امره جبريل عليه السلام بذلك ش اي بتخليل اللحية
على ما روى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع حدثنا الهيثم بن حماد عن ابان عن انس رضي الله عنه ان
النبي صلعم قال اتاني جبريل عليه السلام فقال اذا توضات فخلل لحيتك ورواه ابن عدي في الكامل ولفظه
قال جاءني جبريل عليه السلام فقال لي يا محمد خلل لحيتك بالماء عند الطهور واعله بالهيثم بن حماد واسند
تضعيفه عن احمد وابن معين ويقرب منه ما رواه ابو داود في سننه عن الوليد ابن زروان روى عنه جماعة
وقول ابن القطان انه مجهول على طريقته في طلب زيادة التعديل مع رواية جماعة عن الراوي وقال قوام الدين
الاتقاني صاحب غاية البيان الامر الى جبريل عليه السلام لكونه امر بامر الله عز وجل **قلت** هذا
عجز منه لانه لم يقف على الحديث الذي ذكرناه عن ابن ابي شيبة حتى اول بهذا التاويل ثم تخليل اللحية فيه
اربعة اقوال الاول واجب مروي ذلك عن سعيد بن جبير وعبد الحكم من المالكية الثاني انه سنة وبه
قال ابو يوسف والشافعي ورواية عن محمد قال في خير مطلوب والاصح الثالث انه مستحب وفي
المحيط ادب وليس بمسنون وهو قول ابي حنيفة ومحمد على ما يشير اليه المصنف لان م وقيل هو سنة ش
اي تخليل اللحية سنة م وعند ابي يوسف جائز كما هو جائز عند ابي ح ومحمد رحمهم الله تعالى ش معنى جائز
ان صاحبه لا ينسب الى البدعة وهو القول الرابع وبه قال مالك في العتبية وفي المبسوط وتخليل اللحية
مستحب عند ابي ح وعندهما جائز وكذا ذكر في التحفة والغنية وفي شرح الطحاوي والافضل
تخليلها وان لم يفعل اجزاه وقال السغناقي في قوله جائز عند ابي ح ومحمد اي لا يبتدع فاعله كما يبتدع
ماسح الحلقوم وقال صاحب الكافي معنى جائز ليس بسنة اصلية ولو فعل لا يبتدع ولا يكره لانه عم
فعله مرة فدل على الجواز لا على السنية **قلت** قوله فعله مرة ترده ما رواه انس رضي الله عنه ان النبي صلعم كان
اذا توضا اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هكذا امرني ربي عز وجل والذي
يامره ربه لا يفعله مرة **فان قلت** في اسناد الحديث وليد بن زروان وهو مجهول الحال **قلت**
ابو داود لما رواه سكت عنه فهذا يدل على رضاه به على قاعدته وله طرق اخرى منها طريق
الحاكم في مستدركه برواة ثقات ومنها طريق ابن عدي ومنها طريق صححه ابن القطان ومع

هذا روي حديث تخليل اللحية من سبعة نفر من الصحابة وهم عثمان بن عفان وانس بن مالك وعمار بن ياسر
وابن عباس وابو ايوب وابن عمر وابو امامة وعبد الله بن ابي اوفى وابو الدرداء وكعب بن عمرو
وابو بكرة وعايشة وجابر بن عبد الله وام سلمة وجرير بن عبد الله بن عكبر وعلي بن ابي طالب رضي الله
عنهم • فحديث عثمان عند الترمذي وابن ماجه من حديث عامر بن شقيق الاسدي عن ابي وايل عن عثمان
رضي الله عنه ان رسول الله صلعم كان يخلل لحيته وقال الترمذي انه عم توضا وخلل لحيته • وقال
حديث حسن صحيح وقال محمد بن اسمعيل يعني البخاري اصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق
عن ابي وايل عن عثمان رض ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح الاسناد وقد
احتجا اي البخاري ومسلم بجميع رواته غير عامر بن شقيق قال ولا اعلم في عامر طعنا بوجه من الوجوه •
وله شاهد صحيح عن عمار بن ياسر وانس وعايشة ثم اخرج احاديثهم ان النبي صلعم توضا وخلل لحيته وزاد
في حديث انس وقال بهذا امرني ربي **فان قلت** تعقبه الذهبي وقال ان عامر بن شقيق ضعفه
ابن معين • وقال الشيخ تقي الدين اخرج البخاري ومسلم حديث عثمان في الوضوء من عدة طرق وليس
في شيء منها ذكر التخليل **قلت** قال الترمذي في علله الكبير قال محمد بن اسمعيل يعني البخاري اصح شيء
عندي في التخليل حديث عثمان وهو حديث حسن وحديث انس رواه ابن ماجه من حديث يزيد
الرقاشي عن انس قال كان رسول الله صلعم اذا توضا خلل لحيته ورواه البزار في مسنده والحاكم في
مستدركه وحديث عمار عند الترمذي وابن ماجه قال رايت رسول الله صلعم يخلل لحيته وفي اسناده
عبد الكريم بن ابي المخارق عن حسان بن بلال قال الترمذي سمعت اسحق بن منصور يقول سمعت
احمد بن حنبل يقول قال ابن عيينة لم يسمع عبد الكريم عن حسان حديث التخليل • ثم اخرج الترمذي
من حديث قتادة عن حسان بن بلال وحديث ابن عباس عند الطبراني في الاوسط قال دخلت على
رسول الله صلعم وهو يتوضا الحديث وفيه وخلل لحيته ورواه العقيلي ايضا وحديث ابي ايوب عند
ابن ماجه من حديث واصل بن السايب عن ابي سورة عن ابي ايوب قال رايت رسول الله صلعم توضا فخلل لحيته
قال البخاري وابو حاتم واصل بن السايب منكر الحديث وقال النسايي متروك ورواه الترمذي في العلل
والعقيلي واحمد • وحديث ابن عمر عند ابن ماجه قال كان رسول الله صلعم اذا توضا عرك عارضيه اشد
العرك ثم شبك لحيته باصابعه من تحتها ورواه الطبراني في الاوسط • وحديث ابي امامة عند ابن ابي
شيبة في مصنفه والطبراني في معجمه الكبير واسناده ضعيف وحديث عبد الله بن ابي اوفى عند
الطبراني وعنه ابو عبيد في كتاب الطهور وفي اسناده ابو الورقا وهو ضعيف وحديث ابي
الدرداء عند الطبراني وابن عدي بلفظ توضا فخلل لحيته مرتين وقال هكذا امرني ربي وفي اسناده
تمامة بن نجيح وهو لين الحديث وحديث كعب بن عمرو عند الطبراني وعنه ابي بكرة وعند البزار
في مسنده واسناده حسن وحديث جابر عند ابن عدي في الكامل من حديث اصرم بن غياث
قال الامام البخاري هو منكر الحديث • وقال الشيباني متروك ولفظه توضا رسول الله صلعم غير مرة
ولا مرتين ولا ثلث فرايته يخلل لحيته باصابعه كانها انياب مشط • وحديث ام سلمة رضي الله عنها
عند الطبراني في معجمه ان النبي صلعم كان اذا توضا خلل لحيته ورواه العقيلي في الضعفا •
وحديث جرير عند ابن عدي وفيه   الزيات وهو متروك وحديث عبد الله بن عكبر
عند الطبراني في الصغير ولفظه عن عبد الله بن عكبر وله صحبة قال التخليل سنة وفيه عبد
الكريم وهو ضعيف ومنقطع م لان السنة اكمال الفرض في محله ش السنة في الوضوء اكمال الفرض
في محله كتخليل اصابع الرجلين والمضمضة والاستنشاق لان الفم والانف من الوجه في وجه

ولا كما

ولا كذلك ما تحت اللحية بسقوط مسامات اللحية م والداخل ش اي في اللحية م ليس بمحل له ش اي للفرض لعدم وجوب
ايصال الماء اليه بالاتفاق • واعترض بان المضمضة والاستنشاق سنتان وداخل الفم ليس محل الفرض في
الوضوء • واجيب بان الفم والانف من الوجه في وجه اذ لهما حكم الخارج من وجه والوجه محل الفرض •
فان قلت الامر يقتضي الوجوب فكان ينبغي ان يكون تخليل اللحية واجبا **قلت** امر الوضوء في
الاية خاص ظاهر لا يحتمل الخفا فلو قلنا بوجوب تخليل اللحية بهذا الامر يلزم الزيادة على كتاب الله تعالى
بخبر الواحد ويجري مجرى النسخ فلذلك انحطت درجة اذ مقتضى الامر الوجوب ومن الوجوب الى السنة
وكون تخليل اللحية سنة هو الصحيح للاحاديث المذكورة ولفعل الصحابة رضي الله عنهم واخرج سعيد بن منصور عن
ابي الوليد عن سعيد ابن سنان عن ابي الزاهرية عن جبير بن نفير قال كان رسول الله صلعم اذا توضا خلل اصابعه
ولحيته وكان اصحابه اذا توضوا خللوا لحاهم **فان قلت** قال احمد ليس في تخليل اللحية شيء صحيح وقال ابن
ابي حاتم عن ابيه لا يثبت عن النبي صلعم في تخليل اللحية شيء **قلت** قد مر ان الترمذي صحح حديث عثمان رض
وحديث عايشة رض المذكور اسناده حسن وقال الاسبيجابي في شرحه ذكر اصحابنا انه عليه السلام كان اذا خلل
لحيته الكريمة شبك اصابعه كانها اسنان مشط وليس كذلك كله ذكر من كتب الحديث وانما ذكر ابن ماجه والدار
قطني عن ابن عمر وشبك لحيته باصابعه من تحتها ولم يزد وذكر الرازي كانها اسنان مشط **قلت** العجب من الاسبيجابي
كيف غفل عن حديث جابر الذي اخرجه ابن عدي المذكور انفا وكيف يقول وليس كذلك كله ذكر في كتب
الحديث ولا يلزم من عدم اطلاعه على ذلك ان يقول وليس كذلك كله ذكر في كتب الحديث ثم نسب الى ابي بكر •
الرازي بانه قال كانها اسنان مشط • وابو بكر الرازي لم ينقل هذا من عنده م وتخليل الاصابع ش بالرفع عطف
على ما قبله من المرفوعات والاطلاق الاصابع يتناول اصابع اليدين والرجلين وذكر في التحفة والغنية والمنافع
اصابع اليدين والرجلين وسكت اكثرهم عن ذكر اصابع اليدين والرجلين لحصول وصول الماء الى اصولها كغسل
الوجه واليدين والرجلين وتخليلها يكون بالتشبيك بينهما • وفي الذخيرة تخليل الاصابع اذا كانت مضمومة وهو
يتوضا من اناء فرض قال ابن عبد الغني يعني بما يتقاطر قبل المراد وصول الماء الى اثنائها فرض وبعده سنة وقال شمس
الايمة الحلواني سنة مطلقا ومن الناس من قال تخليل اصابع الرجلين فرض وهو واجب في اليدين عند مالك وقال
اسحق واحمد وكذا في الرجلين • وقال مالك لا يلزم في الرجلين ذكره في الغنية وانما يجب عنده في الجنابة وان
كانت اصابع يديه ورجليه متلاصقة سقط ذلك كله فيها ولم يلزم فعلها عنده وفي الغنية تخليل اصابع الرجل
وصول الماء الى باطنها فيخلل بخنصر يده اليسرى فيبدا بخنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى كذلك ورد
الخبر • وكذا قال الرافعي لا حب في كيفية تخليل اصابع الرجلين ان يجعل خنصر اليد اليسرى من اسفل الاصابع
مبتديا بخنصر اصابع الرجل اليمنى مختتما بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلعم وهذه الكيفية لا
اصل لها وانما روى ابو داود والترمذي من حديث المستورد بن شداد قال رايت رسول الله صلعم اذا توضا
يدلك اصابع يديه بخنصره فالحديث يقتضي البداية بالخنصر فقط م لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم
قبل ان يتخللها نار جهنم ش ما ورد الحديث بهذا اللفظ والذي رواه هو ما رواه الدارقطني في سننه عن ابي
هريرة رضه قال قال رسول الله صلعم خللوا اصابعكم لا يتخللها الله بالنار يوم القيمة وخرج نحوه من حديث عايشة
وفي الاول يحيى بن ميمون التمار • قال ابن ابي حاتم قال عمرو بن علي ان يحيى كذابا وله حديث عن يحيى بن علي
ابن زيد باحاديث موضوعة • وفي الثاني عمر بن قيس ولعله مستدل • قال احمد متروك واخرج الطبراني
من حديث وايل بن حجر عن النبي صلعم قال من لم يخلل اصابعه بالماء خللها الله بالنار يوم القيمة وفي الباب لقيط
ابن صبرة وابن عباس والربيع بنت معوذ وعثمان وعبد الله بن مسعود فحديث عبد الله بن صبرة عند
الاربعة وقد مر وحديث ابن عباس عند الترمذي قال قال رسول الله صلعم اذا توضات فخلل اصابع يديك

ورجليك وقال الترمذي حديث حسن غريب وحديث الربيع بنت معوذ عنه الطبراني في الاوسط باسناد ضعيف
وحديث عثمان رضي الله عنه عند الدارقطني انه خلل اصابع قدميه ثلثا وقال رايت رسول الله صلعم فعل
كما فعلت وحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عند ابن ابي شيبه وعبد الرزاق موقوفا على ابن مسعود
ولفظه لينهكن احدكم اصابعه قبل ان تنهكه النار ورواه زيد بن ابي الزرقا عن الثوري عن ابي مسكين عن
هذيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود مرفوعا قال ابو حاتم رفعه منكرا وهو في جامع الثوري موقوف
ولانه اي ولان تخليل الاصابع اكمال الفرض في محله اي في محل الفرض وقد قلنا ان غسل اليدين
والرجلين فرض وتخليل اصابعهما واجبا نظرا الى الامر كما قال مالك في اليدين واحمد واسحق في اليدين والرجلين
مع كونهما متروا نابالوعيد لتاركه **قلت** هذا لا يفيد الفرضية لانه من اخبار الاحاد ولا يفيد الوجوب
لانه انما يقتضي الوجوب اذا لم يمنعه مانع ولم يوجد قرينة صارفة عن ظاهره كخبر صدقة الفطر والاضحية وخبر
الفاتحة اما اذا وجد لا يمكن القول بالوجوب وههنا عارض هذا الامر تعليم الاعرابي الوضوء ولم يعلمه التخليل
فلو كان واجبا لعلمه هذا الذي ذكره اكثر الشراح وفيه نظر لانه يحتمل ان الراوي طوى ذكر التخليل لكونه
من المكملات وقال صاحب الدراية الاخبار التي حكى فيها وضوء رسول الله صلعم من غير ذكر التخليل تحمل على الندب والسنة
التي دون الوجوب عملا بالدليل بقدر الامكان وتبعه على ذلك الاكمل وهذا ايضا فيه نظر لان في حديث وايل
ابن حجر رواه البزار في مسنده قال شهدت النبي صلعم واتى باناء فاكفا على يمينه ثلثا الحديث وفيه غسل بيمينه
قدمه اليمنى وفصل بين اصابعه او قال خلل بين اصابعه **فان قلت** الامر المقرون بالوعيد على التارك
يدل على الوجوب **قلت** قال السغناقي انما لم يفد الوجوب لان اية الوضوء خاص ليس بمحتمل للبيان لانه بين
في نفسه فيكون الزيادة عليه بطريق النسخ لا بطريق البيان وخبر الواحد لا يصلح لذلك وقال الاكمل
الوعيد مصروف بما اذا لم يصل الماء بين الاصابع وقد اخذ ذلك من الكرماني وقال الشيخ حافظ الدين النسفي
لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون تبعا لها فلو قلنا بالوجوب هنا كما في الصلوة قلنا
بوجوب الفاتحة ليساوي الفرع الاصل بخلاف النصين فيهما اي في الصلوة والوضوء لتفاوت هناك حيث
يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط بسقوطه ولا كذلك هنا وتكرار الغسل الى الثلث بالرفع ايضا
عطف على ما قبله اي تكرار غسل الاعضاء المفروض غسلها الى ثلث مرات اراد انه من سنن الوضوء ايضا لان النبي
صلعم توضا مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وتوضا مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف
له الاجر مرتين وتوضا ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدي
وظلم **اقول** هذا الحديث بهذا اللفظ ما روي ولكنه مركب من حديثين بقوله توضا مرة مرة وقال هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به الى قوله فمن زاد حديث واحد اخرجه الدارقطني من حديث عبد الله بن عمر رضه نحوه
غير انه في حديثه ثم توضا مرتين ثم توضا ثلثا ثلثا وفيه ووضوء المرسلين من قبلي واخرجه البيهقي في سننه
وقال تفرد به المسيب بن واضح وهو ضعيف وقال في المعرفة المسيب بن واضح غير محتج به وقد روي هذا الحديث
من اوجه كلها ضعيفة وقال عبد الحق في احكامه هذا الطريق من احسن طرق هذا الحديث ونقل عن ابن ابي حاتم
انه قال المسيب صدوق لكنه يخطي كثيرا واخرجه ابن ماجه من طريق اخرى عن ابن عمر ولفظه توضا رسول الله صلعم
واحدة واحدة فقال هذا وضوء من لا يقبل الله منه الصلوة الا به ثم توضا ثنتين ثنتين وقال هذا وضوء القدر
من الصلوة وتوضا ثلثا ثلثا وقال هذا اسبغ الوضوء وهو وضوئي ووضوء خليل الله ابرهيم عليه السلام
وفي رواية عبد الرحيم بن زيد العمي قال ابن ابي حاتم سالت ابي عنه فقال هو متروك الحديث وابوه زيد ضعيف
الحديث ولا يصح هذا الحديث عن النبي صلعم وسيل ابو زرعة عن هذا الحديث فقال هو عندي حديث واه
وفي اسناده معاوية بن قرة عن ابيه عن جده فذكره ورفعه زيد العمي ونفقه الحسن ابن سفيان وقال احمد صالح

وانما سمي العمي لانه كان اذا سيل قال اسال عمي وروى ابن ماجه ايضا من حديث ابي بن كعب ان رسول الله صلعم دعا بماء فتوضا
مرة مرة وقال هذا وظيفة الوضوء او قال وضوء من لم يتوضا لم يقبل الله له صلوة ثم توضا مرتين مرتين وقال هذا وضوء
من توضا اعطاه الله كفلين من الاجر ثم توضا ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء المرسلين من قبلي وفي رواية
زيد بن الحارث قال ابن معين ليس بشيء وقال النسائي ضعيف وقال ابو زرعة واهي الحديث وفيه ايضا
عبد الله بن عرادة الشيباني قال ابن معين ليس بشيء وقال البخاري منكر الحديث وقال ابن حبان لا يجوز
الاحتجاج به وروي عن ابي هريرة وزيد بن ثابت كليهما اخرجه الدارقطني ان النبي صلعم توضا مرة مرة وقال
هذا الذي لا يقبل الله العمل الا به وتوضا مرتين مرتين وقال هذا يضاعف الله به الاجر مرتين وتوضا ثلثا ثلثا
وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي واما حديث توضا مرة مرة فاخرجه الجماعة الا مسلم من حديث ابن عباس
وحديث توضا مرتين مرتين اخرجه البخاري من حديث زيد بن عاصم وحديث توضا ثلثا ثلثا اخرجه البخاري
ومسلم من حديث عثمان رضي الله عنه وقوله فمن زاد على هذا حديث اخر ركبه المصنف مع الاول واخرجه ابو داود
والنسائي وابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي صلعم فقال يا رسول الله كيف الطهور
الحديث وفي اخره هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم وقال تقي الدين في الامام الحديث
صحيح عند من يصحح حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده لصحة الاسناد الى عمرو وقال ابو بكر بن العربي عمرو بن شعيب
وثبت في الصحيح انه عم قال ان امتي يأتون غرا محجلين يوم القيمة من اثار الوضوء وقال محمد اصل هذا الحديث
الثابت يدل على ان هذه الامة مخصوصة بالوضوء من بين سائر الامم فلا يثبت ما روي انه عم توضا ثلثا ثلثا فقال
هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي وهو حديث لا يصح **قلت** العمر بن سعيد وقد روي عنه ايوب السختياني
وثابت البناني والاوزاعي وابن جريج وعطا بن ابي رباح وهو اكبر منه وقتادة بن دعامة ومحمد بن اسحاق
والزهري ومكحول الشامي والامام ابو حنيفة ويحيى بن سعيد الانصاري واخرون كثيرون وقال البخاري رايت
احمد بن حنبل وعلي بن المديني واسحاق بن راهويه وابا عبيد وعامة اصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ما تركه احد من المسلمين قال البخاري فمن الناس بعدهم وقول الاوطي هذا الحديث الثابت
الى اخره غير مسلم لانه لا يلزم من كون الغرة والتحجيل لهذه الامة خاصة لشرفهم وفضلهم على غيرهم ولا يحسن
ان نقول ان الامم السالفة المسلمين كانوا يصلون بلا وضوء وقوله فقد تعدى وظلم له تاويلات
سبعة الاول تعدي واساء في الادب بترك السنة والتأدب باداب الشرع وظلم نفسه بما نقصها من الثواب
بترداد المرات في الوضوء الثاني زاد على اعضاء الوضوء ونقص عنها الثالث زاد على المحدود او نقص عنه الرابع
زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل الا بالثلث اما لو زاد على الثلث لطمانينة القلب عند الشك
او بنية وضوء اخر فلا باس به لحديث ابن عمر انه عم كان يقول من توضا على طهر كتب الله له عشر حسنات رواه
ابو داود وابن ماجه والبيهقي والترمذي وضعفه هو وغيره لانه من رواية عبد الرحمن بن زياد الافريقي **قلت**
روي عن اسحق بن راهويه قال سمعت يحيى القطان يقول عبد الله بن زياد ثقة وعن يحيى ليس به باس وقال ابو داود
قلت لاحمد بن صالح تحتج بحديث الافريقي قال نعم قلت صحيح الكتابة قال نعم وكان احمد بن احمد ينكر على من تكلم فيه
وقال من تكلم في ابن انعم فليس بمقبول ابن انعم من الثقات وانعم جد عبد الرحمن هذا **فان قلت** جاء الوضوء
على الوضوء نور على نور **قلت** هذا مشهور في كتب الفقه ولم يذكر في كتب الحديث المشهورة المعتبرة
الخامس قيل فمن زاد على المد في الوضوء وعلى الصاع في الغسل او نقص عن ذلك لحديث انس رضه انه كان عليه
السلام يغتسل بالصاع الى خمسة امداد ويتوضا بالمد رواه البخاري ومسلم السادس فمن زاد على الصلوات
الخمس والوتر او نقص عنها وهو بعيد جدا السابع ما ذكر عن المشايخ انه محمول على نفس الفعل وان لم يكن من عنده
فان الزيادة على الثلث لا تقع طهارة ولا يصير الماء به مستعملا الا اذا قصد به تجديد الوضوء

فان قلت ذكر في الجامع ان ما الرابعة في غسل الثوب النجس للطهور وفي العضو النجس مستعمل تقتضي ان
ما ذكره سنة يقع طهارة ويصير الماء مستعملا قلت ما ذكرهنا لكن محمول على اذا نوى بها القربة والدليل عليه
انه قال في العتابي وما الرابعة مستعمل في العضو النجس لان الظاهر هو القربة حتى يقوم الدليل بخلافه وفي
شرح النظم للنسفي لانه وجد فيه معنى القربة لان العضو على الوضوء نور على النور فلهذا صار الماء مستعملا
وذكر في المحيط والاستيجابي ان ما الرابعة لا يصير مستعملا الا بالنية وفي الدراية قوله تعدى يرجع
الى الزيادة لانه مجاوزة الحد قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله والظلم يرجع الى النقصان قال الله تعالى
ولم يظلم منه شيئا اي لم ينقص واخذ الاكمل منه وبه فسر السغناقي وقال البخاري كره اهل العلم الاسراف
فيه وان لم يجاوز فعل النبي عم هذا كلام البخاري اشارة الى نقل الاجماع على منع الزيادة عليها وقد قال الشافعي
في الام لا احب الزيادة عليها فان زاد لم اكرهه ان شاء الله تعالى وذكر اصحابه ثلثة اوجه اصحها ان الزيادة
عليها مكروهة كراهة تنزيه وثانيها انها حرام وثالثها انها خلاف الاولى وابعد من قال ان زاد على الثلث
بطل وضوؤه حكاه الدارمي في استذكاره وهو خطا فان قلت ما حكم الثلث قلت الاول فرض
والثاني سنة والثالث نفل وقيل بالعكس وعن ابي بكر الاسكاف الثلث فرض ذكره في مختصر المحيط
ولو توضا مرة لعزة البرد او لقلة الماء اولضرورة لا يكره ولا يأثم والا فيأثم وقيل ان اعتاده يأثم والا فلا
فان قلت كيف يكون النقص عن الثلث اساءة وظلما وقد ثبت انه عم توضا مرة مرة وتوضا مرتين مرتين
قلت ذلك لبيان الجواز وكان في ذلك الحال افضل لان البيان واجب عليه فان قلت ان مقتضى التاويل
ان من غسل ما فوق المرفق والكعب يكون مسيئا وظالما وذكرنا في اطالة الغرة والتحجيل انها سنة في الصحيح
وكان ابو هريرة رضي يمد يده على تبلغ ابطه فقيل له ما هذا الوضوء فقال سمعت خليلي عم يقول تبلغ الحلية
من المؤمن حيث يبلغ الوضوء رواه مسلم والبخاري رواه بمعناه قلت يحصل الجواب بما ذكرنا من الثناء
الثناء وبلا ت في قوله فقد تعدى وظلم وقال ابن بطال هذا الذي قال ابو هريرة لم يتابع عليه والمسلمون
مجتمعون على ان الوضوء لا يتعدى به ما حد الله ورسوله ولم يجاوز فعل النبي عم قط مواضع الوضوء قلت
هذا ترك الادب في حق الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وهولم يفعل ما فعل من تلقاء نفسه بل اخبره عن
النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى الاجماع لا يقبل مع خلاف ابي هريرة والشافعي واصحابه بل قالوا باستحباب
غسل ما فوق المرفقين والكعبين لا خلاف فيه بين اصحابه ذكره النووي حتى لو قطعت اليد من محل الفرض
كالمنكب استحب ان يمسح موضع القطع بلا خلاف نص عليه الشافعي في الام واختلفوا في تعليله فقال
الجماعة حتى لا يخلو العضو عن طهارة وقال الغزالي والبغوي واخرون يستحب ذلك لاطالة الغرة اي التحجيل
لان الغرة تكون في الوجه والذي في اليد التحجيل واورد عليهم بان غسل ما فوق المرفق كان مستحبا تبعا للذراع
وقد زال المتبوع فينبغي ان لا يشرع التابع كالا يقضي السنن اذا سقط قضاء الفرايض بحيض وجنون واجابوا
عنه بان سقوط القضاء عن المجنون والحايض رخصة مع امكانه فاذا سقط الاصل مع امكانه فالتابع اولى
واما سقوط غسل الذراع فللتعذر والتعذر مختص بالذراع فبقي العضد على ما كان في الاستحباب وصار
كالمحرم الذي لا شعر على راسه يستحب امرار الموسى على راسه والوعيد بعدم رؤيته سنة هذا جواب عن سوال
مقدر تقريره ان يقال ان الشارع رتب على الزيادة والنقصان وعيدا فمقتضاه الاطلاق وتقرير الجواب
بان الوعيد بعدم رؤية الثلث سنة والحديث ليس على ظاهره واشار بذلك الى انه اختار من ايا ويلات
هذا الحديث التاويل الذي قيل انه اذا زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل بالثلث واما اذا
زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر فلا باس به ولا يدخل تحت الوعيد ومن العجايب من
دعاوي الرازي في شرحه انه نسب هذا الحديث اعني الذي فيه فمن زاد على هذا الى عبد الله بن عمر

ابن الخطاب وليس كذلك فانه روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص كما ذكرنا واعجب منه انه قال كذا ذكره الجصاص
في شرح مختصر الطحاوي وسكت عن ذكر من غيره من اخرجه من ائمة الحديث م ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة ش
النية بكسر النون وتشديد الياء وقد تحقق ارادة استباحة الصلوة بوضوئه او قصد عبادة لا تستغني عن
الطهارة او قصد امتثال الامر كذا قال شيخ الاسلام وقيل ان ينوي ازالة الحدث او استباحة الصلوة والمستحب
ما يثاب على فعله ولا يلام على تركه فان قلت قال المص ويستحب النية في الوضوء ثم قال فالنية في الوضوء سنة
عندنا وهذا ما وجهه قلت قال الرازي وتبعه الاكمل انما قال سنة بعد ان قال ويستحب لان الاستحباب
على ما اختاره القدوري فاورده بلفظه ثم ذكر ما هو المختار عنده قلت له وجه اخر عندي وهو انه
ذكر استحباب النية في الطهارة والطهارة اعم من الوضوء وغيره فالمتوضي اذا اراد ان يطهر ثوبه او بدنه او
المكان الذي يصلي عليه من النجاسة يستحب له ان ينوي لعموم قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وهذا ايضا
على مطلوب عمل مرغوب فيه فاذا نوى تطهير هذه الاشياء يحصل له الثواب فيكون مستحبا واذا لم ينو لا يضره ذلك
لان تارك المستحب لا يلام وما ذكره بلفظ السنة فلنصب الخلاف بيننا وبين الشافعي فان النية عنده وجماعة
اخرين فرض فاقل الامر ان نذكر في مقابلة لفظ السنة م فالنية في الوضوء سنة عندنا ش الفاء هنا للعطف
ولكن تفيد الترتيب المتفاوت من بعض الوجوه كما يقال خذ الاكمل فالاحسن واعمل الاحسن فالاجمل وفائدة
كون النية سنة في الوضوء عندنا انه اذا نسي المسح فاصابه المطر او جرى الماء والمطر على اعضاء وضوئه او علم
الوضوء انسانا او توضا متبردا فعندنا يجوز وبه قال الثوري والاوزاعي والحسن بن حي ومالك في رواية
م وعند الشافعي فرض ش وبه قال الزهري وربيعة ومالك والليث بن سعد واحمد واسحق وابو ثور وابو
عبيد وداود م لانه ش اي لان الوضوء م عبادة فلا يصح بدون النية ش لان العبادة فعل ياتي به المكلف
على خلاف هوى نفسه تعظيما لامر ربه والوضوء بهذه المثابة وكل ما هو عبادة لا يصح بغير النية لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص لا يحصل الا بالنية وقد جعله حالا للعابدين والاحوال
شروط فيكون كل عبادة مشروطة بالنية م كالتيمم ش اي كما ان النية شرط في التيمم وقاسه على ذلك في كونهما
طهارتين للصلوة فلا يفترقان م ولنا انه ش اي ان الوضوء م لا يقع عبادة الا بالنية ش هذا قول بموجب العلة
معناه سلمنا ان الوضوء لا يقع عبادة الا بالنية م ولكنه ش اي ولكن الوضوء يقع مفتاحا للصلوة ش معنى هذا
الاستدراك انه ليس كلامنا في ان الوضوء لا يكون عبادة الا بالنية وانما كلامنا في استعمال الماء المطهر في اعضاء
الوضوء هل يوجب الطهارة بدون النية حتى يكون مفتاحا للصلوة اولا ولا مدخل لكونه عبادة في ذلك وبيانه
ذلك بدونها لان اعضاء الوضوء محكوم بنجاستها في حق الصلوة ضرورة الامر بتطهيرها والماء طهور بطبعه
فاذا لاقى النجس طهره قصد المستعمل ذلك اولا كالثوب النجس ولان المطهر لا يعرف كونه مطهرا على قصد العبد
والشيء اذا خلق على طبع كان فوجد ذلك الطبع فيه سواء وجدت النية فيه او لم توجد كالنار طبعها الاحراق
يحرق اذا وجدت محلا قابلا للاحراق وكذا الماء يطهر بلا نية لان طبعه مطهر والتحقيق في هذا المقام ان الوضوء
جعل شرطا للصلوة بوصف كونه طهارة لا بوصف كونه قربة وهذا لان الشارع سمى الماء طهورا وهو ما يحصل
به الطهارة باستعماله في محل قابل يحصل الطهارة قصدا ولم يقصد كما ان النار مخلوقة فباستعماله يحصل الري قصد
او لم يقصد م لوقوعها ش اي لوقوع الطهارة م طهارة باستعمال المطهر ش وهو الماء الذي قال الله تعالى فيه وانزلنا
من السماء ماء طهورا فان قلت اذا سلم الخصم ان الوضوء لا يقع عبادة الا بالنية فيكون النية شرطا فيه فاذا
انتفى الشرط انتفى المشروط قلت نعم عبادة ولكنها غير مستقلة لانها وسيلة الى غيرها فبهذا الاعتبار يستغني
عن النية على ان بعضهم قالوا الوضوء غير عبادة ولهذا لا يصح النذر به وعدم النية يمنع العبادة ولا يمنع الطهارة
م بخلاف التيمم ش اشار به الى ان قياس الشافعي الوضوء على التيمم في كونهما طهارة فلا يفترقان قياس بالفارق

ولا يجوز وبين ذلك بوجهين احدهما قوله م لان التراب غير مطهر ش يعني لم يعقل مطهرا لانه في ذاته ملوث ومغير فلا يكون مطهرا م الا في حالة ارادة الصلوة ش فيكون طهارة بدلا عن الوضوء لا انه بطبعه وحقيقته مطهر بخلاف الماء والوجه الثاني هو قوله م او هو ش اي او التيمم م ينبئ عن القصد ش يقال تيمم اذا قصد قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي لا تقصدوه وفي لفظه ما يدل على اشتراط النية فلم يكن فيه الا مع النية • فان قيل في الوضوء مسح والمسح لا يعقل مطهرا طبعا فيحتاج الى النية • اجيب بان مسح الراس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب من الحرج وهذا في شرح الاكمل نقله من كلام السغناقي ولو نظر في قوله لانه ينبئ عن القصد لغة والقصد الذي هو النية انما هو قصد خاص وهو قصد اباحة الصلاة والاعم لا دلالة له على الاخص ولان الاول مدلول اللفظ والثاني فعل القلب ولا دلالة لاحدهما على الاخر قلت القصد لغة مطلق والقصد الذي هو اباحة الصلوة مقيد ويلزم من وجود المقيد وجود المطلق والقصد المطلق والقصد المقيد فعل القلب فافهم م ويستوعب راسه بالمسح ش بنصب الباء اي يستحب ان يستوعب راسه بالمسح عطفا على قوله ان ينوي الطهارة والتقدير يستحب فيه الطهارة واستيعاب الراس مشمولة بالمسح وهو على اختيار القدوري وعلى اختياره سنة اشار اليه بقوله م وهو السنة ش اي استيعاب الراس بالمسح سنة ذكرها في المحيط والبدايع والتحفة والقنية والمفيد وشرح المبسوط وهو الصحيح واشار بقوله وهو السنة الى الحديث الذي رواه البخاري ومسلم من حديث مالك عن ابي يحيى المازني عن ابيه قال شهدت عمرو بن ابي حسين سال عبد الله بن زيد عن وضوء رسول الله صلعم فذكر الحديث وفيه ادخل يده يعني في التور فمسح راسه فاقبل بها وادبر مرة واحدة ورواه الاربعة ايضا فابو داود عن عبد الله بن مسلمة عن مالك والترمذي عن اسحق بن موسى عن معن بن عيسى والنسائي عن محمد بن سلمة والحارث بن مسكين كليهما عن ابن القاسم عن مالك وابن ماجه عن الربيع بن سليمان وحرملة بن يحيى كليهما عن الشافعي عن مالك واخرجه محمد بن الحسن في موطاه عن مالك • وقال اخبرنا مالك بن انس قال اخبرنا عمرو بن يحيى بن عمارة بن ابي حسين المازني عن ابيه يحيى انه سمع جده ابا حسين سال عبد الله بن زيد بن عاصم وكان من اصحاب رسول الله صلعم قال هل تستطيع ان تريني كيف كان رسول الله صلعم يتوضا قال عبد الله ابن زيد نعم فدعا بوضوء فافرغ على يديه فغسل يديه مرتين مرتين ثم مضمض ثم غسل وجهه ثلثا ثم غسل يديه الى المرفقين مرتين مرتين ثم مسح من مقدم راسه ذهب بهما الى قفاه ثم ردهما الى المكان الذي بدا منه ثم غسل رجليه قال محمد هذا حسن والوضوء ثلثا ثلثا افضل الوضوء والاثنتان تجزيان والواحدة اذا اسبغت تجزي ايضا وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه والكيفية المذكورة في مسح الراس في هذا الحديث هي المشهورة • وبه استدل اصحابنا على ان السنة البداءة من مقدم الراس وقال الحسن البصري السنة البداءة من الهامة فيضع يديه عليها ويمر بهما الى مقدم الراس ثم يعيدهما الى القفا وهكذا روى هشام عن محمد والصحيح قول العامة للحديث المذكور • وفي المحيط ويستحب فيه ان يضع كل واحدة من يديه ثلث اصابع على مقدم راسه سوى الابهام والسبابة ويجافي بين كفيه ويمدهما الى القفا ثم يضع كفيه على مؤخر راسه ويمدهما الى مقدمه ثم يمسح ظاهر كل اذن بكل ابهام وباطنه بمسبحة • وفي الينابيع والمسح ان يضع الخنصر والبنصر بكسر اولهما والصاد فيهما من كل يد على مقدم الراس من منبت الشعر ويجرهما الى نصف راسه ثم يرفعهما ويضع الوسطيين في وسط راسه ويجرهما الى منبت الشعر من قفاه ثم يردهما الى وسط راسه ثم يمدهما الى قفاه ثم يدخل السبابة في اذنه ويديرها في زواياه ويدير ابهامه من ورائها • وفي الدراية وكيفية الاستيعاب ان يبل كفيه واصابع يديه ويضع بطون ثلثة اصابع من كل كف على مقدم الراس ويعزل السبابتين والابهامين ويجافي الكفين ويجرهما الى مؤخر

الراس ثم يمسح الفودين بالكفين ويجرهما الى مقدم الراس ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن الاذنين بباطن السبابتين ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا هكذا روت عايشة رضي الله عنها مسح رسول الله صلعم وهكذا المنقول عن السلف • وعن ابي حنيفة رضه ومحمد رضه انه يبدا من اعلا راسه الى جبينه ثم الى قفاه ومن القفا عكسه كذا في مبسوط شيخ الاسلام قلت حديث عايشة رضي الله عنها اخرجه النسائي انها وصفت وضوءه عليه السلام ووضعت يدها في مقدم راسها ومسحت الى مؤخره ثم مدت بيديها باذنيها ثم مدت على الخدين فالوجه الذي ذكره صاحب الدراية ونسبه الى عايشة لم يذكره احد من ائمة الحديث على الوجه المذكور ولا من غير عايشة من الصحابة الذين وصفوا وضوءه عم واخرج ابو داود عن محمد بن عيسى ومسدد من حديث طلحة بن مصرف • وفيه رايت رسول الله صلعم يمسح راسه مرة واحدة حتى يبلغ القذال من مقدم عنقه واخرج النسائي حديث عبد الله بن زيد وفيه ثم مسح راسه بيديه فاقبل بهما وادبر بمقدم راسه ثم ذهب بهما الى قفاه ثم ردهما حتى رجع بهما الى المكان الذي بدا منه واخرج ابن ابي شيبة حديث الربيع وفيه بدا بمؤخره ثم رد يديه على ناصيته وعند الطبراني بدا بمؤخر راسه ثم جره الى قفاه ثم جره الى مؤخره • وعند ابي داود يبدا بمؤخره ثم بمقدمه وباذنيه كليهما وفي لفظ مسح الراس كله من قرن الشعر كل ناصيته لمنبت الشعر لا يحول الشعر عن هيئته وفي لفظ مسح راسه وما اقبل وما ادبر وصدغيه واخرج البزار من حديث ابي بكرة وفيه مسح براسه يقبل بيديه من مقدمه الى مؤخره ومن مؤخره الى مقدمه واخرج ابن نافع من حديث ابي هريرة وفيه ووضع يديه على النصف من راسه ثم جرهما الى مقدم راسه ثم اعادهما الى المكان الذي بدا منه وجرهما الى صدغيه • واخرج ابو داود ايضا من حديث انس رضي الله عنه وفيه فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه • واخرج ابن السكن عنه ولفظه فمسح باطن لحيته وقفاه واخرجه البغوي وابن ابي خيثمة وفيه مسح راسه الى سالفه فهذه اوجه كثيرة يختار المتوضي ايها شاء واختار بعض اصحابنا رواية عبد الله بن زيد رضه • وذكر السغناقي كيفية المسح مثل ما نقلناه عن الدراية منصوصة في المبسوط على ان الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حالة الاستعمال • وقال الرازي الامام في المبسوط يستوعب الحكم جميع الراس كما في المغسولات فكما ان في المغسولات الماء في العضو لا يصير مستعملا فكذلك في اقامة السنة في الممسوح ولكن يجب ان يستعمل فيه ثلث اصابع اليد في الاستيعاب ليقوم الاكثر مقام الكل حتى انه لو مسح باصبعه بجوانبها الاربعة لا يجوز في الاصح لعدم استعمال الاصابع فانظر هل ترى احدا من الشراح ونعم ايمة كما دام من الحديث شيئا مما ذكره من الصور المذكورة في كيفية مسح الراس بالاستيعاب • وقال الشافعي رحمه الله السنة التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول لا خلاف بيننا وبين الشافعي في سنية استيعاب الراس بالمسح وانما الخلاف في تثليث المسح فعنده السنة في التثليث بمياه مختلفة نص عليه في كتبه وقطع به جماعة من جماهير اصحابنا حكى هذا عن الشافعي لكن حكى الرافعي وجها لاصحابنا انه يسن مرة واحدة وهو مذهب اكثر العلماء • وقال الترمذي والعمل عليه عند اكثر اهل العلم من اصحاب رسول الله صلعم ومن بعدهم • وقال ابن عدي كل الرواة قالوا مسح الراس مرة واحدة • وقال ابن المنذر وممن قال به عبد الله بن عمر وطلحة بن مصرف والحكم وحماد والنخعي ومجاهد وسالم بن عبد الله والحسن البصري واحمد ومالك وسفيان الثوري واسحاق بن راهويه واختاره ابن المنذر ومذهب الشافعي حكاه ابن المنذر عن انس بن مالك وسعيد بن جبير وعطا وهو رواية عن احمد وداود • وقال ابن سيرين انه يمسح مرتين واحتج بحديث الربيع بنت معوذ ان النبي صلعم مسح براسه مرتين • وعن عبد الله بن زيد مثله وقال ابو عبيد القاسم ابن سلام لا نعلم احدا من السلف جاء عنه استكمال الثلث في مسح الراس الا عن ابرهيم التيمي قلت ذكرنا الان من الجماعة الذين ذكرهم ابن المنذر ومن الغريب ان الشيخ ابا حامد الاسفرايني حكى عن بعضهم

انه اوجب التثليث وحكاه صاحب الابانة عن ابن ابي ليلى ثم ان المص رحمه الله احتج للشافعي من جهة القياس
ولم يحتج له بشي من الحديث • واحتج له بعض اصحابه بحديث عثمان رضه ان النبي صلعم توضأ ثلثا ثلثا
رواه مسلم ووجهه والدلالة منه ان قوله توضأ يشمل الغسل والمسح وحديث عثمان ايضا انه توضأ
ومسح راسه ثلثا وقال رايت رسول الله صلعم توضأ هكذا رواه ابو داود باسناد حسن ذكره النووي
وقال ايضا ابن الصلاح حديث حسن وحديث علي رضي الله عنه انه توضأ فمسح براسه ثلثا ثم قال
هكذا رايت رسول الله صلعم فعل رواه ابو داود البيهقي وقال احسن ما روي عن علي بن الحسين بن علي فذكره
باسناده وذكر مسح الراس ثلثا وقال هكذا رايت رسول الله صلعم توضأ، واسناده حسن واما الذي
احتج له المص بقوله اعتبارا بالمغسول فاراد ان المسح ركن من الوضوء فكان التثليث فيه سنة كغسل
الوجه واليدين والرجلين • وايضا الراس احد اعضاء الوضوء والمسح احد فرضي الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
قلنا هذا القياس ضعيف لان الممسوح ليس من جنس المغسول وكان الواجب عليه ان يقيس الممسوح على
الممسوح بان يقول الممسوح لا يشرع تكرارا انما شرع مرة كمسح الخف والجبيرة والتيمم وهذا مسح فلا يكرر
وهو الذي قاله الرازي • وقال صاحب المفيد والمزيد هذا فاسد الوضع لان المسح بناؤه على التوسعة
والتخفيف بخلاف الغسل والحاق ما مبناه على التيسير بما مبناه على التعسير فاسد في الوضع واعتبار
المسح بالمسح اوجه كمسح الخف والجبيرة • وفي البدائع التثليث في الغسل يفيد زيادة نظافة وبتكرار المسح
لا يحصل زيادة نظافة ولان تكراره يقربه الى الغسل فكان مخلا باسم المسح والسنة الاكمال لا الاخلال
وجواب المص عن ذلك ياتي عن قريب مع الجواب عن احاديثه فان قلت اعتبارا منصوب بماذا قلت
هو مصدر منصوب بفعل محذوف تقديره اعتبره الشافعي اعتبارا بالمغسول ويجوز ان يكون اعتبارا بمعنى
معتبرا على صيغة المفعول ويكون نصبا على الحال من التثليث ولنا ان انسا رضي الله عنه توضأ ثلثا ثلثا ومسح
براسه واحدة وقال هذا وضوء رسول الله صلعم هذا الحديث الذي نسبه الى انس غريب والعجب من المص كيف ذكر هذا
ولم يذكر ما روي في الصحيحين من رواية عبد الله بن زيد انه مسح راسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة •
وحديث اخر اخرجه الاربعة عن عبد خير عن علي رضه ابن ابي طالب انه اتى باناء فيه ماء وطست الحديث
وفيه مسح براسه مرة واحدة وقال في اخره من سره ان يعلم وضوء رسول الله صلعم فهو هذا ورواه ابن ابي
شيبة في مصنفه عن علي رضه ان رسول الله صلعم كان يتوضأ ثلثا ثلثا الا المسح فانه مرة مرة • وحديث
اخر اخرجه ابو داود عن ابن عباس رضه انه راى رسول الله صلعم يتوضأ الحديث وفيه فمسح براسه واذنيه
مرة واحدة وحديث اخر اخرجه الدارقطني في سننه عن عثمان بن عفان وفيه ومسح براسه مرة واحدة وقال
في اخره هكذا رايت رسول الله صلعم توضأ وكنت على وضوء ولكني احببت ان اريكم كيف توضأ النبي
صلى الله عليه وسلم • وقال ابو داود احاديث عثمان الصحاح كلها تدل على ان مسح الراس مرة واحدة فان قلت
روى ابو داود والبزار والدارقطني من طريق ابي سلمة عن حمران عن عثمان ان النبي صلعم توضأ فمسح براسه ثلثا
قلت وفيه عبد الرحمن بن وردان وفيه مقال واخرجه البزار ايضا من طريق عبد الكريم بن حمران واسناده
ضعيف ورواه ايضا من حديث ابي علقمة مولى ابن عباس عن عثمان وبه ضعف ورواه ايضا ابو داود من حديث
والدارقطني من حديث دارة عن عثمان ودارة مجهول الحديث ورواه البيهقي من حديث عطاء بن ابي رباح عن
عثمان وفيها مسح الراس ثلثا الا انها مع خلاف الحفاظ الثقات ليست بحجة عند اهل المعرفة وان كان
بعض اصحابنا احتج بها فان قلت روى الدارقطني في سننه عن محمد بن محمود الواسطي عن شعيب بن ايوب
عن ابي يحيى الحماني عن ابي ح عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علي رضي الله عنه انه توضأ الحديث وفيه ومسح
راسه ثلثا ثم قال هكذا رواه ابو حنيفة عن علقمة عن خالد وخالفه جماعة من الحفاظ الثقات فرووه عن

خالد بن علقمة وقالوا فيه مسح راسه مرة واحدة ومع خلافه اياهم قال ان السنة في مسح الراس مرة واحدة
قلت الزيادة من الثقة مقبولة ولا سيما مثل ابي حنيفة رحمه الله واما قوله وقد خالف في حكم المسح غير
صحيح لان تكرار المسح مسنون عند ابي ح ايضا اذا كان بماء واحد على ما نذكره المص عن قريب م والذي يروى
من التثليث محمول عليه بماء واحد ش هذا جواب عن الاحاديث التي فيها تثليث المسح التي احتج بها الشافعي
وتقريره ان نقول الذي يروى من التثليث على تقدير ثبوته محمول عليه اي على التثليث بماء واحد لان ذلك يقتضي
دون تكرار اخذ الماء قال تاج الشريعة قوله والذي يروى فيه التثليث هو ما روي عن عبد الله بن ابي اوفى
رضه انه رسول الله صلعم توضأ ومسح براسه ثلثا قلت الذي يروى عن عبد الله بن ابي اوفى المذكور
الذي فيه تثليث المسح هو وجده حتى عبد الله بن ابي اوفى من اين الحديث م وهو ش اي التثليث مشروع
على ما روي عن ابي ح رضه • وروى الحسن في المجرد عن ابي ح رضه انه اذا مسح ثلثا بماء واحد كان مسنونا فان قيل
قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امراره ثانيا وثالثا اجيب بانه ياخذ حكم الاستعمال
لاقامة فرض اخر لا لاقامة السنة لانها تبع للفرض الا ترى ان الاستيعاب يسن بماء واحد والصحيح عن
ابي ح ترك التثليث فان قيل انه عليه السلام روي عنه انه توضأ ثلثا ثلثا فكان ما سح راسه ثلثا
قيل له بثبت ذلك يقتضي قوله ثلثا وقدم والتغليث ثبت بصريح قوله ان النبي صلعم مسح راسه
مرة واحدة فالصريح اقوى م ولان المفروض هو المسح ش اي في الوضوء م وهو المسح ش لقوله تعالى فامسحوا برؤوسكم
م بالتكرار ش اي بتكرار المسح م يصير ش اي المسح م غسلا ش لان المسح يجزي الاصابة م فلا يصير مسنونا ش نتيجة
للمقدمتين حتى يخرج عن كونه سنة لا يصير غسلا والغسل خلاف المسح م فصار كمسح الخف ش اي فصار
مسح الراس كالمسح على الخف وتحقيقه ان يقال مسح الراس مسح في الوضوء وكل ما هو مسح في الوضوء لا يسن
تثليثه كمسح الخف والمسح على الجبيرة م بخلاف الغسل لانه لا يضره التكرار ش هذا متصل بقوله وبالتكرار
يصير غسلا ومعناه ان المسح يفسده التكرار بخلاف الغسل فانه لا يفسده بل يزيده نظافة وتنقية
فكان قياس الشافعي الممسوح على المغسول فاسدا م ويرتب الوضوء ش بنصب الباء عطفا على قوله ويسوغ
قاله الاكمل • وقال الرازي عطف على قوله ان ينوي فعلى قوله يكون الترتيب مستحبا والمنصوص
في المبسوط ان الترتيب سنة وكذا عند المص على ما يجي الان م فيبدأ ش الفاء فيه تفسيرية لان
يرتب فيفسر الترتيب ويجوز فيه النصب والرفع فالنصب عطف على قوله ويرتب الوضوء والرفع
على تقدير فهو مبدو فيكون الجملة خبر مبتدا محذوف وهو ان يبدأ فيه م كما بدأ الله بذكره ش
في القران في اية الوضوء م وبالميامن ش اي ويبدأ بالميامن وهو جمع ميمنة وهي خلاف الميسرة وكذا الايمن
خلاف الايسر ويجمع على ايامن وسياتي دليله م فالترتيب على الوضوء سنة عندنا ش اي الترتيب
في اعضاء الوضوء سنة عند اصحابنا وبه قال مالك والليث والثوري والاوزاعي وعطاء وابن المسيب
ومكحول والزهري وربيعة والنخعي وداود والمزني وحكاه البغوي عن اكثر العلماء واختاره ابن المنذر
وصاحب البيان وابو نصر لسند يحيى من اصحاب الشافعي والاوهري وروي ذلك عن علي وابن مسعود وابن
عباس رضي الله عنهم م وقال الشافعي رحمه الله فرض ش اي الترتيب في الوضوء فرض وقال ابو بكر الرازي •
ولا يروى عن احد من السلف والخلف مثل قول الشافعي قلت هذا نقله منه وقد قال بقوله احمد
واسحق وابو ثور وقتادة وابو عبيد القاسم بن سلام واليه ذهب ابن منصور وصاحب مالك
وحكاه عن صاحبه م لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية والفاء للتعقيب ش اي الفاء في قوله
فاغسلوا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب والتعقيب يدل على الترتيب فيفيد ترتيب غسل
الوجه على القيام الى الصلوة واذا ثبت الترتيب فيه ثبت في غيره لانه معطوف على المرتب والمعطوف

على المرتب مرتب • وتحقيق هذا ان الفاء للتعقيب مع الوصل فاذا كان كذلك ثبت تقديم الوجه على ما في
ويلزم ترتيب غيره عليه لان غيره معطوف عليه بحرف الواو وهو الترتيب كما في قوله تعالى فاركعوا واسجدوا
واسجدوا وبقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ونقلوا عن الفراء كون الواو للترتيب وادعوا
ان الفاء تفيد البداءة بغسل الوجه • واستدلوا ايضا بتاخير غسل الرجلين عن مسح الراس وقالوا
لولا وجوب الترتيب لما اخر عن المسح ولذكره من المغسولات وتعلقوا ايضا بوضوئه عم مرتبا وسيجيب
عن الكل ان شاء الله تعالى ‹ ولنا ان المذكور فيها › اي في الاية المذكورة ‹ حرف الواو وهي لمطلق الجمع
باجماع اهل اللغة › يعني المذكور بعد الفاء حرف الواو والواو لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة وباجماع
النحاة البصرية والكوفية دون الترتيب • وقيل نص سيبويه عليه في سبعة عشر موضعا من الكتاب
فصار المعنى كانه قال والله اعلم فاغسلوا هذه الاعضاء فعلمنا بحرف الفاء والواو فقلنا ان الفاء دخل
في الفعل لا في المحل يوجب الترتيب في فصل المجموع لا في المحل والفاء التي للتعقيب لتعقيب الجملة بواسطة
الواو • وقال الامام الحرمين تكلف اصحابنا في نقل ان الواو للترتيب واستشهدوا بامثلة فاسدة •
والحاصل انها لا تقتضي ترتيبا ومن ادعاه فهو مكابر • وقال النووي وهو الصواب ولو كانت الواو
للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا وقبله او معه نقضا وكذا ان قال لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق بتنجيزه لو كان يحتمل الترتيب والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل وقد شنع قوام
الدين على حافظ الدين النسفي تشنيعا لا يليق بمثله ان نذكر مثله مما ذكره وذلك ان حافظ الدين قال
في جواب الشافعي في المستصفى والجواب ان حرف الفاء انما يقتضي التعقيب اذا دخلت في غير
الافعال الاخبار به فلا • وقال قوام الدين ثم ان قال مثل هذا الكلام تقليدا وما وضع اهل
اللغة الفاء الا للتعقيب سواء دخلت على كذا او كذا قلت مراد حافظ الدين ان الفاء ما وضعت
للتعقيب مطلقا وما قاله صحيح لان الفاء انما يكون للتعقيب اذا كانت عاطفة اما اذا كانت جوابا للشرط
لا يكون للتعقيب بل تسمى حرفا رابطا • وقوله وما وضع اهل اللغة الفاء الا للتعقيب ليس كذلك بل وضعت
لغيره كما ذكرنا ولا يمكن ان يقال الفاء في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا
المضغة عظاما فكسونا العظام لحما للتعقيب • وذلك لانه من المعلوم ما بين هذه الاشياء من المهلة
والفاء التي للتعقيب لا تقتضي المهلة اذا قلت جاء زيد فعمرو فمدلوله مجيء عمرو عقيب مجيء زيد بلا زمان
وان لطف ولا يكون بينهما مهلة فدل على ان الفاء في الاية المذكورة للتراخي بمعنى ثم وتجيء بمعنى الواو
كما قالوا في قول امرء القيس بين الدخول فحومل اي وحومل حتى ادعى بعضهم ان الصواب روايته بالواو
وقيل وقد تجيء الفاء بمعنى الغاية كما في قوله تعالى ما بعوضة فما فوقها وهو غريب فان قلت الحروف تنوب
بعضها عن بعض قلت هذا اذا كان الموضع واحدا واما اذا كان متعددا فلا يحتاج الى هذا واما
الجواب عما قالوا نصرة لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله اما عن الاول فقد ذكرناه عند قوله واما وجه
المذكور فيها حرف الواو ويوضح ذلك ايضا ان الواو لما كانت لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة صار تقدير الاية
على هذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا كذا وامسحوا كذا ولا يفهم منه الا فعل الغسل والمسح مطلقا
كما في قول الرجل لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم والخبز والبقل لا يفهم منه الا الجمع بين هذه الاشياء
مطلقا كيفما وقع الشراء وليس مراده ان يشتري اللحم اولا ثم الخبز ثم البقل فكذا فيما نحن فيه وفيما
ذهبنا اليه عمل بالسنة ودلالة الاجماع والمعقول اما السنة فهي ما ذكره ابو داود في سننه ان النبي صلعم
تيمم فبدا بذراعيه قبل وجهه والخلاف فيهما واحد قلت ذكره السغناقي هكذا والذي رواه ابو
داود في سننه هكذا في حديث طويل وفيه عن عمار فاتيت رسول الله صلعم فذكرت ذلك له فقال

انما كان يكفيك ان تضع هكذا وضرب بيديه على الارض فنفضهما ثم ضرب بشماله على يمينه ويمينه على شماله على الكفين
ثم مسح وجهه • ورواه البخاري ايضا ولفظه فقال اي عليه السلام لعمار انما يكفيك ان تضع هكذا وضرب بكفيه
ضربة على الارض ثم نفضهما ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله او ظهر شماله بكفه ثم مسح بهما وجهه • ورواه الاسماعيل
في كتابه المخرج على البخاري ولفظه انما يكفيك ان تضرب بيديك على الارض ثم تنفضهما ثم تمسح بيمينك على شمالك
وبشمالك على يمينك ثم تمسح بوجهك ولم يذكر مسح اليدين الا قبل الوجه فاذا ثبت جواز تقديم مسح اليدين في التيمم
على الوجه ثبت في الوضوء لعدم القائل بالفرق • واما دلالة الاجماع فانه لو انغمس في الماء بنية الوضوء اجزاه
اتفاقا وان لم يوجد الترتيب • واما المعقول فان الواو لو اقتضى الترتيب لكان قول الرجل لامراته ادخلت الدار
فانت طالق كقوله ان دخلت الدار وانت طالق وليس كذلك فان في الواو تطلق في الحال وفي الفاء يتعلق
الطلاق • واما عن الثاني وهو استدلالهم بقوله تعالى اركعوا واسجدوا فاننا لا نعلم الترتيب فيه من الواو
لان المنصوص فيها متعارض بانه قال فاسجدي واركعي وانما علمناه بفعل النبي صلعم • واما عن الثالث وهو
استدلالهم بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الترتيب فيهما ليس من الاية وانما هو بالحديث
ولا يتصور الترتيب لكونهما من الشعائر عبرا ان السعي لا ينفك عن ترتيب فرض الصفا بالذكر بخلاف الوضوء فانه يمكن
غسل الاعضاء دفعة كما لو انغمس في الماء للوضوء وللغسل • واما عن الرابع وهو نقلهم عن الفراء ان الواو تاتي للترتيب
فهو خلاف ما ذكره اهل اللغة والنحو وانكروا على الفراء ذلك وكتب النحو مشحونة بان الواو لمطلق الجمع ولم
يذكروا خلافا وصرح في بعضها بلفظ الاجماع ولذا قال المص باجماع اهل اللغة فان قلت قد وافق الفراء
في ذلك جماعة منهم قطرب والربعي وثعلب وابو عمر الزاهد وهشام والشافعي قلت قال السيرافي
ان النحويين واللغويين اجمعوا على انها لا تفيد الترتيب وقد انكروا عليهم بذلك ولا يضر خلافهم اجماع
الاكثرين على ان الخلاف القليل لا يمنع انعقاد الاجماع عند البعض والمص اما ذاهب الى قول البعض
في قوله باجماع اهل اللغة واما اراد به اتفاق الجمهور فسماه اجماعا تسمية للبعض باسم الكل • واما عن الخامس
وهو قولهم ان الفاء تفيد البداءة بغسل الوجه لان الفاء دخلت في الغسل مقدما على المسح فنقول لا نسلم
ذلك لان فعل الغسل لما كان مقدما يلزم منه تقديم جنس الغسل على المسح ولا يفهم منه الترتيب • واما عن
السادس وهو استدلالهم بتاخير غسل الرجلين فنقول اعضاء الوضوء انقسمت الى مكشوف غالبا
وهو الوجه واليدان والى مستور غالبا وهو الراس والرجلان فكانت البداءة بالمكشوف اولى لانه معرض
للتراب وقدم من ذلك الوجه لشرفه ثم قدم اليمين على اليسار ثم قدم الراس على الرجلين لانه اشرف • وقال
الزمخشري الرجلان مظنة الاسراف والصب فقطعهما عن الممسوح ليدل على عدم الاسراف والتوسط
في الصب وادخل الممسوح بين المغسولين وقدم الوجه واخر الراس مع قربه الفائدة ولم يلزم ان تكون تلك الفائدة
الوجوب لعدم انحصارها فيه فيكون فائدتها استحباب الترتيب • واما عن السابع وهو نقلهم بوضوء النبي
صلعم مرتبا فنقول العالم يروون كيفية عنه عم فكذلك لم يرو ترك البداءة بغسل اليدين وترك المضمضة والاستنشاق
وتقديم اليد اليمنى والرجل اليمنى والبداءة من رؤوس الاصابع والبداءة بالوجه وليس شيء من ذلك بشرط
‹ فيقتضي اعقاب غسل جملة الاعضاء › اي لما كانت حرف الواو لمطلق الجمع والفاء دخلت على هذه الجملة
التي لا ترتيب فيها يقتضي ذلك اعقاب غسل جملة الاعضاء من غير ترتيب والاعقاب بكسر الهمزة ‹
والبداءة بالميامن فضيلة › اي مستحبة والفضيلة الدرجة الرفيعة في الفضل وذكر الميامن فيما مضى
الاول وانما اعاد ذكرها هاهنا ليبين انها فضيلة وليست بسنة لانه ذكر شيئين احدهما ترتيب الوضوء
والثانية البداءة بالميامن لكن ما علم من ذلك انهما سنة او فضيلة وبين هاهنا ان الترتيب سنة والبداءة
بالميامن فضيلة ‹ لقوله عم ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل › هذا الحديث

بهذا اللفظ لم يخرجه احد ولكن اهل السنة اخرجوا قريبا منه في كتبهم من الحديث مسروق عن عايشة رضي
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله وشانه
كله رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه في الطهارة وابو داود في اللباس والترمذي في اخر
الصلوة والفاظهم متقاربة واخرجه ابن حبان ولفظه كان يحب التيامن في كل شيء في وضوئه حتى في
الترجل والانتعال والانتعال واخرجه ابن منده ولفظه كان يحب التيامن في الوضوء والانتعال
وعن ابي هريرة رض انه عم قال اذا توضاتم فابدوا بميامنكم اخرجه ابو داود وابن ماجه وابن خزيمة
وابن حبان اذا لبستم وللنسائي والترمذي من حديث ابي هريرة ان النبي صلعم كان اذا لبس قميصا بدا
بميامنه • وعن عايشة رض كانت يد رسول الله صلعم اليمنى لطهوره وطعامه واليسرى لخلائه وما كان من
اذى رواه ابو داود وغيره • وعن ام عطية رض ان النبي صلعم قال للنسوة في غسل ابنته ابدان بميامنها
ومواضع الوضوء منها رواه البخاري ومسلم وعن ابي هريرة رض انه عم قال اذا انتعل احدكم فليبدا باليمين واذا
نزع فليبدا بالشمال فتكن اليمنى اولهما تنعل واخرهما تنزع اتفقا عليه وعن انس من السنة اذا دخلت
المسجد ان تبدا برجلك اليمنى واذا خرجت ان تبدا برجلك اليسرى قال الحاكم هو صحيح على شرط مسلم والنعل
لبس النعلين والترجل تسريح الشعر واتفق العلماء انه يستحب تقديم اليمين في كل ما هو من باب التكريم
كالوضوء والغسل ولبس الثوب والنعل والخف والسراويل ودخول المسجد والسواك والاكتحال وتقليم
الاظفار وقص الشارب ونتف الابط وحلق الراس والسلام من الصلوة والخروج من الخلاء والاكل
والشرب والمصافحة واستلام الحجر الاسود والاخذ والاعطاء وغير ذلك مما هو في معناه ويستحب تقديم
اليسار في ضد ذلك كالامتخاط والاستنجاء ودخول الخلاء والخروج من المسجد وخلع الخف والنعل
والسراويل والثوب وفعل المستقذرات واشباه ذلك وعند الشيعة تقديم اليمنى واجب في الوضوء وعن ابن
مسعود انه رضي بالشمال • وروى الدارقطني من حديث علي رض ما ابالي بدات بيميني ام بشمالي اذا اكملت
الوضوء وروى الدارقطني ايضا انه جاء رجل الى علي رض يساله عن الوضوء فقال ابدا باليمين او الشمال
فاخبره به علي ثم دعا بماء فبدا بالشمال قبل اليمين ورواه البيهقي ايضا وروي عن علي رض ما ابالي
بدات بشمالي اذا توضات رواه ابن ابي شيبه **فروع** للوضوء فرايض وسنن وواجبات
واداب ومكروهات اما الفرايض فقد مر ذكرها • واما سننه فقد عدها المص تسعا وعدها في صلوة
الحلواني خمسة عشر وفي التحفة احدى وعشرين الاستنجاء بالاحجار وما يقوم مقامها والنية والتسمية
وغسل اليدين الى الرسغين قبل ادخالهما في الاناء والاستنجاء بالماء وهو كان ادبا في عصر النبي صلعم فصار سنة
بعد عصره باجماع الصحابة كالتراويح والمضمضة والاستنشاق والترتيب فيهما واخذ الماء لكل واحد
منهما على حدة والمبالغة فيهما الا في حالة الصوم والسواك في حال المضمضة والترتيب والموالاة وهو ان
لا يفصل بين افعال الوضوء بعمل ليس منه وتثليث غسل الاعضاء المغسولة والبداية بالميامن والبداية
من رؤوس الاصابع في غسل اليدين والرجلين وتخليل الاصابع واستيعاب جميع الراس والبداية من
مقدم الراس والمسح مرة واحدة وترك التثليث ومسح ظاهر الاذنين وباطنهما بماء الراس لا بماء
جديد وتخليل اللحية عند ابي يوسف واختلف المشايخ في مسح الرقبة قيل سنة وقيل ادب • واما
مستحباته فاربعة عند المص التسمية قبل الاستنجاء وبعده وتخليل اللحية والبداية بالميامن وعند
القدوري النية والترتيب والاستيعاب من المستحبات • واما ادابه فقد ذكر في المحيط سبعة عشر
ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس فيه وذكر الشهادة عند كل عضو والقعود في المكان المرتفع واستيفاء
ماء الوضوء بنفسه • وعن الهندي لا باس بصب الخادم على مولاه في الوضوء وستر العورة بعد الاستنجاء

والتاهب

والتاهب للوضوء قبل الوقت ويقول بعد فراغه سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
عبده ورسوله ولا يمسح اعضاءه بخرقة مسح بها مواضع الاستنجاء ويستقبل القبلة في الوضوء ويقول
بعد فراغه او في اثنائه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وان يشرب فضل وضوئه مستقبل
القبلة قايما وخير الحلواني بين القيام والقعود وروي عن علي رض انه فعل ذلك وقيل لا يستحب ذلك
وانما فعله على البيان انه لا يكره شرب الماء قايما • وقيل في شرب الماء قايما الا في هذا وعند زمزم ويصلي
ركعتين بعده ويملا انيته ويتوضا بانية الخزف ويتقي في التقاطر على الثياب وزاد الغزنوي ويغسل
عروة الاناء ثلثا ويضعه على يساره ولو كان اناء يغترف منه يضعه على يمينه ويضع يده حالة الوضوء
على عروة الاناء دون راسه ويغسل الاعضاء بالرفق ولا يستعجل في الوضوء ويدلك اعضاءه خصوصا في زمن
الشتاء ويستقصي في الغسل والتخليل والدلك ويجاوز حد الوجه واليدين والرجلين ليتيقن بغسل الحدود
ويدخل خنصره في صماخ اذنيه ويحركهما وينزع خاتمه او يحركه كل مرة غسل اليدين وينزعه حالة الاستنجاء
ان كان في يساره وعليه اسم الله او اسم نبيه وفي التوشيح شرح الهداية وللوضوء اداب الوضوء قبل
الوقت وترك الاسراف ولو كان على نهر وترك التقتير والتشهد عند كل عضو لانه روي عنه عم انه فعل
كذلك هكذا في كتب الفقه • واما الاحاديث الصحيحة في كتب الحديث تقتضي ان يتشهد بعد الفراغ من الوضوء •
لحديث عمر رض رواه مسلم ولفظه ما منكم من احد يتوضا فيبلغ او يسبغ الوضوء ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله و
ان محمدا عبده ورسوله الا فتحت له ابواب الجنة الثمانية يدخل من ايها شاء وفي رواية لمسلم ايضا من توضا
فاحسن وضوءه ثم قال اشهد ان لا اله الا الله الى اخره نحو رواية مسلم **قلت** زاد الترمذي في
حديث عمر رض اللهم انه الى اخره نحو رواية مسلم **قلت** زاد الترمذي في حديث عمر رض اللهم اجعلني
من التوابين واجعلني من المتطهرين وقال في اسناده اضطراب وروى البزار هذه الزيادة والطبراني في
الاوسط من طريق ثوبان ورواه ابن ماجه من حديث انس رض وروى النسائي في عمل اليوم والليلة والحاكم
في المستدرك من حديث ابي سعيد الخدري رض بلفظه من توضا فقال سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله
الا انت استغفرك واتوب اليك كتب في رق ثم طبع فلم يكسر الى يوم القيمة واختلف في رفعه ووقفه وصحح
النسائي الموقوف وضعف الحازمي الرواية المرفوعة ورجح الطبراني الرواية الموقوفة ايضا وقال النووي
في الاذكار والخلاصة ان حديث ابي سعيد هذا ضعيف وقال في شرح المهذب روي عن ابي سعيد مرفوعا
وموقوفا وكلاهما ضعيف **قلت** اما المرفوع فيمكن ان يضعف بالاختلاف والسدود واما الموقوف
فلا شك في صحته فان النسائي قال فيه حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيى بن كثير حدثنا شعبة حدثنا ابو هاشم
وقال ابن ابي شيبه حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن ابي هاشم الواسطي عن ابي مجلز عن قيس بن عبادة عنه
وهؤلاء من رواة الصحيحين فلا معنى لحكمه عليه بالتضعيف وفي شرح الطحاوي يقول عند المضمضة اللهم
اعني على تلاوة ذكرك وشكرك وحسن عبادتك وعند الاستنشاق اللهم ارحني رايحة الجنة وعند غسل
الوجه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وعند غسل يده اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني و
حاسبني حسابا يسيرا وعند غسل يده اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري وعند
مسح اذنيه اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وعند مسح عنقه اللهم اعتق رقبتي
من النار وعند غسل رجليه اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الاقدام • وقال كثير من السلف
المحافظة على الدعوات الواردة في الوضوء ويقول في غسل الوجه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وعند اليمين مثل ما ذكرنا وكذا عند اليسرى وعند مسح الراس اللهم حرم شعري وبشري على النار
وروي اللهم احفظ راسي وما وعى وبطني وما حوى اللهم اغشني برحمتك وانزل علي من بركاتك

والملتي بحث عن شكر نعم لا قال لا ذلك وعند مسح الاذنين وغسل الرجلين مثل ما ذكرنا • قال الرافعي ورد بها الخبر عن الصالحين وقال النووي في الروضة هذا الدعاء لا اصل له ولم يذكره الشافعي والجمهور • وقال في شرح المهذب لم يذكره المتقدمون • وقال ابن الصلاح لم يصح فيه حديث قلت روي فيه عن علي رض من طرق ضعيفة • اورده المستغفري في الدعوات وابن عساكر في اماليه وهو من رواية احمد بن مصعب المروزي عن حبيب ابن ابي حبيب الشيباني عن ابي اسحق السبيعي عن علي رض وفي اسناده من لا يعرف ورواه صاحب مسند الفردوس من طريق ابي زرعة الرازي عن احمد بن عبد الله بن داود حدثنا محمود بن العباس حدثنا المغيث ابن بديل عن خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن علي رض نحوه ورواه ابن حبان في الضعفاء من حديث انس نحو هذا وفيه حديث عباد بن صهيب وهو متروك ورواه المستغفري ايضا من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه واسناده واه • ثم اختلف العلماء في التنشيف والمسح بالمنديل والخرقة بعد الوضوء فذهبنا انه لا باس به • حكى ابن المنذر اباحته عن عثمان بن عفان والحسين بن علي وانس بن مالك وبشير بن ابي مسعود والحسن البصري وابن سيرين وعلقمة والاسود ومسروق والضحاك ومالك والثوري واحمد واسحاق وحكى كراهته عن جابر بن عبد الله وابن ابي ليلى وسعيد بن المسيب والنخعي ومجاهد وابي العالية وعن ابن عباس كراهته في الوضوء دون الغسل وقال ابن المنذر كل ذلك مباح ونقل المحاملي الاجماع على انه لا يحرم وانما الخلاف في الكراهة وعند الشافعي في حمسة اوجه الصحيح انه لا يكره ولكن يستحب تركه وقيل يكره وقيل يباح وقيل يستحب وقيل ان كان في الصيف كره دون الشتاء لعذر البرد وليس للشافعي فيه نص وقد روى ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ حدثنا احمد بن سليمان بن النجاد حدثنا محمد بن عبد الله هو حدثنا عتبة بن مكرم حدثنا يونس بن بكير بن سعيد بن ميسرة عن انس ان رسول الله صلعم لم يكن يمسح وجهه بالمنديل بعد الوضوء ولا ابو بكر ولا عمر ولا علي ولا ابن مسعود رضي الله تعالى عنهم • وروى الترمذي عن انس ايضا كان للنبي عم خرقة يتنشف بها بعد الوضوء عن ابي معاذ وكلاهما ضعيفان وروى الحاكم من حديث عايشة نحوه وفيه ابو معاذ وهو ضعيف • وقال الترمذي ليس بالقايم ولا يصح فيه شي واخرج من حديث معاذ رايت رسول الله صلعم اذا توضا مسح وجهه بطرف ثوبه واسناده ضعيف ثم لا يستعان في الوضوء فينبغي ان لا يستعين بغيره لقوله عم انا لا نستعين على طهورنا ذكره صاحب الهداية في المبسوط والمزيد وتمامه قال لعمر وقد بادر ليصب على يديه الماء لكن قال النووي غير صحيح قلت ذكره الماوردي في الحاوي بسنده فقال روي ان ابا بكر الصديق رض هم ان يصب الماء على يد رسول الله صلعم فقال انا لا احب ان يشاركني في وضوئي احد قلت تعيين ابي بكر وهم وانما هو عمر اخرجه البزار في كتاب الطهارة وابو يعلى في مسنده من طريق النضر بن منصور عن ابي الجنوب قال رايت عليا رض يستقي الماء لطهوره فبادرت ان استقي له فقال مه يا ابا الجنوب فاني رايت عمر بن الخطاب رض يستقي الماء لوضوئه فبادرت ان استقي له فقال مه • فاني لا اريد ان يعينني على وضوئي احد قال عثمان الدارمي فقلت لابن معين النضر بن منصور عن ابي الجنوب وعنه ابن ابي الجنوب تعرفه فقال هولاء حمالة الحطب • وقد روى ابن ماجه والدارقطني من حديث ابن عباس كان النبي صلعم لا يكل طهوره الى احد وفيه مطهر بن الهيثم وهو ضعيف وجاء في الصحيحين انه عم استعان باسامة في صب الماء على يديه في قصة رجوعه مع النبي صلعم من عرفة في حجة الوداع ولفظ مسلم ثم جاء فصب على يديه الوضوء وليس في رواية البخاري ذكر الصب وفي حديث المغيرة ابن شعبة كنت مع النبي صلعم في سفر الحديث ثم جاء وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فذهب يخرج يده من كمها فضاقت فاخرج يده من اسفلها فصببت عليه فتوضا وضوءه للصلوة ثم مسح على خفيه رواه مسلم والبخاري ايضا وقال الامام والغزالي كانت الاستعانة لاجل ضيق الكم وهو ظاهر وانكره ابن الصلاح

فقال الحديث يدل على انه استعان مطلقا لانه غسل وجهه ايضا وهو يصب على وجهه وقيل كان ذلك لاستعانة بالسن فاراد ان لا يتاخر عن الرفقة وعن صفوان بن عسال قال صببت على رسول الله صلعم في الحضر والسفر في الوضوء رواه ابن ماجه والبخاري في التاريخ الكبير وفيه ضعف وعن ام عياش قالت كنت اوضي رسول الله صلعم وانا قايمة وهو قاعد رواه ابن ماجه ايضا واسناده ضعيف وروى الدارمي وابن ماجه وابو مسلم الكجي من حديث الربيع بنت معوذ انه عم استعان بها في صب الماء على يديه وعزاه ابن الصلاح لتخريج ابي داود والترمذي وليس في رواية ابي داود الا انها احضرت الماء فحسب واما الترمذي فلم يتعرض فيه للماء بالكلية نعم في المستدرك وفي سنن ابي مسلم الكجي من طريق بشر بن المفضل عن ابي عقيل عنها صببت على رسول الله صلعم فتوضا وقال اسكبي علي فسكبت عليه • واما مكروهاته فمنها ان ينفض يديه ذكر في الدراية لما روي انه عم قال اذا توضاتم فلا تنفضوا ايديكم فانها مراوح الشيطان قلت رواه ابن ابي حاتم في كتاب العلل من حديث البختري بن عبيد عن ابي هريرة وروى ابن حبان في الضعفاء في ترجمة البختري بن عبيد وضعفه به وقال لا يحل الاحتجاج به ولم ينفرد به البختري فقد رواه ابن طاهر في صفة التصوف من طريق ابن ابي السري قال حدثنا عبيد الله بن محمد الطائي عن ابيه عن ابي هريرة به واسناده مجهول • ومنها ان يتكلم فيه بكلام الناس ومنها لطم الماء في وجهه ومنها الاسراف في الماء ولو كان على نهر ومنها التقتير في الماء وقد روي عن انس رض انه عم كان يغتسل بالصاع الى خمسة امداد ويتوضا بالمد رواه البخاري ومسلم

فصل في نواقض الوضوء

لما فرغ من بيان فرائض الوضوء وسننه وادابه شرع في بيان نواقضه وهو جمع ناقضة لا ناقض لانه لا يجمع على فواعل الا المونث وشذ فوارس وهو الكر • ونواكس جمع فارس وهالك وناكس على انا وبل فوقه والنقض في اللغة ابطال التاليف في البناء وغيره ثم استعير لنقض العهد وللوضوء بجامع بطلان ما شرع لاجله وهو استباحة الصلوة او نقول النقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى اضيف الى المعاني يراد به اخراجه عما هو المطلوب والمطلوب هاهنا من الوضوء استباحة الصلوة والفصل في اللغة القطع وفي الاصطلاح طائفة من المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب فان قلت كيف اعراب هذا قلت الفصل بما فصل لا ينون وبما وصل ينون لان الاعراب لا يكون الا بعد العقد والتركيب والتقدير هذا فصل في بيان نواقض الوضوء م المعاني الناقضة للوضوء كل ما خرج من السبيلين ش اي العلل المونرة في اخراج الوضوء عما هو المطلوب به كل ما خرج اي خروج كل ما خرج من السبيلين وهما القبل والدبر وانما قدر بالمضاف تصحيحا للحمل يعني حمل الخبر على المبتدا لان المبتدا هو قوله المعاني وقوله كل ما خرج عين وحمل الذات على المعنى غير صحيح وهي قضية حملية التي يسميها النحاة جملة اسمية ولا بد في القضية الحملية من الضمير وهاهنا مقدر تقديره المعاني التي تنقض الوضوء هي كل ما خرج وانما اختار لفظ المعاني على لفظ العلل اقتداء بالنبي صلعم في قوله لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث واحترازا ايضا عن عبارة الفلاسفة فان المتقدمين كرهوا استعمال الفاظهم الى ان نشا الطحاوي فاستعملها فتبعه من بعده والمراد من السبيلين سبيلا الحي حتى اذا خرج من الميت شي بعد الغسل فلا يعاد الغسل فان قلت هذه الكلية منتقضة بالريح الخارجة من الذكر وقبل المراة فان الوضوء لا ينتقض به في اصح الروايتين قلت الذي يخرج منهما اختلاج وليس بريح وايضا الفرج محل الوطي لا النجاسة فلا يجاور الريح النجاسة والريح طاهر في نفسه وهو اختيار الكرخي وقوله كل ما خرج عام يتناول المعتاد وغيره وعن محمد يجب الوضوء منها بعموم النص ولانه ينبعث عن محل النجاسة ظاهرا ولهذا لو وصل اليه شي ثم عاد نحو الحقنة ففيه الوضوء لانه لا ينفك عن نجاسة كذا في جامع قاضيخان والتمرتاشي قلت الحاصل انه اجمع العلماء على ان الخارج المعتاد من احد السبيلين

كالغائط والريح من الدبر والبول والمذي من القبل ناقض للوضوء واختلفوا في غير المعتاد كالدود والحصا تخرج من الدبر فعندنا ينقض وهو قول عطاء والحسن البصري وحماد بن ابي سليمان والحكم وسفيان الثوري والاوزاعي وابن المبارك والشافعي واحمد واسحق وابو ثور وقال مالك وقتادة لا ينقض وكذا قال مالك في الدم يخرج من الدبر والمذي لا بشهوة غير ناقض وكذا سلس البول ودم الاستحاضة فانه شرط ان يكون الخارج معتادا **م** لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط **ش** الغائط هو المكان المطمئن من الارض ينتهي اليه الانسان عند قضاء الحاجة تسترا عن الناس ووجه الاستدلال به ان الله تعالى رتب وجوب التيمم على المجيء من الغائط حال عدم الماء وهو لازم لخروج النجس فكان كناية عن الحدث لكونه ذكر اللازم وارادة الملزوم والترتيب يدل على العلية واذا ثبت ذلك في التيمم ثبت في الوضوء لان البدل لا يخالف الاصل في السبب **فان قلت** الحدث شرط الوضوء فكيف يكون علة لنقضه **قلت** لانه علة لنقض ما كان شرط الوجوب ما سيكون ولا تنافي بينهما **م** وقيل لرسول الله صلعم ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين **ش** استدل الاولى بالاية على مدعاه ثم بالحديث ولكن هذا الحديث بهذه العبارة لا يعرف اصلا ولكن روي ما لك بن انس عن نافع عن ابن عمر رضه قال قال رسول الله صلعم لا ينقض الوضوء الا ما خرج من قبل او دبر اخرجه الدارقطني في غرايب مالك وقال في اسناده احمد بن الحلاج وهو ضعيف **قلت** هذا حجة عليكم لانه يدل على ان الخارج من غير السبيلين ليس بحدث **قلت** مقصوده ان ياتي بدليل من الحديث على ان الخارج من السبيلين حدث وهو يدل على ذلك قطعا واما دلالته على ما ذكره فلنا احاديث سنذكرها وحديث مالك هذا حجة عليه لانه شرط المعتاد وكلمة ما فيه عامة تتناول المعتاد وغيره وقال عبد الحق في الاحكام الكبرى خرج ابو احمد من حديث داود بن محمد قال حدثنا شعيب عن قتادة قال سئل انس مما كان يتوضا رسول الله صلعم فقال من الحدث واذى المسلم قبل وانتم قال مخرج ثم قال وهذا لا يرونه عن شعبة غير داود وهو منكر المتن وقال البخاري وهو منكر الحديث ثم قال عبد الحق وهو ثقة في دينه **م** وكلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره **ش** اي كلمة ما في قوله كلما يخرج من السبيلين واشار به الى نفي قول مالك فانه يقول لا وضوء لما يخرج نادرا كالحصاة والدود ودم الاستحاضة مستدلا بان الله تعالى كنى بالغائط على الوجه الذي ذكرنا وهو قضاء الحاجة المعتاد فلا يكون غيرهما ناقضا قلنا نقيد بلا دليل مع مقابلة ما يدل على خلافه وهو عموم كلمة ما **و**في الكشف شرح استدل من قال بان غير المعتاد لا ينقض بقوله عم لا وضوء الا من صوت او ريح رواه الترمذي وغيره باسانيد صحيحة من رواية ابي هريرة وبحديث صفوان بن عسال المرادي قال كان رسول الله عليه السلام يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة وفي رواية ولكن من غايط وبول ونوم والجمهور بحديث علي رضه ان النبي صلعم قال في المذي يغسل ذكره ويتوضا وفي رواية يتوضا وضوء الصلوة رواه البخاري ومسلم **و**عن ابن مسعود وابن عباس رضه قال في الودي الوضوء رواه البيهقي والمذي والودي غير معتادين وقد وجب فيهما الوضوء ولانه خارج من السبيلين فينقض كالريح والغايط ولانه اذا وجب الوضوء بالمعتاد الذي يعم به البلوى فغيره اولى **و**الجواب عن حديث ابي هريرة رضي الله عنه انا اجمعنا على انه ليس المراد حصر نواقض الوضوء في الريح فان زوال العقل والنوم من النواقض ولم يذكرا فيه بل المراد نفي وجوب الوضوء بالشك في خروج الريح حتى يدل عليه ما يرفع الشك من ريح او صوت بدليل ما رواه مسلم من رواية ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا وجد احدكم في بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شيء ام لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وثبت عن عبد الله بن زيد بن عاصم قال شكي الى رسول الله صلعم الرجل يخيل اليه ان يجد الشيء في الصلوة فقال لا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا رواه البخاري ومسلم **و**الجواب عن حديث صفوان وهو انه بين فيه جواز

المسح ونقضه بسببه ولم يقصد بيان جميع النواقض وبين فيه جواز المسح من الحدث الاصغر دون الاكبر **م** والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير **ش** هذا معطوف على قوله كل ما خرج من السبيلين اي من المعاني التي تنقض الوضوء الدم والقيح اذا خرجا من البدن وههنا قيود الاول الخروج لان نفس النجاسة غير ناقضة ما لم توصف بالخروج والا لما حصلت الطهارة لشخص ما والثاني من البدن واراد بها الحي لانها اذا خرجت من بدن الميت بعد غسله لا توجب اعادة غسله بل توجب غسل ذلك الموضع على ما سياتي والثالث التجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير وهو احتراز عن البدو ولم يتجاوز فانه لا يسمى خارجا ولكن يسمى باديا وفيه رد لزفر رحمه الله فانه ظن ان البادي خارج فاوجب فيه الوضوء **و**الرابع الشرط ان يلحق ذلك موضع التطهير في الجملة كما في الجنابة حتى لو سال الدم في الراس الى قصبة الانف ينقض الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر لم ينقض لان النجاسة هناك لم تصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفي الانف وصلت الخ لكن اذا الاستنشاق فرض في الجنابة **و**الخامس في قوله فيتجاوز نفسه لانها مفسرة للخروج والاضافة في قوله حكم التطهير من اضافة العام الى الخاص كعلم الطب اي حكم هو تطهير في الجملة كما ذكرنا **م** والقيء ملء الفم **ش** بالرفع عطفا على قوله والدم والقيح وسيجيء الكلام في حكم القيء مفصلا ان شاء الله تعالى **واعلم** ان الخارج النجس من غير السبيلين ينقض الوضوء عند علمائنا وهو العشرة المبشرة بالجنة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وثوبان وصدور التابعين وقال ابن عبد البر روي ذلك عن علي وابن مسعود وعلقمة والاسود وعامر الشعبي وعروة بن الزبير وابراهيم النخعي وقتادة والحكم بن عتيبة وحماد والثوري والحسن بن حي والاوزاعي واحمد واسحاق بن راهويه وقال الخطابي وهو قول اكثر الفقهاء **م** وقال الشافعي رحمه الله الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء **ش** وبه قال مالك وهو قول ابن عمر وابن عباس وعبد الله بن ابي اوفى وجابر وابي هريرة وعايشة وسعيد بن المسيب في رواية وسالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وطاوس وعطاء في رواية ومكحول وربيعة وابي ثور وداود **م** لما روي عن النبي صلعم انه قاء فلم يتوضا **ش** هذا الحديث غريب لا ذكر له في كتب الحديث واستدل الشافعي وغيره فيما ذهب اليه باحاديث منها ما روي عن النبي صلعم انه قاء فغسل فمه فقيل له الا تتوضا وضوءك للصلوة فقال هكذا الوضوء من القيء **و**روي انه عم قال لا وضوء الا من حدث قيل وما الحدث قال الخارج من السبيلين **و**روي ابو هريرة ان النبي صلعم احتجم ولم يتوضا ولم يزد غسل محاجمه رواه الدارقطني وفي رواية ثوبان شكرت فقال لو كان لوجدته في كتاب الله تعالى **و**عن جابر ان النبي صلعم خرج من غزاة ذات الرقاع فقال من يكلؤنا في الليلة فقال رجل من الانصار ورجل من المهاجرين نحن نعم الشعب فقام الانصاري واضطجع المهاجري فجاء رجل من المشركين فرماه بالاخر حتى رماه بثلاث اسهم فلما خاف على نفسه ايقظ صاحبه فلما راى الدم يسيل منه فقال هلا ايقظتني من الاول فقال انا كنت اتلو سورة فوقعت في روضات وسنات ولولا اني اخاف ان اضيع ثغرا امرني رسول الله صلعم بحفظه لما ايقظتك وبلغ ذلك رسول الله صلعم فدعا لهما رواه ابو داود ولم يامره بالوضوء ولا اعادة الصلوة **و**اخرج هذا ايضا ابن حبان في صحيحه والبخاري ايضا معلقا ورواه الدارقطني والبيهقي في سننهما الا ان البيهقي رواه ايضا في كتاب دلايل النبوة وقال فيه فنام عمار بن ياسر وقام عباد بن بشر يصلي وقال كنت اصلي بسورة وهي الكهف فلم احب ان اقطعها **الجواب** عن الحديث الاول انه غريب فلا يعارض المشهور **و**الحديث الثاني لا يعرف اصلا والثالث متروك الظاهر لان الوضوء يجب من غير الصوت والريح بالاتفاق **و**الرابع في اسناده عتبة بن السكن قال الدارقطني هو متروك **و**الخامس يحتمل انه عم لم يعلم بحاله على الفور ثم علم فامره بالاعادة بغير علم الراوي ولو وقع التعارض لطلبنا وذلك من وجهين **احدهما** اجماع الصحابة على مثل مذهبنا ولو كانت الاخبار

عن ثابت لما اجمعوا والثاني ان اخبارنا مثبتة واخباره نافية والمثبت مقدم كذا قاله انما لا نصاف من
اصحابنا ولا يخلو عن نظر وقال صاحب كتاب اللباب قيل هذا لا يصح الاستدلال به فان الدم حين خرج
اصاب ثوبه وبدنه فينبغي ان يخرج من الصلوة ولم يخرج فلما لم يدل مضيه في الصلوة على جواز الصلوة مع
النجاسة كذلك لا يدل مضيه فيها على ان خروج الدم لا ينقض الوضوء فان قيل اصابة الدم شيئا من ثيابه
او بدنه شك فيه او يشكل في انه يسير عمل في الصلوة او اكثر لا يحتمل فيها واما خروجه فانه يخرج بدنه لا تراه
خارجا من بدنه قيل له هذه مكابرة وكيف يحصل له هذا الشك وقد قال جابر رض فلما راي المهاجري ما
بالانصاري من الدماء والمهاجري قد راه بالليل ويقال لما راي من الدماء بثيابه وبدنه لانه قال لما بالانصاري من الدماء ولم نقل
ما بالارض والدم المهراق في الليل لا يكون يسيرا فكيف وقد جمع الدم في رواية حيث قال فلما راي المهاجري ما
بالانصاري من الدماء قال سبحان الله وذكر انه قد اصابه بثلاثة اسهم والظاهر انها في ثلاثة مواضع ثم
نقل واحد من الصحابة ولعله كان هذا مذهبا له وكان غير عالم بحكمه وقال الخطابي اكثر الفقهاء على انتقاض الوضوء
بسيلان الدم وهذا اقوي من الاتباع م ولان غسل غير موضع النجاسة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع
وهو المخرج المعتاد ش هذا دليل الشافعي من جهة العقل وقوله تعبدي اي امر تعبدنا به كلفنا الله به من غير
معنى يعقل اذ العقل انما يقتضي وجوب غسل موضع اصابة النجاسة فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج المعتاد
ويجوز ان يكون معناه امر تعبدي لان القياس يقتضي وجوب غسل كل الاعضاء كما في المني بل بطريق الاولى
لان الغايط انجس من المني لا خلاف في نجاسته دون الغايط فالاقتصار على الاعضاء الاربعة امر تعبدي
ولنا قوله عم الوضوء من كل دم سايل هذا اخرجه الدارقطني في سننه من حديث عمر بن عبد العزيز عن تميم الداري
وقال الدارقطني عمر بن عبد العزيز لم يسمع من تميم ولا راه وفي سنده يزيد بن خالد عن يزيد بن محمد وكلاهما
مجهولان قلت الحديث هذا مرسل والمراسيل حجة عندنا لما عرف في اصولنا ويقوي هذا بحديث زيد
ابن ثابت نحوه اخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة احمد بن فروخ عن بقية حدثنا شعبة عن محمد بن سليمان عن
عاصم عن عمر بن الخطاب عبد الرحمن بن ابان بن عثمان بن عفان عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلعم الوضوء
من كل دم سايل قال ابن عدي هذا الحديث لا نعرفه الا من حديث احمد هذا وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكنه
يكتب فان الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه وقال ابن ابي حاتم في كتاب العلل كتبنا عنه ومحله عندنا
الصدق وجه الاستدلال به ان مثل هذا التركيب يفهم منه الوجوب كما في قوله في خمس من الابل شاة
ولا خلاف في الفرضية فكان معناه توضاوا من كل دم سايل عن البدن وانما عبر عنه بلفظ الخبر لكونه اكد في الدلالة
على الوجوب كانه امر فامتثل بامره فاخبر عن ذلك وهو انه كونه واجبا فان الامر اذا كان ممن لا يكذب في كلامه
يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تاكيدا للطلب كذا افاده الاكمل واخذه من حاصل كلام السغناقي فانه قال فان قلت
هذا مبتدا وخبره ما اقتضاه الجار والمجرور وهو مستحب او سنة او واجب فما الواجب في تعيين الواجب قلت
فيه وجهان احدهما ان هذا اخبار والاخبار اكد في الدلالة على الوجوب الوجه الثاني انه وصف الدم بالسيلان
والدم السايل نجس مغلظ كالغايط فكان ملحقا به بدلالة النص فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد به الوضوء
اللغوي لانه قد ورد ذكره في لسان الشرع الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم قلت اجاب السغناقي
بان النبي عم اخرج ذلك على طريق المشاكلة لجواب سايل في قوله الا نتوضا وضوءك للصلوة واجاب الاكمل
بان ذلك مجاز شرعي ولا يترك الحقيقة الشرعية في كلام الشارع بلا دليل وقال تاج الشريعة الوضوء من كل دم سايل
واجب لانه محل صالح لا تمام الكلام فيضاف اليه وغيره من الاحكام غير ثابت بعضها نحو الحرمة والكراهة وبعضها ثابت
بدون سيلان الدم وهو الندب والاباحة لان كلمة من للجزئية والبعضية اي بيان ان احدهما يتفرع من الاخر
وبعضه كما يقال التمرة من النخلة وهذه الحقيقة غير مرادة ههنا لاستحالة ان يكون الوضوء متفرعا من الدم السايل

او بعضه ليحمل على السببية لانها من لوازم الحقيقة اذ المتفرع لا بد ان يكون سببا فيصير تقدير الحديث والله اعلم
بالصواب يجب بسبب كل دم سايل وقد جعل الدم السايل فيجب الوضوء وهذا ادون واوجه من الوجهين
الذين ذكرهما السغناقي في ذلك كذلك قال صاحب الدراية فيها تامل م وقوله عم من قاء او رعف في صلوته فلينصرف
وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم ش قال الاكمل رواه ابن ابي مليكة عن عايشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام
ذكره الرازي في شرح الطحاوي وكذا قال الاترازي وهذا عجز منهما بل رواه ابن ماجه في سننه من حديث ابن
عباس عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن عايشة رض ولفظه قالت قال رسول الله صلعم من اصابه قيء او مذي او
رعاف او قلس فلينصرف وليتوضا ثم ليبن على صلوته وهو في ذلك رواه الدارقطني في سننه ولفظه اذا قاء
احدكم في صلوته او قلس فلينصرف ثم ليبن على ما مضى من صلوته ما لم يتكلم وروى الدارقطني ايضا من حديث ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله صلعم اذا قاء احدكم او رعف وهو في الصلوة واحدث فلينصرف فليتوضا ثم ليجيء
فليبن على ما مضى فان قيل قد طعنوا في الحديثين اما حديث عايشة فقال الدارقطني اصحاب جريج يروونه
عن ابن جريج عن ابيه عن النبي صلعم مرسلا وقال ابن عدي رواه ابن عباس مرة هكذا ومرة عن ابن جريج عن ابيه عن
عايشة وكلاهما غير محفوظ واخرجه البيهقي من حديث عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابيه عن النبي صلعم وان صحت
فيحمل على سبيل الغسل اي غسل الدم لا على الوضوء واما حديث ابي سعيد فهو معلول بابي بكر الزاهري الذي
في سنده قال ابن الجوزي انه ليس بشيء وقال ابن حبان يضع الحديث فالجواب عن الاول
ان اسماعيل بن عياش وثقه ابن معين وغيره وقال يعقوب بن سفيان ثقة عدل وقال يزيد بن هارون ما رايت احفظ
منه وما بين الحديث اذا رواه الثقة باسنادين مرسل ومسند في حالة واحدة ومن رواه بالاسنادين جميعا
الربيع بن نافع وداود بن رشيد وهذه المقالة تبعد الخطا على ابن عياش فانه لو رفع ما وقفه الناس ربما
تطرق الوهم اليه فاما اذا وافق الناس على المرسل وزاد عليهم المسند فهو يشعر بحفظه وتثبته والزيادة عن الثقة
مقبولة ولئن سلمنا انه مرسل مطلقا فنحن نحتج به واما حمل الشافعي الوضوء على غسل بعض الاعضاء بدفعه ما جاء في
الحديث المذكور او مذي فان المذي يوجب الوضوء الشرعي ولا يكفي فيه غسل بعض الاعضاء بالاجماع وقد يقال
انه في دفعه انه لو حمل هذا الوضوء في هذا الحديث على غسل الدم فقط لبطلت الصلوة التي هو فيها بالانصراف
ثم بالغسل ولما جاز له ان يبني على صلوته بل يستقبلها والجواب عن الثاني فنقول انه اعتضد بحديث عايشة
رضي الله عنها ولئن رددنا بالكلية فحديث عايشة كاف سواء كان مسندا او مرسلا ثم وجه الاستدلال بالحديث
المذكور من وجوه الاول انه امر بالبنا وادنى درجات الامر الاباحة والجواز ولا جواز للبناء الا بعد الانتقاض
فدل بعبارته على البناء وعلى الانتقاض بمقتضاه والثاني وهو انه امر بالوضوء ومطلق الامر للوجوب والثالث
انه اباح الانصراف وهو لا يباح بعد الشروع الا به فان قلت جاز ان يكون الامر بالانصراف واقعا
بغسل النجاسة الحقيقية مفسد للصلوة ومانع للبناء بالاتفاق الا ترى ان فيه او مذي وعن المذي لا يجب
الوضوء الشرعي فكذا بالقيء والرعاف كذا في الاسرار فان قلت البناء المعطوف على الانصراف غير واجب
فكذا الانصراف والوضوء لتناسب الاحكام المعطوفات قلت هذا من الاستدلال بالقرانات الفاسدة فان القران
في النظم لا يوجب القران في الحكم وقد يعطف الامر المقتضي للوجوب على الامر المقتضي للاباحة كما في قوله تعالى
كلوا من رزق ربكم واشكروا له فالاكل مباح والشكر واجب وكما في قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه
يوم حصاده فالثاني للوجوب لا الاول ولما امر بالانصراف ظن ظان ان ذلك مفسد لصلوته فامر بالبناء
ليزيل هذا الظن قوله رعف بضم العين وقال الهروي فتح العين هو الصحيح يقال رعف اذا سال رعافه او قلس التحريك
وقيل بالسكون وهو ما يخرج من الجوف ملء الفم او دونه وليس بقيء فان عاد فهو قيء واعلم ان لنا احاديث
اخر في هذا الباب حديث عايشة رضي الله عنها قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى رسول الله عليه السلام

استحاضة

فقالت يا رسول الله اني استحيض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي عنك الدم وتوضئي لكل صلوة حتى يجئ ذلك الوقت اخرجه الجماعة واخرجه احمد وابن ماجه وتوضئي عند كل صلوة وان قطر الدم على الحصير وهذا فيه دليل على وجوب الوضوء من الدم وفيه نبه على العلة بقوله عرق **فان قلت** قالوا قوله وتوضئي لكل صلوة من قول عروة **قلت** قد صححه الترمذي ولا يمكن ان يقول هذا من قبل نفسه لانه عطف الامر بالتوضئ على الامر المتقدم من قوله فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي عنك الدم وتوضئي لكل صلوة فلما قال توضئي لكل صلوة شاكل ما قبله من امره عليه السلام ولان من اثبت الاسناد كان اولى **فان قلت** فاغسلي عنك الدم ثم صلي مشكل ظاهره لانه لم يذكر الغسل ولا بد بعد انقضاء الحيض من الغسل **قلت** هذا مذكور في رواية اخرى صحيحة قال فيها فاغتسلي قوله استحيض على بناء المفعول قوله افادع سؤال قوله عرق اي دم عرق **قلت** قوله واذا ادبرت المراد من الادبار انقطاع الحيض وعلامة ادبار الحيض انقطاعه وحصوله في الطهر عندنا بالزمان والعادة وهو الفيصل بينهما فاذا اضلت عادتها تحرت وان لم يكن لها ظن اخذت باليقين وهو الاقل وعند الشافعي واصحابه اختلاف الالوان هو الفيصل فالاسود اقوى من الاحمر والاحمر اقوى من الاشقر والاشقر اقوى من الاصفر والاصفر اقوى من الاكدر اذا جعلا حيضا فيكون حائضا في ايام القوي مستحاضة في ايام الضعيف وحديث معدان بن ابي طلحة عن ابي الدرداء ان النبي صلعم قاء فتوضأ فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك فقال صدق انا صببت له وضوءه رواه احمد والترمذي وقال حديث حسين المعلم اصح شيء في هذا الباب وحديث سعيد بن المسيب عن ابي هريرة رضه عن النبي صلعم انه قال ليس في القطرة ولا القطرتين من الدم وضوء الا ان يكون دما سائلا رواه الدارقطني وحديث سلمان رضه قال قال رسول الله وقد سال من انفي دم احدث لما حدث بكن وضوءا لمثله رواه البزار في مسنده وسكت عنه وحديث ابن عباس قال كان رسول الله صلعم اذا رعف في صلوته توضأ ثم بنى على صلوته رواه الدارقطني واعله بعمر بن رباح والترجيح معنا لوجوه اربعة الاول ان اكثر الصحابة معنا الثاني اخبارنا مثبتة واخبارهم نافية والمثبت اولى بالقبول الثالث ان اخبارنا اكثر واصح وليس لهم خبر صحيح الرابع ان امرنا اليه احوط في الدين من باب العبادة م ولان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة ش هذا جواب لقول الشافعي حيث قال بغسل غير موضع الاصابة تعبد ليس شيء بمعقول وفيه اثبات لصفة النجاسة لما يخرج من غير السبيلين بطريق القياس ومعنى قوله يؤثر في زوال الطهارة لظاهر لان النجاسة اذا وجدت في محل تنتفي الطهارة عن ذلك المحل واذا زالت عنه توجد الطهارة فيه لان بينهما منافاة وقال تاج الشريعة النجاسة معنى اذا اختصب بمحل توجب الاخلال بالتقرب به الى المعبود وعدم كمال التعظيم في العبادة والطهارة معنى اذا اختصب بمحل توجب كمال التقرب به الى المعبود وتمام التعظيم في العبادة والنجاسة ضد الطهارة ومن ضرورة تحقق احد الضدين انتفاء الضد الاخر م وهذا القدر ش اي كون النجاسة مؤثرا في زوال الطهارة في الاصل م وهو الخارج من السبيلين معقول ش يعني يدركه العقل بالقياس فيقاس عليه غيره وهو الخارج من غير السبيلين م والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول ش لانه غسل غير موضع الاصابة م لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول ش اي لكن الاقتصار على الاعضاء الاربعة يتعدى ضرورة المنصوص عليه وان كان غير معقول الى صورة النزاع حكما فيتعدى في ضمن تعدي الاول وهو زوال الطهارة بخروج النجاسة وتحقيق هذا الكلام ان تقول نحن لا نعدي الحكم المخالف للقياس ضرورة ان ههنا حكمين احدهما ثبوت احكام النجاسة وهو المنع من الصلوة ومس المصحف وغيره انه موافق للقياس لانه محل تعظيم المعبود لان القيام بعبادة الله

تعا

تعالى ببدن نجس لا يكون مثل العبادة ببدن طاهر والاخر الاقتصار على الاعضاء الاربعة وهو حكم مخالف للقياس في الاصل اعني السبيل فاذا تعدى الموافق للقياس تعدى الى الفرع بصفته واصل الحكم لما وافق القياس لا بد من تعديته لانا امرنا بالقياس فاذا تعدى لا سبيل ان يتعدى وحده لانه خلاف وضع القياس اذ القياس مثل تعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع واذا كان الحكم في الاصل موصوفا بصفة لا يجوز تعديته بدونها فتعين ان يتعدى بصفته وان كانت مخالفة للقياس وهذا لان الشيء اذا ثبت في ضمن غيره لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن فانها تلزم والجندي يصير مقيما في المفازة بنية اقامة السلطان في الثغر وقال الاترازي معنى قوله لكنه اي لكن الخارج من غير السبيلين يتعدى حكمه الى غير موضع الاضافة وثبت فيه ضمنا ويتعدى الاول وهو الخارج من السبيلين لانه مذكور اولا وغير الخارج من السبيلين مذكور اخرا **فان قلت** ما الاصل وما الفرع وما شروط القياس فان لم يعلم هذه فما يحل كلام المصنف **قلت** نقول اولا القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر فالمذكور الاول هو الاصل والثاني هو الفرع وشروطه ان لا يكون مخصوصا بحكمه بنص اخر كشهادة خزيمة رضي الله عنه وان لا يكون معدولا به عن القياس كبقاء الصيام مع الاكل ناسيا وان يتعدى الشرع الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه والاصل ههنا هو الخارج من السبيلين اعني الغائط والفرع هو الخارج من غير السبيلين وعلماؤنا استنبطوا ان الخارج من السبيلين كان حدثا لكونه نجسا خارجا من بدن الانسان من قوله تعالى وجاء احد منكم من الغائط الاية وهو نص معلول بذلك الوصف لظهور اثره في جنس الحكم المعلل به وهو انتقاض الطهارة بخروج دم الحيض والنفاس ووجدوا مثل ذلك في الخارج من غير السبيلين فعدوا الحكم الاول اليه وتعدى الحكم الثاني وهو الاقتصار على الاعضاء الاربعة ايضا ضمنا وتبعا لتعدي الاول لانه لو لم يتعد اليه تغير حكم النص بالتعليل وذلك يفسد القياس م غير ان الخروج يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير ش هذا جواب اشكال وهو ان يقال ان الحكم في الفرع لا بد ان يكون على وفق الحكم في الاصل كما عرف ثم في الاصل يستوي القليل والكثير ولا يقولون في الفرع وتقرير الجواب ان المؤثر في نقض الطهارة انما هو الخروج من الباطن الى الظاهر والخروج انما يتحقق اذا وجد السيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير والبدن كله موضع النجاسة والرطوبات والدماء السائلة فاذا انقطعت البشرة كانت الدماء والرطوبات بادية لا خارجة بخلاف البول اذا ظهر على الاحليل ولم يسل لانه وجد الخارج من الباطن الى الظاهر لان موضع تلك النجاسة المثانة لا الاحليل والمراد من السيلان ان يعلو الشيء على راس الجرح وينحدر م وعلى الفم في القيء ش اي وغير ان الخروج يتحقق بملء الفم في القيء يعني اذا قاء ولم يكن ملء الفم لا ينتقض وضوءه وانما اشترط ذلك فيه باعتبار ان الفم له شبهان شبه الداخل وشبه الخارج فاعتبر الكثير خارجا والقليل غير خارج عملا بالشبهين الفم **قلت** كان القياس ان لا يكون القيء حدثا لان الحدث خارج نجس يخرج بقوة نفسه والقيء مخرج فان من طبع النبالة انما لا تسيل الا فوق الا بدافع يدفعها او جاذب يجذبها كالدم الظاهر على راس الجرح فمسحه بخرقة **قلت** ترك القياس بالاثار ولان من القليل يكون فان من امتلات معدته يعلو شيء الى حلقه اذا ركع فيجعل عفوا م لان بزوال البشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية ش ظاهرة م لا خارجة ش لان حقيقة الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر والنجس ما دام في محله لا يأخذ حكم النجاسة لعدم امكان تطهيره فاشترط التجاوز الى موضع اخر م بخلاف السبيلين لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة ش اي لان موضع الظهور ليس محل النجاسة وهو الاحليل وموضع النجاسة المثانة فبالظهور يعلم انه قد انتقل عن محله الى محل اخر وهو معنى قوله م فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج ش بخلاف غير السبيلين فانه لا يعلم بمجرد الظهور الخروج لان تحت كل جلدة رطوبة ودما فلا ينتقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذي هو حقيقة الخروج ف وع نوز مر راس الجرح فظهر به قيح او نحوه لا ينتقض ما لم يجاوز الورم وعن محمد لو صار اكثر من رأس الجرح نقض والصحيح هو الاول ولو نزل الدم الى ما لان من الانف او الصماخ الاذن

نقض وقال الحسن بن زياد والماء والقيح والصديد طاهر بمنزلة الريق والعرق والدمع والمخاط
والنخامة والبزاق فلا ينقض الوضوء والصحيح ان ذلك بمنزلة الدم لانه دم رقيق لم ينضج فكان لونه لون الماء
وفي المجتبى الدم والقيح والصديد وماء الجرح والنفطة والسرة والثدي والعين والاذن كله سواء
على الاصح وهذا يدل على ان من رمدت عينه وسال منها الماء يجب الوضوء والناس عنها غافلون ويؤمر به
لوقت كل صلوة لاحتمال ان يكون من جرح في الجفون • وعن الحسن ان ماء النفطة لا ينقض قال الحلواني
رحمه الله تع وفيه توسعة لمن به جرب او جدري او كلب بيع والدم اذا اخذ من غرز الابرة او قطع
السكين اكثر من النقبة حدث على الاصح • وذكر الحسن فيه عن محمد رح انه ينقض • وعن ابي يوسف رح انه
لا ينقض وبه اخذ السرخسي رح وفي المحيط مص القراد عضوا فامتلأ ان كان صغيرا لا ينقض كما لو مص الذباب
والبعوض وان كان كبيرا ينقض كما لو مص العلقة ولو سال من سرته ماء اصفر نقض ولو ظهر بول
المجبوب ان كان يقدر على امساكه متى شاء نقض والا لا ينقض الا بالسيلان • وفي المحيط توضأ
فرأى بللا سائلا من ذكره اعاد وضوءه وان لم يعلم ما هو مضى على صلوته لانه من وساوس الشيطان
وينضح فرجه بالماء ليحيله عليه وفي الذخيرة اذا تبين ان الخنثى رجل او امرأة فالفرج الاخر منه بمنزلة
القرحة لا ينقض الخارج منه ما لم يسل • قال في الكتاب قال احب الي ان يعيد الوضوء و
هو اشارة الى انه غير واجب وهو اختيار محمد بن ابرهيم الميداني رح واكثر المشايخ رح على ايجابه والدم الذي
للريق ينقض استحسانا كما لغالب بخلاف الناقض ولو كان لون الريق احمر نقض وان كان اصفر لا
لا ينقض خرج من اذنه قيح او صديد بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح هكذا
افتى الحلواني رح باشر امرأته من غير حائل فانتشر ذكره لها انتقض وضوءه عندهما استحسانا
خلافا لمحمد رح لان لم يخرج شيء ولم يشترط في ظاهر الرواية مماسة الفرج واشترطت في رواية الحسن
وهو الاظهر والدم السائل من الجرح اذا لم يجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير طاهر في الاظهر وهو
قول ابي يوسف رح وبه اخذ الكرخي رح فكذا كل ما لا ينقض الوضوء من القيء وعنه خلافه دم الاخفاء
وبه كان يفتي ابو عبد الله البلخي رح ومحمد بن سلمة وابو نصر والقاسم وابو الليث ومحمد بن الحسن رح
انه نجس وكان يفتي ابو بكر الاسكاف وابو جعفر وعلى الاول لو امتلأ الثوب منه لا يمنع جواز الصلوة
كما يكون لاصحاب القروح بسبب نبات يهم من بعد قرح غير مجاوز لمكان العذر ولا يمنع وان كثر
روى ذلك اصحابنا عن ابن عمر رض وحكي عن ابي يوسف رح وعليه الفتوى • وفي الينابيع اقطر دهنا
في احليله ثم سال منه لا ينقض عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف رح • وعن محمد رح ادخل حقنة
في دبره ثم اخرجها لا وضوء عليه مع انه لا يخلو من خروج شيء معها من النجاسة وكل شيء غيبه
في دبره ثم اخرجه او خرج بنفسه نقض وافسد الصوم وان دخل بعضه وطرفه خارج لا ينقض و
لا يفسد الصوم عندهم ولم يفصل بمراده غير الذكر اما اذا لم يكن عليه بلة عند خروجه وفي
قاضي خان روايتان والصحيح اذا لم يغب فيه تعتبر البلة والرائحة فانه ليس بداخل من كل وجه
حتى لا يفسد صومه ولا ينتقض الوضوء بنزول البول الى قصبة الذكر والى القلفة ينقض والريح
الخارجة من ذكر الرجل وقبل المرأة لا ينقض الوضوء • وفي المحيط هكذا حكاه الكرخي رح عن اصحابنا
الا ان تكون المرأة مفضاة وهي التي صار مسلك بولها ووطئها واحدا او التي صار مسلك الغائط
والوطي منها واحدا ولا يحل وطئها الا ان يعلم انه لا يجاوز قبلها فيستحب لها الوضوء لاحتمال انها
خرجت من دبرها لا من قبلها • وفي المفيد والذخيرة عن محمد رح انه حدث في قبلها قياسا على دبرها
وعن الكرخي رح ان الريح من الذكر لا ينقض وانما هو اختلاج • وقال ابو حفص الكبير رح يجب في المفضاة

وقيل

وقيل ان كانت الريح منتنة يجب والا فلا • وفي الذخيرة والدودة الخارجة من قبل المرأة على هذه
الاقوال • وفي القدوري يوجب الوضوء وفي الذكر لا ينقض وان خرجت الدودة من الفم او الانف
او الاذن لا ينقض حتى نقطته او ربط الجراحة ان نفذ البلل الى خارجها نقض والا فلا • وان حشت
بقطنة فابتل داخلها ان كانت على الشفرتين نقض وان كانت داخل الفرج فلا وضوء عليها وان ادخلت
اصبعها في فرجها انتقض وضوءها لانها لا تخلو عن بلة ولو وصل المائع الى الدماغ بالسعوط او الدخول
او الاقطار ثم خرج لا ينقض لانه خرج من مكان طاهر • وعن ابي يوسف رح ان خرج من الفم نقض ولو غرز ابرة
وظهر الدم اكثر من رأس الابرة لم ينقض وكان محمد بن عبد الله يميل الى القول بالنقض ويراه سائلا • وكذا في
فتاوى النسفي واذا عصرت القرحة فخرج منها شيء كثير ولو لم يعصرها لا يخرج شيء ينقض وضوءه كذا في
مجموع النوازل • وفيه ايضا جرح ليس فيه شيء من الدم والصديد فدخل الحمام او الحوض فدخل الماء الجرح وسال
منه الماء لا ينقض وذكر الامام علاء الدين من اكل خبزا او فاكهة فرأى اثر الدم فيه من اصول اسنانه ينبغي ان
يضع اصبعه او طرف كمه على ذلك الموضع فان وجد فيه اثر الدم انتقض وضوءه والا فلا • وملء الفم ان يكون
بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف هذا التعريف على رواية الحسن بن زياد رحمه الله تع • وقيل حد ملء الفم ان يمنعه
من الكلام • وقيل ان يزيد على نصف الفم • وقيل ان يعجز عن امساكه • وقيل ان يعجز عن تغطية الفم • وقيل ما
جاوز الفم • وقيل ليس فيه حد مقدر بل هو مفوض الى رأي المبتلى به ان كان يراه ملء الفم انتقضت طهارته
وان لم يره لا ينتقض وهذا اشبه بمذهب ابي حنيفة رضي الله تع عنه فيما لم يرد فيه نص من الشرع بتقدير
ظاهر وهو اختيار شمس الائمة الحلواني م لانه ش اي لان ملء الفم وهذا دليل لقوله وبملء الفم من القيء
وليس بدليل لقوله وملء الفم ان يكون بحال الى اخره حتى لا يتأتى التعريفات لا يستدل عليها لان ما قبله يعرف
ملء الفم م يخرج ظاهرا ش لانه لا يقدر على ضبطه الا بتكلفة م فاعتبر خارجا ش فلا يكون تبعا للريق فاما
اذا قل فانه تبع للريق فلا ينقض وحاصل الكلام ههنا ان الفم تجاذب فيه دليلان احدهما يقتضي كونه
باطنا والاخر يقتضي كونه ظاهرا يظهر ذلك في الصائم اذا اخذ الماء بفيه ثم مجه لا يفسد صومه واذا
بلع ريقه فكذلك فوفر على الدليلين حكمهما فقيل اذا اكثر ينقض واذا قل لا ينقض م وقال زفر رحمه الله
قليل القيء وكثيره سواء ش وبه قال النووي وحسن بن حي ومجاهد م وكذا لا يشترط السيلان ش
اي في الخارج من غير السبيلين كالدم ونحوه م اعتبارا ش اي معتبرا اعتبارا وانتصابه بالمقدر م بالمخرج
المعتاد ش هذا قياس ظاهر لانه لما كان الخارج من غير السبيلين حدثا بما دل عليه من الدليل وجب ان
يستوي القليل والكثير فيه م ولاطلاق قوله عم القلس حدث ش فان الاصل تقديم الدليل النقلي على
العقلي ولما كان الخصم مقرا بصحة القياس لا نزاع له فيه كان اقطع له بالالزام وجه الاستدلال به
انه مطلق فيتناول القليل والكثير قال الاترازي والاكمل ايضا هذا الحديث رواه سوار بن مصعب عن زيد
عن علي عن بعضهم بانه عن رسول الله عم ذكره ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وهذا عجز منهما من
ثلثة اوجه الاول ان هذا اخرجه الدارقطني في سننه حيث لم يرجعا اليه • والثاني ترك الاسناد
الى زيد بن علي عن ابيه عن جده قال قال رسول الله عم القلس حدث الثالث لم يتعرضا اصلا الى
حال الحديث وهو حديث ضعيف قال الدارقطني لم يروه عن زيد بن علي غير سوار بن مصعب وهو
متروك والقلس بفتح اللام وقيل بسكونها قاله ابن واختلف فيه فقال المرغيناني القلس ما كان
بملء الفم والقيء دونه قال وقيل على العكس دل عليه قول محمد فان قلس اقل من ملء الفم وقول مجاهد
وطاوس لا وضوء في القلس حتى يكون القيء ذكره النسائي وفي المغرب العكس ما كان ملء الفم وفي
الصحاح القلس القذف وقال الخليل القلس ما خرج من الحلق ملء الفم او دونه وليس بقيء فان عاد

فهو القيء وتلست الكاس اذا قذفت بالشراب لشدة الامتلاء وقال خواهر زاده في مبسوطه القلس
ما يخرج من المعدة عند غثيان النفس واضطرابها والقيء ما يخرج منها عند سكون النفس وقرارها فكان
في القلس زيادة شيء ليست في القيء ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين من الدم م
وضوء الا ان يكون سائلا رواه الدارقطني من حديث ابي هريرة رض من طريقين كليهما ضعيف لان
في احدهما محمد بن الفضل وفي الاخرى حجاج بن نصير وهما ضعيفان والقطرة والقطرتان عبارة
عن قلة الدم وسماه قطرة لانه لم يوجد السيلان والدليل عليه قوله الا ان يكون سائلا فان
حال السيلان سابقة على حال القطرة فانه اذا زاد السيلان بازدياد الدم واجتمع في موضع
او حصل له صلاحية ازدياد السيلان يحصل القطر فاذا كان كذلك لو كانت القطرة على
حقيقتها لا يصح استثناء حالة القطر كذلك وهذا كما لو قال الرجل لامرأته وهي خارج الدار
اذا قعدت وسط الدار فانت طالق الا اذا دخلت تلك الدار او دخلت فانه لا يصح لان
حال الدخول والادخال سابقة على حال القعود ونظيره ليس في اللقمة واللقمتين من اكل الخبز
اختيارا قطع الصلاة الا ان يكون المصلي دخله في فمه لا يصح وحاصل معنى الحديث ليس في القطرة
والقطرتين بالقوة من الدم وضوء لكن اذا سال الدم ففيه الوضوء ويؤيد المعنى لا وضوء في الدم
القليل لكن في الكثير وضوء وهو السائل فالاستثناء متصل منقطع لان الحقيقة ليست بمرادة لحصولها
بعد السيلان والمجاز وهو القليل لا يتناول السائل فلا يكون متصلا ولا يجوز ان يكون المراد قطر الدم
من رأس الجرح من غير ان يسيل فانه قول خارق للاجماع لعدم القائل بالفصل فلا يصح لان كل من
قال بانتقاض الطهارة بالسيلان قال بانتقاضها في هذه الصورة ومن قال بعدم الانتقاض مطلقا
لا يقول بالانتقاض في هذه الصورة فالقول بالانتقاض بالسيلان وبعدم الانتقاض بالقطرة قول
لم يقل به احد م وقول علي رض حين عد الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم ش هذا غريب لم يثبت
عن علي رض والعجب من الاكمل قال الظاهر انه قاله سماعا من النبي صلعم فصار في له كقوله ع م وهذا
بعد ثبوته عن علي رض واعجب من هذا قول الاترازي او دسعة بالجر يعني ان عليا رض عد الاحداث
وقال يعاد الوضوء من كذا وكذا ثم قال او دسعة تملأ الفم ولم نقف على اصل الاثر كيف لفظه ولا
وقف على صحته ولا عرف هل هو موقوف او مرفوع حتى تصرف فيه من عنده ثم قال وذكر التابعي
في الاجناس وقال روى زيد بن ثابت ان النبي صلعم قال يعاد الوضوء من سبع من نوم غالب
وقيء ذارع وانقطار بول ودسعة تملأ الفم ودم سائل والقهقهة في الصلوة الحديث
وقال صاحب الدراية رحمه الله وروى البيهقي وصاحب المحيط عن النبي ع م انه قال يعاد
الوضوء من سبع الى آخره نحوه وليس فيه الحديث وذكر الش وجي في شرحه كما ذكره صاحب الدراية
وقال في آخره لا يصح وكلهم قلدوا الظهير والنجم في ذلك والحديث اخرجه البيهقي في الخلافيات
عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم يعاد الوضوء من سبع من اقطار البول والدم السائل
والقيء ومن دسعة تملأ الفم ونوم المضطجع وقهقهة الرجل في الصلوة وخروج الدم فاضعفه
فان فيه سهل بن عثمان والجارود بن يزيد وهما ضعيفان وقال ابن الاثير في النهاية الدسع
الدفع ثم قال ومنه حديث علي رض وذكر ما يوجب الوضوء وقال دسعة تملأ الفم يريد الدفعة
الواحدة من القيء وجعله الزمخشري حديثا عن النبي ع م قال هي من دسع البعير بجرته دسعا اذا
نزعها من كرشه والقاها الى فيه م واذا تعارضت الاخبار فيحمل ما رواه الشافعي رح على القليل وما
رواه زفر رحمه على الكثير ش اشار بهذا الى ان الاصل في تعارض الاخبار التوفيق لان الاصل في الادلة

الاعمال

الاعمال دون الاهمال وههنا تعارض ما رواه الشافعي من انه ع م قاء فلم يتوضأ وما رواه زفر رض من
قوله ع م القلس حدث والعمل بهما ممكن فيحمل ما رواه الشافعي رح على القليل وما رواه زفر على الكثير و
ذلك لان القيء بملء الفم من كثرة الاكل ورسول الله صلعم كان عن ذلك بمعزل ثم القلس مصدر قلس اذا
قاء بملء الفم كذا في الاساس ولان ما رواه الشافعي ان صح فهو حكاية حال فلا عموم له وانه ع م
لم يتوضأ من القيء في فوره ذلك م والفرق بين المسلكين ما قدمناه ش اي الفرق بين المخرج المعتاد وغيره
وهو جواب لزفر عن اعتباره غير المعتاد بالمعتاد وقال صاحب الدراية اراد بالمسلكين السبيلين وغيرهما
اي الفم والسبيل وقال السغناقي والفرق بين المسلكين اي بين الفم والسبيلين ويروى والفرق بين المسلكين
قوله ما قدمناه يعني في مسألة الدم من ان القليل من غير ناقض في غير السبيلين وفي السبيلين ناقض وعند
غثيان الخروج الى الطرح م ولو قاء متفرقا ش اي قيئا متفرقا وانتصابه على انه صفة لمصدر محذوف
م بحيث لو جمع ش اي القيء فان قلت القيء لم يذكر قلت دل عليه قوله م قاء بملء الفم ش جواب لو
م فعند ابي يوسف رح يعتبر اتحاد المجلس ش اي مجلس القيء وكذلك التلاوات المتعددة للسجدة تتحد
باتحاد المجلس م وعند محمد اتحاد السبب ش اي ويعتبر عند محمد اتحاد السبب في القيء المتفرق م وهو ش
اي السبب م الغثيان ش وهو مصدر غثت نفسه اذا جاشت وقال الجوهري الغثيان خبث النفس
وقد غثت نفسه تغثي غثيا وغثيانا واما غثي السيل المرتفع يغثو غثوا اذا جمع بعضه الى بعض ومنه
الغثاء بالمد والضم وهو ما يحمله السيل من القماش قال محمد رح لان الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب في الصحة
والفساد فيتحد باتحاده الا ترى انه اذا خرج جراحات ومات منها قبل البرء يتحد الموجب وان تخلل
البرء اختلف وتفسير الاتحاد في الغثيان ان يقيء ثانيا قبل سكون النفس عن الغثيان الاول فان سكنت
ثم قاء فهو حدث جديد وقيل قول محمد اصح ثم المسألة على اربعة اوجه اما ان يتحد السبب في المجلس او
يتعددا او يتحد الاول دون الثاني او على العكس ففي الاول يجمع اتفاقا وفي الثاني لا يجمع اتفاقا وفي الثالث
يجمع عند الثالث وفي الرابع يجمع عند الثاني م ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا ش الذي لا يكون حدثا هو
القليل من القيء وغير السائل من الدم لا يكون نجسا الا ترى انه لا ينتقض به الطهارة فيكون طاهرا
حكما م يروى ذلك عن ابي يوسف رح ش وبه اخذ الكرخي وفي جامع الكردري هو مروي عن ابن عمر
وافتى به ابو عبد الله البلخي ومحمد بن سلمة وابو نصر وابو القاسم وابو الليث م هو الصحيح ش اي
ما روي عن ابي يوسف رح هو الصحيح وهو اختيار المحقق رح ايضا واحترز به عن قول محمد رح فانه نجس عنده
واختاره بعض المشايخ احتياطا وافتى به ابو بكر الاسكاف وابو جعفر وفائدة البطلان تظهر فيما اذا
اخذه بقطنة والقاه في الماء لا ينجس الماء عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح وقول ابي يوسف رح ارفق خصوصا
في حق اصحاب القروح والجدري حتى لو اصاب الثوب منه كثير لا يمنع جواز الصلوة م لانه من تعليل
ش اي لان ما لا يكون حدثا ليس بنجس حكما م اي من حيث الحكم من الشرع لم ينتقض به الطهارة ش
معناه ان الخارج النجس من بدن الانسان الحي مستلزم لكونه حدثا فانه انتفى اللازم وانتفاؤه مستلزم
انتفاء الملزوم قيل فيه مصادرة على المطلوب بيانها ان معنى كلامه لان ما لا يكون حدثا ليس بنجس حكما
لانه ليس بحدث والجواب عن ذلك ان معنى كلامه ليس كذلك بل معناه ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا
لان ما لا يكون حدثا ليس بنجس حكما لان حكمه بالنجاسة مستلزم لكونه حدثا وليس بحدث لما دل عليه
من الدليل فلا يكون نجسا فان قلت ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا ينعكس بان يقال ما يكون
حدثا يكون نجسا قلت لا ينعكس فان النوم والاغماء والجنون حدث وليست بنجسة فان قلت
يرد عليك دم الاستحاضة والجرح السائل فانه ليس بحدث وهو نجس قلت لا نسلم انه ليس بحدث

بل هو حدث لكن لا يظهر اثره حتى يخرج الوقت فان قلت كيف يجوز الاستدلال بعدم نقض الطهارة
على عدم النجاسة لان عدم النقض يجوز ان يكون لكونه غير خارج لا لكونه غير نجس فان علة النقض ذات
وصفين وصف الخروج ووصف النجاسة فيجوز ان يكون انتفاؤه لكونه غير خارج دون انتفاء الوصف الاخر
قلت غير الخارج لا يعطى له حكم النجاسة لكونه في محله فان من صلى وهو حامل حيوانا غير نجس
او حامل بيضة حال مخها دما جازت صلوته فكان انتفاء الخروج مستلزما لانتفاء النجاسة هذا
اشارة الى القيء ملأ الفم اذا قاء مرة بكسر الميم وتشديد الراء قال الجوهري المرة احدى الطبائع
الاربع وقال المرارة التي فيها المرة والمرة القوة ايضا قلت المراد بها الصفراء وهي احدى الطبائع
م او طعاما ش اي او قاء طعاما م او ماء ش اي او قاء ماء فان هذه الاشياء انما تنقض الطهارة
اذا كانت ملأ الفم فان قاء بلغما فغير ناقض م للوضوء ش عند ابي حنيفة ومحمد م اذا كان بلغما
صرفا لا يشوبه طعام ولم يذكر ما اذا اختلط بالطعام قالوا يعتبر فيه الغلبة فان كان الطعام غالبا
ينقض كالدم م والا فلا ش وقال ابو يوسف ناقض ان كان م ملأ الفم والخلاف ش اي الخلاف المذكور
بين الثلثة م في المرتقي ش اي الصاعد م من الجوف ش اي المعدة م اما النازل من الرأس فغير ناقض اتفاقا
لان الرأس ليس بموضع النجاسة ش فالنازل منها رطوبة تنزل الى اعلى الحلق فيرق فيصير بزاقا ولذا
استقر في اسفل الحلق يغلظ فيصير بلغما م لابي يوسف انه اي البلغم المرتقي من الجوف نجس بالمجاورة ش
اي مجاورة ما في المعدة من النجاسة وقد خرج الى موضع يلحقه حكم التطهير فيكون ناقضا كالصفراء
م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انه ش اي البلغم المرتقي من الجوف م لزج ش اي لصق وهو بفتح اللام
وكسر الزاء المعجمة م لا يتخلله النجاسة ش اي لا تداخله النجاسة م ولا تدخل في اجزائه ش وما يتصل به قليل
والقليل غير ناقض لانه لا يحتمل السيلان والسيلان في غير السبيلين انما يتم بالخروج ولم يوجد فان قيل
ينتقض هذا بالبلغم يقع في النجاسة ثم يرفع يحكم بنجاسته اجيب بانه لا رواية في هذه المسئلة ولئن سلم
فالفرق بينهما ان البلغم ما دام في البطن يزداد غلظه فيزداد لزوجة فاذا انفصل عن الباطن تقل غلظته
فيقل لزوجته فاذا قلت لزوجته ازدادت رقته فجاز ان يتداخله النجاسة وكان الطحاوي رحمه الله يميل
الى قول ابي يوسف حتى روى عنه انه كان يكره ان ياخذ الانسان بلغمه بطرف ردائه ويصلي فيه
كذا في الفوائد الظهيرية وفي جامع المحبوبي هذا الاختلاف راجع الى اختلافهم في ان البلغم طاهر ام نجس
فعند ابي يوسف نجس وعندهما لا م ولو قاء دما او علقا ش اي والحال انه علق بفتح العين وهو المتجمد
م يعتبر فيه ملأ الفم ش حتى اذا لم يكن ملأ الفم لا ينقض م لانه ش اي لان الدم العلق م سوداء محترقة ش وليس
بدم على الحقيقة فان قلت ما موصوف السوداء فانه صفة لا بد لها من موصوف قلت موصوفها
المرة اي مرة سوداء احترقت من شدتها والسوداء المحترقة تخرج من المعدة وما يخرج منها لا يكون حدثا
ما لم يكن ملأ الفم م وان كان ش اي الدم م مائعا فكذلك ش اي فكذلك الحكم المذكور يعتبر فيه ملأ الفم م عند محمد
اعتبارا ش اي عند محمد اعتبارا م بسائر انواعه ش اي بسائر انواع القيء وهي خمسة الطعام والماء والمرة
والصفراء والسوداء كذا قال الاكمل اخذه من الدراية وصاحب الدراية اخذه من المحبوبي وفيه نظر لان المرة
هي الصفراء كما ذكرنا وهي السوداء ايضا وكذلك قالت الاطباء الاخلاط اربعة الدم والمرة الصفراء والمرة السوداء
والبلغم فطبع الاول حار رطب والثاني بارد يابس والثالث حار يابس والرابع بارد رطب م وعندهما
ش اي عند ابي حنيفة وابي يوسف م ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء وان كان قليلا ش لان الاعتبار
عندهما بالسيلان بقوة نفسه لا بقوة البزاق م لان المعدة ليست بمحل الدم ش يعني انما يسيل من ظاهر الدم
ومواضعه م فيكون من قرحة في الجوف ش فالمعتبر هنا السيلان فكذلك هاهنا فان قلت لم اختص

هذا الحكم بما يخرج من المعدة فينبغي ان يكون عاما ولا ينقض بخروج دم من قرحة في الفم ما لم
يملأ الفم كالقيء قلت انما اختص بالقيء لان النص متعارض فيه فانه روى انه ع م قاء
فتوضأ والمفهوم من الاطلاق الوضوء الشرعي لا غسل الفم منه لان ذلك يسمى مضمضة وروي
عنه انه قال القلس حدث فعرفنا بذلك ان للفم حكم الباطن في قليل القيء وحكم الظاهر في كثيره
فاما في حق الدم فلم يوجد دليل يدل على ذلك بل دل فيه على ان المعتبر فيه التجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير
فان قلت ما تقول في ماء فم النائم قلت النازل من الرأس اذ تحلب من اللهوات طاهر
والصاعد من الجوف فان كان اصفر او منتنا كالقيء وعن ابي الليث هو كالبلغم وقيل نجس
عند ابي يوسف خلافا لمحمد وعن ابي حنيفة قاء طعاما او ماء فاصاب انسانا شبرا في شبر
لا يمنع قال الحسن الاصح انه لا يمنع ما لم يفحش وفي القنية قاء دودة كبيرة لا ينقض وكذا لو قاء حية
ملأت فاه م ولو نزل من الرأس الى ما لان من الانف ش اي الذي لان من الانف وهو المارن م نقض
بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج ش لان هذا الموضع له حكم الظاهر في
الشرع ولهذا يخاطب بتطهيره في بعض الاحوال فصار النازل اليه خارجا فيكون ناقضا بخلاف ما
اذا نزل البول الى قصبة الذكر لانه ليس له حكم الظاهر ولهذا لم يخاطب بتطهيره فان قلت
أليس هذا بمكرر لانه قد علم من قوله في اول الفصل والدم والقيح اذا خرجا من البدن قلت
انما ذكره هاهنا بيانا لاتفاق اصحابنا لان عند زفر اذا وصل الدم الى قصبة الانف لا ينقض و
انما ينقض اذا وصل ما لان واليه اشار بقوله بالاتفاق م والنوم مضطجعا ش وقع النوم عطفا على قوله
والقيء ملأ الفم اي ومن نواقض الوضوء النوم مضطجعا ولما فرغ عن بيان نواقض الوضوء بما خرج من
البدن حقيقة كالبول والغائط والدم والقيح شرع فيما ينقضه ايضا حكما كالنوم ثم الالف واللام
في النوم بدل عن المضاف اليه تقديره ونوم المتوضئ وانتصاب مضطجعا على انه حال منه والاضطجاع
ان يضع النائم جنبه على الارض م او متكئا ش اي وحال كونه متكئا على احد وركيه والاتكاء افتعال
من وكأ فعل الفاء همزة اللام ولما نقل من وكأ الى باب الافتعال صار اوتكأ ثم ابدلت الواو ياء و
ادغمت الياء في التاء فصار اتكأ والمتكئ فاعل منه واصله الموتكئ م او مستندا ش اي او حال كونه
مستندا م الى شيء ش كجدار وعامود ونحوهما م لو ازيل عنه لسقط ش وهذا القيد ليس من رواية
وانما هو مما اختاره الطحاوي م لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل ولا يعرى ش اي فلا
يخلو م عن خروج شيء ش اي الريح م عادة ش اي من عادة النائم المضطجع م والثابت بالعادة كالمتيقن
منه م الا ترى ان من دخل المستراح ثم شك في وضوئه فانه يحكم بنقض وضوئه لان العادة جرت
عند الدخول في الخلاء بالنقض بخلاف ما اذا شك بدون الدخول م والاتكاء يزيل مسكة اليقظة ش اي
التماسك الذي يكون لليقظان والمسكة بضم الميم اسم قال الجوهري عن ابي زيد يقال فيه مسكة
من خير بالضم اي بقية والمسكة ايضا من البئر الصلبة التي لا تحتاج الى طي واليقظة بفتح الياء وفتح القاف
ايضا من استيقظ فهو يقظان وفي دستور اللغة يقال يقظه من باب علم يعلم فعلى هذا هو مصدر وقال
الصاغاني في العباب يقال يقظ بالكسر ييقظ يقظا ويقظة بالتحريك فيهما فان قلت فاذا كان
الامر كذلك فما وجه اضافة المسكة الى اليقظة سواء كان مصدرا او اسما قلت هذا اسناد مجازي
والمراد مسكة صاحب اليقظة والمعنى ان الاتكاء يزيل مسكة اليقظان فبالاولى ان يزيل مسكة النائم
ولهذا علله المص بشيئين الاول اشار اليه بقوله م لزوال المقعدة عن الارض ش لان مقعده
اذا زال عن الارض لا يؤمن عن خروج شيء م والثاني اشار اليه بقوله م ويبلغ الاسترخاء

غايته بهذا النوع من الاسناد م اراد بهذا النوع الانحناء ش عن ان السند بنعه من السقوط
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الاسترخاء يبلغ غايته اذا كان كذلك لسقط فلما لم
يسقط علم انه لم يبلغ غايته فاجاب عنه بان السند يمنعه من ان يسقط فلولاه هو لسقط واعلم
ان النائم له ثلاث عشر حالة نوم المضطجع والمتورك والمتكي وهو ناقض والقاعد والمربع والماد
رجليه والمحتبي والمقعي شبه الكلب والراكب والماشي والقائم والراكع والساجد وهو ليس بناقض
والمستند وهو ناقض على ما ذكره الطحاوي انه لو نام مستندا الى شيء او متكئا على يديه وكان بحال
لو ازيل السند وما اتكأ عليه لسقط كان حدثا وان لا فلا واختاره القدوري وصاحب الهداية
وبه اخذ كثير من المشايخ ولكن روى خلف عن ابي يوسف رح انه سال ابا حنيفة رح عمن استند الى شيء
فنام فقال اذا كانت اليته مستوثقة من الارض فلا وضوء عليه كيف ما كان وبه اخذ عامة المشايخ
وهو الاصح ذكر في البدايع والمحيط وفي الكافي وهو ظاهر المذهب وفي التحفة ان النوم مضطجعا
انما يكون حدثا اذا كان اضطجاعه على غيره اما اذا كان على نفسه لا يكون حدثا حتى لو نام واضعا
اليته على عقبيه شبه الكلب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينتقض الوضوء م وعن محمد رح من نام
متكئا لا ينتقض وضوءه ش وقال ابو يوسف رح اضطجاعه على غيره ونفسه سواء في انتقاض الوضوء
ونوم المريض المضطجع في الصلوة ينقض الوضوء في الصحيح وقال ابو يوسف رح لا وضوء عليه وهو
الاصح ولو نام خارج الصلوة على هيئة المصلي فيه اختلاف المشايخ م بخلاف حالة القيام والقعود
والركوع والسجود في الصلوة ش يعني لا ينقض النوم الوضوء في هذه الحالات اذا كان على هيئة سجود الصلوة
من تجافي البطن عن الفخذ وعدم افتراش الذراعين فاذا كان بخلافه ينقض م وغيرها ش اي وغير الصلوة
هو الصحيح يعني كون ذلك في الصلوة وغير الصلوة هو الصحيح وهو ظاهر الرواية واحترز بذلك عما ذكره
ابن شجاع انه ناقض للوضوء في غير الصلوة م لان بعض الاستمساك باق ش وقد ربما يمنع من الاستمساك
يمنع الخروج م اذ لو زال ش اي الاستمساك م لسقط فلم يتم الاسترخاء ش واذا لم يتم لم يكن النوم في هذه
الاحوال سببا للخروج غالبا عادة فلا يقام مقامه لان السبب انما يقام مقام المسبب اذا كان غالب الوجود
بذلك السبب اما اذا لم يغلب فلا لانه ح يقع الشك في وجوب الحدث والوضوء كان ثابتا بيقين
فلا يزال بالشك م والاصل فيه ش اي في كون النوم غير ناقض في هذه الاحوال م قوله ع لا وضوء
على من نام قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا
استرخت مفاصله هذا الحديث بهذا اللفظ غريب وانما رواه ابو داود والترمذي من حديث ابن عباس
رضي ولفظه ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله ورواه احمد في
مسنده والطبراني في معجمه وابن ابي شيبة في مصنفه والدارقطني في سننه ورواه البيهقي في سننه
ولفظه لا يجب الوضوء على من نام جالسا او قائما او ساجدا حتى يضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت
مفاصله ورواه احمد عبد الله بن احمد في زياداته ولفظه ليس على من نام ساجدا وضوء حتى يضطجع
وصاحب الهداية لم يتعرض الى هذا الحديث اصلا وانما احتج به وسكت وقال ابو داود قوله الحدث
على من نام مضطجعا هو حديث منكر لم يروه الا ابو خالد الدالاني عن قتادة وقال الدارقطني تفرد به
ابو خالد الدالاني ولا يصح وقال ابن حبان كان يزيد الدالاني كثير الخطأ فاحش الوهم لا يجوز الاحتجاج
به اذا وافق الثقات فكيف اذا انفرد عنهم بالمعضلات وقال الترمذي في العلل الكبير سالت محمد بن اسمعيل
عن هذا الحديث فقال لا يصح وقال البيهقي في السنن انكره عليه جميع الحفاظ وانكروا سماعه من قتاده
وقال في الخلافيات انكره عليه جميع ائمة الحديث قلت ابو داود كيف يقول انه حديث منكر

وقد

وقد استدل به جرير الطبري على انه لا وضوء الا من نوم اضطجاع وصحح هذا الحديث و
قال الدالاني لا يرفعه الا عن العدالة والامانة والادلة تدل على صحة خبره وقول الدارقطني
تفرد به ابو خالد الدالاني ولا يصح غير صحيح وقد تابعه فيه مهدي بن هلال عن ابي هريرة رض عن النبي ع م
اذا وضع جنبه فليتوضأ واخرجه ابن عدي فيه حدثنا يعقوب بن عطاء بن ابي رباح عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلعم ليس على من نام قاعدا او قائما وضوء حتى يضطجع جنبه
الى الارض واخرج ابن عدي ايضا ثم البيهقي من جهته عن بحر بن كنيز السقاء عن ميمون الخياط عن
ابن عباس عن حذيفة اليماني قال كنت في مسجد المدينة جالسا اخفق فاحتضنني رجل من خلفي
فالتفت فاذا انا بالنبي صلعم فقلت يا رسول الله هل وجب علي وضوء قال لا حتى تضع جنبك قال
البيهقي تفرد به بحر بن كنيز السقا وهو ضعيف لا يحتج بروايته وقول ابن حبان كان يزيد الى آخره يرده ما
قاله فيه يحيى بن معين واحمد والنسائي ليس به باس وقال ابو حاتم صدوق ثقة وروى عنه سفيان
الثوري وشعبة وزهير بن معاوية وغيرهم وقال ابن عدي له احاديث صالحة وروى الناس
عنه عبد السلام بن حرب وقال الاكمل رحمه الله فان قيل هذا الحديث غير صحيح لان مداره على ابي العالية
وهو ضعيف عند النقلة وروي عن ابن سيرين انه قال حدث عن من شئت الا عن ابي العالية فانه لا
يبالي عمن اخذ اي لا يبالي ان يروي عن كل احد اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن
وابرهيم النخعي والشعبي وكونه لا يبالي عمن اخذ يؤثر في مراسيله دون مسانيده وقد اسند هذا
الحديث الى ابن عباس قلت من العجب ان الاكمل كيف راسه لبيان حال الحديث ومع هذا
قال في الحديث الذي ذكره المصنف رواه الترمذي مسندا الى ابن عباس عن رسول الله ع م وليس الحديث
كذلك عند الترمذي وانما الذي ذكره الترمذي فقد ذكرناه وقوله لان مداره على ابي العالية ليس كذلك
وانما مداره على يزيد الدالاني وعليه اختلف في الفاظه ومع هذا كله ليس من عندي وانما نقلته من تخريج الشريعة
برمته ثم وجه الاستدلال بهذا الحديث من وجوه الاول نفي الوضوء على من نام قائما او راكعا والثاني
فيه الحصر انما يجب على من نام مضطجعا فان قلت لا حصر ههنا لان الوضوء لم يختص على من نام مضطجعا
بل هو واجب على المستند والمتكئ كما مر قلت لا نسلم ان انما ههنا للحصر بل هو لتاكيد الاثبات ولئن
سلمنا انه للحصر فانه حصر انتقاض الوضوء المتعلق بصفة الاضطجاع فانه ع م علل باسترخاء المفاصل
وانما وجب على المتكئ والمستند بدلالة النص لاستوائهما في المنصوص في المعنى وهو الاسترخاء قال
صاحب الدراية هكذا نقل عن مولانا حميد الدين الضرير وقال فخر الدين الرازي انما لحصر الشيء في الحكم
او لحصر الحكم في الشيء لان ان للاثبات وما للنفي فمقتضى اثبات المذكور ونفي ما عداه واعترض عليه
بان ما في انما نافية عند النحاة وليست بنافية لانها قسيمة وقسيم الشيء لا يكون عينه ولا قسمه وبان
دخول ان على ما النافية لا يستقيم لان كلا منهما له صدر الكلام فلا يجمع بينهما والوجه الثالث الحديث معلل
وهو قوله فانه اذا نام استرخت مفاصله فانه يدل على عدم الوجوب على من نام قائما او راكعا او ساجدا
لعدم الاسترخاء وعلى وجوبه على المضطجع ومن هو بمعناه لوجوده فيه وقال الاكمل قيل معنى قوله
استرخت مفاصله يبلغ الاسترخاء غايته لان اصل الاسترخاء يثبت في النوم قاعدا فحينئذ يناقض اول الحديث
آخره قلت نقل هذا الكلام عن قائله المجهول ولكنه ما بينه كما ينبغي وتحقيقه ان المفسر في قوله
ع م فانه اذا نام استرخت مفاصله لا يبلغ الاسترخاء غايته لان المص رح قال ولا يبلغ الاسترخاء
غايته من الاسناد ولو لم يفسر الذي في الحديث بالاسترخاء التام يلزم التناقض بين اول الحديث وآخره
لان اصل الاسترخاء يوجد من النوم حالة القعود والقيام والركوع والسجود فاذا فسرنا الاسترخاء بالتام

في الحديث وبان المراد ليس المراد الاسترخاء الناقض ولا هو علته فيه يندفع التعارض فافهم

فروع ذكر في المبسوط في سجود المراة والرجل اذا الصق بطنه بفخذه اختلف المشايخ و
الجالس اذا نام وسقط على الارض او عضو منه فانتبه ذكر في بحر المحيط ظاهر الجواب عن ابي حنيفة رح
انه ان انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض لا ينتقض وروى الحسن عنه انه ان انتبه حين يضع
جنبه على الارض لا ينتقض وضوءه وعن ابي يوسف رح لا ينتقض حتى يستقر نائما عليها بعد السقوط
وذكر السرخسي خلافه فقال ان نام قاعدا فسقط فعند ابي حنيفة رح ان انتبه قبل ان يصل جنبه
الى الارض لا ينتقض وعن ابي يوسف رح ينتقض حين يسقط وعن محمد رح ان زايل مقعده الارض
ينتقض وعنه ان استيقظ حال ما يسقط لا ينتقض وعندنا السقوط لو رفع يديه على الارض لا ينتقض
ويستوي فيه الكف وظهر الكف واما في الامالي فانه ان نام جالسا وهو يميل فربما يزول مقعده
عنها قال الحلواني ظاهر المذهب انه ليس بحدث والنوم مستور كالنوم جالسا يتمايل
ولم يفصل بين القليل والكثير وفي النوادر والظهيرية النوم مستور كالنوم مضطجعا ولو كان
محتبيا راسه على ركبتيه لا ينتقض ولو كان متربعا وراسه على فخذيه ينتقض وذكر الحلواني رحمه
ولا ذكر للنعاس مضطجعا والظاهر انه ليس بحدث لانه نوم قليل وقال ابو علي الرازي وابو علي
الدقاق ان كان لا يفهم عامة ما قيل عنده كان حدثا وان كان يفهم فلا وحرف قوله يعني
الثلاث كالصلوتية وكذا سجدة الشكر عند محمد رح خلافا لابي حنيفة رح وفي النوم وفي سجود السهو
اختلاف المشايخ وفي شرح الطحاوي صلى المريض مضطجعا فنام اختلف المشايخ فيه ولو نام في سجوده
متعمدا ينتقض وضوءه عند ابي يوسف رح وقالا وضوءه باق لقوله عم اذا نام العبد في السجود
يباهي الله تعالى به ملائكته فيقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي

فان قلت ما حال هذا الحديث **قلت** قال في الاسرار وهو من المشاهير و
قال في البدائع وفي المشهور من الاخبار ورود ذلك وقال السروجي وكتب اصحابنا
مشحونة به وما وقفت له على اصل **قلت** الكلام في صحته وكونه من المشاهير زيادة جرح
ويرد قول السروجي ما رواه البيهقي في الخلافيات من حديث انس رض ولكن في اسناده
داود بن الزبرقان وهو ضعيف وروى من وجه اخر عن ابان عن انس وابان متروك
ورواه ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من حديث المبارك بن فضالة وذكره الدارقطني
في العلل من حديث عباد بن راشد كلاهما عن الحسن عن ابي هريرة رض بلفظ اذا نام العبد وهو
ساجد يقول الله انظروا الى عبدي قال وقيل عن الحسن بلغنا عن النبي صلعم قال
والحسن لم يسمع من ابي هريرة ومرسل الحسن اخرجه احمد في الزهد ولفظه اذا نام العبد وهو
ساجد يباهي الله به الملائكة يقول انظروا الى عبدي روحه عندي وهو ساجد لي وروى
ابن شاهين عن ابي سعيد بمعناه واسناده ضعيف   نوم النبي عم ليس بحدث
وروى محمد رح عن ابي حنيفة باسناده الى النبي عم انه نام على جنبه وصلى بغير وضوء وقال
تنام عيني ولا ينام قلبي وهو من خصائصه عم وقال النووي رح كان من خصائصه عم
انه لا ينتقض وضوءه بالنوم مضطجعا للاحاديث الصحيحة منها حديث ابن عباس في الصحيح انه عم
نام حتى سمع غطيطه ثم صلى ولم يتوضأ وقال ان عيني تنامان ولا ينام قلبي ومنها
حديث ابن عباس رض قال بت عند خالتي ميمونة الحديث وفيه فنام حتى نفخ فاتاه بلال
رض فاذنه بالصلوة فقام وصلى ولم يتوضأ رواه البخاري في الدعوات ومسلم في التهجد

فان قلت هذا يعارضه الحديث الصحيح انه عم نام في الوادي عن صلوة الصبح حتى طلعت
الشمس ولو كان غير نائم القلب لما ترك صلوة الصبح **قلت** الجواب من وجهين احدهما ان القلب
يقظان يحس بما يتعلق بالبدن من الحدث وغيره ويشعر به القلب وليس طلوع الفجر من ذلك و
كذلك الشمس ولا هو مما يدرك بالقلب وانما يدرك بالعين والعين نائمة والثاني انه عم كان له
نومان احدهما ينام قلبه وعيناه والثاني ينام عينه دون قلبه وكان نوم الوادي من الاول

فائدة اخرى قال ابن بطال اجمع الفقهاء ان النوم القليل لا ينقض الوضوء الا المزني فانه خرق
الاجماع وجعل قليله حدثا وقال في المعارضة ان اسحق بن راهويه وابا عبيد معه في هذا قال
واجمعوا على ان نوم المضطجع ينقض الوضوء **قلت** وعند ابي موسى الاشعري والنظام لا ينقض
وبه قال لاحق بن حميد وعبيدة وعن سعيد بن المسيب انه كان ينام مضطجعا ينتظر الصلوة ثم
يصلي ولا يعيد الوضوء ومذهب البعض ان كثيره ينقض بكل حال وقليله لا ينقض بكل حال وبه قال
الزهري وربيعة والاوزاعي ومالك واحمد في رواية ومذهب البعض انه لا ينقض الا نوم الراكع
والساجد وروي هذا عن احمد ومذهب البعض انه لا ينقض النوم في الصلوة بكل حال وينقض
خارج الصلوة وهو قول ضعيف للشافعية وللشافعي في النوم خمسة اقوال الصحيح منها انه ان نام
متمكنا مقعدته من الارض او نحوها لم ينتقض سواء كان في الصلوة او غيرها وسواء طال نومه او لا
والثاني انه ينتقض بكل حال وهذا نصه في البويطي قال النووي رح وتاول اصحابنا نصه في البويطي
على ان المراد انه نام غير متمكن وقال امام الحرمين قال الائمة انه غلط البويطي وقال البويطي
هذا الذي قاله ليس بجيد والبويطي مرتفع عن الغلط والصواب تاويله **قلت**
المجتهد يخطئ والغلط ادنى منه والثالث ان نام في الصلوة لم ينتقض على اي هيئة كان
وان نام في غيرها غير متمكن مقعدته من الارض ينتقض والا فلا والرابع ان نام متكئا او
غير متمكن وهو على هيئة من هيئات الصلوة سواء كان في الصلوة او غيرها لم ينتقض والا ينتقض
والخامس ان نام متمكنا او قائما لم ينتقض والا انتقض وقال النووي الصواب هو القول
الاول وما سواه ليس بشيء وتحرير مذهب مالك على اربعة اقسام طويل ثقيل يؤثر في النقض
بلا خلاف في المذهب وقصير خفيف لا يؤثر على المعروف منه وخفيف طويل يستحب منه الوضوء
وثقيل قصير في تاثيره في النقض قولان وقيل قولان جائزان في الثابت ايضا م والغلبة على
العقل بالاغماء الغلبة مرفوع عطفا على قوله والنوم مضطجعا اي وجزء نواقض الوضوء الغلبة
على العقل بالاغماء ش وقال في المغرب هو ضعيف القوى بالدواء وفي الطب امتلاء بطون الدماغ
من بلغم بارد وغليظ وعند المتكلمين هو سهو يعتري الانسان مع فتور الاعضاء والاغماء من اغمي
على المريض فهو مغمى عليه وغمي عليه فهو مغمي عليه على مفعول واهله من غما مثل قفا مقصود
يقال تركت فلانا غمى اي مغشيا عليه وكذلك الاثنان والجمع والمؤنث ان شئت ثنيت هما غميان
وهما اغماء م والجنون ش بالرفع عطفا على قوله والغلبة والجر خطا لان العقل في الاغماء مغلوب
وفي الجنون مسلوب ولهذا جاز الاغماء على الانبياء دون الجنون وزوال العقل وفساده ومن النواقض
الغشي والسكر اذا لم يعرف الرجل من المراة وهو اختيار الصدر الشهيد وكذا في الملتقطات
للخوارزمي وفي الخرق الصحيح ما نقل عن شمس الائمة الحلواني انه اذا دخل في مشيته اختلال
وكذا يحنث به اذا حلف لا يسكر وعن احمد في رواية يجب الغسل بالاغماء والجنون وظاهر مذهب الشافعي
كمذهبنا وقال الشيخ ابو حامد وابن الصباغ وجماعة من الشافعية ان كان الغالب من حال من يجن

الانزال وجب الغسل اذا افاق وان لم يتحقق الانزال كما يوجب النوم مضطجعا الوضوء ٠ وقال
الماوردي في الحاوي عن اصحابنا ان كان الاغماء لا ينفك عن الانزال وجب الغسل وان كان ينفك
فلا وقال النووي انه يستحب الوضوء مطلقا م لانه س اى لان الغسل كل واحد من الجنون والاغماء
فوق النوم مضطجعا س اى حال كون النوم مضطجعا والالف واللام في النوم بدل عن المضاف اليه
اى فوق نوم النائم م في الاسترخاء س اى في استرخاء الاعضاء لان النائم ينتبه بالتنبيه
دونهما م والاغماء حدث في الاحوال كلها س يعني حال القيام والقعود والركوع والسجود لوجود
الاسترخاء م اى في استرخاء الاعضاء م وهو القياس في النوم س يعني ان القياس على الاغماء يقتضي
ان يكون النوم حدثا في الاحوال كلها لان خروج النجاسة مظنون فدار الحكم على السبب الظاهر
بالاثر م الا انا عرفناه س اى النوم بالاثر س وهو قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما
للحدث م والاغماء فوقه س اى والحال ان الاغماء فوق النوم م فلا يقاس س اى على النوم في حكم
ثبت بخلاف القياس ولا يلحق به دلالة اذ لا يلزم من ان يكون اد في الغفلة ناقضا ان لا يكون اعلاه
ناقضا **فان قلت** لم يعلل المصنف الجنون **قلت** لان كون الجنون ناقضا ليس لعلة الاسترخاء
لان المجنون اقوى من الصحيح لكن باعتبار عدم تمييزه جعل في الاحوال كلها حدثا ومنهم
من علله بغلبة الاسترخاء وليس بوجه م والقهقهة س بالرفع وليس بالعطف على ما قبله بل هو مبتدأ
وخبره قوله ينقض اى من النواقض قهقهة المصلى م في كل صلوة ذات ركوع وسجود س احترز به عن
صلوة الجنازة فانها لا تنقض الوضوء وتبطلها م ينقض الوضوء س جملة في محل الرفع لانه خبر المبتدأ كما ذكرنا
والقياس ان لا ينقض س لانها ليست بحدث حقيقة لانها ليست بخارج نجس بل هو صوت كالبكاء
والكلام م وهو س اى القياس فيهما م قول الشافعي س وبه قال مالك واحمد وابو ثور وداود
وهو قول ابن مسعود وجابر وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب وابى بكر بن عبد الرحمن
وخارجة بن زيد بن ثابت وسليمان بن يسار ومكحول م لانه س اى لان القهقهة م ليست بخارج ولهذا
س اى ولكونها ليس بخارج نجس م لم يكن حدثا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة
س ولا هي حدث في حق الصبى فلذلك قيد النسفي في الكافي بقوله وقهقهة المصلى البالغ وقيد
بعضهم بكونه يقظانا احترازا عن قهقهة النائم لا تنقض لعدم الجناية منه وتفسد صلوته ٠ وفي
فتاوى المرغيناني لو نام في الصلوة قائما او راكعا او ساجدا ثم قهقه لا، واية لها في الاصول ٠ وقال
شداد تفسد صلوته ووضوءه ٠ وفي المحيط لو قهقه بعد ما قعد قدر التشهد الاخير او في سجود السهو
او بعد ما توضأ الحدث سبقه في الصلوة قبل ان يبنى ينقض خلافا لزفر ٠ وفي فتاوى المرغيناني الباني
في الحدث اذا جاء متوضئا وقهقه في الطريق تفسد صلوته ولا ينقض وضوءه واختلفوا في الصلوة
المظنونة والاصح انها تنقض قهقهة الامام والقوم بعد التشهد انتقض وضوءهم وان تاخرت
قهقهة القوم عنهم فلا وضوء عليهم ولو قهقه في الصلوة على الدابة خارج المصر نقضت اتفاقا
وفي المصر لا خلاف لابى يوسف رح وعلى هذا الخلاف ولو افتتحها خارج المصر ثم دخلها راكبا ثم قهقه
ولو كان متحرما من علو نقضت اتفاقا م ولنا قوله ع م الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء
والصلوة جميعا س روى هذا الحديث عن نفسه انفس من الصحابة من فوعا وهم ابو موسى الاشعري
وابو هريرة وابو عبد الله بن عمر وانس بن مالك وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين وابو المليح
واسمه اسامة بن عمر اقيسر الهذلي الكوفي ٠ وقال الذهبي روى عنه ابوه ابو المليح فقط
ومعبد الجهيني ورجل من الانصار اما حديث ابى موسى فرواه الطبراني في معجمه ٠ حدثنا

الخندق

احمد بن زهير التستري ٠ حدثنا محمد بن عبد الملك الدمشقي حدثنا محمد بن ابى نعيم الواسطي حدثنا
مهدي بن ميمون حدثنا هشام بن حسان عن حفصة بنت سيرين عن ابى العالية عن ابى موسى رض
قال بينا رسول الله ع م يصلي بالناس اذ دخل رجل فتردى في حفيرة كانت في المسجد وكان في
بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فامر ع م من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة
وذكر البيهقي في الخلافيات عن شيخه انه اعله بان جماعة من الثقات رواه عن هشام عن حفصة عن ابى العالية
عن النبي ع م قلت لم يتفرد البيهقي على رفعه الا بكونه مرسلا وبهذا يترك هذا والمرسل حجة عندنا
ومرسل ابى العالية صحيح **فان قيل** ان ابا عمر محمد بن سيرين مولى انس بن مالك وكان
عالما بابى العالية والحسن البصري قال لا تاخذوا بمراسيلهما فانهما لا يباليان عمن اخذا منه **الجواب**
ان هذا لا يستقيم من وجوه منها الاول ان المرسل لا يعوم به حجة عندهم فلا فائدة في هذه الوصية
ولا فرق بين مرسلهما ومرسل غيرهما الثاني لا تصح هذه الحكاية عن ابن سيرين وذلك ان ابن دحية الكلبي
حكي عنه انه راى في المنام كان الجوزاء تقدمت على الثريا واخذ في وصيته وقال يموت الحسن ثم اموت
وانا اموت بعده وهو اشرف مني فمات في شوال سنة ومائة بعد الحسن بمائة يوم ذكر في المعلم
المشهور مع ثنائه عن الحسن وتشريفه على نفسه وتزكيته **الثالث** ان صح ذلك عنه لا يسمع مثل هذا
الكلام في حق الحسن البصري وابى العالية مع جلالتهما ومكانتهما من العلم والدين الذي لا يتفوق غيرهما
مثله ومن يستجيز ان يروي عمن يعرفه انه غير مامون على دين الله ولا ثقة لا يعتمد روايته مرسلا
ولا مسندا وقول ابن عدي انما قيل في ابى العالية ما قيل لهذا الحديث والا فسائر احاديثه صالح يرد قول ابن
عنه واذا صلح سائر احاديثه فلا مانع من صلاح حديثه هذا وهذا الحديث قد رواه غيره كما ذكرناه و
من اسند الحديث الى انسان فقد شهد عليه انه رواه فاذا ارسله فقد شهد على رسول الله ع م انه
قال ومن لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله صلعم كيف يستجيز الشهادة على رسول الله صلعم بالباطل
مع علمه بقوله عليه السلام من كذب على فليلج النار ولانه اذا سمع ممن لا يكون قوله معتبرا في دين الله
وكتم ذلك كان غاشا للمسلمين عاملا في دينهم وذلك قادح في دينه فضلا في عدالته والحسن و
ابو العالية من اعلام الدين ولهما المكانة العالية في الدين والفضل والعلم والتقدم فلا يلتفت الى
قول ابى حاتم وصاحب هوى والعجب من احمد بن حنبل ان مذهبه تقديم المرسل والضعيف من الحديث
على القياس هكذا حكاه عنه ابن الجوزي في التحقيق وقد اخذ بالقياس وترك احد عشر حديثا عن
رسول الله ع م في مسئلة واحدة كلها حجة عنه واما حديث ابى هريرة رض فاخرجه الدارقطني
في سننه عن عبد العزيز بن الحصين عن عبد الكريم ابى امية عن الحسن عن ابى هريرة عن النبي ع م قال
اذا قهقه اعاد الوضوء والصلوة **فان قلت** قال الدارقطني عبد العزيز ضعيف وعبد الكريم
متروك وفيه انقطاع بين الحسن وابى هريرة وانه لم يسمع منه **قلت** لما عد في التهذيب وغيره
من روى عنه من الصحابة قال وعن ابى هريرة ثم قال وقيل لم يسمع منه ولا يضرنا هذا الخلاف
لان المثبت يقدم على النافي ولئن سلمنا بالتنزل فالمرسل حجة عندنا واما حديث عبد الله بن عمر فرواه
ابن عدي في الكامل من حديث عطية بن بقية حدثنا ابى حدثنا عمرو بن قيس الكوفي عن عطاء عن
ابن عمر قال قال رسول الله ع م من ضحك في الصلوة قهقهة فليعد الوضوء والصلوة **فان قلت**
قال ابن الجوزي في العلل المتناهية هذا حديث لا يصح فان بقية من عادته التدليس وكانه سمعه
من بعض الضعفاء فحذف اسمه **قلت** هذا باطل لانه قد صرح في هذه الرواية بقوله حدثنا عمرو
ابن قيس والمدلس متى صرح بالتحديث وكان صدوقا زالت عنه تهمة التدليس وبقية من هذا القبيل

سيرين

وقد اخرج له مسلم وشرط المدلس اذا كان صدوقا ان ياتي بعبارة لا يصرح بالسماع والا كان
كاذبا وقال ابن عدي وبعضهم يقول فيه عمر بن قيس وانما هو عمرو واما حديث انس رضه
فاخرجه الدارقطني عن داود المحبر عن ايوب بن حوط عن قتادة عن انس قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يصلي بنا فجاء رجل ضرير البصر مثل الاول **فان قلت** قال الدارقطني داود بن المحبر
متروك وايوب ضعيف والصواب من ذلك قول من رواه عن قتادة عن ابي العالية مرسلا ثم اخرج
عن عبد الرحمن بن عمرو بن جبلة حدثنا سالم بن ابي مطيع عن قتادة عن انس وابي العالية ان اعمى
تردى فذكره **قلت** له طريق اخر رواه ابو القاسم حمزة بن يوسف السهمي بسنده في تاريخ جرجان
عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلعم من قهقه في الصلوة قهقهة شديدة فعليه الوضوء
والصلوة واما حديث جابر بن عبد الله رضه فاخرجه الدارقطني ايضا عن محمد بن يزيد بن سنان حدثنا
ابي حدثنا الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال قال لنا رسول الله صلعم من ضحك في صلوته فليتوضا
ثم ليعيد الصلوة **فان قلت** قال الدارقطني يزيد بن سنان ضعيف ويكنى بابي فروة الرهاوي
وابنه ضعيف ايضا وقد وهم في هذا الحديث في موضعين احدهما في رفعه اياه والاخر في لفظه
والصحيح عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر من قوله من ضحك في الصلوة اعاد الصلوة ولم يعد الوضوء
كذلك رواه عن الاعمش جماعة من الثقات منهم سفيان الثوري وابو معاوية الضرير ووكيع وعبد الله
ابن داود الخريبي وعمر بن علي المقدمي وغيرهم وكذلك رواه شعبة وابن جريج عن يزيد بن خالد
عن ابي سفيان عن جابر ثم اخرج كل منهم عن جابر انه قال من ضحك في الصلوة اعاد الصلوة ولم يعد
الوضوء وزاد في لفظ انما كان لهم ذلك حين ضحكوا خلف رسول الله صلعم **قلت** الحديث
المرفوع على ما ذهبنا اليه لذا كان المراد من الضحك القهقهة وكذا ان كان الضحك على اصل خصمنا.
فان الحكم عندنا انه ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء وهذا الحديث حجة لنا سواء كان مرفوعا او
موقوفا لانه لا يمكن لجابر رضه ان يقول برأيه في مثل هذا الموضع فامره محمول على السماع على انا نقول
وان كان هذا الحديث ضعيفا فقد اعتضد بغيره من الاحاديث المروية في هذا الباب واما حديث عمران
ابن حصين رضه فاخرجه الدارقطني ايضا عن اسمعيل بن عياش عن عمرو بن قيس الملائي عن عمرو بن عبيد
عن الحسن عن عمران بن الحصين قال سمعت رسول الله صلعم يقول من ضحك في الصلوة قرقرة
فليعد الوضوء والصلوة **فان قلت** قال الدارقطني عمرو بن قيس المكي المعروف بسندل ضعيف
ذاهب الحديث وعمرو بن عبيد قيل فيه انه كذاب **قلت** كان عمرو بن عبيد جالس الحسن
وحفظ عنه واشتهر بصحبته وكان له سمت واظهار زهد فالكذب عنه بعيد والبيهقي اخرجه
عن عبد الرحمن بن سلامة عن عمرو بن قيس عن الحسن عن عمران بن حصين مرفوعا واخرجه
ابن عدي من طريق اخر عن بقية عن محمد الخزاعي عن الحسن عن عمران بن الحصين ان النبي عم
قال لرجل ضحك في الصلوة اعد وضوءك وقال محمد الخزاعي من مجهولي مشايخ بقية ويروي محمد بن
راشد عن الحسن وابن راشد مجهول هذا احد وقد كان محمد الخزاعي هو ابن راشد وابن راشد هذا
وثقه احمد ويحيى بن معين وقال عبد الرزاق ما رأيت احدا اورع منه في الحديث واما حديث ابي
المليح عن ابيه فاخرجه الدارقطني ايضا من حديث محمد بن اسحق حدثني الحسن بن دينار عن الحسن البصري
عن ابي المليح بن اسامة عن ابيه قال بينا نحن نصلي خلف رسول الله صلعم اذ اقبل رجل ضرير البصر
باللفظ الاول . وقال ابن اسحق حدثني الحسن بن عمارة عن خالد الحذاء عن ابي المليح عن ابيه مثل ذلك
فان قلت قال الدارقطني الحسن بن دينار والحسن بن عمارة ضعيفان **قلت** قيل

لابن عيينة انك كان الحسن بن عمارة يحفظ قال كان له فضل وغيره احفظ منه وقال عيسى بن يونس
الرملي الفاخوري سمعت ايوب بن سويد يقول كنت عند سفيان الثوري فذكر الحسن بن عمارة فغمزه
فقلت يا ابا عبد الله هو عندي خير منك قال وكيف ذاك **قلت** جلست معه غير مرة فجرى
ذكرك فما ذكرك الا بخير قال ايوب فما ذكر سفيان الحسن بن عمارة بعد ذلك الا بخير حتى فارقته
واما حديث معبد الجهني فمن رواة ابي حنيفة عن منصور بن زادان عن الحسن البصري عن معبد بن ابي معبد
عن النبي عم قال من قهقه في صلوته اعاد الوضوء والصلوة **فان قلت** قال البيهقي
معبد لا صحبة له وهو اول من تكلم بالبصرة في القدر **قلت** في ثبوت الصحابة نقلا لابن منده
معبد بن ابي معبد بن ام معبد رأى النبي عم وهو صغير ثم ذكر ابن منده بسنده مرور النبي صلعم
على ام معبد وانه بعث معبدا وكان صغير الحديث ثم قال روى ابو نوح عن منصور بن زادان
الحديث الى اخر ما ذكرناه ثم قال وهو حديث مشهور عنه رواه ابو يوسف القاضي واسد بن عمرو وغيرهما
فظهر من هذا ان معبدا المذكور في هذا الحديث ليس هو الذي تكلم فيه في القدر كما زعم البيهقي
ولم يذكر ذلك بسند لينظر فيه ثم لو سلمنا انه الجهني المتكلم في القدر فلا نسلم انه لا صحبة له
قال ابو عمر بن عبد البر في كتاب الاستيعاب ذكره الواقدي في الصحابة وقال اسلم قديما
وهو احد الاربعة الذين حملوا الوية جهينة يوم الفتح قال وقال ابو احمد في الكنى وابن ابي حاتم
كليهما له صحبة وقال الذهبي في تجريد الصحابة معبد بن خالد الجهني ابو رفاعة شهد الفتح له رواية
وقال ابن حزم انه روى مرسلا عن الحسن بن معبد ابن صبيح ايضا وقال ابن عدي قال لنا ابن حماد
هو معبد بن هوده الذي ذكره البخاري في كتاب تسمية الصحابة وقال الذهبي معبد بن صبيح
مصري روى عن الحسن حديثه في الوضوء من القهقهة ولا يثبت واما حديث رجل من الانصار
فرواه الدارقطني باسناده عن وهيب عن خالد بن عبد الله الواسطي عن هشام بن حسان عن حفصة
عن ابي العالية عن رجل من الانصار عن النبي عم الحديث قال الدارقطني ولم يسم الرجل ولا ذكر
له صحبة ام لا ولم يصنع خالد شيئا وقد خالفه خمسة حفاظ **قلت** زيادة خالد هذا
الرجل الانصاري زيادة عدل لا يعارضها نقصان من نقصها ولنا خمس مراسيل ايضا الاول
مرسل ابي العالية وهو اشهرها روى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن ابي العالية وهو عدل
ثقة ان اعمى تردى في بئر والنبي عم يصلي بالصحابة فضحك بعض من كان يصلي معه فامر النبي عم الذي
من كان ضحك منهم ان يعيد الوضوء ويعيد الصلوة واخرجه الدارقطني من جهة عبد الرزاق ومن ذكره
ممن فوقه من رجال الصحيح الثاني مرسل النخعي رواه ابو معاوية عن الاعمش عن النخعي قال جاء
رجل ضرير البصر والنبي صلعم يصلي الحديث وقال ابن رشد المالكي وهذا مرسل صحيح الثالث
مرسل الحسن البصري رواه الدارقطني باسناده عن ابن شهاب عن الحسن الحديث وهو ايضا مرسل
صحيح الرابع مرسل الزهري الخامس مرسل قتادة وقال ابن عدي في الكامل روى هذا الحديث
الحسن البصري وقتادة وابراهيم النخعي والزهري مرسلا **فان قلت** روى البيهقي في سننه
قال الامام احمد لو كان عند الزهري والحسن فيه حديث صحيح لما استجازا القول بخلافه وقد
صح عن قتادة عن الحسن انه كان لا يرى من الضحك في الصلوة وضوءا وعن شعيب بن ابي حمزة وغيره
عن الزهري انه قال من ضحك في الصلوة تعاد الصلوة ولا يعاد الوضوء **قلت** مخالفة الراوي
للحديث ليس فيه جرح وقد روى الدارقطني بسند صحيح عن ابي هريرة انه قال اذا ولغ الكلب في
الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاثا ولم يجعلوا ذلك جرحا في روايته مرفوعا الغسل سبعا **فان قلت**

رواه احمد والترمذي وابن ماجة والبيهقي من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلعم انه قال
لا وضوء الا من صوت او ريح وقال الترمذي حديث حسن صحيح فهذا يدل على انه لا وضوء
في القهقهة **قلت** ظاهر هذا متروك بالاجماع لان في البول والغائط يجب الوضوء
وان لم يوجد الصوت والريح وكذا في الدم والقيح اذا خرجا من المخرج المعتاد وخصوصا على مذهب
الشافعي رح فان عنده يجب الوضوء في مس الذكر ومس النساء ولا صوت ولا ريح ثم فلما لم
يدل هذا الحديث على نفي الوضوء فيما ذكرنا من الصور دل على انه لا يدل على نفي الوضوء في القهقهة
ايضا على انا نقول ان هذا الحديث ورد في حق من شك في خروج الريح والحكم كذلك اما تحقق
الريح او الصوت فان قلت قال الشافعي رح لو كانت القهقهة حدثا في الصلوة لكانت حدثا
خارجها لان نواقض الطهارة يستوي فيها الصلوة وخارجها على ما في سائر الاحداث
قلت الفرق بينهما ظاهر وهو ان المصلي في مناجاة الرب سبحانه والمقصود بالصلوة اظهار
الخشوع والخضوع والتعظيم لله تع فالضحك قهقهة فيها جناية عظيمة فناسب ذلك انتقاض وضوئه
زجرا له كتنجيس الخمر من الشرع اهانة لها وزجرا للشاربين ليجتنبوها وهذه المعاني لا توجد خارج الصلوة
ولان من بلغ هذه الغاية من الضحك ربما غاب حسه فاشبه نوم المضطجع فجعل حدثا في الصلوة لزيادة
الجناية على العبادة ولان النص اذا ورد على خلاف القياس لا يقاس عليه غيره بل يقتصر على مورده
فلاجل هذا لم يجعل حدثا خارج الصلوة ولا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة **فان قلت**
لم يكن في مسجد رسول الله صلعم بئر ولا ركية ولا حفرة فكيف وقع فيه الضرير **قلت**
المراد بالبئر حفرة عند المسجد يجتمع فيها المطر وليس في اكثر الحديث انه كان يصلي في المسجد فيجوز
ان يقال كان يصلي في غير المسجد وفي الموضع الذي كان فيه ركيه والذي فيه ذكر المسجد
رواية ابي موسى وهو عدل ثقة مثبت فهو اولى **فان قلت** هذا لا يصح باعتبار انه لا
يتوهم على اصحاب رسول الله صلعم الضحك في الصلوة قهقهة خصوصا خلف النبي صلعم **قلت**
كان يصلي خلفه الصحابة وغيرهم من المنافقين والاعراب الجهال وهذا من باب حسن الظن بهم و
لا ينفي الضحك كغيره وهم ليسوا من الصغائر بمعصومين لا على الكبائر على تقدير كونه كبيرة **فان قلت**
ذكر البيهقي عن الشافعي انه لو ثبت حديث الضحك في الصلوة لقال به وقال ابن الجوزي وقال احمد
ليس في الضحك حديث صحيح وقال الذهبي لم يثبت عن النبي صلعم في الضحك في الصلوة خبر و
قال احمد وحديث الاعمى الذي وقع في البئر مدبج ومداره على ابي العالية وقد اضطرب عليه
فيه **قلت** مذهب الشافعي ان المرسل اذا ارسل من وجه واسند من وجه اخر يقول به
وهذا الحديث ارسل من وجوه واسند من طريق فيلزمه ان يقول به وقال ابن حزم يلزم المالكيين
والشافعيين لشدة تنازع عن عدد من ارسله **قلت** ويلزم الحنابلة ايضا لانهم يحتجون بالمرسل
وعلى تقدير انهم لا يحتجون به فما قيل ان اقل احواله ان يكون ضعيفا والحديث الضعيف عندهم
مقدم على القياس الذي اعتمدوا عليه في هذه المسئلة والعجب منهم انهم يقولون لطائفتنا اصحاب الراي
والقياس وينسبونهم الى ترك كثير من الاحاديث بالقياس وهم قد تركوا حديثا رواه جماعة من الصحابة
ما ناهز عشرة فارسله جماعة من التابعين الكبار وعملوا بالقياس واما قول احمد والذهبي
فنفي وما رواه اصحابنا فاثبات وهو مقدم على النفي على انا نقول عدم علم الشخص بشيء لا يكون
حجة على من قبله م ومثله ش اي ومثل هذا الحديث الذي عمل به الصحابة والتابعون ولان
راويه معروف بالفقه والاجتهاد كابي موسى واصحابه م يترك القياس ش اي القياس الذي

التبسم في ح

ذهب اليه الشافعي وعندي م والاثر ش اي الحديث المذكور م ورد في صلوة مطلقة ش اي
كاملة م فيقتصر عليها ش اي على الصلوة المذكورة فلا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وصلوة
الصبي وصلوة البانى بعد الوضوء على اصح الروايتين وصلوة النائم فان الوضوء لا ينتقض في جميع ذلك
وقوله والاثر الى اخره في الحقيقة جواب عن قياس الشافعي على صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
كما حققنا م والقهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه ش اشار بهذا الى تعريف القهقهة التي
تفسد الصلوة والوضوء جميعا م والضحك ما يكون مسموعا له ش اي للضاحك دل عليه قوله الضحك
لانه لا يقوم الا بالضاحك دون جيرانه اراد لا يسمعه من كان حوله م وهو ش اي الضحك
م على ما قيل ش في حديث جابر رض ان الضحك ينقض الوضوء م يفسد الصلوة دون الوضوء ش
يعني لا ينقض الوضوء ثم انه فرق بين القهقهة والضحك ولم يذكر التبسم لانه ليس يفسد الصلوة
ولا الوضوء فليس له ههنا مدخل وروى الطبراني وابو يعلى الموصلي والدارقطني من حديث جابر ان
رسول الله صلعم كان يصلي باصحابه العصر فتبسم في الصلوة فلما انصرف قيل يا رسول الله تبسمت و
انت تصلي قال انه مر بي ميكائيل وعلى جناحه غبار فضحك الي فتبسمت اليه وهو راجع من طلب القوم
وفي معجم الطبراني ذكر جبريل عليه السلام مكان ميكائيل عليه السلام ثم يستوي في القهقهة
العمد والنسيان والسهو وسواء بانت اسنانه اولا ويبطل التيمم ايضا دون الاغتسال وقيل
يبطل اعضاء الوضوء في الغسل ايضا حتى لا يجوز الصلوة بغير وضوء وبقولنا قال ابو موسى الاشعري
والحسن البصري وابرهيم النخعي وسفيان الثوري ومحمد بن سيرين والاوزاعي وعبيد الله **فروع**
لواحق من النواقض التي عند غير اصحابنا لم يذكرها صاحب الهداية منها مس الذكر فانه لا ينقض
الوضوء وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعمار بن ياسر وزيد بن ثابت وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابو الدرداء وسعد بن ابي وقاص
عند اهل الكوفة وابو هريرة في رواية عنه هكذا حكاه عمر بن عبد البر ومن التابعين الحسن البصري
وسعيد بن المسيب وهو مذهب سفيان الثوري قال الطحاوي لم نعلم احدا من اصحاب رسول الله
صلعم افتى بالوضوء منه غير ابن عمر وقد خالفه في ذلك اكثر اصحاب رسول الله صلعم وقال
الشافعي واحمد وداود يجب الوضوء منه واختلف اصحاب مالك في ذلك منهم من شرط اللذة
وباطن الكف ومنهم من اوجبه في العمد دون النسيان مروي عن مالك وداود وقيل الوضوء
منه سنة غير واجبة وهو الذي استقر عليه قول مالك عند اهل المغرب والرواية عنه مضطرب
فيه لهم في ذلك حديث بسرة بنت صفوان بن نوفل خالة مروان ان رسول الله صلعم قال من
مس ذكره فليتوضأ رواه ابو داود والنسائي وابن ماجة واحمد والترمذي وصححه ولم يخرجه
الشيخان ورواه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن الجارود من حديثها ونقل عن البخاري
انه اصح شيء في الباب وصححه ايضا يحيى بن معين فيما حكاه ابن عبد البر وقال البيهقي هذا
الحديث الذي رواه لم يخرجه الشيخان لاختلاف وقع في سماع عروة عنها او من مروان فقد
احتجا بجميع رواته واحتج البخاري بمروان بن عبد الحكم في عدة احاديث فهو على شرط البخاري
بكل حال والجواب عن ذلك ان طريق حديث ابي داود والنسائي عن ابي مالك عن عبد الله بن ابي بكر
ابن محمد بن عمرو بن حزم عن عروة بن الزبير قال دخلت على مروان فذكرنا ما يكون منه الوضوء
فقال مروان اخبرتني بسرة بنت صفوان ان رسول الله صلعم قال من مس ذكره فليتوضأ وطريق
الترمذي وابن ماجة من هشام بن عروة عن ابيه عن مروان عن بسرة وان في السند الاول

عبد الله بن أبي بكر قال سفيان بن عيينة فيه أنه من الجماعة الذين لم يكونوا يعرفون الحديث
ومن رأيناه إنه يحدث عنهم يتحرى منه رواه الطحاوي بإسناده عن ابن عيينة ثم أخرجه
عن الأوزاعي أخبرني الزهري حدثني أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم حدثني عروة فرجع الحديث
إلى أبي بكر فإن قلت يشكل عليه رواية الترمذي عن يحيى بن سعيد القطان عن هشام
ابن عروة قال أخبرني أبي عن بسرة وكذلك رواه أحمد في مسنده حدثنا يحيى بن سعيد عن هشام
قال حدثني أبي أن بسرة بنت صفوان أخبرته وقال البيهقي في سننه رواه يحيى بن سعيد القطان
عن هشام عن عروة عن أبيه فصرح فيه بسماع هشام عن أبيه قلت أخرجه الطحاوي
أيضا من حسن طرق عن هشام بن عروة عن أبيه ثم قال إن هشام بن عروة لم يسمع هذا من أبيه
وإنما أخذه من أبي بكر أيضا فدلس به عن أبيه وقال يعقوب بن شيبة هشام بن عروة ثقة ثبت
لم ينكر عليه شيء إلا بعد ما صار إلى العراق فإنه انبسط في الرواية عن أبيه فأنكر ذلك عليه أهل بلده
وكان تسهيله أنه أرسل عن أبيه مما كان يسمعه عن غير أبيه فقال ابن خراش كان مالك لا يرضاه
وكان هشام صدوقا يدخل أخباره في الصحيح بلغني أن مالكا نقم عليه حديثه لأهل العراق والبيهقي
حط على الطحاوي حيث نسب هشاما إلى التدليس فقال وإنما يكون إذا كان يرويه عن أبي بكر و
أبو بكر ثقة حجة عند كافة أهل العلم بالحديث إنما يضعف الحديث بأن يدخل الثقة بينه وبين من
فوقه مجهولا أو ضعيفا فإذا دخل ثقة معروف قامت به الحجة قلت فقد اعترف البيهقي
بالتدليس في الحديث المذكور ولكن عابه على الطحاوي الذي دعاه إلى ما قاله وكيف يقول
هذا ولا يخلصه عن التدليس وقد علم أن التدليس أن يكون بين الراوي وبين المروي عنه واحد
أو أكثر سواء كان الواسطة ثقة أو ضعيف فانظر إلى تمثيل ابن الصلاح في صورة التدليس ترى
صحة ما قلنا على أن البيهقي قال أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال سمعت أبا منصور الصيكي يقول
سمعت الفضل بن محمد الشعراني يقول سمعت أحمد بن حنبل يقول حدثني يحيى بن سعيد عن شعبة قال
لم يسمع هشام بن عروة حديث أبيه في مس الذكر قال يحيى فسألت هشاما فقال أخبرني فهذا
شعبة صرح بأن هشاما لم يسمع هذا الحديث من أبيه عروة فكيف يكون قول يحيى سمع من أبيه
معارضا لقول شعبة أنه لم يسمع إياه فإن قلت رواه عن عروة أيضا غير الزهري وغير هشام
وهو ما رواه الطحاوي حدثنا محمد بن حجاج وربيع المؤذن قال أخبرنا أسد حدثنا ابن لهيعة
قال حدثنا أبو الأسود أنه سمع عروة يذكر عن بسرة عن النبي عم قلت أجاب الطحاوي
فكيف يحتجون بابن لهيعة مرض عند الطحاوي وهذا يحتج به في مواضع من كتابه فيكون الحديث
صحيحا عنده من هذا الطريق قلت لا نعلم أنه يحتج به ولكن يذكره في المتابعات ولئن سلمنا
أنه يحتج به وأنه ثقة عنده فالحديث ضعيف لاضطرابه ويكون المدار على عروة من طرق هذا
الحديث وأيضا أن عروة لم يرفع بحديث بسرة يعني لم يعمل به ولم يلتفت إليه وذلك أما
لكون بسرة عنده ممن لا يؤخذ بمثل ذلك الحكم عنها وذلك لكونها انفردت بهذه الرواية مع عموم الحاجة
إلى معرفته وما بال رسول الله صلعم لم يقل هذا بين يدي كبار الصحابة حتى لم ينقله أحد منهم إنما
قال بين يدي بسرة وقد كان عليه السلام أشد حياء من العذراء في خدرها وإما لكون مروان
عنده ليس في حال من يجب القبول عن مثله فإن خبر شرطي مروان عن بسرة دون خبره هو عنها
فإن كان خبر مروان عنده غير مقبول فخبر شرطيه أحرى أن لا يكون مقبولا قلت
فإن قلت مروان أخرج البخاري على ما ذكرنا قلت لا يلزم من ذلك أن يكون ثقة عند عروة

وإنما رد عروة خبره لعلة فيه قد ظهرت لنا العروة ولا سيما حين خرج على عبد الله بن الزبير رض فإن
قلت قال ابن حزم وإن لا يعلم له جرح قبل خروجه على ابن الزبير ولم يكن قط لقي عروة
إلا قبل خروجه على أخيه لا بعد خروجه قلت لا دليل على هذه الدعوى فإذا قام دليل
ينظر فيه والجواب عن تصحيح الترمذي هذا الحديث هو أنه يعارضه قول يحيى بن معين قلت
لا يصح فيهن حديث عن رسول الله صلعم منها هذا ويحيى هو العمدة في هذا الشأن وإليه المرجع في
باب التصحيح والتضعيف فإن قلت قال بعض من عنده تعصب فاسد من أهل هذا الزمان
نقل بعض المخالفين عن يحيى بن معين أنه قال ثلاث أحاديث لا تصح حديث مس الذكر ولا نكاح إلا بولي
وكل مسكر حرام وقال لا يعرف هذا عن أبي سفيان قلت لم يقم الدليل على ذلك حتى ينظر فيه
على أن الإثبات مقدم على النفي وبذلك يجاب عن قول ابن الجوزي أيضا أن هذا لا يثبت عن ابن معين
والجواب عن قول البخاري أنه أصح شيء في الباب أن مراده هو على علاته أصح من غيره من أحاديث
الباب وقد اغتر ابن العربي بهذه العبارة فحكى عن البخاري تصحيحه وليس كذلك فإن البخاري
لو رضي به لأخرجه في صحيحه ولم يخرجه هو ولا مسلم ولئن سلمنا وتنزلنا ثبوته فنأوله من أن يحمل
مس الذكر كناية عن البول لأن من يبول يمس ذكره عادة كقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط وكنى به
عن الحدث أو يكون المراد من قوله فليتوضأ غسل اليدين كما في قوله الوضوء قبل الأكل ينفي الفقر قلت
قال ابن حبان وليس المراد غسل اليدين وإن كانت العرب تسمي غسل اليد وضوءا على أن في حديث
بسرة فليتوضأ وضوءه للصلاة قلت استضعفه الطحاوي وجعله منقطعا كما ذكرنا وعلى
كل تقدير حديث بسرة معلول وقال في الإمام هو عند البخاري معلول وقال إبراهيم الحربي حديث بسرة
يرويه شرطي عن شرطي وكان ابن ربيعة يقول ويحكم مثل هذا يأخذ به أحد ويعمل به والله لو شهدت بسرة
على هذا النعل ما قبلت شهادتها إنما قوام الدين الصلاة والصلاة بالطهور ولم يكن في أصحاب رسول الله
صلعم من يقيم هذا الدين إلا بسرة قال وحديث بسرة ضعفه جماعة وقال ربيعة لو وضعت
يدي في دم أو حيضة لم ينقض وضوئي فمس الذكر أيسر منه ويروى عن عمر رض لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا لحديث امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت ويروى أن الأسود بن زيد
أخذ كفا من حصى فحصب به الشعبي وقال ويلك تحدث بمثل هذا فإن قلت في هذا
الباب عن أم حبيبة وأبي أيوب وأبي هريرة وأروى ابنة أنيس وعائشة وزيد بن خالد وجابر
ابن عبد الله بن عمر وطلق بن علي بن عباس وسعد بن أبي وقاص وأم سلمة والنعمان بن بشير ومعاوية
ابن حيدة وأبي بن كعب وقبيصة رض لحديث أم حبيبة عند ابن ماجه قالت سمعت رسول الله
صلعم يقول من مس فرجه فليتوضأ وأخرجه الطبراني أيضا وصححه أبو زرعة والحاكم قلت
أعله البخاري لأن فيه مكحول عن عنبسة قال لم يسمع عنبسة بن أبي سفيان وكذا قال ابن معين وأبو حاتم
والنسائي وأخرجه الطحاوي وقال منقطع وحديث أبي أيوب عند ابن ماجه أيضا قال سمعت النبي
عم يقول من مس فرجه فليتوضأ وفيه إسحق بن أبي فروة متروك باتفاقهم واتهمه بعضهم
بالوضع وحديث أبي هريرة عند ابن حبان قال قال رسول الله عم إذا أفضى أحدكم
بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر ولا حائل فليتوضأ رواه الحاكم في مستدركه وصححه ورواه أحمد
في مسنده والدارقطني في سننه والبيهقي أيضا ولفظه فيه من أفضى بيده إلى فرجه وليس دونه حجاب
فقد وجب عليه وضوء الصلاة وفيه يزيد بن عبد الملك وقد أغلظ العلماء القول فيه فقال أبو زرعة
واهي الحديث وقال النسائي متروك الحديث وقال ضعيف منكر الحديث واختلط بآخره

فان قلت عرفت تساهل ابن حبان والحاكم في التصحيح وحديث اروى عند ابن منده وابي نعيم الاصبهاني
عن هشام بن عروة عن ابيه عن اروى بنت انيس عن النبي صلعم انه قال من مس فرجه فليتوضأ
وذكرها ابن الاثير في الصحابيات ثم ذكر هذا الحديث ثم قال وقيل ابو اروى وذكره في الكنى ابو اروى
الدوسي حجازي وهذا كما ترى فيه خلاف وسال الترمذي البخاري عنه فقال ما تصنع به هذا
لا تشتغل وحديث عائشة رضه عند الدارقطني في سننه عن عائشة ان رسول الله صلعم قال ويل
للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون قالت عائشة بابي وامي هذا للرجال فرأيت النساء
قال اذا مست احداكن فرجها فلتتوضأ للصلوة وفيه عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن حفص العمري
قال احمد كان كذابا وقال ابو حاتم وابو زرعة متروك زاد ابو حاتم وكان يكذب وقد روى
ابو يعلى في مسنده ما ينافيه من حديث سيف بن عبد الله الحميري قال دخلت انا ورجال معي على عائشة
فسألناها عن الرجل يمس فرجه او المرأة تمس فرجها فقالت سمعت رسول الله صلعم يقول ما ابالي اياه
مسست او منفي وحديث زيد بن خالد عند احمد في مسنده عن ابي اسحق حدثني محمد بن مسلم الزهري عن عروة
الزبير عن زيد بن خالد الجهني سمعت رسول الله صلعم يقول من مس فرجه فليتوضأ ورواه البزار و
الطبراني ايضا وقال ابن المديني اخطأ فيه ابن اسحق واخرجه الطحاوي ايضا وقال انتم لا تجعلون
محمد بن اسحق حجة في شيء اذا خالفه فيه من خالفه في هذا الحديث ولا اذا انفرد ونفس هذا الحديث
منكر واظن به ان يكون غلطا لان عروة حين سأل مروان عن مس الفرج اجابه من رأيه ان لا وضوء
فيه فلما قال له مروان عن بسرة عن النبي عم ما قال له عروة ما سمعت به وهذا بعد موت زيد
ابن خالد بكم ما شاء الله فكيف يجوز ان يكون عروة على بسرة ما حدثه اياه زيد بن خالد عن النبي عم
قال البيهقي في كتاب المعرفة وروى الطحاوي حديث زيد بن خالد الجهني من جهة محمد بن اسحق بن يسار
ثم اخذ في الطعن على ابن اسحق وانه ليس بحجة ثم ذهب الى انه غلط قلت فيا للعجب من البيهقي
كيف ينصر كلام المتعصبين وكيف طعن الطحاوي على ابن اسحق والذي ذكره الطحاوي ليس طعنا بينه فيه
وانما قال للخصم انتم لا تجعلون محمد بن اسحق حجة وهذا القول لا يستلزم الطعن فيه منه وانما يبتني
بذلك عسف الخصم حيث يجعل محمد بن اسحق حجة عند كون الحديث له ويتركه ويطعن فيه عند كون
الحديث عليه ولئن سلمنا انه طعن فيه فما هو باول طاعن فان مالكا قال فيه دجال من الدجاجلة
وقال الخطيب وقد امسك عن الاحتجاج بروايات ابن اسحق غير واحد من العلماء باسباب منها انه كان
يتشيع وينسب الى القدر ويدلس في حديثه فاما الصدق فليس بمدفوع عنه وقال الذهبي
فيما انفرد به نكارة وهو شيء في حفظه وحديث جابر عند ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله
صلعم ايما رجل مس فرجه فليتوضأ وايما امرأة مست فرجها فلتتوضأ واخرجه الطحاوي وقال لهم انتم
تزعمون ان عمرو بن شعيب لم يسمع من ابيه شيئا وانما حدثه عن صحيفة فهذا على قولكم منقطع و
المنقطع لا يجب به حجة عندكم فان قلت اذا كان الطحاوي يحتج بحديث عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده فما باله لم يعمل بحديثه هذا قلت لانه قد عارضه حديث طلق بن علي فلم يكن
العمل الا بتاخر حديث طلق عنه فثبت بذلك انتساخ خبر احاديث الانتقاض بمس الفرج فان قلت
حديث ابي هريرة الذي ذكرناه في هذا الباب ناسخ لحديث طلق لان طلقا قدم على النبي عم في ابتداء الهجرة
والمسجد على العريش وابو هريرة اسلم سنة ست من الهجرة وكان حديثه متاخرا والاخذ بالمتاخر اي اخر الامرين
واجب لانه ناسخ والطبراني ايضا مال الى ان حديث طلق منسوخ قلت روى ابو داود عن
قيس بن طلق عن ابيه قال قدمنا على رسول الله صلعم فجاءه رجل كانه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى

في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ قال هل هو الا بضعة او لا بضعة منه يعني قوله ما ترى
الى اخره دلالة على انه كان بلغه ان النبي عم شرع فيه الوضوء فاراد ان يستيقن ذلك والا
فالمستقر عندهم ان الاحاديث انما كانت من الخارج النجس والا فالعقل لا يهتدي الى ان
مس الذكر يناسب نقض الوضوء فعلى هذا يكون حديث طلق هو اخر الامرين ويكون ابو هريرة
قد سمعه من بعض الصحابة رضه ثم ارسله وجواب اخر ان دعوى النسخ انما يصح بعد ثبوت صحة الحديث
ونحن لا نسلم صحة حديث ابي هريرة رضه وحديث عبد الله بن عمر رضه عند الدارقطني في سننه عن
رسول الله صلعم قال من مس ذكره فليتوضأ وضوءه للصلوة رواه الطبراني في الكبير والبزار
في مسنده ولفظهما من مس فرجه فليتوضأ واخرجه الطحاوي ايضا واعله بصدقة بن عبد الله في
سنده وفي مسند الطبراني العلاء بن سليمان وفي مسند البزار هاشم بن زيد وكلاهما ضعيفان
جدا وحديث طلق بن علي الطبراني في الكبير ان النبي عم قال من مس ذكره فليتوضأ قلت
يعارضه حديث الاخر وما رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله
ابن بدر عن قيس بن طلق عن علي عن ابيه عن النبي عليه السلام انه الرجل مس ذكره في الصلوة فقال
هل هو الا بضعة منك وقال الترمذي هذا الحديث احسن شيء يروى في هذا الباب ورواه ابن حبان
في صحيحه وحديث ابن عباس عند البيهقي من جهة ابن عدي في الكامل وقال في اسناده الضحاك
ابن حمزة وهو منكر الحديث وحديث سعد بن ابي وقاص عند الحاكم وحديث ام سلمة عند الحاكم
وحديث النعمان بن بشير عند ابن منده وكذا حديث معاوية بن حيدة وحديث ابي بن كعب
وحديث قبيصة وهذه الاحاديث لا تخلو عن علة وحديثنا الذي عليه العمدة حديث طلق
وقد ذكرنا الان عن الترمذي ما ذكره وقاله وذكر عبد الحق في احكامه حديث طلق وسكت
عنه فهو صحيح عنده على عادته وروى عن عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت
من حديث بسرة وتضعيف الخصم حديث طلق من جهة الطريق الذي فيه ايوب بن عتبة ومحمد
ابن جابر وهما ضعيفان ولا يعتبر ذلك لان حديث طلق له اربع طرق احدها عند اصحاب السنن
عن ملازم بن عمرو وكما ذكرنا وهو صحيح والثاني عن محمد بن جابر وهو ضعيف اخرجه ابن ماجة من هذا
الطريق والثالث عن عبد الحميد بن جعفر وهو ضعيف اخرجه ابن عدي والرابع عن ايوب
ابن عتبة وهو ضعيف واخرجه الطحاوي بالطريق الاول وقال هذا حديث مستقيم الاسناد
غير مضطرب في اسناده ثم اسند عن علي المديني انه قال حديث ملازم بن عمرو و
احسن من حديث بسرة ولنا حديث اخر ولكنه ضعيف رواه ابو امامة رضه ان رجلا سال
النبي عم فقال اني مسست ذكري وانا اصلي فقال لا باس انما هو حذية منك وحذية بضم الحاء
المهملة وسكون الذال المعجمة قطعة منك وقال ابن الاثير هي بالكسر ما قطع من اللحم
طولا ومن نواقض الوضوء عند الشافعي مس المرأة على ما ذكره منصلا وهو محتج بدلائل وضح ونحن
نحتج لذلك فاذا قطعنا النظر عن الكل يكفينا حديث عائشة رضه رواه البخاري ومسلم من حديث
ابي سلمة عن عائشة رضه كنت انام بين يدي النبي عم ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني فقبضت
رجلي فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح وفي لفظ فاذا اراد ان يسجد غمز
رجلي فضممتها الي ثم سجد طريق اخر اخرجه مسلم عن ابي هريرة عن عائشة قالت فقدت
النبي عم ذات ليلة فجعلت اطلبه بيدي فوقعت يدي على قدميه وهما منصوبتان
وهو ساجد الحديث طريق اخر رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة من حديث الاعمش

عن حبيب بن ابي ثابت عن عروة عن عائشة ان النبي عم قبل امراة من نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم
يتوضأ قال عروة قلت لها من هي الا انت فضحكت طرق اخر اخرجه ابو داود والنسائي عن الثوري
عن ابي روق عن ابراهيم التيمي عن عائشة ان النبي عم كان يقبل بعض نسائه ثم يصلي ولم يتوضأ والحديث
عائشة طرق اخر وما ذهب اليه الشافعي مروي عن عمر بن الخطاب رض وابن مسعود وابن عمر وزيد
ابن اسلم ومكحول والنخعي وعطاء بن السائب والزهري ويحيى بن سعيد الانصاري وربيعة وعلي بن
ابي طالب وعبد الله بن عباس وابي موسى الاشعري وعمر بن الخطاب في الذي صححه ابو بكر بن العربي
وابن الجوزي ومذهب عبيدة السلماني بفتح العين المهملة وعبيدة الصبي بالضم وعطاء وطاوس
والحسن البصري والشعبي والثوري والاوزاعي ان اللمس والملامسة كناية عن الجماع ولا يجب الوضوء
من مس المراة واذا ينقض بعدم خروج المذي وبه قال اصحابنا وذهب مالك الى ان اللمس بشهوة ينقض
والا فلا وهو يروى عن الحكم وحماد والليث واسحق وعن احمد ثلث روايات كالمذاهب الثلثة و
ذهب داود الى انه ان لمس عمدا انتقض والا فلا وعن الاوزاعي ان لمس باعضاء الوضوء انتقض
والا فلا وروي عنه انه لا ينتقض الا باللمس باليد وذهب عطاء الى انه ان لمس من يحل له انتقض
وحجة الجمهور قوله تعالى او لامستم النساء فالملامسة واللمس الجماع وقال ابن رشد المالكي وان كان
دلالته على المعنيين على السواء او قريبا من المستوي انه الاظهر عندي في الجماع لان الله تعالى قد كنى بالمباشرة
واللمس الجماع ولا فرق بين اللمس والمس في اللغة ولان الملامسة ظاهرة في الجماع والمس سبب الجماع لانه
محرك للشهوة وذكر السبب وارادة المسبب من اقوى طرق المجاز وقال القرطبي يلزم على مذهب الشافعي
ان من ضرب امراته او لطمها ان ينتقض وضوءه وهذا لا يقول له احد فيما اعلم وحديث عائشة رض
في التقبيل قد مر بطرقه ومن النواقض اكل لحم الجزور عند احمد واسحاق وابي ثور ومحمد بن اسحق ويحيى بن يحيى
وعند الجمهور لا ينتقض ومنها غسل الميت عند احمد م والدابة ش مبتدأ وهي الدودة التي تنبت في البطن
م يخرج من الدبر ش جملة في محل النصب لانها حال من الدابة وقوله م ناقض ش خبر المبتدأ فان قلت
المطابقة شرط بين المبتدأ والخبر في التذكير والتانيث قلت المقدر ههنا خروج الدابة التي تخرج
من الدبر الناقض لان النقض بالخروج لا بنفس الدابة فافهم م فان خرجت ش اي الدابة والفاء
في فان خرجت تفسيرية م من راس الجرح او سقط اللحم لا ينقض ش لان عين الخارج ليس بنجسه
وما عليها قليل وهو الناقض في السبيلين معفو في غيرهما فاشبه الخارج من الجرح والجشاء في عدم
النقض والخارج من الدبر نقض الوضوء به والمراد بالدابة الدودة انما فسر الدابة بالدودة
لان الدابة ما يدب على الارض فربما يتوهم ان المراد بها ما يدخل الجرح كالذباب فيخرج منه فانه لا
ينقض بيانا لذلك وقال الاترازي انما فسر الدابة بعد ان ذكرها مجملة ولم يقل ابتداء دودة
يخرج لانه كره ان يغير لفظ محمد ثم فسرها دفعا لتشنيع البعض بان الدابة وهي الفرس او الحمار كيف
يخرج من الدبر او من راس الجرح وهذا لان الدابة في اصل اللغة اسم لكل ماش في الارض ثم قال الاترازي
قال بعض الشارحين وجدت بخط ثقة انما فسر الدابة بالدودة هي التي يدخل من الذباب في الجرح
ثم يخرج فاما التي تنشأ فيه فان منشاها من الدم وخروجها كخروج الدم فينتقض بها الوضوء في
غير السبيلين كما اذا خرج من السبيلين وهذا وجه ولكني وجدت بخط ثقة الى اخر ما ذكرنا قلت
نظر الاترازي الى قول الحلام (?) من غير ان يستوفي ما قاله السغناقي ثم شنع عليه بهذا التشنيع و
ليس له وجه لانه قال ويؤيد صحة هذا التفسير ما ذكره شمس الائمة السرخسي في تعليل هذه المسالة
بعلتين في الجامع الصغير بعد ما ذكر خروجها من الجرح وقال بخلاف الدابة التي يدخل الدبر ثم يخرج لانها

لم تستحل من العذرة وكذا بالنظر الى العلة الثانية ايضا لانه قيد بالمبتلة ويحتمل ان يخرج بغير بلة و
الدليل عليه ما ذكره في المحيط انه اذا دخل الدود في دبره وطرفه بيده ثم اخرجه يعتبر فيه البلة
وان لم يكن البلة فلا وضوء عليه فاذا كان الامر كذلك كيف توجه للاترازي ان يشنع تشنيعا
غير موجه بقوله لان الذباب الداخل الى اخره فيطلق كلامه ويسكت عن التفصيل والتفسير حتى يتوصل
به الى التشنيع البارد م وهذا ش اشارة الى الفرق بين السبيلين وغيرهما هو قوله م لان النجس ما عليها ش
اي على الدودة يقال ان المص يناقض في كلامه لانه قال فيما مضى ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا
وههنا قال لان النجس ما عليها لانا نقول هذا على قول محمد رح والذي هناك على قول ابي يوسف رح
وقال الاكمل ويجوز ان يقال اطلق النجس على ما يخرج من الجرح بطريق المشاكلة فانه لما كان بالنسبة الى
الدبر نجسا ذكر في الخروج لفظ النجس وقال الاترازي ويريد به حقيقته اللغوية لا الشرعية فيكون
معناه خروج ذلك النجس اللغوي قليله حدث في السبيلين دون غيرهما قلت هذا كلام عجيب
فما لم يقف على فساده وذكر السغناقي هنا ثلثة اجوبة مبنيا على سبيل الشرطية ان كان على الوجه لكن
نه نجس فيكون ما عليها لم يستقر في الجرح لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وهو ليس بحدث في الجرح
فلا يكون نجسا وان كان على هذا الوجه لكن لم يكن نجس ما عليها فلا يكون نجسا لم يستقر في الدبر لانه
نجس وحدث م وذلك ش اي الذي عليها م قليل وهو حدث في السبيلين دون غيرهما ش اي دون
غير السبيلين فان القليل ليس بحدث في غيرهما م فاشبه الجشاء والفساء ش هذا لف ونشر فان
قوله الجشاء يرجع الى القليل على الدود من غير السبيلين وقوله والفساء يرجع الى السبيلين والجشاء على
وزن فعال وقال الاصمعي كانه من باب العطاس والبوال والدوار قلت هو مهموز اللام
يقال يجشى بحشه وجشا والاسم الجشية مثال الهمزة والفساء بالمد ايضا على وزن فعال اسم
من فسا يفسو فسوا وهو معتل اللام الواوي والجشاء صوت مع ريح يخرج من الفم عند الشبع والفساء
ريح منتنة يخرج من الدبر بلا صوت وربما يكون الجشا منتنة ايضا لكثرة الامتلاء وفساد المعدة
بخلاف الريح الخارج من القبل ش اي من قبل المراة م والذكر لانها لا تنبعث في محل النجاسة حتى لو كانت
المراة م مفضاة ش وهي التي صارت سبيلاها واحدا يستحب لها الوضوء احتياطا لاحتمال خروجها
من الدبر فيكون فسا ولا يجب لانها كانت على الوضوء بيقين فلا يزول الا بيقين مثله فان قيل
ينبغي ان يجب الوضوء في الريح مطلقا كما قال الشافعية لعموم قوله عم حين سئل عن الحدث ما يخرج
من السبيلين والعبرة في المنصوص عين النص لا معناه قلنا عن محمد انه لا يجب الوضوء ومن المشايخ من
قال في المفضاة اذا كان الريح منتنا يجب الوضوء وما لا فلا والدودة الخارجة من قبل المراة بمنزلة
الريح على الخلاف المذكور والخارجة من ذكر الرجل لا وضوء فيها والخارجة من الفم قيل لا ينقض وكذا
الخارجة من الانف والاذن لا ينقض الوضوء قلت ينبغي ان يكون عدم النقض عند عدم
البلة فافهم ثم اعلم انهم اختلفوا في ان عين الريح نجس او متنجس فمن قال بنجاسة عينها قال تتنجس السراويل (?)
ومن قال بطهارة عينها لم يقل به كما لو مرت الريح بنجاسة ثم مرت بثوب مبتل فانه لا يتنجس بها و
في قول المص بعد لاحتمال خروجها من الدبر فائدة اخرى وهي ان المفضاة اذا طلقها زوجها ثلثا وتزوجت
باخر ودخل بها الزوج الثاني لا يحل للاول ما لم تحبل لاحتمال ان الوطي كان في دبرها لا في قبلها كذا
في الفوائد الظهيرية م فان قشرت نفطة ش انما ذكرها بالفاء لانها من فروع المسائل السابقة والنفطة
بالحركات الثلث في كونها ثم يخرج بالبدن ملان ماء من قولهم انتفط فلان اي امتلأ عصا (?) والنفطة
اذا قشرت م فسال منها ماء او صديد او غيره ش بخلاف ما ان سال عن راس الجرح نقض ش الوضوء

م وان لم يسل لا ينقض ش اراد ان لم يتجاوز عن راس الجرح لا ينقض الوضوء م وعن ابي حنيفة رح اذا خرج ماء صاف لا ينقض وان سال م وقال زفر ينقض في الوجهين ش يعني سال عن راس الجرح او لم يسل وقال الشافعي رح لا ينقض في الوجهين بناء على اصله م وهي ش اي هذه المسئلة هي مسئلة الخارج من السبيلين بالخلاف المذكور فيها فيما تقدم وانما اعاده ههنا وان كانت تعلم مما تقدم ليعلم الفرق بين الخارج والمخرج او لان الماء لم يذكر من قبل فاعاده ههنا ليعلم ان حكم الماء حكم غيره م وهذه الجملة ش اي الماء والصديد وغيرهما نجسة لان الدم ينضج فيصير قيحا ثم يزيد فيصير صديدا ثم يصير ماء م اشار بهذا الى ان الكل الاصلي ش هو الدم فيصير دما ثم بالنضج يصير قيحا ثم يزيد فيصير صديدا ثم يزداد النضج فتزول صفته فيصير ماء وقال ابن الاثير القيح المدة تقال فاحت القرحة وتقيحت وقال الجوهري القيح المدة لا تخالطها دم وقال ابن الاثير الصديد الدم وليس كذلك بل الصديد ماء الجرح الرقيق المختلط بالدم قبل ان تغلظ المدة تقول اصد الجرح اي صار فيه المدة قاله الجوهري م وهذا ش اي الذي ذكرنا من النقض م اذا قشرها ش اي اذا قشر المتوضئ النقطة فخرج بنفسه ش اي فخرج الماء او الصديد او القيح بنفسه من غير علاج من القاشر م اما اذا عصرها ش اي اما اذا عصر المتوضئ النقطة م فخرج ش اي احد الاشياء المذكورة م بعصره ش اي بسبب عصره م لا بنفسه ش لا ينقض لانه مخرج بضم الميم م وليس بخارج ش والنقض بسبب الخارج كما عرف وهذا الذي ذكره اختيار بعض المشايخ واختاره المصنف رح ايضا وقال اخرون ينقض وقال الاكمل قال بعض الشارحين وهذا هو المختار عندي لان الخروج لازم الاخراج فلا بد من وجود اللازم وفيه نظر لان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر قلت اراد بقوله قال بعض الشارحين الاتراري فانه قال في شرحه وقال في تتمة الفتاوى والخلاصة وينقض وبعض مشايخنا على هذا وهذا المختار عندي لان الاحتياط فيه وان الرفق بالناس هو الاول وتحقيقه من عندي ان الخروج لازم الاخراج الى اخرها ذكره وجه النظر ما ذكره وفيه نظر لان الثبوت اللازم مستلزم لثبوت الملزوم وكان ثبوت الملزوم غير قصدي والاحتياط في كونه معتبرا لانه من باب العبادة وفي النوازل وفتاوى العتابي عصرت القرحة فخرج منها شيء ولولم تعصر لا يخرج لا ينتقض ولكن قال وفيه نظر وفي الجامع الصغير للامام السرخسي اذا عصرها فخرج الدم بعصرها انتقض وهو حدث عمدا كالفصد والحجامة ولا يبنى على صلوته وفي الكافي الاصح ان المخرج ناقض

فصل في الغسل

اي هذا فصل في بيان احكام الغسل وقد بينا معناه لغة واصطلاحا واعرابا ايضا فيما تقدم والغسل بضم الغين اسم من الاغتسال وبفتح الغين مصدر غسل يغسل من باب ضرب يضرب وبكسر الغين ما يغسل به من خطمي ونحوه وقال ابن الاثير الغسل بالضم الماء الذي يغتسل به كالاكل لما يؤكل ونحوه والاسم ايضا من غسلته وقال الغسل بفتح الغين وضمها لغتان والفتح افصح واشهر عند اهل اللغة والضم هو الذي يستعمله الفقهاء او اكثرهم وزعم بعض المتاخرين ان الفقهاء غلطوا في الضم وليس كما قال بل غلط في انكاره ما لم يعرفه وقيل بالضم اسم الاغتسال الذي يعم البدن كله ذكره الازهري وقال عبد الحق وقد ولع الفقهاء باتباع المضموم على فعل الغاسل لا وجه له وانما قدم الوضوء على الغسل لان الحاجة الى الوضوء اكثر ولان محل الوضوء جزء البدن ومحل الغسل كله والجزء قبل الكل او اقتداء بكتاب الله تعالى فانه وقع على هذا الترتيب او لان الوضوء وظيفة الحدث الاصغر والغسل وظيفة الحدث الاكبر والاصغر مقدم على الاكبر بعضان مقدمة الاكبر ثم ترتيب الغسل عليه باعتبار انهما طهارتان تعلقتا بالبدن م وفرض الغسل ش بضم الغين اي مفروض الغسل كما يقال هذه الدراهم

ضرب الامير اي مضروبه والواو فيه اما للاستئناف واما للعطف على قوله وفرض الطهارة م المضمضة والاستنشاق ش قد مر تفسيرهما في فصل الطهارة م وغسل سائر البدن ش اي باقي البدن وغسل الشيء عبارة عن ازالة الوسخ عنه باجراء الماء عليه والحاصل ان فروض الغسل ثلاثة منها المضمضة والاستنشاق وبه قال الثوري وابن سيرين والليث وابن عروة وهو قول ابن عباس وغيره من الصحابة م وعند الشافعي هما سنتان فيه ش اي في الغسل وبه قال مالك وحكاها ابن المنذر عن الحسن البصري والزهري والحكم وقتادة وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري ورواية عن عطا واحمد في رواية وفي رواية اخرى وهي المشهورة انهما واجبان فيهما وشرطان لصحتهما وهو مذهب ابن ابي ليلى وحماد واسحق وقال ابو ثور وابو عبيد وداود الاستنشاق واجب في الوضوء والغسل دون المضمضة وهو رواية ثالثة عن احمد وقال ابن المنذر وبه اقول لقوله عم عشر من الفطرة هذا الحديث رواه الجماعة الا البخاري ومسلم وابو داود وابن ماجة في الطهارة والترمذي في الاستيذان وقال حديث حسن والنسائي عن مصعب بن ابي شيبة عن طلق بن حبيب عن عبد الله بن الزبير عن عائشة رض قالت قال رسول الله صلعم عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية والسواك والاستنشاق قال او نتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مصعب ونسيت العاشرة الا ان تكون المضمضة واخرج ابي داود وابن ماجة من حديث علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر ان رسول الله صلعم قال من الفطرة المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط والاستحداد وغسل البراجم والانتضاح بالماء والاختتان ورواه احمد في مسنده والطبراني في معجمه والبيهقي في سننه وشراح الكتاب المشهورين لم يذكر احد منهم هذا الحديث بحقه ولا ذكروا من رواه ولا كيف حاله واعجب من ذلك كله بينوا العشر بقولهم قيل خمسة منها في الراس وخمسة في الجسد فالتي في الراس الفرق والسواك والمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والتي في الجسد الختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء وذكروا الفرق ولم يذكر في الحديث المذكور واعفاء اللحية وذكره في الحديث المذكور وذكر الاختتان في حديث ابي داود قوله عشر من الفطرة مبتدأ وخبر فان قلت عشر كيف يكون وقع مبتدا قلت لانه اريد به العدد المعروف فيكون علما فيقع مبتدا وقد علم ان المعدود اذا ذكر واريد به العدد فهو غير علم وهو منصرف كقولك عندي ستة لان المراد بهذه الستة المعدود لا العدد لان العدد ليس شيئا يكون عندك واذا اريد به العدد فيحتمل ان يكون ستة من الدراهم او الدنانير او غيرهما فاذا كان كذلك يكون نكرة واما اذا اريد به العدد المعروف يكون علما غير منصرف للعلمية والتانيث تقول عشرة ضعف خمسة فعشر ههنا منصرف لعدم التانيث ثم انه يفسر باسم جمع وهو نحو خصال والتقدير عشر خصال من الفطرة وقد علم ان عشرا واخواته اذا فسر باسم جنس او اسم جمع مؤنث لا يقال بالتاء نحو ثلث من التمر وعشر من الابل واذا كان المعدود مما يذكر ويؤنث كحال وعضد ولسان يجوز تذكيره وتانيثه تقول ثلثة احوال وثلث احوال ويمكن الوجهان في اسم جنس تميز واحده بالتاء كتمر ونخل فيقال ثلث من البقر وثلثة من البقر والفطرة السنة وتاويله ان هذه العشر من سنن الانبياء عليهم السلام الذين امرنا ان نقتدي بهم واول من امر بها ابراهيم عم وكلمة من للتبعيض لان السنن كثيرة والاعفاء من عفى ثلاثيه عفى يقال عفى النبت اذا كثر وزاد وكذلك عفى الزرع واعفى اللحية ارسلها وتوفرها قوله والسواك اي واستعمال السواك قوله وانتقاص الماء بالقاف والصاد المهملة وقد فسره

وكيع بانه الاستنجاء وقال ابو عبيد وغيره معناه انتقاض البول بسبب استعمال الماء في غسل مذاكيره
وقيل هو الانتضاح كما في رواية ابي داود الاخرى وقال الجمهور الانتضاح نضح الفرج بماء
قليل بعد الوضوء لينفي عنه الوسواس وقال ابن الاثير انه روى انتفاض الماء بالفاء و
الضاد المهملة وقال في فصل الفاء قيل الصواب انه بالفاء قال والمراد نضحه على الذكر
من قولهم نضح الدم القليل نفضه وجمعها نفض وقال النووي في شرح مسلم هذا الذي
ذكره شاذ والصواب هو الاول قوله ونسيت العاشرة اي الخصلة العاشرة والاستحداد استعمال
الحديد وهو الموسى والمراد به حلق العانة وغسل البراجم بفتح الباء الموحدة وبالجيم جمع برجمة بضم
الباء وهي عقد الاصابع ومفاصلها كلها وغسلها بتنظيفها من الوسخ وقال الخطابي الرواجب
ما بين البراجم واما الفرق الذي ذكره الشراح فقد وقع في رواية ابن عباس رواه ابو داود عنه انه
قال خمس كلها في الرأس وذكر فيها الفرق ولم يذكر اعفا اللحية والفرق بالسكون مصدر من فرق
شعره اذا جعله فرقتين وقد انفرق شعره في مفرقه وهو وسط رأسه واصله من الفرق بين الشيئين
وفي المظالم وكانوا يفرقون بالحق في اشهر وقد شذ دها بعضهم ثم اعلم ان الحديث المذكور
وان كان مسلم قد اخرجه فقد انبث فيه ابن منده علتين احدهما من جهة مصعب فانه قال
النسائي فيه في سننه منكر الحديث وقال ابو حاتم ليس بقوي ولا يحمدونه والثاني ان سليمان
التيمي رواه عن طلق بن حبيب عن ابن الزبير مرسلا هكذا رواه النسائي في سننه ولاجلهما تين
العلتين لم يخرجه البخاري ولم يلتفت مسلم اليهما لان مصعبا عنده ثقة اذا وصل حديثه فقدم
وصله على الارسال م اي من السنة س هذا تفسير الفطرة وليس من لفظ الحديث وللفطرة معان
بمعنى دين الاسلام وبمعنى الاختراع والابتداع وقال الخطابي فسرها اكثر العلماء بالسنة و
قال ابن الصلاح هذا فيه اشكال لبعد معنى السنة من معنى الفطرة في اللغة فلعل وجهه ان اصل
سنة الفطرة اراد بها فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وقال النووي تفسيرها
بالسنة هو الصواب ففي صحيح البخاري عن ابن عمر رضه عن النبي صلعم قال من السنة قص الشارب
ونتف الابط وتقليم الاظفار م وذكر منها س اي من الفطرة التي هي السنة م المضمضة والاستنشاق
ولهذا س اي ولاجل كونهما من السنة م كانتا سنتين في الوضوء س عندنا وعندنا ايضا وعند احمد
م فرض في الوضوء والغسل جميعا س ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اي اغسلوا ابدانكم
على وجه المبالغة والجنب يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى
المصدر الذي هو اجناب يقال اجنب يجنب اجنابا والجنابة الاسم وهي في اللغة البعد وسمي
الانسان جنبا لانه نهي ان يقرب مواضع الصلوة ما لم يتطهر وقيل لمجانبته الناس حتى يتطهر قاله
الجوهري يقال له اجنب الرجل وجنب ايضا بالضم قلت الجنب صفة مشبهة وهو الذي
يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المني ويجمع على اجناب وجنبين قوله فاطهروا صيغة امر الجماعة
اصله تطهروا فلما قصد الادغام قلبت التاء طاء فادغم في الطاء واجتلبت همزة الوصل ومعناه
طهروا ابدانكم قال الاترازي في شرحه قوله امر بالاطهر كان نسخته كانت هكذا
ولنا قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا امر بالاطهر ثم شرحه بقوله امر بالاطهر بضم الهاء لان اصله
تطهر فادغمت التاء في الطاء لقرب المخرج فجيء بحرف الوصل ليتوصل بها الى النطق فصار اطهروا
وهو امر بتطهير جميع البدن الا ما يتعذر الى اخره فان كان الذي نقله هو لفظ المصنف يكون قصده
الاشارة الى ان قوله فاطهروا من باب التفعل لا من باب الافتعال ليدل على التكلف والاعتماد ومعناه

ان الفاعل يتعانا ذلك الفعل ليحصل بمعاناته كتشجع ويصبر معناه استعمل الشجاعة وكلف نفسه اباها
ولذلك استعمل الصبر بالتكلف ثم شنع الاترازي ههنا بقوله وبعض من لا خبرة له ولا دربة معرفة
والاطهار وما ذلك الا جراءة من الحرصة والمص لم يرى من عهدته قلت هذا التشنيع
بارد وهو تشنيع من لا خبرة له في قواعد العربية لان الاطهار الذي قرءه ذلك المشنع عليه من باب
الافتعال لان اصله الاتطهار فقلبت وادغمت الطاء في الطاء على ما هو القاعدة وهذا
الباب ايضا يدل على التكلف والاعمال كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت بكلمة على
وليست بكلمة اللام ثم قوله والمص بريء من عهدته ابرد من تشنيعه بغير وجه لان الذي قرءه بالاطهار
هل ارتكب خطيئة او ذكر خلاف ما تضمنه القواعد وخالف المص بغير وجه حتى تبرأ عنه المص
وهو امر بتطهير جميع البدن اي قوله تعالى اطهروا امر بتطهير سائر البدن في حق الجنب حتى يجب
عليه المضمضة والاستنشاق وايصال الماء الى باطن السرة وتحريك الخاتم وقد روى ابو داود والترمذي
وابن ماجة من حديث ابي هريرة رضه قال قال رسول الله صلعم ان تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر
وانقوا البشرة وقوله البشرة هي ظاهر الجلد فيجب غسل جميعها ولهذا احتج اصحابنا على فرضية المضمضة
من الجنابة ان داخل الفم من البشرة وهذا خلاف قول اهل اللغة لان البشرة عندهم هي ما ظهر من البدن
وداخل الفم والانف ليس مما ظهر قلت ليس كذلك فان اصحابنا احتجوا بفرضية الاستنشاق
في الجنابة بقوله ع م ان تحت كل شعر جنابة وفي الانف شعر وفي المضمضة فلان الفم من ظاهر البدن
بدليل انه لا يفسد في الصوم فيطلق عليه ما يطلق على البدن فهذا الاعتبار باعتبار الفرضية لا باعتبار ما
قاله الخطابي ثم استثنى من ذلك ما تعذر ايصال الماء اليه من البدن بقوله الا ان ما يتعذر ايصال
الماء اليه خارج عن قضية النص اي مقتضى النص وهو تناوله لجميع البدن لان البدن اسم للظاهر
والباطن سقط لاجل التعذر في امكان غسله لان التكليف بما ليس في الوسع مستحيل كما يسقط الظاهر
اذا كان به جراح او عدم الماء والفم والانف يمكن غسلهما فانهما غسلا عادة وعبادة نفلا في الوضوء
وفرضا في النجاسة الحقيقية فيتناولهما الامر واما العينان فلتعذر ادخال الماء فيهما والشعر منفي
كالتعذر لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي غسلهما من الحرج ما لا يخفى ولهذا لا يغسل العينين
اذا اكتحل بالكحل النجس وروى ابو داود والترمذي عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن النبي عم انه قال
تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة ويروى فاغسلوا الشعر ففي الانف شعر وبشرة وفي
الفم بشرة قال ابن الاعرابي البشرة الجلد الذي على اللحم من الادمي وغيره نقية من الاذى وعن علي رضه
عن النبي ع م من ترك موضع شعرة لم يصبها الماء فعل به كذا وكذا في النار قال فمن ثم عاديت شعري
قاله ثلثا فكان يحت شعره رواه ابو داود واحمد وغيرهما باسناد حسن وروى الدارقطني عن
ابن سيرين عن النبي عم قال امر رسول الله صلعم الاستنشاق من الجنابة وروى ايضا عن ابن عباس
اذا نسي المضمضة والاستنشاق ان كان جنبا اعاد المضمضة والاستنشاق واستانف الصلوة
فدل على ان فرضيتهما في الجنابة م بخلاف الوضوء س جواب عن قياس الشافعي الغسل بالوضوء
م لان الواجب فيه س اي في الوضوء م غسل الوجه س لا جميع البدن م والمواجهة فيهما س
اي في محل المضمضة والاستنشاق م متعذرة س اي معدومة واهل التصريف يجعلون العدم
خطا لان انفعل للمطاوعة وهي تختص بالعلاج والتاثير وصوابه معدومة م والمراد بما روي
حالة الحدث س جواب عن حديث الشافعي بحمله على الوضوء اي المراد منه كونهما سنتين في الوضوء
بدليل قوله عم انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء ثم لم يبين احد من الشراح اصل هذا الحديث

وانما قال الاترازي وتبعه الاكمل بدليل ما روى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله رضه عن النبي عم
انه قال انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء ولفظ الاكمل سنتان في الوضوء وقال الش وجى
واما على قول صاحب الهداية بدليل قوله عم انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء فلا يعرف
قلت روى الدارقطني ثم البيهقي في سننهما ما يقارب ذلك من حديث بركة بن محمد
الحلبي عن يوسف بن اسباط عن سفيان عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن ابي هريرة رضه قال قال
رسول الله صلعم المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة وقال الحاكم في المستدرك وفي الكل
بركة بن محمد الحلبي يروى عن يوسف بن اسباط احاديث موضوعة وقال الدارقطني حديث بركة
باطل لم يحدث به غيره وهو يضع الحديث وقال البيهقي رواه الثقات عن سفيان الثوري
عن خالد الحذاء عن ابن سيرين مرسلا وقال الشيخ تقي الدين في الامام وقد روى هذا الحديث موصولا
من غير حديث بركة اخرجه الامام ابو بركة الخطيب من جهة الدارقطني حدثنا علي بن محمد بن يحيى
ابن مهران السواق حدثنا سليمان بن الربيع النهدي حدثنا همام بن مسلم حدثنا سفيان الثوري
عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم المضمضة والاستنشاق
ثلاثا للجنب فريضة قال الدارقطني غريب تفرد به سليمان ابن الربيع عن همام وروى البيهقي
من طريق الدارقطني بسنده عن ابي حنيفة عن عثمان بن راشد عن عائشة بنت عجرد عن ابن عباس فيمن نسي
المضمضة والاستنشاق قال لا يعيد الا ان يكون جنبا وجواب اخر عما استدل به الشافعي ان
الختان فرض عنده وكذا انتقاص الماء وهو الاستنجاء فرض عنده فكل جواب له عنهما فهو جواب لنا
في المضمضة والاستنشاق جنب اغتسل ولم يتمضمض الا انه شرب الماء
هل يقوم الشرب مقام المضمضة اجاب ابو الفضل وقال نعم وقال الفقيه ابو جعفر ان بلغ البلل
نواحي الفم كما يبلغ لو تمضمض يجوز وما لا فلا وقيل اذا كان الرجل عالما وقد مص بالاعجوز لانه
يشرب على وجه السنة بمص مصا وان كان غير عالم او ادب وانما يعب عبا فيصل الماء جميع فمه
يجوز لان الجنابة تحولت الى الماء فطهر الفم والاقلف لا يجب عليه ادخال
داخل الجلدة لانه خلقة له هو الختان وسنته ش اي سنة الغسل م ان يبدء المغتسل ش اي
من يريد الاغتسال من قبيل قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت ان
تقرء القرآن والمعنى من شرع في الاغتسال م فيغسل يديه ش بنصب اللام عطفا على قوله
ان يبدء والفاء للعطف وقال الش وجى الفاء للتفسير قلت ليس في قوله ان يبدء ابهام
حتى يفسر عليها لا يخفى م وفرجه ش بالنصب ويغسل فرجه والفرج يتناول القبل والدبر م ثم يزيل النجاسة
ان كانت على بدنه ش وقع في بعض النسخ ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه بواو العطف وتنكير النجاسة
قال السغناقي في قيل والاصح ان يقال ويزيل لان حرف التعريف لا يخلو اما ان يراد به العهد او
الجنس لا يجوز الاول لان قوله ان كانت كلمة الشك يأباه لان العهد يقتضي التقرير اما ذكرا او علما
ولا يجوز الثاني لان كون النجاسة كلها على بدنه محال واقل النجاسة التي ليس وضعها اقل وهو
الجزء الذي لا يتجزى غير مراد لانه علق ذلك في الكتاب بقوله كيلا يزداد باصابة الماء وهذا التعليل
الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء لما انه ذكر الامام التمرتاشي في الجامع الصغير قال وفي النوازل
عن ابي عصمة لو اصابت النجاسة مثل رؤس الابر ثم اصاب ذلك الموضع ماء لم يتنجس قلت
هذا الذي ذكره منقوض له عن الامام حميد الدين الضرير في شرحه ثم قال السغناقي قلت
الا ان الرواية بالالف واللام تثبت في النسخ ووجهه ان يحمل الالف واللام على تحسين النظم من غير اعتبار
تعريف الجنس

وتعريف العهد فكان مبنيا على معنى التنكير نحو قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا او قوله تعالى وآية لهم
الارض الميتة احييناها وحيث وصفها بالجملة الفعلية لبقائهما على معنى التنكير فكان من قبيل قول القائل
ولقد امر على اللئيم يسبني وقال بعض الشارحين ربما يتغير التنكير اذا احضر الكلام
في التعريف وليس كذلك لجواز ان يكون اللام لتعريف الماهية قلت اراد ببعض الشارحين
الشيخ قوام الدين فانه قال في شرحه ثم قال الاكمل هذا ليس بشيء لان الماهية من حيث هي
لا توجد في الخارج فاما ان توجد في الاقل او في غيره وذلك فاسد لما قال تاج الشريعة
ويزيل نجاسة بدون الالف واللام اولى لانها عسى ان يكون وعسى ان لا يكون فذكرها منونة
ثم ذكر وجه الاولوية كما ذكرناه قلت هذا كله تكلف منهم لان مثل هذا اذا وقع في الكتاب
او في كلام النبي صلعم الذي هو افصح الخلائق يستقل به وفي غيرهما يتوقف على الصواب وان وقع على
غير منهج الصواب يبدل بالصواب م ثم يتوضأ وضوءه للصلوة ش بالنصب عطفا على ان يبدأ
اي مثل وضوئه للصلوة انما قال له هكذا كيلا يتوهم انه يريد به غسل اليدين الى الرسغين لانه قد يسمى
وضوءا كما في قوله عم الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وقيل احترز به عما روى الحسن بن زياد عن
ابي حنيفة ان الجنب يتوضأ ولا يمسح راسه لانه لا فائدة فيه لوجود اسالة الماء من بعد وذلك
بعدم معنى المسح بخلاف سائر الاعضاء لان التبلل هو الموجود فلم يكن التبلل بن بعد معدما له
فان قلت لم يعلم من عبارته حال هذا الوضوء هل هو سنة او واجب قلت
غير واجب عندنا فيدخل الوضوء في الغسل كالحائض اذا اجنب يكفيها غسل واحد ومنهم من
اوجبه اذا كان محدثا قبل الجنابة وقال داود يجب الوضوء والغسل في الجنابة المجردة بان
يأتي الغلام او البهيمة او لف ذكره بخرقة فانزل وفي احد قولي الشافعي يلزمه الوضوء
في الجنابة مع الحدث وقوله الاخر يقتصر على الغسل لكن يلزم ان ينوي الحدث والجنابة في
قول وفي قول يكفي نية الغسل ومنهم من اوجب الوضوء بعد الغسل وانكره علي وابن مسعود رضه
وعن عائشة رضه قالت كان رسول الله صلعم لا يتوضأ بعد الغسل رواه مسلم والاربعة الا
رجليه يعني يؤخر غسل رجليه لان في حديث ميمونة رضه على ما يأتي هكذا ثم تنحى عن مقامه ذلك
فيغسل رجليه وهذا يقتضي تأخير غسل الرجلين على كمال الوضوء وبعضهم اجاز التكميل ومنهم
الشافعي فظاهر حديث عائشة رضه كان رسول الله عم اذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه
ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلوة ثم يدخل اصابعه في الماء فيخلل بها اصول شعره ثم يفيض الماء على جلده
كله رواه البخاري ومسلم والعجب من الشافعي كيف اختار التكميل فان في حديث ميمونة النص
على تأخير غسل الرجلين وحديث عائشة مطلق ومن مذهبه حمل المطلق على المقيد في حادثتين
فكيف في حادثة واحدة وهو نص لاجله والحديثان صحيحان وليس فيهما كلام فان قلت
كيف التوفيق بين الروايتين عندنا قلت قول عائشة رضه ارجح لطول الصحبة والضبط
في الحديث وفي شرح الوجيز كلاهما سنة والكلام في الاولى وفي المجتبى والاصح انه ان لم يكن
في الماء يقدم وهو التوفيق بين الروايتين وفي محيط المبسوط انما يؤخر غسلهما
اذا كانا فيه حتى لو كان على حجر او لوح او اجر لا يؤخر كما يؤخر في المتن على ما يأتي م ثم يفيض الماء
على رأسه وعلى سائر بدنه ثلاثا ش ثم يفيض بالنصب عطفا على قوله ثم يتوضأ قوله وسائر جسده
اي باقي جسده قال ابو منصور الازهري وفي تهذيب اللغة اتفقوا على معنى سائر الباقي وقال
ابن الصلاح سائر بمعنى الجميع مردود عند اهل اللغة معدود من غلط العامة واشباههم من الخاصة

ولا يلتفت الى قول الجوهري ان سائر بمعنى الجميع فانه ممن لا يقبل قوله فيما ينفرد به وقال الترمذي
قوله عليه السلام لغيلان الثقفي وقد اسلم على اكثر من اربع اختر منهن اربعا وفارق سائرهن
تعين ان يكون السائر بمعنى الباقي ذلك الجميع للتناقض فهذا يؤيد ما ذكره ابن الصلاح وحكم على
الجوهري بالغلط فيه في موضعين احدهما في تفسيره بالجميع الثاني في ذكره في سير وحقه ان يذكر
في باب سئر لا في سهل العين قال لانه من السؤر الذي هو مهموز العين بمعنى البقية قلنا
له والجوهري لم ينفرد به وقد وافقه ابن منصور الجواليقي في شرح ادب الكتاب انه بمعنى الجميع و
انكر ابو علي ان يكون السائر من السؤر بمعنى البقية لانها تقتضي الاقل والسائر يقتضي الاكثر لكن
السائر للاكثر والبقية للاقل وقال ابن بري من جعل سائر من سار يسير يجوز ان يقول لقيت
سائر القوم اي الجماعة التي يسير فيها هذا الاسم كما قيل اشرب الغالون حتى طبعا فهو قرض
في سائر الانان اي في جميع الاوان ثم قال التحقيق كون سائر للاكثر لا يمنع ان يكون من السؤر
ويكون قد غلب في السؤر الخاص وهو الغالب من الشيء والكثير كالنجم والبقية ايضا في القليل
بالقلة لانها فعيلة من بقي تقول ذهب زيد وبقي القوم بعده قلت ذكره الصاغاني
في الباب في سائر مهموز العين ثم قال وسائر القوم بقيتهم وليس معناه جماعة الناس كما زعم
من قصر في اللغة باعه وصاحب في اختيار الغرائب و باعه وهو مشتق من السؤر فكان السؤر
البقية والفضلة فكذلك السائر الباقي الفاضل قوله ثلاثا نصب على انه صفة لمصدر محذوف
اي ثم يفيض الماء فيضا ثلاثا اي ثلث مرات وكيفية الافاضة ان يفيض الماء على منكبه الايمن
ثلاثا ثم الايسر ثلاثا ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثا كذا قال الحلواني وقيل يبدأ به ثلاثا ثم الرأس
ثم الايسر وقيل يبدأ بالرأس كما اشار اليه القدوري وهكذا قال في كتب اصحاب الشافعي رح
م ثم يتنحى عن ذلك المكان س اي ثم يتحول من المكان الذي اغتسل م فيغسل رجليه س بنصب الكلام
هكذا حكت ميمونة رض اغتسال رسول الله عم س حديث ميمونة اخرجه الائمة الاربعة في
كتبهم مطولا ومختصرا عن عبد الله بن عباس رض قال حدثتني خالتي ميمونة قالت ادنيت لرسول الله
صلعم غسله من الجنابة فغسل كفيه مرتين او ثلاثا ثم ادخل يده في الاناء ثم افرغ على فرجه وغسله
بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلكها دلكا شديدا ثم توضأ وضوءه للصلوة ثم افرغ
على رأسه ثلاث حفنات ملء كفه ثم غسل سائر جسده ثم تنحى عن مقامه ذلك فغسل رجليه ثم اتيته
بالمنديل فرده وفي رواية وضعت للنبي صلعم وضوء الجنابة وفي الترمذي غسلا وفي بعض طرقه
ماء وفي رواية ثم دلك بيده الحائط والارض وفي رواية فاتيته بخرقة فلم يردها وفي
غير رواية الترمذي فجعل ينفض الماء بيده قوله غسله بكسر الغين وهو ما يغسل به قاله في الامام
وقال غيره بضم الغين وهو الماء الذي يغتسل به قوله وضوء الجنابة بفتح الواو وقوله ثلث
حفنات اي ثلاث غرفات وهو جمع حفنة وفي رواية ثلث غرفات وجاء ثلث غرف فالغرفات
جمع غرفة بالفتح والغرف جمع غرفة بالضم وقد قرئ بهما وفي الحديث دليل على استخدام الزوج
لزوجته وفيه تاخير الرجلين عن اكمال الوضوء وروي عن مالك ان اخر غسل الرجلين فيه اشارة
الوضوء وعن ابي ثور لزم الجمع بين الوضوء والغسل واستدل بعضهم برده عليه السلام الخرقة
على انه لا ينشف اعضاء الوضوء ولا فرق بين الوضوء والغسل وتمسكهم لا تنفضوا ايديكم فانها
مراوح الشيطان وهو حديث ضعيف وقد ذكرناه فيما مضى وانما يؤخر غسل رجليه لانهما في
مستنقع الماء م اي في مجمع الماء س المستعمل فلا يفيد الغسل م اي غسل الرجلين ح س حتى لو كان

على لوح لا يؤخر س لعدم الماء المستعمل حينئذ وينبغي ان يكون هذا التعليل على رواية كون الماء
المستعمل نجسا م وانما يبدء س المغتسل م بازالة النجاسة الحقيقية س الظاهر انه اراد بها
النجاسة المعهودة في ذلك الحال وهي المني لرطب فان ميمونة رض قالت في الحديث المذكور
ثم اغترف على فرجه وفي رواية وما اصابه من الاذى وفيه دلالة على نجاسة المني قيل
هذا تكرار لانه ذكره اولا وليس كذلك لانه ذكره ههنا لبيان التعليل لان هذا الكتاب
كالشرح على القدوري م كيلا يزداد س اي النجاسة م ان كانت باصابة الماء س لان الماء اذا
اصاب النجاسة تنبسط وتنتشر فيزداد عليه العمل م وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها
في الغسل س الضفائر جمع ضفيرة وهي العقيصة والضفر بفتح الضاد المعجمة وسكون الفاء
نسج الشعر عريضا وتحريك الفاء بالفتح بمعنى المضفور والضفير مثله وضفرت المرأة شعرها ولها ضفيرتان
وضفيرتان اي عقيصتان ومذهب الجمهور لا يلزمها نقضه الا ان يكون ملبدا ملتفا لا يصل الماء
الى اصوله فيجب نقضه وقال النخعي يجب نقضها بكل حال وقال احمد يجب في الحيض دون الجنابة
وقيل في تخصيص المرأة اشارة الى ان حكم الرجل بخلافها وفي المبسوط اذا ضفر الرجل شعره كما يفعله
العلويون والاتراك هل يجب ايصال الماء الى منابت الشعر وظاهر الحديث انه لا يجب وذكر الصدر
الشهيد انه يجب والاحتياط ايصال الماء وقد قال الشافعي رح يجب نقضه اذا كان لا يصل
الماء الى باطنها الا بالنقض وبل الشعر وان وصل بدون النقض فلا حاجة اليه وعن مالك انه
لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى منابت الشعور الكثيفة وما عنها لدفع الحرج وفي مبسوط بكر
في وجوب ايصال الماء الى شعب عقاصها اختلاف المشايخ فان قيل الاصل في النساء ان لا يذكرن
لان مبنى حالهن على الستر ولهذا لم يذكرن في القران حتى تكون تنزل ان المسلمين والمسلمات
اجيب بان الحكم اذا كان مخصوصا بهن يذكرن كهذه المسئلة وكما في مسئلة المحاذاة ثم
انهن مخصوصات بالضفائر ولهذا كره لهن الحلق وشرع لهن القص في الحج م اذا بلغ الماء
اصول شعرها س لحصول المقصود حتى اذا لم يبلغ فعليها النقض م لقوله عم لام سلمة رض اما يكفيك
اذا بلغ الماء اصول شعرك س ام سلمة احدى زوجات النبي عم واسمها هند بنت ابي امية بن ابي
حذيفة بن المغيرة المعروف بزاد الراكب والحديث اخرجه الجماعة الا البخاري من حديث عبد الله
ابن رافع مولى ام سلمة رض قالت قلت يا رسول الله اني امرأة اشد ضفر رأسي افانقضه لغسل الجنابة
فقال لا انما يكفيك ان تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضي عليك الماء فتطهري او فاذا انت
قد طهرت قلت هذا خبر واحد فلا يجوز به الزيادة على قوله تعالى فاطهروا قلت
الشعر ليس من كل وجه بدن والامر بالتطهير للبدن اولان مواضع الضرورة مستثناة كداخل
العينين م وليس عليها س اي على المرأة م بل ذوائبها س هي جمع ذؤابة وكان الاصل في الجمع ان
يقال ذآئب لان الالف التي في ذؤابة كالالف التي في رسالة حقها ان يبدل منها همزة
في الجمع ولكنهم استثقلوا ان يقع الف الجمع بين الهمزتين فابدلوا من الاولى واوا واصل ذؤابة
ذال معجمة وهمزة وباء م هو الصحيح س احترز به عما روي من وجوب البل والعصر ثلاثا رواه
الحسن عن ابي حنيفة رح قال انها تبل ولهذا قال هو الصحيح لان فيه حرجا م بخلاف اللحية لانه لا حرج
في ايصال الماء الى اثنائها س وفي المحيط يجب ايصال الماء الى اثناء اللحية وشعر الرأس كاصولها
وكذا يجب عليها ايصال الماء الى اثناء شعرها اذا كان معقوصا ذكره ابو جعفر الهندواني
وان كان منقوضا قيل يجب ايصال الماء الى اثنائه لقوله عم فبلوا الشعر والصحيح عدمه لحديث ام سلمة

واخرج مسلم عن عبيد بن عمير قال بلغ عايشة رضي ان عبد الله بن عمرو بن العاص كان يامر النساء
اذا اغتسلن ان ينقضن رؤسهن فقالت يا عجبا لابن عمر وهذا يامر النساء اذا اغتسلن ان ينقضن
رؤسهن افلا يامرهن ان يحلقن رؤسهن فقد كنت اغتسل انا ورسول الله صلعم من اناء واحد وما
ازيد ان افرغ على راسي ثلث افراغات وفي المبسوط وغيره بلغنا ان ابن عمر رض كان ابن عمر و
ليس بصحيح وانما هو ابن عباس وفي الخلاصة وفي شعر الرجال يفترض ايصال الماء الى المسترسل وايصال
الماء الى البشرة فرض وذكره الفقيه ابو الليث من اغتسل من الجنابة ينبغي ان يدخل اصبعه الى
سرته مبالغة في ايصال الماء الى ما ظهر من بدنه فان لم يفعل ان علم انه وصل الماء اليها اجزاه
والا فلا قال اي القدوري والمعاني الموجبة للغسل اي العلل التي توجب الغسل
واختيار لفظ المعاني لكون العلل من الفاظ الفلاسفة فكره العلماء استعمالها وقد تقدم هذا
فيما مضى ورد هذا بان الاصوليين من اهل السنة استعملوا لفظ العلة والمعاني في كتبهم كما قالوا
في استعارة العلة للمعلول وفي تخصيص العلة وتقسيمها الى ما هو علة معنى وحكما واسما وغير
ذلك فان كان استعمال هذا اللفظ مما يجتنب فينبغي ان يجتنب في جميع المواضع ولكن الاولى
ان يقال انما استعمل لفظ المعاني اتباعا للسنة لورودها بلفظ المعاني في قوله عم لا يحل دم
امرء مسلم الا باحدى معان ثلث اراد بها العلل ولهذا لم يات بالتاء وقال الاترازي قال
بعض الشارحين هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها تنقضه
فكيف توجبه **قلت** اراد به السغناقي فانه قال في شرحه في هذا الموضع هكذا ثم قال
الاترازي لا شك ان معنى قوله المعاني الموجبة للغسل ان الغسل يجب لهذه المعاني على طريق
البدل على معنى ان اي معنى من هذه المعاني اذا وجد يجب به الغسل فاذن يجتمع العلة والمعلول
بلا نقض ولا رفع والذي قاله الشارح انما يتوجه اذا كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل
لا لوجوبه ولم يقيد المص بالوجود حتى يورد عليه مثل ما قاله **قلت** التحقيق في
هذا الكلام ان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها فاما الموجب للحكم هو الله تعالى الا
ان ذلك الايجاب غيب عنا في حقنا وجعل الشرع الاسباب التي يمكننا الوقوف عليها علة للحكم
الحكم في حقنا تيسيرا علينا ثم ان هذه العلل الثلاثة موجبة للجنابة والجنابة موجبة للغسل
فيكون المعاني الموجبة علة العلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة وذكر في
مبسوط شيخ الاسلام ان سبب وجوب الاغتسال ارادة ما لا يحل فعله بسبب الجنابة واجاب
الاكمل عن هذا بقوله ورد بان الغسل يجب اذا وجد احد المعاني المذكورة سواء وجدت
الارادة او لم توجد **قلت** هذا جواب الاترازي في شرحه ثم قال الاكمل وفيه نظر
ولم يبين وجه ذلك ان فائدة الوجوب الاداء وهو امر اختياري فان اضيف الوجوب الى الاداء
لهذا المعنى وقيل السبب الجنابة وقال الاكمل واورد عليه الحيض والنفاس ولو زيد عليه او ما
في معناها لا يدفع **قلت** هذا الايراد ايضا للاترازي وجواب عنه ايضا له وعند
عامة المشايخ سبب وجوب الغسل القيام الى الصلوة او ارادة ما لا يحل فعله بسبب الجنابة اما
اضافة الحكم الى الشرط فان الحدث والجنابة من شرايط وجوب الوضوء والغسل واما باعتبار
ان بعضهم جعل الجنابة سببا لوجوب الغسل ولهذا ذكر في الكافي يجب عند مني ذي دفق وشهوة
فان الحكم يجب عند الشرط بالعلة لا بالشرط فاضافة الوجوب الى الشرط مجاز كما يقال صدقة الفطر
وقال تاج الشريعة هذه المعاني منجسة للبدن لا موجبة للاغتسال بل يجب الاغتسال بارادة الصلوة

لكن عند تنجس البدن بخروج هذه النجاسات منه كانت شرطا لها فيصير البدن قابلا لوصف التطهير
والوصف الذي ثبت به محلية الحكم شرط فان المحال شروط فما ثبت به المحلية يكون شرطا ايضا
فيكون اضافة الوجوب الى الشرط مجازا وقيل هذه المعاني موجبة للغسل بواسطة الجنابة كما في قوله
عليه السلام شراء القريب اعتاق م انزال المني ش المني ماء ابيض خاثر رائحته مثل رائحة الطلع
ينكسر به الذكر ويتولد منه م على وجه الدفق ش الدفق م والشهوة ش وهذان قيدان لوجوب
الغسل بخروج المني وسواء كان نزول المني من الرجل والمراة م وسواء كان حالة النوم او اليقظة
ش فان قيل خروج المني من النائم موجب للغسل وان لم يكن بشهوة فكيف شرط المص فيه الشهوة
قلت كان القياس ان لا يجب لكنهم استحسنوا فاوجبوا لان الظاهر خروجه بالاحتلام
وقال الاكمل قيل هذا اللفظ باطلاقه مستقيم على قول ابي يوسف لاشتراطه الدفق والشهوة
حالة الخروج ولا يستقيم على قولهما لانهما ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى قالا يجب الغسل اذا زال
المني عن مكانه عن شهوة وان خرج من غير دفق **قلت** اخذ هذا من السغناقي وكذا قال
الاترازي في شرحه قال بعض الشارحين ثم ذكره ثم قال فاقول ليس كذلك بل هذا مستقيم
على قول الكل لان انزال المني على هذه الصفة اذا وجد يجب الغسل عند الجميع واخذ منه الاكمل وقال
ورد بانه مستقيم على قولهم الى اخره ثم قال ولكن كلام المص يوهم ترك بعض موجباته عندهما
في موضع بيانها وربما يتبين بيانه فما يفهم له ثم المعتبر عند ابي حنيفه ومحمد الى اخره بعض بيان **قلت**
ليس من المتعين على المص ان يبين جميع ما يتعلق بالمسئلة التي هو في صددها ولا التزام ذلك
م وعند الشافعي خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل ش يعني سواء كان بشهوة او بغير شهوة
مثل ما اذا احمل حملا ثقيلا او سقط من مكان مرتفع او نحو ذلك م لقوله عم الماء من الماء ش الحديث رواه
مسلم وابو داود من حديث ابي سلمة عن ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله صلعم الماء
من الماء م اي الغسل من المني ش اي وجوب استعمال الماء بسبب خروج الماء وهو المني م
ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب ش وهو الامر الذي في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا و
هو يتناول الجنب وهو صريح في تناوله اياه م والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة ش قال
الشيخ وهي تفسير الجنابة بقوله والجنابة في اللغة الى اخره ليس كذلك فان الجنابة في اللغة البعد
وهي اسم اسلامي لان فيها تجنب المساجد والصلاة وقراءة القران حتى تغتسل وفي الجنابة البعد
قال الله تعالى فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون اي عن بعد ومنه سمي الاجنبي والجار
جنبا لبعد الاجنبي عن القرابة والغريب عن وطنه **قلت** مجيء الجنابة في اللغة بمعنى البعد
لا يمنع مجيئها ايضا بمعنى خروج المني على وجه الشهوة كما قاله المص ثم وقال السغناقي في جنب الرجل
اصابته الجنابة بعد ان قال جنبت الى لقائك جنبا اي اشتقت وقال ايضا جنب الرجل في بني فلان
يجنب جنابة اذا نزل فيهم غريبا فهو جانب والجمع جناب فالاول بكسر النون والثاني بفتح النون
وقال ايضا رجل جنب من الجنابة يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقال الفارابي في
ديوان الادب اجنب الرجل اذا اصابته الجنابة بضم الهمزة وكسر النون فهذا كله يدل على ان
لفظ الجنابة يستعمل في اللغة لمعان كثيرة واختلف النحاة في لفظ الجنب فقال الزجاج انه مصدر و
لهذا افرد في الجمع وتبعه الرازي في احكام القران وكذا ذكره ابن مالك في شرح الكافية فانه قال المصدر
يجيء على وزن فعل الجنب وقال الزمخشري هو اسم اجري مجرى المصدر الذي هو الاجناب وذكره
ابن الحاجب في باب الصفة المشبهة وقال ابن عصفور لم يجيء فعل في الوصف الا جنب وشلل م يقال

اجنب الرجل اذا قضى شهوته من المرأة لم يجوز احد من الشراح هذا الموضع كما ينبغي فقوله
اجنب الرجل بضم الهمزة وكسر النون كما ذكرنا الان عن الفارابي وبما اجنب بفتح الهمزة وفتح
وفتح النون فمعناه دخل في الجنوب وقوله من المرأة وقع اتفاقا لوقوعه عن المحتلم وقبل ذكره
ليخرج قضاء شهوة البطن فان قضاءها لا يسمى جنبا والحديث محمول على الخروج عن شهوة
هذا جواب عما قال الشافعي رح في الحديث الذي استدل به وهو قوله عليه السلام
الماء من الماء وجه حمله على الخروج عن شهوة للتوفيق بين الادلة فانه روى عن حصين بن قبيصة
عن علي رضي الله تع عنه قال كنت رجلا مذاء فجعلت اغتسل حتى تشقق ظهري قال فذكرت ذلك
للنبي عم او ذكر له فقال رسول الله صلعم لا تفعل فاذا رايت المذي فاغسل ذكرك وتوضأ وضوءك
للصلوة فاذا نضحت الماء فاغتسل اخرجه ابو داود واخرجه البخاري ومسلم من حديث محمد بن علي وهو
ابن الحنفية عن ابيه بنحوه مختصرا واخرجه النسائي والترمذي وابن ماجه من حديث عبد الرحمن
ابن ابي ليلى عن علي رض وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح واخرجه احمد ولفظه اذا حذفت
الماء فاغتسل واذا لم تكن حاذفا فلا تغتسل فاعتبر الحذف والنضح وذلك يكون مع الدفق والشدة
والحذف بالحاء والذال المعجمتين والنضح بالفاء والضاد والخاء المعجمتين الدفق والرمي وهذا
الحديث مقيد وحديث الماء من الماء مطلق والحادثة واحدة فيحمل المطلق على المقيد كذا قال في المفيد
والمزيد كذا قال في الزكوة نحو الشافعي من اصله حمل المطلق على المقيد وان كان في حوادث وقد خالف
اصله وجه اخر وهو ان قوله من الماء علم تناول المني والمذي والودي ولم يمكن اجراؤه على العموم
لعدم وجوب الغسل في المذي والودي بالاجماع فيراد به الخصوص ويحمل على حال الشهوة لحديث ام
سليم رضا انها جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان الله لا يستحيي من الحق هل على المرأة من غسل اذا
احتلمت قال نعم اذا رات الماء فقالت لها ام سلمة فضحت النساء اخرجه البخاري ومسلم من حديث
ام سلمة واللفظ للبخاري في الطهارة وله الفاظ عندهما ورواه مسلم من حديث انس عن ام سليم و
في حديث عائشة رضا ان امرأة سالت ووقع في كلام الصيدلاني من الشافعية وتبعه امام الحرمين
والغزالي والروياني وغيرهم ان ام سليم جدة انس رض وغلطهم ابن الصلاح والنووي ووقع في
الوسيط من كتب الشافعية ان القائلة فضحت النساء عائشة رض وغلط بعض الناس ولم يصب في
ذلك فقد وقع ذلك في حديث ام سليم واخرج ابن ابي شيبة من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده ان ام سالت واخرج الطبراني في الاوسط من حديث ابي هريرة واخرج النسائي من حديث خولة
بنت حكيم ووجه اخر ان الترمذي روى من حديث عكرمة عن ابن عباس قال انما الماء من الماء في الاحتلام
وروى الطبراني حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شريك بن ابي الحجاب
عن عكرمة عن ابن عباس قال انما قال النبي صلعم حديث الماء في الاحتلام واسم ابي الحجاب داود بن
ابي عوف قال النووي كان مرضيا ووجه اخر ان الحديث منسوخ لان مفهومه عدم الغسل
من الاكسال وقد ورد في الصحيحين صحتها من حديث ابي بن كعب رواه البخاري ومسلم عنه قال
سالت رسول الله صلعم عن الرجل يصيب من المرأة ثم يكسل فقال يغسل ما اصابه من المرأة ثم يتوضا
ويصلي وروينا ايضا من حديث ابي سعيد ان رسول الله عم مر على رجل من الانصار فارسل اليه
فخرج وراسه يقطر ماء فقال لعلنا اعجلناك فقال نعم يا رسول الله فقال اذا اعجلت واقحطت
فلا غسل عليك وعليك الوضوء وهذان ايضا منسوخان وقد ورد في ثلثة احاديث صريح النسخ
احدها ما اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه عن يونس عن الزهري عن سهل بن سعد

عن ابي كعب قال انما كان الماء من الماء رخصة في الاسلام الثاني اخرجه ابن حبان في صحيحه
عن الحسين بن عمران الزهري قال سالت عروة في الذي يجامع ولا ينزل قال على الناس ان ياخذوا
بالاخر فالاخر من قول رسول الله صلعم حدثتني عائشة رض فقال رسول الله صلعم كان يفعل
ذلك ولا يغتسل قبل فتح مكة ثم اغتسل بعد ذلك وامر الناس بالغسل والثالث رواه احمد في مسنده
عن بعض ولد رافع عن رافع بن خديج قال ناداني رسول الله صلعم وانا على بطن امرأتي فقمت
ولم انزل فاغتسلت وخرجت وقال النبي صلعم لا غسل عليك انما الماء من الماء فقال رافع ثم امرنا
رسول الله صلعم بعد ذلك بالغسل فان قلت الحديث الاول منقطع وقد جزم به البيهقي
فقال وهذا الحديث لم يسمعه الزهري من سهل انما سمعه بعض اصحابه عن سهل قلت
قال الشيخ تقي الدين وقد وقع لي رواية عن محمد بن جعفر من جهة ابي موسى عنه عن معمر عن الزهري وفيها
اخبرني سهل بن سعد والحديث الثاني فيه الحسين بن عمران قال الحازمي هو كثير ما ياتي عن الزهري
وقد ضعفه غير واحد قلت حكى ابن حبان بصحته ونفس الحازمي قال بذلك والحديث الثالث
فيه رشدين بن سعد اكثر الناس على ضعفه وبعض ولد رافع مجهول قلت ذكر الحازمي في
كتابه هذا الحديث حسن وقال الشيخ تقي الدين وقد وقع في تسمية ولد رافع في اصل سماع الحافظ
البلقيني وساق الشيخ مسنده الى رشدين بن سعد عن موسى بن ايوب عن سهل بن رافع عن خديج فذكره
ومن الاستدلال على النسخ هو ان بعض من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الحكم الاول افتى بوجوب
الغسل ورجع عن الاول فروى مالك عن يحيى بن سعيد بن عبد الله بن كعب مولى عثمان بن عفان
رضا ان محمود بن لبيد الانصاري سال زيد بن ثابت عن الرجل يصيب اهله ثم يكسل ولا ينزل
فقال له محمود بن كعب رض كان لا يرى الغسل فقال له زيد ان ابي بن كعب رجع عن ذلك قبل ان
يموت وقال الشافعي رح لا احسبه تركه الا انه ثبت له ان النبي عم قال بعده ما نسخه
م ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد رح انفصاله ش اي انفصال المني م عن مكانه ش اي عن مكان المني
وهو الصلب والترائب كما قال الله تع في كتابه والمني في الاصل دم لكنه يبيض بتصعد الشهوة
كما يبيض ماء الورد الاحمر بالنار حتى اذا كثر الجماع وقلت الشهوة خرج احمر والشرط من اللمة
عن مقره م على وجه الشهوة ش حتى اذا لم ينفصل عن مكانه بشهوة لا يجب الغسل عندهما وعند
ابي يوسف ظهوره ايضا اي المعتبر ظهور المني على وجه الشهوة ايضا م اعتبارا ش نصب على المصدرية
اي يعتبر ابو يوسف اعتبارا م للخروج بالمزايلة ش اي بالانفصال وجه الاعتبار ان الغسل
لا يجب الا بهما فاذا وجد الانفصال ولم يوجد الخروج لا يجب بالاجماع والشهوة حال الانفصال
شرط بالاتفاق فينبغي ان يشترط حالة الخروج ايضا م اذ الغسل يتعلق بهما ش اي لان الغسل
يتعلق بالانفصال والظهور م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد رحهم م انه ش اي ان الغسل
م متى وجب من وجه ش اي متى وجب الغسل من جهة الانفصال دون الدفق والشرط
مطلق الشهوة لا كماله فباعتبار ما وجد يجب الغسل وباعتبار ما عدم لا يجب م فالاحتياط ش
في باب العبادة م في ايجابه ش اي الاحتياط واجب في ايجاب الغسل ترجيحا لجانبه وقال الاترازي
قال بعض الشارحين الخروج على وجه الشهوة قد وجد وانما عدم الدفق لا غير فباعتبار ما
وجد يجب الاغتسال وباعتبار ما عدم لا يجب فيرجح جانب الوجود احتياطا قلت
اراد ببعض الشارحين السغناقي في ما قال هذا الشرح من المشروح كالعتب من التوب لان كلام المص
انما سيق لبيان ان الشهوة لا يشترط حال الخروج عندهما وعند ابي يوسف يشترط وبيان التعليل

من الطرفين لاجل هذا قلت الذي قاله السغناقي فهو الصواب مع انه نقل هذا عن المبسوط ه
فالاترازي مجازف في التشنيع على الاكابر وكلام المحقق هو ما سبق للذي قاله الاترازي وانما الذي
قاله من لوازم ما سبق له فانفهم نعم وقع في كلام السغناقي في بيان تعليلهما ان الخروج على وجه
الشهوة وقد وجد وانما عدم الدفق والظاهر انه سهو لانه لو كان كذلك لارتفع النزاع فان
قلت دار الغسل بين الوجوب وعدمه فلا يجب بالشك قلت لا ان جهة الوجوب
راجحة لان الموجب اصل فالخروج على المزايلة بالشهوة وعدم الخروج بالشهوة بعد المزايلة من
العوارض النادرة فلا اعتبار لها هذا السؤال والجواب لتاج الشريعة والاكمل اخذ منه وقال
السغناقي يشكل على هذا الفرع الخارجة من المفضاة لانه على هذا التعليل الذي ذكرناه ينبغي ان يجب
عليها الوضوء بان يقال انها لو خرجت من القبل لا يجب ولو خرجت من الدبر فيرجح جانب الوجوب
احتياطا لامر العبادة ولم نقل هناك كذلك بل قيل بالاستحباب واجيب بقوله جاء
الشك هناك من الاصل فعارض الدليل الذي هو موجب مع الدليل الذي هو غير موجب لتساويهما
في القوة فتساقطا فعملنا بالاصل الذي كان ثابتا لها بيقين وهو الطهارة واما هنا جاء دليل عدم الوجوب
من الوصف وهو الدفق ودليل الوجوب في الاصل وهو نفس وجود الماء مع الشهوة فكان في ايجاب
الاغتسال ترجيح لجانب الاصل على جانب الوصف وثمرة الخلاف تظهر في خمس مسائل احدها استمنى
بكفه فزال المني عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى زالت شهوته وسكنت ثم سال منه لا عن
دفق فعليه الغسل عندهما خلافا لابي يوسف. والثانية جامع امراته فيما دون الفرج او قبلها بشهوة
فزال المني عن مكانه وفعل ما ذكرنا فعلى الخلاف. والثالثة احتلم فلما انفصل المني عن مكانه اخذ
احليله حتى سكنت شهوته ثم خرج المني فعلى الخلاف. والرابعة اغتسل بعد الجماع قبل النوم او
البول ثم امنى بعد الغسل عندهما خلافا لابي يوسف وفي المبسوط والسير الكبير لو امنى بعد البول
او النوم لا غسل عليه بالاتفاق وعند الشافعي يجب في الحال وعند مالك لا يجب في الحالين
وقال احمد ان خرج قبل البول يجب وبعده لا كذا في شرح الوجيز. والخامسة استيقظ فوجد بفخذه
او ثوبه بللا ولا يذكر احتلاما فان تيقن انه مذي او ودي لا غسل عليه وان تيقن انه مني
عليه الغسل وان شك انه مني او مذي يجب عندهما خلافا له ولو بال فخرج من ذكره مني فان كان
ذكره منتشرا فعليه الغسل وان كان منكسرا فعليه الوضوء ولو اغمي عليه ثم افاق او سكر ثم
صحى فوجد مذيا لا غسل عليه لانه وجد سبب خروج المذي وهو الاغماء والسكر فيحال الخروج
عليه بخلاف النائم ولو مضطجعا او قائما او قاعدا او ماشيا اذا استيقظ فوجد بللا فانه على
ثلثة اوجه التي ذكرناها الان وذكرها ثم في نوادره عن محمد اذا استيقظ فوجد بللا في
احليله ولم يتذكر حلما ان كان ذكره قبل النوم منتشرا فلا غسل عليه وان كان غير منتشر فعليه
الغسل قال ينبغي ان يحفظ هذا فان البلوى كثير فيه والناس عنه غافلون وقال في النافع
يعمل بقول ابي يوسف في نفي وجوب الغسل اذا كان في بيت انسان فيستحيي منه او يخاف ان يقع
في قلبه ريبة بان طاف حول اهل بيته والمراة في الاحتلام كالرجل وعن محمد في غير رواية الاصول
انه اذا تذكرت الاحتلام والانزال واللذة ولم تر بللا فعليها الغسل قال الحلواني لا يوخذ بهذه
الرواية وقال ابو جعفر الفقيه ان خرج الى الفرج الخارج يجب والا فلا وفي المحيط لو احتلمت ولم
يخرج الماء ظاهر فرجها فعليها الغسل لان فرجها بمنزلة الفم فعليها تطهيره فاعطي لها حكم الخروج
حتى لو كان الرجل اقلف فخرج المني الى القلفة يلزمه الغسل وفي المفيد اذا لم يخرج منها الماء ان

وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والا فلا لان ماءها لا يكون دافقا كماء الرجل ولو نام
الرجل ولو نام الرجل والمراة فوجدا على فراشهما بللا لا يعرف من ايهما هو واختلفا فيه ينظر ان كان
اصفر فعليها الغسل وان كان ابيض فعليه وقيل ان وقع طولا فمنه وان وقع عرضا فمنها والاحتياط
ان يغتسلا والقياس ان لا يجب على واحد منهما لوقوع الشك ولا يجوز لهما ان تقتدي به وفي القنية
منيها اصفر ومنيه ابيض وفائدته تظهر فيما لو اغتسلت عن جماع ثم خرج منها فان كان اصفر فعليها
الغسل وان كان ابيض فلا غسل عليها ولو قالت معي جني ياتيني في النوم مرارا واجد في نفسي ما
اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها لعدم الايلاج والاحتلام ولو احتلم في المسجد وامكنه الخروج
بان كان في وسط الليل فيستحب له التيمم حتى لا يبقى جنبا والتقاء الختانين بالرفع عطفا على
قوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة والتقاؤهما كناية عن الايلاج فان نفس الملاقاة
لا توجب الغسل ولكن توجب الوضوء عندهما خلافا لمحمد. وقال السغناقي والتقاء الختانين اي
مع توارى الحشفة قيل لا يحتاج الى هذا القيد لان التقاءهما كناية عن الايلاج كما ذكرنا قلت
لاحظ الشيخ في ذلك لفظ الحديث اذا التقى الختانان وغابت الحشفة على ما يجيء ان شاء الله وفي
فوائد القدوري قوله وتوارت الحشفة ليس بقيد بل ذكرنا تاكيدا لان التقاء الختانين يستلزم توارتهما
وقال صاحب الدراية قال شيخي رحمه يحتمل ان ذكره للاشارة الى ان المعنى المؤثر في ايجاب الغسل كما انه
ذكر في قوله ثم ما ابقته الفرائض فلاولى رجل ذكر اشارة الى علة العصوبة او نفي لقول الشافعي فان
عنده يجب الغسل اذا تحاذى الفرجان ولكن ذكر في كتبهم ان ايلاج الحشفة يوجب الغسل وقال
بعضهم لو قال وتوارى حشفة في قبل او دبر ادمي حي مشتهى وقدر حشفة في مقطوعها لكان
اولى ليتناول الايلاج في الدبر مع انه ليس فيه التقاء الختانين ويخرج الايلاج في البهيمة والميتة و
الصغيرة التي لا تشتهى ولا يجامع مثلها في قول محمد ره قلت لا يجب عليه شيء في ترك الاولى
ولا يتعين عليه تعيين العبادة ثم ختان الرجل موضع القطع وهو ما دون الفرج اوجرح الحشفة و
ختان المراة موضع قطع جلدة فيها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر مخرج البول او
بينهما جلدة رقيقة وفوق مخرج البول جلدة رقيقة يقطع منها في الختان وهو ختان المراة فاذا غابت
الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها والمحاذاة هي التقاء الختانين فانه اذا تحاذيا التقيا
ويقال التقى الفارسان اذا تحاذيا وان تضاما والتصقا ولكن يقال الموضع ختان المراة الخافض
فذكر الختانين بطريق التغليب كالقمرين والعمرين وفي الدراية وذكر الختانين بناء على عادة العرب فانهم
يختنون النساء قال عم الختان للرجل سنة وللنساء مكرمة اي في حق الرجل فان جماع المختونة الذ
قلت لم يذكر راوي الحديث ولا من اخرجه وقال الاترازي روى الخصاف في باب ادب القاضي
في باب من قال لا يجوز شهادة الاقلف باسناده الى شداد بن اوس قال قال رسول الله صلعم
الختان للرجال سنة وللنساء مكرمة م وان لم ينزل ش يعني الانزال ليس بشرط في التقاء الختانين
في وجوب الغسل فانه اذا انزل يجب بالاجماع اذ المعول نفس الالتقاء كان في وجوب الغسل
والانزال ليس بقيد وهو يرد قول من يشترط الانزال من الصحابة رض فمن المهاجرين قول ابن عمر و
علي وابن مسعود ومن الانصار ابي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو سعيد الخدري رض
ثم منهم من رجع الى موافقة الجمهور ومنهم من لم يرجع ويقول هؤلاء قال داود وعطا وابن ابي رباح
وابو سلمة بن عبد الرحمن وهشام بن عروة والاعمش والحلبي وممن راى ان لا غسل من الايلاج
في الفرج ان لم يكن انزال عثمان بن عفان والزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله وسعيد بن ابي وقاص

ورافع بن خديج وابن عباس والنعمان بن بشير وجمهور الانصار انتهى وجمهور العلماء من الصحابة و
التابعين ومن بعدهم على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وان لم ينزل وروى ذلك عن عائشة
ام المؤمنين وابي بكر وعمر بن الخطاب واخرين وبه قال ابرهيم النخعي والثوري وابو حنيفة ومالك
والشافعي واحمد ورح وفي المغني لابن قدامة تغييب الحشفة في الفرج هو الموجب للغسل سواء كانا
مختتنين او لا وسواء اصاب موضع الختان منه موضع الختان منها او لم يصب ولو الصق الختان
بالختان من غير ايلاج فلا غسل بالاتفاق ويجب الغسل سواء كان الفرج قبلا او دبرا من كل حيوان ادمي
بهيم حيا او ميتا فان اولج بعض الحشفة او وطى دون الفرج او في السرة لم يجب الغسل لانه لم
يوجد التقاء الختانين فان انقطعت الحشفة وكان الباقي من ذكره قدر الحشفة فاولجه يجب الغسل
وتعلقت به احكام الوطي من المهر وغيره فان اولج في قبل خنثى مشكل او اولج الخنثى ذكره في فرج او
وطى احدهما الاخر في قبله فلا غسل على واحد منهما لانه يحتمل ان يكون خلقة زائدة فلا يزول عن
الطهارة بالشك واذا كان الواطي صغيرا او الموطوءة صغيرة فقال احمد يجب عليهما الغسل فاذا
كانت الجيبية بنت تسع سنين ومثلها يوطأ يجب عليها الغسل وسئل عن الغلام يجامع مثله ولم يبلغ
فجامع المراة يكون عليهما جميعا الغسل قال نعم فقيل له انزل او لم ينزل قال نعم وحمل القاضي كلام
احمد على الاستحباب وهو قول اصحاب الراي وابي ثور ولو لف على ذكره خرقة ان كان يجد بعضه
حرارة الفرج يجب كما قال ذكره لا تلف ولا انلا ولو ادخلت المراة في فرجها ذكر ميت او بهيمة لا يجب
الا بالانزال خلافا للشافعي واحمد وفي المحيط لو اتى امراته وهي بكر فلا غسل ما لم ينزل لان بقاء البكارة
يعلم انه لم يوجد الايلاج ولكن اذا جومعت البكر فيما دون الفرج فحبلت فعليهما الغسل لوجود الانزال
لانه لا حبل بدونه ولو جامعها فيما دون الفرج فدخل منه في فرجها لا يجب عليها الاغتسال منه
فان حبلت منه يجب من وقت دخوله حتى يجب عليها قضاء الصلوة الماضية وعن محمد مراهق له
امراة بالغة جامعها فعليها الغسل لانها مخاطبة ولا غسل عليه لعدم الخطاب وفي العكس الحكم بالعكس
لانعكاس العلة واذا جومعت المراة فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها لعدم نزول الماء
منها وجماع الخنثى يوجب الغسل على الفاعل والمفعول م لقوله عم اذا التقى الختانان وغابت الحشفة
وجب الغسل انزل او لم ينزل س الحديث اخرجه الامام ابو عبد الله بن وهب في مسنده اخبرنا الحاد
ابن برهان عن محمد بن عبيد الله عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله ان النبي عم سئل عما يوجب
الغسل فقال اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل وذكره عبد الحق في
احكامه من جهة ابن وهب وقال اسناده ضعيف جدا فالظاهر انما ضعفه بالحارث بن نبهان و
قد يعضد هذا ما رواه الطبراني في الاوسط اخبرنا عبد الله بن محمد الصفار التستري حدثنا
يحيى بن غيلان حدثنا عبد الله بن سريع عن ابي حنيفة رض عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده الى اخره
نحوه ومعناه في الصحيحين عن ابي هريرة رض عن رسول الله قال اذا قعد بين شعبها الاربع ومس الختان
الختان فقد وجب الغسل زاد مسلم في رواية وان لم ينزل وعن عائشة رض عن النبي عم اذا جلس
بين شعبها الاربع ومس الختان الختان وجب الغسل وفعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا
رواه الترمذي وصححه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلعم اذا التقى الختانان اغتسل رواه
الطحاوي وعنها اذا التقى الختانان وجب الغسل رواه الطحاوي والعدني في مسنده موقوفا
ومرفوعا وعن عبد الله بن عمر رض قال اذا اخلف الختان الختان فقد وجب الغسل رواه ابن ابي شيبة
في مصنفه والطحاوي وعن علي مثله رواه الطحاوي وعن عبد الرحمن بن الاسود قال كان ابي يبعثني

الى عائشة رض قبل ان احتلم فلما احتلمت جئت فناديت فقلت ما الوجوب الغسل قال اذا التقى
المواسي اخرجه الطحاوي ومحمد بن سعد في الطبقات قوله شعبها بضم الشين المعجمة وهي جمع شعبة
ويروى اشعبها جمع شعب واختلفوا في الشعب الاربع فقيل هي اليدان والرجلان وقيل الرجلان و
الفخذان وقيل الرجلان والشفران واختار القاضي عياض ان المراد شعب الفرج الاربع اي نواحيه
الاربع والضمير يرجع الى المراة وان لم يمض ذكرها للدلالة السابق على قوله اذا اختلف الختان الختان
اي اذا جاز احدهما موضع الاخر وهو عبارة عن مجاوزة احدهما الاخر بعد الملاقاة قوله اذا التقت
المواسي كناية عن التقاء الختانين لان الختان يكون بالمواسي والمراد بها المواضع التي يختتن بها وهذه
من احسن الكنايات حيث صدرت من امراة عظيمة الشان ليتناول او لما احتلم وكلهما بصدد الحياء
ولانه اي ولان التقاء الختانين سبب الانزال اي انزال المني والشيء الذي يترتب عليه
الحكم اذا كان خفيا وله سبب ظاهر يقام السبب الظاهر مقام الامر الخفي ويترتب عليه الحكم وههنا
التقاء الختانين سبب للانزال ونفسه خفي وهو معنى قوله م ونفسه س اي نفس الانزال
الذي يترتب عليه الغسل م يتغيب عن بصره س اي عن بصر المنزل م وقد يخفى عليه س اي
وقد يخفى الانزال عن المنزل م لقلته س اي لقلة المني م فيقام س اي التقاء الختانين م مقامه
س بضم الميم الاولى اي مقام الانزال كما في السفر مع المشقة التي يترتب عليها القصر في السفر
فيقال الضمير في قوله يرجع الى الخروج بمعنى على تقدير اختصاص وجوب الغسل من المني فالمني ثابت
في الالتقاء تقديرا والثابت تقديرا في حكم الثابت في مثله الانزال وقال الاترازي قوله وقد يخفى عليه جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال سلمنا ان نفس المني يتغيب عن بصره ولكن لا نسلم الخفاء لعلم الرجل بخروج المني
فاجاب عنه بقوله وقد يخفى الى اخره وقال تاج الشريعة فان قلت الماء من الماء ينتفي
عدم وجوب الاغتسال بالالتقاء قلت لا نسلم وهذا لان قوله عم الماء من الماء اي من المني
عينا او تقديرا وعند الالتقاء يوجد الماء تحقيقا او تقديرا اذ الغالب الانزال م وكذا الايلاج
في الدبر س اي كحكم الايلاج في القبل حكم الايلاج في الدبر م لكمال السببية س اي لكمال سببية خروج
المني حتى ان الفسقة الملاطة يرجحون قضاء الشهوة في الدبر على قضاء الشهوة من القبل للين والحرارة
والضيق وعن هذا ذهب بعضهم الى ان محاذاة الامرد في الصلوة تفسد صلوة غيره كالمراة قلت
نقل عن مالك عن محمد في نوادر الصلوة م ووجب س اي الغسل على المفعول به ان كان من اهل وجوب
الاغتسال م احتياطا س اي لاجل الاحتياط لان من الناس من صارت تلك الفعلة الشنعاء طبيعية و
يجد لها لذة كالمراة فقلنا بوجوب الاغتسال كذا قاله تاج الشريعة قلت هذا انما يظهر
بالمفعول به اذا كانت به ابنة والا فالذي ذكره لا يوجد الا في الفاعل وقال فخر الاسلام البزدوي
في شرحه للزيادات من اتى امراته او بهيمة في غير ما تاها لم يحد وان كان محرما عليه لان من الناس
من يستحله تاويل القران واتفقوا على ان الغسل يجب على الفاعل والمفعول به ولو كان من اهل وجوب
الاغتسال رجلا كان او امراة لتحقق الايلاج من غير انزال اما عندهما فانه الزنا وعند ابي حنيفة رحمه
الاغتسال بنفس الايلاج انما يجب في القبل لانه مشتهى على الكمال فالظاهر انه عند اقتضاء الشهوة قد
يشتبه نزول الماء فاقيم الايلاج مقام الانزال ولا خلل في الشهوة هنا فيصار تشبيهها للاشتباه مثل
الوطي في القبل فوجب الاحتياط ولما اعتبر الايلاج دون الانزال استوى الفاعل والمفعول فيه م
بخلاف البهيمة وما دون الفرج س هذا متصل بقوله فيقام مقامه اي فيقام سبب الانزال مقامه
في المشتهى في الادمي بخلاف البهيمة فانه لا يجب فيها الغسل بمجرد الايلاج من غير انزال وبخلاف ما

دون الفرج كالفخذ وغير ذلك فانه لا يجب فيه الغسل ايضا لان السببية ناقصة م عند عدم الانزال
والحيض ش بالرفع عطفا على قوله والتقاء الختانين اى ومن المعانى الموجبة للغسل الحيض واختلفوا
فى تفسيره فقال السغناقى اى الخروج من الحيض لان الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل لعدم الفائدة
قال الاترازى لا حاجة الى هذا التكلف لانا اثبتنا من قبل ان نفس الحيض سبب للغسل بدليل الاضافة
فلا حاجة اذن الى قوله المراد منه الخروج وهل يضاف الغسل اليه بان يقال غسل الخروج من الحيض حتى
يحتاج الى التكلف اما قوله لا فائدة فى وجوب الغسل فلا نسلم بل فيه فائدة حيث يظهر الوجوب
عند وجود الشرط وهو الطهر من الحيض وفيه نظر لان الحيض سبب للغسل وقال صاحب التوضيح
معنى قوله والحيض اى انقطاعه والخروج عنه لان نفس الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل لعدم
الفائدة وانما يجب عند الانقطاع وفيه نظر لان الانقطاع طهر فلا يوجب الطهارة وقد شنع الاترازى
على حافظ الدين النسفى فى قوله المراد بقوله الحيض انقطاعه لانه يلازمه فقال وفى غاية العجب
ذلك ورد عليه المنع الملازمة وهو صحيح لانه لا ملازمة بينهما لوجود الحيض قبل الانقطاع و
وجود الانقطاع بعده فكان احدهما منفكا عن الاخر فلا ملازمة بينهما وقال تاج الشريعة قوله
والحيض اى خروج دم الحيض لان الغسل يجب تطهيرا للبدن فلا بد من اتصافه بالنجاسة وذلك
بخروج الدم دون انقطاعه ومنهم من قال نفس الحيض يوجب الغسل وقد بينا فساده والصواب
ان يقال معناه خروج الحيض وهو الدم المخصوص يوجب الغسل وهو الذى فسره تاج الشريعة فيكون
مجازا بالحذف من باب واسئل القرية لان نفس الدم لا يوجب شيئا وهذا اولى واظهر مما نسب
الى حميد الدين الضرير حيث قال الخروج عن الحيض مستلزم للغسل فوجد الاتصال وصحت الاستعارة
لان الخروج عن الحيض عن انقطاعه والانقطاع طهر والطهر لا يوجب الاطهار م لقوله حتى
يطهرن بالتشديد ش وجه التمسك به على وجوب الاغتسال هو ان الله منع الزوج من الوطى
قبل الاغتسال والوطى تصرف واقع فى ملكه فلو كان الاغتسال مباحا لما منع الزوج
من حقه فعلم انه واجب قوله حتى يطهرن بالتشديد معناه حتى يتطهرن اى يغتسلن وقرئ بالتخفيف
ومعناه حتى ينقطع دمهن وكلتا القراءتين يجب العمل بهما فذهب ابو حنيفة رح الى ان له ان يقربها
فى اكثر الحيض بعد انقطاع الدم وان لم تغتسل وفى اقل الحيض لا يقربها حتى تغتسل او يمضى عليها
وقت صلوة كامل وذهب الشافعى رح الى انه لا يقربها حتى تطهر وتطهر فجمع بين الامرين م وكذا
النفاس بالاجماع ش اى وكذا الخروج من النفاس يوجب الغسل بالاجماع وسنده انه لا نص ورد فيه
واكتفوا به عن نقله او قياس على الحيض لانه اقوى ونقل الاجماع ابن المنذر وابن جرير الطبرى
وغيرهما م وسن رسول الله صلعم الغسل للجمعة والعيدين وعرفة والاحرام ش اما الجمعة
ففى الصحيحين من حديث عمر بن الخطاب رض عن النبى صلعم انه قال اذا جاء احدكم الى الجمعة فليغتسل
وليس الامر للوجوب كما اخذ به اهل الظاهر لان الامر بالغسل ورد على سبب وقد زال السبب
فزال الحكم بزوال علته لما روى البخارى ومسلم من حديث يحيى بن سعيد انه سأل عمرة عن الغسل
يوم الجمعة فقالت قالت عائشة رض كان الناس فى مهنة انفسهم وكانوا اذا
راحوا الى الجمعة راحوا فى هيئتهم فقيل لهم لو اغتسلتم واخرج مسلم عن عروة عنها قالت كان الناس
ينتابون يوم الجمعة فى منازلهم ومن العوالى فياتون فى الغبار ويصيبهم الغبار فيخرج منهم الريح
فاتى رسول الله صلعم انسان منهم وهو عندى فقال عم لو انكم تطهرتم ليومكم هذا ويأتى
تمام الكلام عن قريب ان شاء الله تعالى واما العيدان فروى عن الفاكه بن سعد ان

ان رسول الله صلعم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة وكان الفاكه بن سعد
يامر اهله بالغسل فى هذه الايام رواه ابن ماجة ورواه ابن الطبرانى فى معجمه والبزار فى
مسنده وزاد فيه يوم الجمعة قال ولا يعرف للفاكه بن سعد غير هذا الحديث وهو صحابى
مشهور وفيه يوسف بن خالد السمتى قال فى الامام تكلموا فيه وروى ابن ماجة من حديث
ابن عباس رض قال كان رسول الله صلعم يغتسل يوم الفطر ويوم الاضحى وفيه جبارة بن المغلس
وهو ضعيف وقال ابن عدى لا باس به وروى البزار فى مسنده عن مندل عن محمد بن عبيد الله بن
ابى رافع عن جده ان رسول الله صلعم اغتسل للعيدين وذكره عبد الحق من جهة البزار وقال
اسناده ضعيف وقال ابن القطان وعلته محمد بن عبيد الله قال ابن معين ليس بشئ وقال البخارى
منكر الحديث واما عرفة فقد تقدم فى حديث الفاكه بن سعيد واما الاحرام فاخرج مسلم فى الحج
عن عائشة رض قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابى بكر بالشجرة فامر رسول الله صلعم ابا بكر ان يامرها
ان تغتسل وتهل والشجرة اسم موضع واخرج الترمذى ايضا فى الحج عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه
زيد بن ثابت انه راى رسول الله صلعم تجرد لاهلاله واغتسل وقال حديث غريب م نص
ش اى القدورى م على السنة ش يعنى فى هذه الاربعة م وقيل ش قائله فيما نقل مالك
فى رواية عنه وعن مالك انه حسن على ما يذكره م هذه الاربعة ش يعنى غسل الجمعة والعيدين
وعرفة والاحرام م مستحبة ش وهو قول طائفة من العلماء م وسمى محمد رحمه الغسل فى يوم
الجمعة حسنا ش نص محمد رح على ذلك م فى الاصل ش اى المبسوط م وقال مالك هو واجب
ش اى غسل الجمعة واجب وبه قال الحسن البصرى وعطاء ابن ابى رباح والمسيب بن رافع وجماعة
الظاهرية م لقوله عم من اتى الجمعة فليغتسل ش الحديث رواه الترمذى وابن ماجة فى حديث
ابن عمر بهذا اللفظ المذكور واخرجه البخارى ومسلم ولفظهما من جاء منكم الجمعة فليغتسل
وحديث اخر رواه يدل صريحا على الوجوب من حديث ابى سعيد الخدرى ان رسول الله صلعم
قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم وحديث اخر رواه ايضا من حديث ابى هريرة رض عن
النبى عم قال حق الله على كل مسلم ان يغتسل فى كل سبعة ايام زاد البزار والطحاوى وذلك
يوم الجمعة ثم اعلم ان نقل صاحب الهداية عن مالك ان غسل يوم الجمعة واجب غير صحيح قال
ابن عبد البر قال فى الاستذكار وهو اعلم بمذهب مالك لا اعلم احدا اوجب غسل الجمعة الا
اهل الظاهر فانهم اوجبوه ثم قال روى ابن وهب عن مالك انه سئل عن غسل الجمعة اواجب
هو قال سنة ومعروف قيل فى الحديث انه واجب ليس كل ما جاء فى الحديث يكون كذلك
وروى اشهب عن مالك انه سئل عن غسل يوم الجمعة اواجب هو قال حسن وليس بواجب وهذه
الرواية عن مالك تدل على انه مستحب وذلك عندهم دون السنة م ولنا قوله عم من توضا
يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل ش روى هذا الحديث سبعة من الصحابة وهم
سمرة بن جندب وانس وابو سعيد الخدرى وابو هريرة وجابر بن عبد الله وعبد الرحمن بن سمرة
وابن عباس فحديث سمرة اخرجه ابو داود والترمذى والنسائى عن قتادة عن الحسن عن سمرة
قال قال رسول الله صلعم من توضا الى اخره بنحوه وقال الترمذى حديث حسن صحيح واختلف
فى سماع الحسن عن سمرة فعن ابن المدينى انه سمع منه مطلقا وذكر عنه البخارى وقال صاحب التنقيح
قال ابن معين الحسن لم يلق سمرة وقال النسائى سمع منه حديث العقيقة فقط وحديث انس
عند ابن ماجة عنه عن النبى عم قال من توضا يوم الجمعة فبها ونعمت يجزئ عنه الفريضة ومن اغتسل

فالغسل افضل وسنده ضعيف وله طريق اخر عند الطحاوي والبزار في مسنده عن اسيد بن
زيد الجمالي عن شريك عن الاسيد بن زيد واسيد كوفي قد احتمل حديثا على شيبة شديدة كان
نبه وقال ابن القطان قال الدوري عن ابن معين انه كذاب وقال الساجي له مناكير
وقال ابن حبان يروي عن الثقات المنكرات ومع هذا فقد اخرج البخاري له وهو ممن عيب عليه
الاخراج عنه وحديث ابي هريرة عند البزار في مسنده عن ابي بكر الهذلي عن محمد بن سيرين عن ابي
هريرة مرفوعا نحوه ورواه ابن عدي في الكامل واعله بابي بكر الهذلي واسمه سلمان بن عبد الله وحديث
جابر عند ابي حميد في مسنده وعبد الرزاق في مصنفه واسحق بن راهويه في مسنده وابن عدي
في الكامل وحديث عبد الرحمن بن سمرة عند الطبراني في معجمه الاوسط وحديث ابن عباس
عند البيهقي في سننه قوله فبها ونعمت جواب الشرط اي فبهذه الخصلة او الفعلة ينال الفضل و
نعمت الخصلة هي يعني الوضوء وقيل معناه فبالسنة اخذ ونعمت الخصلة هذه اي الاخذ بالسنة وحذف
المخصوص بالمدح **قلت** جميع شراح كتب الحديث وكتب الفقه فسروا هذا الحديث هكذا
ولم يوفوا حقه لان فيه انباء وهي الباء فلا بد لها من متعلق والضمير فلا بد له من مرجع ولا
يلزم الاضمار قبل الذكر وضمير اخر وهو قوله فهو والمخصوص بالمدح في قوله ونعمت وتانيث الفعل
فيه وفيه افعل التفضيل واستعماله في احد الانباء الثلاثة كما علم في موضعه فنقول وبالله
التوفيق ان هذا الحديث يتضمن شيئين احدهما الاتيان بالوضوء وهو فعلة المتوضي والوضوء
في نفسه فاضل والاخر الاتيان بالغسل وهو افضل بالنسبة الى الوضوء لان فيه الوضوء واشار
النبي عم الى الاول بقوله من توضا يوم الجمعة يعني من فعل الوضوء يوم الجمعة فقد اتى بها اي بهذه
الفعلة ونعمت الفعلة هي والمعنى نعمت الفضيلة هي فصار قولنا اتى متعلق بالباء والضمير صار
راجعا الى الفعلة التي دل عليها قولنا من فعل الوضوء وانما قلنا يعني من توضا من فعل الوضوء
لان كل فعل يفعله الشخص ياتي فيه هذا التقدير فاذا قلت قام زيد معناه فعل القيام واذا
قلت اكل معناه فعل الاكل وعلى هذا سائر الافعال لان الفاء والعين واللام اعم الافعال
ولهذا اختار الصرفيون هذه المادة على وزن الانباء وتانيث نعمت باعتبار ان الضمير الذي فيه
يرجع الى الفعلة المذكورة والمخصوص بالمدح محذوف كما قلنا واشار عليه السلام الى الثاني
بقوله ومن اغتسل يعني ومن فعل الغسل يوم الجمعة فهو افضل من الوضوء والضمير في فهو يرجع الى
الفعل الذي يتضمن من فعل وهو الغسل وهو في نفس الامر يرجع الى الغسل الذي يدل عليه قوله
اغتسل لان كل فعل يدل على مصدره وهو من قبيل قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل
اقرب وقد علم ان افعل التفضيل يستعمل مجردا كما في قوله تع الله اكبر اي اكبر من كل شيء **فان
قلت** افضلية الغسل تدل على الوجوب والا تنتفي المساواة **قلت** السنة افضل بعضها
من بعض فجاز ان يكون الغسل من تلك السنن **فان قلت** ما ذكرنا مقتضي وما ذكرتم ناف
فالاول راجح **قلت** قوله فبها ونعمت نص على السنة وما ذكرتم محتمل ان يكون امر اباحة فالعمل
بما ذكرنا اولى **م** وبهذا **ش** اي بهذا الحديث المذكور **م** يحمل على ما رواه **ش** اي ما رواه مالك
وهو قوله عم من اتى الجمعة فليغتسل **م** على الاستحباب **ش** توفيقا بين الحديثين **فان قلت**
هذا الحديث ضعيف وحديث مالك صحيح فكيف التوفيق بين الصحيح والضعيف **قلت** قد روينا
هذا الحديث عن سبعة انفس من الصحابة رض كما ذكرنا فحديث سمرة صحيح كما نص عليه الترمذي وحديث
انس المذكور انما ضعف لاجل يزيد بن ابان الرقاشي قال ابن عدي ارجو انه لا باس به لرواية الثقات

عنه وقال ابن حبان كان من خيار عباد الله البكائين بالليل وضعفه لاجل الربيع بن صبيح قال ابو
زرعة شيخ صالح صدوق وقال ابن عدي له احاديث مستقيمة صالحة ولم ار له حديثا منكرا
وارجو انه لا باس به وصبيح بفتح الصاد ولئن سلمنا ذلك فالاحاديث الضعيفة اذا انضم بعضها الى بعض
اخذت قوة فيما اجتمعت فيه من الحكم كذا قاله البيهقي وغيره **م** او على النسخ **ش** اي او يحمل حديث مالك
على انه منسوخ قال الاترازي لئلا يلزم المعارضة بين القطعي والظني وهما اية الوضوء وخبر الواحد
قلت ليس هذا دليل النسخ على ما لا يكون فيه مخالفة الكتاب بخبر الواحد لانه يوجب
غسل الاعضاء الاربعة عند القيام الى الصلوة مع الحدث فلو وجب الغسل لكان زيادة عليه بخبر الواحد
وهذا لا يسمى نسخا بل يصير كالنسخ فافهم وقال الاكمل قوله او على النسخ بدليل ما روي عن عائشة رض
وابن عباس رضي الله عنهما قالا كان الناس عمال انفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه والمسجد
قريب السمك فكان يتاذى بعضهم براحة بعض فامروا بالاغتسال ثم انتسخ حين لبسوا غير الصوف
وتركوا العمل بايديهم **قلت** هذا بعينه ذكره السغناقي وهو نقله عن المبسوط وليس ما
روي عن عائشة رض وعن ابن عباس على هذه الصورة اما ما روي عن عائشة رض فقد ذكرناه عن قريب
واما ما روي عن ابن عباس فهو ما رواه ابو داود عن عكرمة ان اناسا من اهل العراق جاؤوا فقالوا يا
ابن عباس اترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا ولكنه اطهر وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب
وساخبركم كيف بدء الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم
ضيقا متقارب السقف من عريش فخرج رسول الله صلعم في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف
حتى ثارت منهم رياح اذى بذلك بعضهم بعضا فلما وجد رسول الله صلعم تلك الريح قال ايها
الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس احدكم افضل ما يجد من طيبه ودهنه قال ابن عباس
رض ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان
يؤذي بعضهم بعضا من العرق واخرجه الطحاوي ايضا في معاني الاثار ثم قال فهذا ابن عباس يخبر
ان ذلك الامر الذي كان من رسول الله صلعم بالغسل لم يكن للوجوب عليهم وانما كان لعلة ثم ذهبت
تلك العلة فذهب الغسل قوله اطهر وفي رواية الطحاوي ولكنه طهور اي مطهر وخير لمن اغتسل في الثوب
قوله كيف بدء الغسل اي كيف كان ابتداؤه قوله مجهودين من جهد الرجل فهو مجهود واذا وجد مشقة
قوله عريش وهو كل ما يستظل به والمراد ان سقفه كان من الجريد والسعف وقوله ثارت اي هاجت
من ثار يثور ثورا اذا سطع قوله افضل ما يجد وفي رواية الطحاوي مثل ما يجد قوله من دهنه
يتناول سائر الادهان نحو الزيت ودهن السمسم وغير ذلك وكذلك الطيب يتناول سائر انواع الطيب
نحو المسك والعنبر وغيرهما قوله ثم جاء الله بالخير اشارة الى ان الله تع فتح الشام ومصر والعراق
على ايدي الصحابة رض فكثرت اموالهم وقماشهم وخدمهم فتغيروا في اللبس والبناء وغير ذلك
فان قلت قال ابن حزم حديث ابن عباس رض روي من طريقين احدهما من طريق محمد بن معاوية
النيسابوري وهو معروف بوضع الاحاديث والكذب والثاني من طريق عمرو بن ابي عمرو عن عكرمة وهو
ضعيف لا يحتج به ثم لو صح من حديث عمرو بن ابي عمرو فليس فيه حجة لهم بل حجة لنا وعليهم لانه ليس
فيه من كلام النبي عم الا الامر بالغسل وايجابه وكلما تعلقوا به في اسقاط وجوب الغسل فليس من كلامه عم
وانما هو من كلام ابن عباس وظنه ولا حجة لاحد دونه عم **قلت** الحديث صحيح وعمرو بن ابي عمرو
احتج به جماعة وعكرمة مولى ابن عباس قال البخاري ليس احد من اصحابنا الا وهو يحتج بعكرمة وقال العجلي
مكي تابعي ثقة بريء مما يرميه الناس به من الحرورية فلا التفات الى تضعيف ابن حزم اياه لترويج مذهبه

وقوله فليس فيه حجة لهم كلام متناقض لان ابن عباس لو لم يدر عدم وجوب الغسل يوم الجمعة
لما قال لا حين سئل عنه وكيف وقد روى عنه عم انه كان يامر به وهو اعلم الناس بمواقف النصوص
وعللها ومواردها وما يتعلق باحكامها ولما كان الامر كذلك حمل بعضهم الامر على الاستحباب ولفظ
الوجوب على التاكيد للاستحباب كما تقول حقك واجب علي والعدة دين وهو اضعف من الاول ويدل
عليه ما قرن به مما ليس بواجب وهو الدهن والطيب وقال تاج الشريعة رح قوله او على النسخ لانه وجد
دلالة التقدم وهي ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت الصحابة رض في بدء الاسلام عمال انفسهم
ويلبسون الجلود والحر حر الحجاز والمسجد قريب السقف فامرهم النبي عم بالغسل دفعا للرائحة الكريهة
فلما ظهر الترفه والغناء بينهم قال عم من توضأ يوم الجمعة **قلت** لم يرو عن عائشة رض هذا
الحديث على هذا الوجه وانما روي عنها في الصحيحين انها قالت كان الناس ينتابون الحديث ذكرناه
فيما مضى واسند تاج الشريعة بقوله فلما ظهرت الترفه الى الاخر على النسخ لان قوله عم من توضأ الحديث
يدل على انه مؤخر بمقتضى ما في هذه الرواية ثم المتاخر ينسخ المتقدم ولكن هذا انما يصح اذا ثبت هذا عن
عائشة رض على الوجه المذكور على ان ابن الجوزي انكر النسخ فقال لا ناسخ معهم ولكن حديثا رواه
ابن عدي في الكامل يدل على انه ناسخ لاحاديث الوجوب وهو ما رواه من حديث الفضل بن المختار عن ابان
بن عباس عن انس رض قال قال رسول الله صلعم من جاء منكم الجمعة فليغتسل فلما كان الشتاء قلنا
يا رسول الله صلعم اخبرتنا بالغسل للجمعة قد جاء الشتاء ونحن نجد البرد فقال من اغتسل فبها ونعمت
ومن لم يغتسل فلا حرج **فان قلت** هذا ضعيف **قلت** قد شد بغيره **فان قلت** اذا ثبت النسخ
ينبغي ان يرتفع الغسل يوم الجمعة **قلت** المراد نسخ الوجوب لا كونه مشروعا كما تقول نسخت الزكاة
كل صدقة ونسخ رمضان كل صوم م ثم هذا الغسل ش اي غسل يوم الجمعة م للصلاة عند ابي يوسف ش
اي لاجل الصلوة بمعنى لا يحصل له الثواب الا اذا صلى يوم الجمعة بهذا الغسل حتى لو اغتسل اول
اليوم وانتقض وضوءه ثم توضأ وصلى لا يكون مدركا لثواب الغسل م وهو الصحيح ش اي ما ذهب
اليه ابو يوسف هو الصحيح واحترز به عن قول الحسن بن زياد فانه قال لليوم على ما نذكره الان م لزيادة
فضيلتها على الوقت ش اي لزيادة فضيلة الصلوة يوم الجمعة على غيرها من الصلوات لانها تؤدى
بجمع عظيم فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها م واختصاص الطهارة بها ش اي بالصلوة فانها من شرائطها
م وفيه ش اي وفي كون غسل يوم الجمعة للصلوة م خلاف الحسن ش فانه يقول غسل يوم الجمعة
لليوم اظهارا للفضيلة قال عم سيد الايام يوم الجمعة والجواب عنه ان سيادة اليوم باعتبار
وقوع هذه الصلوة فيه ويقول الحسن قال داود وفي المبسوط وهو قول محمد رح وفي المبسوط وهو
رواية عن ابي يوسف فعلى هذا عن ابي يوسف روايتان وقيل تظهر الفائدة ايضا من هذا الخلاف
فيمن اغتسل بعد الصلوة قبل الغروب ان كان مسافرا او عبدا او امراة وممن لا يجب عليه الجمعة
وهو بعيد لان المقصود منه ازالة الروائح الكريهة لئلا يتاذى الحاضرون بها وذلك لا يتاذى
بعدها ولو اتفق يوم الجمعة ويوم العيد ويوم عرفة وجامع ثم اغتسل من الكل وفي صلوة الجلابي
لو اغتسل يوم الخميس او ليلة الجمعة استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة م والعيدان ش
اي عيد الفطر وعيد النحر م بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتاذي
بالرائحة الكريهة ش هذا التعليل يشعر ان يكون الغسل في يومي العيدين سنة او مستحبا لدفع
الرائحة الكريهة فلا هو لليوم ولا هو للصلوة والمفهوم من كلام الجلابي ان العلة هي دفع الاذى
من الروائح الكريهة في الجمعة ايضا م واما في عرفة والاحرام فسنبينه في المناسك ان شاء الله تعالى

ش وقد بينا الاحاديث الواردة فيما مضى واعلم ان صاحب الخلاصة ذكر الغسل احد عشر نوعا خمسة
فريضة الغسل لالتقاء الختانين ومن الانزال والاحتلام والحيض والنفاس واربعة سنة قبل الجمعة
والعيدين وعرفة والاحرام وواحد واجب وهو غسل الميت وواحد مستحب وهو غسل الكافر اذا اسلم
ولم يكن جنبا ولم يغتسل فان كان جنبا ولم يغتسل حتى اسلم ففيه اختلاف المشايخ وفي المحيط انواع
الغسل سبعة ثلاثة فرض غسل الجنابة والحيض والنفاس واربعة سنة مثل ما ذكرنا وواحد واجب مثل ما
ذكرنا وواحد مستحب وهو غسل الكافر اذا اسلم والمجنون اذا افاق والصبي اذا بلغ بالسن وان
بلغ بالانزال وجب وفي شرح مختصر الطحاوي ويستحب الغسل ايضا لدخول مكة والوقوف بالمزدلفة ودخول
مكة ومدينة النبي صلعم لزيارته نص على الاستحبابات الثلاثة الكرماني في مناسكه وينبغي ان يستحب الاغتسال
لصلوة الكسوف وفي الاستسقاء وكل ما كان في معنى ذلك لاجتماع الناس وان لم يذكر ولا يجبر المسلم زوجته
الذمية على غسل الجنابة لانها غير مخاطبة بها وبمنعها من الخروج الى الكنائس م وليس في الودي والمذي
غسل ش لما روى مسلم عن علي رض قال كنت رجلا مذاء فكنت استحيي ان اسال رسول الله صلعم لمكان ابنته
فسالت المقداد بن الاسود فسال النبي عم فقال يغسل ذكره ويتوضا وفي رواية فيه الوضوء وفيهما الوضوء
لقوله عم كل فحل يمذي م وفيه الوضوء ش هذا جزء من حديث رواه ثلاثة من الصحابة رض وهم عبد الله
عبد الله بن سعد ومعقل بن يسار وعلي بن ابي طالب رض فحديث عبد الله بن سعد عنه ابو داود عن معاوية
ابن صالح عن العلاء بن الحارث عن حرام بن حكيم عن عبد الله بن سعد الانصاري قال سالت رسول
الله صلعم عما يوجب الغسل وعن الماء يكون بعد الماء فقال ذاك المذي وكل فحل يمذي فاغسل من ذلك
فرجك وانثييك وتوضا وضوءك للصلوة ورواه احمد في مسنده وحديث معقل بن يسار عند الطبراني
في معجمه من حديث اسمعيل بن عياش عن عطاء بن عجلان عن معاوية بن قرة عن معقل بن يسار ان عثمان بن عفان
رض كان يلقى من المذي شدة فارسل رجلا الى النبي عم فساله عن ذلك فقال ذاك المذي وكل فحل يمذي
اغسله بالماء وتوضا وصل وحديث علي بن ابي طالب رض عند الطحاوي في شرح معاني الآثار عن صالح بن
عبد الرحمن قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا الاعمش عن منذر بن يعلى عن
الثوري عن محمد بن الحنفية قال سمعته يحدث عن ابيه قال كنت اجد مذيا فامرت المقداد ان يسال
النبي عم عن ذلك فاستحييت ان اساله لان ابنته عندي فقال ان كل فحل يمذي فاذا كان المني ففيه
الغسل واذا كان المذي ففيه الوضوء ورواه اسحق بن راهويه ايضا في مسنده ولفظه انه سئل عن
المذي فقال كل فحل يمذي فيغسل ذكره ويتوضا قوله كل فحل اي كل ذكر من بني ادم يخرج من ذكره مذي
قوله يمذي من امذى ومن مذى بالتخفيف ومن مذى بالتشديد واشار الى نفي وجوب الغسل بعلة كثرة الوقوع
بقوله كل فحل يمذي **فان قلت** اذا كان الواجب الوضوء وكان الواجب ان يذكرها في مسالة
كثرة الوقوع بقوله كل فحل يمذي في فصل نواقض الوضوء **قلت** لما كان اشتباهها بالمني ذكرها في
فصل الغسل وقال الاكمل الاوجه ان يقال انما ذكره ههنا لان احد يقول بوجوب الغسل في رواية فذكرها
ههنا نفيا لما قاله **قلت** لم تجر عادة المصنف ان يذكر شيئا ليدل به على نفي اخر **فان قلت** اذا
كان حكم الوضوء ذكره مستغنا عنه بالكلية لانه علم من قوله كل ما يخرج من السبيلين **قلت** ذكره هنا
للتاكيد وان كان فهم من ذلك هذا الجواب للاترازي اخذ عنه الاكمل وقال الاكمل ايضا وقيل ذكره
تصريحا بالنفي لقول مالك رح فانه لا يقول بوجوب الوضوء بهما واجاب الاترازي بجواب اخر وهو ان
يكون لبيان حكمهما منتشا بعين للبول والحال ان الغسل لا يجب بهما فلتشابه الحاجة الى الذكر م والودي ش
بفتح الواو وسكون الدال المهملة وفي المطالع وقد يقال بالمعجمة وهو غير منصرف ويقال ايضا بفتح الواو

وكسر الدال وتشديد الياء من ودي بفتح الالف ويقال من اودى بالالف هو الغليظ من البول
م معقب للرقيق س اي يخرج عقيب الرقيق م منه س اي من البول م خ وجاء س اي من حيث الخروج
فيكون معتبرا به س اي بالبول وقال الشراح فان قيل بعض الوضوء بالودي غير مقصور على التفسير
المذكور في الكتاب لانه لما خرج عقيب البول وقد وجب الوضوء بالبول فلم يجب بالودي اجيب
باجوبة منها اذا بال فتوضأ ثم اودى فانه يجب عليه الوضوء ومنها ان من سلس البول اذا توضأ
للبول ثم اودى حال بقاء الوقت تنتقض طهارته ومنها ان الوضوء يجب في الودي لو تصور الانفصال
به وفيه ضعف قاله الاكمل قلت هذا نظير تفريع ابي حنيفة رح في مسائل المزارعة لو كان يقول
بجوازها كان ذلك قياسا ومنها ان المراد بوجوب الوضوء معنى وجوب الاغتسال ذكره الحلواني
ومنها ان الوجوب بالبول لا ينافي الوجوب بالودي بعده فالوضوء منهما جميعا وحنث او حلف
لا يغتسل من امرأته فلانة من جنابة فاصابها ثم اصاب غيرها فاغتسل فهو منهما جميعا هكذا في المنتقى
وحنث وكذا المرأة اذا حلفت لا تغتسل من جنابة ولا حيض فاصابها زوجها فحاضت واغتسلت فهو منهما
وحنث وعن ابي حنيفة رح فيمن قال ان اغتسلت من زينب فهو طالق وان اغتسلت من عمرة فهي
طالق فجامع زينب ثم جامع عمرة فهما طالقتان وقال ابو عبد الله الجرجاني الاغتسال من الاول
دون الثاني وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني ان اتحد الجنس بان بال ثم بال او رعف ثم
رعف فالوضوء من الاول وان اختلف الجنس بان بال ثم رعف او على العكس فالوضوء منهما جميعا
فعلى قول الجرجاني يكون الوضوء والغسل من الاول ان اتحد الجنس او اختلف وعلى قول الهندواني
ان اتحد فمن الاول وان اختلف فمنهما جميعا وعلى ظاهر الجواب الوضوء والغسل منهما جميعا
كيف ما كان وقيل الودي ما يخرج بعد الاغتسال من الجماع وبعد البول وهو شيء لزج فعلى هذا
لا اشكال وذكر الزوجة في الودي يخالف ما تقدم م والمني خاثر ابيض ينكسر منه الذكر س
عند خ وجه وزاد غيره ويتولد منه الولد قال الاترازي يرد على هذا التعريف مني المرأة لان منيها
ليس بتلك الصفة فاذن يحتاج الى التعريف الجامع بين مني الرجل والمرأة جميعا وقال فما وجدته فيما عندي
من الكتب ولا كتب اللغة بوجه مشبع الا انه ذكر في كتاب الاجناس ناقلا عن المجرد فقال المني هو
الماء الدافق الذي يكون منه الولد وهذا احسن فقوله الماء الدافق احتراز عن الودي والمذي
لانه لا دفق فيهما وقوله الذي يكون منه الولد احتراز عن البول وعما يجري من الميزاب ثم قال ولا يقال
ماء المرأة فليس بدافق لانا نقول لا نم ان الله تعالى اراد بالماء الدافق ماء الرجل والمرأة جميعا حيث
قال خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب قلت هذا كلام عجيب صار من غير روية
والتعريف الذي فسر المصنف به المني هو مني الرجل ولا يرد عليه مني المرأة لان مني كل منهما يعرف بتعريف
فمني الرجل ماء ابيض خاثر رائحته كرائحة الطلع فيه لزوجة ينكسر منه الذكر ويتولد منه الولد و
مني المرأة ماء اصفر رقيق فتعريف احدى الماهيتين المختلفتين كيف يرد عليها بتعريف الماهية الاخرى
ثم استحسانه لما ذكر في المجرد بان المني هو الماء الدافق الذي يكون منه الولد غير مساعد له لان هذا
ايضا مني الرجل والدفق من صفات مني الرجل وليس في مني المرأة دفق وقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق
في رحم المرأة قال الامام ابو الليث السمرقندي في تفسيره في قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق يعني فليعتبر
الانسان مماذا خلق قال بعضهم نزلت في شأن ابي طالب ويقال في جميع منكري البعث ثم بين اول خلقهم
ليعتبروا فقال خلق من ماء دافق يعني من ماء مهراق في رحم الام ويقال دافق يعني مدفوق فهذا يدل
صريحا على ان الدفق صفة ماء الرجل جعله الله دافقا ليصل بقوة الدفق الى قعر الرحم الذي يتولد منه

الولد ولولا الدفق لعقمت النساء الغائرات الارحام قال الزمخشري الدفق صب فيه دفع وهذا
لا يوجد الا في مني المرأة وقوله يخرج من بين الصلب والترائب قال ابو الليث يعني خلق من ماء الاب
ومن ماء الام فماء الاب يخرج من الصلب وماء الام يخرج من الترائب وهو موضع القلادة فان قلت
كان ينبغي ان يقال من مائين قلت قال الزمخشري ولم يقل من مائين لامتزاجهما في الرحم واتحادهما
حين ابتدئ في خلقه وقال ايضا الدفق في الحقيقة لصاحبه والاسناد مجازي وصاحبا الدفق هو
الرجل والمرأة ليس لها دفق وقال ابو اسحق المراغي المني يخرج من الدماغ بعد نضجه ويصير دما احمر
في فقار الظهر الى ان يصل الكليتين فينضجانه ثم يبعثانه الى الانثيين فينضجانه منيا ابيض وهو
خاثر رائحته كرائحة الطلع فيه لزوجة ينكسر الذكر عند خروجه وهذه صفة مني الرجل دون المرأة
والعجب من الاكمل انه قد رضي بما قال الاترازي فقال والتعريف الجامع لمني الرجل والمرأة ان ماء
الرجل دافق وهذا يمكن ان يكون تعريفا للمني المصبوب في رحم المرأة من جهتهما الذي يتولد منه اذا
اراد الله اما المني الذي يتعلق به الاحكام فاثنان اولهما مني المرأة والاخر مني الرجل ولكل واحد منهما
تعريف وحده والا فتعريف التمييز عما ذكره كتعريف الانسان والفرس فانهما حيوان ثم اعلم ان المني مني
وامنى ومني به بالتشديد وفي كتب ابن الصلاح في المني لغتان تشديد الياء وتخفيفها ولم يذكر الجوهري
والمذي رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله المذي بفتح الميم وسكون الذال
المعجمة يقال مذى الرجل بالفتح وامذى بالالف وفي المطالع هو ماء رقيق يخرج منه عند التذكر والملاعبة
بسكون الذال وكسرها مذى وامذى وقال عياض فيه وجهان مذي بالتخفيف ومذي بالتشديد و
يقال المذي من المرأة القذى قال المبرد في الكامل كل فحل يمذي وكل انثى تقذي قلت من قذف
الشاة اذا القت من رحمها بياضا وقال الاترازي رح فان قلت لم ذكر تعريف الودي سابقا
والمني ثانيا والمذي ثالثا قلت لان المصنف رح ذكر المذي والودي بعد ما ذكر حكم المني سابقا واستدل
على عدم الغسل في المذي بقوله عم كل فحل يمذي وفيه الوضوء ثم احتاج الى الدليل في الودي فذكر تعريفه
ليلحقه بالبول لانه يخرج عقيبه فوقع تعريف المني ثانيا والمذي ثالثا قلت هذا الذي ذكره مطولا
ليس فيه مزيد فائدة والفقهاء لا ينظرون الى رعاية محاسن التراكيب وانما نظرهم في بيان المقصود و
لا يراعى ذلك الا في التراكيب التي تقع في كلام الشارع لبيان الاعجاز وبيان الفصاحة وسترى تساهله
كثيرا في كلام المصنف وغيره وفي الالفاظ والعبارات عليها سنقف عليه في مواضعها ان شاء الله تعالى
م وهذا التفسير س اي التفسير المذكور في المني والمذي والودي م مأثور عن عائشة رض س لم يثبت
هذا عن عائشة رض نعم روى عبد الرزاق في مصنفه عن قتادة عن عكرمة قال هي ثلثة المني والمذي والودي
اما المني فهو الماء الدافق الذي يكون فيه الشهوة ومنه يكون الولد ففيه الغسل واما المذي الذي
يخرج اذا لاعب الرجل اهله ففيه غسل الفرج والوضوء واما الودي فهو الذي يكون مع البول وبعده وفيه
غسل الفرج والوضوء

باب الماء م الماء الذي يجوز به الوضوء س اي
هذا باب في بيان احكام الوضوء وفي الماء الذي يجوز به وفي الماء الذي لا يجوز به الوضوء ايضا
غير ان المطلوب الاهم بيان الذي يجوز به فاقتصر عليه ومعنى الباب في اللغة النوع وفي الاصطلاح هو
طائفة من المسائل الفقهية مشتمل عليها الكتاب والكتاب يجمع الابواب والابواب يجمع الفصول ولما فرغ
من بيان الوضوء والغسل وما يوجبهما شرع في بيان الالة التي يحصل بها الطهارة في النوعين وهي الماء
المطلق والالف واللام في الماء للجنس والماء جوهر سيال مسكن للعطش واصله موه قلبت الواو الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها والدليل عليه ان جمعه في القلة امواه وفي الكثرة مياه والهمزة فيه بدل من الهاء

كما في شاء وذكر صاحب المحكم ماه في لغة فدل على ان الابدال غير لازم ولفظه نحو زيادة مطلق على
معنى محل وتارة يستعمل بمعنى تنحو وتارة نصطلحها م الطهارة من الاحداث ش هو جمع حدث والحدث
ينقسم الى الاصغر والاكبر ويقال الاخف والاغلظ وفي الزيادات واذا اجتمع الحدثان فالاغلظ اهم
فلو قال من الحدثين كان اولى ولعله جمعه باعتبار كثرة محاله او لاختلاف انواعه وقوله من الاحداث
ليس للاختصاص فان الاخباث تشاركها واللام فيه للعهد الخارجي اي الطهارة من الاحداث
التي سبق ذكرها ويجوز ان يكون للجنس والحدث اسم يطلق على الحكمي والخبث يطلق على الحقيقي والجنس
مشترك يقع عليهما بدلا ثم قبل الاحداث انما في لانه يجوز بالمياه التي ذكرها الطهارة من الحدث
والخبث جميعا ويجوز ان يكون قيده بها لكونه قد ذكر فيما سبق الطهارتين فاحتاج الى بيان الالة التي
يحصلان بها وقوله الطهارة مبتدأ وخبره هو قوله م جائزة بماء السماء ش وهو المطر والثلج والبرد
اذا ذاب وقوله م والاودية ش عطف عليه وهو جمع واد وماء الاودية وهو الماء الذي يجتمع فيها
من الامطار والسيول التي تحصل م والعيون ش جمع عين وهي التي ينبع من الارض ويخرج الى ظاهرها
والابار جمع بئر اصله بئر بهمزة ساكنة في وسطها وجمعها في القلة ابؤر وابار بهمزة بعد الباء ومن
العرب من يقلب الهمزة فتكون ابارا فاذا كثرت فهي البئار م وماء البحار ش جمع بحر قال الجوهري
البحر خلاف البر يقال سمي به لعمقه واتساعه والجمع ابحر وبحار وبحور وكل نهر عظيم بحر قلت
فلذلك قالوا النهر بمصر بحر النيل ولكن اذا اطلق البحر يراد به البحر الملح لقوله تع وانزلنا من السماء
ماء طهورا وجه التمسك بالاية في حق ماء السماء والاودية الحاصلة من السماء ظاهر واما
في حق الحيوان والابار فاما لان الاصل المياه جميعها من السماء لقوله تع الم تر ان الله انزل من
السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض واما لان التمسك بالاية يرجع الى ماء السماء والتمسك بطهورية
باقي المياه بالحديثين الذين ذكرهما فان قلت ليس في الاية ان جميع المياه نزلت من السماء
لان قوله ماء نكرة في سياق الاثبات فلا تعم نعم بقرينة الامتنان به فان الله تع ذكره
في معرض الامتنان به فلو لم يدل على العموم لفات المطلوب والنكرة في الاثبات تفيد العموم بقرينة
تدل عليه كما في قوله تع علمت نفس ما احضرت وقوله تع علمت نفس ما قدمت واخرت
قلت لا يتم الاستدلال بالاية ولا بالحديث لان الطهور من طهر الشيء وهو لازم فلا يستفاد
منه التعدي فيكون بمعنى الطاهر كما في قوله تع وسقاهم ربهم شرابا طهورا اي طاهرا فلا يتم
الاستدلال بهما في التطهير قلت كون الماء مطهرا لغيره لا من حيث ان الطهور بمعنى المطهر بل
من حيث انه معدول عن صيغة الطاهر الى صيغة الطهور التي هي للمبالغة في كل الفعل كالغفور
والشكور فيهما مبالغة ما ليس في الغافر والشاكر فلا بد في الطهور من معنى زائد ليس في الطاهر وليس
ذلك الا التطهير فافهم وقوله عم الماء طاهر لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
لم يثبت هذا الحديث بهذا اللفظ الا ابن ماجة رواه من حديث ابي امامة قال قال رسول الله صلعم
ان الماء طهور لا ينجسه الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه وفي اسناده رشدين بن سعد اخرجه النسائي
وابن معين وابن حبان وابو حاتم ومعاوية بن ابي صالح وقال ابو حاتم لا يحتج به وقال الدارقطني
لم يرفعه غير رشدين بن سعد وليس بالقوي وقال الشيخ تقي الدين قد دفع من وجهين غير طريق
رشدين بن سعد عن ابي امامة عن النبي عم ان الماء طاهر الا ان يتغير ريحه او طعمه او لونه بنجاسة تحدث
فيها الثاني عن حفص بن عمر حدثنا ثور بن يزيد عن راشد بن سعد عن ابي امامة مرفوعا الماء لا
ينجس الا ما غير طعمه او ريحه وقال البيهقي والحديث غير قوي رواه عبد الرزاق في مصنفه

والدارقطني في سننه عن الاحوص بن حكيم عن راشد بن سعد عن النبي صلعم مرسلا والاحوص فيه مقال
واخرج الدارقطني في سننه عن معاوية بن صالح عن راشد بن سعد عن ثوبان عن النبي عم قال الماء طهور
الا ما غلب على ريحه او طعمه وسنده ضعيف واخرجه الاربعة والشافعي واحمد والدارقطني والحاكم
والبيهقي من حديث ابي سعيد الخدري في حديث بئر بضاعة قال عم ان الماء طهور لا ينجسه شيء
وهو لفظ الترمذي وقال حديث حسن وقد جوده ابو امامة وصححه احمد ويحيى بن معين وقد علمت
بهذا ان الحديث الذي احتج به المصنف يتضمن الاول صحيح وهو قوله الماء طهور لا ينجسه شيء والنصف
الثاني روي من وجوه كثيرة وهو ضعيف وروى الدارقطني والطحاوي من طريق راشد بن سعد مرسلا
بلفظ الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على ريحه او طعمه وزاد الطحاوي او لونه وصحح ابو حاتم ارساله و
قال صاحب المهذب والروياني في التجريد نص الشارع على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما
وليس كذلك فان اللون ايضا مذكور في الحديث وكانهما لم يقفا عليه حتى قالا ذلك م وقوله عم
في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته ش وقوله بالجر عطفا على قوله الذي قبله هذا الحديث روي
عن ثمانية انفس من الصحابة وهم ابو هريرة وجابر وعلي بن ابي طالب وانس وابن عباس وعبد الله بن
عمرو والفراسي وابو بكر رض فحديث ابي هريرة عند الاربعة عن ابي هريرة رض ان رجلا سال رسول الله
عم فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا افنتوضا من
البحر فقال عم هو الطهور ماؤه والحل ميتته قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه مالك
والشافعي وابن خزيمة وابن حبان وابن الجارود والحاكم والدارقطني والبيهقي وصححه البخاري
فيما حكاه عنه الترمذي وتعقبه ابن عبد البر فانه لو كان صحيحا لاخرجه في صحيحه وذلك مردود لانه
لم يلتزم الاستيعاب ثم حكم ابن عبد البر مع ذلك بصحته لتلقي العلماء بالقبول ورجح ابن منده صحته
وصححه ايضا ابن المنذر وابو محمد البغوي وحديث جابر عند ابن ماجة في سننه من طريق احمد بن حنبل عن جابر
ان النبي صلعم سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته ورواه ابن ابي شيبة في سننه والدارقطني
في سننه من حديث الحسن بن علي بن ابي طالب عن ابيه مرفوعا نحوه سواء وسكت الحاكم عنه
وحديث انس رض عند عبد الرزاق في مصنفه والدارقطني في سننه عن انس عن النبي صلعم
مثله وفي اسناده ابان وهو متروك قاله الدارقطني وحديث ابن عباس عنه من حديث موسى
ابن سلمة عن ابن عباس مرفوعا نحوه ثم قال والصواب موقوف ورواه الحاكم في المستدرك
وسكت عنه وحديث عبد الله بن عمرو عند الدارقطني ايضا من جهة عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
مرفوعا نحوه ورواه الحاكم في المستدرك وسكت عنه وحديث الفراسي عند ابن عبد البر في التمهيد
باسناده عن مسلم بن مخشي انه حدث ان الفراسي قال كنت اصيد في البحر الاخضر على ارماث وكنت
احمل قربة لي فيها ماء فاذا لم اتوضا وقف ذلك ونصب لي فجئت رسول الله صلعم فقصصت ذلك
عليه فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته وقال عبد الحق في احكامه حديث الفراسي هذا لم يروه
فيما اعلم الا مسلم بن مخشي ومسلم بن مخشي لم يرو عنه فيما اعلم الا بكر بن سوادة وقال ابن القطان في
كتابه وقد خفي عليه عبد الحق ما فيه من الانقطاع فان ابن مخشي لم يسمع من الفراسي وانما يرويه عن ابن الفراسي
عن ابيه ويوضح ذلك ما حكاه الترمذي في علله قال سالت محمد بن اسمعيل عن حديث ابن الفراسي
في ماء البحر فقال حديث مرسل لم يدرك ابن الفراسي النبي عم والفراسي له صحبة فسلم بن مخشي انما يروي
عن ابن ماجة ورواية عن الاب مرسلة وحديث ابن الفراسي رواه ابن ماجة في سننه عن مسلم بن مخشي
عن ابن الفراسي قال كنت اصيد وكانت لي قربة اجعل فيها ماء واني توضات بماء البحر فذكرت ذلك

لرسول الله صلعم فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته وقال البخاري ان مسلم بن عبس لم يدرك
الفراشي نفسه وانما يروى عن ابيه وان الابن ليست له صحبة وحديث ابي بكر رض عند الدارقطني من حديث
عبد العزيز عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله عن ابي بكر الصديق رض ان رسول الله صلعم سئل عن ماء البحر
الحديث وعبد العزيز بن عمران هو ابن ابي ثابت قال الذهبي مجمع على ضعفه ثم اخرجه عن عبيد الله بن عمر
عن عمرو بن دينار عن ابي الطفيل عن ابي بكر موقوفا قال الذهبي هذا سند صحيح واسم الرجل الذي
قيل عبيد وقيل عبد العزيز وفي الحديث دليل على جواز ركوب البحر الا في حال ارتجاجه وتوقفهم على الوضوء
به اما لكونه لا يشرب واما لكونه طبق جهنم على ما ورد **فان قلت** ما الحكمة في انه عم لم يقل
نعم عند السؤال الرجل عنه **قلت** لو قال نعم لم يجز الوضوء به الا للضرورة لانه ساله بصفة
الضرورة وكان يرتبط نعم بسؤاله فاستانف بيان الحكم لجواز الوضوء به مطلقا **فان قلت**
لم يسأله عن الميتة فكيف زاد بيان حكمه **قلت** لان حاجة الناس الى ذلك ولا يركبون البحر
في بعض الاوقات الا للصيد ولا سيما ركوب السائل كان لاجل الصيد وهو زيادة من الشارع حملا
على الجواب ومن الناس من كره الوضوء بماء البحر لحديث ابن عمر انه عم قال لا تركب البحر الا حاجا
او معتمرا وغازيا في سبيل الله فان تحت البحر نارا وتحت النار بحرا اخرجه ابو داود منفردا به و
كان ابن عمر لا يرى جواز الوضوء ولا الغسل عن جنابة وكذا عن ابي هريرة وعن ابي العالية انه كان
يتوضا بنبيذ التمر ويكره الوضوء بماء البحر لانه طبق جهنم وما كان طبق سخط لا يكون طريق طهارة ورحمة
قوله على آرمات بفتح الهمزة وسكون الراء وبعد الالف تاء مثلثة جمع رمث بفتحتين وهو خشب
يضم بعضه الى بعض ويركب في البحر م ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه ش اي مطلق اسم الماء
في الاية والحديثين المذكورين ومطلق الاسم المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
والمراد بالمطلق هنا ما سبق الى الافهام عند استعمال لفظة المياه وقال الاترازي وجه التمسك
بالاية والحديث ان الماء ذكر فيهما مطلقا من غير قيد بواحد من هذه المياه والمطلق ينصرف الى
ما هو المعتاد في الغسل بهذه المياه المذكورة فينصرف اليها كما اذا اشترى بعشرة دنانير مطلقة ينصرف
الى نقد البلد م ولا يجوز ش اي الطهارة م بما اعتصر من الشجر والثمر ش ما اعتصر بالقصر على ان ما
موصولة قال الاكمل هكذا المسموع وقال تاج الشريعة ما اعتصر غير ممدود وكذا قال في
المستصفى وقال السغناقي بالقصر لانها موصولة وان كان يصح معنى الممدود ولكن المنقول هو الموصولة
ولان في الممدود وهم جواز التوضي بما انعصر هو بنفسه وليس الامر كذلك وقال الاترازي
وجه التمسك بالاية والحديث ان الماء ذكر فيهما مطلقا من غير قيد بواحد من هذه المياه والمطلق
لا نم ولئن سلمنا الوهم لكن لا يجوز التوضي بما انعصر بنفسه من غير اعتصار لانه خارج بلا علاج كما ذكره
في المتن حيث قال واما الذي يقطر من الكرم على ما يجيء يعني الماء الذي يخرج من الكرم بالتقاطر يجوز
التوضي به ذكره في جوامع ابي يوسف لانه ماء خرج من غير علاج وفي المحيط ولا يتوضا بما يخرج من الكرم
لكمال امتزاجه وقال بعضهم اذا قيل بالمد لوقع في الوهم ان المراد الماء المطلق قال الاترازي
لا نم لانه قيده بصفة الاعتصار فكيف يقع وهو الاطلاق لانه ليس بماء مطلق لان عند الاطلاق الماء
لا ينطلق عليه مثلا اذا كان في بيت شخص ماء بئر او بحر او عين وما اعتصر من الشجر او الثمر فقال لاحد
هات لي ماء لا يسبق الى ذهن المخاطب الا الاول ولم يعرف بالمطلق والمقيد الا هذا والاضافة نوعان
اضافة تعريف كغلام زيد وانه لا يغير المسمى واضافة تقييد كماء العنب وانه يغيره لانه لا ينفهم
من مطلق اسم الماء ولهذا يصح ان يقال فلان لم يشرب الماء وان كان يشرب ماء العنب وماء الباقلاء

والحقيقه لا ينفى عن المسمى بالاضافة الى السماء واخواته من القسم الاول واضافته الى العنصر من الثاني
م والحكم عند فقده ش اي عند فقد الماء المطلق واراد بالحكم الطهارة م منقول الى التيمم ش
لقوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا ومن ضرورة النقل عدم جواز استعمال هذه المائعات والاصل في هذا
ان التوضي بالماء جائز ما دامت صفة الاطلاق باقية ولم يخالطه نجاسة زالت صفة الاطلاق ف
لا يجوز التوضي به وزوالها بغلبة الممتزج او بكمال الامتزاج وغلبة الممتزج بكثرة الاجزاء وكمال الامتزاج
بطبخ الماء بالمخلوط الطاهر او بتشرب النبات الماء حتى يبلغ الامتزاج مبلغا يمنع خروج الماء منه الا
بعلاج والامتزاج بالطبخ انما يمنع التوضي اذا لم يكن فيه الامتزاج مقصودا للغرض المطلوب وهو التنظيف
واما اذا كان كالاشنان اذا خلط بالماء فانه يجوز التوضي به والامتزاج الاختلاط بين الشيئين بحيث
يمتنع احدهما في الاخر حتى يمنع التمييز فاذا عرف هذا فلا يجوز التوضي بما اعتصر لانه ليس بماء مطلق
اذ لا ينفهم مطلق قولنا الماء م في هذه الاعضاء تعبدية ش هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره
ان يقال ان الماء المعتصر من الشجر او الثمر وان لم يكن ماء مطلقا لكنه في معناه في ازالة فيلحق
بالمطلق كما الحقه ابو حنيفة وابو يوسف بالمطلق في ازالة النجاسة الحقيقية فيجب ان يكون في الحكمية كذلك
وتقرير الجواب ان يقال ان الوظيفة في هذه الاعضاء الاربعة في الوضوء تعبدية يعني غير معقول
المعنى لان الله تع امرنا بذلك وعبدنا به فيجب علينا الامتثال من غير ان يدرك معناه لان
اعضاء الحدث غير نجسة حقيقة لعدم اصابتها وحكما لجواز صلوة حامل الجنب او المحدث وتطهير
الطاهر محال ولكنه امر تعبدي كما ذكرنا فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه لان شرط القياس
ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وليس فيما نحن فيه كذلك فلا يصح القياس بخلاف
ازالة النجاسة الحقيقية فانها معقول المعنى لوجوبها حسا فجاز فيها الالحاق **فان قلت**
ان لم يكن التعدية بطريق القياس فليجز بالدلالة فان كونه معقولا ليس بشرط فيه **قلت**
سائر المائعات ليس في معنى الماء من كل وجه لان الماء مبذول عادة لا يبالى بحبسه وسائر المائعات
ليست كذلك **فان قلت** كيف الحقيقة في النجاسة الحقيقية **قلت** قياسا لا دلالة لانه معقول
المعنى **فان قلت** من شرط الدلالة ان يكون الملحق في معنى الاصل في الوصف الذي هو مناط
الحكم من كل وجه لا غير والوصف فيما نحن فيه هو ازالة النجاسة والماء والمائع في ذلك سيان
وكون الماء مبذولا لا دخل له في ذلك **قلت** انهما سيان في ازالة النجاسة الحقيقية او
مطلقا فالاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع **فان قلت** اذا كان الغسل في
هذه الاعضاء تعبدا يلزم ان يكون النية فيه شرطا وقد قلتم ان الماء مزيل الحدث بالطبع
فيلزم ان يكون كل مائع كذلك لانه مزيل بالطبع **قلت** انما يكون مزيلا بالطبع لو كان المزال
نجاسة حقيقية واما لو كانت نجاسة حكمية فلا يكون كذلك ولكن يلزم عليه الوضوء فان المزال
فيه حكمي فينبغي ان يكون فيه النية **فان قلت** غسل النجاسة بالماء المطلق على خلاف القياس
لانه تنجس باول الملاقاة وقد عديتم الى المائعات الطاهرة **قلت** المزال عن النجاسة مشاهد
فلما ترك القياس في حق الماء للضرورة ترك في حق غيره مما يعمل عمل الماء وكذا عند ورود النجاسة
على الماء في غسل الثوب النجس في الاجانات الثلاث حتى خرج من الثالث طاهرا م واما الذي يقطر
من الكرم يجوز التوضي به لانه ماء خرج من غير علاج ش هذا كانه جواب عما يرد على قوله ولا يجوز بما اعتصر
من الشجر والثمر فلذلك قال واما الذي يقطر بكلمة اما وقد ذكر في المحيط لا يتوضا بما يسيل من الكرم
لكمال الامتزاج وهو المنقول عن شمس الائمة م ذكره في جوامع ابي يوسف ش ذكره فيه صيانا ان يقطر

ومرفوع اى ذكر ابو يوسف رح فى جوامعه جواز الوضوء بالماء الذى يقطر من الكرم ايام كسحه وهو
ايام تنظيف فروعه من اطرافها لتقوى الاصول ويطرح العنب كثيرا فان قلت فيه اضمار
قبل الذكر قلت جاز ذلك للقرينة كما فى قوله تع حتى توارت بالحجاب اى الشمس ويجوز ان
يكون الضمير الى نوع فيه راجعا الى الذى جمع الجوامع اخذا عن ابى يوسف رح م وفى الكتاب ش اى القدورى
م اشارة اليه ش اى الى جواز التوضى بالماء الذى يقطر من الكرم م حيث شرط الاعتصار ش
لان الذى يقطر من الكرم يقطر بنفسه لا بعصر ويجوز ان يقرء شرط على صيغة المعلوم وعلى صيغة
المجهول ففى المعلوم يعود الضمير الذى فيه الى القدورى بقرينة قوله فى الكتاب لان الالف واللام
فيه بدل من المضاف اليه اى فى كتاب القدورى ويكون الاعتصار منصوبا على انه مفعول شرط وفى
المجهول يكون الاعتصار مرفوعا على انه نائب عن الفاعل وذكر المفعول مطوى م ولا يجوز ش اى الطهارة
م بما غلب عليه غيره ش فلذلك كره بالماء المتغيرة وطبع الماء كونه مرويا لانه يقطع العطش وقيل
قوة نفوذه م وقيل كونه غير ملوث ش وقيل ما يبقى له اثر بالغليان والاخراج عن طبعه ان لا يبقى له اثر
بالغليان م كالاشربة والخل وماء الباقلاء ش بالمد وبخفف اللام واذا شدد اللام قصر والحاصل
ان فيه لغتين ونظيره المرعزا والمرعز بكسر الميم وفتحها ذكره فى الفصيح م والمرق وماء الزردج ش
بفتح الزاى وفتح الدال المهملة وفى اخره جيم وهو ما يخرج من العصفر المنقوع يطرح ولا يطبخ به ذكره
المطرزى وقيل ماء عروق الزعفران قال الاترازى كانه معرب قلت هو معرب زرده
واعلم ان قوله كالاشربة الى اخره ان اراد بها الاشربة المتخذة من الشجر كشراب الرمان والحماض و
بالخل الخالص كان ناء من نظير المعتصر من الشجر والثمر وكان ماء الباقلاء والمرق نظير الماء الذى
غلب عليه غيره وكان فيه صنعة اللف والنشر وهو ان يلف شيئين ثم ينشرهما نظيره من التنزيل
من رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وان اراد بالاشربة الحلو المخلوط
بالماء كالدبس والشهد المخلوط به ومن الخل المخلوط بالماء كانت الاربعة نظير الماء الذى غلب
عليه غيره م لانه ش اى لان الماء الذى غلب عليه غيره او لان كل واحد من هذه الاشياء المذكورة
م لا يسمى ماء مطلقا ش لان مطلق الشيء ما يتبادر اليه الفهم عند ذكره والفهم لا يتبادر الى هذه المياه
عند ذكر الماء والمراد بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ بان صار ثخينا حتى صار كالمرق حتى اذا طبخ ولم
يثخن بعد ورقة الماء فيه باقية يجوز الوضوء به م وان تغير ش اى ماء الباقلاء بدون الطبخ م يجوز
التوضى ش لاطلاق اسم الماء عليه لغلبة الماء م ويجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير احد
اوصافه ش وهو اللون والطعم والريح وفيه اشارة الى انه لا يجوز التوضى اذا غير الوصفين ويكون
الرواية الصحيحة خلافها الا ترى الى ما قال فى شرح الطحاوى واما الحوض او البئر اذا تغير لونه او
طعمه او رائحته اما بمرور الزمن او بوقوع الاوراق كان حكمه حكم الماء المطلق ولا شك ان الماء
اذا تغير لونه تغير طعمه ايضا ولكن شرطه ان يكون باقيا على رقته اما اذا غلب عليه غيره وصار
به ثخينا فلا يجوز وفى الدراية فى قوله فغير احد اوصافه اشارة الى انه اذا غير اثنين او ثلثة لا يجوز
التوضى وان كان المغير طاهرا لكن صحت الرواية بخلافه كذا عن الكرخى وفى المجتبى لا يفيد التقييد
حتى لو غير الاوصاف الثلثة بالاشنان او الصابون او الزعفران او الاوراق او الكف ولم يسلب
اسم الماء عنه ولا معناه فانه يجوز التوضى به وفى زاد الفقهاء الماء المغلوب من الخلط الطاهر ملحق بالماء
المقيد غير انه يعتبر الغلبة اولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزاء فان كان لونه مخالف
لون الماء كاللبن والعصفر والخل وماء الزعفران فالعبرة للون فان غلب لون الماء يجوز والا فلا

فان

فان توافقا لونا لكن تفاوتا طعما كماء البطيخ والاشجار والثمار والانبذة فالعبرة للطعم ان غلب
طعم الماء يجوز والا فلا وان توافقا لونا او طعما كماء الكرم فالعبرة للاجزاء وسئل المدائنى عن الماء
الذى تغير لونه بكثرة الاوراق حتى ظهر لون الاوراق فى الكف اذا رفع منه هل يجوز التوضى به قال لا
ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء وفى فتاوى قاضيخان اذا طبخ بالماء ما يقصد به المبالغة فى التنظيف
كالسدر والحرض فان غير لونه ولكن لم تذهب رقته يجوز التوضى به ولو صار ثخينا مثل السويق
لا يجوز فان قلت قد ذكر من قوله عم الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وذلك ينفى عدم
جواز التوضى به عند تغير احد الاوصاف قلت معنى قوله عم طهور لا ينجسه شيء الا ما غير
الحديث اى لا ينجسه شيء نجس وكلامنا فى المخلط الطاهر هكذا اجاب الاكمل وتبع فى ذلك تاج الشريعة
فانه ايضا قال المعنى الا ما غيره شيء نجس فيكون ح معناه لا ينجسه شيء الا المتغير النجس وهذا الا انه
ورد فى الماء الجارى ولا يجوز استعماله حيث يرى فيه النجاسة او يوجد طعمها او ريحها لا يدل على قيام
النجاسة واجاب الاترازى بجوابين احدهما ما ذكرنا والاخر ان الشرط لم يصح عن رسول الله صلعم
فى الجمع نظر اما فى كلام الاكمل فلان الحديث عام والتخصيص بلا مخصص لا يجوز واما
كلام تاج الشريعة فلان دعواه بانه ورد فى الماء الجارى لم يثبت ومن ذكر هذا من شراح الحديث
واما كلام الاترازى لان الشرط اراد به اما ما غير طعمه او لونه او ريحه لم يصح عن رسول الله صلعم
وان لم يصح مسندا فقد صح مرسلا كما ذكرنا والمراسيل حجة عنده م كماء المد ش اى السيل لانه يجئ بغثائه
هذا اذا كانت رقة الماء غالبة وان كان الطين غالبا لا يجوز الوضوء به كذا فى الذخيرة م والماء
الذى اختلط به اللبن او الزعفران او الصابون او الاشنان ش بضم الهمزة وكسرها حكاهما ابو البقى
وابو عبيدة وهو معرب وهو الحرض بضم الحاء وسكون الراء المهملتين وفى اخره ضاد معجمة وعن ابى يوسف
ماء الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الماء لا يتوضأ به وان كان رقيقا يجوز وكذا ماء الاشنان وعن
ابى يوسف رح اذا طبخ الاس والبابونج فى الماء وغلبا عليه حتى يقال ماء الاس والبابونج لا يجوز الوضوء
بهما وفى الفتاوى الظهيرية اذا طرح الزاج فى الماء حتى اسود جاز الوضوء به وكذا العفص اذا كان الماء
غالبا م قال ش اى المص م اجرى فى المختصر ش اى اجرى ابو الحسين القدورى فى كتابه المسمى بالقدورى
م ماء الزردج مجرى المرق ش اى جعل حكمهما واحدا حيث لا يجوز التوضى بهما م والمروى عن ابى يوسف رح
بمنزلة ماء الزعفران حتى لا يجوز التوضى بهما وهو الصحيح ش اى المروى عن اللون والطعم والريح كذا
فى فتاوى قاضيخان وقال الاترازى انا اقول لا خلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة الى اخره حاصله
يفضى الى انه ان كان المراد به ما اذا كان الماء مغلوبا بماء الزردج فلا خلاف بينهما ثم قال فى اخر كلامه
فافهم فانه قد غفل عنه الشارحون قلت هذا الموضع ليس من المواضع التى فيها غموض حتى ينسب
الغفلة الى الشراح م كذا اختاره الناطفى ش اى كذا اختار المروى عن ابى يوسف رح الامام الناطفى
وهو ابو العباس احمد بن محمد بن عمر الناطفى احد الائمة الاعلام واصحاب الواقعات والنوازل ومن تصانيفه
الاجناس والفروق والواقعات مات بالرى سنة ست واربعين واربعمائة ونسبته الى عمل الناطف
وبيعه وهو تلميذ الشيخ ابى عبد الله الجرجانى وهو تلميذ ابى بكر الجصاص الرازى وهو تلميذ الشيخ ابى الحسن
الكرخى وهو تلميذ ابى حازم القاضى وهو تلميذ عيسى بن ابان وهو تلميذ محمد بن الحسن م والامام السرخسى ش
هو شمس الائمة ابو بكر محمد بن ابى سهل السرخسى وهو تلميذ الامام عبد العزيز بن احمد الحلوانى وهو تلميذ ابى على
النسفى وهو تلميذ عبد الله بن ابى جعفر الكبير وهو تلميذ محمد بن الحسن رحمهم الله تع والامام السرخسى هو صاحب
المبسوط املاه وهو فى السجن باوزجند وهو من كبار علماء ما وراء النهر صاحب الاصول والفروع كان اماما

حجة من فحول الائمة ذا فنون مات في حدود الاربعمائة وعشرين ونسبته الى سرخس بفتح السين و
الراء المهملتين ثم خاء معجمة ساكنة وفي اخره سين مهملة مدينة من مدن خراسان بين نيسابور
ومرو في ارض سهلة وقال الشافعي رح لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس
الارض كماء الصابون والاشنان ونحوهما م لانهما س اي لان ماء الزعفران ونحوه م ماء مقيد
س لانه قيد بشيء اخر فخرج عن الاطلاق ثم اوضح ذلك بقوله الا ترى انه يقال ماء الزعفران
بالاضافة فصار مقيدا فلا يجوز التوضي به ومذهب الشافعي على التحرير ان الماء اذا تغير احد اوصافه
مما لا يمكن حفظ الماء عنه كالطحلب وما يجري عليه الماء من الملح والنورة وغيرهما جاز الوضوء
به لعدم امكان صون الماء عنه وان كان مما يمكن حفظه عنه فان كان ترابا طرح فيه فكذلك
لانه يوافق الماء في كونه مطهرا فهو كما لو طرح منه ماء اخر فتغير به وان كان شيئا سوى ذلك
كالزعفران والطحلب اذا دق وطرح فيه وغير ذلك مما يستغني الماء منه لم يجز الوضوء به لانه
زال اطلاق اسم الماء بمخالطة ما ليس بطاهر والماء مستغن عنه فصار كالمرق والمائع المخالطة
بالماء ان قيل جازت الطهارة به والا فلا وبماذا تعرف القلة والكثرة فيه وجهان احدهما ان
كانت القلة بنظر فان خالفه في بعض الصفات فالعبرة بالمغير فان غير فكثير والا فقليل فان وافقه
في صفاته كما ورد انقطعت رائحته وفيما يعتبر به القلة والكثرة فيه وجهان احدهما ان كانت الغلبة
للماء جازت الطهارة به وان كانت للمخالط لم يجز ومنهم من قال ان كان ذلك قدرا لو كان
مخالفا للماء في صفاته ولم يغيره لم يمنع ولو قطع جمهورهم وصححه الرافعي والثاني في شرح الوجيز
ما تفاحش بغيره بما يستغني الماء عنه حتى زال به اسم الماء المطلق وان لم يتخذ اسما اخر كالمتغير با
الصابون والزعفران الكثير واجناسهما فسلب به اسم الماء عنه لم يجز الطهارة به وفي الحلية
وبه قال مالك واحمد وعند الشافعي لو طرح فيه التراب فتغير الوضوء به جائز على الاظهر وحكى فيه
قولان ولو طرح فيه الملح فتغير به جاز وعند بعض اصحابه لا يجوز ولو تغير بعود او دهن طيب فقال
المزني يجوز الوضوء به وقال البويطي لا يجوز ولو وقع فيه الكافور فتغير ريحه فيه وجهان ولو
وقع فيه قطران فتغير قال الشافعي رح في الام لا يجوز الوضوء به وقال بعضهم باسطو لا يجوز ولو
تغير بطول المكث لا يجوز الوضوء به وعن ابن سيرين لا يجوز وعند الحسن بن صالح بن حي وجوز الوضوء
بالخل وما جرى مجراه م بخلاف اجزاء الارض كالطين والجص والنورة والكحل لان الماء لا يخلو عنها
عادة س اي لا يخلو عنها عادة عن اجزاء الارض وفي بعض النسخ عنه ذكره باعتبار اللفظ م ولنا ان
اسم الماء باق على الاطلاق س بعد زوال صفته بمخالطة طاهر م الا ترى انه لم يجدد له اسم على حدة
كما يجدد لماء الورد ونحوه س قوله على حدة اي منفردا واصله وحد حذفت الواو منها لثقله كما في عدة
ثم عوضت عنها الهاء ولكن بعد نقل حركة فاء الفعل الى عين الفعل م واضافته س اي اضافة الماء
م الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين هذا جواب عما قاله الشافعي رح في تعليله بقوله لانه ماء
مقيد الا ترى انه يقال له ماء الزعفران تقريره ان يقال ان الالفاظ لا يقتصر على المسميات وحيث
لم يجدد له اسم اخر دل على عدم اختلاف المسمى فيكون اضافته الى الزعفران كاضافته الى
البئر والحاصل ان الاضافة هنا للتعريف لا للتقييد والفرق بينهما اذا لم يكن خارجا عن المضاف اليه كالكلمة
فالاضافة للتعريف وماء الزعفران وماء البئر وماء العين من هذا القبيل وان كان خارجا منه
فهو للتقييد كماء الورد ونحوه والتغير من اللون موجود في بعض المياه المطلقة نحو ماء المد والواقعة
فيها الاوراق وكذا ماء بعض الابيار يضرب في السواد فلا يخرج عن كونه مطلقا فان قلت

لم يجدد لماء الباقلاء اسم على حدة ومع هذا لا يجوز التوضي به قلت المضاف هنا خارج عن المضاف
اليه بالعلاج كما ذكرناه فلا يجوز فان لم يجدد له اسم وقال تاج الشريعة الدليل يقتضي الجواز ولكن
الطبخ والخلط يثبتان نقصانا في كونه مائعا م ولان الخلط القليل س هذا دليل ثان وهو ان الاعتبار
للخالط م ان كان قليلا س لا يعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض م نحو الطين والجص
والنورة س فان التوضي بالماء الذي اختلط به هذه الاشياء يجوز بالاتفاق اذا كان الخلط به قليلا
لان العفو قليل وان كان كثيرا لا يجوز كماء الزعفران ايضا اذا غلب عليه الزعفران لكمال الممتزج
م ثم تعرف القلة والكثرة بالغلبة اشار اليه بقوله س يعتبر الغالب لغة ثم الغلبة لما كانت
على قسمين احدهما الغلبة بالاجزاء والاجزاء الغالبة باللون ولما كان الاعتبار للقسم الاول اشار
اليه بقوله م والغلبة بالاجزاء س اي باجزاء المخالط والمخلوط فان كانت رقته باقية جاز الوضوء
به وان صار ثخينا بحيث زالت عنه رقته الاصلية لم يجز م لا بتغير اللون س يعني لا يعتبر الغلبة
بتغير اللون كما ذهب اليه محمد رح ثم اشار الى ان الغلبة بالاجزاء وهي المعتبرة بقوله م هو الصحيح س
لانه ينبغي عنده اسم الماء واشار به ايضا الى نفي قول محمد رح واعلم ان الماء اذا اختلط به شيء طاهر
لا يخلو اما ان يكون لونه لون الماء ومخالفا له فان كان مخالفا كاللبن والخل والعصير وماء الزعفران
والعصفر وما اشبههما فالعبرة للون فان غلب لون الماء يجوز الوضوء وكان مغلوبا فلا يجوز وان
كان موافقا كماء البطيخ والاشجار فالعبرة للطعم ان كان طعم الماء غالبا يجوز والا فلا وان لم يكن له
طعم فالعبرة بكثرة الاجزاء فان كان اجزاء الماء اكثر يجوز التوضي والا فلا والماء الكثير المنتن ان كان
نتنه بالنجاسة لا يتوضأ به وان لم يعلم يجوز ولا يلزمه السؤال عنه لان الطهارة اصل ولعل نتنه
بمكثه كما قيل الماء اذا سكن تحرك نتنه واذا طال مكثه ظهر خبثه وفي شرح مختصر الطحاوي الماء
الطاهر اختلط به نجس حتى صار طينا او كان الماء نجسا والتراب طاهرا قال ابو بكر الاسكاف العبرة
للماء ان كان طاهرا فالماء طاهر وان كان نجسا فالطين نجس ولا ينظر الى طهارة التراب ونجاسته
وقال ابو منصور محمد بن سلام العبرة للطهارة منهما ايهما كان طاهرا فالكل طاهر وقال ابو القاسم
الصفار العبرة للنجس منهما ايهما كان نجسا فالطين نجس وبه اخذ ابو الليث وقال في المحيط هذا هو الصحيح
وقيل عند ابي يوسف رح الطين نجس وعند محمد طاهر وفي المتقطات اذا اجعل السرقين في الطين للتطيين
لا يتنجس للضرورة وخمر وقعت في ماء وجعلت في وعاء ثم تخللت طهرت حوض ينزل اليه الماء من
الانبوب ويغترف الناس منه متداركا لا يتنجس كالجاري ولا يجوز الوضوء بماء الملح وهو يجمد في الصيف
ويذوب في الشتاء عكس الماء ولا باس بالوضوء من حب كوزه في نواحي الدار ما لم يتنجسه الجرح والطهارة
اصل وان ادخل صبي يده في كوز ماء ولا يعلم على يده نجاسة فالمستحب ترك الوضوء به لانه لا يتوقى النجاسة
عادة وان توضأ به اجزاه للاصل وذكر الحاكم الشهيد عند ابي يوسف رح فيمن اخذ بفمه ماء من اناء
فغسل به جسده او توضأ به اجزاه للاصل وذكر الحاكم الشهيد عند ابي يوسف رح فيمن اخذ بفمه ماء
من اناء فغسل به جسده او توضأ به لم يجز ولو غسل به نجاسة في يده اجزاه البزاق والنجاسة و
المخاط يقع في اناء الوضوء يجوز التوضي به محدث معه ماء قليل وعلى يده نجاسة فاخذ الماء بفمه
من غيران ينوي غسل فمه ثم غسل يده قال ابو جعفر على قول محمد لا يطهر يده لان الماء خالطه البزاق
فخرج من ان يكون مطلقا فالحق بسائر المائعات غير الماء كالخل وماء الورد وغسل البدن بسائر
غير الماء المطلق فيه روايتان عن ابي يوسف رح في رواية يطهر كالثوب وفي رواية لا يطهر بخلاف الثوب
وعن محمد رواية واحدة ان البدن لا يطهر بخلاف الثوب فانه يطهر لاتفاق التوضي بالنبيذ عن زان كان فيها

بتقاطر والآثار وعلى هذا التيمم حال وجود الثلج ان كان ذائبا لا يجوز التيمم اذا اصاب بعض بدنه
بول قبل يده ومسحها على ذلك الموضع ان كانت البلة من يده متقاطرة جاز والآثار والبل شرط
في ظاهر الرواية فلا يجوز الوضوء ما لم يتقاطر الماء وعن ابي يوسف انه ليس بشرط وفي مسئلة الثلج
اذا قطر قطرتان فصاعدا جاز اتفاقا والا فعلى قولهما لا يجوز وعلى قول ابي يوسف يجوز فرع آخر
لا يكره الوضوء والاغتسال بماء زمزم وعن احمد يكره وفي القنية تكره الطهارة بالماء المشمس لقوله
عم لعائشة رضي حين سخنت الماء بالشمس لا تفعلي يا حميرا فانه يورث البرص قلت رواه
البيهقي في سننه من حديث خالد بن اسمعيل عن هشام عن ابيه عن عائشة رضي اسخنت ماء في الشمس فقال
النبي عم يا حميرا لا تفعلي فانه يورث البرص قال ابن عدي خالد يضع الحديث على الثقات قال الذهبي
تابع خالدا ابو البحتري وهب بن وهب شر منه وروى ايضا باسناد منكر عن مالك عن هشام قال الذهبي
هذا مكذوب على مالك وروى البيهقي ايضا من حديث الشافعي اخبرنا ابرهيم بن محمد ابي صدقة بن عبد الله
عن ابي الزبير عن جابر ان عمر كان يكره الاغتسال بالماء المشمس قال الذهبي ابرهيم واه م وان تغير ش اي
الماء م بعد ما خلط به غيره ش قيد به لانه اذا طبخ وحده وتغير يجوز الوضوء به وبالطبخ مع غيره م لا يجوز
الوضوء به لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء ش اي في الماء لزوال صفة الماء لان الناظر لو نظر اليه
لا يسميه ماء مطلقا م الا اذا طبخ فيه ش اي في الماء والاستثناء من قوله لا يجوز التوضي به وطبخ على صيغة
المجهول مسندا الى قوله م ما يقصد به المبالغة في النظافة كالاشنان ونحوه ش مثل السدر والخطمي
ونحوهما فانهم كانوا يغلون الماء بشيء من هذه الاشياء لان الماء المغلي بذلك يستقصي اخراج الدرن و
والوسخ عن المغسول ولكن بشرط ان لا يكون غالبا على الماء لان ثمة اقام الدليل على ذلك بقوله م لان
الميت يغسل بالماء الذي اغلي بالسدر بذلك وردت السنة ش لم ترد السنة بذلك على الوجه الذي
ذكر ولم ار احدا من الشراح حقق نظره في هذا المكان اما السروجي قال بذلك وردت السنة عن
ام عطية الانصارية رضي قالت دخل علينا رسول الله صلعم حين توفيت ابنته زينب زوجة ابي العاص
ابن الربيع قال اغسلنها ثلثا او خمسا او اكثر من ذلك بماء وسدر الحديث رواه البخاري ومسلم وهل
يدل هذا الحديث على ما ذكره المصنف وهل فيه ان الماء اغلي بالسدر واي دليل دل على هذا واما الاكمل فانه
قال لان السنة وردت به في غسل الموتى بالماء الذي اغلي بالسدر وهذا اعجب من ذلك وابعد واما
تاج الشريعة فانه قال وردت السنة في غسل الموتى ان يغلى الماء بالسدر والحرض فهو ايضا مثله
واما السغناقي والاترازي فبالكلية لم يحوما حوله وكذلك صاحب الدراية وقال السروجي و
حديث المحرم الذي وقصته ناقته قال عم اغسلوه بماء وسدر الحديث رواه البخاري ومسلم فلو
سلب السدر الطهورية لما امر النبي عم بذلك وعن عائشة رضي انه عم كان يغتسل ويغسل راسه
بالخطمي وهو جنب ويجتزي بذلك لا يصب عليه الماء رواه ابو داود وقد امر النبي عم بالتعفير بالتراب
من ولوغ الكلب فدل على ان المخالط لا يسلب طهورية الماء قلت حديث المحرم كيف دل على
انهم غسلوه بالماء المغلي بالسدر وانما قال عم اغسلوه بماء وسدر وغاية ما دل ان يجمع في الغسل
بين الماء والسدر كما هو عادتهم انهم يرشون عليه سدرا ويعكونه ثم يسكبون عليه ماء وقوله
لو سلب السدر الطهورية الى آخره غير مستقيم على ما لا يخفى وحديث عائشة رضي ايضا لا يدل على ذلك
لان معنى التعفير التمريغ بالتراب وشيء معفور ومعفر اي مترب وقال صاحب المطالع معنى
وعفروا الثامنة بالتراب غسلوه بالتراب وليس فيه ما يدل على الاغلاء م الا ان يغلب ذلك
ش استثناء من الاستثناء وذلك اشارة الى الذي يطبخ فيه ما يقصد المبالغة في التنظيف فان ذلك اذا

غلب م على الماء فيصير كالسويق المخلوط ش السويق قمح او شعير يغلى ثم يطحن فيتزود ويستف تارة
بما يثرى به او بسمن او عسل او سمن وبنو العنبر يقولونه بالصاد قاله ابن دريد واذا اختلط السويق
بالماء لا يجوز التوضي به م لزوال اسم الماء عنه ش لغلبة ما اختلط به عليه م وكل ماء وقعت النجاسة
فيه لم يجز الوضوء به ش اراد بالماء ما لم يكن جاريا ولا في حكمه وهو الغدير العظيم لانه يذكر الجاري
فيما ياتي عن قريب وقال السغناقي يعني اراد بالماء غير الحوض الكبير الذي هو عشر في عشر وقال
الاترازي اراد بالماء الراكد الذي لا يبلغ قدر الغدير العظيم وقال تاج الشريعة اراد من الماء
هنا الدائم الذي لم يكن عشرا في عشر سواء كان بئرا او آنية او غيرهما وقال السروجي قوله وكل ماء
الى آخره له وجهان احدهما معناه لاقته النجاسة وحكمه ان لا يجوز الوضوء به قليلا كان او كثيرا جاريا
كان او راكدا فعلى هذا لا مناقضة بين هذا وبين قوله جاز الوضوء من الجانب الآخر لانه لا تلاقيه النجاسة
الوجه الثاني في دفع المناقضة ان يقال المراد بالكثير ما لا يتغير بوقوع النجاسة وهو الذي جعله مالك
كثيرا او القلتان وهو الذي جعله الشافعي كثيرا فيكون هذا اثباتا للكثير المختلف فيه فلا يتناول
الذي لا يصل النجاسة فيه الى الطرف الآخر فلا يمنع الوضوء منه قلت المناقضة التي هي تقع
ظاهرا بين قوله وكل ماء وقعت فيه نجاسة لم يجز الوضوء وبين قوله الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد
طرفيه بتحريك الطرف الآخر واذا وقعت نجاسة في احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر ان ذلك
ان قوله اولا وكل ماء يتناول الجميع جميعا لان لفظة كل اذا اضيف الى النكرة يراد به عموم الافراد
ففي كلامه الاول نفي الجواز وفي الثاني اثبته وبينهما منافاة وبين الشارح دفع ذلك بالوجهين المذكورين
م قليلا كان او كثيرا ش هذه عبارة القدوري وفي بعض نسخ الهداية قليلا كانت النجاسة
او كثيرا وموجب عبارة القدوري ان يكون الضمير في كان راجعا الى الماء في قوله وكل ماء الذي
اريد به الماء الراكد والضمير اسم كان وخبره قوله قليلا مقدما عليه وموجب النسخة الثانية انه
شبه فعيل الذي هو بمعنى فاعل بفعيل الذي هو بمعنى مفعول كما في قوله تع ان رحمة الله قريب
من المحسنين قال بعض شراح القدوري قليلا كان او كثيرا ان كان وصفا للماء فالكثير من الماء
ينجس بوقوع النجاسة فيه كالغدران والحياض الكبار والبحار وان كان وصفا للنجاسة فلا بد
من تاء التانيث في القليل والكثير لانه فعيل بمعنى فاعل ثم قال هو وصف للماء لكن نفي جواز الوضوء
بالمحل والجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولمشايخنا في هذه المسئلة قولان ان الغدير العظيم اذا
وقعت فيه نجاسة هل يجوز التوضي من جانب الوقوع ففي اكثر روايات الحسن عن ابي حنيفة وروايات
بشر عن ابي يوسف انه وفي ظاهر الاصول لا يجوز وهو اختيار المص به على ما اشار اليه في مسئلة الغدير
ولم يذكر وجه كون القليل والكثير صفة للنجاسة وقال صاحب الدراية وفي البداية ان
كان لفظ القليل صفة للماء كان الخلاف مع الشافعي وان كان صفة للنجاسة كان الخلاف مع مالك
فان عنده لا ينجس الماء القليل بوقوع النجاسة اذا لم ير لها اثر وعن بعض اصحاب مالك القليل
ينجس بالنجاسة وان لم يتغير به والقليل الكافي للوضوء والغسل وان كان لفظ القليل والكثير صفة
للنجاسة فذكر مثل ما مر وقال الاترازي بعد ان وجه كون القليل والكثير عند كونهما صفة للنجاسة
بان ذكرا بالتذكير كما ذكرنا وقال بعضهم ان كان قليلا يحتمل ان يكون صفة للماء وذلك سهو
منه لانه كان يقتضي اسما وخبرا فالاسم هو النجاسة والخبر هو القليل والكثير فاذا كان كذلك فيأبى
توجيه بكون القليل والكثير صفة للماء قلت كانه اراد بقوله بعضهم صاحب الدراية
ونسبته للسهو وليس كذلك لان مراده من قوله يحتمل ان يكون صفة للماء باعتبار اختلاف النسختين

م وقال مالك يجوز ما لم يتغير احد اوصافه س اى يجوز الوضوء بالقليل وان وقعت فيه نجاسة
ما لم يتغير احد اوصافه وهي اللون والطعم والرائحة م لما روينا س اراد به قوله عم الماء طهور
لا ينجسه شيء الحديث وقد مر تحقيقه م وقال الشافعي رح انه يجوز اذا كان الماء قلتين س يعني
يجوز الوضوء بالقليل ان وقعت فيه نجاسة اذا كان الماء قلتين لقوله عم اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل
خبثا ورواه الاربعة من حديث ابن عمر رض ورواه ابن حبان في صحيحه ولفظه لم ينجسه شيء واخرجه
الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واظنه لاختلاف فيه على ابي اسامة عن الوليد بن كثير
ورواه الشافعي رح في مسنده واحمد في مسنده وابن خزيمة والدارقطني والبيهقي ولفظ ابي داود
اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث وفي رواية له ولابن ماجة فانه لا ينجس وقال ابن منده اسناده
على شرط مسلم واخرجه الطحاوي ايضا بسند صحيح ولكنه اعتل في ترك العمل به بجهالة مقدار
القلتين واختلفوا في تفسير القلة فقيل خمس قرب كل قربة خمسون منا وقيل جرة يسع فيها مائة وخمس
وعشرون منا وقيل القلتان خمسمائة رطل بالبغدادي وقيل ستمائة وقيل الف وهما بالمساحة
ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا هكذا قالوا وليس محررا فان الماء تختلف اوزانه وفي المغني لابن قدامة
القلة هي الجرة ويقع هذا الاسم على الصغيرة والكبيرة والمراد من القلتين ههنا من قلال هجر وهما
خمس قرب كل قربة مائة رطل بالعراقي فتكون القلتان خمسمائة رطل هذا هو المشهور في المذهب
وعليه اكثر الاصحاب وهو مذهب الشافعي رح وروى الاثرم عن احمد انهما اربع قرب و
حكاه ابن المنذر ايضا في امامه قلت وهجر التي تنسب اليها القلال قرية كانت بلاد
المدينة ويقال هجر التي بلاد يمن والاول اصح م ولنا حديث المستيقظ من منامه س قد
مر في اوائل الكتاب وجه التمسك انه لما ورد النهي عن الغمس لاجل احتمال النجاسة فبحقيقة
النجاسة اولى ان يكون نجسا رواه بهذا اللفظ ابو داود وابن ماجة من حديث محمد بن عجلان
عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم الحديث وفي الصحيحين من حديث ابي الزناد
عن الاعرج عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل
فيه وفي لفظ ثم يغتسل منه وفي لفظ الترمذي ثم يتوضأ منه وروى مسلم من حديث ابي السائب
عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم لا يغتسلن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري وهو جنب
فقال كيف يفعل يا ابا هريرة فقال يتناوله تناولا قوله فقال كيف يفعل القائل هو ابو السائب
مولى هشام بن زهرة واخرجه الدارقطني وابن حبان نحوه وروى ايضا من حديث ابي الزبير عن
جابر مرفوعا لا يبولن احدكم في الماء الراكد وروى البيهقي من حديث ابن عجلان عن ابي الزناد
عن الاعرج عن ابي هريرة عن النبي عم انه نهى ان يبال في الماء الراكد وان يغتسل فيه من الجنابة وهم
الشيخ علاء الدين التركماني في عزوه هذا الحديث لمسلم عن طلحة وانما رواه مسلم عن ابي هريرة و
وروى بعضه بعضه عن جابر ولم يخرج مسلم لطلحة في كتابه الا خمسة احاديث ليس هذا منها
الاول جاء رجل من اهل نجد ثائر الراس اخرجه في كتاب الايمان وشاركه البخاري فيه الثاني
حديث الصلوة الى مؤخر الرحل اخرجه في الصلوة الثالث حديث اهدى لنا طير ونحن حرم
اخرجه في الحج الرابع حديث لم يبق مع النبي عم الا طلحة الخامس حديث مررت مع رسول الله
صلعم بقوم على رؤس النخل اخرجها في الفضائل فالمقلد ذهل والمقلد جهل وافة كل شيء من
التقليد واخرجه الطحاوي من حديث محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال نهى ان يبول الرجل في الماء
الدائم والراكد ثم يتوضأ منه او يغتسل فيه واخرجه الطبراني بهذا الطريق واخرجه الطحاوي

ايضا من حديث عطاء بن يسار عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ
منه او يشرب واخرجه البيهقي ايضا نحوه قوله او يشرب اى منه وجه التمسك بهذا الحديث ان
الغسل من الجنابة لا يغير لون الماء ولا طعمه ولا ريحه وقد نهى عنه فلو لا تنجسه بوقوع النجاسة فيه لما
لم يكن للنهي فائدة ولا فصل في الحديث بين دائم ودائم فهو على العموم الا ان يصير في حكم الجاري كالحوض
الكبير ولان الماء الذي يغتسل فيه اكثر من قلتين ظاهرا فان قلت الحوض الكبير دائم والحديث
مطلق فيدخل تحت اطلاقه فيكون حجة عليكم قلت انه في حكم الجاري في عدم اختلاط بعضه
ببعض فان قلت يجوز ان يكون النهي فيه للتنزيه قلت لا يجوز لان تأكيده وتقييده
بالدائم ينافيه فان الجاري يشاركه في ذلك المعنى فان البول كما انه ليس بادب في الماء الدائم
فكذلك في الجاري فلم يكن للتقييد فائدة وكلام الشارع مصون عن ذلك وزعم النووي ان
النهي المذكور فيه للتحريم في بعض المياه وللكراهة في بعضها فان كان الماء كثيرا جاريا لم يحرم البول
فيه لمفهوم الحديث ولكن الاولى اجتنابه وان كان قليلا جاريا فقد قال جماعة من اصحابنا يكره و
المختار انه يحرم لانه يقذره وينجسه على المشهور من مذهب الشافعي رح وان كان كثيرا راكدا فقال اصحابنا
يكره ولا يحرم ولو قيل يحرم لم يكن بعيدا واما الراكد القليل فقد اطلق جماعة من اصحابنا انه مكروه و
الصواب المختار انه حرام ثم التغوط فيه كالبول فيه واقبح وكذا اذا بال في اناء وصبه في الماء قلت
زعم النووي انه من باب استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين وفيه من الخلاف ما هو معروف عند
اهل الاصول ثم تكلم في الفاظ الحديث فقوله الدائم اى الثابت الواقف وقوله الذي لا يجري تفسير
للدائم وايضاح لمعناه قوله او الراكد شك من الراوي من ركد اذا ثبت قال الجوهري ركد الماء
ركودا ثبت وكل ثابت في مكان راكد قوله نهى حكاية النهي كما ان قوله امر حكاية الامر واختلفوا فيما
اذا قال الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا او السنة كذا فالمذهب عندنا انه لا يفهم من هذا المطلق
الاخبار بامر رسول الله صلعم او انه سنة رسول الله صلعم وقال الشافعي في القديم ينصرف الى ذلك
عند الاطلاق وفي الجديد قال لا ينصرف الى ذلك بدون البيان لاحتمال ان يكون المراد منه سنة
البلدان او الرؤساء حتى قال في كل موضع السنة ببلدنا كذا فانما اراد سليمان بن بلال وكان عريفا
بالمدينة قوله ثم يغتسل فيه برفع اللام لانه خبر المبتدأ المحذوف اى وهو يغتسل فيه ويجوز الجزم
عطفا على محل لا يبولن لانه مجزوم وعدم ظهور الجزم لاجل النون وقد قيل يجوز النصب باضمار ان ويعطى له
حكم واو الجمع قلت هذا فاسد لانه يقتضي ان يكون المنهي عنه هو الجمع بينهما دون افراد احدهما
وهذا لم يقل به احد بل البول فيه منهي سواء اراد الاغتسال فيه او منه اولا وقال القرطبي الصحيح
يغتسل برفع اللام ولا يجوز نصبها اذ لا ينتصب باضمار ان بعد ثم وخالفه في ذلك ابن مالك
واجازه بالوجه الذي ذكرناه ويستنبط منه احكام الاول ان اصحابنا احتجوا به ان الماء الذي لا يبلغ
الغدير العظيم اذا وقعت فيه نجاسة لم يجز الوضوء به قليلا كان او كثيرا الثاني استدل به ابو يوسف
رح على نجاسة الماء المستعمل فانه قرن فيه بين الغسل فيه وبين البول فيه وفي دلالة القران بين
الشيئين على استوائهما في الحكم خلاف بين العلماء فالمذكور عن ابي يوسف والمزني ذلك وخالفهما غيرهما
الثالث ان هذا الحديث عام فلا بد من تخصيصه اتفاقا بالماء المستبحر الذي لا يتحرك احد طرفيه
بتحرك الطرف الاخر وبحديث القلتين كما ذهب اليه الشافعي او بالعمومات الدالة على طهورية الماء
ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثة كما ذهب اليه مالك الرابع ان المذكور فيه البول فيلحق به التغوط قياسا
وكذلك الخامس ان المذكور فيه الغسل من الجنابة فيلحق به اغتسال الحائض والنفساء قياسا وكذلك

يلحق به اغتسال الجمعة والاغتسال من غسل الميت عند من يوجبهما **فان قلت** هل يلحق به الغسل
المسنون ام لا **قلت** من اقتصر على اللفظ فلا الحاق عنده كاهل الظاهر واما من يعمل بالقياس
فمن زعم ان العلة رفع الحدث فلا الحاق عنده فاعتبر بالخلاف الذي بين ابي يوسف ومحمد في
كون الماء مستعملا كما علم في موضعه من غير فصل اي بحثنا حديث لا يبولن احدكم الى اخره فانه على العموم
من غير فصل بين دائم ودائم وبين ما يتغير لونه وبين ما لا يتغير **فان قلت** ما محل هذا من الاعراب
قلت النصب على الحال من قوله وقوله لا يبولن اي بحثنا عموم قوله عم حال كونه من غير فصل كما
ذكرناه والذي رواه مالك هو قوله عم الماء طهور لا ينجسه شيء وهذا جواب عن احتجاج
مالك بهذا الحديث فيما ذهب اليه من جواز الطهارة من الماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة
ما لم يتغير احد اوصافه في بئر بضاعة اي الذي رواه مالك ورد في بئر بضاعة وهو ما رواه
ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج عن ابي سعيد الخدري
قال قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال عم انما
الماء طهور لا ينجسه شيء قال الترمذي حسن وضعفه ابن القطان للاختلاف في اسناده فقوم يقولون
عبيد الله بن عبد الله بن رافع وقوم يقولون عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع ومنهم من يقول عن عبد الرحمن
ابن رافع قال فيحصل فيه خمسة اقوال وكيف ما كان فهو لا يعرف له حال ولا عين وله اسناد صحيح
من رواية سهل بن سعد اخرجه قاسم بن اصبغ في مصنفه قال سهل قالوا يا رسول الله الماء لا
ينجسه شيء قال قاسم هذا احسن شيء في بئر بضاعة وحديث ابي سعيد اخرجه الدارقطني و
الحاكم والبيهقي والشافعي ايضا من حديث محمد بن اسحق عن عبد الله بن عبد الرحمن عن ابي سعيد الخدري
ان رسول الله صلعم كان يتوضأ من بئر بضاعة فقيل يا رسول الله انه يلقى فيها الجيف والمحايض
فقال ان الماء لا ينجسه شيء وروي من طريق اخر عنه قال قيل يا رسول الله انما يستقى لك من
بئر بضاعة وهي بئر يطرح فيها عذرة النساء ومحايض النساء ولحوم الكلاب فقال ان الماء طهور
لا ينجسه شيء وروي من طريق اخر عنه قال انتهيت الى رسول الله صلعم وهو من بئر بضاعة فقلت
يا رسول الله انتوضأ منها بما يلقى فيها من فوق خطاب للنبي عم وبضاعة بضم الباء وهو المشهور
وذكر الجوهري الضم والكسر وهو بالضاد المعجمة وحكى ايضا بالمهملة وقال ابن المنذري بئر بضاعة في
دار لبني ساعدة بالمدينة وبئرها معلوم وبها مال من اموال المدينة وقيل بضاعة اسم لصاحب البئر
وقيل لموضعها والحيض بكسر الحاء وفتح الياء جمع الحيضة بكسر الحاء وهي الخرق التي تحشو بها المرأة وتمسح بها
دم الحيض والمحايض جمع محيضة وهي مثل الحيض والنتن الرائحة الكريهة ويقع ايضا على كل منتن قوله
ما ينحي الناس بضم الياء بعدها نون ساكنة ثم جيم من انحى الرجل اذا احدث قوله لا ينجس من نجس
ينجس من باب علم يعلم نجسا ونجسا ونجاسة وجاء فيه نجس بضم الجيم في الماضي والمضارع ايضا وكان
ماؤه اي ماء بئر بضاعة جاريا في البساتين **ثم** يسقى منه خمس بساتين والماء الجاري لا ينجس
بوقوع النجاسة فيه عندنا فان قيل العبرة لعموم اللفظ دون خصوص السبب فكيف اختص بئر بضاعة مع
وجود دليل العموم وهو الالف واللام واجيب بانه ليس من باب الخصوص في شيء وانما هو من باب الحمل
للتوفيق بالعمل بينهما بحمل كل منهما على محمل وان لم يكن يطلب الترجيح وان لم يكن بينهما تاريخ ثم هنا
امكن العمل بان يحمل هذا الحديث على بئر بضاعة وحديث المستيقظ وقوله عم لا يبولن احدكم الحديث
على غيرها فعلنا كذلك دفعا للتناقض **قلت** تحقيق الكلام ان النظر الى عموم اللفظ دون خصوص
السبب انما يكون اذا لم يرد ما يخصصه من القرينة وقد ورد هنا وحديث المستيقظ والامر

بغسل الاناء من ولوغ الكلب والنهي عن البول في الماء الدائم وما ورد من الاحاديث في تنجس البئر بوقوع الحيوان فيها فيكون
خصوصه بها لدفع التناقض فكان هذا من باب الحمل وقال تاج الشريعة سمعت من الشيخ الامام الاستاذ ان هذا
النص خص بالحديثين فجاز ان يخص بالسبب وان العبرة انما يكون لعموم اللفظ اذ لو كان الالف واللام فيه للجنس
اما اذا كانا للعهد فلا وقال الطحاوي من المستحيل ان يكون سؤالهم النبي عم على طهارة بئر بضاعة وجوابه عم اياهم في ذلك
بقوله ان الماء لا ينجس لو كان والنجاسة في البئر ولكنه والله اعلم كان بعد ان اخرجت النجاسة من البئر فسالوا
النبي عم عن ذلك هل تطهر باخراج النجاسة منها فلا ينجس ماؤها الذي يطرأ عليها بعد ذلك وذلك موضع مشكل لان حيطان
البئر لم تغسل وطينها لم يخرج فقال لهم النبي عم ان الماء لا ينجس يريد بذلك الماء الذي يطرأ عليها بعد اخراج النجاسة
منها لان الماء لا ينجس اذا خالطه النجاسة وقد قال عم المؤمن لا ينجس في حديث ابي هريرة لقيت النبي عم وانا
جنب فقد يرى الحي فانبجست بين يدي عنه وقلت اني جنب فقال سبحان الله ان المؤمن لا ينجس وهذا الحديث اخرجه
الجماعة وفي رواية الشيخين ان المؤمن لا ينجس وليس معناه ان بدنه لا ينجس وان اصابته النجاسة وانما اراد انه
لم ينجس بمعنى غير ذلك وكذلك قوله عم الارض لا تنجس في حديث وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله صلعم فضرب
لهم قبة في المسجد فقالوا يا رسول الله قوم انجاس فقال رسول الله صلعم انه ليس على الارض من انجاس الناس شيء انما انجاس
الناس على انفسهم رواه الحسن البصري مرسلا وروى عبد الرزاق في مصنفه عن الثوري عن يونس عن الحسن قال جاء رهط من
ثقيف فاقيمت الصلوة فقيل يا رسول الله ان هؤلاء مشركون قال ان الارض لا ينجسها شيء وليس معناه ان الارض لا تنجس
وان اصابتها النجاسة وكيف يكون ذلك وقد امر بالمكان الذي بال فيه الاعرابي من المسجد ان يصب عليه ذنوب
من ماء والحديث صحيح وروى طاوس ان النبي عم امر بمكانه ان يحفر فكان معنى قوله عم ان الارض لا تنجس اي لا تنجسها
لا يبقى نجسة في حال كون النجاسة فيها فكذلك قوله عم في بئر بضاعة ان الماء لا ينجس ليس هو على كون النجاسة فيها انما
هو على حال عدم النجاسة فيها وجه قوله عم في بئر بضاعة الماء لا ينجسه شيء وقال ابو نصر المعروف بالاقطع لا يظن بالنبي عم
انه يتوضأ من بئر هذه صفتها مع نزاهته وايثاره الرائحة الطيبة ونهيه عن الامتخاط في الماء فدل ان ذلك كان في
الجاهلية فشك المسلمون في امرها فبين انه لا اثر لذلك مع كثرة النزح وقال الخطابي قد توهم بعضهم ان هذا كان منهم عادة
وتعمدا وهذا لا يظن بذمي بل لا يليق بوثني فضلا عن مسلم فلم يزل عادة الناس قديما وحديثا مسلمهم وكافرهم تنزيه الماء وصونه
عن النجاسة فكيف يظن باهل ذلك الزمان وهم اعلى طبقات اهل الدين وافضل جماعة المسلمين والماء ببلادهم اعز والحاجة اليه اشد
وان يكون هذا صنيعهم بالماء وامتهانهم له وقد لعن رسول الله صلعم من تغوط في موارد الماء ومشارعه فكيف من اتخذ عيون
الماء ومنابعه رصدا للنجاسة ومطرحا للاقذار وانما كان ذلك من اجل ان هذه البئر موضعها في حدور من الارض
وكانت السيول تكسح هذه الاقذار من الطرق والافنية وتحملها فتلقيها فيها وكان الماء لكثرته وغزارته لا يؤثر فيه ذلك
فكان من جوابه عم لهم ان الماء الكثير الذي صفته هذه في الكثرة والمقدار لا يؤثر فيه النجاسة لان السؤال انما وقع عن
ذلك والجواب انما يقع عنه **فان قلت** ما الدليل على كون ماء بئر بضاعة جاريا في البساتين **قلت** روى الطحاوي عن
احمد بن ابي عمران عن ابي عبد الله محمد بن شجاع الثلجي عن الواقدي ان بئر بضاعة كانت طريقا للماء الى البساتين **فان قلت**
كان اهل الحديث يشنعون على الثلجي تشنيعا عظيما ونقل ابن الجوزي عن ابن عدي انه كان يضع احاديث في السنة ينسبها
الى اهل الحديث يسلبهم بها **قلت** من جملة تصانيفه كتاب الرد على المشبهة فكيف يصح هذا عنه وكان دينا صالحا وفي التهذيب
كان فقيه اهل الرأي في وقته وصاحب التصانيف **فان قلت** الواقدي قال البخاري فيه متروك الحديث ثم
عن الشافعي انه قال كتب الواقدي كذب نقله البيهقي وقال الواقدي لا يحتج برواياته فيما يسنده فكيف فيما يرسله وقد
ضعفه يحيى وكذبه **قلت** هذا غاية من البيهقي على الطحاوي في هذا الموضع والعجب منه انه يشنع هذا التشنيع والحال
انه يخبر عن مشاهدة لانه من اهل المدينة وهو اخبر بحالها وحال اهلها من غيره وفيه اسناد وارسال حتى يقول ما يقول
وقد طبق شرق الارض وغربها ذكره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم كما ذكره الخطيب في ترجمته وقال ابراهيم

ابن جابر الفقيه سمعنا الصاغاني وذكر الواقدي فقال والله لولا انه عندي ثقة ما حدثت عنه اربعة اعد كبار ابو بكر
ابن ابي شيبة وابو عبيد القاسم بن سلام وابو خيثمة ورجل آخر ويمكن ان يكون هو الشافعي لانه روى عنه وقال ضعف
الزبيري الواقدي ثقة مأمون ولولا هو والتلمي ثقتان عند الطحاوي لما روى عنهما في معرض الاستدلال ونحو بعضهم
وتضعيفه اياها لا يلزمه على ان في قاسم الواقدي محمد بن عمر الواقدي الاسلمي ابو عبد الله المدني قاضي بغداد واحد مشايخ الشافعي
فان قلت قد قيل ان المدينة لم يكن بها ماء جار على عهد رسول الله عم واما عين الزرقاء وعيون حمزة فحدثت بعد ذلك
وبئر بضاعة كان ماؤها يسقى عنه جاره وهي باقية الى اليوم في المدينة بها ربي ساعدة قلت هذا يرد بما رواه الطحاوي
على انه يحتمل ان يكون مراد هذا القائل ان المدينة لم يكن لها ماء جار على وجه الارض مثل النهر وبئر بضاعة كان ماؤها
جاريا تحت الارض كالقنوات التي تجري تحت الارض وقال الاكمل فان قيل اسند الملحق في اول الباب الى الخوهد
نقله عن صاحب الدراية فانه قال ذكر عم قال في آخره كذا في رم شيخي عم وهو الامام علاء الدين عبد العزيز بن ... ال
ان قوله عم ان الماء لا ينجس لما بين انه ورد في بئر بضاعة لا يستقيم التمسك بعمومه في اول الباب حين ثبت صاحب الهداية
طهارة المياه الجارية من السماء والاودية والعيون والآبار وماء البحار بهذا الحديث فان كان اللام في قوله الماء
للجنس صح الاستدلال وبطل الحمل فان كان للعهد صح الحمل وبطل الاستدلال وطريق تقرير الجواب ان اللام
للجنس فالاستدلال صحيح والحمل ليس بباطل لان الحديث مشتمل على قضيتين احديهما طهور والثانية لا ينجسه شيء
والاستدلال بالاول صحيح لانا نفيد المقصود من غير افتقار الى الثانية والحمل للثانية فان قيل الضمير في قوله لا ينجسه
يرجع الى ما دخل عليه السلام فكان المراد به الجنس فكيف يصح حمله على المعين اجيب بان اللفظ اذا احتمل معنيين
واريد به احدهما ثم اريد بضميره الآخر جاز ويسمى كل منهما استخداما كما في قول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا اريد بالسماء المطر وبضميره النبات ونظيره قوله عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم
ولا يغتسل فيه من الجنابة فان القضية الاولى على العموم حتى حرم البول في الماء القليل والكثير جميعا وخصت الثانية
بالقليل بدليل يوجب تخصيصها حتى لم يحرم الاغتسال في الماء الدائم الكثير مثل الغدير العظيم ونحوه فثبت ان حمل الحديث
هاهنا على الماء الجاري لا يمنع التمسك في اول الباب بعمومه م ومارواه الشافعي ضعفه ابو داود س اراد به حديث
القلتين قال الاترازي ابو داود هذا هو ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني صاحب كتاب معالم السنن
امام ثقة من ائمة الحديث مقبول الرواية عند كل المذاهب وتبعه الاكمل في ذلك قلت هذا كلام غير صحيح
لان ابا داود السجستاني الذي ذكره روى حديث القلتين في سننه وسكت عنه فهو صحيح عنده على عادته
في ذلك قال صاحب الهداية لم يعين اسم ابي داود ويحتمل ان يكون ابا داود الطيالسي او غيره ممن يكنى بابي داود من
ائمة الحديث فان قلت يحتمل ان يكون ابو داود هو الذي قاله الاترازي ويحتمل انه ضعف هذا الحديث في غير سننه
في موضع آخر فانه نقل بعضهم ان ابا داود لا يكاد يصح لاحد من الفريقين حديث عن رسول الله صلعم في تقدير الماء
ويلزم من هذا تضعيف حديث القلتين من حيث انه تقدير في الماء قلت الاحتمال اذا كان ناشئا عن دليل يفيد
والا فلا وعن ابن علمنا ان ابا داود في قول بعضهم ان ابا داود قال لا يصح الى آخره هو ابو داود السجستاني صاحب السنن
ويحتمل ان يكون غيره وبما ذكرنا من الرد عليها له واما تضعيف حديث القلتين فوجهه وان كان رواه
الاربعة والشافعي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي وصححه الحاكم وابن منده
انه دائر على مطعون عليه في الرواية ومضطرب فيها او موقوف قال ابو بكر بن العربي في شرح
الترمذي وحسبك ان الشافعي رواه عن الوليد بن كثير وهو اباضي منسوب الى عبد الله بن اباض
من غلاة الروافض واختلف في رواته فقيل قلتين او ثلاثا رواه يزيد بن هرون عن حماد بن سلمة
اخرجه الدارقطني وروى اربعين قلة عن القاسم بن عبد الله عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله
قال قال رسول الله صلعم اذا بلغ الماء اربعين قلة لم يحمل الخبث اخرجه الحافظ ابو احمد بن عبد الله

ابن عدي الجرجاني وابو حفص محمد بن عمر والعقيلي وابو الحسن علي بن عمر الدارقطني وقال
ابو بكر بن العربي والمقدام الدارقطني وروى اربعين غربا رواه ابو هريرة ذكره الجلال ووقف
على ابي هريرة وعبد الله بن عمر وقال ابو بكر بن العربي والمقدام الدارقطني ان يخلص من رواية
هذا الحديث بحرفيه الدم فامضى بها وعلى كثرة طرقه لم يخرجه عن اشتراط الصحة واكثر طرقه
على محمد بن اسحق بن يسار وقال ابو زرعة ليس يمكن ان يقضي وكذبه مالك وغيره وقال الشافعي
اخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني ذكره ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال اصحاب الحديث ما
حضرني ولا يحضر ابدا قال الشيخ تقي الدين في الامام هذا فيه امران احدهما ان الاسناد الذي
لم يحضره مجهول الرجال فهو كالمنقطع فلا يقوم به الحجة والثاني قوله قال في الحديث بقلال
هجر يوهم انه من لفظ الرسول والذي وجد في رواية ابن جريج انما هو من قول غير الرسول
قلت وفيه علة ثالثة وهو ان شيخه مسلم بن خالد ضعيف ضعفه جماعة منهم البيهقي
الذي يتنازع فيه مع الائمة الحنفية ولا سيما في هذا الباب فانه ضعفه في باب من زعم ان التراويح
بالجماعة افضل والذي وجد في رواية ابن جريج انه قول يحيى بن عقيل وقد بينه البيهقي ويحيى هذا
ليس بصحابي فلا يقوم بقوله حجة فان قلت اسند البيهقي عن محمد عن يحيى بن عقيل قال
بقلال هجر قال فاظن ان كل قلة تأخذ فرقين رواه احمد بن علي في روايته والفرق ستة عشر رطلا
قلت في هذا ايضا اربعة اشياء احدها انه مرسل والثاني ان محمدا المذكور فيه هو
ابن يحيى عليما قال ابو احمد الحافظ يحتاج الى الكشف الثالث انه ظن من غير جزم الرابع انه اذا
كان الفرق ستة عشر رطلا لا يكون مجموع القلتين اربعة وستين رطلا وهذا لا يقول به البيهقي
ولا امامه وقد اكثر العلماء في هذا الباب جدا وحاصله ان حديث القلتين مضطرب لفظا و
معنى اما اللفظ فمن جهة الاسناد والمتن اما الاسناد فلانه روي بروايات مختلفة واما
المتن فما تقدم وضعفه الحافظ ابو عمر بن عبد البر وابن العربي واما من جهة المعنى فقيل ان القلة
اسم مشترك يطلق على الجرة والقلة والقربة وعلى رأس الجبل وعلى قامة الرجل والاسم المشترك
لا يراد به الا احد المعاني الذي دل عليه المرجح فاي دليل مرجح دل على ان المراد من القلة ما اراده
من التقدير لا غير فان قالوا الدليل ما روي في الحديث بقلال هجر فقد اجبنا عنه من قريب وقال
ابو عمر في التمهيد في القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت في الاثر لان حديث القلتين
قد تكلم فيه جماعة من اهل العلم بالنقل ولانه لا يوقف على حقيقة مبلغهما في اثر ثابت ولا اجماع و
لو كان حدا لازما لما سعوم ثم انهم يقولون اذا تغير لونه او طعمه او ريحه بالنجاسة ينجس القلتان
وليس في حديثهم ذلك وانما جاء في مطلق الماء وقد ترك جماعة من اصحاب الشافعي مذهبه
فيه لضعفه كالغزالي والروياني وغيرهما وقال ابو عمر في الاستذكار حديث معلول رده اسمعيل
القاضي وتكلم فيه وقال الطحاوي انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت او هو يضعف عن احتمال
النجاسة هذا تأويل معنى حديث القلتين فان الشافعي يقول معنى قوله لا يحمل الخبث لا يقبل النجاسة
ويدفعها ونحن نقول معناه تضعف عن احتمال الخبث فينجس فاذا كان كذلك لم يمكن التمسك به
مرجحا قلت معناه يضعف عن تحمله النجاسة كما يقال فلان لا يحتمل اذى وفلان لا يحتمل
الضرب وهذه الدابة لا تحمل هذا المقدار من الحمل وهذه الاسطوانة لا تحمل ثقل السقف وهذا استعمال

فلا يثبتن ما ذهب اليه مجملا وقال النووي هذا خطأ فاحش من اوجه احدها ان الرواية
الاخرى مصرحة بغلطه وهو قوله فانه لا يحمل الخبث الثاني ان الضعف عن الحمل انما يكون في الاجسام كقولك
فلان لا يحمل الخشبة اي يعجز عن حملها لثقلها واما في المعاني فمعناه لا يقبله الثالث ان سياق الكلام
يفيده لانه لو كان المراد انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان ما دونهما اولى
بذلك واجيب بان التاويل المذكور في الرواية التي ذكرها الضعف صحيح على ما قررنا ولهم
في هذه الرواية واما الرواية الاخرى فالجواب عنها ان العمل تعذر للاختلاف الشديد في تفسير
القلتين وقال ابن حزم لا حجة لهم في حديث القلتين لانه عليه السلام لم يحد مقدار القلتين
ولا شك انه عليه السلام لو اراد ان يجعلها حدا بين ما يقبل النجاسة وبين ما لا يقبلها لما اهمل ان
يحدها لنا بحد ظاهر واما الشافعي رض فليس حده في القلتين اولى من حد غيره ممن حدها بغير
تفسير وكل قول لا برهان عليه فهو باطل والقلتان هو ما وقع عليه في اللغة اسم قلتين صغرتا
او كبرتا ولا خلاف ان القلة التي تسع عشرة ارطال ما يسمى عند العرب قلة وليس بهذا الخبر ذكر
قلال هجر اصلا ولا شك ان بهجر قلالا صغارا وكبارا فان قيل انه عليه السلام ذكر قلال هجر في
حديث الاسرا قلنا نعم وليس ذلك بموجب ان يكون عليه السلام متى ذكر قلة فانما اراد بها
من قلال هجر وليس تفسير ابن جريج القلتين باولى من تفسير مجاهد الذي قال هما جرتان وتفسير الحسن
كذلك م والماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر ش اي لم يعلم لها
اثر وفيه اشارة الى انها لو كانت مرئية لا يتوضا من جانب الوقوف واذا لم تكن مرئية جاز
له الوضوء من اي موضع من موضع وقوع النجاسة فيه او من غيره م لانها ش اي لان النجاسة لا
تستقر مع جريان الماء اي لا تستقر في موضع وقوعها مع جريان الماء بل يتحول عنه م والاثر ش اي الاثر
م هو الطعم او الريح او اللون ش ذكره بكلمة او التي للتنويع ليدل على ان واحدا منها يكفي عند وجودها
م والجاري ش اي حد الماء الجاري م ما لا يتكرر استعماله ش وذلك ان الرجل اذا غسل يده وسال
الماء منها الى النهر فاذا اخذه ثانيا لا يكون فيه شيء من الماء الاول وقيل ما يذهب بتبنة او ورق
وقيل ان وضع الثاني في الماء عرضا لم ينقطع جريانه وعن ابي يوسف ان كان لا ينحسر وجه الارض
بالاغتراف بكفيه وقيل ما يعده الناس جاريا وهو الاصح ذكره في البدائع والتحفة وغيرهما وفي
الذخيرة والبدائع والمرغيناني لو بال انسان في الماء الجاري فتوضا به انسان من اسفله جاز و
في البدائع وشرح الطحاوي صب خابية خمر في الفرات وتوضا انسان اسفل منه ان وجد طعمها او لونها
او ريحها نجس الماء والا فلا وفي المرئية كالجيفة ان كان الماء يجري على كلها او بعضها او نصفها
لا يجوز الوضوء اسفل منها والقياس في النصف الجواز وعلى هذا التفصيل الميزاب وان لم تكن النجاسة
عند الميزاب يعتبر تغير لونه او ريحه او طعمه ولو كان الماء يجري في جوف الجيفة والكثير لا يلاقيها فهو
طهور وقال ابو نصر هذا اشبه بقول اصحابنا كلب ميت سد عرض النهر والماء يجري من فوقه
وتحته لا باس بالوضوء به ان لم يتغير عند ابي يوسف خلافا لهما وعن ابي جعفر ان كان الماء فوق
الكلب مقدار ذراع جاز وفي الذخيرة اذا تغير لا يحكم بطهارته ما لم يزل تغيره بورود ماء طاهر
عليه حتى يزيل تغيره فرع مسافر معه ميزاب واسع واداوة فيها ما يحتاج اليه ما يصنع قال ابو
الحسن السعدي يامر رفيقه بصب الماء من طرف الميزاب ويتوضا من الميزاب وعند الطرف الاخر
منه اناء يجتمع فيه الماء فان الماء المجتمع فيه يكون طهورا والجاري لا يكون مستعملا عند جريانه وبنهم

من اكثر هذا لعدم المادة له والصحيح الاول وفي الكبرى ماء الثلج جرى على طريق الخرق فيه نجاسات ان
لم ير اثرها فيه يتوضا منه لانه جار م والغدير ش على وزن فعيل بمعنى مفعول من غدر اذا ترك وهو
الذي تركه ماء السيل وقيل بمعنى فاعل لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة الحاجة اليه وقال
الاترازي في الغدير القطعة من الماء يغادرها السيل وهو فعيل بمعنى فاعل من غادره او بمعنى مفعول
من اغدره قلت فيه نظر لان غديرا فعيل من غدر لا من غادر حتى يقول بمعنى فاعل ولا هو من اغدر
حتى يقول بمعنى مفعول مع ان الثلاثي منه متعد م العظيم ش صفة الغدير وكذا قوله م الذي لا يتحرك
احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر الا بالموج اذا وقعت نجاسة في احد جانبيه جاز الوضوء من
الجانب الاخر الا ان يتغير طعمه او لونه او ريحه فحينئذ لا يجوز كذا في فتاوى الولوالجي فان قلت
كيف اعراب هذا قلت الغدير مبتدا وخبره الجملة وهو قوله م اذا وقعت فيه نجاسة الى اخره وفيها
الضمير ش اي في جانبيه يرجع الى المبتدا وقد علم ان الجملة تقع خبرا سواء كانت اسمية او فعلية او شرطية
او ظرفية م لان الظاهر ان النجاسة كانت لا تصل اليه ش اي الى الجانب الاخر م ان اثر التحريك ش كلمة
ان للتعليل معناه لان اثر تحريك الطرف من الغدير م بالسراية ش الى الطرف الاخر م فوق اثر النجاسة ش لان
ذلك اسرع والنجاسة الواقعة في احد الطرفين لا تصل الى الطرف الاخر ثم عن ابي حنيفة رض انه يعتبر التحريك
بالاغتسال يعني اذا اغتسل في طرف منه لا يتحرك الطرف الاخر فان تحرك لا يجوز الوضوء منه ولا
اغتسال عند وقوع النجاسة واعلم انهم اختلفوا في هذا على اثني عشر قولا الاول هو ما ذكره عن ابي حنيفة رواه
ابو يوسف رض عنه واليه اشار بقوله م وهو قول ابي يوسف ش صورة هذا ان يغتسل انسان في جانب منه
اغتسالا وسطا ولم يتحرك الجانب الاخر والثاني هو قوله م وعنه ش اي وعن ابي حنيفة انه يعتبر التحريك
باليد لا غير وهو ايضا رواه ابو يوسف عن ابي حنيفة والثالث هو قوله م وعن محمد بالتوضي ش اي روي
عن محمد انه يعتبر التحريك بالتوضي منه م وجه الاول ش اي القول وهذا التحريك بالاغتسال م ان
الحاجة الى الاغتسال في الحائض اشد منها الى التوضي ش لان الوضوء يكون في البيوت عادة ولان هذا
احوط ووجه الرواية الثالثة عن ابي حنيفة رض وهي التحريك باليد لانه اخف فكان الاعتبار به اولى توسعة على
الناس والرابع هو قوله م وبعضهم قدروا بالمساحة ش اي بعض العلماء وهو ابو سليمان الجوزجاني وبه اخذ مشايخ
بلخ واليه ذهب عبد الله بن المبارك وقال ابو الليث وهو قول اكثر اصحابنا م عشرا في عشر ش عشرا حال من
قوله بالمساحة وقوله في عشر محلها النصب على الحال ايضا والتقدير بعض العلماء قدروا الماء الذي تقع فيه النجاسة
التي يجوز الوضوء منه بالذرع حال كونه عشرا كائنا في عشر فيكون مائة والمائة منتهى العشرات والعشرة منتهى الاحاد
والالف منتهى المئين والمائة وسط وخير الامور اوسطها فلذلك اختاره اكثر العلماء ولو كان الحوض مدورا
قال في الفتاوى الظهيرية انه يعتبر فيه ثمانية واربعون ذراعا وفيما دونها يتنجس وقيل ستة وثلثون وهو الصحيح
وهو مبرهن عند الحساب وفي خير مطلوب قدره بعضهم بثمانية واربعين ذراعا وقيل يعتبر اربعة واربعون
وقيل اربعة وثلثون لان العمود عشرة اذرع فاذا ضربتها في ثلثة وثلث فالخارج ثلثة وثلثون وثلث فكملا
الثلث تسهيلا واحتياطا واحترازا عن الكسر وكان من قدره باكثر من ذلك اعتبر الزوايا م بذراع الكرباس
ش الباء يتعلق بقوله قدروا واعلم اختلفت الفاظ الكتب في تفسير الذراع فجعل الصحيح في فتاوى قاضي خان
ذراع المساحة وهي سبع مشتات فوق كل مشت اصبع قائمة وهي ذراع الملك واختارها في خير مطلوب و
المحيط وبه اختار للفتوى ذراع الكرباس وهي سبع مشتات ليس فوق كل مشت اصبع قائمة وقيل اربع وعشرون اصبعا
بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله م توسعة ش نصب على التعليل اي لاجل التوسعة م على الناس
وعليه الفتوى ش اي على هذا القول وفي المحيط انه يعتبر في كل مكان وزمان ذرعانهم من غير تعرض للمساحة

والكرباس والخامس من الاقوال الاثني عشر يعتبر فيه اكبر الراي والتحري فان غلب على الظن وصول
النجاسة الى الجانب الاخر فهو نجس وان غلب عدم وصولها فهو طاهر فهذا هو الاصح وهو ظاهر الرواية
عن ابي حنيفة رح وقال السرخسي والمذهب الظاهر التحري والتفويض الى راي المبتلى به من غير تحقيق
بالتقدير عند الامام وبه اخذ الكرخي السادس يلقى فيه قدر النجاسة صبغ فان لم تظهر في الجانب الاخر لا
يتنجس حكي عن ابي حفص الكبير في المبسوط والبدايع السابع يعتبر بالتكدر روي عن ابي نصر محمد بن محمد بن سلام ذكره
في البدايع والمفيد الثامن اذا كانت ثمانيا في ثمان قاله محمد بن سلمة التاسع قدره بعضهم اثني عشر في اثني عشر اخذ
من مسجد محمد بن الحسن من خارجه لانه لما سئل عن ذلك قال مثل مسجدي هذا فمسح من داخله فكان ثمانيا في
ثمان ومن خارجه كان اثني عشر في اثني عشر والعاشر خمسة عشر في خمسة عشر قاله ابي عبد الله بن المبارك
ثانيا وبه اخذ ابو مطيع البلخي وقال ارجو ان يجوز والحادي عشر عشرين في عشرين قال ابو مطيع رح لا اجد في
قلبي شيئا والثاني عشر عن محمد بن الحسن لو انغمس رجل في جانب لا يتحرك الجانب الاخر من ساعته وهذا قريب
من معنى ما تقدم فان قلت نصب المقدرات بالذي لا يجوز وكيف اخترتم في فصل الماء الكثير بالعشر في العشر
وما استندتم عليه ولهذا اخذ كل من الائمة الثلاثة استند في هذا الباب على الاثر اما مالك فانما اعتمد على حديث
ابي سعيد الخدري وقال ان الماء لا ينجس بشيء الا اذا تغير احد اوصافه وبه قال الاوزاعي والليث بن سعد
وعبد الله بن وهب واسمعيل بن اسحق ومحمد بن بكير والحسن بن صالح وبه قال احمد في رواية واما الشافعي فانما اعتبر
القلتين بالحديث الوارد فيهما وبه قال احمد في المشهور عنه وقالت الظاهرية الماء لا ينجس اصلا سواء كان
جاريا او راكدا وسواء كان قليلا او كثيرا تغير لونها وطعمها وريحها او لم يتغير لظاهر حديث ابي سعيد الخدري
وقال ابن حزم في المحلى وممن روي عنه القول بمثل قولنا ان الماء لا ينجسه شيء عائشة ام المؤمنين وعمر بن الخطاب
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن العباس والحسن بن علي بن ابي طالب وميمونة ام المؤمنين وابو هريرة و
حذيفة بن اليمان والاسود بن يزيد وعبد الرحمن اخوه وعبد الرحمن ابن ابي ليلى وسعيد بن جبير و
مجاهد وسعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق والحسن البصري وعكرمة وجابر بن يزيد
وعثمان البستي وغيرهم رضي الله تعالى عنهم قلت حديث بئر بضاعة يصلح
ان يكون مستندا في التقدير بالعشر فبيان ذلك ان محمدا لما سئل عن ذلك ان كان قدر مسجدي هذا
فهو كثير فلما قاسوه وجدوه ثمانيا في ثمان من داخله وعشرا في عشر من خارجه وقيل اثني عشر في اثني عشر وكان
بئر بضاعة ثمانيا في ثمان والدليل عليه ما قال ابو داود قدرت بئر بضاعة بردائي اي مددته عليه ثم
ذرعته فاذا عرضها ستة اذرع وسألت الذي فتح لي البستان وادخلني اليه هل غير بناؤها عما كانت عليه
فقال لا ورأيت الماء فيها متغير اللون انتهى فاذا كان عرضها ستة اذرع يكون طولها اكثر
منها لان الغالب ان يكون الطول امد من العرض ولو كانت البئر مدورة لقال فاذا دورها
ستة اذرع فاذا اضيف ما في الطول من الزيادة الى العرض يكون مقدار ثمانية او اكثر لان مبنى ذلك
على التقريب لا على التحرير فاخذ محمد من هذا ولكن ما اعتبر الا خارجه لاجل الاحتياط في باب العبادة م
والمعتبر في العمق ش بفتح العين المهملة وضمها وسكون الميم م ان يكون الماء بحال لا ينحسر ش اي لا ينكشف م بالاغتراف
بالبدلانه اذا انحسر ينقطع الماء بعضه عن بعض ويصير الماء في مكانين فيخلص اليه النجاسة وهو اختيار
الفقيه ابو جعفر الهندواني م هو الصحيح ش اي الذي ذكره بقوله والمعتبر في العمق الى واحترز به عن الاقوال الاخر قال
الكاساني الصحيح انه اذا اخذ الماء وجه الارض يكفي وقيل مقدار ذراع الكرباس واكثر وقيل مقدار شبر وقيل زيادة
على عرض الدرهم الكبير المثقال ولا سرفه في ظاهر الرواية م وقوله ش اي دخول القدوري في الكتاب اي في مختصر
القدوري جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع اي موضع وقوع النجاسة ولم يعرف

بين كونها مرئية وغير مرئية وهو المحكي عن مشايخ العراق وفي مشايخ بخارى وبلخ فرقوا بينهما وقالوا في غير المرئية
يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة بخلاف المرئية م وعن ابي يوسف انه ش اي موضع الوقوع م
لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه ش اي في موضع الوقوع م كالماء الجاري ش يعني حكمه حكم الماء الجاري اذا وقعت
فيه نجاسة يجوز الوضوء منه ما لم يظهر اثرها فيه لانها لا تستقر مع جريان الماء وقيل على هذا اذا اغتسل وجهه من حوض كبير
فسقط غسالة وجهه في الماء فرفع الماء من موضع الوقوع قبل التحريك لا يجوز عند العراقيين وجوزه مشايخ بخارى وبلخ
توسعة على الناس لعموم البلوى به وقيل ماء الحمام كالماء الجاري لا يتنجس بادخال اليد النجسة للضرورة ولو نضب ماء الحوض
النجس وجفت ارضه حتى طهرت ثم دخله الماء ففي عوده نجسا روايتان عن الامام والاصح تنجسه وكذا المني لو اصابه ما بعد
فركه وجلد الميتة بعد تتريبه وتشميسه والبئر اذا غار ماؤها بعد ما تنجست ثم عاد الماء قال نصير بن يحيى يحكم بطهارتها
في مواضع رفق بالناس وقال محمد بن سلمة رحمه الله وفي الفتاوى الظهيرية الماء اذا كان له طول ولا عرض له ان كان
بحال لو جمع يصير عشرا في عشر وصار عمقه قدر شبر جاز الوضوء منه هذا الميداني وبه اخذ الزند وسي وقال
بكر بن طرخان لا يجوز وفي التجنيس ماء له طول وعمق ولا عرض له ولو قدر يصير عشرا في عشر فلا باس بالوضوء
منه تيسيرا على المسلمين خندق طوله اربعون ذراعا وعرضه ذراع قال ابو سليمان يجوز الوضوء منه قيل لو
وقعت فيه نجاسة قال يتنجس من كل جانب عشرة اذرع وفي المجتبى حوض كبير تنجس فدخل فيه ماء حتى
خرج مثله يطهر وقيل ثلاثة امثاله ولو خاض في ماء الحمام وجب غسل قدميه وقيل لا يجب والاصح انه ان علم
ان في الحمام جنبا يجب والا فلا والاول احوط كذا في المجتبى م وموت ما لا نفس له سائلة في الماء لا ينجسه
ش المراد من النفس الدم وفي المستصفى النفس بسكون الفاء الدم وتأنيثه باعتبار لفظ النفس قال الله تعالى
خلقكم من نفس واحدة والمراد به آدم عليه السلام ويقال النفس اما دم او الدم محل النفس على اختلاف حسب
الحكماء فكان اطلاقا لاسم الحال على المحل م كالبق ش جمع بقة وهي البعوضة قاله الجوهري واهل مصر يقولون
لدويبة تنشأ في الحصر والاخشاب وغير ذلك له رائحة كريهة م والذباب ش جمع ذبابة ولا يقال ذبانة
وجمع القلة اذبة والكثير ذباب مثل غراب واغربة وغربان م والزنابير ش جمع زنبور بضم الزاي قال الشراح
انما جمع الزنابير بذلك فان كانت النكتة في ذكر المص الزنابير بذكر الجمع هو كونها على انواع شتى وهي التي يقول
لها اهل مصر الناموس وكذلك الذباب على انواع شتى م والعقارب ش جمع عقرب والانثى عقربة
وعقرباء ممدود غير مصروف والذكر عقربان بالضم وهو دابة له ارجل طوال وليس ذنبه كذنب العقارب وهذا
كما رايت جمع عقرب ذكره المص بلفظ الجمع فكيف قالت الشراح انما جمع الزنابير دون غيرها فان قلت
البق والبقة والذباب والذبابة مثل التمر والتمرة بخلاف الزنابير فكذلك قالت الشراح انما جمع الزنابير
دون غيرها قلت يرد عليك ذكره العقارب فافهم فانه لا يخفى ونحوها مثل القراد والجراد والخنفساء
والنحل والنمل والصراصر والجعلان وبنات وردان وجمارقبان والبرغوث والقمل والخنفساء بضم الفاء
وفتحها والجعلان بضم الجيم جمع جعل وهي دويبة تكون في الزبل وجمارقبان علم على دويبة يمنع ويصرف
بتقدير زيادة النون واصالتها وهي من اوفق في الارض وهذه الاشياء طاهرة عندنا فلا تنجس بالموت وقال
ابن المنذر في كتاب الاجماع وهذا اجماع وقال في الاشراف ولا اعلم فيه خلافا الا احد قولي الشافعي قال النووي
وجماعة نسبوا الشافعي الى خرق الاجماع في قوله بالتنجيس قال ونقل عن محمد بن المنكدر تنجسه بموت العقرب فيه
م وقال الشافعي ينجسه ش اي موت هذه الاشياء المذكورة ينجس الماء اذا ماتت فيه وهو احد قوليه والقول
الاخر كمذهبنا وهو الذي صححه جمهور اصحابه وشذ المحاملي في المقنع والروياني في البحر فرجح النجاسة وقال النووي
وهذا ليس بشيء والصواب الطهارة وهو قول جمهور العلماء ونقل الخطابي وغيره عن يحيى بن ابي كثير انه قال
ينجس الماء بموت العقرب فيه ونقل ذلك عن محمد بن المنكدر وهما امامان من التابعين فلم يخرق الشافعي الاجماع

قلت سلمنا في العقرب وما يقال في غيرها وقال النووي القولان من الشافعي انما هو في نجاسة الما بموت هذا الحيوان
اما الحيوان نفسه ففيه طريقان احدهما ان في نجاسته القولين ان قلنا نجس ينجس الما والا فلا وهذا القول الخراسانيين
القفال والباقي القطع بنجاسة الحيوان وبهذا قطع العراقيون وغيرهم وهو الصحيح لانه من جملة الميتات قال وذكر
صاحب التقريب قولا ثالثا في المسئلة الاولى وهو ان ما يعم به كالذباب والبعوض ونحوها وما لا يعم كالخنافس
والعقارب فينجسه لتعذر الاحتراز وعدمه قال وهذا القول غريب م لان التحريم لا بطريق الكرامة اية النجاسة
ش اي علامة النجاسة واحترز بقوله لا بطريق الكرامة عن الادمي فانه حرام لكرامته. وقال ابو زيد يحرم هذا
الشيء مع صلاحيته للغذاء دليل نجاسته كالكلب والخنزير م بخلاف دود الخل وسوس الثمار ش هذا
من كلام الشافعي وهذا كانه جواب لمن يقول ما تقول في دود الخل وسوس الثمار فقال كلامنا في موت حيوان
اجنبي عنه اما الدود المتولد في الخل ونحوه والتين والتفاح ونحوهما لا ينجس ما مات فيه لان فيه ضرورة
لانه متولد منه والضرورة تمنع الحكم بتنجيسه وحكاية الدارمي عن بعض اصحاب الشافعي ان ما مات فيه ينجس
غليظ ولا خلاف عندهم في ذلك ولكن هذا الحيوان ينجس بالموت على المذهب عندهم ولا ينجس على قوله وقال
امام الحرمين وان جمع منه شيا وتعمد اكله فوجهان لانه لجزء منه طبعا وطعما ومع الطعام لا يحرم اكله على الصحيح
ولنا قوله عم فيه اي في الما الذي مات فيه ما ليس له نفس سايلة وهذا الذي فسر به اوجه واحسن من قول
الاكمل اي مثل هذه الحادثة. ونقل الاكمل ذلك عن شيخه صاحب الدراية وعن الاترازي في الغاية م هذا هو ا
لحلال اكله وشربه والوضوء منه ش هذا الحديث رواه سلمان الفارسي رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم
يا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه رواه الدارقطني
في سننه من حديث بقية حدثني سعيد بن ابي سعيد الزبيدي عن بشر بن منصور عن علي بن زيد بن جدعان
عن سعيد بن المسيب عن سلمان ثم قال الدارقطني لم يروه غير بقية عن سعيد بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف
ورواه ابن عدي في الكامل واعله بسعيد هذا وقال هو شيخ مجهول وحديثه غير محفوظ والعجب من شراح الهداية
يذكرون هذا الحديث ولا يبينون حاله غير ان الاترازي قال وقد روى ابو بكر الجصاص الرازي في شرحه
مختصر الطحاوي باسناده الى سعيد بن المسيب عن سلمان الحديث ولم يذكر رجال الاسناد حتى ينظر
فيه هل هم المذكورون في اسناد الدارقطني وابن عدي ام غيرهم وذكر الاكمل نحوه واما صاحب الدراية
والسغناقي فاكتفيا بمجرد الذكر واما السروجي فانه يسند الى الدارقطني ومضى قلت الحديث
المذكور وان ضعفوه فان حديث ميمونة زوج النبي عليه السلام انها كانت تمر بالغدير وفيه الجعلان
وفيه وفيه فنستقي لها وتشرب منه وتتوضا رواه ابو عبيد في كتاب الطهور م ولان المنجس هو اختلاط
الدم المسفوح باجزايه عند الموت ش قيد به لانه اذا كان حيا لا ينجس ولهذا قلنا المصلي اذا استصحب
فارة او عصفورة حية لم تفسد صلاته ولو كانت نجسة لفسدت ولو ماتت حتف انفها واستصحبها
فسدت وهذا لان الدم الذي في الحي في معدنه وبالموت ينصب عن مجاريها فيتنجس اللحم بتشربه اياه
ولهذا لو قطعت العروق بعد ما لم يسل منها الدم م حتى حل المذكى ش اي المذبوح من ذكي بالتشديد يذكي
تذكية م لانعدام الدم فيه ش اي في المذكى بعد التذكية والا فقبلها الدم فيه ولو قال لزوال الدم منه
لكان اولى واستعمال بانعدم بالنون خطا م ولا دم لها ش اي الحيوانات المذكورة اذ العرض كذلك
فلا ينجس فان قيل لا نسلم ان المنجس هو اختلاط الدم المسفوح فان ذبيحة المجوسي ليس لها دم مسفوح وهي
نجسة وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم يعارض بان اكلت ورق العناب حلال ولو صح ان الدم لم يسل فالجواب
ان القياس في ذبيحة المجوسي الطهارة كذبيحة المسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح لقوله عليه السلام
سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم فجعل الشرع ذبيحة كلا ذبح وكما جعل

ذلك

ذلك كذلك جعلوا ذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم كذبيحة اذا سال اقامة لاهلية الذابح واستعمال الة
الذابح مقام الوسالة لاتيانه بما هو المامور به الداخل تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت
القواعد الاصلية م والحرمات ليست من ضرورتها النجاسة ش هذا جواب عن قول الشافعي لان التحريم
لا بطريق الكرامة اية النجاسة اراد ان الحرام لا يستلزم النجاسة م كالطين ش فان اكله حرام لا لكرامته مع انه
ليس بنجس وفي جامع الكردري وخص من الاصل السمك والجراد باعتبار عدم الدم والمتنازع فيه بمعناهما فيلحق
بهما فكل لحوم السباع اذا ذبحت طاهرة ولا توكل وفي الحاوي جازت الصلاة مع لحم البازي المذبوح وكذا
كل شيء لم يؤمر باعادة الصلاة من سوره مثل الحية والعقرب والفارة وجميع الطيور تجوز الصلاة مع لحمها
اذا كانت مذبوحة وقال نصير اذا ذبح شيء من السباع فجلده طاهر ولحمه نجس بخلاف الطيور والحية و
الفارة وفي الذخيرة والحية طاهرة في حال الحياة وقميصها طاهر في الاصح وكذا الوصلي ومعه سوراو فارة
تجوز صلاته ولو كان معه ثعلب او جرو وكلب لم تجز قال والاصل في جنس هذه المسايل ان كل ما يجوز
التوضي بسوره تجوز الصلاة معه وما لا فلا واما حرمة الاكل ما ليس له دم مسفوح غير السمك والجراد و
ان كان طاهرا على ما مر فلان ذلك من الحشرات والخبايث فان البق والزنبور والخنفساء وامثالها
يستخبثها النفس وتعافها قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبايث ولا يلزم من ذلك النجاسة فان الكافر
عندهم لا ينجس بالموت على الصحيح ولا يوكل قولا واحدا وموت الحية البرية في الما وغيره ينجس ما مات فيه
قال في الحاوي وكذا موت الوزغة والحلمة ودمها نجس ذكره في المفيد ولهذا ينجس بالموت وفي الذخيرة
وغيرها خرء الحية وبولها نجس نجاسة غليظة وجلدها اذا كان اكبر من قدر الدرهم يمنع جواز الصلاة
معه لانه نجس ولو كانت مذبوحة ولا يقبل الدباغ وللشافعية وجهان في الحية والاصح تنجيس ما مات
فيه والوزغة على العكس عندهم ولو حمل حية فصلى معها جازت صلاته قال في الذخيرة وهي طاهرة في حال
الحياة وقميصها طاهر في الاصح وقد ذكرناه الان م وموت ما يعيش في الما ش يعني ما يكون مولده و
مثواه م فيه ش اي في الما والجار والمجرور متعلق بقوله وموت والجار في قوله في الما متعلق بقوله يعيش
وفي بعض النسخ لم يذكر كلمة فيه واثبتها شمس الايمة الكردري فيكون المسئلة مجمعا عليها الا انه اذا مات
في غير الما القليل يفسد وقيل لا يفسد قوله وموت ما يعيش مبتدا وخبره هو قوله م لا يفسد ش اي
لا يفسد الما فان قلت قال المص في المسئلة الاولى في غير معدنه فيتوهم التنجيس فناسب نفيه وفي الثانية
في معدنه فلا يتوهم تنجيسه بواسطة الضرورة لكن احتمل تغيير صفة الما فنفاه بقوله يفسد م كالسمك
والضفدع ش بكسر الضاد والدال مثل الخنصر واحد الضفادع والانثى ضفدعة ومنهم من يقول بفتح الدال
وقال الخليل ليس في الكلام فعلل الا اربعة درهم وهجرع وهبلع ودلغم وقال ابو الحسن الهاء زايدة فيهما
قلت الهجرع الطويل والهبلع الاكول والميم زايدة في دلغم م والسرطان ش ونحو ذلك كالعلق وحية
الما فان قلت هل في تقديم السمك على اخواته فايدة قلت نعم لانه مجمع عليه وهذا اذا مات حتف انفه
فاما اذا قتل جرحا عند ابي يوسف يفسده على ما روي المعلى عنه وفي المجتبى عن ابي يوسف ان ماتت حية عظيمة
مائية او سمك في الما يفسده وفي الحاوي مات الضفدع في العصير قال نصير لا نصب م وقال الشافعي يفسد
ش اي يفسد الما م الا السمك ش قال الاترازي كان ينبغي ان يقول الا السمك والجراد لان حكمهما واحد عندنا
كما في وجيزهم قلت مراد المص نصب الخلاف ولم يلزم استيفا الخلاف فكله وقال النووي ما يعيش في الما ان كان
ماكولا فميتته طاهرة ولا شك انه لا ينجس الما وما لا يوكل كالضفدع وغيره اذا قلنا لا يوكل فاذا مات في الما القليل
او مايع قليل او كثير نجسه صرح به اصحابنا في طرقهم وقالوا لا خلاف فيه الا صاحب الحاوي فانه قال في نجاسته
قولان وذكر الروياني في الضفدع قولان احدهما الا نفس له سايلة فيكون في نجاسة الما بها قولان والثاني لها

نفس سايلة فتنجسه قطعا وهذا الثاني هو المشهور في كتب الاصحاب م لما مر ش يعني مر قبله لان التحريم لا
بطريق الكرامة اية النجاسة وقال الاكمل قيل في هذا التعليل اشكال لان هو ان الضفدع والسرطان يجوز اكلهما عند
الشافعي علي ما روي عنه في كتاب الذبايح علي ما سياتي والجواب ان المذكور في كتاب الذبايح عن الشافعي انه
اطلق ذلك كله فيجوز ان تكون هذه رواية اخري فيكون الالزام عليها قلت الاشكال للاترازي والجواب
للاكمل فلا يرد الاشكال ولا يحتاج الي الجواب لانه نسب جواز اكل السرطان والضفدع الي الشافعي علي ما ذكر في الذبايح
هكذا لا يسلمها اصحابه فانهم ذكروا ان هذين مما لا يوكل كما بينتها علي بعضه عن قريب فلا يرد الاشكال اصلا و
لا يحسن الجواب عنه بقوله فيجوز ان يكون بهذه رواية اخري وهذا من باب التخمين م ولنا انه ش اي لان ما يعيش في
الماء م مات في معدنه ش يعني في مثواه ومقره م فلا يعطي له حكم النجاسة ش لانه لو اعطي حكم النجاسة لما في معدنها
لما طهر انسان ابدا لان في بطنه وعروقه نجاسة ثم مثل لذلك بقوله م كبيضة حال محها ش اي تغلب محها بضم الميم وتشديد
الحاء المهملة اي صفرتها م دما ش حتي لو صلي وفي كمه تلك البيضة يجوز الصلاة معها لان النجاسة في معدنها بخلاف
ما لو صلي وفي كمه قارورة فيها دم لا يجوز صلاته لان النجاسة ليست في معدنها وفي الجامع الاصغر لا يجوز الصلاة
مع البيضة المذرة عند ابي يوسف ومحمد وعلي قياس قول ابي ح والحسن يجوز واختاره ابو عبد الله البلخي ولا يجوز
مع البيضة التي فيها فرخ ميت قد علم بموته او بصفته وعن محمد رحمه الله ان كان راس القارورة قد انسد فهو
فماده ويجوز وعند الشافعية البيضة اذا استحالت دما فهي نجسة في اصح الوجهين ولو صارت مذرة وهي التي اختلط
بياضها بصفرتها فطاهرة بلا خلاف وقال الاكمل قيل هذا التعليل يقتضي ان لا يعطي للطيور والوحوش حكم
النجاسة اذا ماتت في البئر لانه معدنه قلت قايل هذا صاحب الدراية وقوله والذي تظهر الي اخره من كلام الاكمل
كانه جواب عما قيل وهو ان المعدن عبارة عما يكون محيطا بينهم وهذا من تمثيلهم بالدم حتي العروق والمح في
البيضة م وليس الامر كذلك ولانه ش دليل ثان اي ولان ما يعيش في الماء ولان كل واحد من السمك والضفدع
م لا دم فيها ش اي في هذه الثلثة اعني السمك والضفدع والسرطان اذ الدموي لا يعيش في الماء ش لمنافاة
بين طبع الدم والماء بالحرارة والبرودة والدم اذا شمس يسود ولا يسيل من هذه الحيوانات اذا شمس يبيض واعلم
ان كلمة اذ للتعليل والدموي بتشديد الياء نسبة الي الدم لان اصل دم دموا بالتحريك او الاصل فيهما يقال دمي
ولكن جاء دموي ايضا م والدم هو المنجس ش اي الدم المسفوح وليس في هذه الحيوانات دم مسفوح وهذا
التعليل هو الاصح نص عليه السرخسي كما انه لا يفسد الماء بموت هذه الحيوانات فيه لا يفسد غير الماء ايضا كالخل والعصير
ويستوي ان يتقطع او يتقطع الا علي قول ابي يوسف فانه يقول اذا انقطع في الماء افسده بناء علي قوله ان دمه نجس
وهو ضعيف لا دم في السمك انما هو ما احسن ولو كان فيه دم فهو ماكول فلا يكون نجسا كالكبد والطحال واشار
الطحاوي رحمه الله الي ان الطافي من السمك في الماء يفسده قال السغناقي هو غلط منه فليس في الطافي اكثر فسادا
من انه غير ماكول فهو كالضفدع والسرطان وعن محمد ان الضفدع اذا انصب في الماء كرهت شربه لا للنجاسة
لان اجزاء الضفدع وهو غير ماكول كذا في المبسوط م وفي غير الماء ش اي اذا مات ما يعيش في الماء في غير الماء
كالعصير والدبس والخل ونحوها م قيل ش اي قايله نصير بن يحيي م غير السمك يفسده ش اي يفسد غير الماء و
به قال محمد بن سلمة وابو معاذ البلخي وابو مطيع وهو رواية عن ابي يوسف م لانعدام المعدن ش قال الاترازي
فيه نظر لانه لا يجوز التعليل علي وجوب الشيء بالعدم واجاب عنه الاكمل بانه ليس بتعليل بل هو بيان انتفاء
المانع فانا قد ذكرنا ان النجاسة لا يعطي حكمها في معدنها فكان المعدن مانعا عن ثبوت الحكم عليها قلت
ويمكن ان يجاب عنه بان الموجب للتنجيس هو الدم وهو موجود اذ اللون لونه والرايحة رايحته والمانع هو
المعدن وهو مفقود فيعمل المقتضي عمله م وقيل ش قايله ابو عبد الله البلخي ومحمد بن مقاتل م لا يفسده
لعدم الدم ش قال الاترازي فيه نظر لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل

شتي الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول لتوقفه علي وجودها وهذا النظر والذي
قبله للشيخ حافظ الدين رحمه الله والاترازي اخذهما منه واجاب الاكمل عنه بان العلة الشخصية يستلزم
انتفاؤها انتفاء الحكم وههنا كذلك لان كونه دما مسفوحا هو المنجس لا غير قلت ويجاب ايضا بان
العلة متحدة وهي الدم فاذا عدم لا يثبت الحكم في مثله وفي مثله يجوز التعليل بالعدم كقول محمد ولد المغصوب
لم يضمن لانه لم يغصب م وهو الاصح ش اي القول الثاني هو الاصح وهو رواية عن ابي ح وهشام عن محمد
وهو اختيار المصنف ايضا لانه لا دم فيهما م والضفدع البري والبحري فيه سوا ش اي في الحكم المذكور ويعرف
البحري من البري بان البحري ما يكون بين اصابعه سترة دون البري م وقيل البري مفسد لوجود الدم وعدم
المعدن ش وجود الدم هو العلة وعدم المانع هو البقا المانع م وما يعيش في الماء ش كلمة ما موصولة بمعني
الذي ويعيش في المحل صلته وارتفاعه علي الابتدا محلا وخبره هو قوله م ما يكون مولده ومثواه ش اي منزله
ومعيشته م في الماء ش اراد بهذا بيان ما يعيش في الماء لانه ذكره ولم يبينه م ومائي المعاش دون مائي المولد
ش كالبط والاوز والجاموس م والماء المستعمل لا يطهر الاحداث ش هذا حكم الماء المستعمل قدمه لانه هو المقصود
وقيد بطهارة الاحداث اشارة الي انه يطهر الاخباث فيما روي محمد عن ابي ح وهو الموافق لمذهبه بان
ازالة النجاسة العينية بساير المايعات يجوز عنده علي ما ياتي وفي جامع الاسبيجابي الماء المستعمل ثلثة انواع
نوع طاهر بالاجماع كالمستعمل في غسل الاعيان الطاهرة ونوع نجس بالاتفاق كالمستعمل في الاعيان النجسة
وفي الاستنجا قبل ان يحكم بطهارة ذلك الموضع ونوع مختلف فيه وهو الذي توضأ به محدث او اغتسل
جنب ان لم يكن علي اعضايه نجاسة حقيقية م خلافا لمالك والشافعي ش فان عندهما يطهر الاحداث ونصب
خلافا علي الاطلاق غير موجه علي ما نذكره اما عند مالك فان المذكور في كتبهم منها الجواهر ان الماء المستعمل
في طهارة الاحداث طاهر ومطهر اذا كان الاستعمال لم يغيره لكنه مكروه مع وجود غيره مراعاة للخلاف وهو
قول الزهري والاوزاعي في اشهر الروايتين عنهما وابي ثور وداود وقال ابن المنذر وروي عن علي وابن عمر و
ابي امامة والحسن وعطا ومكحول والنخعي انهم قالوا فيمن نسي مسح راسه فوجد في لحيته بللا يكفيه مسحه بذلك
البلل وهذا يدل علي انهم يرون المستعمل مطهرا وبه اقول وقيل طاهر مشكوك في تطهره يتوضأ به ويتيمم
ويصلي صلاة واحدة وقال النووي ان في المسئلة قولين وهو الصواب واتفقوا علي ان المذهب الصحيح انه ليس
بطهور وعليه التفريع وحكي عيسي بن ابان ليس بشيء لانه ثقة وان كان مخالفا وقال بعضهم عيسي ثقة لا يتهم
فيما يحكيه ففي المسئلة قولان وقال صاحب الحاوي في الكتب القديمة والجديدة وما نقله جميع اصحابه سماعا ورواية
انه غير طهور وحكي عيسي بن ابان في الخلاف عن الشافعي انه طهور وقال ابو ثور سالت الشافعي عنه فتوقف وقال
ابو اسحاق وابو حامد المروزي فيه قولان وقال ابن شريح وابو علي بن ابي هريرة ليس بطهور قطعا وهذا اصح لان
عيسي بن ابان وان كان ثقة فيحكي ما يحكيه اهل الخلاف ولم يلق الشافعي ليحكيه سماعا ولا هو منصوص فياخذ
من كتبه ولعله تاول كلامه بصيرورته طهارته ردا علي ابي يوسف فحمله علي جواز الطهارة به م هما ش اي مالك
والشافعي م يقولان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخري كالقطوع ش ولا يكون كذلك ما لم يتنجس بالاستعمال
وتكلمت الشراح ههنا بكلام كثير فقال صاحب الدراية وفي الكافي هذا انبت في القوانين ثم اطال الكلام وتحقيقه
الاكمل فقال والجواب انه يحكي عن ثعلب اراد قوله الطهور ما يطهر غيره الي اخره ثم قال ورد عليه بان هذا ان كان لزيادة
بيان لنهايته في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالي وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس
فعول من التفعيل في شيء وان كانت بيانا لنهايته فيها لاسند علي تطهر الغير فضلا عن التكرار فيه وقال صاحب
الدراية في اخر كلامه ولم يتضح لي سوي هذا الكلام وقال الاترازي قوله كالقطوع فيه تسامح لان الشبه فعول من
الفعل اللازم والمشبه به فعول من الفعل المتعدي الا ان المبالغة في الطهارة بان يطهر اثرها في الغير فصار بمعني

المطهر بل علم ذلك بسبب العدول عن صيغة الطاهر الى صيغة الطهور التي هي للمبالغة في ذلك الفعل كالغفور والشكور فيهما
مبالغة ما ليس في الغافر والشاكر وان يكون تلك المبالغة في طهارة الماء الا باعتبار انه يطهر غيره لان في نفس الطهارة
كلتا الصيغتين سيان فلا بد من معنى زائد في الطهور ليس هو في الطاهر ولا ذلك الا بالتطهير لان الطهور جاء
بمعنى المطهر لانه من طهر الشيء وهو لا يستفاد منه التعدي قلت تقرير هذا الكلام ان مالكا والشافعي احتجا
بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ووجه ذلك ان الطهور مصدر ومنه مفتاح الصلاة الطهور
وطهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ولا صلاة الا بطهور نص عليه سيبويه والخليل والمبرد في الكامل والاصمعي
وابن السكيت ثم قولهما ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى غير مثبت في القولين واصحهما من نصرهما ما روي
عن ثعلب الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره كالقطوع فان فيه معنى التكرار والصيغتان سواء وردوا عليه
بما ذكرنا الان وتحقيق الرد ان قياسه الطهور الذي هو من طهر اللازم على ما هو مشتق في الافعال المتعدية كقطوع
ومنوع غير صحيح والصيغة اذا اخذت من فعل اللازم كانت للمبالغة والتكثير في الفاعل نحو مات زيد و
موت ونام ونوم ولا تعلق له بالمفعول البتة وان كان الفعل متعديا كان التكثير في مفعوله نحو قطعت الثوب
والطهور ماخوذ من فعل ثلاثي لازم فكيف يتصور ان يؤخذ منه معنى الرباعي المتعدي فيكون المراد به التكرار
وتكثير المفعول الا ترى انك اذا قلت فلان صبور من صبر فمعناه كثير الصبر لانه لا يصبر غيره مرة بعد اخرى و
امثال ذلك كثيرة ويدل على تحقيق ذلك ايضا قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ومعلوم ان اهل الجنة
لا يحتاجون الى التطهير من حدث او خبث بل هو عبارة عن الطاهر الشديد الطهارة وقال جرير عذاب الثنايا
ريقهن طهور والريق لا يطهر به عندهم وقال النبي عليه السلام التيمم طهور المسلم والتيمم لا يرفع الحدث عندهم
قلت يمكن المناقشة بان يقال لا نسلم قولكم بان المبالغة والتكثير في الفعل دون الفاعل نحو جولت وطوفت و
قد يكون في الفاعل نحو صوبت الابل وقولكم ان الطهور من طهر وهو لازم لا يشابه المشتق من الفعل المتعدي
كقطوع ومنوع فلا يقاس عليه غير مانع قطعا لانه قد يستعمل على سبيل المجاز واهل الصرف جوزوا ذلك
فقال بعضهم ان المراد بالتكثير في الفعول لا يستعمل بالتضعيف الا اذا كان المفعول جمعا نحو قولهم غلقت بالتضعيف
فانه لا يستعمل الا اذا قال غلقت الابواب حتى لو كان واحدا لا يقال الا غلقت بالتخفيف الا على سبيل المجاز فحينئذ
قياسهم الفعول من اللازم على المفعول من المتعدي صحيح بهذه الطريقة ويؤيد ذلك ما قاله تاج الشريعة في هذا
الموضع في شرحه ان الطهور وان كان اشتقاقه من مصدر وهو لازم لكنه جعل متعديا شرعا بواسطة ظهور اثره
في الغير فصح الالحاق ويمكن ان يمنع استدلالهم بلفظ الطهور فيما احتجوا به بان يقول الطهور اسم لما يتطهر به كا
لسحور والوقود فليس فيه ما يدل على انه مطهر غيره مرة بعد اخرى ولا فيه مبالغة فان قالوا الحجج نحتج باشيا
غير ذلك الاول انه عليه السلام توضأ فمسح راسه ببلل لحيته وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه
اغتسل فنظر لمعة في بدنه لم يصبها الماء فامر بدنه بماء على ذلك الموضع الثاني قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء
وهو حديث صحيح الثالث انه ماء لاقى طاهرا فبقي مطهرا كما لو غسل به ثوب والرابع ان ما ادى الفرض به مرة لا يمنع
ان يؤدى به ثانيا كما يجوز للجماعة ان يتيمموا في موضع واحد والخامس ان النبي عليه السلام كان اذا توضأ كادوا
يقتتلون على وضوئه رواه البخاري والسادس انهم كانوا يتوضئون والماء يتقاطر على ثيابهم ولا يغسلونها
الجواب عن الاول انه حديث ضعيف فان فيه عبد الله بن محمد بن عقيل فلا يحتج بروايته اذا لم يخالفه غيره فكيف
وقد عارضه الروايات الصحيحة فمنها ما رواه مسلم وابو داود وغيرهما عن عبد الله بن زيد رضي الله عنهما
انه راى النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فذكر وضوءه الى ان قال ومسح راسه بماء غير فضل يديه وغسل رجليه
وهذا هو الموافق للروايات الاحاديث الصحيحة في انه عليه السلام اخذ لراسه ماء جديدا والذي روي عن ابن عباس
ضعيف ضعفه البيهقي والدارقطني وقال البيهقي انما هو كلام النخعي وعلى تقدير صحته فبدن الجنب كعضو واحد

ويجوز نقل البلة من موضع الى اخر والجواب عن الثاني انه لما استعمل في القربة تغيرت صفته من الطهورية
الى الطهارة كمال الصدقة لما اقيم به القربة وتغيرت صفته وزال عنه صفة كونه حلالا للجميع حتى لا يحل
للنبي صلى الله عليه وسلم وقرابته على ما يجيء عن قريب وعن الثالث فقياسهم غير صحيح لان في غسل الثوب
لم يرد فرض ولا اقيم به قربة وعن الرابع فقياسهم على تيمم الجماعة غير صحيح لان المستعمل ما تعلق بالعضو و
الارض ليست كالماء فلا يقبل صفة الاستعمال وعن الخامس انه يجوز ان يكون اقتتالهم على ما فضل من
وضوئه قال في بعض الروايات الصحيحة فجعل الناس ياخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به وفي لفظ
النسائي في هذا الحديث اوخرج بلال رضي الله عنه فضل وضوئه فابتدره الناس وليس المراد المتقاطر
من وضوئه عليه السلام وعن السادس بان حكم الاستعمال لا يثبت الا بالاستقرار على الارض او في اناء على قول
وان ثبت بالمزايلة على قول لكن في الثياب ضرورة فيخفى عن ذلك م وقال زفر رحمه الله وهو احد قولي
الشافعي ش الضمير يرجع الى القول الذي دل عليه م وقال زفر ان كان المستعمل متوضيا ش اراد انه كان على وضوء
م فهو ش اي الماء الذي استعمله م طهور ش يعني طاهر في نفسه في حال ولم يتغير منه شيء فهو طهور لغيره م
وان كان ش اي المستعمل م محدثا فهو طاهر ش في نفسه م غير طهور ش لغيره م لان الاعضاء ش اي اعضاء
المستعمل م طاهرة حقيقة ش لا توجب التنجيس كما لو غسل به ثوب طاهر م وباعتباره ش اي وباعتبار
امر الحقيقة م يكون الماء طاهرا وطهورا ش لانه لم يتغير منه شيء والاعضاء طاهرة ولهذا كان عرق المحدث والجنب
طاهرا وكذا سؤرهما ويجوز صلاة حاملهما م لكنه ش اي لكن الماء م نجس حكما ش اي من حيث الحكم اراد به النجاسة
الحكمية بسبب ازالة الحدث به او التعرض على الاختلاف م وباعتباره ش اي وباعتبار النجس الحكمي م يكون الماء
نجسا ش فاذا كان كذلك صار هنا اعتباران م فقلنا بانتفاء الطهورية ش كغيره م وبقاء الطهارة ش
في نفسه م عملا بالشبهين ش شبه الطهارة وشبه النجاسة فباعتبار الشبه الاول يكون طاهرا مطهرا وباعتبار
الشبه الثاني لا يكون طاهرا اصلا والحكم عليه باوجه منها ابطال الاخر واعمالهما ولو بوجه واحد اولى من اهمال
احدهما فعملنا بينهما بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة فان قلت عملا منصوب بماذا قلت يجوز ان يكون
تمييزا اي من حيث العمل ويجوز ان يكون حالا بمعنى فعلت كذا وكذا حال كوننا عاملين بالشبهين ويجوز
ان يكون نصبا على المصدرية التقدير فعلنا كذا وكذا وعملنا بالشبهين وقال محمد رحمه الله م وهو ش
اي قول محمد دل عليه قال م وهو رواية عن ابي ح رحمه الله هو ش اي الماء المستعمل م طاهر ش في نفسه م غير
طهور ش لغيره وبه اخذ مشايخ العراق ورواه زفر ايضا عن ابي ح وعافية القاضي قال ام هو طاهر غير طهور
عند اصحابنا حتى كان قاضي القضاة ابو حازم عبد الحميد العراقي يقول ارجوا ان لا يثبت رواية النجاسة فيه
عن ابي ح وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما وراء النهر قال في المحيط وهو الاشهر الاقيس قال في المفيد
هو الصحيح وقال الاسبيجابي وعليه الفتوى وبه قال احمد وهو الصحيح من مذهب الشافعي وهو رواية عن مالك
ولم يذكر ابن المنذر عنه غير ذلك قال النووي وهو قول جمهور السلف والخلف م لان ما لاقاه الطاهر طاهر
لا يوجب التنجس فالطاهر الاول الماء والثاني العضو المغسول ش والملاقاة مصدر لاقى مضاف الى فاعله و
الطاهر الثاني منصوب به فاذا لاقى الطاهر الطاهر لا يتغير الملاقي كما لو غسل به ثوب طاهر م الا انه س اي الا ان
الماء الاستنجاء من قوله ولا يوجب التنجس م اقيمت به ش اي بالماء م قربة ش اي تقرب الى الله والتقرب
الى الله تعالى يكون بما فيه الخير والعمل الصالح وليس المراد منه قرب الذات والمكان على ما عرف في موضعه م
فتغيرت صفته ش فلم يبق طيبا م كمال الصدقة ش الذي اقيم به القربة وقد تغيرت صفته حتى لم يحل
لرسول الله عليه السلام وعلى اهل بيته وكذا في نفسه طاهر حلال في نفسه حتى يحل لغيره ومع هذا سمي الزكاة او
ساخ اموال الناس فاذا اعطى هاشميا بنية الزكاة لا يجوز وبنية الهبة يجوز وان كان المال واحدا وفي صدقة

النطوع فيه روايتان م وقال ابو ح وابو يوسف رحمهما الله هو ش اي الماء المستعمل م نجس ش اما خفيفة واما
غليظة على الخلاف لما ياتي ان شاء الله م لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ش معنى الحديث في هذا
الباب ورواية ابي هريرة رضي الله عنه وجه الاستدلال به انه عليه السلام كما نهى عن النجاسة الحقيقية وهو البول
فكذلك نهى عن الحكمية وهو الاغتسال به فدل على ان الاغتسال فيه كالبول فيه لحديث يجوز فيه الرفع والنصب
اما الرفع فعلى الابتداء وخبره محذوف تقديره الحديث بتمامه واما النصب فعلى تقدير اقرا الحديث او اتمه
و تمامه ولا يغتسل فيه من الجنابة م ولانه ش دليل عقلي اي ولان الماء المستعمل ما ازيلت به النجاسة الحكمية
لانه عضو المحدث والجنب له حكم النجاسة شرعا وقد زالت تلك النجاسة بالماء فيتنجس كما في الحقيقية والدليل
على ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والتطهر عبارة عن ازالة النجاسة وقد ازيلت تلك النجاسة
بالماء فانتقل حكم النجاسة اليه كما في الحقيقية م فيعتبر بما ازيلت به النجاسة الحقيقية ش اي فاذا كان كذلك
يعتبر الماء الذي ازيل به النجاسة الحقيقية فان قلت كيف يتصور هذا الانتقال والاعراض لا تقبل الانتقال من محل
الى محل باتفاق العقلاء فلا وجه للحكم بنجاسة الماء قلت لا نعني بصيرورة الماء نجسا الا اتصافه بالخبث شرعا كحال الصدقة
سلمنا عدم قبول الاعراض الانتقال من محل الى محل اخر ولكن الامور الاعتبارية الحكمية يجوز ان تعتبر قائمة بعد
قطع الاعتبار عن قيامها بمحل اخر الا ترى ان الملك للبايع امر اعتباري حكمي وبعد ان قال بعت وقبل المشتري
انتقل من البايع اليه فان قلت سلمنا هذا في المحدث والجنب فاما المتوضي اذا توضأ ثانيا بنية القربة فالمتكلم
لانه لم يكن باعضائه من النجاسة الحكمية حتى تزول عن اعضائه وينتقل الى الماء قلت لما نوى القربة فقد ازداد به
طهارة على طهارة ونورا على نور على ما جاء في الخبر ولا تكون طهارة جديدة حكما الا بازالة النجاسة حكما فصار كأن
الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سواء م ثم في رواية الحسن عن ابي ح رحمه الله انه ش اي ان الماء المستعمل م
نجس نجاسة غليظة ش اشار بهذا الى انه لما ثبت نجاسة الماء المستعمل احتيج الى بيان صفة هذه النجاسة هل
هي غليظة ام خفيفة واختلفت الرواية فيه فروى الحسن عن ابي ح انه نجس مغلظ م اعتبارا بالماء المستعمل في
الحقيقة ش اي في النجاسة الحقيقية في مقدار الدرهم م وفي رواية ابي يوسف عنه وهو قوله ش اي وفي رواية
ابي يوسف عن ابي ح والحال انه قول ابي يوسف م خفيفة ش اي نجاسة خفيفة وارتفاعها على انه مبتدا وخبره قوله
في رواية مقدما م لمكان الاختلاف ش اي لاجل اختلاف العلماء في الماء المستعمل فانه عند مالك طاهر وطهور كما
ذكرنا واختلاف العلماء يورث الاخفاف م والماء المستعمل ش هو ما ازيل به حدث هذا شروع في بيان
حقيقة الماء المستعمل وكان حقه التقديم ولكن قدم الحكم لانه هو المقصود وقوله الماء مبتدا والمستعمل صفة و
قوله هو مبتدأ ثان وقوله ما ازيل به حدث خبره والجملة خبر المبتدأ الاول م او ازيل به حدث ش كلمة او
للتنويع يعني يكون الماء مستعملا باحد الامرين ازالة الحدث م او استعمل ش اي الماء م في البدن على وجه
القربة ش اي التقرب الى الله تعالى بان يتوضأ وهو على الوضوء او اغتسل وهو طاهر م قال رحمه الله ش اي
قال المص رحمه الله م وهذا ش اي هذا الذي ذكرنا ان كون الماء مستعملا باحد الامرين م قول ابي يوسف ش فان
عنده باحد الامرين م وقيل هو ش اي قول ابي يوسف رحمه الله م قول ابي ح ايضا ش يعني يستعمل الماء عنده ايضا
باحد الامرين المذكورين م وقال محمد رحمه الله لا يصير ش اي الماء م مستعملا الا باقامة القربة فقط ش وعند زفر
والشافعي بازالة الحدث لا غير فلو توضأ محدث بنية القربة صار الماء مستعملا بالاجماع ولو توضأ متوضئ
للتبرد لا يصير الماء مستعملا ولو توضأ المحدث للتبرد صار مستعملا عندهما وعند زفر خلافا لمحمد لعدم قصد القربة
صار مستعملا عند الثلاثة خلافا لزفر والشافعي رحمهم الله وقول الطحاوي في مختصره اذا تبرد بالماء صار مستعملا
محمول على المحدث ولو توضأ بماء الورد لا يصير مستعملا بالاجماع لعدم الامرين وفي المبسوط المحدث او الجنب اذا
ادخل يده في الماء لاجل الاغتراف لا يصير الماء مستعملا بلا خلاف الا اذا نوى ادخال اليد للاغتسال ولو ادخل رجله

في البير ولم ينو به الاغتسال ذكر الشيخ الامام انه يصير مستعملا لعدم الضرورة وعلى هذا اذا وقع الكوز في الحب
وادخل يده في الحب لاخراج الكوز لا يصير الماء مستعملا في الرواية المعروفة عند ابي يوسف وفي الفتاوى اذا ادخل
في الاناء اصبعا او اكثر منه دون الكف يريد غسله لم يتنجس الماء ولو ادخل الكف يريد غسله يتنجس وفي المفيد
هذا قول ابي يوسف وعند محمد طاهر وعليه الفتوى وفي الظهيرية يجب رفع الماء بكفيه من اداه الحمام ويغسل
يديه لا رواية بهذا في الاصل وقال محمد بن الفضل فيه نجس ويداه نجستان والماء الذي خرج من فيه نجس
مستعمل وقال بعضهم الماء مستعمل ويداه نجستان وفمه طاهر والاول اصح واذا اغسل فخذه لا لنجاسة هل
يأخذ حكم الاستعمال لا نص فيه عن اصحابنا وفي الخلاصة والاصح انه لا يصير مستعملا وفي الذخيرة ابن سماعة عن محمد
رجل على جراحته جبائر فغمسها في الاناء يريد به المسح عليها اجزاه ولا يفسد الماء وفي المبسوط اذا غسل يده للطعام
قبل الاكل او بعده يصير الماء مستعملا بخلاف ما لو غسل يده من الوسخ او العجين فانه لا يصير مستعملا لانه لا
قربة ولا ازالة الحدث وفي الطحاوي قال بعضهم للطعام يصير مستعملا وفي الطعام لا واذا ادخل الصبي يده في
الاناء على قصد القربة فلا اشد ان يصير الماء مستعملا اذا كان الصبي عاقلا لانه من اهل القربة امراة وصلت
ذوايبها فغسلت ذلك الشعر بالماء لا يصير مستعملا بخلاف ما لو غسلت شعرها النابت في راسها ولو غسل راس
مقتول قد بان منه صار مستعملا ولان الاستعمال انتقال نجاسة الاثام اليه اي الى الماء المستعمل فان قلت كيف يتصف
الاثم بالنجاسة وبعد الاتصاف بها كيف يقبل الاعراض لا انتقالها قلت اما اتصافه بها فلقوله عليه السلام من
اصاب من هذه القاذورات فليستتر بستر الله وهذا الشارع اطلق على الاسم قذرا والقذر نجس واما انتقاله
فلقوله عليه السلام من غسل وجهه تناثرت خطاياه مع اخر قطر الماء واما الاعراض فلها حكم الجواهر في الشرع م و
انها ش اي وان نجاسة الاثام م تزال بالقرب ش اي بارادة القربة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها م وابو يوسف يقول اسقاط الفرض ش وهو ازالة الحدث
م مؤثر ايضا ش في كون الماء مستعملا لان الحدث الحكمي اغلظ من النجاسة العينية ثم ازالة النجاسة العينية
بالماء ينجسه فازالة النجاسة الحكمية اولى ولهذا قال ابو ح في رواية الحسن عنه م فيثبت الفساد ش اي فساد الماء م
بالامرين ش اي باسقاط الفرض م وهو ازالة الحدث واقامة القربة ش ومتى يصير كلمة ما للاستفهام نحو
متى نصر الله وهو احد معانيها الخمسة وهذا بيان لوقت اخذه حكم الاستعمال م الصحيح انه ش اي ان الماء كما زايل
العضو صار مستعملا قال السغناقي الكاف ههنا للمفاجاة لا للتشبيه كما تقول خرجت من البيت فرايت زيدا اي
فاجيت ساعة خروجي ساعة رؤية زيد اي صار الماء مستعملا مفاجا وقت زواله عن الوضوء وقت الاستعمال
من غير توقف الى الاستقرار في موضع كما زعم بعضهم وتبعه صاحب الدراية والاكمل في كون الكاف هنا للمفاجاة
قلت ذكر النحاة ان الكاف اذا كان بعدها ما الكافة يكون لها ثلاثة معاني احدها تشبيه مضمون جملة بمضمون
الاخرى كما كانت قبل الكف كتشبيه المفرد قال الله تعالى اجعل لنا الها كما لهم الهة والثاني ان يكون بمعنى لعل حكى
سيبويه عن المغرب انتظرني كما اتيك اي لعلي اتيك قال روبة لا تشتم الناس كما لا تشتم والثالث ان
يكون بمعنى قران الفعلين في الوجود نحو ادخل كما يسلم الامام وكما قام زيد قعد عمرو والكاف في قوله كما زايل
عن الوضوء من هذا القبيل والمعنى ان الماء يصير مستعملا مقارنا لزواله عن العضو من غير توقف الى استقراره
في مكان وبعضهم قالوا ان الكاف التي بعدها ما الكافة يكون بمعنى المبادرة ايضا نحو سلم كما تدخل وصل
كما يدخل الوقت ذكره ابن الخباز والسيرافي ومع هذا قالوا هو غريب وهذا في المعنى مثل قران الفعلين
الذي ذكرناه ولم ار ان احدا منهم قال ان الكاف للمفاجاة بهذه العبارة وان كان معناها قريبا مما ذكرنا م لان
سقوط حكم الاستعمال ش اي سقوط كون الماء مستعملا م قبل انفصاله ش اي قبل انفصال الماء عن عضو المتوضي م
للضرورة ش اي لاجل ضرورة تعذر الاحتراز عنه م ولا ضرورة بعده ش اي بعد الانفصال وفي المحيط ان الماء

مستعملا ص

كماه

انما يأخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن والاجتماع في المكان ليس بشرط هذا هو مذهب اصحابنا قلت فلذلك نص
عليه المص بقوله الصحيح انه كما زايل العضو صار مستعملا وذكر في الاصل اذا مسح راسه بما اخذ من لحيته لم يجز
عندنا وكذا لو مسح على خفيه وبقي على كفه ماء فمسح منه راسه وكذا لو توضأ انسان بالماء المتقاطر من المتوضي
بان يكون في موضع عال وهو يأخذ الماء من الهوى قبل وصوله الى الارض لا يجوز وفي شرح الطحاوي الماء انما
يأخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن واستقر في مكان وبه قال سفين الثوري وابراهيم النخعي وفي بعض مشايخ بلخ
وهو اختيار الطحاوي وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني رحمه الله وفي خلاصة الفتاوى المختار انه لا يصير
مستعملا ما لم يستقر في مكان ويسكن عن التحرك فان قلت فعلى ما ذكره المص ينبغي ان يتنجس ثوب المصلي المتوضي
الذي ينشف به اذا اصابه الماء قلت اجابوا بان ذلك سقط للحرج فان قلت اذا اصاب ثوب غير المتوضي
قلت قيل هذا لا ضرورة فيه فيتنجس وقيل الضرورة في حق المتوضي لا في حق المغتسل لانه قليل الوقوع فان قلت
من شرط الاستقرار في مكان شرط ان يكون في ارض قلت لا سواء كان ارضا او اناء او كف المتوضي او كف
غيره ونحو ذلك فان قلت استدل سفين الثوري علينا بمسايل زعم انها تدل على صحة مذهبه منها اذا توضأ
او اغتسل وبقي في يده لمعة فاخذ البلة منها في الوضوء او من اي عضو كان في الغسل او غسل اللمعة يجوز و
منها لو بقي في كفه بلة فمسح بها راسه يجوز ومنها لو مسح اعضاءه بالمنديل فابتل جازت الصلاة معه قلت
اجاب من لم يشترط الاستقرار في المكان عن الاولى ان مع النقل في العضو الواحد يفضي الى الحرج وعن الثانية بان
الفرض تادى بما جرى على العضو لا بالبلة الباقية في الكف وعن الثالثة والرابعة للحرج والضرورة وقد ذكرنا
م والجنب اذا انغمس في البئر ش اراد به الجنب الذي ليس على بدنه نجاسة فانه اذا كانت على بدنه نجاسة و
انغمس في البئر نجس الماء وهو على حاله جنب سواء كان انغماسه لطلب الدلو ولغيره وانما قيد بقوله م لطلب الدلو
ش لانه لو انغمس لاجل الاغتسال للصلاة فسد الماء بالاتفاق م فعند ابي يوسف الرجل حاله ش وقيد كونه جنبا
م لعدم الصب ش صب الماء لانه عند الصب يكون كالجاري وعند عدمه يكون راكدا وهو اضعف من الجاري و
الله تعالى كلفنا بالتطهر والقياس يابى التطهير بالغسل لان الماء نجس باول الملاقاة فلا يحصل به التطهير ضرورة
وهي تندفع بالصب فلا ضرورة الى طريق آخر ولهذا لا يشترط الصب عند الكل في الماء الجاري والحياض الكبيرة
وروي ان ابا يوسف قال ان الثوب ايضا لا يطهر الا بالصب وهو قول الشافعي ايضا م وهو شرط عنده ش اي
والصب شرط عند ابي يوسف والواو فيه للحال م لاسقاط الفرض ش الكلام فيه بالصب م والماء بحاله ش و
هو كونه طاهرا لعدم الامرين وهما اسقاط الفرض ونية القربة فان الماء انما يتغير عنده باحدهما ولم يوجد فان
قلت كان الحق تقديم ابي ح في الذكر وبعده ذكر ابي يوسف وبعده ذكر محمد قلت انما قدم ابا يوسف لزيادة احتياجه
الى البيان بسبب تركه اصله فانه كان يجب ان يتنجس الماء عنده كما قال ابو ح لان الماء يصير عنده مستعملا لسقوط
الفرض وان لم ينو فكانه انما ترك اصله في هذه لضرورة الحاجة الى طلب الدلو فلم يسقط الفرض لئلا يصير الماء نجسا
فيفسد البئر ونظيره ما روي عنه انه قال اذا ادخل الجنب او المحدث يده في الاناء ليغترف الماء لا يزول الحدث
عن يده كيلا يفسد الماء للحاجة الى الاغتراف فكذا هذا م وعند محمد كلاهما ش اي الرجل م والماء ش طاهران
الرجل لعدم اشتراط الصب م عند محمد والماء لعدم نية القربة ش لان عنده انما يتغير الماء بنية التقرب ولم يوجد
فان قلت على ما العدم فلا يجوز قلت قد تقدم هذا مع جوابه م وعند ابي ح كلاهما ش اي الرجل والماء م
الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة ش لان النية عنده ليست بشرط لاسقاط الفرض فاذا سقط الفرض
صار مستعملا عنده فينجس م والرجل لبقاء الحدث في بقية الاعضاء ش اي ونجاسة الرجل لاجل بقاء الحدث
في بقية الاعضاء م وقيل عنده ش اي عند ابي ح رضي الله عنه م نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل ش لان النية
لما لم يشترط لسقوط الفرض عنده سقط الفرض بالانغماس وصار الماء مستعملا والرجل منكبس فيه فينجس بنجاسته

م وعنه ش اي وعن ابي ح م ان الرجل طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال ش اي قبل انفصال الماء
عن العضو م وهو ش اي هذا القول الثالث م اوفق الروايات عنه ش اي عن ابي ح لكونه اكثر مناسبة او صلح
ولكونه اسهل للمسلمين فعلى الاول من اقواله لا يجوز له الصلاة ولا قراءة القران وعلى الثاني يجوز له قراءة القرآن
دون الصلاة وعلى الثالث يجوز كلاهما وتسمى هذه المسئلة مسئلة جحط فالجيم عبارة عن نجاسة كل واحد
من الرجل والماء لانهما نجسان والحاء عن ابقاء حال كل واحد منهما على ما كان والطاء عن طهارة كل منهما و
ترتيب الاحكام على ترتيب العلماء الثلاثة وقد يقال جحط بالنون موضع الجيم فالنون عبارة عن نجاسة كل
منهما وقال شمس الايمة التعليل لمحمد لعدم اقامة القربة ليس بقوي فان هذا المذهب غير مروي عنه ايضا و
الصحيح ان ازالة الحدث بالماء مفسد له الا عند الضرورة كالجنب يدخل يده في الاناء وفي البئر ضرورة لطلب الدلو
فسقط استعماله للحاجة وقال القدوري كان شيخنا ابو عبد الله الجرجاني يقول الصحيح عندي من مذهب اصحابنا
ان ازالة الحدث استعمال للماء فلا معنى لهذا الخلاف وانما لم يصر الماء مستعملا في البئر ضرورة وقال في قاضي خان و
منهم من قال يصير الماء مستعملا وعند محمد يرفع الحدث ايضا الا في البئر للضرورة ولو غسل الطاهر شيئا من بدنه غير
اعضاء الوضوء كالفخذ والجنب بنية القربة قيل يصير الماء مستعملا كاعضاء الوضوء وقيل لا يصير مستعملا ذكره في
قاضي خان واذا وقع الماء المستعمل في البئر لا يفسد عند محمد ويجوز التوضي به ما لم يغلب عليه الماء وهو الصحيح وفي
التحفة على المذهب المختار واذا وقع الماء المستعمل في الماء المطلق القليل قال بعضهم لا يجوز الوضوء به وان قل وقيل
يجوز وهو الصحيح ومنهم من قال الماء المستعمل اذا وقع في البئر عند محمد لا يجوز الوضوء به بخلاف بول الشاة مع ان كل
واحد منهما طاهر عنده والفرق له ان الماء المستعمل من جنس ماء البئر فلا يستهلك فيه وبول الشاة ليس من جنسه فيعتبر
الغالب وفي قاضي خان لو صب الماء الذي يتوضأ به في بير عند محمد ينزح منها عشرون دلوا لانه طاهر عنده كما
دون الفارة قلت وعلى القول الثاني لا يجوز استعمال ماء البير وعندهما ينزح اربعون دلوا وقيل ينزح جميع الماء هذا
على القول بنجاسة الماء المستعمل م وكل اهاب اذا دبغ فقد طهر ش كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب عموم الافراد
واذا اضيفت الى معرفة توجب عموم الاجزاء والاهاب نكرة فالمعنى كل واحد من افراد الاهاب اذا دبغ فقد
طهر الا ما استثني منه والاهاب اسم للجلد لم يدبغ فكانه تهيا للدباغ يقال فلان تاهب للحرب اذا تاهب واستعد
ويقال تاهب للشتاء اي استعد وفي الفائق سمي اهابا لانه اهبة للحي وبناء للحماية له كما يقال مسك لامساكه ما وراءه
والاهاب اعم من الجلد يتناول جلد المذكي وغير المذكي وجلد ما يوكل لحمه وما لا يوكل وبعد الدباغ لا يسمى اهابا بل يسمى
اديما او حورا او سختيانا او جرابا ونحو ذلك وانما دخلت الفا في قوله فقد طهر لان في صدر الكلام معنى الشرط اذ
التقدير كل اهاب اذا دبغ فقد طهر وان لم يدبغ فلا يطهر وقوله طهر بضم الهاء وفتحها من باب كرم يكرم ونصر
ينصر والمصدر فيهما طهارة والطهر اسم والطهر ايضا نقيض الحيض والطهور ما يتطهر به كالفطور والسحور وقوله
طهر اعم من طهارة الظاهر والباطن م وجازت الصلاة فيه ش اي الاهاب المدبوغ بان جعل ثوبا فصلى فيه
لانه طاهر م والوضوء منه ش اي من الاهاب المدبوغ اي جاز الوضوء منه بان جعل قربة او دلوا ونحو ذلك فاذا
جازت الصلاة فيه جاز عليه ايضا فان جعل مصلى لان البيان في الثوب بيان في المصلى والمكان لزيادة الاشتمال ولان
الثوب منصوص عليه بقوله تعالى وثيابك فطهر وطهارة المكان ملحقة بالدلالة فان قلت قوله طهر افاد حصول
الطهارة فيشتمل ذلك فيه والوضوء منه فما الفائدة في ذكرهما بعد ذلك قلت اجيب بجوابين احدهما الاحتراز
بذلك عن قول مالك فانه يقول يطهر ظاهره دون باطنه فيصلى عليه لا فيه ويستعمل في اليابس دون الرطب والثاني
ان ذلك توكيد لطهارته ورد لمن لا يقول بطهارة جلد المدبوغ م الا جلد الخنزير والادمي ش الخنزير وزنه
فعليل نحو قنديل وبرطيل والياء فيه زايدة والنون اصلية مثلها في خندريس لانها الا زيادة ثانية مطردة
بخلاف الياء الساكنة مثل زينب وعنقل وقرنفل فانها زايدة مطردة وحكى ابن سيده انه مشتق من خزر

العين اي ضيقها فهو علي هذا ثلاثي مزيد فيه الواو والنون قلت السريبيب الغليظ الكفين والرجلين وصف الاسد
والحنفد بتقديم الجيم علي الحا الغليظ الشفة والادمي منسوب الي ادم عليه السلام فان قلت في المستثني منه ماهو
قلت معرفة هذا مبنية علي معرفة شي وهو ان جلد الخنزير لا يقبل الدباغ اولا وكذلك جلد الادمي فاختلف فيه
فقال بعضهم جلد الخنزير لا يقبل الدباغ لان فيه جلود مترادفة بعضها فوق بعض ذكره في المحيط والبدايع وقيل
يقبل الدباغ ولكن لا يجوز استعماله لانه نجس العين لانه رجس والهاء في قوله تعالى فانه رجس ينصرف اليه دون
لحمه لقربه فلذلك لا يجوز الانتفاع به ولا بيعه ولا جميع انواع التقلبات ولا يضمن متلفه للمسلم وهو رواية عن
ابي يوسف ذكره في المحيط وهو مذهب الليث بن سعد وداود واما جلد الادمي فقد ذكر في المحيط والبدايع
ان جلد الانسان يطهر بالدباغ لكن يحرم سلخه ودبغه والانتفاع به احتراما له كشعره وفي احد قولي الشافعي
الادمي ينجس بالموت ويطهر جلده بالدبغ في احد الوجهين الا ان المقصود منه لما لم يحصل منه استثني مع المستثني
وقيل جلد الادمي ايضا لا يقبل الدباغ كجلد الخنزير فاذا عرف هذا فقد توجه الاستثنا وجهان احدهما ان
يكون الاستثنا من دبغ ويكون المعني وكل اهاب يقبل الدبغ اذا دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي لا يطهر
لانه لا يقبل الدباغ والوجه الثاني ان يكون الاستثنا من قوله طهر والمعني كل اهاب يقبل الدباغ اذا دبغ طهر
الا جلد الخنزير فانه لا يطهر وان كان يقبل الدباغ فان قلت هذا الوجه يقتضي ان لا يطهر جلد الادمي لان
تعليله بكرامته لا ينفي طهارته قلت فعلي قول من يقول انه يقبل الدباغ لا يطهر وعلي قول من يقول انه يقبل يطهر
ولكن يحرم استعماله كما قلنا فبالنظر الي القول الاول قال الا جلد الخنزير ولم يقل الا اهاب الخنزير لان الاهاب له
تهيؤ واستعداد للدباغ وجلد الخنزير ليس كذلك فلذلك قال الا جلد الخنزير وكذا الكلام في جلد الادمي فان قلت
ان كان عدم القابلية للدباغ يستلزم عدم الطهارة كان ينبغي ان يستثني ايضا جلد الحية لان في شرح الطحاوي قال
جلد الحية نجس لا يحتمل الدباغ ويمنع جواز الصلاة اكثر من قدر الدرهم وكذلك كان ينبغي ان يستثني جلد الفيل
عند محمد لانه عنده كالخنزير قلت اكتفي بذكر المتفق عليه ولم يتعرض لما فيه الخلاف فان قلت ما تقول في مصارين
الشاة والمثانة قلت روي عن محمد ان المصارين والمثانة اذا اصلحت اذا دبغت طهرت ولهذا يتخذ من المصارين
الاوتاد فان قلت الاكراش قلت كالمصارين والمثانة وقال ابو يوسف كاللحم فلا يطهر فان قلت لم قدم
الخنزير علي الادمي قلت الموضع موضع الاهانة لكونه في بيان النجاسة وتاخير الادمي في ذلك اولي كما قال في قوله تعالى
لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد فان قلت لم اخرج جلد الخنزير والادمي عن العموم كان ينبغي ان يجوز
تخصيص البنية منه قياسا عليه او بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب قلت هذا قياس فيه ابطال
النص وهو الحديث الذي ياتي والنهي عن الانتفاع بالاهاب وقد مر انه اسم لجلد غير مدبوغ وليس ذلك داخلا في
عمومه ليجوز تخصيصه م ولا تعارض بينهما لاختلاف المحل لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ش الحديث
رواه ابن عباس وس   رضي الله عنهم لحديث ابن عباس اخرجه الاربعة رواه ابن حبان في صحيحه
واحمد في مسنده والشافعي واسحاق بن راهويه والبزار في مسانيدهم وكثير من العلما المتقدمين والمتاخرين
عزوا هذا الحديث في كتبهم الي مسلم وهو وهم وممن فعل ذلك البيهقي في سننه والمار رواه مسلم بلفظ اذا دبغ
الاهاب فقد طهر واعتذر الشيخ تقي الدين بان البيهقي وقع له مثل ذلك في كتبه كثيرا ويريد به اصل الحديث
لا كمال لفظه منه ولا يقبل ذلك لان الفقها تختلف نظرهم باختلاف اللفظ فلا ينبغي ذلك ومن احاديث هذا الباب
ما رواه مسلم والبخاري قال تصدق علي مولاة لميمونة رضي الله عنها بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها ورواه الدارقطني
وزاد اوليس في الما والقرظ ما يطهره وفي لفظ انما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها وفي لفظ ان دباغه
طهوره اخرج هذه الالفاظ في حديث ميمونة ثم قال وهذه الاسانيد كلها صحيحة وما رواه البخاري ايضا من

حديث سودة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه
حتى صار شنا وما رواه ابن خزيمة في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال اراد النبي صلى الله عليه
ان يتوضأ من سقاء فقيل له انه ميتة فقال دباغه يزيل خبثه ونجسه او رجسه وقال البيهقي اسناده صحيح
ورواه الحاكم وقال صحيح وما رواه ابن حبان في صحيحه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم دباغ جلود الميتة طهورها وما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان في صحيحه من حديث محمد
ابن عبد الرحمن بن ثوبان عن امه عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ان يستمتع
بجلود الميتة اذا دبغت واعله الاثرم بام محمد غير معروفة ولا يعرف لمحمد غير هذا الحديث وسئل احمد عن
هذا فقال من هي امه فكانه انكر من جهة امه وما رواه ابو داود والنسائي عن جون بن قتادة عن سلمة
ابن المحبق ان النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك دعا بما من عند امراة قالت ما عندي الا قربة من ميتة
قال اليس قد دبغتها قالت بلى قال فان دباغها طهورها ورواه ابن حبان في صحيحه واحمد في مسنده واعله
الاثرم بجرف ويحكي عن احمد وقال لا اعرف من هو الجون بن قتادة وما رواه الدارقطني ثم البيهقي من حديث
عائشة مرفوعا طهور كل اديم دباغه وقال اسناده حسن ورجاله ثقات واخرج الدارقطني من حديث عائشة
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استمتعوا بجلود الميتة اذا هي دبغت ترابا كان او رمادا او ملحا او
ماء بعد ان يزيل صلاحه وفيه معروف قال ابن حبان قال ابو حاتم مجهول وقال ابن عدي منكر الحديث واخرج ايضا
من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال انما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر
والصوف فلا باس به وفيه عبد الجبار قال الدارقطني ضعيف قلت ذكره ابن حبان في الثقات في هذا الحديث
واخرج ايضا من حديث ام سلمة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم يقول سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول لا باس بمسك الميتة اذا دبغ ولا باس بصوفها وشعرها وقرونها اذا غسل بالما وفيه يوسف
ابن ابي السفر قال الدارقطني متروك ولم يات به غيره واخرج ايضا من حديث ابن عباس قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما علي طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
الا كل شيء من الميتة حلال الا ما اكل منها فاما الجلد والقرن والشعر والصوف والسن والعظم فكل حلال لانه
لا يذكي وفيه ابو بكر الهذلي قال وهو متروك وما رواه البيهقي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم مر علي شاة فقال ما هذه فقالوا ميتة قال ادبغوا اهابها فان دباغها طهوره وفيه القاسم
ابن عبد الله ضعيف واخرج ايضا من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
دباغ جلود الميتة طهورها وما رواه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده من حديث ابن عباس قال ماتت شاة
لميمونة فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا استمتعتم باهابها فان دباغ الاديم طهوره وفيه يعقوب بن عطا
ابن ابي رباح فيه فقال قال احمد منكر الحديث وذكره ابن حبان في الثقات وهذه الاحاديث كلها حجة لنا علي
المخالفين وفي هذه المسالة للعلما سبعة مذاهب الاول مذهبنا وقد ذكره المصنف ثم الثاني مذهب الشافعي انه يطهر
الكل الا جلد الكلب والخنزير وما يتولد منهما او من احدهما الثالث يطهر الجميع مروي عن ابي يوسف ذكره في المحيط
وهو مذهب ليث وداود الرابع كذلك لكن ظاهره دون باطنه يحكي عن مالك الخامس ينتفع بها من غير دباغ
في الرطب واليابس يحكي عن الزهري السادس يطهر بالدباغ جلد ماكول اللحم دون غيره قاله الاوزاعي وابن المبارك
وابو ثور واسحاق السابع لا يطهر شيء منها بالدباغ يروي عن عمر وابنه وعايشة وهو رواية عن مالك
ولاحمد حديث التابعين منها ما رواه الاربعة من حديث عبد الله بن عكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كتب الي جهينة قبل موته بشهر الا لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقال الترمذي حديث حسن
ورواه ابن حبان في صحيحه ومنها ما رواه ابن جرير الطبري في تهذيب الاثار من حديث جابر قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنتفعوا من الميتة بشيء ومنها ما رواه ابن جرير ايضا من حديث ابن عمر
رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينتفع من الميتة باهاب ومنها ما رواه ابو داود
والترمذي وصححه انه عليه السلام نهى عن جلود السباع التي تفترس والجواب عن حديث ابن عكيم انه معلول
بامور ثلاثة الاول انه مضطرب متنا وسندا فالاول عند عبد الرحمن بن ابي ليلى عنه حدثنا مشيخة لنا ان النبي
صلى الله عليه وسلم كتب اليهم ان لا تنتفعوا من الميتة بشيء رواه ابن حبان وفي رواية حدثنا اصحابنا ان
النبي صلى الله عليه وسلم كتب اليهم وفي رواية كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في ارض جهينة اني كنت
رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلود ولا عصب رواه الطبراني في معجم الاوسط والثاني يعني
اضطراب المتن وهو ما روي قبل موته بشهر وروي بشهر او شهرين وقال البيهقي وجاء في لفظ اخر قبل موته
باربعين يوما وروي قبل موته بثلاثة ايام والثاني من العلة الاختلاف في صحبته فقال البيهقي وغيره لا صحبة له
فهو مرسل وعن الخلال ان احمد توقف فيه لما راى تزلزل الرواية فيه وقيل انه رجع عنه والثالث قال في الامام
عن الحكم بن عتيبة الكندي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا و
قعدت على الباب فخرجوا واخبروني ان ابن عكيم اخبرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جهينة
قبل موته بشهرين لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ففي هذه الرواية انه سمع من الناس الداخلين عليه
وهم مجهولون وقال الخلال وطريق الانصاف ان حديث ابن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ ولكنه كثير الاضطراب
وحديث ابن عباس سماع وحديث ابن عكيم كتاب والكتاب والوجادة والمناولة كلها مرجحات بما فيه شبهة
الانقطاع بعدم المشافهة ولو صح فهو لا يقاوم حديث ابن عباس في الصحة ومن شرط الناسخ ان يكون اصح سندا
واقوم قاعدة من جميع جهات الترجيح وهو غير خاف على من صناعته الحديث ان حديث ابن عكيم لا يوازي
حديث ابن عباس في جهة من جهات الترجيح فضلا عن جميعها والجواب عن حديث جابر ان في رواية زمعة و
هو ممن لا يعتمد على نقله وعن حديث ابن عمر ان عامة من في اسناده مجاهيل لا يعرفون واما النهي عن جلود السباع
فقد قيل انها كانت تستعمل قبل الدبغ م وهو ش اي قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر م بعمومه حجة على مالك
في جلد الميتة ش لانه يقول لا يطهر لكنه ينتفع به في الجامد من الاشياء دون المائع فيجعل جرابا للحبوب دون الماء
والسمن ونحوهما واراد بعموم هذا النص ان الاهاب نكرة والنكرة اذا اضيفت الى صفة عامة تعم كقوله اي
عبيدي ضربك فهو حر يعتق كلهم اذا ضربوه تقديره اي اهاب مدبوغ فهو طاهر وايضا بعمومه يدل على
طهارة ظاهره وباطنه فلا معنى لاستثناء باطنه وقال النووي قال الماوردي يجوز هبة جلد الميتة قبل الدباغ وقال
ابو حنيفة رحمه الله يجوز بيعه وهبته كالثوب النجس قلت هذا سهو منه لا يجوز بيع جلود الميتات قبل الدباغ
ولا تمليكها ذكره في المحيط وشرح الطحاوي ولا يضمن بالاتلاف ولو دبغه بالنجس صح في احد الوجهين ويغسل
بعده عندهم وعندنا يطهر وجلد الميتة المدبوغ مما يؤكل لحمه يحل اكله في الجديد وكذا ما يؤكل لحمه في وجه و
لا يحل بالذكاة ثم اعلم ان قوله حجة على مالك ليس كما ينبغي لان مالكا لا يقول بذلك وفي الجواهر للمالكية ان
جلد الميتة يطهر بالدباغ فهذا النقل عنه ضعيف وانما هذا الحديث حجة على احمد فان عنده جلد الميتة لا يطهر
بالدباغ م ولا يعارض ش على صيغة المجهول اي لا يعارض الحديث المذكور بالنهي الوارد عن الانتفاع من الميتة
بالاهاب م لانه ش اي لان الاهاب م اسم لغير المدبوغ ش فاذا دبغ يصير اديما فلا معارضة بين الحديثين لان
التعارض يقتضي اتحاد المحل مع اتحاد حاله واختلاف محاله ينفي التعارض وان كان اصلهما واحد الحرمة للمحل
الحل م وحجة على الشافعي ش عطف على قوله حجة على مالك اي الحديث المذكور حجة ايضا على الشافعي فانه يقول
بعدم الطهارة في جلد الكلب بالدباغ وقاسه الشافعي بجلد الخنزير والادمي وتخصيصه بالكلب ليس لزيادة فائدة
لما ان عنده كل ما لا يؤكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغ والظاهر انه انما خص الكلب موافقة لما ذكر في الاسرار لان فيه

نصب الخلاف في الكلب حيث قال يطهارة جلود السباع بالدباغة سوى الكلب والخنزير عند الشافعي رحمه الله وقال
الاترازي والعجب من الشافعي انه يقول ان الكلب المعلم اذا قتل صيدا يحل اكله وان ترك الكلاب بالتسمية عمدا وقت
الارسال ثم يقول ان جلده لا يطهر بالدباغ لانه نجس العين فكيف جاز الانتفاع بنجس العين بلا ضرورة وكيف حل
صيده ومثل هذا لا يجوز في الخنزير وهو نجس العين قلت كيف يتعجب منه وليس فيه ما يورث التعجب لان حل
صيده لا يستلزم جواز دباغة جلده وكونه نجس العين لا يستلزم تحريم صيده وكل واحد من ذلك بنص مستقل ومع
هذا رواية عنا ان الكلب نجس العين وما منعنا طهارة جلده اذا دبغ لان ذلك ليس عينيا على هذا بل على عموم
النص م وليس الكلب بنجس العين ش هذا جواب عن قياس الشافعي الكلب على الخنزير وان لم يذكر في الكتاب
واختلفت الروايات في كون الكلب نجس العين ففي المبسوط الصحيح من المذهب عندنا عين الكلب نجسة وقال بعض
مشايخنا ليس بنجس العين قال في البدائع وهو رواية الحسن وفي الذخيرة ذكر القدوري في تجريده انه نجس العين عند
ابي يوسف ومحمد وفي العيون روى ابن سماعة عن ابي يوسف لا خير في جلد الكلب والذئب وان دبغا ولم يلحقهما
الذكاة وقال الكاشاني والذي يدل على انه ليس بنجس العين الانتفاع به حراسة واصطيادا واجارة وقال في عمدة
المفتي لو استاجر الكلب للصيد يجوز والسنور لا يجوز لان السنور لا يعلم وفي التجريد لو استاجر كلبا معلما او بازا
اصيودا ليصيد بهما فلا اجر له وقال مشايخنا ومن صلى وفي كمه جرو كلب تجوز صلاته وقد ابو
فيه فدل على انه ليس بنجس العين م الا ترى ش كلمة الا بفتح الهمزة وتخفيف اللام للتنبيه والتوضيح م انه ش اي
ان الكلب م ينتفع به حراسة ش اي من حيث الحراسة سيما اهل البر م واصطيادا ش اي من حيث الاصطياد
فدل ذلك على انه ليس بنجس العين ولا يشكل بالسرقين فانه نجس لا محالة وينتفع به ايقادا وغيره لان انتفاع بالرهلاك
وهو حاصل كالدنو من الخمر للاراقة وهو الذي اختاره المص ايضا والذين ذهبوا الى انه نجس العين استدلوا بما ذكر
يوسف في العيون ان الكلب لو وقع في الماء فانتفض فاصاب ثوب انسان فيه اكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلاة
قيل اذا وصل الماء الى جلده ويقول محمد ليس الميت بانجس من الكلب والخنزير فدل على انه نجس العين وهو اختيار
شمس الائمة السرخسي وقال الاترازي لا نسلم ان نجاسة العين يثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك
فعليه البيان ولم يرد نص عن محمد في نجاسة العين قلت قد ذكرنا الان عن صاحب الذخيرة عن القدوري انه نجس العين
عند محمد م بخلاف الخنزير ش متصل بقوله الا جلد الخنزير لانه نجس العين اذ الهاء في قوله م فانه رجس ش كلمة اذ للتعليل
اي لان الهاء اي هاء الضمير في قوله تعالى فانه اي فان الخنزير رجس اي عدد قال الفراء وقيل الرجس والرجز واحد
وقال الثعلبي الرجس النجاسة م منصرف ش خبر المبتدا وهو قوله الهاء م اليه ش اي الى الخنزير لا الى اللحم في قوله تعالى
او لحم خنزير فانه رجس م لقربه ش اي لقرب الخنزير اراد ان الضمير الى الخنزير اقرب من اللحم فان قلت المقصود با
لذكر في الكلام هو المضاف فيجب ان يرجع الضمير اليه قلت قد يكون المضاف اليه مقصودا وان كان يجوز ان يعود الى
المضاف وما نحن بصدده هذا القبيل لكونه شاملا للمضاف واحوط في العمل لان الضمير ان رجع الى اللحم لم يحرم غيره
وان رجع اليه يشمل الجميع والعجب من الاترازي انه اخذ في الجواب عن هذا السؤال بحاصل كلام المص ثم قال هذا الجواب
فما سنح به خاطري وقال ايضا وقيل في صرفه الى الخنزير عمل بهما لاشتماله على اللحم ولا ينعكس اقول فيه نظر لان لقائل
ان يقول لا نسلم ان الجلد على تقدير عود الضمير الى اللحم لا يكون نجسا وعلى تقدير عوده الى الخنزير يكون نجسا وفي كون الجلد
نجسا وغير نجس منافاة فيكون العمل بهما اشهر كلامه اقول قوله وقيل هو قول صاحب التوشيح فانه رايت فيه بهذه العبارة
فلا ادري هو من عنده او نقله عن احد وقوله في كونه نجسا وغير نجس منافاة غير مسلم لان المنافاة انما تكون اذا كان
كونه نجسا وغير نجس بتقدير واحد والذي قاله القائل المذكور بتقديرين فكيف يكون المنافاة ثم قال الاترازي ومما ظهر
لي في فؤادي من الانوار الربانية والاجوبة الالهية منه ان الهاء لا يجوز ان يرجع الى اللحم لان قوله تعالى فانه رجس
خرج في مقام التعليل فلو رجع اليه لكان تعليل الشيء بنفسه وهو فاسد لكونه مصادرة وهذا لان نجاسة اللحم

عرفت من قوله او لحم خنزير فيكون معناه كانه قال لحم الخنزير نجس فان لحمه نجس اما اذا رجع الى الخنزير فلا فساد
لانه يكون حاصل الكلام لحم خنزير نجس لان الخنزير نجس يعني ان هذا الجزء من الخنزير نجس لان كله نجس هذا هو
التحقيق في الباب لاولي الالباب قلت فيما قاله نظر لان دعواه تقدم جواز رجوع الضمير الى اللحم غير صحيح لان الاصل
في هذا الباب رجوع الضمير الى المضاف وان كان رجوعه الى المضاف اليه صحيحا وذلك لان المضاف هو المقصود
بالذكر كما في قولك رايت غلام زيد وكلمته فان الاصل ان يكون التكليم للغلام فان كان يجوز ان يكون لزيد كما
في قوله تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه فان الضمير يجوز ان يرجع الى كل واحد من المضاف
والمضاف اليه ثم تعليل الاترازي بقوله فانه رجس خرج في مقام التعليل وفي اخره وقوله هذا هو التحقيق في الباب غير
تحقيق لانه انما يلزم ما ذكره اذا جزم بعود الضمير الى المضاف وقد قلنا انه يجوز الامران والتحقيق في هذا الباب ان يكون
التقدير في الضمير فان كل واحد من الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير رجس اي نجس فيكون هذا تعليلا لقوله
محرما فتعين بذلك ان هذه الاشياء حرام لانها نجسة لانه لو لم يذكر فانه رجس لما كان يلزم من صدر الكلام النجاسة
لهذه الاشيا لان الحرمة لا تستلزم النجاسة فان قلت فعلى هذا يلزم اقتصار النجاسة في الخنزير على لحمه قلت الامر كذلك
فانه قال على طاعم يطعمه والطعم لا يكون الا في اللحم دون غيره وهو المطلوب فان قلت فعلى هذا يجوز استعمال الجلد بالد باغ
واستعمال شعره قلت اما جلده فقد اختلف فيه هل يقبل الدباغ ام لا فقال بعضهم انه يقبل فعلى هذا يطهر بالدبا غ
وهو مذهب الليث وداود ورواية عن ابي يوسف رحمه الله وقال بعضهم انه لا يقبل فعلى هذا لا يطهر بالدباغ
وقد ذكرنا هذا فيما مضى عن قريب واما شعره فانه جزء ما هو نجس لعينه والجزء حكم الكل غير ان محمدا اباح الانتفاع به
للخرازين والاساكفة للضرورة ولان في تنجيسه حرجا وقوله لان نجاسة لحمه عرفت بالنص من قوله او لحم خنزير
ليس كذلك لان بالنص ما عرف الا حرمة لحمه ونجاسته عرفت من الضمير الراجع الى كل واحد من الاشياء الثلثة كما
قررناه فافهم فانه موضع دقيق قوله لان حرمة الشيء مع صلاحيته للغذا الا للكراهة اية النجاسة ينتقض
بلحم الفرس لانه حرام عند ابي ح ومالك رضي الله عنهما مع صلاحيته للغذا مع انه غير نجس فان قلت حرمته للكرامة
قلنا لا نسلم ذلك وانما حرمته لكونه كان سببا للتفضيل لانه آلة الجهاد ولان الله تعالى امتن علينا بكونه مركوبا و
لم يمن بكونه ماكولا مع ان نعمة الاكل فوق نعمة الركوب م وحرمة الادمي ننتفاع باجزاء الادمي لكرامته ش
هذا يتعلق بقوله والادمي والمعنى بخلاف جلد الخنزير فانه لا يطهر بالدباغ لنجاسة عينه وجلد الادمي لكرامته لان
الله كرمه وفي استعمال جلده ابتذال له كلا قرره الشيخ الاكمل وانا اقول هذا جواب عن سوال مقدر وتقديره ان
يقال لما خرج جلد الادمي عن حكم الدباغ بقوله الا جلد الادمي كان ينبغي ان يجوز الانتفاع ببقية اجزائه مثل شعره و
عظمه وعصبه وغير ذلك فاجاب عن ذلك بقوله وحرمة الانتفاع الى اخره م فخرجا ش اي جلد الادمي وجلد الخنزير
م عما روينا ش وهو قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ومراده خرجا عن عموم هذا الحديث ثم خروجهما عنه
بالكتاب فان كان متاخرا عن الحديث فهو ناسخ لا محالة وان كان متقدما عليه فخبر الواحد لا يعارضه فضلا عن
ان ينسخه وان كان مقارنا كان مخصصا والذين ذهبوا الى طهارة جلد الادمي والخنزير بالدباغ لم يخرجوهما عن عموم
هذا الحديث غير انهم منعوا استعمال جلد الادمي لكرامته ونقل ابن حزم اجماع المسلمين على تحريم جلد الادمي واستعماله
وعند الشافعي رحمه الله الادمي لا ينجس بالموت وفي قول ينجس ويطهر جلده بالدباغ في احد الوجهين لكن المقصود
لما لم يحصل منه استثناه م ثم ما يمنع النتن ش بفتح النون وسكون التاء المثناة من فوق وهو الرائحة الكريهة يقال
نتن الشيء بضم التاء وانتن بمعنى فهو منتن بضم الميم ومنتن بكسرها اتباعا لكسرة التا لان مفعلا
بالكسر ليس من الامثلة م والفساد ش هو ضد الصلاح قاله الليث والمراد ههنا ما يمنع صلاحية استعمال الجلد الغير
المدبوغ وهو اعم من النتن وغيره فان قلت هو مصدر ام اسم قلت مصدر من فسد الشيء يفسد فسادا وفسودا
فهو فاسد وهو من باب نصر ينصر وقال ابن دريد فسد يفسد مثل عقل يعقل لغة ضعيفة وكذلك فسد بضم السين

فسادا

فسادا فهو فسد م فهو دباغ ش هذه جملة اسمية وقعت خبرا للمبتدا وهو قوله ما يمنع فلتضمن الابتداء بمعنى
الشرط دخلت الفاء في الخبر م وان كان ش اي وان كان ما يمنع النتن والفساد وان واصله بما قبلها فلذلك
لم يذكر لها الجواب ظاهرا م تشميسا ش من شمست الشيء بتشديد الميم اذا بسطته في الشمس يقال شيء مشمس
اي عمل في الشمس والمراد ههنا ان يبسط الجلد في الشمس للشمس منه الرطوبة التي فيه وتزول منه الرائحة الكريهة
فيطهر بذلك لانه دباغ حكمي والدباغ على نوعين حقيقي وحكمي على ما نذكره عن قريب م او تتريبا ش من
ترتب الاهاب تتريبا اذا وضعت عليه ترابا لتزيل ما عليه من الرطوبة والرائحة الكريهة وكذلك يقال تربته تربا
بالتخفيف ويقال ايضا اترب الشيء اذا جعلت عليه التراب ومنه الحديث اتربوا الكتاب فانه انجح للحاجة و
قال الصاغاني قال ابن بزرج كل ما يصلح فهو متروب وكل ما يفسد فهو مترب مسددا قلت فعلى قوله ينبغي
ان يقال او تربا ولا يقال او تتريبا ولكن المشهور ما ذكرناه اولا م لان المقصود يحصل به ش اي ما يمنع
النتن والفساد م فلا معنى لاشتراط غيره ش نحو القرظ بالظا المعجمة والعفص والشث بفتح الشين المعجمة و
الثاء المثلثة وهو نبت طيب الرائحة كذا ذكره الجوهري وغيره وقال الازهري وهو بالبا الموحدة وهو ما يدبغ به
شبه الزاج وهو ... وقد صحفه بعضهم بالمثلثة وهو شجر لا ادري ايدبغ به ام لا وتابعه صاحب الشامل
والبحر في تعليق الشيخ ابي حامد قال اصحابنا بالمثلثة وقال الشافعي بالموحدة وقد قيل الامران وبايهما كان والدباغ
به جائز وصرح القاضي ابو الطيب في تعليقه بانه يجوز بهما وقد ذكره في حديث الدباغ وانما هو من كلام الشافعي
وقال الصاغاني الشب بالباء الموحدة شيء يشبه الزاج والشث بالمثلثة نبت طيب الريح والطعم يدبغ به قال
الدينوري اخبرني اعرابي من ازد السراة قال الشث شجر مثل شجر التفاح في القدر وورقه شبيه بورق
الخلاف ولا شوك له وله برمة موردة وورقة مدورة صغيرة فيها ثلاث او اربع سود مثل الشهدانج وعاه
الحمار اذا انتثر قالوا والابل تاكل الشث فتخضب عليه ويدبغ بورقه ويستاك بعصاه ويعالج بغوه الرطبة
من الريح ياخذ في الجسد ويضمد به الكسر فيجبر وهو ما ينبت في السهل والجبل واكثر منابته بجبال الغور و
تهامة وقال عيسى البكري الشث كانه شجر الرمان ثم اعلم ان الدباغ على نوعين حقيقي كالقرظ ونحوه وحكمي
كالتتريب والتشميس والالقاء في الريح ولو جف ولم يستحل لم يطهر وقال ابو يوسف ان كان يمنع من الفساد فهو
دباغ ذكره في المحيط وهما سواء الا في عوده نجسا اذا اصابه ماء فان في الحكمي روايتين وقال في الدراية قوله هنا
الهداية فلا معنى لاشتراط غيره في قول الشافعي فان عنده لا يكون الدباغ الا بما تزول به الدسومات عنه و
ذلك باستعمال القرظ والعفص ونحوهما لانه طهارة شرعية فيقتصر على مورد الشرع والشرع ورد بالدباغ بالمنفوع
كالقرظ والعفص دون غيرهما من التراب والشمس انتهى وقال ابو العباس الجرجاني من اصحاب الشافعي
في التحرير يجوز الدباغ بالتراب وبالملح وقطع امام الحرمين بحصوله بالملح وقال القاضي ابو الطيب ولا يكفي فيه الشمس
نص عليه الشافعي وبه قطع الجمهور وقد ... وبه شاذ تحصل به وقال القاضي ولم ار للشافعي في هذا نصا و
المرجع في ذلك الى اهل الصنعة فان كان للتراب والرماد هذا الفعل جعل الدباغ بهما واما الملح فنص الشافعي
انه لا يحصل الدباغ به وفيه قطع صاحب الشامل وقطع امام الحرمين بالحصول وفي الحلية قال ابو نصر سمعت
بعض اصحاب ابي ح رحمه الله يقول انما يطهر الاهاب بالشمس اذا عملت الشمس به عمل الدباغ وهذا يرفع الخلاف
وفي جواز بيع الجلد بعده له قولان اصحهما وهو الجديد انه يجوز وهو قول ابي ح وفي قوله القديم لا يجوز وبه
قال مالك رحمه الله ثم ان الشافعي احتج فيما ذهب اليه بقوله عليه السلام في حديث ابن عباس رضي الله عنهما
قال مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة قال انما حرم اكلها
اذ ليس في الما والقرظ ما يطهره رواه الدارقطني والبيهقي وقال النووي هذا حديث حسن ورواه ابو
داود والنسائي في سننهما بمعناه عن ميمونة قالت مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجال يجرون شاة لهم مثل

لحمار فقال النبي عليه السلام يطهرها الماء والقرظ ولنا ما اخرجه الدارقطني عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم استمتعوا بجلود الميتة اذا هي دبغت ترابا كان او رمادا او ملحا او ما كان بعد ان يزيد صلاحه وقال
محمد في كتاب الاثار اخبرنا ابو ح عن حماد عن ابراهيم قال كل شيء يمنع الجلد من الفساد فهو دباغ وهذا يتناول
التشميس والتتريب وحديث ابن عباس الذي احتج به الشافعي لا يقتضي الانحصار بل المراد به ما في معناه
بالاجماع والمرجع في ذلك الى اهل الصنعة نص عليه الشافعي كما ذكرنا فان قيل في رواة حديث عايشة الذي
احتج به معروف بن حسان قال ابو حاتم هو مجهول وقال ابن عدي منكر الحديث قلت الذي ورد في الصحيح من
قوله عليه السلام هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به قالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وقوله دبغتموه اعم
من ان يكون الدباغ حقيقيا او حكميا فبعموم هذا يعتضد حديث عايشة المذكور ثم عندنا يجوز بيع الجلد المدبوغ
لقوله عليه السلام هلا اخذتم جلدها فدبغتموه وانتفعتم به والبيع من وجوه الانتفاع اجاز بيعه كالذكاة
وهو قول جمهور العلما وللشافعي في صحة بيع جلد الميتة بعد الدباغ قولان مشهوران والصحيح عندهم القول الجديد
وهو صحته كمذهبنا كالخمر اذا تخللت وقال الماوردي والروياني اذا جوزنا بيعه جاز رهنه واجارته وان لم يجز
بيعه ففي جواز اجارته وجهان كالكلب المعلم وقيل يجوز اجارته قطعا وانما القولان في بيعه ورهنه فاما بيعه
قبل الدباغ فباطل عندنا وعند جماعة من العلما وحكى النووي عن ابي ح جوازه كالثوب النجس وهذا سهو منه فان
مذهب ابي ح رضي الله عنه عدم جواز بيع جلود الميتة قبل الدباغ ذكره في المحيط وفي شرح الطحاوي وفي جواز اكل
الجلد المدبوغ من حيوان لا يوكل قولان للشافعي في القديم لا يوكل وفي الجديد يوكل وقال النووي هذه المسئلة
فيما يفتى فيها على القديم وطايفة منهم صححوا القول الجديد م وما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة ش يعني الذكاة
الحاصلة بما من الاهل بالتسمية فان ذكاة المجوسي ليست بمطهرة م وقال في البدايع الا الدم وهو الصحيح من المذهب
وروى الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام مر بشاة قد نفقت فقال هلا استمتعتم بجلدها
فقالوا يا رسول الله انها ميتة قال ان دباغها ذكاتها فجعل دباغها ذكاتها في حق الجلد فعلمنا ان الذكاة هي الاصل
في الطهارة وان الدباغ قايم مقامها عند عدمها ولان الذكاة ابلغ من الدباغ لازالتها الدما والرطوبات قبل
التشرب والفساد بالموت والعادة الفاشية بين المسلمين بلبس جلد الثعلب والفنك والسمور والسنجاب
ونحوها في الصلاة وغيرها من غير نكير فدل على طهارته وفي النهاية وعند بعضهم انما يطهر جلد الحيوان بالذكاة
اذا لم يكن سوره نجسا وفي فتاوى قاضي خان قيل بشرط ان يكون الذكاة من اهلها في محلها وهو ما بين
اللبة واللحيين وقد سمي بحيث لو كان ماكولا على اكله بتلك الذكاة م لانه ش اي لان الذكاة انما ذكر الضمير لان
الذكاة بمعنى الذبح وفي بعض النسخ فانها لا تحتاج الى التاويل م تعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة ش لانه
يمنع من اتصالها به والدباغ يزيل بعد الاتصال ولما كان الدباغ بعد الاتصال مزيلا ومطهرا كان الذكاة المانعة
من الاتصال اولى ان يكون مطهرا م وكذا يطهر لحمه ش اي لحم ما ذكي حتى اذا صلى ومعه من لحم الثعلب المذبوح او
نحوه اكثر من قدر الدرهم جازت صلاته م هو الصحيح ش اي الحكم بطهارة لحمه هو الصحيح واحترز به عما قال في الا
سرار وغيره انه نجس قلت قد اختلف اصحابنا في طهارة لحمه فقال الكرخي كل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة
فهذا يدل على انه يطهر شحمه ولحمه وساير اجزائه وقال بعض المشايخ يطهر جلده لا غير منهم نصير بن يحيى والفقيه
اولا والاقرب الى الصواب وقال في المفيد هو الصحيح ويظهر فايدة ذلك لو وقع في الماء هل يفسده ام لا او
هل يجوز له حمله الى الطبيب وكلابه ليطعمها ام لا ولو صلى ومعه هو هل يجوز صلاته ام لا وذكاة الادمي لكونه
حتف انفه وذكر الناطفي اذا صلى ومعه من لحم السباع اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلاته وان كان مذبوحا
وفي فتاوى قاضي خان ولو وقع في الماء افسده م وان لم يكن ماكولا ش واصل بما قبله اي وان لم يكن الحيوان
المذبوح غير ماكول وفي البدايع الذكاة تطهر المذكى بجميع اجزائه الا الدم المسفوح هو الصحيح وفي النهاية في اللحم

نجس

نجس في الاصح وكلامه هاهنا مخالف لما ذكر في الدباغ وقال صاحب النهاية قوله وكذلك يطهر لحمه في هذه الرواية
نوع ضعف لما ان حرمة اكل اللحم فيما سوى الادمي ولم يتعلق به حق الفساد دليل النجاسة ولزمهم طهارة
الجلد مع اتصال اللحم به واجابوا بان بين اللحم والجلد جلدة رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا ينجس وبه اخذ
المحققون من اصحابنا منهم الناطفي وشيخ الاسلام خواهر زاده وقاضي خان وفي الخلاصة وهو المختار وفيه نظر
لانها متوهمة وعلى تقدير تحققها فاما ان تكون طاهرة او تكون نجسة فان كانت متصلة باللحم فليس يتصور
ان تكون طاهرة واللحم نجس فتكون نجسة والجلد الغليظ متصل به اتصالا لانه لا ينجس عند السلخ بين الجلد واللحم
امر ثالث فلا يكون طاهرا لكن الفرض انه طاهر وان كانت متصلة بالجلد فليس يتصور ان تكون نجسة والجلد
طاهر فتكون طاهرة واللحم متصل به اتصالا فكيف يكون نجسا وهذا هو الذي حمل المصنف على تصحيح رواية تطهير
اللحم وبه قال مالك وفي القنية قال الكرابيسي والقاضي عبد الجبار مجوسي ذبح حمارا قيل لا يطهر والصحيح انه يطهر
ولو ذبحه مسلم ولم يسم قال ابو حسام الشهيد لا يطهر م وشعر الميتة وعظمها طاهر ش وكذا جميع اجزاء الميتة التي
لا دم فيها ان كانت صلبة كالقرون والسن والظلف والحافر والخف والوبر والصوف والعصب في رواية
نجس والريش والانفحة الصلبة واما المايعة واللبن فكذلك عند ابي ح وعندهما نجس وذهب عمر بن عبد العزيز
والحسن البصري ومالك واحمد واسحاق والمزني وابن المنذر الى ان الشعر والصوف والوبر والريش طاهر لا ينجس
بالموت كمذهبنا والعظم والقرن والظلف والسن نجسة وقال الشافعي الكل نجس الا الشعر فان فيه خلافا ضعيفا
وفي النظم اضعف منه قال القاضي ابو الطيب واخرون الشعر والصوف والوبر والعظم والقرن والظلف كلها
الحياة وتنجس بالموت هذا هو المذهب وهو الذي رواه البويطي والمزني والربيع المرادي وحرملة وروي ابراهيم المزني
عن الشافعي انه رجع عن تنجيس شعر الادمي قال النووي اما شعر الادمي ففيه قولان اشهرهما عنه انه نجس والثاني و
هو المنصوص في الجديد انه طاهر واتفق الاصحاب ان المذهب ان شعر الادمي وصوفه ووبره وريشه نجس
بالموت واختلفوا في الراجح في شعر الادمي فالذي صححه الجمهور من العراقيين نجاسته والذي صححه جميع الخراسانيين و
جماهيرهم طهارته فهذا هو الصحيح فقد صح عن الشافعي رجوعه عن تنجيس شعر الادمي واما شعر النبي صلى الله عليه
وسلم اذا قلنا بطهارة شعر غيره اولى فهو والا فوجهان قلت ذكر الوجهين في شعره عليه السلام اساءة الادب
والجراة في الاقدام بهذا الذكر الشنيع في حق هذا الجناب الرفيع وفي اعتقادي ان مثل هذا كاد ان يكون كفرا وما كنت
ابرئ نفسي عن ايراد هذه القضية السخيفة في هذا الموضع ولكن ذكرته ليقف عليه من لم يحط علمه به وليعلم
ان المذهب الحنفي فيه هو الدين الحنيفي والذين رسخت في قلوبهم قواعد الدين وجلالة قدر هذا النبي الكريم حكموا
بطهارة فضلات النبي عليه السلام فكيف بشعره الطاهر المطهر فنسال الله العصمة عن الزيغ والضلال واحتج الشافعي
رحمه الله فيما ذهب اليه بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام في الشعر وغيره فان الميتة اسم لما فارقه الروح
بجميع اجزائه ولهذا لو حلف لا يمس ميتة فمس شعرها حنث وبقوله عليه السلام ما ابين من الحي فهو ميت والجواب
عن الاية ان الميتة عبارة عن ما فارقته الحياة بلا ذكاة والشعر ونحوه لا حياة لها بدليل عدم الالم بالقطع
فكيف يتصور ان يكون ميتة ويقال ايضا لم لا يجوز ان يكون المراد في الاية حرمة الاكل فلا نسلم حرمة الانتفاع و
الجواب عن الحديث انه ليس على عمومه لقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين و
هذا امتنان عام وذلك لا يكون بالنجس ولما روي عن ابن عباس انه قال انما حرم رسول الله صلى الله عليه
وسلم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا باس به رواه الدارقطني ولما روي عن ام سلمة زوج النبي
صلى الله عليه وسلم انها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا باس بمسك الميتة اذا دبغ ولا باس
بصوفها وشعرها وقرونها اذا اغتسل بالماء رواه الدارقطني ايضا فان قلت في اسناد الحديث الاول عبد الجبار بن
مسلم قال الدارقطني ضعيف وفي الحديث الثاني يوسف بن ابي السفر قال الدارقطني هو متروك قلت ابن حبان

ذكر عبد الجبار المذكور في الثقات واما يوسف فلا يوثر في الضعف الا بعد بيان جهته والجرح المبهم غير مقبول عند الحذاق
من الاصوليين وهو كان كاتب الاوزاعي ومما يؤكد ما قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم ناول ابا طلحة شعره فقسمه
بين الناس وهو حديث متفق عليه وهذا يدل على طهارة الشعر المبان قالوا على القول بالنجاسة انما قسم الشعر بالتبرك
وقد يكون بالنجس كما يكون بالطاهر كذا قاله الماوردي قلنا هذا مما ينكر على قائله فان التبرك لا يكون بالنجس و
هذه التكلفات البعيدة مما يودي الى ارتكاب الاثم الكبير والخطأ العظيم الذي ليس وراءه الا الباطل المحض وقالوا ايضا
ان الذي اخذه كل واحد كان يسيرا معفوا عنه قلنا هذا افحش من الاول لان فيه اشارة الى الحكم بالتنجيس على ما لا
يخفى ونحن ايضا نحتج في طهارة عظم الميتة بحديث انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم امتشط بمشط
من عاج اخرجه البيهقي في سننه ثم قال رواية بقية عن شيوخه المجهولين ضعيفة قلنا لا نسلم ان بقية رواه عن شيوخه
المجهولين فانه رواه عن عمر بن خالد عن قتادة عن انس رضي الله عنه ونحتج ايضا بما رواه ابو داود في سننه باسناده
عن حميد الشامي عن سليمان بن المنبه عن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال له يا ثوبان اشتر لفاطمة
قلادة من عصب وسوارين من عاج واخرجه ايضا الطبراني في مسنده وابن عدي في كامله ومحمد بن هارون في مسنده فا
فان قلت قال ابن الجوزي حميد وسليمان مجهولان وقال في التنقيح وحميد الشامي ذكره ابن عدي وقال انما انكر عليه هذا
الحديث ولا اعلم له غيره قلت وروى عن حميد سالم المرادي وصالح بن صالح بن حي وغيلان بن جامع ومحمد بن جحاده
فارتفعت جهالته واما سليمان فان ابن حبان ذكره في الثقات ونحتج ايضا بما رواه ابو بكر الهذلي عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الا كل شيء من الميتة حلال الا ما اكل منها فاما الجلد والشعر
والقرن والصوف والعظم والسن فكل هذا حلال لانه لا يذكى اخرجه الدارقطني ثم قال الهذلي ضعيف قلت ذكر في
الامام ان غير الهذلي رواه فان قلت روي عن عمر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادفنوا
الاظفار والدم والشعر فانه ميتة قلت هذا رواه البيهقي من جهة ابن عدي وقال هذا اسناد ضعيف ثم اعلم
ان العاج جمع عاجة قال الجوهري العاج عظم الفيل كذا قال في العباب ثم قال والعاج ايضا الذبل وهو ظهر السلحفاة
البحرية قال الازهري لم يرد في حديث ثوبان العاج ما يخرط من انياب الفيل لان انيابها ميتة وانما العاج الذبل فقال
في العباب الذبل ظهر السلحفاة البحرية يتخذ منه السوار والخاتم وغيرهما قال جرير بن قيس لجولجوبا بكوعها لها مسكا من
غير عاج ولا ذبل فهذا يدل على ان العاج غير الذبل وكذا قال الجوهري المسك السوار من عاج او ذبل الواحد مسكة
فدل على ان العاج غير الذبل وقال الخطابي العاج الذبل وهو خطأ وفي المحكم والعاج انياب الفيلة ولا يسمى غير الناب
عاجا وحكى الازهري عن البعض ابن شميل المسك من الذبل ومن العاج كهيئة السوار تجعلها المرأة في يدها قال والذبل
القرون فاذا كان من عاج فهو مسك وعاج ووقف فاذا كان من ذبل فهو مسك لا غير قلت الذبل بفتح الذال
المعجمة وسكون الباء الموحدة والمسك بفتح الميم والسين المهملة م وقال الشافعي نجس لانه من اجزاء الميتة ش اي لان
كل من الشعر والعظم من اجزاء الميتة والميتة نجسة بجميع اجزائها ولو جز شعرا او صوفا او وبرا من ماكول اللحم في
حال حياته قيل قال امام الحرمين القياس نجاسته لكن الاجماع على طهارته وان كان نحو مجوسي وان انفصل ذلك
بنتف او بنفسه فهو نجس على وجه ولا يطهر الا المحزوز وفي وجه ان سقط بنفسه فطاهر وان نتف فنجس م ولنا انه
لا حياة فيهما ش الضمير في انه ضمير الشان وفي فيهما يرجع الى اجزاء الميتة م ولهذا لا يتالم بقطعها ش اي ولاجل عدم
الحياة في اجزاء الميتة لا يتالم الحيوان بقطعها اي قطع هذه الاجزاء الا ترى انه اذا قص طلقه او حافره او نشر قرنه لا يتاثر
فيه م فلا يحلها الموت ش هذا نتيجة المدعي واصل القضية يرجع الى قولنا هذا الشيء لا حياة فيه لانه لا يتالم بقطعه وكل
ما يتالم بقطعه لا حياة فيه فهذا الشيء لا حياة فيه واما كونه طاهرا او غير طاهر على الاختلاف فهو حكم ترتب عليه و
في المبسوط هذا الاختلاف بناء على ان لا حياة للشعر والعظم عندنا وقال الشافعي فيهما الحياة وقال مالك في العظم
حياة دون الشعر وعن مالك اذا ذكي الفيل فعظمه طاهر واورد علينا بان الحيوان يتالم بكسر العظم فتكون فيه الحياة

واجيب بان تالمه بذلك لاتصاله باللحم قلت قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم يدل على حصول الحياة
فيها واجيب بان هذا مثل قوله تعالى يحيي الارض من بعد موتها فلا يدل على سبق الحياة فيها والمراد بهذا اصحاب
العظام باثبات اللحم عليها ونظيرتها واعادة الارواح الى الاجساد فلا يدل على حقيقة حياة العظم وقال صاحب
الكشاف يردها غضة رطبة في بدن حي حساس او يكون احياؤها في الاخرة فلعله يجعل الحياة في نفس العظم واحوال
الاخرة لا تقاس على احوال الدنيا فان قلت نفس هذه الاجزاء ميتة فيكون نجسة لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة قلت
عبارة عما فارقته الحياة بلا ذكاة وهذه الاشياء لا حياة فيها لما بينا والمراد من الاية حرمة الاكل فلا يلزم من ذلك
حرمة الانتفاع والدليل عليه حديث ميمونة رضي الله عنها المذكور فيما مضى فان قلت في هذه الاشياء رطوبة قلت
نحن نقول ايضا بنجاستها فان اغتسلت وازيل منها الدم المتصل والرطوبة النجسة طهرت فان قلت الشعر ينمو بنماء الا
صل قلت هذا النماء لا يدل على الحياة الحقيقية كما في النبات والشجر وقوله ينمو بنماء الاصل غير مسلم لانه قد ينمو مع نقصان
الاصل كما اذا هزل الحيوان بسبب مرض وطال شعره وفي النهاية وبين الناس كلام في السن انه عظم او طرف عصب يابس
فان العظم لا يحدث في البدن بعد الولادة وتاويل قوله تعالى من يحيي العظام اي النفوس وفي العصب روايتان في احدهما
فيه حياة لما فيه الحركة ويتنجس بالموت الا ترى انه يتالم الحي بقطعه بخلاف العظم فان قلت اذا طحن سن الادمي مع الحنطة لا
يؤكل قلت ذلك لحرمة الادمي لا لنجاسته وفي فتاوى قاضي خان اذا صلى وفي عنقه قلادة فيها سن كلب او
ذئب يجوز صلاته ولو صلى ومعه جلد حية اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلاته وان كانت مذبوحة لان جلدها لا
يحتمل الدباغ فلا يعمل الذكاة مقام الدباغ واما قميص الحية ففيه اختلاف المشايخ قيل انه نجس وقيل انه طاهر ذكره
الحلواني واشار الى انه الصحيح انه طاهر فان عين الحية طاهر حتى لو صلى ومعه حية غير ميتة يجوز فاذا عينها طاهر
كان قميصها طاهرا ولو صلى ومعه لحم ادمي مذبوح اكثر من قدر الدرهم جازت صلاته بخلاف الثعلب لان ما كان
سوره نجسا لا يطهر لحمه بالذكاة وما كان طاهرا يطهر ولو خرجت البيضة من الدجاجة الحية فوقعت في الماء قيل ان كانت
يابسة لا يفسد الماء مطلقا ما لم يعلم ان عليها قذرا لان رطوبة المخرج ليست بنجسة ولهذا قالوا بان مجرى البول طاهر
حتى يطهر موضع المني بالفرك وفي الذخيرة اسنان الكلب طاهرة اذا كانت يابسة ولو صلى معها يجوز صلاته واسنان
الانسان نجسة اذا سقطت ولو صلى معها لا يجوز وحكى الفقيه ابو جعفر عن بعض المتقدمين من اصحابنا انه من انبت
مكان اسنانه اسنان كلب يجوز صلاته واسنان ادمي لا يجوز وهذا غريب والفرق ان الكلب يقع عليه الذكاة وكل ما
وقع عليه الذكاة فعظمه طاهر بخلاف الادمي والخنزير وعن ابي يوسف رحمه الله الاسنان طاهرة في حق نفسه نجسة
في حق غيره حتى لو اثبتها في مكانها جازت صلاته ولو انبت سن غيره لم يجز ولو جبر الكسر بنجس لم يكسره ونزعه لانه صار
باطنا خلقة وسقط حكم نجاسته ودم الشهيد ما دام عليه فهو طاهر فتجوز الصلاة عليه معه فاذا زال صار نجسا وماء فم
الميت نجس وماء فم النائم طاهر عند ابي ح ومحمد رحمهما وعليه الفتوى ونافجة المسك ان كانت بحال لو اصابها الماء لم تفسد
فهي طاهرة والاصح انها طاهرة بكل حال ذكرها في الذخيرة هذا اذا كانت من الميتة ومن المذكاة طاهرة ومرارة كل
شيء كبوله ولحم السباع لا يطهر بالذكاة لان سورها نجس هو الصحيح بخلاف البازي ونحوه لطهارة سوره ذكر هذه كلها
ظهير الدين المرغيناني م اذ الموت زوال الحياة ش كلمة اذ للتعليل وهذه اشارة الى ان بين الحياة والموت تقابل العدم
والملكة وقال السغناقي قال شيخي رحمه الله هذا تعريف بلازم المسمى لا بنفس المسمى بل الموت امر وجودي يلزم منه زوال
الحياة قال الله خلق الموت والحياة وما يدخل تحت الخلق فهو امر وجودي وقيل الموت معنى يزول به الحياة وقيل
فساد بنية الحيوان وقيل عرض لا يصح معه احساس معاقب للحياة قال تاج الشريعة قوله اذ الموت زوال الحياة هذا طريق المجاز زاه
الموت حقيقة حالة يلزم منها زوال الحياة لانه امر وجودي قال الله تعالى خلق الموت والحياة فان قلنا الموت صفة وجودية
بما ذكرنا والمخلوق لا يكون عدما قلت المراد بالخلق التقدير والعدم مقدر م وشعر الادمي وعظمه طاهر ش كان مقتضى التركيب ان
يقال طاهران ولكن التقدير وشعر الانسان طاهر وعظمه طاهر وعن محمد في نجاسة شعر الادمي روايتان بنجاسته اخذ امام

امام الهدى ابو منصور الماتريدي وبطهارته اخذ الفقيه ابو جعفر والصفار واعتمدها الكرخي في كتابه وهو الصحيح وروى
الحسن عن ابي ح وقد مضى الكلام فيه مفصلا م وقال الشافعي نجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه ش وروى المزني عن الشافعي
انه رجع عن نجس شعر الادمي وفي الحلية شعر الانسان طاهر اذا قلنا انه لا ينجس بالموت في اصح القولين وان قلنا انه لا ينجس به لا م
ولنا ان حرمة الانتفاع به والبيع لكرامته ش اي لاجل كرامته لان الادمي مكرم بالنص والضمير في به يرجع الى الشعر وفي كرامته
يجوز ان يرجع الى الشعر وكونه مكرما باكرام صاحبه ويجوز ان يرجع الى الانسان وهو الظاهر م فلا يدل على نجاسته ش
اي الى النجاسة اي حرمة الانتفاع به اذا كانت لاجل كونه مكرما فلا تدل على نجاسته وكذا البيع ولان فيه ضرورة وبلوى
فانه متى حلق الراس او مشط اللحية لا بد من ان يتناثر بعض شعوره فيلتزق به فلو منع ذلك جواز الصلاة لضاق
الامر على الناس والدليل على ان فيه ضرورة ما حكي ان ضيفا نزل على الشافعي فدفع فضة ليشتري له الباقلاء الرطبة فاشترى
ثم حلق راسه ثم قام يصلي فقال له الضيف اليس هذا على مذهبك لا يجوز فقال نعم لكن اذا اضطررنا في شيء انحططنا (?)
الى قول العراقيين فثبت ان فيه ضرورة والله اعلم م فصل في البئر ش اي هذا فصل في بيان احكام البئر ومائه
ولما كان احكام مياه الابار داخلة في باب الماء الذي يجوز به الوضوء ذكرها فيه ولكن لما كان في هذا الفصل احكام كثيرة
تخالف ما ذكر في الباب واحكامها ذكرها بفصل على حدة فلذلك افراد احكام الابار وغيرها ايضا افردها بذلك
بفصل على حدة وقد تكلف الشارحون في هذا الموضع وذكروا اشياء بلا فايدة زائدة فقال السغناقي لما ذكر حكم الماء بانه
يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه حكم ماء البئر نقضا في انه لا ينزح كله في بعض الصور استدعى هو
ذكر ماء البئر بفصل على حدة مرتبا عليه لان كونه من الماء القليل يقتضي ان يكون متصلا به من غير فصل لكن مخالفته
في الحكم يقتضي ان يكون منفصلا عنه ففصل بفصل على حدة رعاية للمعنيين وتبعه صاحب الدراية وساق ما ذكره
بعينه ثم ذكر الاكمل كذلك وهذا كله لا طايل تحته وتشويش على المحصلين بزيادة كلام لا يتعلق بالمسايل المذكورة
في هذا الباب على انا نقول كان ينبغي ان يذكر وجه المناسبة بين هذا الفصل وبين المسئلة التي ذكرت قبله والتي
ذكرت قبل مسئلة شعر الميتة وعظمها وشعر الادمي وعظمه وبين هذا الفصل وبين مسئلة الماء القليل مسافة بعيدة
فيها مسايل كثيرة فمن هذا اعرض ان الصواب هو ما ذكرناه م واذا وقعت في البئر نجاسة نزحت ش الكلام الى
في التركيب ومعاني الفاظه فقوله الواو فيه تسمى واو الاستفتاح يستفتح بها كلاما مبتدا كذا سمعت من مشايخي الاثبات
منهم الشيخ العلامة حسام الدين مصنف البخاري (?) وغيرهم ومع هذا لا يخرج ههنا عن كونها عاطفة على ما قبلها
ويكون ذكر الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بمعنى الذي ذكرناه مثل الجملة المعترضة ومعنى الوقوع السقوط
والبئر يجمع في القلة على ابؤر وابار بهمزة بعد الباء ومن العرب من يقلب الهمزة فيقول ابار فاذا كثرت فهي البيار و
قد بارت بيرا والبورة الحفرة وقال ابو زيد بارت ابارا احدث بورة يطبخ فيها وهي الاري والبير على وزن الفعل
وجره قوله نزحت من نزح البئر نزحا وهو استيفا ما فيها يقال نزحت البئر ونزحتها لازم ومتعد وفي
الحديث نزل الحديبية وهي نزح بالتحريك يعني ياخذ ماؤها واذا اخذ ماء البئر يقال بئر نزح وقال الاترازي قال
الشارحون اي نزحت البئر كلها فالاسم المحل على الحال وقالوا لان نزح النجاسة لا يتم الجواب اقول هذا التكلف
ناشئ عن عدم التبصر لان قوله نزحت ليس بجواب وحده بل الجواب هو ما بعده من قوله وكان نزح ما فيها من الماء
طهارة لها لان قوله وكان عطف على قوله نزحت اي نزحت النجاسة وكان الى آخره فيكون بمعنى ما قالوا من التأويل بل
بعد تكليف بعد هو ما قاله المصنف تصريحا لانهم قالوا نزحت اي البئر اي ما فيها من النجاسة والماء وبقي قوله
وكان نزح ما فيها من الماء زائد فما احسن قول من قال في حقهم راى الامر يفضي الى آخر فصير آخره اولا وقال
الاكمل قيل نزحت اي ماؤها بحذف المضاف لعدم الالتباس كما ان نزح العين غير ممكن وبنزح النجاسة لا يتم
جواب المسئلة فتعين ما قلنا والتأنيث اعتبارا للاسناد الظاهري ولان قوله وكان نزح ما فيها من الماء دليل
على ما قلنا فكان هذا من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر قلت هذا بعينه كلام السغناقي واشار اليه

بقوله

بقوله قيل والقائل هو السغناقي ثم قال الاكمل وفيه نظر لانه لم يكن لاخراج النجاسة ذكر ولا يطهر البئر الا باخراجها
وعن هذا ذهب بعض الشارحين الى ان ضمير نزحت للنجاسة وجوابا اذا هو المجموع من قوله نزحت الى قوله
طهارة لها يقول اراد الاترازي بقوله اراد الشارحون السغناقي والكاكي وغيرهما ثم قوله هذا تكليف ناشئ
عن عدم التبصر الى آخره هو بعينه عدم التبصر بيان ذلك ان قوله نزحت ليس بجواب وحده بل الجواب هو وما بعده
الى آخره ليس كذلك بل الجواب هو قوله نزحت والضمير في نزحت لا يرجع الى قوله بنجاسة بل يرجع الى البئر
والتقدير نزح ماء البئر من قبيل جرى النهر وسال الميزاب ونزح ماءها افراغها عنها فاذا اخرج جميع ما فيها من الماء تخرج
معه النجاسة بالضرورة وقوله وبقي قوله وكان نزح ما فيها من الماء زائدا غير صادر عن تبصر لان قول المصنف وكان نزح ما
فيها من الماء الى آخره لبيان انه لا يحتاج الى غسل حيطانها واخراج ما فيها من التراب والاحجار ثم قول الاكمل وفيه نظر
غير شديد لان المراد من اسناد النزح الى البئر افراغ ما فيها وما فيها يشمل الماء والنجاسة وقوله ذهب بعض الشارحين
اراد به الاترازي لانه جعل الضمير في نزحت للنجاسة وقوله والتركيب والجواب الى آخره محصل ما ذكرت وقرينة غير ان قوله
والتقدير ان يقال نزحت النجاسة والماء ليس مقتضى التركيب ومقتضاه ما قلنا وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها اشار
بهذا الى ان البئر تطهر بمجرد النزح من غير توقف على غسل الحيطان ونقل الاوحال وقد علمت بهذا ان هذا كلام مستقل
بذاته بهذا المعنى من غير اشتراك بما قبله في المعنى م باجماع السلف ش اراد بهم الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
ولم ار احدا من الشراح مع كثرتهم ودعوى بعضهم التحقيق في هذا الكتاب تعرض الى متعلق الباء في قوله باجماع السلف
وهي متعلقة بقوله طهارة لها اي للبئر والمعنى ان طهارة البئر التي وقعت فيها النجاسة تنزح ماؤها وثبت ذلك
باجماع السلف فان قلت كيف اجماع السلف بهذا قلت الاجماع من الصحابة في هذا هو ان ابن عباس رضي الله عنهما
امر بنزح جميع ماء بئر زمزم حين وقع فيها زنجي وكان ذلك في خلافة عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما فلم ينكر ذلك
عبد الله بن الزبير ولا احد من الصحابة في ذلك الزمن على ابن عباس فوقع الاجماع منهم على طهارة البئر بالنزح وكذا
روي عن علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في هذا الباب على ما نذكره ان شاء الله تعالى واما الاجماع من التابعين
فقد روي نحو في هذا الباب عن الشعبي وابراهيم النخعي وعطا والزهري والحسن البصري وغيرهم ولم ينقل عن
احد منهم خلافه فصار اجماعا وما ذكر ذلك مفصلا عن قريب ان شاء الله تعالى وسقط قول السروجي في شرحه
وقوله باجماع السلف فيه نظر وبعض من لا عبرة له من اصحاب الشافعي طعن في هذا الموضع وقال ما اكيس دلو ابي ح
حيث ميز الماء النجس من الطاهر وهذا في الحقيقة تشنيع على الصحابة والتابعين حيث اجمعوا على طهارة البئر بالنزح
فيقال لهم ما اكيس قرعة الشافعي حيث ميزت بين الحر والرقيق وكذلك في تعارض البينات ميز الحق من الباطل با
بالقرعة وقرعتهم هذه اكيس من دلونا وفي مبسوطهم قالوا بالرأي ما هو اشد من هذا فقالوا في بئر فيها قلتان
ان ماتت فيه فارة فنزحت منها دلو ان حصلت الفارة في الدلو فالماء الذي في الدلو نجس الذي في البئر بقي طاهرا وان
بقيت الفارة في البئر فالدلو طاهر والذي بقي في البئر نجس ودلوهم هذا اكيس من دلونا فبالدلو الكيسة الشافعية كيف
طهرت ظاهرها من دون باطنها وعكست اخرى وكيف طهرت البئر تارة ونجستها اخرى وكيف ردت الجواب
بكياستها على المتعصبين علينا م ومسايل الابار مبنية على اتباع الاثار دون القياس ش لان القياس احد الامرين
اما ان تطم البئر طما ولا ينتفع بها لاختلاط النجاسة بما فيها من الاوحال والحجارة والجدران ولا يمكن غسلها وهو قول بشر
المريسي واما ان لا ينجس ابدا كالماء الجاري اذا نبع الماء من اسفله وكحوض الحمام اذا اصب من جانب ويؤخذ من جانب
لم ينجس بادخال اليد فيه ولهذا نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي وراي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الجاري الا
انا تركنا القياس واتبعنا الاثار ففي مصنف عبد الرزاق عن معمر قال سالت الزهري عن فارة وقعت في البئر
فقال اذا اخرجت مكانها فلا باس وان ماتت فيها نزحت عبد الرزاق عن معمر قال اخبرني من سمع الحسن يقول اذا ماتت
الدابة في البئر اخذ منها وان تفسخت فيها نزحت اربعون دلوا وفي مصنف ابن ابي شيبة قال حدثنا وكيع قال حدثنا

عبد الله بن سبرمة عن الشعبي في دجاجة ماتت في البير قال تعاد منها الصلاة وتغسل الثياب وقال ابن المنذر في
الاشراف قال الحسن في الانسان يموت في البير ينزح كلها وذكر ابو عبيد ان هذا قول الثوري واصحاب الراي وقال الا
وزاعي في ماء معين وجد فيه ميتة لم تغير الما قال ينزح منها الدلاء وان غيرت ريح الما او طعمه نزح حتى تصفو وتطيب
وكذلك قال الليث بن سعد وقال ابن القاسم عن مالك في الفارة والوزغة تسقى حتى تطيب وروى قتيبة بن سعيد
وابو مصعب عن مالك في الفارة تموت في البير قال ينزف عليها ذكره في العارضة وذكر في البدايع والمحيط وقاضي خان
انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر في الفارة تموت في البير ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون وفي المبسوط
عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وقال السغناقي في رواية ابو علي الحافظ السمرقندي باسناده قلت لم يثبت شي من
عن النبي صلى الله عليه وسلم م فان وقعت فيها بعرة او بعرتان من بعر الابل او الغنم لم يفسد الماء ش اشار بالفا التقسير
الى ما يجب نزحه من الما بحسب ما يقع فيها من النجاسة وما لا يجب والبعر بسكون العين وفتحها وعند الكوفيين فتح
عين الكلمة اذا كانت حرف حلق قياس وعند البصريين سماع فانه لم ينقل في وعد وعدو الابل والغنم وهو يشمل
الضان والمعز والروث للفرس والحمار من راث الفرس من باب نصر والخثي خثيا من باب ضرب م استحسانا ش
اي من حيث الاستحسان اذ التقدير استحسنا ذلك استحسانا فعلى الاول تمييز وعلى الثاني مفعول مطلق م والقياس
ان يفسد ش اي ان يفسد الماء م لوقوع النجاسة في الماء المطلق ش فصار كما لو عاد اذا وقعت فيها نجاسة او بعرة
او بعرتان فانها تنجس لعدم الضرورة وعن ابي ح ان الما كالبير في حق البعرة والبعرتين وكذا الحوض الصغير لامكان صون
الما عنها فان كانت النجاسة جامدة وما وقع فيه جامد كالسمن ونحوه رميت النجاسة وما حولها واكل الباقي لما
روى البخاري عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن فارة وقعت في سمن قال ان كان جامدا فالقوها
وما حولها وكلوا وان وقعت في المايع نجسه لحديث ابي هريرة قال سئل النبي عليه السلام عن الفارة في السمن تموت قال
ان كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مايعا فلا تقربوه رواه ابو داود واحمد ويجوز استعماله في دباغ الجلد
ودهن الدواب والسفن والاستصباح ويجوز بيعه ويجب عليه البيان وروي فانتفعوا به وقال البخاري رواية
ابي داود وان كان مايعا فلا تقربوه خطأ والصحيح الاول يعني روايته وذكر في التوشيح وفي الشاة تبعر في المحلب بعرة
او بعرتين قالوا ترمى البعرة ويشرب اللبن روي ذلك عن خلف بن ايوب ونصر بن يحيى ومحمد ابن مقاتل الرازي
لمكان الضرورة فان الغنم لا يحلب من غير ان تبعر لان من عادتها انها تبعر عند الحلب وهو محكي عن علي رضي الله عنه
وجه الاستحسان ان ابار الفلوات جمع فلاة وهي المفازة ويجمع على فلو ايضا واصل فلاة فلوة قلبت الواو الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها والجمع يرد الشيء الى اصله م ليست لها رؤس حاجزة ش اي مانعة وقوع النجاسة من حجزه يحجزه اذا
انلفه فالحجز وهو من باب نصر ينصر م والمواشي ش جمع ماشية وهي اسم يقع على الابل والبقر والغنم واكثر ما يستعمل في الغنم
م تبعر حولها ش اي الابار خصوصا وقت ايرادها للسقي وتبعر من بعر البعير والشاة بعرا بفتح العين وسكونها وهو من
باب منع يمنع وتلقيها الريح فيها اي تلقي الريح البعرات حول الابار م فيجعل القليل عفوا للضرورة ش اي فاذا كان
كذلك جعل القليل من البعر عفوا لاجل الضرورة فلو افسدها القليل ادى الى الحرج وما جعل عليكم في الدين من حرج
وهذا الذي ذكره هو احد وجهين للاستحسان قال في المبسوط والمزيد للاستحسان وجهان احدهما ان في القليل ضرورة
ووجهان ما ذكره المص وهو ان على البعر رطوبة من الامعا كالغلاف لها وفيها لزوجة يمنع تداخل الما في اثنائها م ولا
ضرورة في الكثير ش من البعر م وهو ش اي الكثير م ما يستكثره الناظر ش اليه بان يقول هذا كثير م في المروي عن ابي ح
رضي الله عنه ش اي في الذي روي عن ابي ح فان قلت الجار والمجرور يتعلقان بماذا وما محلهما من الاعراب قلت
تعلقهما بمحذوف تقديره الكثير هو الذي يستكثره المعتمد عليه في المروي عن ابي ح دل عليه قوله م وعليه الاعتماد ش
اي على هذا المروي المعتمد في هذا الباب انما قال ذلك لان ابا ح لا يقدر شيئا بالراي في مثل هذه المسايل التي تحتاج الى التقدير
ولما كان هذا موافقا لمذهبه قال وعليه الاعتماد ولهذا قال في البدايع وقاضي خان هو الصحيح واما محلهما من الاعراب

فالنصب على الحال وذو الحال هو المقدر الذي ذكرناه وقيل الكثير ان يغطي ربع وجه الما وقيل ان لا يخلو دلو عن بعرة
قال في المبسوط هو الصحيح وقيل ان ياخذ جميع وجه الما وقيل الثلاث كثير لان محمدا قال فان وقعت فيها بعرة او
بعرتان لا يفسد الما حتى تفحش والثلاث ليس بفاحش هكذا ذكره في المبسوط والمحيط والمفيد وقال الاسبيجابي في
شرح مختصر الطحاوي والاول اظهر لان محمدا جعل الرخصة في البعرة والبعرتين لا غير وجعل الرطب واليابس والمنكسر
متنجس وان قل وروي عن الحسن ان اليابس لا ينجس وان كثر والرطب القليل لا ينجس للضرورة م ولا فرق ش في
هذا الحكم م بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر ش هذا على الوجه الذي ذكره المص واليابس والصحيح و
المنكسر والبعر والروث فجعل الرطب متنجسا الوجهين احدهما انه نقيل يلتزق بالارض فلا يرفعه الريح
فلا ضرورة فيه يروى ذلك عن ابي ح والثاني ان رطوبة الامعاء لم تنصلب عليه لعدم يبسه ذكره في النوادر
والحاكم في الاشارات والمنكسر ينجسه لدخول الما باطنه بخلاف الصحيح قلنا الضرورة في المنكسر اشد لخفته وعن ابي
يوسف الروث اليابس اذا اخرج من ساعته لا ينجسه والرطب ينجسه وفي المحيط السرقين والروث قليله كالكثير
وخثي البقر قليله ينجسه وان كان صلبا فكالبعر ثم اعلم انه يفرق بين ابار الفلوات وبين ابار الامصار قال
شيخ الاسلام في المبسوط فاما اذا كان في الامصار اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم ينجس اذا وقع فيها بعرة او
بعرتان لانها لا يخلو عن حايط بنا بيوت او حايط فلا يتحقق فيها الضرورة وقال بعضهم لا ينجس اعتبارا للوجه
الاخر من الاستحسان قال شيخ الاسلام والصحيح ان الكل والنصف سوا فلا ينجسه وذكر الحاكم الشهيد في
كتاب الاشارات فقال ان كان رطبا نجسه وان كان يابسا لا ينجسه م والروث والخثي والبعر ش هذه الحروف
عطفا على قوله والمنكسر اراد انه لا يفرق ايضا بين هذه الاشياء كما لا يفرق بين الرطب واليابس والصحيح و
المنكسر وفي الخثي خلاف ذكرناه آنفا وفي المبسوط في روث الحمار والفرس القليل والكثير سوا لانه ليس له صلابة
فيداخل الما في اجزائه فينجس وكذا المفتت من البعر في ظاهر الرواية الا انه روي عن ابي يوسف رحمه الله
قال القليل من الروث عفو وهو الاوجه كذا ذكره الامام المحبوبي م لان الضرورة تشمل الكل ش اراد جميع ما ذكره
من قوله ولا فرق الى اخره م وفي الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين ش كلمة في في قوله وفي الشاة تتعلق بقوله
قالوا والمحلب بكسر الميم آلة الحلب بفتح اللام وهو مصدر م قالوا ش اي المشايخ م ترمى البعرة ويشرب اللبن ش معناه
لا ينجس اذا رميت قبل ان يتغير لونه قال شيخ الاسلام في مبسوطه لا ينجس اذا رميت من ساعتها ولم يبق لها لون
لمكان الضرورة لان الغنم يتعذر حلبها بلا بعر ومن عادتها انها تبعر عند الحلب م ولا يعفى القليل ش وهو الذي
يستقله الناظر م في الاناء على ما قيل ش من قول بعض المشايخ وكلمة على بمعنى في وما مصدرية والمعنى ولا يعفى
القليل في الاناء في قول وجاءت على بمعنى في كما في قولهم كان كذا على عهد فلان اي في عهده م لعدم الضرورة ش
لامكان صون الاناء بالتغطية م وعن ابي ح رحمه الله انه ش اي ان الماء م كالبير ش اي بمنزلة البير في الحكم م
في حق البعرة والبعرتين ش اي في عدم تنجس الما بالبعرة والبعرتين تسهيلا للامر م فان وقع فيها ش اي في البير
م خرء الحمام ش الخرء بضم الخاء المعجمة وضم الراء المقدرة وجمعه خرء مثل جند وجنود والحمام عند العرب ذوات
الاطواق من نحو الفواخت والقماري وساق حر والقطا والوراشين واشباه ذلك يقع على الذكر والانثى لان
الهاء انما دخلته على انه واحد من جنس لا للتانيث وعند العامة الحمام هي الدواجن فقط الواحدة حمامة ويجمع
على حمامات وحمايم ايضا وربما قالوا حمام للواحد قال الفرزدق تساقط ريش عادية وعاد حماما قفن قطعا قطارا
م او العصفور ش بضم العين والانثى عصفورة وقوله م لا يفسده ش جواب اي لا يفسد ماء البير م خلافا
للشافعي ش اي خالفنا فيه خلافا الشافعي م له ش اي للشافعي يعني دليله م انه ش اي ان خرء الحمام والعصفور
م استحال ش اي تحول م الى نتن ش هو الرايحة الكريهة م وفساد ش هو خروجه عن الصلاحية فصار كالبول
والغايط والتحقيق فيه ان الذي يحيله الطبع من الغذا على نوعين نوع يحيله الى نتن وفساد كالبول والغايط

وهو نجس ونوع يحيل الى صلاح كالبيض واللبن والعسل وخرء الحمام والعصفور من النوع الاول م فاشبه خرء الدجاج ش وهو نجس بالاتفاق وقال السروجي وكان الانسب تقديم خرء العصفور لان خرء الحمام اذا لم يفسد فا لعصفور بالطريق الاولى فلا فايدة في ذكره لكن لما كان خرء هما طاهرا فلا فرق بينهما تقدم ايهما شاء قلت لا فايدة في ذكر هذا للاستغناء عنه وليس فيه مزيد فايدة م ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد ش اراد بهذا الاجماع ان الصدر الاول ومن بعدهم اجمعوا على اقتناء الحمامات لان الاقتناء الاتخاذ من قولهم قنوت الغنم وغيرها قنوة وقنيت ايضا قنية وقنية اذا اقتنيتها لنفسك لا للتجارة واقتناء المال وغيره اتخاذه ومعنى نقل من اخذ الصدر الاول او من بعدهم بانه اتخذ حماما في مسجد من مساجد الله تعالى او في مسجد الكعبة غاية ما في الباب انها كانت تاوي الى المسجد ولم يكن احد منهم يمنعه ويسكت عنه فيكون هذا نوعا من انواع الاجماع السكوتي فان قلت ما كان سبب سكوتهم عن هذا حتى جعل اجماعا منهم قلت حديث اخرجه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده والبيهقي في دلايل النبوة من حديث عون بن عمرو القيسي قال سمعت ابا مصعب المكي قال ادركت انس بن مالك وزيد بن ارقم والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم يحدثون ان النبي صلى الله عليه وسلم قال امر الله تعالى شجرة ليلة الغار فنبتت في وجهي وامر الله تعالى العنكبوت فنسجت فسترتني وامر الله تعالى حمامتين وحشيتين فوقفتا بفم الغار واقبل فتيان من قريش بعصيهم وهراويهم وسيوفهم حتى اذا كانوا من النبي عليه السلام قدر اربعين ذراعا فجعل بعضهم ينظر في الغار فراى حمامتين بفم الغار فرجع الى اصحابه فقالوا ما لك لم تنظر في الغار فقال رايت بفمه حمامتين فعرفت انه ليس فيه احد فسمع النبي ما قال فعرف ان الله قد درا عنه بهما فدعا لهما وشمت عليهن وافرضهن في الحرم وفرض جزاءهن وقال البزار لا نعلم رواه الا عون بن عمرو وهو بصري مشهور وضعفه العقيلي ويقال عفو بن عمرو وقوله وشمت بالشين المعجمة وتشديد الميم يقال شمت فلانا وشمت عليه اذا دعا له بالخير والبركة وفي حديث زواج فاطمة رضي الله عنها فاتاهما ودعا لهما وشمت عليهما ثم خرج فان قلت لا ينعقد الاجماع الا عن دليل يوجب العلم قطعا ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس قلت هذا مذهب الشيعة والقاشاني من المعتزلة وابن جرير ومذهب اهل السنة ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكون الاجماع حجة قطعية لم يثبت من قبل دليله وسنده الداعي اليه بل انما يثبت من قبل ذات الاجماع ونفسه كرامة لهذه الامة خاصة واستدامة لحجة الله تعالى في الاحكام الى يوم القيمة وقال السغناقي واصله اي اصل هذا الاجماع حديث ابي امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار حتى سلمت فجازاها الله تعالى بان جعل المساجد ماواها وتبعه على هذا اصحاب الدراية ثم الاكمل في شرحيهما فالعجب من هولاء يذكرون حديثا ولا يعزونه الى مخرجه ولا الى حاله قلت هذا الحديث اخرجه مع ورود الامر بتطهيرها اي بتطهير المساجد والامر هو قوله عز وجل ان طهرا بيتي واما الامر بالحديث فقد قال الاكمل قوله عليه السلام جنبوا صبيانكم مساجدكم قلت هذا قطعة من حديث لم يذكر تمامه ولا الصحابي الذي رواه ولا من اخرجه فروي فيه عن عايشة وسمرة بن جندب رضي الله عنهما اما حديث عايشة رضي الله عنها فاخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه في كتاب الصلاة عن هشام بن عروة عن عايشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وان تنظف وتطيب ورواه ابن حبان في صحيحه واحمد في مسنده واما حديث سمرة فاخرجه ابو داود عن حبيب بن سليمان بن سمرة عن ابيه سليمان عن ابيه سمرة انه كتب الى اما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نضع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها ونطهرها وسكت عنه وقال سفين بن عيينة الدور القبايل وذكر الخطابي انها البيوت وحكي ايضا انه اراد بها المحال التي فيها الدور قلت الظاهر انما اراد بها البيوت لورود النهي عن البيوت مثل المقابر م واستحالته ش اي استحالة خرء الحمام والعصفور هذا جواب عن قول الشافعي انه استحال الى نتن وفساد ووجدان موجب التنجس امران النهي والفساد والنتن هاهنا غير موجود وهو معنى قوله م لا الى نتن رايحة ش بل الى فساد وانتفاء الجزء يستدعي انتفاء الكل فان قال الفساد وحده مما يوجب التنجس قلنا ينتقض هذا

بالمني فانه قد يفسد وهو طاهر عنده وساير الاطعمة تفسد بطول المكث ولا ينجس ولئن سلمنا ما قاله فانه سقط للضرورة م فاشبه الحماة ش اي اذا كان الامر كذلك فاشبه خرء الحمام والحماة هو الطين الاسود في قعر البير فانه منتن في الغالب مع انه طاهر والحماة بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الهمزة وفي اخرها هاء واما الحماة فهو بفتح الميم قال الله تعالى من حما مسنون يقول منه حماة البير حما بالتسكين اذا نزعت حماتها وحمئت البير بالكسر حماء بالتحريك كثرت حماتها واحماتها احماء القيت فيها الحماة م فان بالت فيها ش اي في البير م شاة نزح الماء كله عند ابي ح وابي يوسف رضي الله عنهما ش وبه قال ابو ثور والشافعي وميمون والحسن بن ابي الحسن وحماد رحمهم الله تعالى م وقال محمد لا ينزح ش وبه قال عطا والنخعي والزهري والشعبي والثوري ومالك واحمد م الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا ش يعني اذا غلب بول الشاة على الماء فيخرج من كونه طهورا لغيره واما انه طاهر في نفسه عند محمد م واصله ش اي واصل حكم هذه المسئلة ان بول ما يوكل لحمه طاهر عنده اي عند محمد فقيل هذا قوله فان بالت فيها شاة من باب التمثيل لا من باب التقييد فافهم م نجس عندهما ش اي عند ابي ح وابو يوسف م له ش اي لمحمد رحمه الله م ان النبي صلى الله عليه وسلم امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها ش هذا الحديث اخرجه الايمة الستة في كتبهم فالبخاري ومسلم في الصلاة وابو داود وابن ماجه في الحدود والترمذي في الطهارة والنسايي في تحريم الدم كلهم من حديث انس رضي الله ان اناسا من عرينة اجتووا المدينة فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياتوا ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها فقتلوا الراعي واستاقوا الذود فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمر اعينهم وتركهم بالحرة يعضون الحجارة ولفظ ابي داود والترمذي والنسايي وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها وفي البخاري عن انس قال قدم اناس من عكل او عرينة فاجتووا المدينة فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بلقاح ان يشربوا من ابوالها والبانها فانطلقوا فلما صحوا قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل فجاء الخبر في اول النهار فبعث في اثارهم فلما ارتفع النهار جيء بهم فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمرت اعينهم فالقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون وجه الاستدلال بتسويته عليه السلام بين لبنها وبولها وتقديم بولها على لبنها مع ان النبي عليه السلام لا يشرب النجس فلو كان بول ما يوكل لحمه نجسا لما امرهم بشربه فان قيل لعله امر بذلك للشفاء والضرورة قلنا لا شفاء في النجس المحرم فدل عليه ما رواه الطحاوي مرفوعا انه عليه السلام قال في الخمر ذلك داء وليس بشفاء وعن ابن مسعود رضي الله عنه ما كان الله ليجعل في رجس او فيما حرم شفاء اخرجه الطحاوي وقوله عرينة بضم العين المهملة وفتح الراء والنون بينهما ياء اخر الحروف ساكنة قال الجوهري عرينة بالضم اسم قبيلة ورهط من العرنيين ارتدوا فقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم قلت هو تصغير عرنة واد بحذا عرفات والعرنيون جمع عرينة وكان القياس ان يقال العرينيون بالياء بعد الراء ولكنها حذفت كما في قولهم الجهنيون والقياس الجهينيون لان ياء فعيلة يحذف في النسبة كما يقال جهني في جهينة وكذلك ياء فعيلة كحنيفة يقال فيه في النسبة حنفي والقياس حنيفي والعكل بضم العين وسكون الكاف اسم قبيلة قوله اجتووا المدينة بالضم اي استوخموها فيقال من الجواب تقول جويت نفسي اذا لم توافقك البلد واجتويته اذا كرهت المقام معه وبه وان كنت في نعمة هكذا ذكره الجوهري قال السروجي وهذا الايناسب الحديث و قال ابو الحسن في شرح البخاري اجتويت البلد اذا كرهتها وان وافقتك في بدنك قلت هذا مثل الاول قوله بلقاح اللقاح جمع لقوح وهي الناقة اللبون الحديثة العهد بالولادة التي تكثر لبنها والذود بفتح الذال المعجمة وسكون الواو وفي اخره دال مهملة وهو من الابل ما بين الستين الى التسع وقيل ما بين الثلاثة الى العشر واللفظة مونثة ولا واحد لها من لفظها كالنعم وقال ابو عبيد الذود من الاناث دون الذكور وقوله بالحرة بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء وهي في الاصل الارض ذات الحجارة السود والمراد هاهنا حرة المدينة وهي ارض بظاهرها فيها حجارة سود كثيرة وتجمع على حر وحرار وحرات وحرين واحرين وهو من الجموع النادرة وقيل ان

واحد احرين احرم قوله وسمر اعينهم اي احمي لهم مسامير الحديد ثم كحلهم بها ويروى سمل اعينهم باللام موضع الراء فقأها
بحديدة محماة او غيرها وقيل هو فقؤها بالشوك وهو معنى السمر م ولهما ش اي لابي ح وابي يوسف م قوله عليه السلام
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ش هذا الحديث رواه ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم عن انس
رضي الله عنه اخرجه الدارقطني من حديث قتادة عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر منه ثم قال المحفوظ مرسل وفي رواية ابي جعفر الرازي وهو متكلم فيه فعن ابن المديني كان يخلط وعن
احمد ليس بالقوي وعن ابي زرعة يهم كثيرا وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال استنزهوا الى اخره مثل
لفظ الكتاب رواه الدارقطني ايضا ورواه الحاكم في مستدركه من طريق ابي عوانة عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر عذاب القبر من البول وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولا اعرف له علة و
لم يخرجاه وعن ابن عباس رضي الله عنهما من حديث مجاهد عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان عذاب
القبر من البول فتنزهوا منه رواه الدارقطني والبيهقي وكلهم سكتوا عنه وروى البزار عن عبادة بن الوليد عن
ابيه عن جده قال سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البول فقال اذا مسكم منه شيء فاغسلوه فاني اظن ان منه عذاب
القبر وجه الاستدلال به انه عليه السلام امر باستنزاه البول من غير فصل والامر للوجوب ولان البول محلى بالالف واللام
فيعم جميع البول ويروى عن البول مكان البول وفي المغرب ولما فوقهم استنزهوا البول لحن وقال تاج الشريعة
في شرحه تنزهوا عن البول يقال تنزه عن الاقذار اذا تصون عنها واجتنبها واما الاستنزاه فلم يذكر في قوانين
اللغة فان صح ما روي فوجهه ان استفعل قد يشارك تفعل نحو استكبر واستقدم بمعنى تكبر وتقدم قلت
قد بينا الآن ان لفظ الدارقطني تنزهوا وقوله ان استفعل قد يشارك تفعل معناه ان من جملة معاني
استفعل تفعل واصل هذا الباب للطلب ومعناه نسبة الفعل الى فاعله لارادة تحصيل المشتق هو منه ولا يبعد
ان يكون استفعل ههنا على بابه والمعنى اطلبوا التنزه من البول فان قلت المعنى الذي ذكرته لا يتاتى ههنا قلت
قد يكون مجازا نحو استكتبته اي طلبت منه الكتابة وقد يكون تقديرا نحو استخرجت الوتد من الحائط فليس ههنا
طلب صريح بل المعنى لم ازل اتلطف واتحيل حتى خرج ونزل ذلك منزلة الطلب وههنا كذلك فافهم وقال
الاكمل رحمه الله فمما يؤيده اي ومما يؤيد ما ذهب اليه ابو ح وابو يوسف ما روي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم شيع جنازة سعد بن معاذ وكان يمشي على رؤس اصابعه من زحام الملائكة التي حضرت للصلاة
عليه فلما وضع في القبر ضغطته الارض ضغطة كادت اضلاعه تختلف فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن سببه فقال انه كان لا يستنزه من البول وقال تاج الشريعة لما توفي سعد بن معاذ تولى رسول الله صلى الله
عليه وسلم دفنه فلما فرغ خرج من قبره متغير اللون وقال الله اكبر الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر لو
نجا احد من ضغطة القبر لنجى سعد بن معاذ ولقد رايت القبر ضمه ضمة حتى سمعت صوت اعضائه قال الراوي
فكان قميص رسول الله صلى الله عليه وسلم متخرقا فسئل عن ذلك فقال ان سبعين من الحور العين تعلقن بي و
قالت كل واحدة زوجني من سعد ثم سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن سبب هذه الضغطة فقال انه كان
لا يستنزه من البول قلت كل من الحديثين لم يذكره احد بهذه الالفاظ بل روى الامام احمد رضي الله عنه من
حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال لما دفن سعد ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبح رسول
الله صلى الله عليه وسلم فسبح الناس معه ثم كبر فكبر الناس معه فقالوا يا رسول الله لم سبحت فقال لقد تضايق
على هذا العبد الصالح قبره حتى فرجه الله عنه وروى البزار باسناد جيد من حديث نافع عن ابن عمر رضي الله
عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد هبط يوم مات سعد بن معاذ سبعون الف ملك الى الارض
لم يهبطوا قبل ذلك ولقد ضمه القبر ضمة ثم بكى نافع وكانت وكانه بعد انصراف الاحزاب بنحو من خمس وعشرين ليلة
وكان قدوم الاحزاب في شوال سنة خمس فاقاموا قريبا من شهر وذكر في المبسوط في قوله انه كان لا يستنزه البول

لم يرد به بول نفسه فان من لا يستنزه منه لا يجوز صلاته وانما اراد ابوال الابل عند معالجتها وذكر السغناقي هذا في شرحه
ثم اخذ عنه الاكمل قلت يخدش ذلك ما رواه البيهقي حدثنا ابو عبد الله الحافظ اخبرنا ابو العباس حدثنا احمد
ابن عبد الجبار حدثنا موسى بن بكير عن احمد بن اسحاق حدثني امية بن عبد الله انه سئل بعض اهل سعد ما بلغكم
من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا فقالوا ذكر لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال كان
يقصر في بعض الطهور من البول وكان سعد كبير الاوس وكان حامل لوائهم يوم بدر ومعالجة الابل وظيفة
الغلمان وقال السغناقي في وجه مناسبة عذاب القبر مع ترك استنزاه البول هو ان القبر اول منزل من منازل الآخرة
والطهارة اول منزل من منازل الصلاة والصلاة اول ما يحاسب به العبد يوم القيمة كما جاء في الحديث وكانت
الطهارة اول ما يعذب بتركها في اول منزل من منازل الآخرة وليس ذلك الا القبر م ولانه ش اي ولان بول
الشاة هذه اشارة الى دليل معقول وهو ان بول ما يؤكل لحمه م يستحيل الى نتن وفساد فصار كبول ما لا يؤكل لحمه ش
والاستحالة الى النتن والفساد فان قلت قد اتفقوا على طهارة لعاب ما يؤكل لحمه وعلى طهارة عرقه فوجب ان يكون
بوله مثلهما قلت هذا يبطل بالادمي فان ريقه وعرقه طاهران وبوله نجس باجماع المسلمين نقل الاجماع ابن المنذر وبول
الكبير والصغير سواء عند سائر العلماء الا ما روي عن داود ان بول الصغير طاهر واما ابوالها في الحيوانات التي لا يؤكل
لحمها فنجس عند العلماء قاطبة كالائمة الاربعة وغيرهم الا ما نقل عن النخعي انه طاهر وحكى ابن حزم عن داود ان الابوال
والارواث طاهرة من كل حيوان الا الادمي وهذا نهاية الفساد م وتاويل ما روي انه عرف شفاءهم فيه وحيا
ش هذا جواب عن الحديث الذي احتج به محمد قوله وتاويله مرفوع بالابتداء مضاف الى قوله ما روي ويجوز الوجهان
في روي احدهما ان يكون صيغة معلوم اي تاويل ما روى محمد رحمه الله والثاني ان يكون صيغة مجهول اي تاويل
ما روي في الحديث المذكور وقوله م انه ش خبر المبتدا اي ان النبي صلى الله عليه وسلم م عرف شفاءهم ش اي
شفاء العرنيين م فيه ش اي في بول الابل م وحيا ش اي من حيث الوحي وهو نصب على التمييز فاذا كان من حيث
الحكم يكون حكما ولا يوجد مثله في زماننا فلا يحل شربه لانه لا يتيقن بالشفا فيه فلا يعرض عن الحرمة وقال السغناقي في
اما حديث انس رضي الله عنه فقد ذكر قتادة عن انس انه رخص لهم في شرب البان الابل ولم يذكر الابوال وانما ذكر
في حديث حميد عن انس فاذا دار بين ان يكون حجة وبين ان لا يكون سقط الاحتجاج به وتبعه الاكمل على ذلك و
كذلك صاحب الدراية قلت هذا كلام واه جدا قال البخاري حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن شعبة حدثنا قتادة عن
انس ان ناسا من عرينة اجتووا المدينة وفيه فشربوا من ابوالها والبانها وقد ذكرناه عن قريب اخرجه البخاري في اخر
الزكاة وروي ايضا في باب المحاربة وفيه من ابوالها والبانها وهذا عن ابي قلابة عن انس رضي الله عنه وقال في اخر
حديث قتادة عن انس تابعه ابو قلابة وحميد وثابت عن انس رضي الله عنه فاذا كان في احدى روايتي البخاري
ذكر الابوال ثم الالبان وفي الاخرى بالعكس وفي رواية تقديم الابوال ما يوهم تاكيدا اباحة شرب ما يؤكل لحمه وقال
الاكمل رحمه الله وقيل انه منسوخ ولم يبين ذلك ووجهه انه كان في اول الاسلام ثم نسخ بعد ان نزلت الحدود الا
ترى ان فيه قطع الايدي والارجل وسمر الاعين لكونهم ارتدوا كما اشار اليه ابو قلابة في رواية الحديث عن انس
رضي الله عنه بقوله قتلوا وسرقوا وحاربوا الله ورسوله وسعوا في الارض فسادا ولم يكن جزاء المرتد الا القتل فعلم ان اباحة
البول انتسخت كالمثلة م ثم عند ابي ح رضي الله عنه لا يحل شربه ش اي شرب بول الغنم م والتداوي ش اي لاجل التداوي
م ولا غيره ش اي ولا لاجل غير التداوي م لانه ش اي لان الشان م لا يتيقن بالشفا فيه ش اي في شربه للتداوي
م فلا يعرض عن الحرمة ش اي فاذا كان كذلك فلا يعرض عن كون شربه حراما الا بتيقن الشفا ولا يوجد ذلك والمرجع
الى ذلك بقول الاطبا وقولهم ليس بحجة قطعية فيجوز ان يكون شفا لقوم دون قوم لاختلاف الامزجة م وعند ابي
يوسف يحل ش اي يحل شربه للتداوي لانه لو كان حراما مطلقا لما حل اصلا بالحديث وهو ان الله تعالى لم يجعل الشفا
في الحرام م للقصة ش يعني قصة العرنيين التي دلت على اباحة شرب بول الابل لاجل التداوي م وعند محمد يحل للتداوي وغيره

ش اي يجلد شاربه لاجل التداوي ولغير التداوي اراد انه بينه وبين اللبن وقوله منقوض بلبن الاتان فانه طاهر بالاتفاق
ولا يجلد شاربه وفي الملتقط لبن الاتان وعرقها وشحمها ولحمها بعد الذبح طاهر بالاتفاق الا انها لا توكل ثم من اصحابنا
من منع الانتفاع بلحمها وشحمها كالاكل ومنهم من جوزه كالزيت يخالطه ودك الميتة والزيت غالب ينتفع به ولا يوكل
واذا لم يجز التداوي بلبن الاتان باتفاق اصحابنا فبالخمر اولى لان لبنها طاهر بالاتفاق والخمر نجسة باجماع المسلمين
الا ما حكى القاضي ابو الطيب عن ربيعة وداود انهما قالا بطهارتها واعتبراها بالبنات القاتل قال النووي ولا يظهر
من الاية دلالة ظاهرة على نجاسة الخمر لان الرجس عند اهل اللغة القذر ولا يلزم منه النجاسة وكذا الامر باجتناب
كما في اجراها في الاية قال وقول صاحب المهذب ولانه يجوز تناوله من غير ضرر فكان نجسا كالدم لا دلالة فيه لوجهين
احدهما ينتقض بالمخاط عند الكل والمني عند الشافعي والثاني العلة مختلفة فلا يصح القياس عليه لان المنع من الدم   انه ـه
استخباثه ومن الخمر كونه سببا للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وقال الغزالي يحكم بنجاستها تغليظا
وزجرا عنها وقياسا على الكلب وما ولغ فيه قلت قد انعقد الاجماع على نجاستها وداود لا يعتبر خلافه في الاجماع ولا يصح
ذلك عن ربيعة م وان ماتت فيها ش اي في البئر م فارة او عصفورة ش بضم العين قال الجوهري العصفور طاير والانثى عصفورة م او صعوة ش هي عصفورة صغيرة حمراء الراس وقال المطرزي الصعو صغار العصافير الواحد
صعوة قلت وتجمع على صعاء وصعوات م او سودانية ش هي طويرة طويلة الذنب على قدر قبضة وتسمى العصفور الاسود
وقيل هي الزرزور الاسود واكلها العنب والجراد م او سام ابرص ش هو من كبار الوزغ وجمعه سوام ابرص و
لم يتعرض احد من الشراح فيما رايته الى اعراب هذا فهو معرفة الا انه تعريف جنس وهما اسمان جعلا اسما واحدا
وان شئت اعربت الاول واضفت الى الثاني وان شئت بنيت الاول على الفتح واعربت الثاني باعراب ما لا ينصرف وتقول
في تثنيته هذان ساما ابرص وفي الجمع سوام ابرص وان شئت قلت هؤلاء السوام ولا تذكر ابرص وان شئت قلت
هؤلاء البرصة والبراص والابارص ولا تذكر سام قال الشاعر والله لو كنت لهذا خالصا لكنت عبدا تاكل الابارصا
ويسمى بالفارسية سمارم نزح منها ش اي من البئر م عشرون دلوا الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغره ش يجوز في سين حسب
الفتح والسكون وهو القدر وكبر الدلو بكسر الكاف وفتح الباء والصغر بكسر الصاد وفتح الغين وقيل الصاع كبير وما دون
صغير فاذا نزح بالكبير ينقص واذا نزح بالصغير يزاد وقيل الكبير عشرة ارطال ذكره الاسبيجابي وقيل الكبير ما زاد
على الصاع والصغير دون الصاع والوسط الصاع ولو نزح منها بدلو عظيم مرة واحدة مقدار عشرين دلوا او اربعين دلوا
جاز وقال زفر لا يجوز وهو رواية عن ابي ح والدلو مؤنثة واحدة الدلاء والدلا بالفتح واحدة دلاة يعني بعد اخراج
الفارة اشار بهذا الى ان النزح انما يكون معتبرا اذا كان بعد اخراج الفارة لان سبب نجاسة البئر حصول الفارة الميتة
فيها فلا يمكن الحكم بالطهارة مع بقاء السبب الواجب للنجاسة لحديث انس رضي الله عنه انه قال في الفارة ماتت في البئر
واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون لم يذكر هذا في كتب الاحاديث المشهورة غير ان السغناقي
ذكر في شرحه رواه ابو علي الحافظ السمرقندي باسناده ولكن فيه عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الى اخره و
تبعه الاكمل في ذلك حيث نقله في شرحه هكذا وقال صاحب الدراية كذا امر النبي عليه السلام بذلك في رواية انس رضي الله
عنه واما الاترازي فانه لم يذكره اصلا وقال الشيخ علاء الدين روى الطحاوي هذا الاثر بطرق قلت فان كان مراده
انه رواه في معاني الاثار فليس له وجود فيه وان كان في غيره فالبيان على من يدعيه وعن قريب نذكر وجه قول الطحاوي
عشرون دلوا الى ثلثين دلوا وكذا وجد التزيد في الاثر عشرون دلوا او ثلثون فروع عن ابي يوسف في الفارة الى اربع
فارات عشرون دلوا وفي الخمس الى التسع اربعون دلوا وفي العشر ينزح ماء البئر كله وعن محمد في الفارتين عشرون
وفي الثلاثة اربعون وان كانت هيئة الفارة كهيئة الدجاجة ينزح اربعون واذا فرت الفارة من الهرة او كانت
فيها جراحة او انقطع ذنبها نزح جميع مائها سواء خرجت حية او ميتة وفي النوادر هرة اخذت فارة فوقعت في البئر
ولم يخرجها وماتت الفارة وخرجت الهرة حية ينزح عشرون دلوا وان ماتت الهرة وخرجت الفارة حية ينزح اربعون

وان خرجتا حيتين لا ينزح شيء الا على القول بانها تبول من الخوف وان صب الدلو الاخير في بئر طاهرة ينزح
دلوين وفي الثاني تسعة عشر دلوا ولو ماتت في كل واحدة منهما فارة فنزح من احدهما عشرون وصب في
الاخرى ينزح من الاخرى عشرون ولو ماتت فارة في بئر ثالثة فنزح من الاوليين اربعون فصب في
الثالثة ينزح اربعون وان صب فيها من احد البئرين عشرون ومن الاخرى عشر ينزح ثلثون وفي شرح مختصر
الكرخي لو صب الدلو العاشر في بئر طاهرة ينزح منها عشر دلاء في رواية ابي سليمان وفي رواية ابي حفص احدى
عشرة دلوا وهو الاصح وبعضهم وقف فقال عشر سوى المصبوب واحدى عشرة مع المصبوب وفي الذخيرة عن ابي
يوسف فان ماتت في جب وصب ماؤه في بئر نزح ما في الجب وثلثون وعنه وعشرون وعن محمد ينزح الاكثر من
المصبوب ومن العشرين ولو وجب نزح عشرين فنزح عشرا فنفد الماء ثم نبع عشرة اخرى عند ابي يوسف ومحمد
لا يحتاج الى نزح شيء اخر م والعصفور ونحوها تعادل الفارة في الجثة فاخذ حكمها ش اي حكم الفارة واشار بهذا
الى ان الاثر الذي ذكره وان كان ورد في الفارة يشمل كل حيوان قدر الفارة فياخذ حكمها فيجب عشرون دلوا الى
ثلاثين فان قلت مسائل الابار مبنية على اتباع الاثار والنص ورد في الفارة والدجاجة والادمي وقد قيس بها
عادتها قلت بعد ان استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفاق القياس في حق التفريع عليه كما في الاجارة
وساير العقود التي باين القياس جوازها هكذا قرره في المستصفى والخبازية والاولى ان يقول هذا الالحاق بطريق
الدلالة لا بالقياس ثم العشرون بطريق الايجاب والثلاثون بطريق الاستحباب وانما فعل ذلك لاختلاف الر   وايات
فيه متعددة فروى ميسرة ان عليا رضي الله عنه قال في بئر وقعت فيها فارة فماتت قال ينزح ماؤها رواه
الطحاوي باسناد صحيح وروى عبد الرزاق في مصنفه ما يخالف ذلك فقال حدثنا ابراهيم بن محمد عن جعفر عن
محمد عن ابيه ان عليا رضي الله عنه قال اذا سقطت الفارة في البير فتقطعت نزح منها سبعة دلا فان كانت الفارة
كهيئتها لم تتقطع نزح منها دلو ودلوان فان كانت منتنة اعظم من ذلك فلينزح من البئر ما يذهب الريح وروى
عبد الرزاق عن معمر اخبرني من سمع الحسن يقول اذا ماتت الدابة في البئر اخذت منها وان تفسخت فيها نزحت
وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن عيينة عن ليث عن عطاء قال اذا وقع الجرذ في البئر ينزح منها عشرون
والجرذ بضم الجيم وفتح الراء وفي اخره ذال معجمة وهو الذكر الكبير من الفار وجمعها الجرذان وروى ايضا عن حفص
عن عاصم عن الحسن في الفارة تقع في البئر قال يستقى منها اربعون دلوا وروى يوسف بن ماهك عن ابن عباس
في الفارة اربعون ولما وقع هذا الاختلاف اختار اصحابنا قول من يقول بالعشرين التي هي الوسط بين القليل
والكثير ثم زادوا عليه مقدار نصفه بطريق الاستحباب لاجل الاحتياط وقال الاكمل وفيه نظر لان هذا المعنى موجود
في الثلثين فلم يتعين عشرون للوجوب قلت في نظره نظر لانهم اختاروا الوسط الذي هو خير الامور ولم يرد
عن احد ستون دلوا حتى يتعين الثلثون ثم قال الاكمل والاولى ما قيل ان السنة جاءت في رواية انس بن مالك عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة الحديث وقدمته عن قريب واو لاحد الشيئين فكان الاقل ثابتا بيقين
وهو معنى الوجوب والاكثر يوتى به لئلا يترك اللفظ المروي وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب
قلت مستنده فيما قاله الحديث المذكور وهو غير ثابت وهو موجود عند اهله فمن اين ياتي الاولوية ثم قال واو
لاحد الشيئين قلنا نعم ولكن ما بين فعله للشك او للتخيير حتى يبتني عليه ما ذكره وقال تاج الشريعة قيل شك
الراوي في لفظ الحديث فاكتفي في حكم المسئلة لفظ الحديث المروي في الباب توفيقا للزيادة على ايجاب الشرع او النقص
منه قلت فعلى هذا ينبغي ان يكون الثلثون واجبا على ما لا يخفى م فان ماتت فيها ش اي في البئر م حمامة او نحوها
كالدجاجة والسنور ينزح منها ما بين اربعين دلوا الى ستين ش فهذا يشير الى انه لو نزح بعد الاربعين دلوا او
دلوين او ثلاثة الى ان ينتهي الى ستين كان يكفي اما الدليل على نفس الاربعين فما رواه الطحاوي عن ابي بكرة حدثنا
ابو عامر العقدي قال حدثنا سفين عن زكريا عن الشعبي في الطير والسنور ونحوهما يقع في البئر ينزح منها اربعون

دلوا ومن حمل ما بين اربعين الي ستين خمسون دلوا لان الزيادة علي الاربعين غالبا تكون علي راس عشرين وهو الحسن
الدليل عليه ما رواه الطحاوي حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا حجاج قال حدثنا حماد بن سلمة عن حماد بن ابي سليمان انه قال
في دجاجة وقعت في البير فماتت قال ينزح منها قدر اربعين دلوا او خمسين ثم يتوضا منها واما الدليل علي الستين
فما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه قال حدثنا هشيم عن عبد الله بن سبرة عن الشعبي انه قال يدلي منها سبعون دلوا يعني
من الدجاجة والستون داخل في السبعين قوله يدلي من دلوات الدلو نزعتها وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون و
اراد بهذا الجامع الصغير المنسوب للامام محمد بن الحسن رحمه الله م وهو الاظهر ش اي ما ذكر في الجامع الصغير هو الاظهر
في المذهب لانه آخر تصانيف محمد رحمه الله فيكون المذكور فيه هو المرجوع اليه م لما روي عن ابي سعيد الخدري رضي الله
عنه انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا او خمسون ش ذكر المص هذا كما تري موقوفا وذكر في
مبسوط فخر الاسلام مرفوعا ونبه علي هذا صاحب الدراية وليس له اصل في ذكر الطحاوي هكذا عن حماد بن ابي سليمان
وقد ذكرناه عن قريب والاربعون بطريق الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب قلت هذا انما يتاتي اذا كانت كلمة او للشك
علي ما لا يخفي وفي البدايع وغيره اراد باو ان الاقل بطريق الوجوب والاكثر بطريق الاستحباب دون التخيير اذ التخيير بين
القليل والكثير لا يعتبر مع اتحاد المعني وقيل انما قال ذلك لاختلاف الحيوان في الصغر والكبر ففي الصغير ينزح الاقل
وفي الكبير ينزح الاكثر وفي رواية الحسن عنه جعل علي خمس مراتب ففي الحلمة وهو القراد العظيم وولد الفارة ونحوهما
عشر دلاء وفي الفارة والعصفور ونحوهما عشرون وفي الحمامة والفاختة ونحوهما ثلثون وفي الدجاجة والسنور ونحوهما
اربعون وفي الادمي والشاة ونحوهما ماء البير كله ذكره في المبسوط والمحيط والبدايع والينابيع وعن ابي يوسف ومحمد
انهما جعلاها علي ثلاث مراتب في الحلمة في الفارة عشرون وفي الحمامة والعرشان اربعون وفي الادمي والشاة كلها
فان قيل قد قلتم ان مبني مسايل الابار علي الاثار دون القياس والراي وما ذكرتم لا يخلو عن راي قلت المقادير
بالراي انما يمنع في الذي ثبت حق الله تعالي دون المقادير التي يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان
المقادير في الحدود والعبادات لا مدخل للراي فيها اصلا وكذا ما يكون بتلك الصفة واما الذي يكون من باب
الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فللراي فيه مدخل ولما عرف في اثار الصحابة حكم طهارة البير في الفصول
كلها مع اختلاف الاقوال عنهم وعن غيرهم من التابعين في القليل والكثير من النزح صار ذلك من باب الفرق فكان
فيه الراي لا اختيار عدد دون عدد بحسب صفة القضية الاثري ان محمدا رحمه الله حكم في البير المعين باتي دلو الي ثلثماية
بناء علي كثرة الماء في ابار بغداد فهذا راي ولكنه عن دليل وذلك لان الشرع لما امر باخراج جميع ما فيها صار الواجب
نزح ذلك الماء الذي وقعت فيه النجاسة وغالب مياه الابار لا تزيد علي ماتي دلو فينزح ذلك المقدار يحصل المطلوب
واما قوله الي ثلثماية فللاحتياط في باب التطهير م وان ماتت فيها شاة او ادمي او كلب نزح جميع ما فيها من الماء ش
هذا حكمها في الموت فان خرجت بالحياة فان كان نجس العين كالخنزير ينجس الكل كالدم والبول واختلفوا فيما عليه من
النجاسة وعدمها والاصح انه لا ينجسه اذا لم يصل فمه الي الماء وفي الذخيرة لو خرج الكلب من البير حيا نجسها عندهما وعند
ابي ح لا باس به وان كان ادميا وخرج حيا ولم يكن ببدنه نجاسة حقيقية ولا حكمية لا ينزح في ظاهر الرواية وروي
الحسن عن ابي ح انه ينزح عشرون دلوا او لا يصح وان كان كافرا ينزح ماؤها وروي عن ابي ح لان بدنه لا يخلو عن نجاسة
حقيقية او حكمية حتي لو اغتسل ثم وقع في الماء فخرج من ساعته لا ينزح واما ساير الحيوانات فان علم ان ببدنه نجاسة نجس
الماء وان لم يصل فمه الي الماء وان لم يعلم قيام النجاسة بخرجه او غيره من بدنه اختلف المشايخ فيه قيل العبرة لاباحة الاكل
وحرمته ان كان ماكول اللحم لا ينزح شيء لطهارته وان لم يكن ماكولا ينجس وقيل العبرة بسوره ان كان نجسا نجس الماء
وان كان مكروها يستحب ان ينزح عشر دلاء وان كان مشكوكا فيه ينزح كله والماء مشكوك فيه وفي التحفة الصحيح انه لا يصير
مشكوكا فيه وكذا في المحيط والمفيد وعن ابي الليث رحمه الله في خزانته ينزح ماء البير كله في البغل والحمار والكلب والخنزير
والفهد والنمر والاسد والذئب وكل ذي ناب من السباع وان خرج حيا وفي المحيط في الحيوان الذي لا يوكل لحمه كسباع الطير

والوحش الصحيح انه لا ينجس الماء وروي عن ابي ح وابي يوسف في الابل والبقر ينجسان الماء لقيام النجاسة في افخاذهما غالبا
ان عند ابي ح ينزح عشرون وفي الشاة عشر لان نجاسة بولها حقيقية وعند ابي يوسف ينزح كله لاستواء الخفيفة و
الغليظة في الماء وقيل لا ينزح شيء ذكره في الينابيع وذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان في الحيوان المكروه السور
كالسنور والدجاجة المخلاة والصقر والبازي والفارة والحية والعضاية في رواية الحسن عن ابي ح ينزح منها دلاء
علي وجه الاستحباب وكذا في الفرس والبرذون واما النجس كالخنزير والكلب والسباع والحمار والبغل ينزح جميع
الماء منه وان لم تموت لابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما فاخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عباد بن
العوام عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن ابن عباس ان زنجيا وقع في بير زمزم فمات فانزل اليه رجلا ثم قال
انزحوا ما فيها من الماء واخرج عبد الرزاق في مصنفه عن معمر قال سقط رجل في زمزم فمات فيها فامر ابن عباس ان يسد
عيونها وينزح فقيل له ان فيها عينا قد غلبتنا قال انها من الجنة فاعطاهم مطرفا من خز فحشوه فيها ثم نزحوها حتي
لم يبق فيها شيء واخرجه البيهقي في كتاب المعرفة من طريق ابن لهيعة عن عمرو بن دينار ان زنجيا وقع في زمزم
فمات فامر ابن عباس فاخرج وسدت عيونها ثم نزحت واخرج البيهقي ايضا من طريق جابر الجعفي عن ابي الطفيل عن ابن عباس
فذكره قال وهكذا رواه جابر مرة اخري عن ابي الطفيل نفسه ان غلاما وقع في زمزم فنزحت لم يذكر فيه ابن عباس وهذه الرواية
عند الدارقطني ايضا واخرج الدارقطني ايضا في سننه حدثنا عبد الله بن محمد بن زياد عن احمد بن منصور عن محمد بن عبد الله
الانصاري عن هشام عن محمد بن سيرين ان زنجيا وقع في زمزم يعني فمات فامر ابن عباس به فاخرج وامر بها ان تنزح قال
فغلبتهم عين جاءت من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف حتي نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم واما الذي
روي عن ابن الزبير رضي الله عنهما فاخرجه الطحاوي حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا
هشيم قال اخبرنا منصور عن عطاء ان حبشيا وقع في بير زمزم فمات فامر ابن الزبير بنزحها فنزحوا ماءها فجعل الماء لا ينقطع
فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم واخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه قال حدثنا هشيم
عن منصور عن عطاء الي آخره نحوه فان قلت قال البيهقي في المعرفة قتادة عن ابن عباس مرسلا لم يلقه ولا سمع منه انما هو
بلاغ بلغه وقال ايضا وجابر الجعفي لا يحتج به وابن لهيعة ضعيف لا يحتج به قلت المراسيل عندنا حجة ولا سيما ارسلت من
طرق مختلفة فينبغي ان تكون حجة عند الكل علي انه ذكر البيهقي في الخلافيات عن شعبة انه قال حديث ابن سيرين عن ابن عباس
انما سمعه من عكرمة ولم يسمع من ابن عباس وفي الكمال وروي ابن سيرين عن ابن عباس والصحيح ان بينهما عكرمة فاذا
ارسل ابن سيرين وكان بينهما ثقة وهو عكرمة كان الحديث صحيحا محتجا به وفي التمهيد لابن عبد البر مراسيل ابن سيرين
عندهم حجة صحيحة كمراسيل سعيد بن المسيب واما جابر فان له احاديث صالحة وقد روي عنه الثوري الكثير المقدار مقدار خمسين
حديثا وشعبة اقل رواية عنه من الثوري وقد احتمله الناس ورووا عنه ولم يختلف احد في الرواية عنه وعن الثوري
ما رايت اورع في الحديث من الجعفي وقال شعبة هو صدوق في الحديث واما عبد الله بن لهيعة فانه حسن الحديث يكتب حديثه
وقد حدث عنه الثقات الثوري وشعبة وعمرو بن الحارث والليث بن سعد وعن احمد من كان مثل ابن لهيعة في كثرة حديثه
وفي ضبطه واتقانه وحدث عنه احمد بحديث كثير وقال ابن وهب كان ابن لهيعة صادقا ولئن سلمنا ما قاله البيهقي
فان نزح ماء زمزم ورد من طرق صحيحة منها رواية الطحاوي وابن ابي شيبة التي ذكرناها فان قلت اعتمد البيهقي في تضعيف
هذه القصة باثر رواه عن سفيان بن عيينة قال اخبرنا ابو عبد الله الحافظ عن ابي الوليد الفقيه عن عبد الله بن شيرويه قال
سمعت ابا قدامة يقول سمعت سفين بن عيينة يقول انا بمكة منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي
قالوا انه وقع في زمزم ولا سمعت احدا يقول نزحت زمزم ثم اسند عن الشافعي انه قال لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي
عن ابن عباس وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم الماء لا ينجسه شيء ويتركه وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت علي وجه الماء
او نزحها للتنظيف لا للنجاسة فان زمزم للشرب قلت قد عرف هذا الامر واثبته ابو الطفيل عامر بن واثلة الصحابي ومحمد بن
سيرين وقتادة ولو ارسلاه وعمرو بن دينار وعطاء بن ابي رباح ومعمر ثم المثبت مقدم علي النافي خصوصا مثل هذه الاعلام

ولا يلزم من عدم سماع من لم يدرك ذلك الوقت وعدم من يعرف عدم هذا الامر في نفسه وابن عباس رضي الله عنهما لم
يترك ما رواه بل خصصه كما خصصت انت ايها الشافعي وقلت بنجاسة ما دون القلتين بالنجس ولو لم يتغير وبنجاسة
ما بلغ قلتين فصاعدا بالتغير واما الذي قال ابن عيينة فيجوز ان لا يكون الذين قالوا ما قالوا ادركوا الوقت الذي وقعت
فيه القضية او كانوا غائبين في معايشهم ومصالحهم ولان البئر اذا نزحت لا يحضر جميع اهل البلد ولا الاكثر وانما يحضر
من له بصارة في امر البئر وبعض من يشتغل بعلى فرحها الا ترى انك لو سالت الان هل نزحت بئر في القاهرة لعل ما يعرف
احد وفيها اكثر من عشرة الاف بئر فكيف ينزح بئر لم يكن على عهدهم ولا على عهد ابائهم ومع ان بين الشافعي وبين هذه
الكائنة اكثر من مائة وخمسين سنة فمن اين لهم ذلك وكذا الكلام فيما قاله ابن عيينة فان قلت قال النووي بهذا كثير
اهل مكة فكيف يتوهم بعد هذا صحة هذه القضية قلت هذا مردود من وجوه الاول ان قول ابن عيينة ما سمعنا لا يفيد لان
الاشياء التي ما سمعها هو ولا غيره لا تعد ولا تحصى ولا يدل ذلك على عدم الوقوع الثاني ان الذي شاهد هذه القضية لا يلزم
ان يجيء الى ابن عيينة ويخبره بها حتى يستدل بعدم اخباره على عدم وقوعها الثالث انه لم ينقل انه سال عن هذا الامر
جميع اهل مكة وكشف عنه ثم كشفت فلم اجده وجه الرابع ما ذكرنا من نقل الاثبات اثبات مقدم على النفي ولا سيما نفي
ابن عيينة فانه زايد فالاثبات مقدم على النفي باجماع الفقهاء والاصوليين والمحدثين ولا سيما ان كان المنكر والنافي لم يدرك
وقت الحادثة التي ينكرها او ينفيها فان قلت قال النووي وكيف يصل هذا الى الكوفة ويجهله اهل مكة قلت هذه غفلة
عظيمة منه وهذا القول منه مخالف لقول امامه فانه نقل عن ابن عساكر وغيره انه قال لاحمد وغيره انتم اعلم بالاخبار الصحاح منا
فان كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل هذا الى اهل الكوفة والبصرة و
الشام ويجهله اهل مكة والمدينة ويرد على امامه ومقتضى ما قال ينبغي ان لا تكون حجة وهذا خلاف الاجماع مع ما فيه من
مخالفة نص امامه والذي يدل على بطلان قوله ان عليا واصحابه وعبد الله بن مسعود واصحابه وابا موسى الاشعري و
اصحابه وعبد الله بن عباس وجماعة من اصحابهم رضي الله عنهم وسلمان الفارسي وعامة الصحابة والتابعين رضي الله
عنهم انتقلوا الى الكوفة والبصرة ولم يبق بمكة الا القليل وانتشروا في البلد الولايات والبلاد وسمع الناس منهم ونشروا العلم
على ايديهم في جميع البلاد الاسلامية ولا ينكر هذا الا مكابر او صاحب هوى وعصبية فان قلت قد قال النووي ايضا فان
صح هذا فانه يحمل على ان دمه غلب على الماء فغيره قلت هذا ايضا فاسد من وجوه الاول الغالب ان من وقع في الماء يموت
حقيقة ولا يخرج منه دم فضلا عن ان يغلب على الماء فيغيره ولا سيما ماء زمزم لكثرته الثاني انهم لما نزحوها جاءتهم عين
من الركن فغلبتهم فسدوها ونزحوها حتى انخرقت العين فقالوا حسبكم فكيف يتصور ان يغلبه دم شخص واحد
ماء زمزم حتى نزحوها مرة بعد اخرى الثالث قال الراوي فمات فيها زنجي فامر ابن عباس ان ينزح فجعل علة نزحها موته
دون غلبة دمه كقولهم زنى ماعز فرجم فعلة قتله زناه وليست علته ردته ولا قتل نفس فان قلت يحمل الامر على الاستحباب
قلت مطلقه الوجوب فان قلت جاءت الاثار في نعت زمزم انها لا تنزح ولا تبدى قلت ليس في حديث ابن عباس وابن
الزبير انهما قدرا على استيصال الماء بالنزح حتى يكون مخالفا للاثار التي جاءت بانها لا تنزح ولا تظم بل ينزح في رواية ابن
ابي شيبة بان الماء لم ينقطع وفي رواية البيهقي بان العين غلبتهم حتى دست بالقباطي والمطارف وجعل السهيلي حديث
الحبشي مويدا لما روي في صفتها انها لا تنزح ثم نذكر معنى ما وقع في هذا الموضع من الالفاظ التي يحتاج الى تفسيرها فقوله
زنجي نسبة الى الزنج وهم جيل من السودان وجاء فيه كسر الزاي وفي رواية الطحاوي وغيره حبشي منسوب الى الحبش و
هم جنس من السودان مشهور وقال السهيلي هم بنو حبش بن كوش بن حام بن نوح عليه السلام وجاء في رواية الطحاوي
فوقع غلام في زمزم ويمكن ان يكون هذا الغلام زنجيا وحبشيا وزمزم بئر بمكة اصلها من ركضة جبريل عليه السلام و
المطرف بكسر الميم وفتح الراء وبضم الميم ايضا وتجمع على مطارف وهي ردية من خز مربعة لها اعلام والقباطي جمع قبطية
وهي الثوب من ثياب مصر دقيقة بيضاء كانه منسوب الى القبط وهم اهل مصر وضم القاف من تغيير النسب وهذا في
الثياب واما في الناس فقبطي بالكسر وقد فسر السروجي قبطية بالنون وما عرف هذا التفسير والذي ذكرته هو الذي ذكره

اهل

اهل اللغة وبه فسرها ابن الاثير في النهاية وذكر السروجي ايضا الحديث الذي رواه الدارقطني والطحاوي الذي مر ذكره
وفيه قد دسمت بالقباطي ثم قال ومعنى سمعتا اي سدت قيل الظاهر انه تصحيف منه او من الناسخ لان في روايتهما
قد دست من الدس لا انه دسمت من الدسم قلت ليس بتصحيف لانه جاء في اللغة ذكره الجوهري وغيره ان الدسم هو
السد ومنه الدسام بالكسر وهو ما يسد به الاذن والجرح ونحو ذلك يقول منه دسمته ادسمه بالضم دسما والدسام ا
السداد وهو ما يسد به راس القارورة ونحوها قوله لا يديم اي لا يدم اي لا يوجد ماؤها قليلا من قولهم بئر ذمة
بكسر الذال المعجمة اذا كانت قليلة الماء م ثم المعتبر في بئر دلوها يستقى بها منها ش اشار به الى تفسير الدلو فانه مبهما
فاحتاج الى تفسيره وفسره بهذا لانه ايسر عليهم ولان الاطلاق في الابار ينصرف الى الدلو المعتاد في كل بئر لانه اعدل
واهون م وقيل ولو فيه صاع ش هذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وقيل دلو يسع خمسة امنا وقيل اربعة و
قيل منوين وذكر الولوالجي وان لم يكن لها دلو يعتبر بدلو ثمانية ارطال في رواية قلت الصاع بكمال يسع اربعة امداد
والمد يختلف فيه فقيل رطل وثلث بالعراقي وبه يقول الشافعي وفقهاء الحجاز وقيل هو رطلان وبه اخذ ابو حنيفة وفقهاء
العراق فيكون الصاع خمسة ارطال وثلث وثمانية ارطال وسيجيء مزيد الكلام فيه في كتاب الزكاة م ولو نزح بدلو عظيم
ش مرة مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود وهو نزح المقدار الذي قدره الشرع وفي الاصل اذا وقع في البئر فارة
فجاؤوا بدلو عظيم يسع عشرين دلوا فاستقوا به مرة واحدة اجزاهم وهو احب الي لان القطر الذي يعود منه الى البئر اقل
وعن الحسن انه لا يطهر بمرة واحدة لان بتواتر الدلاء يصير الماء في معنى الجاري فقال ان المعتبر القدر المنزوح ومعنى الجريان ساقط
م فان انتفخ او تفسخ نزح جميع ما فيها صغر الحيوان او كبر ش يعني الحيوان الواقع في البئر ان انتفخ او تفسخ حتى تمزقت
اعضاؤه نزح جميع ما فيها من الماء قوله صغر بضم الغين ثم مضارعه كذلك فهو صغير وصغار وكبر بضم الباء اي عظم
ومضارعه يكبر بالضم ايضا فهو كبير وكبار كشجاع وهي صفة مشبهة باسم الفاعل فاذا افرط قيل كبار بالتشديد
واما كبر بكسر الباء فمعناه اسن يكبر بالفتح وهذه المسئلة مما يخص بها فيقال في اي موضع الحمل مع الحمل لانتشار البلة في
اجزاء البلة بكسر الباء الموحدة وتشديد اللام الندواة والبلة بالفتح البلل وكلاهما يجوز ههنا وهو من باب نفر ينفر وهذا
تعليل قوله نزح جميع ما فيها وذلك ان الحيوان عند الانتفاخ منفصل عنه بلة نجسة ما يعد تنتشر في الماء بمنزلة قطرة
خمر او بول يقع فيها ولهذا قال محمد لو وقع فيها ذنب فارة نزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن نجاسة خالطه
م فان كانت البئر معينا ش اي ذات عين جارية من قولهم عين معيونة وكان القياس ان يقال معينة كما في بعض النسخ
كذلك لان البئر مؤنثة وانما ذكر بلفظ التذكير نظرا الى اللفظ او توهم ان فعيلا بمعنى مفعول وفي الصحاح ماء معين اي معيون
مفعول من عنت الماء اذا احفرت واستنبطت وطلبت العيون فان قلت الميم اصلية او زايدة قلت ما ذكرته من الصحاح يدل
على ان الميم زائدة ومنه يقال ما رويت وما معين اي جار فعلى هذا الميم اصلية م لا يمكن نزحها ش تفسير لقوله معينا
قاله تاج الشريعة ويقال صفة وهو الاصوب م اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء ش هذا جواب المسئلة واشار بمقدار
ما كان فيها من الماء الى ان الاعتبار للماء الذي كان زمن وقوع النجاسة م وطريق معرفته ش اي طريق معرفة اخراج ما
كان فيها من الماء م ان يحفر حفيرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح منها الى ان تمتلي ش المراد من موضع الماء
من البئر طولا وعرضا وعمقا وخصص على قول البعض المشايخ حتى لا يشرب الارض المصبوب فيها م او يرسل فيها ش اي في البئر
م قصبة ش ويجعل المبلغ الماء علامة ثم ينزح منها عشر دلاء ثم يعاد القصبة فينظر كم انتقص م من ماء البئر ش فينزح لكل
قدر منها عشر دلاء حتى لا يبقى من القصبة شيء حتى اذا كان طول الماء عشر قصبات انتقص بعشر دلاء قصبة واحدة يعلم ان الكل
الماء مائة دلو فينزح تسعون دلوا اخرى م وهذان عند ابي يوسف ش اي هذان الوجهان مرويان عن ابي يوسف م وعند
محمد ما بين مائتا دلو الى ثلثمائة دلو ش اي عند محمد ينزح من مائتا دلو الى ثلثمائة دلو م فكانه ش اي فكان محمد رحمه الله م بنى جوابه ش
في المسئلة المذكورة م على ما شاهد في بلده ش وهو بغداد من كثرة الماء في ابارها لمجاورة دجلة فالمائتان يكون بطريق الوجوب
والمائة الاخرى بطريق الاستحباب للاحتياط في امور الدين ولو قيل هذا نصب القدر بالراي فجوابه قد مر في هذا الباب

م وعن ابي ح رضي الله عنه في الجامع الصغير مثله ش اي روي عن ابي ح في مثل هذا الحكم المذكور م تنزح حتى يغلبهم الماء ش اي
حتى يعجزوا والماء لا ينفنح يسقط التكليف لانه يعجز الاسقاط منه وفي فتاوى العتابي عن ابي ح اذا نزح مايتا دلو او ثلثمائة دلو
فقد غلبهم الماء وهو المختار وقدر ابو ح في اشتراط الغلبة علي وابن الزبير رضي الله عنهم ذكره ابن المنذر قال بعض الشراح قلت
قال الطحاوي حدثنا محمد بن حميد بن هشام الرعيني قال حدثنا علي بن معبد قال حدثنا موسى بن اعين عن عطاء عن ميسرة
وزادان عن علي رضي الله عنه قال اذا سقطت الدابة في البير فانزحها حتى يغلبك الماء ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا
وكيع عن حمزة عن عطاء بن السائب عن زادان عن علي رضي الله عنه في الفارة يقع في البير قال ينزح الى ان يغلبهم الماء م ولم يقدر
ش اي ابو ح م الغلبة بشيء ش لانها متفاوتة وهذا ظاهر الرواية وقال قاضي خان الصحيح غلبة العجز وعنه يفوض الى راي
المبتلى به وعنه مائتا دلو وعنه مائة دلو افتى به في ابار الكوفة لغلبة مائها وقدر الاسبيجابي الغلبة بمائتي دلو الى ثلثمائة ذكره في
المحيط وقاضي خان وفي المحيط في رواية مائتان وخمسون دلوا لان ماء الابار غالبا لا يتجاوز ذلك كما هو دابه اي داب ابي ح اي
عادته فان عادته ان يفوض مثل هذا الى راي المبتلى به كما فعل ذلك في تفسير البحر الواقع الكثير حيث قال هو ما يستكثره الناظر
وكما في جنس الغريم وحد التقادم وانقطاع حق الحضانة فان قيل قدر ابو ح مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة للغلام وسبع عشرة
للجارية بالراي وكذا قدر لموت الفارة الواقعة في البير يوم وليلة وقدر تفسخها بثلثة ايام بالراي اجاب عنه السرخسي رحمه الله
بان الممنوع في المقادير التي تثبت بحق الله تعالى ابتداء دون المقادير التي المترددة بين القليل والكثير كالمد في التيمم كما ذكرناه
في هذا الباب فان قلت ما نحن فيه من قبيل ما يرد فيه بين القليل والكثير فكيف يتم ما ذكرتم من التعليل قلت ابو ح انما
يقدر ما تردد بين القليل والكثير بالراي اذا لم تكن معرفته بالرجوع الى احوال الناس بالاستقلال والاستكثار اما اذا امكن
فلا كما فيما نحن بصدده الا ترى انه جعل الشهر فما فوقه كثيرا وما دونه قليلا وصرف الحين والزمان الى ستة اشهر والايام
والشهور والاعياد والسنين الى عشر من كل صنف م وقيل ش قائله ابو نصر محمد بن سلام ومحمد بن سلمة م ويوخذ ش في هذا
الحكم م بقول رجلين ش اذا قالا ماء هذه البير ما يه دلو او مايتا دلو نزح ذلك القدر لان الاخذ بقول الغير هو المرجع فيما لم
يشتهر من الشرع فيه تقدير قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون كما في جزاء الصيد قال يحكم به ذوا عدل منكم
والشهادة حيث قال واشهدوا ذوي عدل منكم م لهما بصارة ش في امر الماء يفسره جملة من المبتداء المقدم فالخبر وقعت
صفة لرجلين والبصارة بفتح الباء الموحدة وهو مصدر من بصر بضم الصاد وبصرت بالشيء علمته والبصير العالم والمعنى
ههنا لهما بصارة اي علم بامر البير وحذاقة وخبرة م وهذا اشبه بالفقه ش اي بالمعنى م المستنبط من الكتاب ش والسنة
ففي الكتاب الاثنان نصاب الشهادة الملزمة لما ذكرنا وفي السنة شاهداك او يمينه وقال معنى قوله وهذا اشبه بالفقه اي
بقول الفقهاء حيث اعتبروا قول الرجلين في قيم الاشياء م فان وجدوا ش اي اصحاب البير او المصلون م في البير فارة او غيرها
ش من الحيوانات م لا يدرون متى وقعت ش في البير وهي جملة وقعت حالا من الفارة والاوجه ان يكون صفة لفارة و
قيد به لانهم اذا علموا زمن الوقوع يحكم بالنجاسة من ذلك الوقت بالاتفاق م ولم ينفخ ش جملة وقعت حالا والواو فيه
للحال وقوله م ولم ينفسخ ش عطف على الجملة الحالية م اعادوا ش جواب المسئلة اي اعاد اصحاب البير والمصلون م صلوة يوم
وليلة ش اذا كانوا توضؤوا منها وغسلوا م عطف على اعادوا ليس بعطف على توضؤوا م كل شيء ش كلام اضافي منصوب
لانه مفعول غسلوا اصابه ماؤها اي ماء هذه البير والجملة صفة لشيء م وان كانت ش الفارة م قد انتفخت او تفسخت
ش فان قلت اذا كان الحكم في الانتفاخ اعادة صلوة ثلثة ايام ولياليها م وهذا ش اي الحكم في الصورتين م عند ابي ح رحمه الله
ش وهذا لم يذكر في ظاهر الرواية وانما رواه الحسن عن ابي ح رحمه الله كذا في البدايع م وقالا ليس عليهم شيء حتى يتحققوا
متى وقعت ش هذه الفارة في البير وقوله شيء منا ولا عدم اعادة الصلوة وعدم غسل كل شيء اصابه ماؤها فلا يحكم
الا من المتيقن بوقوعها لان اليقين يزول بيقين مثله وهذا الذي ذكراه هو القياس لانه يحتمل موتها في البير ويحتمل ان يقع
فيها وهي ميتة بان القتها الريح العاصف او بعض السفهاء او الصبيان او بعض اعداء الدين او بعض من لا يعتقد تنجس مائها
لكثرته او لعدم تغيير لون الماء وطعمه وريحها او القتها بعض الطيور كما حكي عن ابي يوسف انه كان يقول بقول ابي ح

الي ان راي حداة وهو جالس في بستانه في منقارها جيفة فطرحتها في بير فرجع عن قوله والاصل في الحوادث ان يضاف
الى اقرب الاوقات للشك في الاستناد وذلك قبيل وجودها في البير فان قلت هذا الحكم بالحال كما في جريان ماء الطاحون
قلت مدة اجارة الطاحونة معلومة فيجعل الماء جاريا من اول مدة العقد الى انقضاء المدة وههنا ما قبله مجهول وايضا
قد عارضه استصحاب الحال لان البير كانت طاهرة وايضا ما ذكرناه ظاهر للدفع وما ذكر من التحكيم للايجاب والظاهر
الدفع دون الاستحقاق والايجاب م فصار كمن راي في ثوبه نجاسة لا يدري متى اصابته ش فانه لا يلزمه اعادة شيء
من الصلوة بالاتفاق على الاصح ذكره الحاكم الشهيد وهو رواية بشر المريسي عن ابي ح ذكره في البدايع وكذا لو وجد المصلي
حمامة في كمه ميتة ولا يدري متى ماتت او ورثت المراة في كرسفها دما لا يدري متى نزل وكذا لو مات المسلم وله امراة نصرانية
فجاءت بعد موته مسلمة وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة بعده فالقول لهم م ولابي ح رحمه الله ان للموت سببا
ظاهرا ش وهو اي السبب الظاهر لموت الفارة الواقعة في البير م الوقوع في الماء فيحال ش اي يضاف الحكم وهو نجاسة الماء م
منه ش اي بالموت م عليه ش اي على الوقوع وان احتمل ان يكون الموت بغيره لان السبب الموهوم لا يعتبر في مقابلة السبب الظاهر
كمن راي انسانا في عنقه حية ملتوية فغلب على الظن انها نهشته فقتلته كذا ذكره شمس الائمة الكردري وكمن جرح انسانا
فلم يزل صاحب فراش حتى مات فان الموت مضاف الى الجرح وان احتمل ان يكون بسبب اخر كذا في المبسوط وكذا لو وجد قتيل
في محلة يضاف القتل الى اهلها وان احتمل انه قتل في محل اخر ثم حمل اليها م الا ان الانتفاخ دليل التقادم ش هذا كانه جواب عن
سؤال مقدر تقديره ان يقال لما كان الحكم مضافا الى سبب ظاهر فما وجه التفصيل قريبا بالانتفاخ وعدمه فاجاب عن ذلك بقوله
الانتفاخ دليل التقادم لان الحيوان لا يموت بمجرد الوقوع في البير بل يضطرب ساعات ثم يموت فقدم بيوم وليلة في غير المنتفخ لان
ما دون ذلك متعذر دركه بالثلاث في المنتفخ لان الانتفاخ دليل تقادم العهد وبعد وادنى التقادم ثلثة ايام ولياليها
كما في الصلوة على الميت الذي دفن بلا صلوة عليه فانه يصلي عليه قبل الثلاث وبعد الثلثة لا يصلي لان التقادم يورث
انتفاخ الميت فان قلت ما هذا الاستثناء وما المستثنى منه قلت هو ما تقدم وهو اليوم م فيقدر بالثلاث ش اي ثلثة ايام
ولياليها م وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد ش اي الزمان فقدرنا بيوم وليلة م لان ما دون ذلك ش اي ما دون
اليوم بليلته ساعات لا يمكن ضبطها المراد من الساعات الايات لا الساعات الرملية فانها مضبوطة بالساعات والساعات
جمع ساعة ويجمع على ساع ايضا والساعة عند اهل اللغة الوقت الحاضر واصلها سوعة قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح
ما قبلها م واما مسئلة النجاسة ش جواب عن قولهما في قياس مسئلة البير على مسئلة من راي في ثوبه نجاسة لا يدري متى اصابته
فاجاب ولا بطريق المنع وهو قوله واما مسئلة النجاسة المذكورة م فقد قال المعلى ش اي منصور الرازي تلميذ ابي يوسف و
محمد روي عنهما السير والامالي وسمع هشيما وحماد بن زيد وغيرهما وروى عنه محمد بن عبد الرحيم وعلي بن الهيثم في
تفسير الاحزاب والبيوع في صحيح البخاري قال البخاري مات ببغداد في شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ومائتين وقد
طلب عليه سنة عشر ومائتين ولم يحدث عنه في الجامع بشيء واخذت عن رجل عنه وكان من الورع وحفظ الفقه والحديث
على جانب عظيم رحمه الله م على هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور في مسئلة الفارة م فيقدر بالثلاث في البال ش اي يقدر
بثلثة ايام ولياليها في العتيق واراد به النجاسة اليابسة م وبيوم وليلة في الطري ش اي يقدر بيوم وليلة في الطري النجس
قيل ان المعلى قال هذا من ذات نفسه تفريعا على قياس قول ابي ح رحمه الله وقيل رواه ابو يوسف عن ابي ح رضي الله عنهم
وذكر ابن رستم في نوادره ان من وجد منيا في ثوبه اعاد من اخر نومة نامها فيه شك فيما قيل ذكره في المحيط وفي البدايع
يعيد من اخر ما احتلم فيه وقيل في البول يعتبر من اخر ما بال وفي الدم من اخر ما رعف وفي المحيط في الدم لا يعيد حتى
يستيقن لان الدم قد يصيبه في الطريق بخلاف المني فان كان الثوب يلبسه هو وغيره فهو كالدم وفي البدايع ولو فتح جبه
فوجد فيها فارة ميتة ولم يعلم متى دخلت فيها فان لم يكن لها ثقب يعيد الصلوة منذ يوم وضع القطن فيها وان كان ثقب
يعيدها ثلثة ايام ولياليها عنده كما في مسئلة البير قلت مراده اذا كانت يابسة م ولو سلم ش جواب بطريق التسليم بان
يقال سلمنا ان الامر كما قلتم لكن بين الثوب والبير فرق اشار اليه بقوله م فالثوب بمراي عينه ش فلو كانت النجاسة اصابته

قبل ذلك نعلم والمرأى على وزن مفعل بالفتح اسم مكان الرؤية م والبئر غايب عن بصره فيفترقان ش اي حكم الثوب وحكم البئر
ارادان قياس البئر على النجاسة قياس بالفارق فلا يصح م **فصل في الاسار وغيرها ش** اي هذا فصل في بيان احكام
الاسآر وغير الاسار والمناسبة بين الفصلين اعني هذا الفصل والفصل الذي قبله وهو فصل في البئر هي انه لما بين احكام ماء البئر
من حيث وقوع الحيوانات فيها استدعى ذلك ذكر الاحكام المتعلقة بسؤرها وقال الاترازي مناسبة هذا الفصل لما تقدم من حيث
ان بعض الاسار مما يجوز به الوضوء فاحتاج الى ذكر الاسار لتفصيل ذلك البعض منها قلت ما تقدم هذا الفصل انواع وكان ينبغي
ان يعين باي نوع منها يناسب هذا الفصل والوجه ما ذكرناه وقال السروجي وقد علم ان الماء القليل يتنجس بوقوع الحيوان النجس السؤر
فيه فلا بد لنا من معرفة الاسار وانواعها واحكامها قلت هذا ابعد من الاول لان تنجس الماء القليل لا يقتصر على وقوع الحيوان
النجس السؤر وايضا وجه المناسبة لا يراعى الا بين الفصلين دون ان يراعى بين فصل شاله فصل عليه فقط ثم السؤر مهموز
السين اسم للبقية بعد الشرب يعني بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء ثم عمم استعماله فيه وفي الطعام فان قلت اذا كان
السور اسما فالمصدر من هذا الباب ومن اي باب هو قلت المصدر سار من سار يسار ومن فتح يفتح ومعناه افضل وهو
فعل متعد وفي العباب سئر سار اذا بقي وسار اذا افضل جعله وافعا على قوله الاول من باب علم يعلم والثاني من باب
فتح يفتح كما ذكرنا ثم قال في العباب واسار ابقى السؤر يقال اذا اشربت فاسير اي ابق شيئا من الشراب في قعر الاناء والفاعل سار
على غير قياس والقياس مسير وانشد واعلى هذا الوجه قول الاخطل • وشارب مربح بالكاس نادمني • لا بالحصور ولا بها يسار •
ونظيره اجبره فهو جبار وادركه فهو دراك واقصر عنه كف ونزع مع القدرة فهو قصار ويجوز في هذا كله مفعل على القياس
قلت القياس مخبر ومدرك ومقصر ومسير كما ذكره وقال في العباب ايضا ومن همز السؤرة من سور القران فقال سؤرة جعلها
بمعنى بقية من القران وقطعه فان قلت لم ذكر السؤر بالجمع قلت لان السؤر على انواع قال في المبسوط والمحيط والنافع والبدايع و
التحفة الاسار عندنا انواع اربعة وقال الاسبيجابي هي على خمسة اوجه قالوا نوع منها متفق على طهارته من غير كراهة
كسؤر بني ادم مسلمهم وكافرهم صغيرهم وكبيرهم ذكرهم واناثهم طاهرهم وجنبهم وحائضهم وجنبهم الا في حال شرب الخمر فانه
سؤر نجس فان بلغ ريقه ثلاث مرات طهر فمه عند ابي ح رحمه الله وكذا سؤر ما يوكل لحمه كالابل والبقر والغنم ونوع نجس
وهو سؤر سباع البهائم ونوع مكروه وهو سؤر الهرة ونوع مشكوك فيه كسؤر الحمار والبغل وقال الاسبيجابي النوع الخامس
سؤر الخنزير فانه متفق على نجاسته والخلاف فيما عداه قلت هذا ممنوع فان مالكا وداود قالا بطهارته مع سؤر الكلب وكراهة
سؤرهما قوله وغيرها اي وغير الاسار كاللعاب والعرق وعرق كل شيء معتبر بسؤره قال الاكمل كان الواجب ان يقول وسؤر
كل شيء معتبر بعرقه لان الكلام في السور لا في العرق وليس بصحيح لان المصنف اراد ان يبين في ضمن الاسار العرق فلو قال وسؤر
كل شيء معتبر بعرقه لوجب ان يقول بعده عرق الادمي كذا وعرق الكلب كذا وعرق الخنزير كذا وكان الفصل اذ ذاك للعرق لا للسؤر
قلت القايل في قوله قيل هو السغناقي فانه قال في شرحه فان قلت كان من حق الكلام ان يقول وسؤر كل شيء يعتبر بعرقه لان
الكلام في السؤر لا في العرق فيجب ان يجعل السؤر مقيسا عليه ثم قال قلت نعم كذلك الا انهما لما كانا متولدين من اصل واحد لا
مفاصلة لاحد منهما على الاخر كان كل واحد منهما بنسبة الاخر مقيسا ومقيسا عليه وذكر في الايضاح هكذا فاتبعه صاحب
الهداية وقال صاحب الدراية وعرق كل شيء معتبر بسؤره اي حكمهما واحد لا مغايرة بينهما الا ان يكون احدهما مقيسا والاخر
مقيسا عليه لانهما متولدان من اللحم قلت في الكلام نظر اما قول الاكمل لان المص اراد ان يبين في ضمن الاسار العرق فليس كذلك
لان المص بين الفرق قصدا لا ضمنا وكيف يكون بيانه في ضمن الاسار وقد فتح هذا الفصل ببيان العرق حيث قال وعرق كل
معتبر بسؤره فجعل العرق مقيسا والسؤر مقيسا عليه فلزم من ذلك بيان المقيس عليه حتى يعلم المقيس وبين ذلك بقوله و
سؤر الادمي الى اخره ولا يرد عليه النقض بسؤر الحمار لانه مشكوك فيه وعرقه طاهر لان الشك في طهوريته لا في طهارته وقوله
الاكمل ايضا وكان الفصل اذ ذاك للعرق لا للسؤر ليس كذلك لان الفصل غير مخصوص بالسؤر الا ترى كيف قال المص فصل في
الاسار وغيرها اي وغير الاسار وهي العرق واللعاب والدمع واما قول السغناقي الا انهما لما كانا متولدين من اصل واحد الى
اخره فليس كذلك لان السؤر اسم لبقية الماء التي يبقيها الشارب كما ذكرنا فمن اين يتولد اللحم غاية ما في الباب انه ممتزج باللعاب

والدليل عليه ما قاله صاحب الهداية على ما يجيء وسؤر الادمي وما يؤكل لحمه طاهر لان المختلط به اللعاب اي المختلط بالسؤر
اللعاب وقد تولد من لحم طاهر وكذا قوله ايضا ناقض كلامه لانه ذكر ههنا ان السؤر مختلط به اللعاب وقد ذكر فيما قبله على ما
يجيء لانهما يتولدان من لحمه والسؤر لا يتولد من اللحم وهذا لا وانما يمتزج باللعاب وهو يتولد من اللحم واما قول صاحب الدراية
لا ان يكون احدهما مقيسا والاخر مقيسا عليه لانهما متولدان من اللحم واما قول صاحب الدراية فغير موجه اصلا لما ذكرنا
من ان السؤر لا يتولد من اللحم فاذا كان كذلك حكم احدهما مقيس وحكم الاخر مقيس عليه وقال تاج الشريعة وعرق كل شيء
معتبر بسؤره يعني بقياس العرق على السؤر مرة وبقياس السؤر على العرق مرة اخرى وعلى هذا ينبغي ان يكون عرق الحمار
مشكوكا لكن النبي صلى الله عليه وسلم لما ركب الحمار معروريا حكم بطهارته وقال الاترازي في هذا الموضع وكان الاولى
ان يقول المص وسؤر كل شيء يعتبر بعرقه لان الفصل لبيان السور لا للعرق قلت ادعاء الاولوية بطريق لا يجدي نفعا لما ذكرنا
وقال السروجي قال في المنافع ثم الاصل ان كل ما يكون لعابه طاهرا يكون سؤره طاهرا وما يكون لعابه نجسا يكون سؤره
نجسا واللعاب متولد من اللحم فيكون معتبرا به وهذا اجود من قول صاحب الهداية وعرق كل شيء معتبر بسؤره لوجوه
ثلاثة اولها ان الفصل في السؤر وهو انما يعتبر باللعاب بحسب طهارته ونجاسته فلا يناسب ذكر العرق ههنا ثانيها ان
حكمهما ماخوذ من غيرهما وهو اللحم فلا يوخذ حكم احدهما من الاخر وثالثها ان عرق البغل والحمار طاهر في المختار بلا شك
وسؤرهما مشكوك فيه في الصحيح قلت في كل من الوجوه الثلاثة نظر اما الاول فقوله الفصل في السؤر ليس كذلك لانا
قلنا انه في السور والعرق واما الثاني فقوله ان حكمهما ماخوذ من غيرهما وهو اللحم غير صحيح لان السؤر غير ماخوذ من
اللحم كما ذكرناه واما الثالث فلان طهارة عرقهما للحرج كما ذكرنا وفي المبسوط والذخيرة عرق الحمار والبغل ولعابهما
طاهر في الصحيح وذكر في الذخيرة عن ابي يوسف ومحمد لو سقط لعابهما او عرقهما في الماء افسده اراد انه لا يبقى طهورا
وروى الحسن بن مالك عن ابي يوسف ان عرق الحمار ينجس الماء وعنه ان لعابهما وعرقهما نجس نجاسة خفيفة وروى
الكرخي عن ابي ح ان سؤر الحمار نجس لانه لا يخلو عن قليل دم لما يلحقه من التعب وحمل الاثقال وفي المفيد ولان لعابه يتحلب
من لحمه فيكون فيه قليل دم لتحلله من اللحم الممتزج بالدم الا انه سقط في حق الادمي للحرج كيلا يتنجس ماكوله ومشربه
وكذا ما يوكل لحمه الحاقا به ومن المشايخ من قال بنجاسة سؤر الحمار دون الاتان لان الحمار يتنجس فمه بشم البول قال في
البدايع هذا موهوم فلا يتنجس قال قاضي خان والاصح انه لا فرق بينهما وقال قاضي خان في لعابهما وعرقهما ثلاث روايات
عن ابي ح في رواية يتنجس نجاسة غليظة وفي رواية اخرى خفيفة وفي رواية اخرى لا يمنع جواز الصلوة وان فحش
وعليها الاعتماد وفي جامع البرامكة عن ابي يوسف ان ابا حنيفة قال لعاب ما لا يوكل لحمه من الدواب وعرقه يفسد
الثوب اذا زاد على قدر الدرهم فجعله نجاسة غليظة وهذا يوافق رواية الكرخي عنه وعن ابي يوسف لا يفسد حتى يفحش
وفي المحيط عرقهما ولعابهما لا يفسدان الثوب وان فحشا للشك وعن ابي ح يفسد انه اذا فحشا للنجاسة اعتبارا للحمهما
وعن محمد ان لبن الاتان كلعابها وعرقها يفسدان الماء دون الثوب وذكر عبد الله البلخي ان سؤرهما نجس عند الحسن و
زفر بنجاسة خفيفة قال قاضي خان هذه رواية عن زفر وقيل اذا نزل الحمار على الرمكة لا يكره لحم البغل المتولد منهما وبينهما
عن محمد فعلى هذا لا يصير الماء بسؤره مشكوكا فيه م لانها ش قال السراج اي لان اللعاب والعرق وقال السغناقي ذكر ضمير
اللعاب وان لم يذكر اللعاب قبله لان السؤر هو ما خالطه اللعاب فكان ذكر السؤر ذكرا له فصلح تذكير ضميره و
تبعه الاكمل في هذا وقال الاترازي لا يقال كيف رجع الضمير اليهما واللعاب غير مذكور لان الشهرة قايمة مقام الذكر
لان السؤر لما كان ممتزجا باللعاب صار ذكر السؤر كذكر اللعاب قلت هو وهم من اعادة الضمير الى العرق والسؤر المذكور
بما قبله لا صلا ان السؤر لا يتولد من اللحم وقد صرح السغناقي وغيره ان السؤر متولد من اللحم على ما ذكرنا عن قريب وقولهم
ان ذكر السؤر ذكر اللعاب غير طاهر لان هذا بطريق اللزوم والاقتصار او بطريق السؤر يطلق عليه اللعاب وقول الاترازي
ان الشهرة قايمة مقام الذكر اقل ظهورا من ذاك واي شهرة موجودة من ذاك حتى يقوم الدليل بظاهر التركيب يدل
على ان الضمير يرجع الى العرق والسؤر ولكن يلزم التناقض في كلامه وقد ذكرناه عن قريب ويمكن دفع ذلك بان يقول

انما يتولد من اللحم اي اطلاق تولد السؤر من اللحم يكون بطريق ان السؤر يمتزج به اللعاب فلهذا الاعتبار كانه تولد
من اللحم م فاخذ احدهما حكم صاحبه ش اي اخذ العرق والسؤر وههنا لم يقل احد منهم ان الضمير في احدهما يرجع الى اللعاب
والعرق م وسؤر الادمي ش وما يؤكل لحمه طاهر م لان المختلط به ش اي بالسؤر م اللعاب وقد تولد من لحم طاهر فيكون طاهرا
ش فيقال سؤر الادمي وما يؤكل لحمه طاهر لانه مختلط بلعاب متولد من طاهر وكل لعاب متولد من طاهر طاهر فالسؤر
المختلط به طاهر م ويدخل في هذا الجواب ش اي في جواب المسئلة المذكورة وهو ثبوت طهارة السؤر في الادمي م
الجنب ش لانه ادمي والجنابة لا تؤثر في ذلك قال الشراح لما روي ان النبي عليه السلام لقي حذيفة رضي الله عنه فمد يده
ليصافحه فقبض يده وقال اني جنب فقال عليه السلام المومن لا ينجس ولم يبين احد منهم تخريج هذا الحديث والحديث
اخرجه مسلم وابو داود وابن ماجه ولفظ مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لقيه وهو جنب فحاد عنه فاغتسل
ثم جاء جنبا فقال ان المسلم لا ينجس ولفظ ابي داود ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه فاهوى اليه فقال اني جنب فقال
فقال ص
ان المسلم ليس بنجس وفي الباب عن ابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم اجمعين اما حديث ابي هريرة فاخرجه الجماعة
بالفاظ مختلفة ولفظ البخاري عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طرق المدينة وهو جنب قال
فانخنست منه فذهبت فاغتسلت ثم جئت فقال اين كنت يا اباهريرة قال كنت جنبا فكرهت ان اجالسك وانا على غير
طهارة قال سبحان الله المومن لا ينجس وكذا لفظ ابن ماجه ولفظ ابي داود والترمذي ان المسلم لا ينجس واما حديث
ابن عباس فاخرجه الحاكم قال قال النبي عليه السلام لا تنجسوا موتاكم فان المسلم ليس بنجس حيا ولا ميتا وقال الحاكم صحيح على شرطهما
لم يخرجاه م والحايض ش بالرفع عطف على قوله الجنب والدليل على ذلك حديث عايشة رضي الله عنها قالت كنت
اشرب وانا حايض فاناوله النبي صلى الله عليه وسلم فيضع فاه على موضع في فيشرب اخرجه مسلم وابو داود وابن ماجه
وممن قال بطهارة سؤر الجنب الحسن البصري ومجاهد والزهري ومالك والاوزاعي والثوري والشافعي واحمد وروي
عن النخعي انه كان يكره فضل شرب الحايض وقد روي عن جابر انه سئل عن سؤر الحايض هل يتوضأ منه للصلاة فقال لا ذكر
ذلك كله ابن المنذر في الاشراف فان قلت كان ينبغي ان ينجس الماء بشرب الجنب عند ابي حنيفة وابي يوسف لسقوط الفرض به قلت
هذا تعليل في مقابلة النص فلا يجوز على انه في مكان الضرورة فلا يصير مستعملا بالحرج قال خواهر زاده لانه يشرب به ولا يجد
في السؤر والكافر بالرفع ايضا لما ثبت في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم مكن ثمامة بن اثال من ان يمكث في المسجد
قبل اسلامه فلو كان نجسا لما مكنه من ذلك فان قلت قال الله تعالى انما المشركون نجس قلت النجاسة في اعتقادهم لا في
ذاتهم وقال ابن المنذر وكان ممن لا يرى بسؤر الكافر باسا الاوزاعي والشافعي والثوري وابو ثور ولا اعلم احدا كره
ذلك الا احمد واسحاق فانهما قالا لا ندري ما سؤر المشرك م وسؤر الكلب نجس ش وقال مالك وداود طاهر وان وقع
في لبن او سمن فلا باس باكله ونقل الطحاوي عن مالك في اختلاف العلماء انه كان يرى الكلب من اهل البيت م ويغسل
الاناء من ولوغه ثلاثا ش اي ثلاث مرات والولوغ من ولغ الكلب في الاناء يلغ بفتح اللام وقال ابن جني مستقبله يلغ بفتح
اللام وكسرها وفي مستقبل ولغ بالكسر يلغ بالفتح وزاد ابن القطاع ويلغ بكسر اللام كما في الماضي وقال ابن خالويه ولغ يلغ
ولغا وولغانا وولوغا وولغانا وقال ابن زيد يقال ولغ الكلب بشرابنا وفي شرابنا ومن شرابنا وقال ابن الاثير واكثر
ما يكون الولوغ في السباع وقال ابن قرقول كل ولوغ شرب وليس كل شرب ولوغا والشرب اعم ولا يكون الولوغ الا للسباع
وكل من يتناول الماء بلسانه دون شفتيه فاذا الولوغ صفة من صفات الشرب يختص بها اللسان والشرب عبارة عن
توصيل المشروب الى محله من داخل الجسم الا ترى انه يقال شربت الثمار والشجر والارض والمصدر من ولغ الكلب الولوغ بالفم
قال الخطابي واذا اكثر فهو الولوغ بالفتح وقال المطرزي الولوغ من الكلاب والسباع كلها هو ان يدخل لسانه في الماء وغيره
من كل مايع فيحركه تحريكا قليلا او كثيرا وقال مكي في شرحه فان كان غير مايع يقال لعقه ولحسه قال المطرزي فان كان الاناء
فارغا يقال لحسه وان كان فيه شيء يقال ولغ وقال ابن درستويه معنى ولغ لطعه بلسانه شرب فيه او لم يشرب كان فيه ماء
او لم يكن ولا يقال في ولغ في شيء من جوارحه سوى لسانه لقوله عليه السلام يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا وهذا الحديث

رواه ابو هريرة رضي الله عنه وروي عنه من طريقين الاول اخرجه الدارقطني في سننه عن عبد الوهاب بن الضحاك عن اسمعيل بن عياش
عن هشام بن عروة عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء
من ولوغ الكلب ثلاثا او خمسا او سبعا الثاني اخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسين عن الكرابيسي حدثنا اسحاق الازرق
حدثنا عبد الملك عن عطاء عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه
ليغسله ثلاث مرات فان قلت قال الدارقطني تفرد به عبد الوهاب بن الضحاك عن ابن عباس وهو متروك وغيره يرويه
عن ابن عياش بهذا الاسناد فاغسلوه سبعا وهو الصواب وقال البيهقي في اسناده اسمعيل بن عياش وهو لا يحتج به خاصة
اذا روى عن اهل الحجاز قلت ظاهر هذا الكلام اطلاق القول وانه لا يصح الاحتجاج به وانه اذا روى عن اهل الحجاز كان
اشد في عدم الاحتجاج به وعلى هذا قد خالف البيهقي ما ذكره ههنا في باب ترك الوضوء من الدم وقال ما روى عن الشاميين
صحيح وقال القدوري في تجريده ان قولهم عبد الوهاب بن الضحاك عن اسمعيل بن عياش وهما ضعيفان غير معتد به حتى يبينوا
جرحه الضعف فان الجرح المبهم غير معتبر قلت يلزم من كلام البيهقي ايضا ان يكون الراوي ثقة من وجه دون وجه وهذا
لا يصح ومع هذا روى الدارقطني هذا الحديث بسند صحيح من حديث عبد الملك عن عطا عن ابي هريرة اذا ولغ الكلب
في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات وروي ايضا من حديث عطا عن ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهرقه ويغسله
ثلاث مرات وروى الطحاوي ايضا باسناد صحيح فان قلت قال البيهقي تفرد به عبد الملك من بين اصحاب ابي هريرة والحفاظ
الثقات من اصحاب عطا واصحاب ابي هريرة يروونه بسبع مرات وعبد الملك لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات ومخالفته اهل
الحفظ والثقة في رواياته تركه شعبة ولم يحتج به البخاري في صحيحه وقد اختلف عليه في هذا الحديث فمنهم من يرويه عنه مرفوعا
ومنهم من يرويه عنه موقوفا على ابي هريرة من يرويه عنه من قبله وقد اعتمد الطحاوي على الرواية الموقوفة في نسخ حديث
السبع وان اباهريرة لا يخالف النبي عليه السلام فيما يرويه عنه وكيف يجوز ترك رواية الحفاظ في بعض احاديثه قلت هذا تحامل
منه لان الحديث رواه الطحاوي صحيح وكذلك رواه الدارقطني بسند صحيح وقال في الامام هذا سند صحيح ورواه ابن عدي
ايضا عن عبد الملك كما ذكرناه وعبد الملك قد اخرج له مسلم في صحيحه وقال احمد والثوري ومن الحفاظ وعن الثوري هو ثقة
متقن فقيه وقال احمد بن عبد الله ثقة ثبت في الحديث وقد كان الثوري يسميه الميزان ولا يلزم من ترك احتجاج البخاري به
ان يترك قوله وتشنيعه على الطحاوي بانه اعتمد على الرواية الموقوفة في نسخ حديث السبع باطل لانه لما صح عنده هذه الرواية
حمل رواية السبع على النسخ توفيقا بين الكلامين وتحسينا في حق ابي هريرة ولا سيما تايدت الرواية الموقوفة بالرواية المرفوعة
وروى عبد الرزاق في مصنفه عن معمر قال سالت الزهري عن الكلب يلغ الاناء قال يغسل ثلاث مرات فهذا الزهري لو لم
يثبت عنده نسخ السبع لما افتى به ابو هريرة وروى عبد الرزاق ايضا عن ابن جريج قال قلت لعطا كم يغسل الاناء الذي يلغ
فيه الكلب قال كل ذلك سبعا وخمسا وثلاث مرات فان قلت قال البيهقي وقد روى حماد بن زيد عن ايوب عن ابن سيرين
عن ابي هريرة فتواه بالسبع كما رواه وفي ذلك دليل على خطا رواية عبد الملك عن عطا عن ابي هريرة في الثلاث قلت
يحتمل ان يكون فتواه بالسبع قبل ظهور النسخ عنده او يكون ذلك بطريق الندب ويخطئ عبد الملك يخطئ وقد روي عن ابي
هريرة مرة واحدة واسناده صحيح ورجاله رجال الصحيح فهذا ادل دليل على ثبوت انتساخ السبع عنده وان مراده في رواية
الثلاث هو ان يكون على الندب والاستحباب وقال الطحاوي ولو وجب ان يحمل بحديث السبع ولا يجعل منسوخا لكان ما
روي فليغسله سبع مرات وعفروا الثامنة بالتراب فهذا زاد على ابي هريرة والزايد اولى من الناقص فكان ينبغي لهذا
المخالف لنا ان نقول لا يطهر الاناء حتى يغسل ثمان مرات السابعة بالتراب والثامنة كذلك ليستحق بالحديثين جميعا فان ترك
هذا الحديث فقد لزمه ما الزمه خصمه في ترك السبع والا فقد بينا ان اغلظ النجاسات يطهرها الاناء بغسل ثلاث مرات
فما دونها اخرى ان يطهر ذلك فان قلت قال ابن الجوزي في العلل المتناهية في حديث الكرابيسي بعد ان رواه هذا حديث
لا يصح لم يرفعه غير الكرابيسي وهو ممن لا يحتج بحديثه قلت قال ابن عدي بعد ان رواه لم اجد له حديثا منكرا غير هذا وانما حمل
عليه احمد بن حنبل من جهة اللفظ بالقران فاما في الحديث فلم ار به باسا ولسانه يلاقي الماء دون الاناء فاذا تنجس الاناء

من ولوغه فالماء اولى اي لسان الكلب يلاقي الماء الذي في الاناء ولا يلاقي الاناء فلما تنجس الاناء من ولوغه وقد انعقد الاجماع
على وجوب غسل الاناء بولوغه فالماء اولى بالتنجس بدلالة الاجماع وقال الاكمل فيه يجوز ان يكون المراد بولوغ الكلب في الاناء
لمسه فيكون لسانه ملاقيا فلا يتم الاستدلال بالاولوية واجيب بان الولوغ حقيقة في شرب الكلب واشباهه المايعات
باطراف لسانه والكلام للحقيقة اذ لم يصرف عنها قرينة قلت هذا السؤال والجواب للسغناقي وكن فيه نظر لان الولوغ هو اللطع
بلسانه شرب او لم يشرب وكان في الاناء مايع او لم يكن م وهذا الحديث ش اي قوله عليه السلام يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا م
يفيد النجاسة ش اي نجاسة سؤر الكلب وفيه نفي قول مالك لان عنده سؤر الكلب طاهر فيكون الكلب طاهرا عنده وذكر
اصحابه عن مالك اربعة اقوال طهارته ونجاسته وطهارة سؤر الماء دون غيره والرابع لابن الماجشون يفرق بين البدوي
والحضري ثم اختلف اصحابنا في الكلب هل هو نجس العين كالخنزير اولا والاصح انه ليس بنجس العين كذا في البدايع وفي الايضاح
فاما عين الكلب فقد روي عن محمد انه نجس وكذا عن ابي يوسف وبعضهم قالوا هو طاهر بدلالة طهارة جلده بالدباغ
وقال في فصل مسائل البئر فاما الحيوان النجس كالكلب والخنزير والسباع ينزح كله لانه نجس العين وبهذا قالوا في كلب ابتل و
انتضح منه على ثوب اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلاة فيه وذكر في قنية المنية الذي صح عندي من الروايات في النوادر والامالي
ان الكلب نجس العين عندهما وعند ابي ح ليس بنجس العين وفايدته تظهر في كلب وقع في بئر ثم اخرج حيا فاصاب ثوب
انسان ينجس الماء والثوب عندهما خلافا لابي ح رحمه الله والظاهرية تعلقوا بظاهر الفاظ الحديث الواردة في هذا الباب
وحكوا باشياء مخالفة للاجماع فقال ابن حزم فان اكل الكلب في الاناء ولم يلغ فيه او ادخل رجله او ذنبه او وقع كله فيه
لم يلزم غسل الاناء ولم يهرق ما فيه البتة وهو طاهر حلال كله كما كان وكذا لو وقع الكلب في بقعة في الارض او في اناء
او فيما لا يسمى اناء فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا يهرق ما فيه م والعدد في الغسل ش اي يفيد العدد في غسل الاناء لانه
نص على الثلاث فان قلت افادته العدد بطريق الوجوب او الاستحباب قلت بطريق الاستحباب لان راوي الحديث
المذكور هو ابو هريرة كما ذكرناه وقد روي عنه باسناد صحيح انه قال اغسله مرة واحدة فدل ان مراده في رواية الثلاث
الندب والاستحباب ويدل هذا على انتساخ السبع للعدد على ما نذكره ان شاء الله تعالى وقد شنع ابن حزم ههنا على
ابي ح واساء الادب وقال قال ابو ح لا يغسل الاناء من ولوغ الكلب الا مرة واحدة وان كل ما في الاناء يهرق اي شيء كان و
هذا قول لا يحفظ عن احد من الصحابة ولا من التابعين واحتج له بعض مقلديه بان ابا هريرة قد روي عنه انه خالفه وهو
باطل لانه روى هذا الخبر الساقط عبد السلام بن حرب وهو ضعيف وعليه تحسين رواية شرط الثلاث فلم يحصلوا الا على
خلاف السنة وخلاف ما اعترضوا به عن ابي هريرة فلا النبي صلى الله عليه وسلم اتبعوا ولا ابا هريرة الذي احتجوا به قلدوا
قلت هذا الكلام في غاية السخافة والتعاضد لان ابا ح لم يقل فيه بالمرة ولا احد من اصحابه بل على مذهبه ان يغسل ثلاث
مرات كما افتى به ابو هريرة وهذا محفوظ عن ابي هريرة وكيف يقول هذا قول لا يحفظ عن الصحابة وحكمه على حديث عبد السلام
بالسقوط ساقط باطل وعبد السلام ثقة مامون حافظ اخرج له الجماعة وعمر ايضا ابن قدامة في المغني علينا حيث قال قال
ابو ح لا يجب العدد في شيء من النجاسات انما يغسل حتى يغلب على الظن نقاؤه من النجاسة وفي الحديث الصحيح نص على السبع
وفي اخر خير بين الثلاث والخمس والسبع وحده يتهم بروية عبد الوهاب بن الضحاك وهو ضعيف قلت قد مر الجواب
عن هذا في اثناء حديث ابي هريرة المذكور فيما مضى م وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع ش اي حديث ابي هريرة المذكور حجة
على الشافعي في اشتراطه الغسل سبع مرات وفي ولوغ الكلب في الاناء وقد ذكرنا وجه ذلك وقال بعضهم كان ينبغي ان يقول
وعلى مالك في عدم تنجس الماء قلت لم يقل ذلك لانه روي عنه ما يقتضي اية النجاسة وقال اصحابه واذا قرعنا الغسل بغير النجاسة
فهل هو على الندب او الوجوب فيه روايتان وكذلك في الحاق الخنزير به وكذلك في اختصاص ذلك بالمنهي عن اتخاذ الكلب
او تعميمه في جنس الكلاب وايضا هل يختص هذا الحكم بالماء او يعم ايضا ففي رواية ابن القاسم في الماء خاصة وفي رواية ابن وهب
ان اناء الطعام بمنزلة اناء الماء وايضا هل يراق الماء والطعام فيه فيه ثلاثة اقوال اراقتهما وترك الاراقة فيهما وتخصيصها
بالماء دون الطعام ثم هل يغسل الاناء بالماء الذي ولغ فيه فقال القزويني من علمائهم لا اعلم من اصحابنا نصا فيه وحكى الشيخ ابو

مالي

ابو طاهر عن بعض اشياخه انه ذكر ان المذهب على قولين في ذلك ثم عندهم يغسل الجماعة الكلاب سبعا والكلب الواحد ا
ذا تكرر منه سبعا وقد قيل سبعا سبعا م ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث ش اي ولان ما يصيبه بول الكلب من الثياب
وغيرها يطهر بالغسل ثلاث مرات قال الاترازي اي بالاجماع وفيه نظر لان عند الشافعي بوله ودمه وساير ما هو نجس منه
لا يطهر الا بالغسل سبعا ذكره في التهذيب وفي شرح الوجيز ساير فضلاته واجزائه كلعابه وفي وجه كساير النجاسات
فان قلت الحديث لا يدل على نجاسة لعابه لجواز ان يكون نجاسة الاناء باستعمال النجاسة غالبا لاكله الجيف والميتات قلت
اذا فرضنا تطهير دمه بماء كثير فولغ في الاناء فاما ان ثبت وجوب غسله اولا فان لم يثبت وجب تخصيص العموم وان ثبت
لزم ثبوت الحكم بدون علته وكلاهما على خلاف الاصل م فما يصيبه سؤره وهو دونه ش اي والحال ان سؤره دون بوله م
اولى ش اي بالتطهير م والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء ش هذا جواب عما استدل به الشافعي رحمه الله والامر الوارد
بالسبع قال الاكمل رحمه الله اراد بهذا ما رواه عبد الله بن معقل رحمه الله وكذا قال غيره من الشراح مع عدم تعيين الراوي
وعن قريب نذكر ما رواه ابن المغفل والوجه ان يقال اراد بالامر الواقع الوارد بالسبع ما رواه ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اولاهن واخراهن بالتراب والحديث اخرجه الايمة
الستة في كتبهم ووجه ذلك ان مراد المصنف بيان نسخ الامر الوارد بالسبع والخصم ما استدل الا بابي هريرة هذا وفي حديث
ابن مغفل ما هو حجة عليه على ما سنه وهو انه روي عنه عليه السلام انه امر بقتل الكلاب ثم قال ما لي وللكلاب ثم قال اذا ولغ ا
الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات وعفروا الثامنة بالتراب اخرجه الطحاوي هكذا واخرجه مسلم ولفظه امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب ثم قال ما بالهم وبال الكلاب ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم وقال اذا ولغ الكلب في اناء
احدكم فاغسلوه سبع مرات وعفروا الثامنة بالتراب ورواه ابو داود ونحوه والنسائي ايضا الا انه ليس في روايته ما لي و
للكلاب وابن ماجه رواه مقتصرا على قوله اذا ولغ الكلب الى اخره وهذا فيه الامر بالغسل سبع مرات وتعفير الثامنة بالتراب
وقد ترك الشافعي والزهري ما الزم هو خصمه في ترك السبع وقد حققنا الكلام فيه فيما مضى قوله عفروا قال صاحب المطالع معناه
اغسلوه بالتراب وهو من العفر بالتحريك وهو التراب يقال عفره في التراب يعفره عفرا وعفره وتعفيرا اي مرغه وشيء معفور
ومعفر اي مترب فان قلت ما الدليل على قوله محمول على الابتداء اي ابتداء الاسلام قلت هو انه عليه السلام كان يشدد في
امر الكلاب حتى يمتنعوا من الاقتناء ولعابهم عن مخالطتهم كما امر بكسر دنان الخمر ثم ترك ذلك وقال ما لي وللكلاب ثم رواية
ابي هريرة وجه النسخ وقد ذكرناه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد بغسل الاناء التعبد لا لازالة النجاسة كما ذهب اليه مالك
قلت الجمادات لا يلحقها حكم التطهير تعبدا ولا يوجب في غير موضع الاصابة كما في الحديث فان قلت الحجر الذي يستعمل في
رمي الجمار انه يغسل اذا رمي به ثانيا قلت الحجر الة الرمي فجاز ان يتعين الالة بنقل نجاسة الاثام اليها كالماء المستعمل ومال الزكاة
فان قلت لو كان للنجاسة لما احتيج الى السبع لان لعابه لا يكون انجس من العذرة وبول الانسان والحمار قلت الحمل على
النجس اولى لانه متى دار الحكم بين كونه تعبدا ومعقول المعنى كان جعله معقول المعنى هو الوجه لندرة التعبد وكثرة العقل م
وسؤر الخنزير نجس ش خلافا لمالك وداود فان عندهما ولكنهما الحقاه في العدد بالكلب مع كونه تعبدا عندهما م
لانه نجس العين ش اي لان الخنزير نجس العين فكان لحمه نجسا واللعاب يتولد منه والسؤر يمتزج به على ما مر في باب الماء الذي
يجوز به الوضوء عند قوله بخلاف الخنزير لانه نجس العين م وسؤر سباع البهائم نجس ش سباع البهائم كالاسد والنمر والذيب
والدب والفهد ونحوها م خلافا للشافعي ش اي خالفنا نحن خلافا فيه الشافعي م فيما سوى الكلب والخنزير ش وما
تولد منهما او بعوله قال مالك واحمد في رواية ثم ان المص لم يذكر سند الشافعي لا من حيث النقل ولا من حيث العقل ولا مستند
اصحابنا من حيث النقل اما مستند الشافعي من حيث النقل فباحاديث احدها ما اخرجه ابن ماجه عن عبد الرحمن بن زيد
ابن اسلم عن ابيه عن عطاء عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحياض بين مكة والمدينة
فقيل له ان الكلاب والسباع ترد عليها فقال لها ما اخذت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور الثاني ما اخرجه الدارقطني
في سننه عن داود بن الحصين عن ابيه عن جابر رضي الله عنه قيل يا رسول الله انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت

بحديث صح

السباع ورواه البيهقي والشافعي وعبد الرزاق عن ابراهيم ابن ابي يحيى عن داود بن الحصين عن ابيه ورواه ايضا من حديث
ابن ابي ذيب عن داود بن الحصين عن جابر من غير ذكر ابيه الثالث ما اخرجه ابن ماجه عن ابي مصعب المدني عن عبد
الرحمن بن زيد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض اسفاره فسار ليلا فمروا على رجل
عند حفرة فقال له عمر يا صاحب المقراة اولغت السباع الليلة في مقراتك فقال عليه السلام يا صاحب المقراة لا تخبره
هذا تكلف لها ما حملت في بطونها الرابع ما رواه ابن ماجه عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سئل عن الحياض
التي بين مكة والمدينة ترده السباع والكلاب والحمر وعن الطهارة بها فقال لها ما حملت في بطونها ولنا ما غبر
طهور الخامس ما رواه مالك عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج في ركب فيهم عمرو
ابن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص يا صاحب الحوض هل يرد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب رضي
الله عنه يا صاحب الحوض لا تخبر فانا نرد على السباع وترد علينا واما مستند الشافعي من حيث العقل فقولهم انها طاهرة
بدليل طهارة جلدها وحرمة اكل لحمها لصون طباع بني ادم عن تعدي طباعها بواسطة التعدي دون النجاسة ولنا مستند
اصحابنا من حيث النقل فما رواه مسلم من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه عليه السلام نهى عن كل ذي ناب
من السباع وذي مخلب من الطير والمراد بها الجوارح فدل على ان اكل كل ذي ناب حرام مع صلاحيته للغذا لا للكرامة فيكون نجسا
ولعابه متولد من اللحم النجس فيمتزج به سؤره وقد استدل السغناقي وصاحب الدراية لاصحابنا بحديث مالك المذكور
فقالا ولولا انهما يعني عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص كانا يريان التنجس بورودها والا لم يكن لسوال عمرو ولا للنهي معنى في
المسئلة انما سؤر السباع يمكن الاحتراز عنه فكان نجسا قياسا على الخنزير وقد استدل بعض الشراح للشافعي بهذا الحديث
كما ذكرناه واما من حيث العقل فقد اشار اليه بقوله (لان لحمهما ش) اي لحم الكلب والخنزير (م نجس ومنه يتولد اللعاب ش)

المصنف صح

فيمتزج به وفيه ايراد على المص وهو انه نزى بطهارة لحم الكلب وجلده بالذكاة ونجسا بالمجاورة من الدما والرطوبات النجسة
فيلزم ان يكون لعابه طاهرا فان لحم الشاة نجس ايضا بالمجاورة حتى لو لم يذبح لم تطهر واجيب عنه بان اللحم وان كان نجس العين
يحتمل ان يتبدل الى الطهارة بامر شرعي فان جلد الميتة نجس العين حتى لم يجز بيعه بالاتفاق ولو كان نجسا بالمجاورة لجاز بيعه
كالثوب النجس والدهن النجس ثم الدباغ اثر فيه وطهره كتخليل الخمر فعلم ان ما هو نجس العين يحتمل التبدل الى الطهارة بامر
شرعي ثم الذكاة تؤثر في تبدل الجلد الذي هو نجس العين الى الطهارة فيجوز ان يؤثر في اللحم ايضا فيكون اللحم نجس العين قبل
الذكاة وبعده طاهر كالخمر ولا يلزم عليه الخنزير لان الذبح لما لم يؤثر التطهير في جلده لاخراج الشرع اياه عن قبوله لم يؤثر في لحمه
في لحمه ايضا فثبت ان طهارة اللحم بالذبح لا ينافي النجاسة قبله وفيه نظر لانه يؤدي الى تخصيص العلة لان نجاسة اللحم انما عرفت
من حرمة الاكل لا للكرامة مع صلاحية الغذا وهي باقية بعد الذكاة فلو قلنا بطهارة اللحم مع بقاء الحرمة المستدعية للتنجس
كان نقضا وتخصيصا وحرمة بيع جلد الميتة ليست لنجاسة العين بل باعتبار رطوبات النجسة (بالجدم) وهو المعتبر في الباب

قال صح

(ش) اي الاستدلال بنجاسة اللعاب وطهارته والمعتبر في هذا الباب وارد بالباب نفي نفية هذا الباب واما الجواب عن احاديث
الشافعي فحديث ابي هريرة رضي الله عنه معلول بعبد الرحمن بن زيد فعن احمد والنسائي وابي ذرعة ضعيف وابي حاتم
ليس بقوي في الحديث وكان في نفسه صالحا وفي الحديث انه واه وقال ابو داود اولاد زيد بن اسلم كلهم ضعفا وامثلهم
عبد الله وايضا يلزم الشافعي طهارة سؤر الكلاب ولم يقل به وحديث جابر فيه داود بن الحصين ضعفه ابن حبان وهو لم
يبق جايزا ايضا وحديثه من طريقين احدهما عن الشافعي عن ابراهيم بن يحيى عن داود بن حصين والثاني عن ابراهيم بن اسمعيل
عن ابي ح عن داود قال النووي الا ابراهيمان ضعيفان عند اهل الحديث لا يحتج بهما ثم قال وانما ذكرت الحديث وان كان ضعيفا
لكونه مشهورا في كتب الاصحاب وربما اعتمده بعضهم فتنبهت عليه وحديث ابي سعيد فيه عبد الرحمن هذا ايضا وحديث
مالك رحمه الله فيه ايوب بن خالد الحراني قال ابن عدي حديث عن الاوزاعي بالمناكير وقوله يا صاحب المقراة بكسر الميم غير
مهموز ماخوذ من قرمت الماء الحوض وقريما وقرمي اذا جمعته وقال ابن الاثير المقري والمقراة الحوض الذي يجتمع فيه الماء وقال
ابن سيده هي الحوض العظيم يجتمع فيه الماء وقال الجوهري هي المسيل والموضع الذي يجتمع فيه ماء المطر من كل جانب قوله ولنا ما غبر

بنجح الغين والباء الموحدة اي ما بقي ثم انا ولئن سلمنا ثبوت هذه الاحاديث فهي محمولة على ما قبل تحريمها او المراد به حمر
الوحش وسباع الطير واما الجواب عن دليل الشافعي من حيث الفعل فهو ان الله تعالى حرم اكل كل نجس بنجسه كالخمر او
للمجاورة كما وقعت فيه نجاسة او للاحترام كما في الادمي ولا احترام للسباع ولا خبث فيها فانها كانت توكل قبل
التحريم فلم يبق الا النجاسة ولا يجوز ان الحرمة لتعدي الطبع فان في الطبايع نفرة عنها بخلاف الخمر ولما حرم لحمها علم
انها نجس فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيعها لانها نجسة العين كالخنزير لكن الحرمة غير متناولة للجلد والعظم و
الشعر والعصب وما لا يؤكل منه طاهر فاشبه دهنا نجسا بالمجاورة وجلده انما يطهر بالدباغ لان بين الجلد واللحم جلدة
رقيقة تمنع مماسة اللحم للجلد وقد رد على الشافعي بعضهم بقوله عليه السلام في الحياض التي تكون بين الفلوات وما
تردها من السباع فقال عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اخرجه الاربعة فلو كان سؤر السباع طاهرا لم يكن
لذكر هذا الشرط فايدة وكان التقييد به ضايعا واجاب النووي عن هذا باجوبة احدها انه تمسك بدليل الخطاب
قال وهم لا يقولون به وقال السروجي ما قاله صحيح نحن لا نقول به ولا نعتقد صحة هذا الحديث ايضا لانه مطعون
فيه لكنهم زعموا انه صحيح ومفهوم الشرط حجة عندهم فنحن نلزمهم ما هو حجة عليهم عندهم الثاني ان السوال كان عن الماء الذي
ترده الدواب والسباع يشرب منه ويبول فيه غالبا واجيب انه لا يجوز تقييد التنجيس ببولها وحده لوجهين احدهما
ان ورود السباع على الماء للشرب لا للبول فيه فلا يجوز ترك هذا الذي سبق الحديث لاجله الثاني ان كلمة ما عامة فلا
يختص بالبول والتصرف عن غيره بلا دليل الجواب الثالث ان الكلاب من جملة ما يردها فالتنجيس بسببها ويدل على

لها

في ذلك اوجه احدها انه جاء في رواية الدواب والسباع والكلاب ثانيها انها من جملة السباع ثالثها انها ايضا داخلة
في الدواب ورد عليه السروجي بانه لو كان التنجيس بسبب الكلاب دون السباع لم يكن لذكر السباع وترك الكلاب التي
بسببها فسد الماء عندهم معنى اذ الكلاب لم تذكر في المشهور وايضا لو سلم ذكرها في بعض الطرف لما كان لضم السباع فيها
فايدة اذا كان فساد الماء بسبب الكلاب لا غير عندهم وقوله انها من جملة الكلاب لا يصح فان من قال فلان قتل
سبعا لا يفهم منه قتل كلب والاصل عدم الاشتراك والمترادف فيه وقوله انها داخلة في الدواب باطل لان الدواب
لذوات الحوافر كالفرس والبغل والحمار فلو كانت داخلة فيها لا يجوز اخراج غيرها بلا دليل قلنا انما كان الكلب من السباع
غير موجه لان السبع في اللغة كل حيوان مفترس ولهذا ورد في الحديث السنور سبع مع ان الكلب اقوى منه واشد
افتراسا واستشهاده بقوله فان من قال الى اخره ليس بحجة طايل لان هذا يجب الفرق بين الناس ودعواه بان قوله
دخول الكلب في الدواب باطل غير صحيح لان الدابة في اللغة من دب على الارض قال الجوهري كل ماش على الارض دابة
ودبيب والدابة التي تركب وقوله لان الدواب لذوات الحوافر كالفرس والبغل والحمار غير موجه لان التخصيص
بهذه الثلاثة من اين والدابة منقولة عما يدب على وجه الارض على ذوات الاربع من الحيوان فيشمل الجمل وغيره ثم اعلم
ان محمدا ذكر نجاسة سؤر السباع ولم يبين ان النجاسة خفيفة حتى يعتبر فيه الكثير او غليظة حتى يعتبر فيه القليل وهو

كل

قدر الدرهم وقد روي عن ابي ح في غير رواية الاصول انه نجس نجاسة غليظة وروي عن ابي يوسف ان سؤر ما لا يؤكل
لحمه من السباع كبولها يؤكل لحمه وسؤر الهرة طاهر مكروه عند ابي ح ومحمد هذا لفظ الجامع الصغير واما لفظ كتاب
الصلاة وان توضأ بغيره كان احب الي قال الاترازي وفايدته انه اذا توضأ به يجوز مع الكراهة ان كان يجد ماء مطلقا
وان لم يجد فلا كراهة وبقولهما قال طاوس وابن سيرين وابن ابي ليلى ويحيى الانصاري وهو المروي عن ابن عمر رضي الله
عنهما فان قلت اهي كراهة تحريم ام تنزيه قلت قال الطحاوي كراهة سؤرها لحرمة لحمها وهذا يدل على انه الى التحريم اقرب
وقال الكرخي كراهة سؤرها لانها تتناول الجيف فلم يخلو فمها عن نجاسة عادة وهذا يدل على انه كراهة تنزيه وهو الاصح
والاقرب الى موافقة الاثار وعن ابي يوسف غير مكروه وبه قال الشافعي ومالك واحمد والثوري والاوزاعي واسحاق
وابو عبيد وفي المغني لابن قدامة السنورة وما دونها في الخلقة كالفارة وابن عرس وغيرها من حشرات الارض سؤرها
طاهر يجوز شربه والوضوء به ولا يكره وهذا قول اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين من اهل المدينة والشام واهل الكوفة

واصحاب الراي الا النعمان فانه كره الوضوء بسؤر الهرة فان فعل اجزاه وفي المبسوط والذخيرة يكره ان تلحس الهرة كف الانسان ثم يصلي قبل غسلها او يأكل من بقية الطعام الذي اكلت منه لقيام ريقها بذلك وفي البدايع لو اكلت فارة ومكثت ثم شربت الماء يتنجس عند ابي يوسف ومحمد كشارب الخمر وقال ابو ح لا ينجس وقال قاضي خان مكثت ساعة او ساعتين وفي المفيد ابو يوسف لم يقل بطهارة فمها اذ الحسنة بلسانها ولعابها لاشتراط الصب في الابدان عنده وفي الجامع الصغير اسقط الصب للحرج وعن ابي يوسف انه غير مكروه وعنه انه لا يجوز الوضوء به ذكره المرغيناني ثم ان اكثر اصحابنا ذكروا قول محمد مع ابي ح و كذا ذكر صاحب المنظومة وصاحب الايضاح في المص والاصح ان محمدا مع ابي يوسف رحمهما الله وروى محمد حديث مالك الذي ياتي ذكره ان شاء الله في موطائه ثم قال قال محمد لا باس بان يتوضأ من فضل سؤر الهرة وغيره احب الينا منه وهذا قول ابي ح رحمه الله وذكر في المحيط والتحفة وقاضي خان قول ابي يوسف مع ابي ح لان النبي صلى الله عليه وسلم م كان يصغي لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ به ش رواه الدارقطني في سننه من طريقين عن عايشة رضي الله عنها احدهما عن يعقوب بن ابراهيم الانصاري عن عبد ربه عن سعيد عن ابيه ابراهيم عن عروة بن الزبير عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تمر به الهرة فيصغي لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ بفضلها قال ويعقوب هذا هو ابو يوسف القاضي وعبد ربه هو عبد الله بن سعيد المقبري هو ضعيف والثاني عن محمد بن عمر الواقدي باسناده عن عايشة الى اخره وفي الواقدي مقال واخرجه الطحاوي عن عايشة ايضا ولفظه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصغي الاناء للهرة ويتوضأ بفضلها وفي اسناده صالح بن حسان البصري المدني ضعيف متروك واخرجه الطبراني في الاوسط عن عايشة برجال موثوقين وروى ابو داود من حديث داود بن صالح التمار عن امه ان مولاتها ارسلتها بهريسة الى عايشة فوجدتها تصلي فاشارت ان ضعيها فجاءت هرة فاكلت منها فلما انصرفت اكلت من حيث اكلت الهرة فقالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم وقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بفضلها ورواه الدار قطني وقال تفرد به عبد العزيز الدراوردي عن داود بن صالح عن ابيه بهذه الالفاظ وروى ابن ماجة والدارقطني من حديث الحارثة عن عمرة عن عايشة رضي الله عنها قالت كنت اتوضأ انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد قد اصابت منه الهرة قبل ذلك وقال الدارقطني والحارثة لا باس واخرجه ابن خزيمة في صحيحه عن سليمان بن شافع عن شيبة الحباني قال سمعت منصور بن صفية بنت شيبة تحدث عن ابنة صفية عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجسة انها كبعض اهل البيت يعني الهرة وروى ابو داود عن عبد الله ابن سلمة القعنبي عن مالك عن اسحاق بن عبد الله بن ابي طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة دخل عليها فسكبت له وضوء فجاءت هرة فشربت منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخي فقلت نعم فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات واخرجه النسائي والترمذي وابن ماجة وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح ورواية ابي داود والترمذي بالواو ورواية الدارمي وروى الوجهان عن مالك وروى هذا الحديث ايضا ابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي والشافعي وابو يعلى وحميدة بضم الحاء وقيل بفتحها ابنة عبيد بن رفاعة الانصارية وابن ابي قتادة الحارث ابن ربعي فان قلت ابن منده اعل هذا الحديث بان حميدة وخالتها كبشة محلهما محل الجهالة ولا يعرف لهما الا هذا الحديث قلت لا نسلم ذلك لان لحميدة حديثا اخر في تشميت العاطس رواه ابو داود ولها ثالث رواه ابو نعيم واما خالتها فان حميدة روى عنها اسحاق بن عبد الله وهو ثقة عند ابن معين واما كبشة فقيل انها صحابية فان ثبت فلا يضر الجهل بحالها قوله فيصغي لها الاناء اي امال ليسهل عليها الشراب قال الجوهري صغا يصغو صغوا اي امال وكذلك صغي بالكسر يصغي صغا وصغا وصغت النجوم مالت للغروب واصغيت انا املت قوله ليست بنجس بفتح النون والجيم ويقال لكل مستقذر نجس قوله فسكبت وضوء بفتح الواو وهو الماء الذي يتوضأ به قوله من الطوافين هم بنو آدم ويدخل بعضهم على بعض بالتكرار

والطوافات هي المواشي التي يكثر وجودها عند الناس مثل الغنم والبقر والابل وجعل النبي صلى الله عليه وسلم الهرة من القبيلين لكثرة طوافها واختلاطها بالناس واشار الى الكثرة بصيغة التفضيل لانه للتكثير والمبالغة وموصوف كل واحد من الطوافين والطوافات محذوف فاقيمت الصفة مقامه تقديره من الخدم الطوافين والحيوانات الطوافات م ولهما ش اي لابي ح ومحمد م قوله عليه السلام الهرة سبع ش رواه ابو هريرة اخرجه عنه الحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح ولم يخرجاه ولكن لفظه السنور سبع واخرجه الدارقطني ايضا بهذا اللفظ ورواه احمد وابن ابي شيبة واسحاق ابن راهويه في مسانيدهم بلفظ الهرة سبع وكذا في رواية مختصر للدارقطني قال م كيع الهرة سبع م والمراد به ش اي هذا الحديث م بيان الحكم دون الخلقة والصورة ش لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الاحكام لان الحقيقة لا يحتاج فيها الى البيان النبوي لعلم كل احد من الحاكة والرعاة ان ذلك الشي حجر وذاك مدر وذاك شجر الى غير ذلك وسبعية الهرة حقيقة ظاهرة يعتبرها الحشرات فصار المراد منه ادنى الهرة حكمها حكم السبع فكان ينبغي ان يكون سؤرها نجسا كسؤر ساير السباع لهما ان نجاسة سؤره سقطت لعلة الطوف المؤثر في التخفيف الدافع للحرج بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات فبقيت الكراهة ولا يلزم من سقوط النجاسة سقوط الكراهة و قد بين المص ذلك بقوله م الا انه سقطت النجاسة لعلة الطوف ش هذا كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لما كان الهرة سبعا كان ينبغي ان يكون سؤره نجسا كسؤر ساير السباع فاجاب بقوله الا انه الى اخره وقوله لعلة الطوف يجوز ان يكون اشارة الى الضرورة فان حكم النجاسة يسقط بها ويجوز ان يكون اشارة الى الضرورة ما روي عن عايشة رضي الله عنها المذكور عن قريب الذي رواه ابو داود والدارقطني وذكر السغناقي في شرحه ولفظه عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تصلي وفي بيتها قصعة من هريسة فجاءت هرة واكلت منها فلما فرغت من صلاتها دعت جاراتها لها فكن يتحامين عن موضع فمها فمدت يدها واخذت موضع فمها واكلت وقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم فمالكن لا تاكلن وهكذا ذكره الاكمل وصاحب الدراية في شرحيهما ولم يتعرض احد منهم الى راويه ولا الى مخرجه ولا الى هذه العبارة من ذكرها من اصحاب الحديث وليس عندهم الا ما روي عن ابي ح وجه كان وقال الاكمل فان قيل حديث ابي هريرة يدل على النجاسة فهو محرم فهلا يترجح فالجواب ان حديث ابي هريرة ما قال دون حديث عايشة فيقوى حديث عايشة بقوة حالها وقوة دلالته يعارض المحرم قلت هذا حديث ابي هريرة اقوى لان الحاكم وغيره من ايمة الحديث صححوه وحديث عايشة رضي الله عنها رواه الدارقطني وقال تفرد به عبد داود بن صالح و كذا قال الطبراني والبزاز وقال لا يثبت والذي ذكره خارج عن صنعة اهل الحديث وعن اصطلاح الفقهاء ايضا وكان ينبغي ان يرتب هذا السؤال والجواب من حديث ابي هريرة وحديث ابي قتادة والذي رواه الامام مالك واخرجه الاربعة وصححه الترمذي فنقول وبالله التوفيق ان هذا اي حديث ابي هريرة لا يلحق حديث ابي قتادة في القوة فلا يخرج عليه فان قلت قال بعضهم قوله ليست بنجسة من قول ابي قتادة قلت قال ابن عبد البر هذا غلط وروى الطبراني في الصغير من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده علي بن الحسين عن انس قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى ارض بالمدينة يقال لها بطحان فقال يا انس اسكب لي وضوء فسكبت له فلما قضى وضوءه اقبل الى الاناء وقد اتى هر فولغ في الاناء فوقف له النبي صلى الله عليه وسلم حتى يشرب فذكرت له ذلك فقال يا انس ان الهر من متاع البيت لن يقذر شيئا ولم ينجسه قال تفرد به عمر بن حفص م بقيت الكراهة ش يعني اذا سقطت النجاسة عن سؤر الهرة لعلة الطواف فبقيت الكراهة لانه لا يلزم من سقوط النجاسة سقوط الكراهة فان قلت انما يكون كذلك لورود ذلك النص هذا النص قلت يرد من ذلك النص حرمة اللحم لكونه خبرا نجا فيها ومن هذا النص كراهة السؤر م وما رواه ش اي ما رواه ابو يوسف من فعله عليه السلام كان يصغي الاناء الحديث م محمول على ما قبل التحريم ش اي قبل تحريم لحم الهرة وذلك في وقت تحريم لحم السباع فان قلت من اين علم ان ما رواه ابو يوسف كان قبل التحريم قلت اذا اجتمع المبيح والمحرم في قضية ولا يعلم التاريخ فالعمل للمحرم و قيل اذا لم يعلم التاريخ يجعل كانهما وردا معا واضافة الحرمة الى ما هو مرجح في التحريم اولى وبقيت الكراهة لقصور العلة

لانه يمكن حفظ الاواني عنها بحيلة بان يسد افواهها ويقال لمحمد ما رواه ابو يوسف علي ان الهرة التي كانت في بيت النبي عليه
السلام لما كانت تاكل الفارة كرامة للنبي صلي الله عليه وسلم واما غيرها فيحمل علي انها شربت عقيب اكل الفارة ويحمل
غير ذلك فكان مكروها وكراهة سؤر الهرة مروي عن ابي يوسف وسعيد بن المسيب والحسن بن سيرين وعطا ومجاهد
ويحيي بن سعيد وابن ابي ليلي رضي الله عنهم م ثم قيل كراهته لحرمة لحمها ش قايله الامام ابو جعفر الطحاوي اي كون
اراقة سؤر الهرة لاجل ان لحمها حرام لانها عدت من السباع وقيل لاجل عدم تحاميها النجاسة قايله الكرخي رحمه الله يعني كراهة
سؤرها لاجل عدم احترازها عن النجاسة لانها تاكل الفارة والجيفة وفمها لا يخلو عن النجاسة عادة م وهذا يشير الي التنزه ش
اي ما قاله الكرخي يدل علي ان سؤرها مكروه كراهية تنزيه وهو الاصح والاقرب الي موافقة الحديث حيث قال فيه انها ليست
بنجس م والاول ش اي ما قاله الطحاوي م الي القرب من التحريم ش كلام المص ولا يدل علي ان سؤرها مكروه كراهة تحريم حيث
قال كراهته لحرمة لحمه وكلامه هذا يدل علي انه اقرب الي التحريم وبينهما تناقض ظاهر ويمكن ان يدفع بان يقال ان الحديث الذي
فيه انها ليست بنجس يدل علي الطهارة وقوله الهرة سبع يدل علي النجاسة فدار امر سؤرها بين الشيئين فالكرخي قال كراهة تنزيه
اخذا بالحديث الاول ولم يقل بالطهارة مطلقا من غير كراهة لعدم تحاميها النجاسة والطحاوي اخذ بالثاني ولم يقل بحرمته
مطلقا لمعارضة الحديث الاول اياه واشار بهذا الي ان الحرمة الاصلية باقية لنهيه عليه السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع فا
فان قلت كيف تقول الحرمة الاصلية باقية لنهيه عليه السلام انها ليست بنجسة قلت انما قال ذلك للضرورة لان لها حق الشرب
من الاواني ولهذا قال انها من الطوافين والطوافات وهم الخدم والمماليك ومن يخدم لاجل الميت كما ذكرناه وقد سقط الحجاب
في حقهم للضرورة ومع قيام الحرمة الاصلية م فلو اكلت فارة ثم شربت علي فورها الماء ش اي لو اكلت الهرة فارة ثم شربت
الهرة علي فورها يعني قبل ان يسكن قال الجوهري يقال اتيت فلانا من فوري اي قبل ان اسكن وفي بعض النسخ علي فوره اي علي
فور الاكل اي عقيبه من غير تراخ م يتنجس ش اي الماء بالاجماع وفي المجتبي كذا لو شرب الخمر ثم شرب الماء علي الفور يتنجس الماء بالاجماع
م الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها ش الاستثناء من قوله يتنجس الماء ولكنه علي مذهب ابي ح وابي يوسف لان عند
محمد وزفر والشافعي لا يجوز ازالة النجاسة بالمايعات الطاهرة غير الماء فلا يطهر فمها وفم السكران عندهم ولو شرب الماء وشرب
السكران يطهر ح فمه وقيد المص المكث بالساعة وفي المفيد ساعة او ساعتين قال المرغيناني هو الصحيح م وسقط اعتبار الصب
للضرورة ش هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يصح الاستثناء علي قول ابي يوسف لان من مذهبه الصب شرط
يعني صب الماء علي الابدان وتقرير الجواب نعم صب الماء شرط عنده ولكنه اسقط ههنا للضرورة وفي المفيد ابو يوسف لم يقل بطهارة
فمها اذا غسلته بلعابها لاشتراط الصب في الابدان م وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه ش المخلاة المهملة وهي السايبة التي تري في
عذرات الناس وقيل بالجيم وهي التي تاكل الجلة بفتح الجيم وقال الجوهري هي النعم وقال ايضا هي الجلالة الدابة التي تاكل العذرة وفي نظي
فمن يقول مجلاة بالجيم لانه ان كان من جل البعير والبعر يجله اي التقطه من باب نصر ينصر يكون الفاعل منه جال للذكر وجالة
للانثي والمجلاة من باب جلي يجلي تجلية ويستوي الفاعل والمفعول فيه في التقدير مختلف ولكن معني هذا الباب لا يساعده
بدعي ذلك واما المخلاة بالخاء فهو من خلي يخلي تخلية ومعناه صحيح في هذا الباب م لانها تخالط النجاسة ش اي لان المخلاة تخالط
النجاسة فيكره سؤرها لان منقارها لا يخلو عن قذر ولكن لم توضا به جاز لانه يتيقن بطهارة منقارها ويشك في نجاستها
والشك لا يعارض اليقين فاثبت الكراهة للاحتمال م ولو كانت محبوسة ش اي ولو كانت الدجاجة محبوسة للقسمين ويكون
اكلها وشربها خارج البيت اشار اليه بقوله م بحيث لا يصل منقارها الي ما تحت قدميها لا يكره لوقوع الامن من المخالطة ش
اي من مخالطة النجاسة وان كانت محبوسة في بيت او في قفص فانها تجول في عذرات نفسها فلا يومن من مخالطة النجاسة
فيكره سؤرها وهذا الذي ذكره المص هو الذي ذكره الامام الحاكم عبد الرحمن وفي مبسوط شيخ الاسلام ولو كانت محبوسة لا يكره
لعدم النجاسة علي منقارها لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار لانها لا تجد عذرات غيرها حتي تجول فيها وهي في عذرات
نفسها لا تجول وكذا سؤر الابل الجلالة والبقر الجلالة مكروه لاحتمال نجاسة الفم م وكذا سؤر سباع الطير ش هذا عطف علي قوله
وسؤر الدجاجة المخلاة فيكون داخلا في حكم الكراهة وسباع الطير كالصقر والبازي والشاهين والعقاب وكل ما لا يوكل لحمه

من الطيور وهذا الذي ذكره استحسان والقياس نجسه كسباع البهايم والجامع حرمة اللحم وجه الاستحسان ما ذكره في المبسوط و
المحيط لانها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف بخلاف سباع البهايم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها ولان في سباع الطير
ضرورة وعموم بلوي فانها تنقض من علو وهوي ولا يمكن صون الاواني عنها لاسيما في البراري والصحاري فاشبهت الفارة
والحية وعن ابي يوسف ان ما يقع علي الجيف منها فسؤره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة في العادة والبازي والصقر
اذا كانت تاكل اللحم المذكي لا يكره وذكر في المحيط م لانها تاكل الميتات فاشبهت المخلاة ش اي لان سباع الطير تاكل الجيف
والميتات فاشبهت الدجاجة المخلاة فيكون سؤرها مكروها وياتي فيها تقسيم المخلاة كما ذكرنا م وعن ابي يوسف انها
اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر علي منقارها لا يكره ش انها اي ان سباع الطير وفي المحيط وكان ابو يوسف
اعتبر الكراهة لتوهم ايصال النجاسة منقارها لا لوصول لعابها الي الماء وقال اذا لم يكن علي منقارها نجاسة لا يكره التوضي بسؤرها
م واستحسن المشايخ هذه الرواية ش اي الرواية المذكورة عن ابي يوسف وافتوا بها م وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفارة
مكروه لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر ش اي سؤر ما يسكن في البيوت م الا انه ش اي الا ان الشان م سقطت النجاسة
بعلة الطواف فبقيت الكراهة لان سقوط النجاسة لا يستلزم عدم الكراهة ش والتنبيه علي العلة في الهرة قال الاكمل قيل معناه
وبقي التنبيه علي العلة التي كانت في الهرة قلت قايله السغناقي وتمام كلامه يعني ان النبي صلي الله عليه وسلم علل سقوط النجاسة
في سؤر الهرة بعلة الطواف بقوله انها من الطوافين والطوافات عليكم دفعا للحرج فكان مقتضي ذلك التعليل ان يوجد
الحكم المرتب علي تلك العلة اينما وجدت تلك العلة فقد وجدت تلك العلة وهي الطواف في سواكن البيوت بعينها بل اربد
منها فثبت ذلك الحكم المرتب عليها ايضا وهو سقوط النجاسة في سؤر سواكن البيوت كما في الهرة وقال الاكمل ايضا قيل هو جواب
سؤال قلت قايله الاترازي فانه قال هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف عللتم لسقوط نجاسة سؤر ساير سواكن
البيوت بعلة الطوف فمن اين تنبيهتم بهذه العلة وهل لها اثر شرعا حتي يعتبر فاجاب عنه وقال التنبيه علي علة سقوط النجاسة
في سؤر ساير سواكن البيوت حاصل في الهرة لان النبي صلي الله عليه وسلم نبهنا عليها وعللها في الهرة وقال الهرة ليست
بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم واشار بتعليله الي قول الله عز وجل ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون
عليكم بعضكم علي بعض فسقط الاستيذان بعلة الطوف دفعا للحرج وسقطت النجاسة في سؤر الهرة بعلة الطوف دفعا
للحرج ايضا قلت كل منهم اطال الكلام من غير حصول المرام فاقول قوله والتنبيه مبتدا وخبره متعلق قوله في الهرة والتقدير
والتنبيه علي علة كراهة سؤر سواكن البيوت هي المذكور في حكم الهرة وهي علة الطوف التي اسقطت النجاسة فيها فكما ان
الطوف علة في حكم سؤر الهرة فكذلك في سواكن البيوت فنبه المص علي العلة في سؤر الهرة حتي يسقط المستدل في علة سؤر سواكن
البيوت فافهم م وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه ش وبه قال احمد في رواية وقال الشافعي طاهر وطهور وفي المغني لابن
قدامة النوع الثاني ما اختلف فيه وهو ساير السباع البهايم الا السور وما دونها في الخلقة وكذلك جوارح الطير والحمار وهو
قول الحسن وابن سيرين والشعبي والاوزاعي وحماد واسحاق وعن احمد اذا لم يجد غير سؤر البغل والحمار تيمم معه ثم قال والصحيح
عندي طهارة البغل والحمار لان النبي صلي الله عليه وسلم كان يركبهما ويركب في زمنه وفي عصر الصحابة فلو كان نجسا لبين
النبي صلي الله عليه وسلم فيهما ذلك وقوله عليه السلام في الحمر انها رجس اراد انها محرمة لقوله تعالي في الميسر والانصاب
والازلام انها رجس وفي المبسوط وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذا ويقول لا يجوز ان يكون في شيء من حكم الشرع مشكوكا فيه
ولكن معناه محتاط فيه فلا يجوز ان يتوضا به في حالة الاختيار واذا لم يجد غيره يجمع بينه وبين التيمم احتياطا قلت المشايخ
قالوا ان الشك لتعارض الادلة في طهارته وعدم طهارته لا ان يكون شيئا من احكام الشرع مشكوكا للجهل بحكم الشرع وفي شرح
القدوري القول بالوقف عند تعارض الادلة دليل العلم وغاية الورع م وقيل الشك في طهارته ش فلو وقع الماء القليل ينجس
ش وقال قاضي خان ولو اصاب الثوب والبدن لا يفسده وروي الكرخي عن ابي ح ان سؤر الحمار نجس الا انه سقط في حق الادمي الحرج و
من المشايخ من قال بنجاسة سؤر الحمار دون الاتان لان الحمار ينجس فمه بشم البول وفي البدايع هذا مذموم فلا ينجس وقال قاضي خان

ها
ن
افون
١٢ انه يعني صح

والاصح انه لا فرق بينهما وقال السروجي الاجود ان يكون قيل بغيره او لانا ول القولين حتى يدعي الاجود به م لانه
ش اي لان سؤر الحمار والبغل لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب على الماء لان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن الطهورية
ما لم يغلب كما اذا اختلط ماء الورد بالماء لكن ينبغي ان يمنع من شربه لان لعاب ما لا يوكل موجود فيه كلبن الاتان وقال الزيلعي
الشك في حكم الطهارة به وفي حق الشرب وغيره طاهر وكذا لو شرب الحمار من لبن او عصير م وقيل الشك في طهوريته ش
في كونه مطهرا لغيره م لانه ش اي لان الذي يريد الوضوء م لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل راسه ش يعني بعد ما مسح راسه
بسؤر الحمار وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل راسه فلو كان الشك في طهارته لوجب وانما عين الراس دون غيره لان غيره
من الاعضا يطهر بصب الماء عليه حقيقة وحكما فان قلت هذا غير لازم لان الراس قبل المسح عليه بالماء المشكوك في طاهريته كان
طاهرا فلا يتنجس بالشك قلت مراده بعد ما توضا به فان الحدث قد حل بالراس فاذا مسح عليه بالمطلق يكون حكم البلة حكم
المشكوك في كونه طاهرا وعلى تقدير كونه نجسا يتنجس البلة فلا يرتفع به الحدث فلا يرتفع الشك فيجب غسل راسه لهذا المعنى
فلما لم م قال على ان الشك في طهوريته لا في طهارته وكذا لبنه طاهر ش قال السروجي كان ينبغي ان يقول كذا لبنها لان اللبن
من الاتان دون الحمار قلت الحمار يتناول الذكر والانثى ويقال للانثى خاصة حمارة وقيل هذا ليس بظاهر الرواية وظاهر
الرواية انه نجس والذي ذكره هو رواية عن محمد رحمه الله وفي المحيط لبنه نجس في ظاهر الرواية واعتبر التمرتاشي الكثير
فيه الكثير الفاحش هو الصحيح وعن شمس الائمة انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام بالاجماع وفي فتاوى قاضي خان في طهارته روايتان
م ولا يوكل ش اي اللبن قال السروجي والاحسن ان يقال ولا يشرب قلت اللبن يوكل ويشرب وانما اختار لفظ الاكل لانه اذا
كان حراما فالشرب بطريق الاولى والاكل في الالبان اكثر من الشرب عادة ثم الطهارة على قول محمد لا يستلزم جواز الاكل
كالتراب ونحوه م وعرقه ش اي عرق الحمار طاهر لا يمنع جواز الصلوة م وان فحش ش هذا احد الروايات عن ابي حنيفة وفي اخرى
نجس مخفف وفي اخرى مغلظ وقال القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط وفي المنتقى عن محمد
لبن الاتان كلعابها وعرقها يفسدان الماء دون الثوب وفي المغني لابن قدامة حكم حيوان حكم جلده وشعره وعرقه ودمعه
ولعابه حكم سؤره في الطهارة والنجاسة م فكذا سؤره ش اي فكما قيل سؤره طاهر لان العرق لا يتولد منه وكذا لبنه فاذا
كانا طاهرين فالسؤر كذلك م وهو الاصح ش اي القول بان الشك في طهوريته هو الاصح فاذا كان الشك في طهوريته
على الاصح كان بقاؤه على الطهارة بلا شك م ويروى نص عن محمد على طهارته ش اي على طهارة سؤره وقال الاترازي اي على
طهارة عرقه والاول اوجه لان الذي نص عن محمد ليس فيه ذكر العرق على ما يجي الا ان كان العرق كالسؤر وقال السغناقي
وهو ما روي عن محمد انه قال اربع لو غمس فيهن الثوب لم ينجس وهو سؤر الحمار والماء المستعمل ولبن الاتان وبول ما اكل لحمه
كذا في مبسوط شيخ الاسلام وذكر قاضي خان وغيره في شرح الجامع الصغير قال محمد لو غمس الثوب يجوز الصلاة معه الماء المستعمل
وسؤر الحمار وبول ما يوكل لحمه قلت كان ينبغي ان يقال ثلاثة لو غمس الثوب فيها لان الماء والسؤر والبول كل منها مذكر فيجب
التاويلات لا يعود الضمير اليها مفردا مذكرا وكذا الكلام في قوله اربع م وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته
ش لم يتعرض احد من الشراح الى عود الضمير في اباحته وحرمته وبيانه فان قلت يرجع الى السؤر كما هو ظاهر فالادلة لم يتعارض
فيه وانما عارضتها في لحم الحمار وان قلت الى اللحم فهو غير مذكور فاقول انه يرجع الى الحمار لان الاختلاف فيه فيكون المعنى تعارض
الادلة في اباحة لحم الحمار وحرمته واراد بالادلة الاخبار والاثار واختلف المشايخ فيه فمنهم من قال سبب الشك في سؤر
الحمار هو تعارض الادلة الواردة في الاحاديث ومنهم من قال الاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في طهارته فالقسم الاول
الاحاديث الواردة اما الحرمة ففي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية
يوم خيبر واذن في لحوم الخيل وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وحرم لحوم الاهلية يوم خيبر
اخرجه البخاري وعن خالد بن الوليد رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الخيل والبغال والحمير اخرجه ابو داود
والنسائي وابن ماجه اما الاباحة ففي سنن ابي داود من حديث غالب بن الحر اصابتنا سنة فلم يكن في مالي شيء اطعم اهلي

الاشياء من حمر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله
اصابتنا السنة ولم يكن في مالي ما اطعم اهلي الا سمان حمر وانك حرمت الحمر الاهلية فقال اطعم اهلك من سمين حمرك فانما حرمتها
من اجل جوال القرية واشار الى القسم الثاني بقوله م واختلاف الصحابة في نجاسته وطهارته ش اي في نجاسة سؤر الحمار وطهارته
وعطف اختلاف الصحابة على تعارض الادلة يوهم ان اختلاف الصحابة غير الادلة وليس كذلك فان اقوال الصحابة من جملة الادلة
واختلافهم في سؤره هو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول يعلف القت والتبن بسؤره طاهر وروي عن
ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول انه رجس فتعارض القولان فصار سؤر الحمار مشكوكا فيه لان التعارض التوفيق عند تعارض
الادلة واجب والتعارض تقابل الدليلين والمعارضة المقابلة على سبيل الممانعة وذلك ان موجب احد الدليلين بالطهارة
والاخر الحرمة او غير ذلك ولما كان سؤر الحمار وقع كذا وقع الشك فقلنا انه لا يطهر النجس ولا ينجس الطاهر فان قلت
ينبغي ان يرجح دليل الحرمة قلنا الاصل في التعارض الجمع وقد امكن كما قلنا كذا قال تاج الشريعة وقال شيخ الاسلام في مبسوطه
هذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم عليه كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة مجوسي
والاخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله للحرمة فكان لحمه حراما بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وقال
الاكمل وفيه نظر لانه مستلزم نجاسة لبنه وقد تقدم من قول المصنف انه طاهر والجواب بالالتزام فانه في ظاهر الرواية
نجس كما تقدم قلت ما تعرض شيخ الاسلام الى لبنه حتى يستلزم ما يقول بنجاسته فالنظر ضعيف فلذلك اجاب بالالتزام
والجواب الواضح عما قاله شيخ الاسلام ان الاصل في التعارض الجمع الا ان لا يمكن ولم يمكن في اللحم للتضاد وفي السؤر ممكن بان
يكون واجب الاستعمال عملا بدليل الطهارة ووجب التيمم عملا بدليل النجاسة فان قلت المرجح هنا المحرم قلت يقوى المبيح قوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان المحرم لا يرجح عند تعارض الحاجة والضرورة كما في الهرة فان قلت لا يصير
الماء مشكوكا بتعارض الخبرين كما في مسئلة خبر العدلين احدهما اخبر بطهارة الماء واخر بنجاسته قلت لا تعارض ثمه لانه اذا
امكن ترجيح احدهما بان الخبر عن طهارته لو استقصى في ذلك وقال اخذته من البئر وسددت فم الماء ولم يخالطه شيء
اصلا ورجحنا خبره لتايده بالاصل وان بنى خبره على الاستصحاب رجحنا خبر النجاسة لانه اخبر عن محسوس مشاهد فاما في
سؤر الحمار فالتعارض قائم لان لحمه نجس وعرقه طاهر والبلوى فيه من وجه دون وجه فلا يمكن الحاقه باحدهما فوجب
الى ما كان ثابتا فلا يطهر به نجس ولا ينجس به طاهر فان قلت عرف الماء طاهرا فوجب ان يبقى كذلك فان اليقين لا يزول
بالشك قلت وجب ان يكون مشكوكا فيه كلعاب الحمار لان الماء اذا اصابه شيء يصرف بصفة ذلك الشيء والاصح في
التمسك ان دليل الشك هو التردد في الضرورة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني والضرورة اثر
في اسقاط النجاسة كما في الهرة والفارة الا ان الضرورة دون الضرورة فيهما لدخولهما مضايق البيت بخلاف الحمار ولو لم يكن
الضرورة ثابتة اصلا كما في الكلب والسباع لوجب الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة مثل الضرورة فيهما لوجب الحكم
باسقاط النجاسة فلما ثبتت الضرورة من وجه دون وجه واستوى موجب الطهارة والنجاسة تساقط التعارض فوجب
المصير الى الاصل والاصل هنا شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما
باولى من الاخر فبقي الامر مشكلا نجسا من وجه فكان الاشكال عند علمائنا بهذا الطريق لا للاشكال في لحمه ولا لاختلاف
الصحابة في سؤره وبهذا التقرير يندفع كثير من الاسئلة وقال الاكمل وهنا كلام لا باس بالتنبيه عليها وبناها على كون
المراد بالنجاسة اما قبل الذبح واما بعده ثم بعد التطويل قال فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ماكول بعد الذبح طاهر
دون غيره اضافة للحكم الى الفارق صيانة لحكم الشرع عن المناقضة ظاهر هذا ما سنح لي والله اعلم قلت لا دخل
في الذبح وتفصيله هنا والكلام في حكم السؤر وهو لا يتصور بعد الذبح والاصل في هذا الباب اللعاب فان كان من حيوان
ماكول كان طاهرا فسؤره طاهر وان كان من حيوان غير ماكول كان نجسا فسؤره نجس الا انه خولف فيه في سؤر الحمار
مع كونه غير ماكول وسؤره طاهر كما ذكرنا من الوجود فيه م وعن ابي ح انه نجس ش اي روي عن ابي ح ان سؤر الحمار نجس
رواه الكرخي وقد ذكرناه مرة م ترجيحا للحرمة والنجاسة ش ترجيحا نصب على المصدرية تقديره رجح ابو ح ترجيحا وجوزان

يكون حاله اي حكم ابي ح بنجاسة سور الحمار حال كونه مرجحا للحرمة لتعارض الادلة وبالنجاسة لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم و
يجوز ان يكون المعنى ترجيحا للحرمة لان المحرم مرجح والنجاسة لان اذا ترجح المحرم يترجح النجاسة ايضا لامتناع الطهارة مع الحرمة
قال الاكمل وفيه نظر لان انتفاء الطهارة لا يمنع بالحرمة وكم من طاهر هو حرام وقال الاكمل ايضا في هذا الموضع واستشكل
بما اذا اخبر عدل بحل طعام والاخر بحرمته فانه يترجح خبر الحل بما اذا اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته يترجح الطهارة
ههنا اشكالان احدهما للحافظ الدين ذكره الكافي عند قوله والنجاسة والاخر لصاحب الدراية عن شيخه عند قوله للحرمة و
الجواب عن الاول ان تعارض الخبرين في الطعام يوجب التهاتر والعمل بالاصل وهو الحل ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط
لاستلزامه تكذيب الخبر بالحل عن غير دليل واما تعارض اذن الشرع في حل الطعام وحرمته فيوجب الترجيح بدليل وهو الفسخ
والجواب عن الثاني ان تعارض الخبرين في الماء يوجب التهاتر والعمل بالاصل لوقوع الشك في اختلاط النجاسة به والاصل
عدمه فبقي الماء على اصله وهو الطهارة فاما ههنا فقد اختلط اللعاب المتولد من اللحم بالمايع وقد ترجح جهة الحرمة فيه باتفاق
الروايات عن اصحابنا وهي مبنية على النجاسة على ما بينا فيجب ترجيح النجاسة بهذا الدليل م والبغل من نسل الحمار ش هذا جواب
عما يقال قد بينت سؤر الحمار وحكمه وما فيه من الامور المذكورة وما حكم البغل وحكم سؤره في ذلك مع انك قلت وسؤر الحمار
والبغل مشكوك فيه فاجاب بقوله والبغل من نسل الحمار م فيكون بمنزلته ش اي بمنزلة الحمار في احكامه وقال السروجي فيه نظر
فان البغل متولد بين الحمار والفرس فعلى قول ابي ح لا يحتاج الى جعله من نسل الحمار بل من نسل ايهما كان يحرم واما على قولهما
فمشكل فان المنظور اليه الام فان كانت الام ماكولة اللحم حل اكل ما تولد منهما وان كان الاب غير ماكول اللحم ويدل عليه ان
الذئب اذا نزا على شاة فولدت ذئبا حل اكله ويجزيء في الاضحية ذكره صاحب الكتاب في الاضحية قلت من قوله فان
البغل متولد بين الحمار والفرس نظر لان البغل قد يتولد بين الحمار والبقرة فالنظر في هذا الباب الى جانب الام فان كان
البغل يتولد من الحمار والبقرة فانه يؤكل بلا خلاف وان كان متولدا بين الحمار والفرس فيجري فيه الخلاف م فان لم يجد غيرهما
ش هذا تفريع على ما قبله فلذلك ذكره بالفاء اي فان لم يوجد غير سؤر الحمار وسؤر البغل م يتوضا بهما ش اي بسؤر الحمار و
سؤر البغل وينبغي ان يقول فان لم يجد غيره اي غير سؤر الحمار او البغل توضا به م ويتيمم ويجوز بايهما قدم ش اي
الاثنين اعني الوضوء بالسؤر والتيمم فكلمة اي ههنا شرطية كما في قوله تعالى ايما الاجلين قضيت م وقال زفر رحمه الله
لا يجوز الا ان يقدم الوضوء ش فيجب ان يؤخر التيمم وبه قال احمد في رواية م لانه ش اي لان سؤر الحمار والبغل م ماء واجب
الاستعمال ش قال ابن تيمية وافقنا زفر عليه ووجهه ان التيمم انما يجوز عند عدم الماء الواجب الاستعمال وهذا ماء
استعماله بالاجماع فصار كالماء المطلق وهو معنى قوله م فاشبه الماء المطلق ش هذا نتيجة قوله ماء واجب الاستعمال فاذا كان
واجب الاستعمال اشبه الماء المطلق فوجب استعماله حتى انه اذا تيمم ولم يتوضا به لا يجوز فان قلت هل الجمع بينهما واجب
ام لا قلت قاضي خان في كتاب الصلاة رجل لم يجد الا سؤر الحمار فانه يتوضا به والافضل ان يتيمم معه فان تيمم ولم يتوضا به
لا يجوز وقال وهذا اللفظ لا يوجب الجمع بينهما وجه الجمع بينهما انه مشكوك في طهوريته على الصحيح فلا بد من التيمم لاحتمال
انه لا يرفع الحدث وحده م ولنا ان المطهر احدهما ش اي احد سؤر الحمار والتيمم م فيفيد الجمع دون الترتيب ش الضمير في
فيفيد يرجع الى قوله يتوضا بهما ويتيمم قلت كان ينبغي على قوله ان يقول فيفيد ان الجمع لان المذكور اثنان سؤر الحمار و
التيمم وهذا على تقدير ان يكون قوله الجمع منصوبا واما اذا قرئ مرفوعا بان يكون فاعل يفيد فلا حاجة الى هذا التكليف
بل الاولى الرفع لان التيمم تقدم او تاخر وان لم يكن طهورا فالمطهر هو التيمم تقدم او تاخر ووجود هذا الماء وعدمه سواء
وانما يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا وفي النهاية المراد بالجمع ان لا يخلو صلاة واحدة عنهما حتى لو توضا بالسؤر و
صلى ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلاة جاز لانه جمعهما في صلاة واحدة عنهما فان قيل هذا الطريق مستلزم اداء الصلاة
بغير طهارة في احدى المرتين لا محالة وهو مستلزم الكفر لتاديته الى الاستخفاف بالدين فينبغي ان لا يجوز ويجمع الجمع في اداء
واحد قلت اذا كان فيما ادى بغير طهارة بيقين فاما اذا كان اداه بطهارة من وجه فلا استخفاف لانه عمل بالشرع من
وجه وههنا كذلك لان كل واحد من السؤر والتراب مطهر من وجه دون وجه فلا يكون ادا بغير طهارة من كل وجه

قال صح

فلا يلزم منه التكفير كما لو صلى بعد البول وفي جامع المحبوبي عن نصير في رجل لم يجد الا سؤر حمار يهريق ذلك حتى يصير عادما للماء
ثم يتيمم واختار الصفار ذلك وعن محمد في النوادر توضا بسؤر الحمار وتيمم ثم اصاب ماء نظيفا ولم يتوضا حتى ذهب الماء و
معه سؤر الحمار اعاد التيمم دون الوضوء لانه اذا كان مطهرا فقد توضا به وان كان نجسا فليس عليه الوضوء في المرة الاولى ولا
في المرة الثانية م وسؤر الفرس طاهر عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله م لان لحمه ماكول ش عندهما وذكر في الاصل
لا باس بسؤر الفرس من غير ذكر خلاف وفي المبسوط سؤر الفرس طاهر في ظاهر الرواية م وكذا عنده في الصحيح ش اي وكقولهما
طاهر عند ابي حنيفة في المروي الصحيح عنه وهو رواية كتاب الصلاة وفي المحيط في سؤر الفرس عند ابي ح اربع روايات و
روى البلخي عنه احب الي ان يتوضا بغيره وروى الحسن عنه انه مكروه كلحمه وروى عنه انه مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية
طاهر كقولهما م لان الكراهة ش اي كراهة لحمه م لاظهار شرفه ش لانه يرهب به عدو الله فيقع اعزاز الدين واعلاء كلمة الله
كما يقع بالادمي ولهذا اختص من بين الحيوانات بافراز السهم كالادمي فلا يؤثر كراهته في سؤره كما في الادمي م فان لم يجد الا
بنبيذ التمر ش اي فان لم يجد من يريد الصلاة وهو محدث الا نبيذ التمر وجه المناسبة في ذكر المسئلة ههنا هو ان له شبها
خاصا بسؤر البغل والحمار على قول محمد فانه يقول يضم التيمم الى الوضوء به احتياطا كما يجيء عن قريب فلذلك قال فان لم يجد
بالفاء كان فيه بيان الجمع بين التيمم والسؤر وهذا احسن من ذكره بالواو لانه يجرد العطف بخلاف الفاء فانه يدل على معان
مختلفة مع العطف كما ذكر في موضعه ثم في النبيذ فعيل بمعنى مفعول من نبذت الشيء اذا طرحته وهو الماء الذي ينبذ فيه
تمرات ليخرج حلاوتها الى الماء وفي النهاية لابن الاثير النبيذ ما يعمل من الاشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير و
غير ذلك يقال نبذت التمر والعنب اذا تركت عليه الماء ليصير نبيذا فصرف من مفعول الى فعيل وانتبذته اذا اتخذته منه
نبيذا وسواء كان مسكرا او غير مسكر فانه يقال له نبيذ ويقال للخمر المعتصر من العنب نبيذ كما يقال للنبيذ خمر وقال ابن فارس في
المجمل نبذت الشيء انبذه اذا القيته من يدك ونبيذ التمر يلقى في الانية ويصب عليه الماء قلت هو من باب فعل يفعل
بالفتح في الماضي والكسر في الغابر كضرب يضرب وكذا ذكره صاحب الدستور وقال ابن سيده النبذ طرحك الشيء وكل طرح
نبذ والنبيذ الشيء المطروح والنبيذ ما نبذته من عصير ونحوه وقد نبذوا نبيذا ونبذوا وفي الصحاح العامة يقول انبذت
وكذا ذكره في كتاب الشرح لابن درستويه وذكر الجباني في نوادره ومن خط الحايض انتبذت لغة وكانها قليلة وذكره ايضا
فعلت في كتاب فعلت وافعلت وفي الجامع للقزاز اكثر الناس يقولون النبيذ بغير الف وحكى الفراء عن الرواسي انبذت
النبيذ قال ولم اسمعها من العرب وفي العباب وانتبذت النبيذ لغة عامة ونبذت الشيء نبيذا شدد للمبالغة م قال ابو ح
رضي الله عنه يتوضا به ش اي بنبيذ التمر م ولا يتيمم ش لتعين نبيذ التمر وقال ابو بكر الرازي في كتاب احكام القران عن ابي ح فيه
ثلاث روايات فهذه هي المشهورة قال قاضي خان وهي قوله الاول وهو قول زفر رحمه الله قال السرخسي وقاضي خان وذكر في
كتاب الصلاة ان يتيمم معه احب الي وروي عنه الجمع بينهما كسؤر الحمار وبه قال محمد وروى عنه نوح بن ابي مريم واسد بن عمرو و
الحسن انه يتيمم ولا يتوضا قال قاضي خان هو الصحيح وهو قوله الاخير وقد رجع اليه وبه قال ابو يوسف ومالك والشافعي و
احمد وغيرهم من العلماء وهو اختيار الطحاوي وروى الحسن والمعلى عن ابي يوسف الجمع بينهما وذكره قاضي خان ولو وجد نبيذ
التمر والماء المشكوك فيه والتراب يتوضا بالنبيذ لا غير وعند ابي يوسف يجمع بين المشكوك والتيمم وعند محمد يجمع بين الثلاثة
ولو ترك واحدا منها لا يجوز ذكر ذلك المرغيناني والاسبيجابي والتقديم والتاخير في ذلك سواء وحكي عن ابي طاهر الدباس
رحمه الله انه قال انما اختلفت اجوبة ابي ح لاختلاف الاسئلة فانه سئل عن التوضي اذا كانت الغلبة للحلاوة قال يتيمم ولا
يتوضا وسئل عنه ايضا اذا كان الماء والحلاوة سواء ولم يغلب احدهما على الاخر قال يجمع بينهما وقال الامام السغناقي وعلى هذه
الطريقة لا يختلف الحكم بين نبيذ التمر وساير الانبذة وسئل عنه ايضا اذا كانت الغلبة للماء فقال يتوضا به ولا يتيمم وذكر القدوري
في شرحه عن اصحابنا التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز التوضي به حال وجود الماء ولو
توضا بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم بوجود الماء قلت وبقول ابي ح قال عكرمة والاوزاعي وحميد
ابن حبيب والحسن بن يحيى فانهم ذهبوا الى جواز التوضي بنبيذ التمر عند عدم الماء المطلق وقال ابن قدامة في المغني وروي عن علي

رضي الله عنه انه كان لا يرى باسا بالوضوء بنبيذ التمر وبه قال الحسن وفي الحلية النبيذ نجس عندنا وفي شرح الوجيز الجمادات
كلها على الطهارة الا الخمر والنبيذ والمسكر والحيوانات كلها على الطهارة الا الكلب والخنزير وفروعهما م لحديث ليلة الجن ش
قال السغناقي حديث الجن هو ما روى ابو رافع وابن المعتمر عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات ليلة
ثم قال ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود رضي الله عنه فحمله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نفسه
وقال عبد الله بن مسعود خرجنا من مكة فخط رسول الله صلى الله عليه وسلم حولي خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فانك ان خرجت
لم تلقني الى يوم القيمة ثم ذهب يدعو الجن الى الايمان ويقرا عليهم القران حتى طلع الفجر ثم رجع بعد طلوع الفجر وقال هل معك
ماء اتوضا به فقلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور واخذ وتوضا به
وصلى الفجر وذكره صاحب الهداية في شرحه بعينه وكذا ذكره الاكمل في شرحه وقال تاج الشريعة في شرحه حديث ليلة الجن هو ما
روي عن عبد الله بن مسعود ان رسول الله قال ذات ليلة امرت ان اقرا على الجن الليلة فمن يتبعني قالها ثلاثا واطرقوا الا
انا قال فانطلقنا حتى اذا كنا على مكة في شعب الحجون خط لي خطا وقال لي لا تخرج منه حتى اعود ثم افتتح القران وسمعت
لغطا شديدا حتى خفت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وغشيته اسودة كثيرة ثم حالت بيني وبينه حتى ما اسمع صوته
ثم انطلقوا انقطع السحاب مستنفرين بثياب بيض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رايت شيئا قلت نعم رجالا
سودا فقال عليه السلام اولئك جن نصيبين وكانوا اثني عشر الفا قال امعك ماء فقلت لا الا نبيذ في اداوة فقال عليه
السلام تمرة طيبة وماء طهور فتوضا به وقال صاحب البدائع حديث ليلة الجن ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه
قال كنا اصحاب النبي جلوسا في بيته فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليقم منكم من ليس في قلبه مثقال
ذرة من كبر وفي رواية فلم يقم منا فاشار الي بالقيام فقمت ودخلت البيت فتزودت اداوة من نبيذ فخرجت
فخط لي خطا وقال ان خرجت من هذا لم ترني الى يوم القيمة فقمت قايما حتى انفجر الصبح فاذا انا برسول الله صلى الله عليه
وسلم وقد عرق جبينه كان جاد رحيا فقال لي يا ابن مسعود هل معك ماء اتوضا به قلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال
تمرة طيبة وماء طهور فاخذ ذلك وتوضا وصلى الفجر قلت روي حديث ابن مسعود هذا من اربعة عشر طريقا وليس
فيها ما يوافق ما ذكر هؤلاء ولا متنا ولا اسنادا بل روى ابن ماجة في سننه من طريق ابن لهيعة حدثنا قيس بن الحجاج عن
حنش الصنعاني عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود رضي الله عنه
ليلة الجن معك ماء قال لا الا نبيذ التمر في سطيحة فقال رسول الله صلى الله عليه تمرة طيبة وماء طهور وصب علي فصببت
عليه فتوضا به واخرجه الطحاوي وحدثنا ربيع بن المؤذن قال اخبرنا اسد قال اخبرنا ابن لهيعة قال اخبرنا قيس بن الحجاج
عن حنش الصنعاني عن ابن عباس عن ابن مسعود رضي الله عنه انه خرج ليلة الجن مع النبي صلى الله عليه وسلم فساله رسول
الله صلى الله عليه وسلم امعك ماء قال معي نبيذ في اداوة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعالى اصبب علي فتوضا و
قال شراب وطهور ورجاله ثقات غير ان عبد الله بن لهيعة فيه مقال على ما ذكر وظاهر هذا اللفظ يقتضي انه من سنن ابن عباس
لكن الطبراني في معجمه جعله في مسند ابن مسعود وكذلك البزار في مسنده ولفظهما بالاسناد المذكور عن ابن عباس عن ابن
مسعود انه وضا النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن بنبيذ فتوضا وقال ماء طهور قال البزار هذا حديث لا يثبت لان ابن لهيعة
كان كتبه قد احترقت وبقي يقرا من كتب غيره فصار في احاديثه مناكير ورواه الدارقطني في سننه وقال تفرد به ابن لهيعة
وهو ضعيف ورواه ابو داود حدثنا هناد بن سليمان بن داود العتكي قالا حدثنا شريك عن ابي فزارة عن ابي زيد
عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن ماذا في اداوتك فقال نبيذ فقال تمرة طيبة وماء طهور
قال ابو داود قال سليمان بن داود عن ابي زيد قال كذا قال شريك ولم يذكر هناد ليلة الجن واخرجه الترمذي من حديث
ابي زيد مولى عمرو بن حريث عن عبد الله بن مسعود قال سالني رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في اداوتك قلت نبيذ
فقال تمرة طيبة وماء طهور قال فتوضا به ووهم الشيخ علاء الدين في عزو هذا الحديث الى النسائي ايضا فانه لم يخرجه وقد
ضعفوا هذا الحديث بثلاث علل احدها جهالة ابي زيد والثاني التردد في ابي فزارة هل هو راشد بن كيسان او غيره والثالث

رجل م

ان ابن مسعود لم يشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن بيان الاول قال الترمذي ابو زيد مجهول لا يعرف له غير هذا
الحديث قال ابن حبان في كتاب الضعفاء ابو زيد شيخ يروي عن ابن مسعود وليس يدرى من هو ولا يعرف ابوه و
لا بلده ومن كان بهذا النعت ثم لم يرو الا خبرا واحدا خالف فيه الكتاب والسنة والاجماع والقياس استحق مجانبة ما
رواه وقال ابن ابي حاتم في كتاب العلل سمعت ابا زرعة يقول حديث ابي فزارة في الوضوء بالنبيذ ليس بصحيح وابو
زيد مجهول وذكر ابن عدي عن البخاري قال ابو زيد الذي روى حديث ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ مجهول لا يعرف
بصحبة عبد الله ولا يصح هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف القران وبيان الثاني وهو التردد في ابي
فزارة فقيل هو راشد بن كيسان وهو ثقة اخرج له مسلم وقيل هما رجلان وان هذا ليس براشد بن كيسان وانما هو رجل
مجهول وبيان الثالث وهو انكار كون ابن مسعود مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وروى مسلم من حديث الشعبي
عن علقمة قال سالت ابن مسعود هل شهد منكم احد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ولكنا كنا مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم ذات ليلة فافتقدناه فالتمسناه في الاودية والشعاب فقلنا استطير او اغتيل قال فبتنا بشر ليلة بات
بها قوم فلما اصبحنا اذا هو جاء من قبل حرا فقلت يا رسول الله فقدناك وطلبناك فلم نجدك فبتنا بشر ليلة قال اتاني داعي الجن
فذهبت معهم فقرات عليهم القران وانطلق بنا فارانا اثارهم واثار نيرانهم وسالوه الزاد فقال لكم كل عظم وكل بعر لدوابكم
ثم قال لا تستنجوا بهما فانهما طعام اخوانكم وفي لفظ المسلم قال لم اكن مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ووددت اني كنت
معه وفي لفظ وكانوا من جن الجزيرة ورواه ابو داود مختصرا ولم يذكر القصة وفي لفظه عن علقمة قال قلت لعبد الله بن مسعود
من كان منكم مع النبي عليه السلام قال ما كان معه منا احد ورواه الترمذي بتمامه في الجامع في سورة الاحقاف وقال البيهقي
في دلايل النبوة وقد دلت الاحاديث الصحيحة على ان ابن مسعود رضي الله عنه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن
وانما كان معه حين انطلق به وبغيره يريهم اثارهم واثار نيرانهم والجواب عن العلة الاولى ان ابا بكر بن العربي ذكر في شرحه
للترمذي ابو زيد مولى عمرو بن الحارث روى عنه راشد بن كيسان العبسي الكوفي وابو روق وهذا يخرج عن حد الجهالة
ولا يعرف الا بكنيته فيجوز ان يكون الترمذي اراد به انه مجهول الاسم ولا يضر ذلك فان جماعة من الرواة لا يعرف اسماؤهم وانما
بالكنى وعن العلة الثانية ان صاحب الامام قال ان ابا فزارة روى عنه جماعة من اهل العلم مثل سفيان الثوري وشريك عبد الله
والجراح بن مليح الرواسي ووكيع واسرائيل وقيس بن الربيع وزاد ابن العربي جعفر بن برقان وجرير بن حازم وعلي بن عابس
فاين الجهالة بعد هذا فبطل دعوى الجهالة وقال ابو احمد بن عدي ابو فزارة ثقة وقال ابن عبد البر ابو فزارة مشهور ثقة عندهم
وقال ابو حاتم صالح روى له مسلم وابو داود والترمذي وابن ماجة فان قلت قيل هو غيره فهما رجلان وانه هذا ليس براشد
ابن كيسان وانما هو رجل مجهول وذكر البخاري ان ابا فزارة العبسي غير مسمى فجعلهما اثنين وقالوا ابو فزارة كان نباذا بالكوفة
روى هذا الحديث لينفق سلعته قلت روى هذا الحديث عن ابي فزارة جماعة فرواه عنه شريك كما اخرجه ابو داود والترمذي
ورواه عنه الجراح كما اخرجه عبد الرزاق فاين الجهالة بعد ذلك وقد صرح ابن عدي بانه راشد بن كيسان وحكى عن الدارقطني
انه قال ابو فزارة في حديث النبيذ اسمه راشد بن كيسان وقولهم كان نباذا بالكوفة باطل وهم لا يجوزون الرواية عن المستور فكيف
يروي هؤلاء الاعلام عن الخمار وفساده ظاهر لا يخفى على احد وعن العلة الثالثة بان اربعة عشر رجلا رووه عن عبد الله بن
مسعود كما رواه ابو زيد عنه يصرح بها ان ابن مسعود رضي الله عنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وله سبعة طرق
يصرح فيها ان ابن مسعود رضي الله عنه كان مع النبي عليه السلام الاول عن احمد في مسنده والدارقطني في سننه من حديث
يونس عن ابي رافع عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن امعك ماء قال لا قال امعك نبيذ قال احسبه
قال نعم فتوضا به الثاني عن الدارقطني من حديث ابي عبيدة وابي الاحوص عن ابن مسعود قال مر بي رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال خذ معك اداوة من ماء ثم انطلق وانا معه فذكر حديث ليلة الجن ثم قال فلما افرغت عليه من الاداوة اذا هو
نبيذ فقلت يا رسول الله اخطات بالنبيذ فقال ثمرة حلوة طيبة وماء عذب الثالث عن الدارقطني ايضا من حديث ابن غيلان
الثقفي انه سمع عبد الله بن مسعود يقول دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن بوضوء فجئته باداوة فاذا فيها نبيذ

فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الرابع عندنا ايضا من حديث ابي وايل قال سمعت ابن مسعود يقول كنت مع النبي صلى الله عليه
وسلم ليلة الجن فاتاهم فقرأ عليهم القرآن فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الليل امعك ماء يا ابن مسعود فقلت
لا والله يا رسول الله الا اداوة فيها نبيذ فقال ثمرة طيبة وماء طهور فتوضأ الخامس عن الطحاوي من حديث ابو عمر عن
ابيه قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البراز فخط فادخلني فيه وقال لا تبرح حتى ارجع اليك ثم ابطأ فما جاء حتى
السحر وجعلت اسمع اصواتا ثم جاء فقلت اين كنت يا رسول الله قال ارسلت الى الجن فقلت ما هذه الاصوات التي سمعت
قال هي اصواتهم حين دعوني وسلموا علي قال الطحاوي ما علمنا لاهل الكوفة حديثا يثبت ان ابن مسعود قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم امعك ماء قال لا الا نبيذ في اداوة فقال ثمرة طيبة وماء طهور السابع عن ابي داود من حديث
ابي زيد عن عبد الله بن مسعود وقد ذكرناه فان قلت هذه الطرق كلها مخالفة لما في صحيح مسلم انه لم يكن معه كما ذكرناه عن
قريب قلت التوفيق بينهما انه لم يكن معه السلام حين المخاطبة وانما يكون بعيدا عنه وقد قال بعضهم ان ليلة الجن كانت
مرتين ففي اول مرة خرج اليهم ولم يكن مع النبي عليه السلام ابن مسعود ولا غيره كما هو ظاهر حديث ابن جريج قال قال عبد العزيز
ابن عمر اما الجن الذين لقوه هجلة فهم فرقة واما الجن الذين لقوه بمكة فجن نصيبين وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي
وروي كونه يعني ابن مسعود مع النبي صلى الله عليه وسلم في خبر اجمع العلماء على العمل به وهو انه طلب منه ثلاثة احجار فاتاه
بحجرين وروثة الحديث وقال ابن العربي صحته في البعض واستوقفه وبعد عنه عليه السلام ثم عاد اليه فصح انه لم يكن معه
عند الجن لا نفس الخروج وروى ابن شاهين في مسنده عن ابن مسعود انه قال كنت مع النبي عليه السلام ليلة الجن والاثبات
مقدم على النفي م فان النبي عليه السلام توضأ به ش اي بنبيذ التمر م ولا يتيمم ش اي الذي وجد النبيذ م حين لم يجد الماء ش
اي الماء المطلق م وقال ابو يوسف يتيمم ولا يتوضأ به ش اي النبيذ م وهو ش اي قول ابي يوسف م اراد به عن ابي ح ش وقد ذكرنا
انه روي عنه ثلاث روايات م وبه ش اي وبقول ابي يوسف م قال الشافعي ش ومالك واحمد والطحاوي م عملا باية التيمم ش
اي عمل ابي يوسف باية التيمم فانه ينقل التطهير عند عدم الماء الى التراب ونبيذ التمر ماء من وجه فيه الحديث بها م لانها اقوى
ش اي لان الاية اقوى من هذا الحديث م او هو منسوخ بها ش اي او هذا الحديث منسوخ باية التيمم م لانها مدنية ش اي
لان اية التيمم نزلت بالمدينة م وليلة الجن كانت مكية ش يعني قضية ليلة الجن التي ورد بها الحديث المذكور كانت وقعت بمكة
فان قلت نسخ السنة بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف يستقيم قوله او هو منسوخ باية التيمم قلت على هذه رواية رويت
عنه انه يجوز ذلك وقال الاكمل ذلك جواب ابي يوسف خاصة والمشترك بينهما هو قوله عملا باية التيمم قلت هذا الجواب
مع السؤال لصاحب الدراية فالاكمل اخذهما منه م وقال محمد يتوضأ به ش اي بالنبيذ م ويتيمم ش يعني يجمع بينهما احتياطا
م لان في الحديث اضطرابا ش اي موالاتي بنوبة قال الاترازي في معنى الاضطراب بعضهم قالوا لم يكن فوقع الشك فوجب الجمع

بعضهم قالوا بنجسه وبعضهم قالوا بعدم نجسه وبعضهم قالوا كان ابن مسعود ليلة الجن وصح

احتياطا وقال السغناقي في معنى الاضطراب وذلك لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحارث روي انه كان شادا روى
هذا الحديث ليهون على الناس امر النبيذ وتبعه على هذا المعنى الشنيع صاحب الدراية والاكمل وقد قلنا انه روي عنه
الاعلام الاثبات والايمة الثقات فكيف يستحسن هذا الكلام وفيه طعن على الذين رووا عنه منهم م وفي التاريخ جهالة
ش فيه نظر لان اهل السير ذكروا ان قدوم وفد جن نصيبين كان قبل الهجرة بنحو ثلاث سنين وفي جامع قاضي خان قيل
في انتساخ هذا الحديث بجهالة التاريخ قال بعضهم نسخ ذلك باية التيمم وقال بعضهم لم ينسخ لانها نزلت في شان الاسفار
والنبيذ مستعمل في العادات فيما قرب من الامصار فيجب الجمع احتياطا ويحتمل ان يكون ليلة الجن بعد اية التيمم قلت فيه نظر
لان الاية مدنية وليلة الجن مكية اللهم اذا كانت غير واحدة كما ذكره المص م فوجب الجمع ش اي بين التيمم والنبيذ م احتياطا
ش اي لاجل الاحتياط في امر الدين م قلنا ش اشارة الى الجواب عما قال ابو يوسف ومحمد ليلة الجن كانت غير واحدة يعني تكررت
وذكر النسفي في تفسيره ان الجن اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم دفعتين فيجوز ان يكون الدفعة الثانية في المدينة بعد
اية التيمم فلا يصح دعوى النسخ وقال السروجي قوله قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة يوهم انها كانت بالمدينة ايضا ولم ينقل
ذلك في كتب الحديث فيما علمته قلت حفظ شيئا وغابت عنه اشيا وقد روى ابو نعيم في كتاب دلايل النبوة باسناد الي

عمرو بن غيلان الثقفي قال اتيت ابن مسعود رضي الله عنه فقلت حديث انك كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليلة الجن فقال اجل قلت حدثني كيف كان قال ان اهل الصفة اخذ كل رجل منهم رجلا يعشيه الا انا لم ياخذني احد فمر بي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من هذا فقلت انا ابن مسعود فقال ما اخذك احد يعشيك قلت لا يا رسول الله قال
فانطلق لعلي اجد لك شيئا حتى اتى حجرة ام سلمة رضي الله عنها فتركني ودخل الى اهله ثم خرجت الجارية فقالت يا ابن مسعود
ان رسول الله لم يجد لك عشيا فارجع الى مضجعك فرجعت الى المسجد فجمعت حصى المسجد فتوسدته والتففت بثوبي فلم البث
الا قليلا حتى جاءت الجارية وقالت اجب رسول الله فاتبعتها حتى مكثت مقامي فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي يده عسيب نخل فعرض به على صدري فقال انطلق انت معي حيث انطلقت فانطلقنا حتى اتينا بقيع الغرقد فخط بعصاه
خطه ثم قال اجلس فيها ولا تبرح حتى اتيك ثم انطلق يمشي وانا انظر اليه حتى اذا كان من حيث لا اراه فرايت مثل العجاج
السود افقزعت وقلت في نفسي هذه هوازن مكروا برسول الله صلى الله عليه وسلم ليقتلوه فهممت ان اسعى الى
البيوت فاستغيث الناس فذكرت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوصاني لا ابرح وسمعت رسول الله صلى الله
يقرعهم بعصاه ويقول اجلسوا فجلسوا حتى كاد ينشق عمود الصبح ثم تادوا فذهبوا فاتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال لي انمت قلت لا والله لقد فزعت الفزعة الاولى حتى هممت ان اتي البيوت فاستغيث الناس ولقد سمعتك تقرعهم
بعصاك وفزعت من هذه الحلقة ثم لم امن عليك ان يخطف فقال او هل رايت شيئا منهم قلت رايت رجالا سودا
مستفرين عليهم ثياب بيض قال اولئك وفد جن نصيبين فسالوني الزاد فجعلت زادهم كل عظم حايل فقلت وما يغني
ذلك عنهم قال انهم لن يجدوا عظما الا وجدوا عليه لحمه يوم اكل ولا روثة الا وجدوا فيها حبه الذي كان فيها يوم اكلت
فلا يستنقي احدكم بعظم ولا روثة واخرج ابو نعيم ايضا عن عقبة بن الوليد حدثني عمر بن يزيد الليثي الى حمد حدثنا
مخافة بن ربيعة حدثني الزبير بن العوام رضي الله عنه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح في مسجد
المدينة فلما انصرف قال ايكم يتبعني الى وفد الجن الليلة فامسك العوام فمر بي فاخذ بيدي فجعلت امشي معه حتى جبت
عنا جبال المدينة كلها وافضينا الى ارض براز فاذا رجال طوال كانهم الرماح مستفرين ثيابهم بين ارجلهم فلما رايتهم غشيني
رعدة شديدة ثم ذكرت نحو حديث ابن مسعود رضي الله عنه م فلا يصح دعواه النسخ ش يعني اذا كانت ليلة الجن غير واحدة فلا
يصح دعوى النسخ م والحديث مشهور ش اي الحديث المذكور مشهور ثبت بطرق مختلفة شتى م عملت به الصحابة ش مثل علي بن
ابي طالب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود اما الذي روي عن علي رضي الله عنه فاخرجه الدارقطني عن الحارث
عن علي رضي الله عنه انه كان لا يرى باسا بالوضوء بالنبيذ واما الذي روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فاخرجه الدارقطني
ايضا عن عبد الله بن محرز عن عكرمة عن ابن عباس قال النبيذ وضوء من لم يجد الماء وقال اسحق النبيذ حلوا احب الي من
التيمم وجمعهما احب الي ولهذا الذي ذكرنا غرابة الحديث ورد مورد الشهرة والاستفاضة حتى عمل به الصحابة رضي الله
عنهم وتلقوه بالقبول فصار موجبا علما استدلالا كخبر المعراج والقدر خيره وشره من الله تعالى واخبار الرؤية والشفاعة
وغير ذلك مما كان الراوي في الاصل واحدا ثم اشتهر وتلقته العلما بالقبول وهذا معنى في النص والحديث مشهور وقال صاحب
الدراية وفي كون الحديث مشهورا تامل قلت ليس التامل الا في قول من يقول انه غير مشهور فلا يكفي بشهرته عمل هولاء الكبار
من الصحابة وهم ايمة كبار ونبلاء الصحابة فيكون قولهم معمولا به م ومثله ش اي ومثل هذا الحديث م يزاد على الكتاب ش كما في
المطلقة ثلاثا فانه يزاد الدخول عليه بالحديث المشهور وقال السروجي فيه نظر كثير لان المشهور عندنا ما تلقته الامة بالقبول
وعملت به وقال البزدوي ما كان من الاحاد ثم انتشر بنقل قوم لا يمكن تواطيهم على الكذب وهذا الحديث ان
كان عمل به واحدا واثنان من الصحابة لم يعمل به الباقون فكيف يكون مشهورا قلت قال شيخ الاسلام شرط كون الخبر مشهورا
ان يكون احادي الاصل بان يكون الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم من مرتبة الاحاد متواتر النقل بان ينقل في القرن الثاني
وما بعده قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب وهذا الحديث كذلك يعرف بالتامل ويؤيد ذلك ما روي من فتاوى نجبا الصحابة
في زمن اسند فيه باب الوحي وقال ابو بكر الرازي في احكام القران يستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية

علي جواز الوضوء بنبيذ التمر من وجهين احدهما بقوله فاغسلوا وجوهكم عموما في جميع المايعات لانه يسمى غسلا بها الا ما قام الدليل فيه ونبيذ التمر ما شمله العموم الثاني قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فاباح التيمم عند عدم كل جزء من الماء لانه لفظ منكر يتناول كل جزء منه سواء كان مخالطا بغيره او منفردا بنفسه ولا يمنع احد ان يقول في نبيذ التمر ماء فلما كان كذلك وجب ان لا يجوز التيمم مع وجوده بالطاهر ويدل علي ذلك ان النبي صلي الله عليه وسلم توضا به بمكة قبل نزول الاية في التيمم م وانما الاغتسال به ش اي بنبيذ التمر فكان هذا جوابا عن سوال مقدر تقديره ان يقال قد ذكرت عن ابي ح جواز الوضوء بالنبيذ فهل حكم الاغتسال به مثل الوضوء ام لا فقال واما الاغتسال به الي اخره ولا نص عن ابي ح في الاغتسال به ولكنهم اختلفوا م فقد قيل يجوز عنده ش اي عند ابي ح م اعتبارا بالوضوء ش وهو الاصح لان المخصوص عن القياس بالنص ملحق بما هو في معناه من كل وجه واشار الي ذلك بقوله م استحسانا ش اي استحسن استحسانا م وقد قيل لا يجوز ش اي الاغتسال به م لانه فوقه ش اي لان الاغتسال فوق الوضوء لان الحديث ورد في الوضوء والاغتسال فوقه فلا يلحق به لان الجنابة اغلظ الحدثين والضرورة فيه دون الوضوء وقال في المبسوط الاصح انه يجوز الاغتسال به وقال في البنيذ لا يجوز وهو الاصح م والنبيذ المختلف فيه ش اشار به الي بيان النبيذ الذي يجوز به الوضوء الذي اختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل علي الاعضاء كالماء وقد بينا حقيقة النبيذ وقال انه لا يجوز الوضوء به الا بشرطين احدهما ان يكون رقيقا والاخر ان يكون سايلا ولا يكون مشتدا وشرط اخر ان لا يكون مسكرا اشار اليه بقوله م وما اشتد منه صار حراما لا يجوز الوضوء به ش اي لا يجوز الوضوء اجماعا لانه صار مسكرا حراما م وان غيرته النار ش اي وان غيرت النبيذ النار بان طبخ فيها م فما دام حلوا فهو علي هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور وهو جواز الوضوء به اجماعا فعند ابي ح لانه لم يخرج عن كونه طهورا كالماء وعند ابي يوسف لا يجوز وعند محمد يجمع بينهما م وان اشتد ش اي وان اشتد النبيذ الذي غيرته النار فصار مسكرا م فعند ابي ح لا يجوز الوضوء به ش لانه يحل شربه م عنده وعن محمد لا يتوضا به لحرمة شربه عنده ش يعني شربه حرام عند محمد رحمه الله وفي المفيد والمزيد الماء الذي القي فيه تمرات فصار حلوا ولم يزل عنه اسم الماء وهو رقيق يجوز الوضوء به بلا خلاف بين اصحابنا وان طبخ ادنى طبخة لا يجوز الوضوء به حلوا كان او مرا او مسكرا قال وهو الاصح لان المتنازع فيه المطبوخ الذي زال عنه اسم الماء بالحديث وقال الكرخي وهو المطبوخ ادنى طبخة يجوز الوضوء به حلوا كان او مسكرا الا عند محمد في المسكر وقال ابو طاهر الدباس لا يجوز وقال في المحيط وهو الاصح كمرق الباقلاء وفي المرغيناني والاسبيجابي شنع محمد علي ابي يوسف في الزيادات فقال يجوز الوضوء بسؤر الحمار ولم يرد الاثر فيه ويمنع بنبيذ التمر وقد ورد فيه الاثر قلت ناقض المص كلامه الذي ذكره في باب الماء الذي يجوز به الوضوء فانه قال هناك وان تغير بالطبخ بعدما خلط به غيره لا يجوز التوضي به لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء اذ النار غيرته م ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة ش اي بما سوى نبيذ التمر كنبيذ الزبيب والتين والحنطة والذرة والارز ونحوها هذا عند عامة العلماء وقال الاوزاعي يجوز التوضي بالانبذة كلها حلوا كان او مسكرا كان او نيا كان او مطبوخا الا الخمر خاصة وقال ابن ابي ليلي يجوز التوضي بماء العنب اذا لم يكن مشتدا كما في التمر م جريا علي قضية القياس ش لان القياس كان يقتضي انه لا يجوز استعمال النبيذ في ازالة الاحداث ولكنه خص بالاثر علي خلاف القياس فيقتصر علي مورد النص ويبقى الباقي علي موجبه ولان في الحديث علله باسمه وصفته فقال ثمرة طيبة وهو من العلل القاصرة فلما لم توجد في غيره لم يجز غيره قلت ينبغي ان يجوز الوضوء بساير الانبذة كما قال الاوزاعي اما بدلالة النص واما لانه عليه السلام نبه علي العلية حيث قال ثمرة طيبة وهذا المعنى موجود في نبيذ الزبيب وغيره فصار كالهرة لما نبه علي العلة فيها بقوله فانها من الطوافين والطوافات قيس عليها ساير سواكن البيوت لوجود المعنى فان قلت جريا منصوب علي ماذا قلت الجري مصدر من جري الماء وغيره لازم والمتعدي اجرا وانتصابه علي التعليل اي لاجل الجري علي قضية القياس ويجوز ان يكون جريا بمعنى جاريا ويكون منصوبا علي الحال والتقدير علي الاول عدم جواز التوضي بما سواه من الانبذة لاجل الجري علي قضية القياس وفي الثاني حال كونه جاريا علي قضية القياس والله اعلم م

باب التيمم ش

اي هذا باب في بيان احكام التيمم فيكون ارتفاع باب علي الخبرية ويجوز ان يكون مبتدا محذوف الخبر والتقدير هذا باب التيمم مما ياتي ويجوز انتصابه علي المفعولية والتقدير خذ او هاك باب التيمم وجه المناسبة بين البابين من حيث ان الباب الاول في احكام المياه التي هي الاصل في باب الطهارة وهذا الباب في بيان الخلف وحقه ان يكون عقيب الاصل او يقول انه ابتدا بالوضوء الذي هو طهارة صغرى ثم ثنى بالغسل الذي هو طهارة كبرى ثم ثلث بالتيمم لكونه خلفا ووظيفة التعقيب وقال صاحب الدراية ابتدا بالتيمم تاسيا بكتاب العزيز وابتدا بالوضوء لانه الاعم الاغلب ثم بالغسل لانه الاندر ثم بالالة التي بها يحصلان وهو الماء المطلق ثم بالعوارض التي تعرض عليه من مخالطة طاهر او نجس ثم الخلف وهو التيمم قلت قوله ابتداء بالتيمم علي وجه ليس له اصل لانه ان اراد بالابتداء الابتداء في اول الكتاب فليس كذلك وان اراد به ههنا فلا وجه له لانه ليس بابتدايه بل هو ذكره بالتعقيب والصواب ما ذكرناه وقوله ايضا تاسيا بكتاب الله ليس كذلك لان المذكور في كتاب الله الوضوء ثم الغسل ثم التيمم والتاسي لا يكون الا بذكره هكذا ولا يقال كيف ترك التاسي في تقديم المسافر لانا نقول ان التيمم مرتب علي عدم الماء وهو في المسافر وخارج المصر حقيقي وفي المريض حكمي ثم اعلم ان الاصل انه ماخوذ من الام وهو القصد تقول اممته وتيممته اذا قصدته ويقال ام ويام وتيمم بمعنى واحد ذكره ابو محمد في الكتاب الراعي وفي المحكم وابن عمر والتيمم اصله من ذلك لانه يقصد التراب فيتمسح به وفي الجامع عن الخليل التيمم يجري مجرى التوضي تقول تيمم اطيب ماء عذب واسقانا منه اي من ماء وقال الفراء ولم اسمع تممت بالتخفيف وفي المهذب لابي منصور التيمم التعمد وفي الصحاح تممت فلانا اي قصدته قال الشاعر وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني أ الخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني قلت اسم الشاعر المثقب العبدي وقال الشيباني رجل متيمم يطفر بكل ما يطلب وفي الشرع التيمم هو القصد الي استعمال الصعيد في اعضاء مخصوصة علي قصد التطهير بشرايط مخصوصة فالاسم الشرعي فيه المعنى اللغوي م ومن لم يجد الماء وهو مسافر ش الواو في مثل هذا الموضع تسمى واو الاستفتاح كذا سمعت من مشايخ الكبار ويجوز ان يكون العطف علي ما قبله من الاحكام المتعلقة بالوضوء وكلمة من موصولة بمعنى الذي وقال بعض من لا خبرة له ان كلمة من هنا تتضمن معنى الشرط فكان ينبغي ان يدخل الفاء في جوابها ولكن المص تركه قلت هذا كلام من لا تصرف له ولانه اذا تضمن معنى الشرط فيكون الجزاء مجزوما ونحو من يكرمني اكرمه الا اذا كان الجزاء ماضيا فلا يظهر فيه الجزم واما اذا كان فلا بد من الفاء وقد يحذف في ضرورة الشعر وقال ابن مالك يجوز في النثر نادرا قوله وهو مسافر جملة اسمية وقعت حالا وقد علم ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا فلا بد فيها من الواو وقد تحذف كما في قوله كلمته فوه الي في فان قلت لم قدم المسافر علي المريض هنا وفي كتاب الله تعالى ذكر المريض مقدم قلت قدم ذكره في كتاب الله تطييبا لقلبه ولان المرض عارض جاء من عند الله من غير اختيار العبد والسفر عارض جاء باختياره وقد ذكرناه عن قريب م او خارج المصر ش يجوز فيه الرفع والنصب اما النصب فعلي وجهين احدهما ان يكون نصبا علي الحال عطفا علي الجملة الحالية التي قبله قال السغناقي لانه لما جاز العطف للجملة الحالية علي المفرد من قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلي جنوبهم اي مضطجعين علي جنوبهم جاز عكسه ايضا قلت قياما بمعنى قائمين وقعودا بمعنى قاعدين فح لا يكون عطف الجملة علي المفرد اللهم الا اذا قلنا بذلك نظرا الي اللفظ الوجه الثاني ان يكون مفعولا فيه تقديره او في مكان خارج المصر كذا قال السغناقي وغيره ولكن يخدشه وهو ان لفظ الخارج هنا اسم لظاهر البلد وفيما قلتموا اسم لفعل الخروج والاول هو الاولي والاوجه واما الرفع فعلي انه خبر مبتدا محذوف تقديره او هو خارج المصر فيكون الجملة عطفا علي الجملة السابقة ويكون محلها النصب علي الحال ثم ان قوله او خارج المصر رد لقول من يقول انه لا يجوز التيمم الا للمسافر ذكره في المحيط وقال ومن الناس من قال لا يجوز التيمم لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا صحيحا والمعنى ويجوز التيمم لمن هو خارج المصر وان لم يكن مسافرا وفيه ايضا نفي لجواز التيمم في الامصار سوى المواضع المستثناة وهذا موافق لما ذكره في شرح الطحاوي حيث قال ان التيمم في المصر لا يجوز الا في ثلاثة احدها اذا خاف فوت صلاة الجنازة ان توضا والثانية عند خوف فوت صلاة العيد والثالثة عند خوف الجنب من البرد بسبب الاغتسال وقال الامام القرتاشي من عدم الماء في المصر لا يجوز له التيمم لانه نادر وذكر في الاسرار جواز التيمم لعادم الماء في الامصار قلت فان قلت فعلي هذا لا يكون قوله او خارج المصر نفيا لجواز التيمم في الامصار قلت فعلي هذا ذكره يكون علي وفق العادة لان الغالب في الامصار وجود الماء والاصل جواز التيمم لعدم الماء سواء كان في المصر او خارجه م وبينه وبين المصر ميل ش وفي بعض النسخ الميل بالالف واللام والواو فيه للحال اي والحال ان من خارج المصر وبينه وبين المصر ميل يعني قدر ميل وقال الاترازي ولو قال بينه وبين الماء وبين المصر لكان احسن ليشمل الشخصين جميعا المسافر والخارج عن المصر وهذا لان المعتبر هو البعد بين المتيمم وبين

الا سوا كان الماء في المصر او غيره قلت انما يكون ما قاله احسن لو كان قال وبينهما اي وبين المسافر والخارج عن المصر ولما رد
الضمير عن الخارج عن المصر وحده قال وبين المصر لان الخارج من المصر اذا اعدم الماء فبالضرورة غالبا لا يجد الماء الا في المصر فذكر
المسافر يستلزم الخارج من المصر من غير عكس ثم الميل ثلث فرسخ اربعة الاف ذراع بذراع محمد بن فرج الشاشي طولها اربعة و
عشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله وعرض الاصبع ست حبات شعير ملصقة ظهرا لبطن وزنة الحبة
من الشعير ستون حبة خردل وهو الذراع المالكي وبه ذرع هارون الرشيد المشرق وجعل الفرسخ ثلاثة اميال والبريد اثني
عشر ميلا وقدر ابن شجاع الميل بثلاثة الاف ذراع وخمسماية ذراع الي اربعة الاف ذراع وقدر الغلو بثلثماية ذراع ونصف
بذراع العامة وهو اربعة وعشرون اصبعا م او اكثر ش بالرفع عطف على قوله ميل وارتفاع ميل بالابتدا وخبره قوله وبينه و
بين المصر ويجوز بالنصب على ان يكون لفظة كان مقدرة فيه والتقدير او كان اكثر من الميل فان قلت افعل التفضيل لا يستعمل
الا باحد الاشياء الثلثة بالاضافة والالف واللام وكلمة من وليس شيء من ذلك هنا قلت قد يستعمل مجردا عنها كما في قولك
الله اكبر فان قلت قوله او اكثر مستغني عنه لا فايدة تحته قلت اجيب عنه باجوبة الاول انه للتاكيد كقوله تعالي نفخة واحدة لان
معني التاكيد هو ان يستفاد من الثاني ما استفيد من الاول وهذا كذلك قال الاكمل ورد بان تخلل العاطف يا باه قلت الذي رده
هو صاحب الكافي والوجه مع الثاني ان المسافة تعرف بالجزم والظن فلو كان في ظنه ان بينه وبين الماء ميل او اقل لا يجوز حتي
يتبين انه ميل قال الاكمل وفيه نظر لانه بني على انه يعلم جزما وظنا فمن اين يتحقق ذلك قلت معني معرفة المسافة بالجزم والظن يكون
فيبني عليه الثالث قال الاترازي الاصل في الدلالات المطابقة لا الالتزام فذكره ليفهم الحكم بالمطابقة قلت هذا عجب والحكم
بالمطابقة فهم من قوله ميل لان هذا معناه المطابق ويفهم منه جواز التيمم فاذا فهم منه جواز التيمم في هذا المقدار ففي اكثر منه
بالطريق الاولي الرابع انه ذكر نفيا لرواية الحسن عن ابي ح ان الماء ان كان قدامه فالمسافة ميلان وان لم تكن فميل وفيه نظر
لانه يلزم منه ان يكون اربعة اميال ذهابا وايابا الخامس قال السروجي يحتمل ان يكون ذلك شكا من الراوي كما ذكر في قوله فان
صلت وربع ساقها مكشوف او ثلثه وفيه نظر لانه اشارة الي ان ما قبل ربع ساقها وثلثه ان كل واحد منهما رواية السادس
ان قوله ميل في الجهات الثلثة وقوله او اكثر فيما امامه على قول من يشترط ميلين ورد بما رد به الوجه الرابع السابع ان الذي
قدره الشرع اربعة انواع الاول ان يمنع الاقل والاكثر كالحدود والصلوات المفروضة والمواريث الثاني ان لا يمنعهما كقوله
تعالي ان الله لا يظلم مثقال ذرة الثالث ان يمنع الاقل لا الاكثر كنصاب الزكاة والشهادة والسرقة الرابع ان يمنع الاكثر لا
الاقل كمدة امهال المرتد ومدة جواز الصلوة على الميت المدفون من غير صلوة وما في الكتاب من قبيل النوع الثالث ذكره تنبيها
للناظرين م يتيمم بالصعيد ش خبر المبتدا اعني قوله من لم يجد وجواب المسئلة والصعيد التراب قال الجوهري وقال ثعلب الصعيد
وجه الارض لقوله تعالي فتصبح صعيدا زلقا والجمع صعيد وصعدان مثل طريق وطرق وطرقات سمي به لصعوده فعيل بمعني
فاعل وقيل بمعني مفعول ومصعود عليه حكاه ابن الاعرابي والخليل وثعلب وفي معاني الزجاج الصعيد وجه الارض كان
موضع تراب او لم يكن لان الصعيد ليس التراب وانما هو وجه الارض ترابا كان او صخرا لا تراب عليه وقال لا اعلم خلافا بين اهل
اللغة في ان الصعيد وجه الارض وقال قتادة الصعيد الارض التي لا نبات فيها ولا شجر وقال ابن دريد الصعيد المستوي و
سياتي الخلاف في هذا الباب م لقوله تعالي فتيمموا صعيدا طيبا ش اشار بهذا الي ان ثبوت التيمم بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالي فتيمموا وكان نزولها في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق حين اقام رسول الله صلي الله عليه وسلم
معه على التماس عقد عايشة رضي الله عنها حين انقطع فاصبحوا على غير ماء فانزل الله تعالي اية التيمم وحديث العقد
رواه البخاري ومسلم والنسايي وابو داود والمريسيع بضم الميم وفتح الراء وسكون الياء اخر الحروف وكسر السين المهملة وبعدها
ياء اخر الحروف ساكنة وفي اخره عين مهملة وهو اسم ماء بناحية قديد بين مكة والمدينة وكانت غزوة بني المصطلق في
شعبان من السنة الثالثة من الهجرة وقيل سنة اربع قوله طيبا اي طاهرا عند الاكثرين وقيل حلالا وقال الشافعي الطيب
المنبت الخالص ولهذا لم يجز التيمم بغير التراب وسيجي الكلام فيه مستقصي انشاء الله تعالي واما السنة فقد اشار اليها بقوله
م وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الي عشر حجج ما لم يجد الماء ش وقوله مجرور لانه معطوف على قوله لقوله تعالي

والحديث

والحديث روي عن ابي هريرة وابي ذر رضي الله عنهما اما حديث ابي هريرة فرواه البزار في مسنده حدثنا مقدم عن محمد القدسي حدثنا
القاسم بن يحيي عن عطا بن مقدم حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
الصعيد وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين واذا وجد الماء فليتق الله وليمسه بشرته قال البزار لا نعلمه يروي عن ابي هريرة
الا من هذا الوجه ولا سمعه الا من مقدم وكان ثقة ورواه الطبراني في معجمه الاوسط حدثنا احمد بن محمد بن صدقة حدثنا مقدم
ابن محمد القدسي عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال كان ابو ذر في غنيمة بالمدينة فلما جاء قال له النبي صلي الله عليه وسلم يا ابا ذر
فسكت فردها عليه فسكت فقال يا ابا ذر ثكلتك امك فقال اني جنب فدعي له الجارية بماء فجاء فاستتر براحلته ثم اغتسل
فقال له النبي صلي الله عليه وسلم يجزيك الصعيد ولو لم تجد الماء عشرين سنة فاذا وجدته فامسه جلدك وقال لم يروه عن ابن
سيرين الا هشام ولا عن هشام الا القاسم تفرد به مقدم وذكره ابن القطان في كتابه من جهة البزار وقال اسناده صحيح وهو
غريب من حديث ابي هريرة واما حديث ابي ذر رضي الله عنه فرواه ابو داود والترمذي والنسايي من حديث ابي قلابة
عن عمرو بن بجدان عن ابي ذر قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الي عشر سنين ما لم يجد
الماء فليمسه بشرته فان ذلك خير وصوبه ابو داود وقال الترمذي حسن صحيح وفي رواية لابي داود والترمذي طهور المسلم ورواه
ابن حبان في صحيحه ورواه الحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح ولم يخرجاه اذا لم يجد الماء ورواه غير ابي قلابة وضعف هذا
الحديث ابن القطان في كتاب الوهم والايهام لان فيه عمرو بن بجدان وهو لا يعرف له حالة قلت العجب منه لم يكتف بتصحيح الترمذي
في معرفة حال عمرو بن بجدان مع تفرده بالحديث وبجدان بضم الباء الموحدة وسكون الجيم وقول المصنف التراب طهور المسلم لم يقع
بهذا اللفظ الا في رواية للترمذي وفي رواية لابي داود ان الصعيد طهور قوله ولو الي عشر حجج اي عشر سنين وكذا لفظ حديث
ابي هريرة والمراد نفس الكثرة لا العشرة بعينها وتخصيص العشرة لاجل الكثرة لانها منتهي عدد الاحاد والمعني له ان يفعل التيمم
مرة بعد مرة اخري وان بلغت مدة عدم الماء الي عشر سنين وليس معناه ان التيمم دفعة واحدة يكفيه العشر سنين قوله فاذا
لم يجد الماء المراد به الماء الذي يكفي لرفع الحدث لان ما دونه يستوي وجوده وعدمه اذ لا يثبت به استباحة الصلوة فكان
كالمعدوم فان قلت ما في قوله تعالي فلم تجدوا ماء نكرة في سياق النفي فيتناول ما يسمي به ماء قليلا كان او كثيرا قلت الاية
سيقت لبيان الطهارة الحكمية فكان معني قوله فلم تجدوا ماء طهورا محللا للصلوة وبوجوده ما لا يكفي للوضوء لم يجد ما يحلل الصلوة
واعلم ان المراد من الوجود القدرة ومعني الاية فلم تقدروا على استعماله لان لفظ الوجود كما يستعمل للظفر بالشيء يستعمل للقدرة عليه يقال
وجد الشيء اذا ظفر به ووجده اذا قدر عليه فحملناه على القدرة ههنا لاعتماد التكليف عليها لا على الوجود مطلقا الا تري ان مقطوع
اليدين اذا تعذر عليه الوضوء بنفسه ولا يجد من يوضيه يباح له التيمم والماء الموضوع على الطريق لا يمنع التيمم الا اذا كان كثيرا يعلم انه
وضع للوضوء والشرب والغني والفقير فيه سواء وما وضع للوضوء يجوز الشرب منه وفي المرغيناني الماء الذي يحتاج اليه للعطش
او العجين يتيمم معه ولا المرقة لا يتيمم لان حاجة الطبخ دون حاجة العطش والخبز وكذا السمن الذي يحتاج اليه للزاد يتيمم معه
بمنزلة الماء العطش وعطش رفيقه كعطش نفسه وعطش دابته وكلبه كذلك م والميل هو المختار في المقدار ش اي في مقدار بعد الماء
وجه كونه مختارا ان المسافة القريبة جدا مانعة من جواز التيمم والبعيدة مجوزة له فقدر البعد بالميل لالحاق الحرج الي وصول الماء وفيه
احتراز عن غيره من الاقوال وعن محمد يشترط ان يكون بينه وبين المصر ميلان وعن ابي يوسف لو ذهب اليه وتوضا به
تذهب القافلة وتغيب عن بصره يجوز له التيمم قال في الذخيرة وهذا حسن جدا وقيل اذا كان نائيا عن بصره واختلفوا في النائي
قيل قطع ميل وعن محمد قطع ميلين وقيل فرسخ وقيل جواز قصر الصلاة وقيل عدم سماع الاذان وقيل عدم سماع اصوات
الناس وقيل لو نوي من اقصي المصر لا يسمع وفي البدايع ان ذهب الي ان ينقطع عنه جلبة العير ويحس اصواتهم واصوات دوابهم
فهو قريب وقيل ان كان بحيث يسمع اصوات اهل الماء فهو قريب قال قاضي خان واكثر المشايخ عليه وكذا ذكره الكرخي واقرب
الاقوال اعتبار الميل ولا يبلغ ميلا وعن محمد يبلغ وقال زفر ان خشي فوت الوقت يجوز وان كان قريبا فان قلت النص مطلق عن
اشتراط المسافة فلا يجوز تقييده بها بالراي قلت المسافة القريبة غير مانعة بالاجماع والبعيدة مانعة بالاجماع فجعلنا الفاصل
بينهما الميل اشار اليه بقوله م لانه يلحقه الحرج بدخول المصر ش والماء معدوم حقيقة اي لان المكلف يلحقه الحرج وهو مدفوع شرعا

وقال الاترازي فلو قال بايتانه الماء لكان اولى وتكلمنا فيه عند قوله وبينه وبين المصر م والمعتبر المسافة ش اي الاعتبار في جواز
التيمم كون المسافة الى الماء م دون خوف الوقت ش اي وقت الصلاة وقال الاترازي هذا يحتاج الى قيد اخر بان يقال ودون خوف
الفوت اذا كان الى خلف لانه اذا خاف الفوت الى خلف يكون خوف الفوت معتبرا كما في صلاة العيد والجنازة حتى يحتاج
الى التيمم قلت لا يحتاج الى ذلك لانه عن قريب يذكر هذا الحكم مفصلا وفيه احتراز عن قول زفر فان عنده يجوز التيمم اذا خاف
فوت الوقت وان كان الماء قريبا اقل من ميل هو يقول لاطلاق الآية واشار المصنف الى دليلنا بقوله م لان التفريط ش اي التقصير
ياتي من قبله ش بتاخير الصلاة فليس له ان يتيمم اذا كان الماء قريبا منه م ولو كان يجد الماء الا انه مريض ش الا ههنا بمعنى لكن وفي
كل موضع يشابه هذا م يخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه يتيمم ش واشتداد المرض تارة يكون بالتحرك كالمبطون ومن به العرق
المدني وتارة يكون باستعمال الماء بالجدري والحصبة م لما تلونا ش اراد به قوله تعالى وان كنتم مرضى م ولان الضرر في زيادة المرض
فوق الضرر في زيادة ثمن الماء ش اي لان الضرر الحاصل له عند خوف من زيادة المرض اذا استعمل الماء فوق ضرره في زيادة ثمن
الماء الذي يباع باكثر من ثمن المثل فاذا كان الحرج مدفوعا عنه بزيادة الثمن في المال فانه فاعه عند الخوف من زيادة المرض اولى
واصله لان النفس اعز من المال م وذلك ش اشارة لما ذكر من زيادة ثمن الماء م يبيح التيمم فهذا اولى ش هذا اشارة لما ذكر من زيادة
المرض م ولا فرق في المرض بين ان يشتد مرضه بالتحرك ش كالمبطون كما ذكرناه م او بالاستعمال ش اي باستعمال الماء كالجدري م واعتبر
الشافعي خوف التلف ش اي تلف نفسه او عضوه وهذا الذي ذكره المص هو القول الجديد للشافعي وقوله القديم مثل قولنا وفي
شرح الوجيز امام مرض يخاف منه زيادة العلة وبطء البرء فقد ذكروا فيه ثلاث طرق اظهرها ان في جواز التيمم له قولان احدهما
المنع وهو قول احمد واظهرهما الجواز وهو قول الاصطخري وعامة اصحابه وهو قول مالك وابي ح وفي الحلية وهو الاصح فان كان
مرضا لا يلحقه باستعمال الضرر كالصداع والحما لا يجوز له التيمم وقال داود يجوز ويحكى عن مالك وعطاء والحسن البصري انه لا يجوز
التيمم للمريض الا عند عدم الماء ولو خاف من استعمال الماء شينا في المحل قال ابو العباس لا يجوز له التيمم على مذهب الشافعي وقال غيره
ان كان الشين كاثر الجدري والجراحة ليس له التيمم وان كان يشوه من خلقه ويسود وجهه كثيرا ففيه قولان والثاني من
الطرق انه لا يجوز قطعا والثالث انه يجوز قطعا واجمعوا على انه لو خاف على نفسه الهلاك او على عضو منفعة يباح له التيمم
وحكى صاحب الحاوي في خوف الشين طريقين احدهما فيه قولان كما في خوف زيادة المرض واصحهما يقطع بالجواز كما قاله الجمهور
وقال امام الحرمين عن العراقيين انهم قالوا في جواز التيمم لمن خاف مرضا مخوفا قولين وهذا النقل عنهم مشكل فان الموجود في كتبهم
القطع بجواز التيمم لخوف حدوث مرض مخوف وقد اشار الشافعي ايضا الى الانكار على امام الحرمين في هذا النقل م وهو ش اي قول
الشافعي م مردود بظاهر النص ش وهو قوله تعالى وان كنتم مرضى فانه اباح التيمم لكل مريض من غير فصل وهذا الرد لا يستقيم
الا على احد قوليه الذي هو غير صحيح وغير مشهور فان قلت كيف يتناول من لا يشتد مرضه قلت سياق الآية وهو قوله
تعالى ما يريد الله ان يجعل عليكم من حرج فان الحرج انما يلحق من يشتد مرضه فبقي الباقي على ظاهرها فان قلت لا نسلم اطلاق
النص لتقييده بالعدم قلت العدم شرط في حق المسافر دون المريض م ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد ش كلمة ان الاولى مكسورة
والثانية مفتوحة في محل النصب على انها مفعول القول خاف ثم انه ذكر الجنب ولم يذكر المحدث قال في الاسرار انهما سواء على قول ابي ح
وذكر قاضي خان الجنب الصحيح في المصر اذا خاف الهلاك بالبرد جاز له التيمم على قوله واذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم
بالاتفاق واما المحدث في المصر فاختلفوا فيه على قول ابي ح وفي المحيط في المحدث اختلاف الرواية فجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه
الحلواني وقال صاحب الدراية عنه انه قال قال مشايخنا في ديارنا لا يجوز للمقيم ان يتيمم بالاتفاق لان في عرف ديارنا اجرة الحمام
تعطى بعد الخروج فيمكنه ان يدخل الحمام ويغتسل ويتعلل بالعسرة م او عرضه ش عطف على قوله ان يقتله البرد وهو مرفوع لانه فاعل
بقوله ان يقتله وهو الامراض اي او عرضه البرد م يتيمم ش جواب لو وهو جواب المسئلة م وهذا ش اشارة الى جواز التيمم م اذا
كان ش اي الذي يريد به التيمم لاجل الخوف من استعمال الماء من الموت او المرض م خارج المصر لما بينا ش اراد به قوله لانه يلحقه الحرج
بدخول المصر م ولو كان ش اي لو كان الجنب الخائف من المرض والغسل م في المصر فكذلك ش يتيمم م عند ابي ح خلافا لهما ش اي لابي يوسف
ومحمد وذكر قاضي خان الجنب الصحيح في المصر اذا خاف الهلاك من الاغتسال يباح له التيمم عنده والمسافر اذا خاف الهلاك من الاغتسال

الماء صح

جاز

جاز له التيمم في قولهم جميعا واما المحدث في المصر اذا خاف الهلاك من التوضي اختلفوا فيه على قول ابي ح والصحيح انه لا يباح له
التيمم بالاتفاق وان كان عنده من يعينه على استعمال الماء ان كان المعين حرا او امراة جاز له التيمم في قول ابي ح وعندهما لا يجوز
وان كان المعين مملوكا اختلف المشايخ على قوله وقيل ان كان المعين يعينه بغير بدل لا يجوز له التيمم بالاتفاق وباجر يتيمم
عنده قل او كثر وقالا بربع درهم لا يتيمم م هما ش اي ابو يوسف ومحمد م يقولان ان تحقق هذه الحالة ش اي العجز م نادر في
المصر فلا يعتبر ش لان الغالب فيه القدرة على دخول الحمام فلا يعتبر النادر م وله ش اي لابي ح م ان العجز ثابت حقيقة ش اي اذا
افترض خوف الهلاك مع وجود الماء وشرع التيمم لدفع الحرج وهو شامل لهما م فلا بد من اعتباره ش ولو كان نادرا في
المصر اذ النادر اذا تحقق فلا بد ان يجب الخروج عن عهدته ولهذا لو عدم الماء في المصر يتيمم وان كان نادرا كما لو عدم في البرد و
لهما نظاير على هذا الخلاف منها اذا كان لا يقدر على استقبال القبلة بنفسه ومنها اذا كان على فراش نجس ولا يمكنه التحول الى
مكان طاهر ثم وجد من يحوله ومنها الاعمى اذا وجد قايدا يقوده الى الجمعة او الحج واتفقوا على انه اذا عجز عن القيام بنفسه وثم من
يعينه يصلي قاعدا والمقعد اذا وجد من يحمله الى الجمعة لا جمعة عليه عند المحمل ولا حج ولا حضور الجماعات وقيل الكل على الخلاف
فروع
المسافر خارج المصر يجوز له جماع زوجته وامته عند عدم الماء وعليه عامة العلماء روي ذلك عن ابن عباس وجابر
ابن زيد والحسن وقتادة ثم الثوري والاوزاعي والشافعي واحمد واسحاق وابن المنذر وعن علي وابن مسعود يمنعه لعدم جواز
التيمم عند ابن مسعود ومثله عن ابن عمر والزهري وقال مالك لا احب له ان يصيب امراته الا ومعه ماء وعن عطا ان كان بينه وبين
الماء ثلاث ليال لم يصبها وان اكثر جاز وعن احمد في كراهيته وجهان وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال رجل يا رسول
الله الرجل يصيب ولا يقدر على الماء ان جامع زوجته قال نعم رواه احمد وفي اسناده الحجاج بن ارطاة وهو ضعيف والتيمم
عن النجاسة العينية لا يجوز ومعناه اذا كان على جسده نجاسة يتيمم لها في وجهه ويديه لا يصح وهو قول الجمهور من اهل العلم
خلافا لاحمد واختلف اصحابه في اعادة صلاته ولو كانت على يديه لا يتيمم لها لكن ينبغي ان يمسح موضع النجاسة بتراب تقليلا
لها ولنا ان الغسل لا يكون في غير موضع النجاسة فكذا التيمم وفي المرغيناني المراة المسجون يلزمه الاعادة لصلاة التيمم ولو مات
قبل خروجه لا يأثم ولو صنع في السفر وصلى بالتيمم لا يعيد وفي صلاة الحبس لا يصلي حتى يقدر على الماء ولو تيمم لقراءة القران
الصحيح انه لا يجوز الصلاة به ولو تيمم لدخول المسجد او مس المصحف جازت الصلاة به عند ابي بكر البلخي وعامة المشايخ بخلافه
وعلى هذا التيمم لزيارة القبور والتعليم لا يصلي به وفي التحفة ولو تيمم لصلاة الجنازة او لسجدة التلاوة او لقراءة القران جاز له
ان يؤدي جميع ما لا يجوز الا بالطهارة بخلاف التيمم لمس المصحف ودخول المسجد حيث لا يعتبر الا في حقهما لانهما ليسا من اجزاء الصلاة
وفي القدوري لا يجوز التيمم لسجدة التلاوة وقيل هو جائز ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به الا المكتوبة وعن محمد يصليها بناء على
انها قربة عنده جنب وحائض طهرت وميت معهم من الماء ما يكفي احدهم فصاحب الماء احق به وبه قال مالك وقال بعض
الشافعية يبيعه من الميت وان كان الماء لهم لا يجوز استعماله لاجل نصيب الميت وفي المحيط وينبغي ان يصير فانصيبهما الى الميت ويتيمما
وان كان مباحا فالجنب اولى به ويتيمم المراة ويتيمم الميت وتقتدي المراة بالرجل وقال احمد الحائض اولى به لاجل حق زوجها في
الوطء وان كان معهم محدث فكذلك وقال المرغيناني وقيل الميت اولى والاصح وفي البدايع المحبوس في المصر عنده تراب طاهر
يصلي بالتيمم ويعيد وروى الحسن عن ابي ح انه لا يصلي وهو قول زفر وعن ابي يوسف يصلي ولا يعيد كالمريض والمحبوس في
السفر واذا لم يجد ماء ولا ترابا نظيفا فانه لا يصلي عند ابي ح وعامة الروايات عن محمد وقال اصبغ من المالكية لا يصلي وان خرج
الوقت الا بوضوء او تيمم وقال ابو يوسف يصلي بايماء ويعيد وبه قال محمد في رواية ابي سليمان وقال بعض المشايخ انما يصلي بالا
يماء اذا كان المكان رطبا وان كان يابسا يصلي بالركوع والسجود والصحيح عنده انه يومي كيف ما كان ومذهب عمر وابن مسعود
رضي الله عنهما ان من لم ما لا يصلي ذكره ابن بطال وفي المحيط دل على ان الصلاة بغير طهارة متعمدا ليس بكفر وقيل ان صلى بغير
طهارة او الى غير القبلة او في ثوب نجس متعمدا يكفر والصحيح انه يكفر بغير طهارة ولا يكفر فيهما متيمم يصلي قال له يهودي خذ
هذا الماء يمضي في صلاته لانه مستهزئ به فان اعطاه بعدها اعاد م والتيمم ضربتان ش وبه قال الشافعي في الجديد والنووي والنخعي
والحسن وابن نافع والليث والاوزاعي وابن الحكم واسمعيل القاضي وهو قول ابن عمر ومالك في المدونة وقال مالك واحمد

ضربة للوجه وضربة لليدين الى الرسغين والرسغ مفصل الكف واحد طرفيه كوع ويقال ايضا كاع كباع وبوع يلي الابهام والاخر
كرسوع يلي الخنصر وقال ابن ابي ليلى وابن حي ضربتان يمسح بكل واحدة منها وجهه ويديه وقال ابن سيرين ثلاث ضربات الثالثة
لهما جميعا وعنه ضربة للوجه وضربة للكف وضربة للذراعين وعن الزهري الى المناكب ويروى عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
وروى ابو داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح الى انصاف ذراعيه قال ابن عطية لم يلق احد بهذا الحديث فيما حفظت و
في القواعد لابن رشد روي عن مالك الاستحباب الى ثلاث والفرض اثنتان وفي شرح الاحكام لابن بزيزة قالت طائفة من العلماء
يضرب اربع ضربات ضربتان للوجه وضربتان للذراعين وقال ابن بزيزة وليس له اصل في السنة وقال ابو عمر قال الاوزاعي التيمم ضربتان
ضربة للوجه وضربة لليدين الى الكوعين والفرض عند مالك الى الكوعين والاختيار الى المرفقين وروي عن الاوزاعي وهو اشهر
قوله التيمم ضربة واحدة يمسح بها وجهه ويديه الى الكوعين وهو قول عطا والشعبي في رواية وبه قال احمد واسحاق والطبري
وفي المغني لابن قدامة المسنون عند احمد التيمم بضربة واحدة فان تيمم بضربتين جاز وقال القاضي الاجزا يحصل بضربة واحدة والكمال
بضربتين وقال الاكمل قيل في قوله ضربتان اشارة الى ان نفس الضرب داخل في التيمم فمن ضرب يديه على الارض للتيمم واحدث قبل
ان يمسح بهما وجهه وذراعيه ثم مسحهما بهما لا يجزئ لانه احدث بعد ما اتى ببعض التيمم وكان كمن احدث في خلال الوضوء وذكر
الامام الاسبيجابي جوازه كمن ملا كفيه ماء للوضوء ثم احدث ثم استعمل قلت قوله قيل قائله السغناقي وقال الاترازي عند قوله
والتيمم ضربتان والمقصود من الضرب ان يدخل الغبار في خلال الاصابع تحقيقا لمعنى الاستيعاب كما هو ظاهر الرواية وانما قلنا
هذا لان الوضع كاف وان لم يوجد الضرب وما قيل انما اختار لفظ الضرب لان الاثار جاءت بلفظ الضرب ففيه نظر لان الله تعالى
لم يقيد بالضرب في قوله فتيمموا وكذا ساير الاثار لقوله التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج وقوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وقوله
عليكم بالصعيد الا ان في بعضها جاء لفظ الضرب ولا يقال المثل جاءت الاثار بلفظ الضرب قلت في نظره نظر لان استدلاله على ذلك
بالاية والاحاديث الثلاثة غير صحيح لانها تدل على مشروعية التيمم ولا تدل على كيفيته وكيفيته باحاديث غيرها وفيها لفظ الضرب
منها في حديث عمار رضي الله عنه اخرجه البخاري ومسلم وفيه ثم ضرب بيديه على الارض ضربة واحدة وفي رواية اخرى فقال عليه
السلام انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ومنها حديث ابن عمر رواه الحاكم في مستدركه والدارقطني في سننه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وله طريقان اخران في احدهما تيممنا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم فضربنا بايدينا على الصعيد وفي الاخر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين
ومنها حديث جابر رواه الحاكم في المستدرك عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
الى المرفقين وقال الحاكم صحيح الاسناد ومنها حديث عايشة رضي الله عنها رواه البزار في مسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
قال في التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين ومنها حديث ابن عباس رضي الله عنهما اخرجه ابو داود عنه عن عمار
قال كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالتراب اذا لم نجد الما فامرنا فضربنا واحدة ومنها حديث ابي موسى الاشعري رضي
الله عنه اخرجه البخاري ومسلم وابو داود والنسائي وفيه انما كان يكفيك ان تصنع هكذا وضرب بيديه على الارض ولحديث عمار
طرق كثيرة وفيها لفظ الضرب ومن جملة طرقه طريق فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومنها حديث ابي امامة رضي الله عنه اخرجه الطبراني
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين ومنها حديث الاسلع خادم النبي صلى الله
عليه وسلم وفيه ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكفيه الارض واخرج الطحاوي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما باربع طرق
موقوفة صحاح وفيها لفظ الضرب واخرج عن الحسن انه قال ضربة للوجه والكفين وضربة للذراعين الى المرفقين واخرج عن
سالم انه ضرب بيديه على الارض حين ساله ايوب عن التيمم واخرج عن الشعبي انه قال التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين
فاذا كان الامر كذلك فكيف يقول الاترازي في بعضها جاء لفظ الضرب ولا يقال المثل الاثار جاءت بلفظ الضرب ولو اطلع على ذلك
لم يقل هكذا وقوله وما قيل قائله تاج الشريعة رحمه الله يمسح باحدهما وجهه ش اي يمسح المتيمم باحدى الضربتين وجهه م وبا
لاخرى ش اي ويمسح بالضربة الاخرى م يديه الى المرفقين ش اي مع المرفقين وقال الاكمل فيه نفي لقول الزهري فانه يمسح الى الاباط
وهو رواية عن مالك وبقي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه الى الرسغ وهو مروي عن ابن عباس قلت اخذ هذا عن معراج الدراية

وهذا ليس هو قول الزهري وحده بل هو قوله وقول الاوزاعي والاعمش وقول القديم للشافعي ثم قال وهو مروي عن ابن عباس ما
لم يبين مخرجه م لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين ش روي هذا الحديث عن عبد الله بن عمر وجابر
وعايشة رضي الله عنهم وقد ذكرنا جميعا عن قريب وقال الحاكم في حديث ابن عمر لا اعلم احدا اسنده الا علي بن ظبيان عن عبيد الله
وهو صدوق وقد وقفه يحيى بن سعيد وهشيم وغيرهما ومالك عن نافع وقال الدارقطني هكذا رفعه علي بن ظبيان وقد و
قفه يحيى بن القطان وغيره وهو الصواب وكذا قال ابن عدي وقد ضعف بعضهم هذا الحديث بعلي بن ظبيان فقال ابو داود ليس
بشيء وقال النسائي وابو حاتم متروك وقال ابو زرعة واه الحديث قلت ووثقه الحاكم وقال صدوق ووثقه يحيى بن سعيد وغيرهما
وحديث جابر صححه الحاكم وقال الدارقطني رجاله كلهم ثقات وقال ابن الجوزي فيه عثمان بن محمد وهو متكلم فيه وبعضه صاحب التنقيح
وقال هذا الكلام لا يقبل منه لانه لم يبين من تكلم فيه وقد روى عنه ابو داود وابو بكر بن عاصم وذكره ابن حاتم في كتابه ولم يذكر
فيه جرحا وحديث عايشة فيه حريش بن الخريت قال ابن عدي قال البخاري فيه نظر وانا لا اعرف حاله قلت حريث بفتح الحاء المهملة
وكسر الراء وسكون الياء اخر الحروف وفي اخره تاء مثناة من فوق قال ابن ماكولا روى عن ابن ابي مليكة روى عنه حرمي بن عمارة
ومسلم بن ابراهيم وهذه الاحاديث حجة على من يقول التيمم ضربة وعلى من يقول ثلاث ضربات وحجة لمن يقول الى المرفقين على من
يقول الى الرسغين وعلى من يقول الى المناكب وقال الخطابي الاقتصار على الكفين اصح في الرواية ووجوب الذراعين اشبه بالاصول
واصح في القياس قلت لان الله تعالى اوجب في الوضوء غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس في صدر الاية واسقط منها عضوين
في التيمم فبقي العضوان فيه على ما كانا عليه في الوضوء وانما ذكر مسح الوجه واليدين لاجل اسقاط العضوين الاخرين اذ لولا
ذلك لم يحتج الى ذكرهما الا انه كان يوخذ حكمه من الوضوء فان قلت قد بين النبي عليه السلام حكم اليدين في التيمم ولم يحمل على الوضوء
حيث مسح على الكفين في الحديث الثابت عن عمار رضي الله عنه وان ثبت مسحه عليه السلام الى المرفقين يحمل على الاستحباب اذ لو كان
واجبا لما تركه قلت لعله عبر بالكفين المعهودتين في الوضوء فان قلت وفي لفظ الدارقطني ثم تمسح بهما وجهك وكفيك الى
الرسغين يمنع هذا التاويل قلت لم يروه مرفوعا عن حصين غير ابراهيم بن طهمان ووقفه شعبة وزايدة وغيرهما م وينفض
يديه ش النفض تحريك الشيء ليسقط ما عليه من الغبار وغيره وفيه اختلاف قيل ينفض مرة وقيل مرتين وفي الزاد الاحوط ان
يضرب بيديه على الارض وينفضهما حتى يتناثر التراب فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح بباطن اربع اصابعه
يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى ظاهر ذراعيه اليمنى الى الرسغ ويمر ابهام يده اليسرى
على ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى كذلك قال صاحب الدراية هكذا روي وحكي عن ابن عمر وجابر رضي الله عنهم تيمم رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعلم عليه السلام الاسلع كذلك قلت حديث ابن عمر رواه ابو داود وفيه ضرب بيديه على الحايط ومسح
بهما وجهه ثم ضرب اخرى فمسح ذراعيه الحديث وسنده ضعيف ولابن عمر احاديث غير هذا وقد ذكرناها عن قريب وله حديث
اخر اخرجه الحاكم والدارقطني من حديث سالم عن ابيه قال تيممنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فضربنا بايدينا على الصعيد الطيب
ثم نفضنا ايدينا فمسحنا بها وجوهنا ثم ضربنا ضربة اخرى الصعيد الطيب ثم مسحنا بايدينا من المرافق الى الاكف على منابت الشعر من
ظاهر وباطن وفيه سليمان بن ابي داود وهو ضعيف وحديث جابر رضي الله عنه ذكرناه ايضا وحديث الاسلع اخرجه الطبراني
في كتابه الكبير باسناده عن الاسلع رجل من بني الاعرج بن كليب قال كنت اخدم النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي يا اسلع قم
ارحل لنا فقلت يا رسول الله اصابتني جنابة فسكت عني ساعة حتى جاءه جبريل عليه السلام بالصعيد الطيب قال قم يا اسلع
قال الرازي فاراني الاسلع كيف علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم التيمم قال ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكفيه الارض
ثم نفضهما ثم مسح بهما وجهه حتى امر على لحيته ثم اعادهما الى الارض فمسح بكفيه الارض فدلك احدهما بالاخرى ثم نفضهما ثم مسح
ذراعيه ظاهرهما وباطنهما واخرجه الطحاوي والدارقطني والبيهقي وابو بكر البرقي في معرفة الصحابة والحافظ في كتاب البرهان
وابن الاثير في كتاب الصحابة وابن حزم في المحلى وضعف هذا الحديث ثم العجب من صاحب الدراية يقول هكذا حكي ابن عمر
الى اخره فانظر هل يناسب ما في الاحاديث ما ذكره صاحب الزاد الذي نقل في الدراية غاية ما في الباب الموافقة في الضربتين و
النفض واعجب منه ما قال الاكمل وقد حكى ابن عمر وجابر تيمم رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب بيديه على الارض

الى اخر ما ذكره في الزاد وذكر صاحب النافع كيفية التيمم مثل ما ذكره صاحب الدراية وقال بعض مشايخنا ينبغي ان يضع بطن يده اليسرى
على كف اليمنى ويمسح بثلاث اصابع اصغرها ظاهر يده اليمنى الى المرفق ثم يمسح باطنها بالابهام والمسبحة الى رؤس الاصابع ثم
يفعل في اليد اليسرى كذلك وفي المحيط يضرب يديه على الارض ثم ينفضهما ويمسح بهما وجهه بحيث لا يبقى منه شيء وان قل وان كان
الوترة التي بين المنخرين ثم يضرب بيديه على الارض ثانيا وينفضهما ويمسح بهما كفيه وذراعيه ولا يجوز المسح باقل من ثلاث اصابع
كمسح الراس والخفين وقال في الذخيرة لم يذكر نصا انه يضرب ظاهر كفيه او باطنهما واشار انه يضرب باطنهما فانه قال لو ترك المسح
على ظاهر كفيه لا يجوز فدل على ان الضرب بباطن كفه والاصح انه يضرب بباطن كفه وظاهرها على الارض ولو تيمم بالكف والا
صابع جاز من ان يراعى ذلك قال ابو يوسف رحمه الله سالت الامام عن كيفية التيمم فضرب بيديه على الصعيد قال في البدايع
اقبل بهما وادبر فمسح بهما وجهه ثم اعاد كفيه على الصعيد ثم اقبل بهما وادبر ثم رفعهما ونفضهما ثم مسح بكل كف الذراع الاخرى
قيل يفعل ذلك حتى لا يلتصق التراب بيديه فيصير مثله وفي صلاة الاثر ينفضهما مرتين فمسح بهما وجهه من غير تخليل لحيته
بخلاف الوضوء وفي البدايع لا خلاف انه حصل في المرة والاولى مرتين وفي صلاة النوادر ان الغبار اذا لم يدخل بين اصابعه
يجب تخليلها وهذه تحتاج الى ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة لليدين وضربة للتخليل على ما روي عن ابي يوسف عن ابي ح يحتاج
الى اربع ضربات وضرب اليدين اولى من وضعهما حتى يدخل التراب بين اصابعه فيقبل بهما ويدبر عند الضرب حتى يلتصق التراب
بيديه وذكر في المبسوط الوضع ويستحب تسمية الله تعالى في اوله كما في الوضوء وفي قاضي خان وهل يمسح الكف اختلفوا فيه
والصحيح انه لا يمسح وضربها على الارض يكفي وقال النووي قال جماعة من الخراسانيين لا يشترط في التيمم ضربتان بل الواجب ايصال
التراب الى الوجه واليدين بضربة او بضربتين او ضربات وعندنا لو ضرب يديه مرة واحدة ومسح بهما وجهه ويديه لا يجوز فان
التراب الذي كان على يديه يصير مستعملا بالمسح على الوجه واقتدا برسول الله صلى الله عليه وسلم وعن محمد في النوادر رجل
يرى التيمم الى الرسغ او الوتر ركعة ثم راى التيمم الى المرفقين والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى لانه مجتهد فيه وان كان فعل ذلك من
غير ان يسال احدا ثم سال فامر بالثلاث في الوتر والى المرفقين في التيمم يعيد ما صلى لانه غير مجتهد فيه وبعد ما بينا ان التراب
كيلا يصير مثله ش الباقي بعده متعلق بقوله ينفض واشار بذلك الى ان النفض لا يعدد مرة كما روي عن محمد بل ان احتاج
الى الثاني فعل والا بين كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر مرة لا يحتاج الى الثاني لان المقصود هو ان لا يصير مثلة وهو
يحصل بالنفض سواء كان مرة او مرتين والمثلة بضم الميم ما يتمثل منه في تبديل خلقته وتغيير صفته سواء كان بقطع عضو او
تسويد وجه وتغييره هكذا فسره الاكمل اخذا من الدراية وقال تاج الشريعة المثلة مما يمثل فيه في الفتح وقال الاترازي بجوع وناد واصلها
قطع الاعضا او تسويد الوجه قلت المثلة الاسم والمصدر المثل بفتح الميم وسكون الثاء يقال مثلت بالحيوان امثل به مثلا اذا
قطعت اطرافه وشوهت به ومثلت بالقتيل اذا جدعت انفه او اذنه او مذاكيره او شيا من اطرافه وهو من باب نصر
ينصر والعجب من صاحب الهداية انه جعل ترك النفض مثلة وهذا ليس من حيث اللغة ولا من حيث الشرع لعدم وروده كلا
ولا يصير مثلة اذا ترك النفض غاية ما في الباب تلوث وجهه بالتراب ان اخذ بيديه كثيرا او كان التراب رطبا وتلوث عضو
من الاعضاء بالتراب لا يسمى مثلة وقول الاترازي وتسويد الوجه ليس له دخل في المعنى اللغوي نعم اذا اسود الوجه يكون مشوها
فربما يشابه المثلة ولو قال صاحب الهداية وينفض يديه اتباعا للسنة لكان اولى ثم لو اراد ان يذكر الحكمة فيه لكان يمكن ان
ان يقال انه عليه السلام فعل ذلك حتى لا يبقى اثر التراب المستعمل في يديه في الضربة الاولى م ولا بد من الاستيعاب ش اشار
به الى ان الاستيعاب شرط في التيمم حتى اذا ترك شيا قليلا لم يجز كما في الوضوء والاستيعاب ان يستوعب وجهه ويديه
الى المرفقين واصل استيعاب استوعاب قلبت الواو يا لسكونها وانكسار ما قبلها واصل الاستيعاب الاستيصال والاستقصا في كل شيء
وكذلك الايعاب من اوعب والثلاثي وعب وفي الحديث عن عايشة رضي الله عنها كان المسلمون يوعبون في النفير مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم اي يخرجون باجمعهم في الغزو م في ظاهر الرواية ش احترز به عما روى الحسن عن ابي ح رضي الله عنه قال
الاكثر يقوم مقام الكل لان في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الراس والخف وجه الظاهر ان التيمم قائم مقام الوضوء
وهو شرط فيه فكذا ما قام مقامه وقال الحلواني ينبغي ان يحفظ رواية الحسن لكثرة البلوى وقال النووي رحمه الله مذهب الشافعي

رحمه الله انه يجب ايصال التراب الى جميع البشرة الظاهرة من الوجه والشعر الظاهر عليه قال وعن ابي ح روايتان احدهما كمذهبنا
قال وهي التي ذكرها الكرخي في مختصره قلت ان اراد انه كمذهبهم في الاستيعاب فصحيح وان اراد منه ايصال التراب فليس
ذلك مذهبا له ولا رواية عنه وقال الثانية ان ترك منه قدر درهم لم يجز ودونه يجزيه وهذه ليس لها اصل في الكتب
الامهات لاصحابنا مثل المبسوط والمحيط والذخيرة وشرح مختصر الكرخي والبدايع والمفيد ونحوها قال الثالثة الرابعة مانع
الرابعة مسح الاكثر يجزيه ثم انه يجب على الظاهر نزع الخاتم والسوار في حق المرأة وقال الاكمل فان قيل قد دل الدليل على ان
حقيقة اليد ليست بمرادة فان الباء اذا دخل المحل تعدى الفعل الى الالة فلا تقتضي استيعاب المحل اجيب بان الباء صلة
كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فلا يقتضي تبعيض المحل وفيه بحث قلت اصل السؤال والجواب لتاج الشريعة و
لكنه قال في الجواب احسن منه وهو انه قال ان الاستيعاب ههنا ثابت بالسنة المشهورة فجعلت الباء صلة كما في قوله يضرب
بالسيف ليست بعلة وانما هي للتبعيض فكانه ذكر مثالين احدهما هو قوله يضرب بالسيف اشارة الى ان الباء فيه للتبعيض
كما في اية الوضوء والثاني هو قوله وترجوا بالفرج اشارة الى ان الباء فيه صلة كما في اية التيمم فاذا كان كذلك يكون الا
ستيعاب شرطا وقول الاكمل وفيه بحث كانه اشار به الى ان جعل الباء صلة في اية التيمم ليس له وجه لان التيمم خلف عن
الوضوء فالباء في اية الوضوء للتبعيض فلا تقتضي استيعاب الراس بالمسح فلذلك ينبغي ان يكون في التيمم لان الخلف لا يخالف
الاصل م لقيامه مقام الوضوء ش اي لقيام التيمم مقام الوضوء لا يقال انه اضمار قبل الذكر لان التيمم ذكر في اول الباب قال الاكمل الاستيعاب
في الوضوء شرط فكذا فيما قام مقامه ولولا الخلفية لكان المسح الى المناكب واجبا عملا بالمقتضي وهو ذكر الايدي في الكتاب والسنة
ولا يلزم اية السرقة لان النبي صلى الله عليه وسلم بين محل القطع وهو الرسغ بالقول والفعل بخلاف ما نحن فيه قلت خلفية التيمم
عن الوضوء بما يظهر في المسح فقط الا ترى انه سقط فيه عضوان وبقي عضوان فصار التيمم خلفا عن البعض والاستيعاب في
المسح الذي في الوضوء ليس بشرط فكذا في خلفه وهو التيمم فان قلت لما سقط عضوان اصلا بقي عضوان على حالهما من اشتراط
الاستيعاب فيهما قلت نعم لولا الباء في اية التيمم فافهم وقوله عملا بالمقتضي وهو ذكر الايدي في الكتاب والسنة قلت
انما يتوجه ما ذكره لو كانت الباء فيهما صلة والفرض انها للتبعيض فيهما اما في اية الوضوء فقد تقرر فيما مضى كونها للتبعيض
واما ههنا فلان التيمم خلف عنه فلا يخالف اصله وقوله ولا يلزم اية السرقة الى اخره قلت انما يلزم ذلك اذا قلنا
ان الباء صلة واية السرقة ليست فيها با فاقتضى قطع اليد من المناكب ولكن الشارع بينه بخلاف ما نحن فيه م
ولهذا ش اي ولاجل كون الاستيعاب شرطا م قالوا ش اي المشايخ م يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح م وكذا المرأة تنزع
السوار قوله ليتم المسح للوجه واليدين فانه اسم للكل ويؤيد هذا ما ذكره محمد في النوادر ان الغبار اذا لم يدخل بين اصابعه
يجب تخليلها وفي المحيط لو لم يمسح يجب الحاجبين وموق العينين او لم يحرك خاتمه وهو ضيق لا يجزيه م والحدث و
الجنابة فيه سواء ش اي في التيمم من حيث الجواز والكيفية والالة اما الجواز فكما يجوز التيمم للمحدث فكذلك يجوز للجنب
واما الكيفية فكما ذكرنا في حق المحدث فكذلك في حق الجنب واما الالة فكما يجوز للمحدث بكل ما كان من جنس الارض فكذلك
يجوز للجنب قال السغناقي قال شيخ الاسلام في المبسوط وهو قول اصحابنا وعليه العلماء وقال بعض الناس بانه لا يتيمم الجنب والحائض
والنفساء قلت عن النخعي ان الجنب يؤخر الصلاة حتى يجد الماء وقال السغناقي المسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن عمر وعبد
الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم انهم كانوا لا يبيحون التيمم للجنب قلت لم يبين من اخرج عنهم هذا وكذا غيره
من الشراح فالمروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه بسنده عنه انه قال لا يتيمم الجنب وان لم يجد
الماء شهرا وروي ايضا بسنده عن ابن مسعود قال اذا كنت في سفر فاجنبت فلا تصل حتى تجد الماء وقال النووي في شرح المهذب
وغيره اجماع الصحابة ومن بعدهم على جواز التيمم للحدث الاصغر والاكبر الذي هو الجنابة وقد ذكروا رجوع عمر وابن مسعود
وهو المروي عن علي وابن عباس وعايشة رضي الله عنهم ومنشا الاختلاف فيما بينهم ان قوله تعالى او لامستم النساء
محمول على المس باليد او على الجماع فذهب اصحابنا وعامة العلماء الى الثاني وذهب التابعون للجنابة الى الاول فقالوا القياس
ان لا يكون التيمم طهورا وانما اباحه الله للمحدث فلا يباح للجنب لانه ليس بمعقول المعنى حتى يصح القياس وليس في معناه حتى يلحق به

بل هي فوق ما قلنا اريد بالملامسة الجماع مجاز السياق الآية فان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب حال
عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر ليصير الحدثان والطهارتان مذكورين
في اية البدل كما ذكرنا في آية الوضوء ولئن سلمنا ان الله تعالى شرع التيمم للحدث في قوله صلى الله عليه وسلم شرعت للجنب ايضا
وهو الحديث الذي ذكره المص على ما نبينه انشاء الله تعالى والشافعي رحمه الله اباح التيمم للجنب ومع ذلك حمل الملامسة في الاية
على المس باليد فيكون قولا ثالثا مخالفا للطايفتين من الصحابة رضي الله عنهم م وكذا الحيض والنفاس ش اي وكذا التيمم في الحيض
والنفاس سواء يعني يجوز للحايض والنفسا كما يجوز للجنب والمحدث لما روي ان قوما جاوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالوا انا قوم هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحايض والنفساء فقال عليه السلام عليكم بارضكم
هذا الحديث رواه احمد في مسنده والبيهقي في سننه واسحاق بن راهويه في مسنده وابو يعلى الموصلي في مسنده والطبراني
في معجم الاوسط كلهم من حديث ابي هريرة ان ناسا من اهل البادية اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انا نكون بالرمال
الاشهر الثلاثة والاربعة ويكون فينا الجنب والحايض والنفساء ولسنا نجد الماء فقال عليه السلام عليكم بالارض الحديث
وفي سنده يحيى بن صالح قال في الامام قال احمد والرازي لا يساوي شيئا وقال النساي متروك الحديث في اسناده ابو
يعلى بن لهيعة وهو ضعيف وذكره الاترازي بلفظ رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اكون بالرمال الاشهر و
فينا الجنب والحايض والنفسا ولا نجد الماء فكيف نصنع فقال عليكم بالصعيد قلت ما وقفت على لفظه في الكتب الامهات
فان قلت هذا الحديث ضعيف فلا يتم به الاستدلال قلت قد ورد في ذلك حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه اخرجه
البخاري وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي في
القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك قوله ولا ماء اي ولا ماء موجودا
واحدا وعندي ونحو ذلك وفي حذف الخبر بسط لعذره لما فيه من عموم النفي كانه وجد الماء بالكلية بحيث لو وجد بسبب
او بسفر او سقي او غير ذلك لحصله قوله عليكم بارضكم اي افعلوا التيمم بارضكم ولفظ عليكم ههنا اسم للفعل بمعنى خذوا يقال
عليك زيدا وبزيد وقال الاترازي عليكم بارضكم اي باستعمال ارضكم اي تيمموا ارضكم قلت التيمم لا يضاف الى الارض بل الى
الفاعل م ويجوز ش اي التيمم عند ابي ح ومحمد رحمهما الله بكل ما كان من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر والجص بفتح الجيم
وتشديد الصاد ويقال بكسر الجيم ايضا وقال الجوهري هو ما يبنى به معرب وقال في فصل القاف القصة الجص لغة حجازية وفي لغة
المصريين الجص يسمى الجبس بكسر الجيم وسكون الباء اخر الحروف وفي لغة غيرهم يسمى كلسا وبالفارسي يسمى كج والنورة قال
الجوهري النورة ما يطلى به وفي المغرب حجر والنورة خطاء م والكحل والزرنيخ ش بكسر الزاي والكبريت والتوتيا والزاجات
والطين الاحمر والابيض والاسود والحايط المطين والجصص والمرداسنج والملح الجبلي وفي قاضي خان لا يصح على الاصح لانه
يذوب وبالماء لا يجوز اتفاقا ويجوز ايضا بالياقوت والزبرجد والزمرد والبلخش والفيروزج والمرجان والارض الندية والطين
الرطب ولا يجوز بالطين المغلوب بالماء ويجوز بالاجر في ظاهر الرواية من غير فصل وشرط الكرخي ان يكون مدقوقا وقيل منع
ابو يوسف في غير المدقوق ذكره في الذخيرة وفي رواية لا يجوز وفي المحيط والخزف اذا كان من طين خالص يجوز وان كان
خالطه شيء اخر ليس من جنس الارض لا يجوز كالزجاج المتخذ من الارض وشيء آخر ليس من جنس الارض قال الثعلبي واجاز ابو ح
التيمم بالجوهر المسحوق والجوهر عندهم هو اللؤلؤ الكبير وهو غلط منه لانه ليس من اجزاء الارض بل هو متولد من حيوان في البحر و
نقل القرطبي الاجماع على منع التيمم بالياقوت والزمرد وهو وهم منه وهما من الاجزاء النفيسة فيجوز التيمم بها عند ابي ح وفي المحيط
لا يجوز بمسبوك الذهب والفضة ويجوز بالمختلط بالتراب اذا كانت الغلبة للتراب وقال المرغيناني يجوز بالذهب والفضة و
الحديد والنحاس وما اشبهها ما دامت على الارض ولم يصنع منه شيء وقال ابو عمر اجمع العلماء على ان التيمم بالتراب دون الغبار جائز
وعند مالك يجوز بالتراب والرمل والحشيش والشجر والثلج والمطبوخ كالجص والاجر وقال النووي والاوزاعي يجوز بكل ما كان
على الارض حتى الشجر والثلج والجمد ونقل النقاش عن ابن علية وابن كيسان جوازه بالمسك والزعفران وعن اسحاق منعه بالسباخ
م وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل ش هذا قوله المرجوع عنه كان يقول اولا هكذا ثم رجع فقال لا يجوز الا بالتراب الخالص ورواه

يسكن صح

المعلى عنه وهو اخر قوله وقال الشافعي لا يجوز الا بالتراب الخالص رواه المعلى عنه وهو اخر قوله وقال الشافعي لا يجوز الا بالتراب الذي
له غبار وبه قال احمد وعن احمد في رواية في السبخة والرمل انه يجوز التيمم به فان دق الخزف والطين المحرق لم يجز التيمم به
وعن الشافعي في القديم يجوز بالرمل ومن اصحابه من قال لا يجوز به قولا واحدا وما قاله في القديم محمول على رمل يخالطه تراب
ومنهم من قال على قولين احدهما الجواز والاخر عدمه والمعروف من مذهبه الذي قطع به اصحابه المنصوص عليه في الام لا يجوز الا
بالتراب وفي الحلية لا يصح التيمم عندنا الا بتراب طاهر له غبار يعلق بالوجه واليدين وبه قال احمد وداود وعن بعض اصحاب
الشافعي لا يصح الا بتراب عذب تراب الحرث وبه قال اسحاق م وفي رواية عن ابي يوسف ش اي قول الشافعي رواية عن ابي يوسف
وهو قوله المرجوع اليه كما ذكرنا م لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ش اي ترابا منبتا قاله ابن عباس رضي الله عنهما الذي قاله ابن عباس
رواه البيهقي من جهة قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه عن ابن عباس قال الصعيد الحرث حرث الارض ورواه من جهة جرير عن قابوس
عن ابيه عن ابن عباس قال الطيب الصعيد حرث الارض وسئل عنه اي الصعيد اطيب قال الحرث لقوله تعالى والبلد الطيب يخرج
نباته باذن ربه قلت الاستدلال للشافعي بهذا غير موجه لانه غير قايل باشتراط الانبات في التراب الذي يجوز به التيمم وقال الانبات
في التيمم ليس بشرط في الاصح فان قلت قوله في الاصح يدل على ان الانبات شرط في غير الاصح ويكون الاستدلال به بما روي
عن ابن عباس موجها قبل الحدس ذلك كون الاستدلال الا لابي يوسف والشافعي ولم يرو عن ابي يوسف انه شرط الانبات قلت
ما قال في المنافع الانبات شرط عند ابي يوسف كما هو شرط عند الشافعي قال كذا ذكره في التاويلات وذكر صاحب الدراية الاستدلال
الصحيح لهما قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا رواه البخاري ومسلم وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم قلت هذا
الذي ذكره في الحقيقة استدلال لابي حنيفة ومحمد لانه دليل على جواز التيمم بجميع اجزاء الارض لان اللام فيها للجنس فلا يخرج شيء
منها ولان الارض كلها جعلت مسجدا وما جعل مسجدا هو جعل طهورا وعورض بالرواية الاخرى وهي جعلت تربتها طهورا
واجيب بان الاصيل قد انفرد به مالك وجميع طرقه جعلت في الارض مسجدا وطهورا ولا اعتداد عن خالف الناس وبمنع كون التربة
يراد بها التراب بل كل مكان تربتها ما يكون فيه من التراب والرمل وغير ذلك من جنس تلك الارض بما يقابل التربة ويقاربها
وبانه مفهوم اللقب وهو ضعيف عند جميع الاصوليين قالوا لم يقل به الا الدقاق وهو يدل بمنطوقه على جميع اجزاء الارض و
طهورا عطف على قوله مسجدا ومعناه وجعلت لي الارض طهورا فهو اقوى من مفهوم اللقب وقال ابن القصار في شرح البخاري
قوله عليه السلام ايما رجل ادركته الصلاة فليصل دليل على ان المراد الارض كلها فانه قد تدركه في ارض رمل وجص او غير ذلك كما
تدركه في ارض عليها تراب ويجوز ان يكون ذكر التربة خرج مخرج الغالب لا انه لا يجوز غيره فان قلت قوله فليصل لا يدل على انه يتيمم
ويصلي بل اذا لم يجد ترابا يصلي بغير وضوء على حسب حاله عنده فالوجه فيه قلت المنع اولا فانه لا يصلي بغير طهور عند ابي حنيفة
ورواية عن محمد وبانه يلزم الاعادة عند من يامر بالصلاة بغير طهور عند ابي ح ورواية عن محمد وبانه يلزمه الاعادة عند من يامر
بالصلاة بغير طهور ولا اعادة هنا الوجهين احدهما لم يذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فلو وجبا عادتها لبينها عليه السلام الثاني
وجوب الاعادة حكم الصلاة بغير الطهور وهنا الطهور موجود وجواب اخر انه قد جاء ضمنه طهور ومسجد والحديث يفسر بعضه
بعضا غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل اشار به الى فراق ابي يوسف عن الشافعي فيما ذهب اليه فانهما اتفقا على ان التيمم لا يجوز
الا بالتراب وزاد ابو يوسف على التراب الرمل فانه يجوز عنده بهما لا غير والضمير في عليه يرجع الى التراب كما قلنا ويجوز ان يرجع
الى الشافعي اي زاد ابو يوسف الرمل على ما ذهب اليه الشافعي وهو التراب الذي اتفقا فيه م بالحديث الذي رويناه ش الباء يتعلق
بقوله زاد واراد بالحديث هو الذي معنى ذكره وهو ان قوما جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ينبغي للمصنف ان يقول
بالحديث الذي ذكرناه او نحو ذلك وهو لم يروه فكيف يقول رويناه م ولهما ش اي لابي ح ومحمد رحمهما الله م ان الصعيد اسم لوجه
الارض ش قد ذكرنا عند قوله يتيمم بالصعيد ما قاله اهل اللغة في معنى الصعيد والذي قاله المص منقول عن الاصمعي والخليل وثعلب
وابن الاعرابي والزجاج وقال في معاني القرآن الصعيد وجه الارض ولا يبالي كان في الموضع تراب او لم يكن لان الصعيد ليس
هو التراب انما هو وجه الارض ترابا كان او صخرا لا تراب عليه او غيره قال الله تعالى فتصبح صعيدا زلقا فاعلمك ان الصعيد
يكون منزلقا وقال الزجاج لا اعلم فيه خلافا لاهل اللغة وقال قتادة الصعيد الارض لا نبات فيها ولا شجر م سمي به ش اي سمي وجه

الارض بالصعيد لصعوده ش اي لكونه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقال الاكمل وقال المص سمي به لصعوده وهو اشارة الى
انه فعيل بمعنى فاعل فاذا كان كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق بلا دليل قلت ليس كذلك بل يكون بمعنى مفعول
بمعنى مصعود عليه واذا كان بمعنى فاعل على ما قاله فيكون بمعنى صاعدا وليس المراد ذلك ههنا وان قالوا انه يجيء بمعنى فاعل ايضا
والذي قلناه اشار اليه الخليل وابن الاعرابي وثعلب وهم الذين يرجع اليهم في هذا الباب ثم قوله فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق
بلا دليل ليس كذلك لان الصعيد وان كان مطلقا فقد قيد بالصفة وهي قوله طيبا ولكن اختلف فيه في ان معناه طاهر او منبت
على ما نذكره عن قريب م والطيب يحتمل الطاهر ش هذا جواب عما قال الشافعي ان معنى طيبا في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ترابا
منبتا ثم استدل على ذلك بقول ابن عباس حيث فسر الطيب بالمنبت تقرير الجواب ان الطيب مشترك بين الطاهر والنظيف و
الحلال والمنبت اما بمعنى الطاهر فان الطيب في اللغة خلاف الخبيث واما بمعنى النظيف فقال ابو اسحاق الطيب النظيف واما بمعنى
الحلال فلقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم واما بمعنى المنبت فقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والاكثر على انه
بمعنى الطاهر وقد اريد به هذا المعنى ولا يراد غيره لان المشترك لا عموم له م فحمل عليه ش اي على معنى الطاهر م لانه ش اي لان معنى
الطاهر ههنا م اليق بموضع الطهارة ش لانه قال تعالى في آخر الاية ولكن يريد ليطهركم الا ترى انه لو كان التراب المنبت نجسا لم يجز
التيمم به اجماعا فعلم ان الانبات ليس له اثر في هذا الباب فان قلت الطيب في الاية مقرون بالارض فيكون الانبات اليق اذ
القران يفسر بعضه بعضا قلت اخر الاية يدل على ان المراد الطاهر لانه كان المراد منبتا لما كان موضع قوله ليطهركم لتزرعوا
لان الانبات يناسب الزرع م اذ هو مراد بالاجماع ش هذا دليل اخر على ان المراد من طيبا ان يكون طاهرا تقريره انه يحتمل المعاني
المذكورة والطاهر مراد بالاجماع كما ذكرنا اتفاقا فاذا تعين احدهما في المشترك للارادة بطل الباقي لان المشترك لا عموم له فان
قلت شرط فيه ان لا يمنع الجمع وانما يتجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد المعاني وههنا لم يتجرد عن القرينة على ان المراد الطاهر
ثم ان المص لم يجب عن قول ابن عباس رضي الله عنهما فالجواب عنه ان المطلق لا يقيد بخبر الواحد فكيف بالاثر وايضا المنقول عن ابن
عباس اطيب الصعيد ارض الحرث فهو يدل على جواز التيمم بالسبخة وذكر النووي ان السبخة هي التراب الذي فيه الملوحة ولا
ينبت والتيمم به جائز وحديث ابي جهيم الانصاري يرد ايضا على الشافعي وهو انه قال اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم
من نحو بئر جمل موضع بالمدينة فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد النبي عليه السلام حتى اقبل الى الجدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه
السلام رواه البخاري مسندا ومسلم تعليقا قال الطحاوي وحيطان المدينة مبنية من حجارة سود من غير تراب ولم تثبت الطهارة
بهذا التيمم لما فعله عليه السلام وقال ابن القصار المالكي تيمم النبي صلى الله عليه وسلم بالجدار رد على الشافعي في اشتراطه التراب
وقال المازري قول الشافعي قول شاذ وقال الذهبي في ابي جهيم الصواب ابو جهيم بالتصغير م ثم لا يشترط ان يكون عليه ش اي على
الصعيد م غبار عند ابي ح ش اي الغبار الذي يلتزق باليد ليس بشرط عنده حتى لو تيمم بالحجر الاملس والصخرة الملساء يجوز وقال
الولوالجي اذا ضرب يده على صخرة لا غبار عليها او على ارض نديه ولم يتعلق بيده شيء يجوز عند ابي ح وبه قال مالك وعن محمد روايتان
في رواية لا يجوز بدون الغبار وهو قول ابي يوسف والشافعي واحمد وداود وعند عدم الغبار عن ابي يوسف روايتان وفي
البدايع قول ابي يوسف الثاني الغبار ليس من الصعيد وفي قاضي خان وعنه يتيمم به ويعيد ثم انه رجع وقال الغبار ليس من
الصعيد وكذا رجع عن جواز التيمم بالرمل ولو لم يكن بثوبه غبار فلطخ جسده بالطين حتى جف جاز التيمم به وكذا لو تيمم بالطين
جاز الان فيه خلاف وفي الدراية والتيمم جائز عند ابي ح بالطين وعن محمد روايتان الا اذا كان مغلوبا بالماء ولو اصابه
غبار فمسح به وجهه وذراعيه ناويا التيمم جاز عند ابي ح ذكره في الذخيرة وفي صلاة الاصل لو اصاب وجهه وذراعيه غبار
لم يجز عن التيمم قالوا تاويله انه لم يمسح به وجهه وذراعيه ونص على هذا في كتاب الصلاة للمصلي فقال هدم حائطا او كال
حنطة فاصابه غبار لم يجز عن التيمم حتى يمر يديه عليه وقال الشافعي يجوز التيمم بتراب على مخدة او ثوب او حصير او جدار
او اداوة ونحوها ذكره النووي في شرح المهذب وقال العبدري وغيره وكذا لو ضرب يده على حنطة او شعير للتيمم وفيه غبار
وكذا لو تيمم على ظهر كلب وخنزير وشعر يابس جاز عنده وفي التجنيس لا يجوز بغبار الثوب النجس الا اذا وقع التراب بعد
ما جف الثوب وعند اصحابنا يجوز التيمم بتراب غالب على رماد وبالعكس لا يجوز وكذا خالط التراب غير الرماد مما ليس من اجزاء
اذا

الارض

الارض كالدقيق يعتبر فيه الغلبة والشافعي فرق بين مخالطة الدقيق ونحوه ومخالطة الرمل حيث جاز في الرمل دون
الدقيق ولو ضرب يده على بشرة اجنبية عليها تراب ان كان كثيرا يمنع التقاء البشرتين صح تيممه والا فلا قاله القاضي حسين
لاطلاق ما تلونا وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ودليل ابي يوسف في التراب والرمل في رواية قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه اي من التراب وهو كما ترى يوجب المسح بشيء من الارض لان كلمة من للتبعيض والجواب ان
الضمير في منه يرجع الى الحدث ولئن سلمنا انه يرجع الى التراب فهي لابتداء الغاية كقولك خرجت من البصرة بمعنى ابتداء
المسح من الصعيد بدليل قوله تعالى في موضع اخر فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وقال صاحب الدراية فعلى لا يستقيم
هذا الاستدلال لان المطلق والمقيد اذا وردا في حادثة واحدة في حكم واحد يجب حمل المطلق على المقيد بالاتفاق وكذا
قوله من لابتداء الغاية عدول عن حقيقة هذه الكلمة لانها حقيقة للتبعيض مجاز لغيره وفيه تامل قلت وجه القايل
ان هذا ليس ورود مطلق والمقيد في الايتين المذكورتين في النساء وفي المائدة من قبيل ورودهما في حكم واحد بل في سبب
الطهارة ولا تزاحم في الاسباب فيجري المطلق على اطلاقه ولا يحمل على المقيد وقوله لانها حقيقة للتبعيض مجاز في غيره غير
صحيح لان الغالب على كلمة من ان يكون لابتداء الغاية حتى ادعى جماعة ان ساير معانيها راجعة اليه قال الاترازي و
لئن قال ابو يوسف والشافعي قال الله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وهذا يدل على ان غير التراب لا يجوز به التيمم فنقول له
لا نسلم انه يدل على ذلك الا فيما اريد التبعيض من قوله منه اوفيما اذا اريد منه الابتداء فان قلتم بالثاني فلا نسلم الدلالة
على ما قلتم لان معنى يحصل في كل جزء من اجزاء الارض وان قلتم بالاول فنعم يلزم ما قلتم اذا سلم لكن لا نسلم ان التبعيض
هو المراد قلت هذا الذي ذكره لا يوافق دليله الا في الخلاف الذي يجوز فيه التيمم بغير التراب ام لا يجوز والدليل الموافق هو الذي
ذكرناه الان وهو الخلاف الذي في اشتراط التصاق الغبار وعدمه وقوله لا نسلم ان التبعيض هو المراد منع مجرد ويمكن ان
يكون للتبعيض لانه احد معاني كلمة من فان قلت علامة كلمة من للتبعيضية امكان سد بعض مسدها كقراءة عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه حتى تنفقوا بعض ما تحبون قلت يتصور ههنا هذا التقدير فافهم م وكذا يجوز ش اي التيمم م بالغبار مع القدرة
على الصعيد عند ابي ح ومحمد ش بان ينفض ثوبه او لبده وارتفع الغبار فتيمم منه يجوز عندهما وبه قال الشافعي وعند ابي يوسف
لا يجوز وحكي عن مالك وفي الايضاح ان ابا يوسف رجع عن ذلك وقال صاحب الدراية قوله مع القدرة على الصعيد نفي لقول
ابي يوسف قلت ليس الامر كذلك وخلاف ابي يوسف يفهم من الاقتصار على ذكر ابي ح ومحمد وانما هذا قيد فيه لانه اذا لم
يقدر على الصعيد جاز التيمم بالغبار عند ابي ح اتفاقا م لانه ش اي لان الغبار م تراب رقيق ش الا ترى ان من نفض ثوبه يتأذى جاره بالتراب
فكما م يجوز التيمم ش بالخشن منه فكذا في الرقيق وقال ابو يوسف الغبار ليس بتراب خالص ولكنه من التراب من وجه و
المامور به التيمم بالصعيد وحالة العجز مستثناة قلنا هو تراب حقيقة ولكنه امتزج بالهواء وفي المبسوط واحتج ابو ح و
محمد بحديث عمر رضي الله عنه فانه كان مع اصحابه في سفر فمطروا بالجابية فامرهم ان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها
م والنية فرض في التيمم ش النية شرط جواز التيمم عند عامة العلماء حتى لو لم ينو به لا يجوز م وقال زفر ليست بفرض لانه خلف عن الوضوء
فلا يخالفه في وصفه ش اي في وصف الوضوء الذي هو الصحة فان الوضوء بدون النية صحيح فلو لم يصح التيمم بلا نية كان الخلف
مخالفا للاصل في وصفه فلا يجوز ذلك لخروجه عن الخلفية م ولنا انه ش اي ان التيمم م ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه ش
اي دون القصد فان قلت لما كان التيمم القصد لغة فلا حاجة الى النية قلت مطلق القصد غير مراد بالاجماع بل المراد القصد الشرعي
وذا لا يكون الا بالنية قال الاكمل قيل التيمم يدل على القصد والقصد هو النية وامرنا بالتيمم والامر للوجوب فتشترط النية
بخلاف الوضوء فان الامر به ورد بالغسل والمسح ولا دلالة لهما على النية قلت قايل هذا هو الاترازي ثم قال الاكمل وفيه نظر
لان القصد المامور به هو قصد استعمال التراب وتفسير النية ان ينوي الطهارة او رفع الحدث او الجنابة او استباحة الصلاة
وهذا غير ذلك لا محالة فلا يلزم كون احدهما مامورا به ان يكون الاخر شرطا قلت وفيه نظر ايضا لان قصد استعمال التراب
هو عين النية لانه لا يقصد الا لاحد الامور الاربعة والا يلزم ان يكون هنا شيئان احدهما هو القصد المامور به وهو
قصد استعمال التراب والاخرى نية احد الامور الاربعة ولم يقل احد ان التيمم يحتاج الى شيئين م او جعل طهورا ش هذا دليل

امر على فرضية النية في التيمم اي وجعل التراب طهورا م في حالة مخصوصة ش وهي حالة ارادة الصلوة والنية هي الارادة
ايضا فاشترطت النية فيه وليس كذلك الماء فانه بالطبع مطهر فلم يشترط فيه النية واشار الى هذا بقوله م والماء مطهر بنفسه
ش اي بطبعه فما يحتاج الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فافترقا وقال الاكمل قوله والماء طهور بنفسه جواب سوال
تقريره ان الماء ايضا في الاية جعل طهورا في حالة مخصوصة كما ذكرتم فكان الواجب ان يكون النية فيه شرطا وتقرير الجواب ان
الماء طهور بنفسه اي عامل بطبعه فلا يحتاج الى النية كما في ازالة النجاسة العينية قلت السوال غير موجه لانه يقول قيد ان
الماء ايضا في الاية جعل طهورا في حالة مخصوصة كذلك بل الماء مطهر في جميع الحالات وليست طهارته مقتصرة على وقت
ارادة الصلوة بخلاف التراب فان طهارته مقتصرة على وقت ارادة الصلوة كما ذكرنا وفي الجواب ايضا نظر لان قياس الوضوء
على ازالة النجاسة العينية غير صحيح لان الوضوء من باب المامورات بها وازالة النجاسة من باب المتروك كترك الزنا واللواطة
ورد المغصوب قيل الطهارة ترك الحدث فعورض بان الوضوء ليس ترك الحدث بدليل الوضوء على الوضوء واجيب بانه
ليس طهارة على الحقيقة لتحصيل الحاصل وانما جعل طهارة مجازا في حق الاجر ولهذا لم يجعل الغسل على الغسل مثله عندنا وعند الخصم
على المذهب الصحيح المشهور م على ما مر ش في باب احكام المياه م ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ش لان التيمم طهارة و
لا يلزم نية اسبابها كما في الوضوء فلا يشترط التعيين الا ترى انه لو توضأ للظهر يجوز اداء العصر به وكذا على العكس م ولا
يشترط نية التيمم للحدث او الجنابة ش لان الشرط يراعى وجوده لا غير فلا يشترط التعيين م هو الصحيح من المذهب ش اي
عدم اشتراط التعيين هو الصحيح من المذهب احترازا عما روي عن الامام ابي بكر الرازي رحمه الله فانه كان يقول يحتاج الى
نية التيمم للحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز احدهما عن الاخر كصلوة الفرض عن النافلة وهو صحيح فان
محمد بن سماعة روى عن محمد ان الجنب لو تيمم يريد الوضوء اجزاه عن الجنابة والحاجة الى النية ليقع طهارة واستباحة الصلوة
مثلها وفي الجنابة ينوي استباحة الصلوة ولو نوى رفع الحدث لم يصح تيممه في اصح الوجهين وعن بعض اصحابنا انه يرفع
الحدث ولا بد في استباحة الصلوة من التيمم للفرض عند اصحاب الشافعي وهو قول مالك واحمد وهل يفتقر الى تعيين الفرض
من ظهر وعصر فيه وجهان مع قول بعض الفرض بنية صلوة مطلقة او نافلة ولو تيمم للفرض استباح به النفل قبل الفرض وبعده
وفي قول لا يجوز به النفل قبل الفرض وبعده يجوز وبه قال مالك واحمد ولو تيمم لمس المصحف ولقراءة القرآن او للوطء استباح
ما نواه وهل يبيح به النفل فيه وجهان ثم اعلم ان المص رحمه الله يجب عن قول زفر ان الخلف لا يجوز ان يكون مخالفا للاصل
والجواب عنه ان الخلف قد يفارق الاصل لاختلاف حالهما الا ترى ان الوضوء يحصل باربعة اعضاء بخلاف التيمم وسن التكرار
في الوضوء دون التيمم فان قلت لا شك ان التيمم خلف عن الوضوء فلا ينبغي ان يخالف الاصل قطعا قلت قد بينت لك انه يخالف
الاصل باختلاف الحال على ان الاشبه ان التيمم خلف عن الوضوء عند محمد فانه عند محمد خلف عن الماء في حصول الطهارة به حتى
جاز امامة المتيمم للمتوضئين عندهما خلافا له ويجي تحقيقه في باب الامامة ان شاء الله تعالى واعلم ايضا ان التيمم رافع للحدث الى
حين وجود الماء عندنا لا رافع للحدث الى وقت وجود الماء وقال ابو بكر الرازي لا يرتفع به وبه قال الشافعي كالمسح على الخف لا يرفع الحدث
عن الرجل والاول المذهب لحديث الذي في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وحديث ابي ذر الصعيد الطيب وضوء
المسلم ولو الى عشر حجج فان قلت معنى الحديث ان التراب قائم مقام الطهور في اباحة الصلوة اذ لو كان طهورا حقيقة لما
احتاج الجنب بعد التيمم ان يغتسل والدليل على ذلك ما اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه قال
كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بالناس فاذا هو برجل معتزل فقال ما منعك ان تصلي قال اصابتني جنابة
ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم سار فاشتكى اليه الناس العطش فدعا عليا وآخر فقال ابغيا لنا الماء فجاءا بامرأة معها مزادتان
فافرغ من افواه المزادتين ونودي في الناس فسقى من سقى وكان آخر ذلك ان اعطى الذي اصابته الجنابة اناء من ماء فقال
اذهب فافرغه عليك قلت ليس في الحديث انه يتيمم ويحتمل انه عليه السلام ما جعله بالماء قبل التيمم وانه عليه السلام امر
بالاغتسال استحبابا لا وجوبا وفيه ما روى ابو داود من حديث عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات
السلاسل فاشفقت ان اغتسلت ان اهلك فتيممت ثم صليت باصحابي الصبح ثم اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فضحك ولم يقل

شيئا ورواه الحاكم على شرط الشيخين فلو كان الاغتسال بعد التيمم واجبا لامره به وفيه حجة على من يامره باعادة الصلوة التي يصلي بها
بالتيمم لانه عليه السلام لم يامره بالاعادة لا صريحا ولا دلالة وغزوة السلاسل كانت في جمادي الاولى سنة ثمان من الهجرة وذات
السلاسل وراء وادي القرى بينها وبين المدينة عشرة ايام قوله فاشفقت اي خفت م فان تيمم نصراني يريد به ش اي بالتيمم
م الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عند ابي ح ومحمد ش هذه من مسائل الجامع وشرط فيه كون التيمم للاسلام فلذلك قال المص يريد به الاسلام ولم يشترط في الاصل
وما في الجامع هو الصحيح اذ الاختلاف ثابت فيما اذا اراد الاسلام وهو يعتد به وفيما اذا لم يرده اولى ان لا يصح م وقال ابو يوسف
هو متيمم ش يعني اذا اراد الصلوة يصلي به فان قلت هنا فان الاولى في قوله فان تيمم نصراني والثاني في قوله فهو متيمم
قلت ذكرها في الاول لكون المسئلة متفرعة على ما قبلها وفي الثاني كانها جواب شرط محذوف تقديره قال ابو يوسف ان تيمم
النصراني مريدا للاسلام فهو باق على تيممه م لانه ش اي لان النصراني نوى قربة مقصودة اما كونها قربة لان الاسلام اعظم
القرب واما مقصودة فلانها ليست في ضمن شيء آخر كالمشروط فاذا كان كذلك صح تيممه كالمسلم يتيمم للصلوة م بخلاف التيمم
لدخول المسجد ومس المصحف ش اي بخلاف تيمم المسلم لدخول المسجد او لمس المصحف م لانه ش اي لان تيممه لدخول المسجد او لمس المصحف
م ليس بقربة مقصودة ش لحصوله في ضمن شيء آخر وكذا لو تيمم للخروج من المسجد بان دخل متوضيا ثم احدث او تيمم للسلام
او رده او بتعليم لغيره على الاصح خلافا لما رواه الحسن عن ابي ح ام لقراءة القرآن عن ظهر القلب ولزيارة القبور او لدفن
الميت او للاذان فانه لا يجوز الصلوة به عند عامة العلماء لانه ليس بقربة مقصودة وفيه خلاف ابي سعيد البلخي حيث
يجوز الصلوة به عنده م ولهما ش اي لابي ح ومحمد م ان التراب ما جعل طهورا الا في حالة ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون
الطهارة والاسلام قربة يصح بدونها ش اي بدون الطهارة قال السغناقي هذا اللفظ اشارة الى ان الكافر لو نوى قربة بالتيمم
لا تصح تلك القربة بدون الطهارة كان متيمما وليس الامر كذلك فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك
التيمم نص على ذلك شيخ الاسلام في مبسوطه بل المنقول في التعليل ان يقال الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك
التيمم لانه ليس من اهل النية والتيمم لا يصح بدونها فلذلك قال لا يصح منه التيمم وعن هذا فرق ابو يوسف بين نية الاسلام
ونية الصلوة فقال يكون متيمما في الاول دون الثاني وقال لان الاسلام يصح منه فيصح منه التيمم للاسلام بخلاف
ما لو تيمم بنية الصلوة لان الصلوة قربة لا تصح من الكافر ولا تصح نية الصلوة فيجعل وجود هذه النية وعدمها بمنزلة فبقي
التيمم من غير نية فلا يصح م بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة ش قيل هذا مخالف لما ذكر في الاصول
حيث قال فيها انها قربة غير مقصودة قلنا المراد بكونها مقصودة ههنا ان لا يجب في ضمن شيء آخر بخلاف التبعية بل شرعت ابتداء
من غير ان يكون تبعا لآخر والمراد بما ذكر في الاصول ان ماهية السجدة ليست مقصودة لذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها على
التواضع المخفف لو افعل القربتين او مخالفة المشركين فلهذا لا يختص اقامة الواجب بهذه الهيئة بل سوت الركوع عنها وحاصل
هذه ان المعترض ادعى التناقض والمجيب نفاه لاختلاف الجهتين على ما ذكر فان قلت يصح التيمم بنية الطهارة وهي ليست بمقصودة
قلت الطهارة شرعت للصلوة فكانت نيتها فيه اباحة الصلوة حتى لو تيمم لتعليم الغير لا يجوز به الصلوة في الاصح على ما ذكرنا م
وان توضأ ش اي النصراني والحالة انه م لا يريد به ش اي التوضي م الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ ش عندنا حتى لو صلى به م يجوز ش خلافا
للشافعي فانه عنده ليس بمتوضئ واشار الى دليل الشافعي بقوله م بناء على اشتراط الطهارة ش فان النية شرط عنده وهو ليس
من اهلها ونفهم منه ايضا دليلنا لانا اذا لم يكن النية شرطا عندنا صح وضوءه وان لم يعتبر نيته م فان تيمم مسلم ثم ارتد والعياذ
بالله ثم اسلم فهو على تيممه ش يعني له ان يصلي بهذا التيمم م وقال زفر بطل تيممه ش باعتراض الارتداد م لان الكفر ينافيه ش اي ينافي
التيمم ابتدا فكذا انتهاء فيستوي فيه الابتداء م والبقاء ش اي اذا كان الكفر منافيا في التيمم ابتدا فيستوي في هذا الحكم الابتدا والبقا
فان قلت الضمير في قوله يرجع الى ماذا قلت قد اشرت اليه بقولي فيستوي في هذا الحكم وقال بعضهم اي يستوي في الامر المنافي
حالة الابتدا وحالة البقا وهذا مثل الاول في المعنى وذكر في الجامع الصغير الحسامي ان المنافاة بينهما باعتبار معنى العبادة فا
شرع مطهرا غير معقول المعنى تعبدا فينافيه الكفر كسائر العبادات وفي المختلف انه عبادة فلا يجامع الكفر فعلى هذا لا يتصور
الخلاف المذكور الا في التيمم المنوي لان غيره وان كان مفتاحا للصلوة عنده ليس بعبادة كالوضوء بلا نية فلا ينافيه الكفر

فيبقى بعد الارتداد على اصله والصحيح ان المنافاة بينهما باعتبار عدم الاهلية فان كافر لو تيمم لا يصح ولا يكون التيمم منه وعليه في حقه
ويكون فعله كفعل البهيمة فثبت ان الكفر مناف للتيمم يستوي فيه الابتداء والبقاء فعلى هذا يبطل تيممه عنده نوى او لم ينو وفي
الكافي ويبطل عنده لانه عبادة فينافيه الكفر ثم سبق الكلام الى ان قيل فان قيل انما يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط عنده قلنا
الكلام في المنوي او في غيره لا خلاف وقال عبد العزيز بعد ما ذكره قلت ان اراد به انه لا خلاف في بقائه على الصحة بعد الكفر فهو
غير مستقيم لان هذا لا يصح اصلا وعندنا لعدم شرطه فكيف يبقى على الصحة وان اراد به انه لا خلاف في بطلانه وهو الظاهر فهو
كما قال الا ان بناءه قول زفر على كونه عبادة فينافيه الكفر غير مستقيم لما بينا ان غير المنوي ليس بعبادة فكيف يصح بناء بطلانه
على الكفر المنافي للعبادة مع انتفاء صفة العبادة عنه فان قلت كان من حقه ان ينعكس الحكم لاجل انعكاس العلة فان من جهته
ان لا يبطل تيمم المسلم بارتداده على قوله لعدم احتياجه الى النية وهذا كالوضوء في ذلك قلت قال شيخ الاسلام هذه المسئلة من زفر
رواية منه ان التيمم لا يصح الا بالنية وروي عنه انه يصح بغير النية فعلى هذا لا يبطل بالردة كالوضوء فكان عنه روايتان ان التيمم
من غير نية يتادى ام لا وجواب اخر انه تكلم فيه على قول من يرى فيه وجوب النية كما تكلم ابو حنيفة في المزارعة على راي من يرى ان صحتها
وان كان هو لا يرى بجوازها م كالمحرمية في النكاح ش بان كان الزوجان رضيعين وقد زوج كل ابواهما ثم ارضعتهما امراة
او كانا كبيرين وقد مكنت المراة ابن زوجها بعد النكاح حيث يرتفع النكاح بينهما بعد الثبوت كما لا ينعقد فيهما ابتداء والاصل ان
كان صفة منافية للحكم يستوي فيها الابتداء والبقاء كالردة والمحرمية في النكاح والحدث العمد في الصلاة فان قلت لو سبقه الحدث
في الصلاة لا تفسدها فينبغي ان يفسدها لانها لا تنعقد به ابتداء قلت ذلك مخصوص بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او
رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم رواه ابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها م ولنا ان الباقي
صفة كونه طاهرا ش يعني الباقي بعد التيمم صفة كون المتيمم طاهرا بذلك التيمم م فاعتراض الكفر عليه ش اي على التيمم م لا ينافيه ش اي
لا ينافي كونه طاهرا لان التيمم عند الكفر لا يكون موجودا حتى يبطل لوجود ما ينافيه م كما اعترض على الوضوء ش اي كاعتراض الكفر على
الوضوء فانه لا يبطل لان البقاء فيه فكذا التيمم م لانه ش اي لان التيمم م خلف عنه ش اي عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف
دون حال الاصل فكان مبطلا للادنى بخلاف الوضوء والصلاة لان حكمهما بعد الفراغ عنهما الثبوت وهو لا يجامع الكفر
والتيمم له حكم اخر وهو الثواب وهو الطهارة والكفر يجامعها فجاز ان يبقى التيمم بعد هذا الحكم فان السبب يبقى بعد بقاء احد الحكمين و
ان بطل الاخر كما في الثوب والطهارة في الوضوء بعد الارتداد م فاخذ حكمه ش اي فاخذ حكم الاصل فالخلف هو التيمم والاصل هو
الوضوء وقد ذكرنا ان كون التيمم خلفا عن الوضوء مذهب محمد رحمه الله فان قلت الردة تحبط العمل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله والوضوء والتيمم من عمله فكيف يبقيان بعد الردة قلت الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا يمنع زوال الحدث كمن
توضأ رياء فان الحدث يزول وان كان لا يثاب على عمله الوضوء م وانما لا يصح التيمم من الكافر ابتداء ش اي ابتداء الامر يعني قبل
ان يسلم م لانعدام النية منه ش اي من الكافر قوله وانما لا يصح الى اخره كانه جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انتم قلتم ببقاء تيمم المسلم
الذي ارتد وقلتم ان اعتراض الكفر لا ينافيه فما له لا يصح ابتداء منه وتقرير الجواب ان يقال انما لا يصح التيمم من الكافر ابتداء لانعدام
النية وليس البقاء كذلك لوجودها حق له لا انعدام مصدر من انعدم ولكنهم قالوا اعدمته فانعدم وهو خطأ فلا يقال ذلك كما
لا يقال علمته فانعلم لان هذا البناء يختص بالعلاج والعلم ليس بعلاج م وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء ش النقض عبارة عن
خروجه عن حكمه الاصلي وهو كونه مبيحا للصلاة م لانه ش اي لان التيمم م خلف عنه ش اي عن الوضوء م فاخذ حكمه ش اي حكم الوضوء
في النقض ولا شك ان الاصل اقوى من الخلف فما كان ناقضا للاقوى كان ناقضا للاضعف بطريق الاولى م وينقضه ش اي
ينقض التيمم ايضا رؤية الماء الكافي حتى لو لم يكف لا يلزمه استعماله عندنا وهو قول الحسن والزهري وحماد وابن المنذر وبه قال
احمد في الجنابة في الوضوء له وجهان واسناد النقض الى رؤية الماء اسناد مجازي لان الناقض في الحقيقة هو الحدث السابق
لكن يظهر عمله عند الرؤية فاضيف اليه مجازا م اذا قدر ش اي المتيمم م على استعماله ش اي على استعمال الماء لان القدرة هي المرادة
بالوجود الذي هو غاية الطهورية التراب اراد بالوجود هو المذكور في القران بقوله تعالى فلم تجدوا ماء وفي قوله صلى الله عليه
وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وانما سماه غاية من حيث المعنى لا من حيث الصنعة لانه لم يرد فيه كلمة الغاية

علي بن حميد

اما في الاية فظاهر واما في الحديث فان قوله عليه السلام ما لم يجد الماء ليس بغاية للتيمم حيث لم يقل الى وجود الماء بل فيه بيان مدة التيمم كما
في قولك اجلس ما دمت جالسا لكن معناهما يلتقيان في ان الحكم في ذلك الوقت يخالف ما قبله فسمي باسم الغاية وقال الاكمل
قيل لا يلزم من انتهاء طهورية التراب انتهاء الطهارة الحاصلة به كالماء فانه يصير نجسا بالاستعمال او ينتهي طهوريته ويبقى الطهارة
به قلت هذا القائل هو الخبازي ذكره في حواشيه والجواب ان التراب مطهر موقت حكما لا حقيقة على معنى انه لم يزل طهوريته بدون
شيء يتصل به فثبتت به الطهارة الموقتة على صفة الطهر كالماء لما كان مطهرا حقيقة على معنى انه لا تزول طهوريته دون شيء
يتصل به الطهارة على التابيد على ان كان ضعيفا شرط البقائية ما شرط لابتدائيه وهذا ما شرط لابتداء التيمم فكذا البقائية هذا
جواب الخبازي وقال صاحب الدراية وفيه تامل لان كون التراب مطهرا موقتا مسلم وان الطهارة الحاصلة به موقتة غير مسلم
و في الزيادات القدرة على الماء تمنع الطهارة بالتيمم ابتداء وبقاء لان القدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف
وقال حافظ الدين في المستصفى التمسك بالحديث مشكل لانه لم يتعرض لانتقاض التيمم السابق بل فيه بيان ان التيمم لا يجوز بعد
رؤية الماء وجاز ان يكون رؤية الماء منافية للابتداء لا للبقاء كعدم الشهود في النكاح فانه يمنع ابتداء النكاح لا البقاء فتعديل
الجواب ان يقال الطهورية صفة راجعة اليه فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية في باب النكاح وهذا الجواب هو الذي ذكره الاكمل
عن سؤال الخبازي اخذه عن كلام حافظ الدين وقال صاحب الدراية مع ان هذا بعض الحديث وتمامه فاذا وجدت الماء فامسه
بشرتك كذا في المصابيح والمبسوط قيل قوله فليمسه بشرتك وهكذا لفظ المصابيح لا يدل على انتقاض الوضوء لان هذا بطريق
الاستحباب بدليل انه عليه السلام قال في اخره فان ذلك خير قلت قد ذكرنا ان هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي و
النسائي والحاكم والدارقطني من حديث ابي ذر رضي الله عنه ولفظ ابي ذر الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر حجج فاذا
وجدت الماء فامسه جلدك وبهذا اخرجه النسائي وابن حبان واخرجه البزار من حديث ابي هريرة ولفظه الصعيد وضوء المسلم
وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليتق الله وليمسه بشرته فان ذلك خير ومن العجب العجاب ان هؤلاء الشراح ائمة كبار
فاذا وقع حديث لا يشبعون الكلام فيه من جهة التخريج ومن جهة الالفاظ ومن جهة الصحة فغالبهم يحيلونه على كتب من
كتاب الفقه وليس هذا شان المحققين وقوله قيل فليمسه بشرتك الى اخره كلام غير صحيح لان قوله عليه السلام وليمسه بشرته
للوجوب لا للاستحباب فاستدلال هذا القائل على الاستحباب بقوله فان ذلك خير غير صحيح لانه ليس معناه فان الوضوء و
التيمم كليهما جائز عند وجود الماء لكن الوضوء خير بل المراد به ان الوضوء واجب عند وجود الماء ولا يجوز التيمم وهذا نظير قوله
تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا مع انه لا خير ولا حسن لمستقر اصحاب النار ومقيلهم ثم اعلم ان وجود
الماء الفاضل عن حاجته المقدور على استعماله ينقض الوضوء وان كان في الصلاة عندنا واليه ذهب الثوري واحمد في مختار
قوله واختاره المزني وابن سريج ونقله البغوي عن اكثر العلماء وقال مالك والشافعي لا ينقض وضوء وتيمم صلاته ولا يعيدها
في صلاة السفر وهو رواية عن احمد وقول داود وقيل يجوز الخروج منها فيه وجهان للشافعية اظهرهما انه افضل والثاني
انه لا يجوز وعن بعض اصحابه الخروج منها مكروه وقال الاوزاعي تصير صلاته نفلا وفي الحلية ولو تيمم لشدة البرد في الحضر وجب
عليه الاعادة عند وجود الماء وان كان في السفر ففي وجوبها له قولان وفي شرح المجمع صلى بالتيمم في الحضر لاعواز الماء ففي بطلان
صلاته عند الشافعية قولان احدهما انه لا يبطل صلاته والثاني يبطل وفي المجتبى اي في صلاته سؤر الحمار لا تبطل صلاته فيتمها
ثم يتوضأ به فيعيدها ولو راى فيها سرابا فظنه ماء فمشى اليه بطلت صلاته جاوز مكان الصلاة او لا ولو راى ماء فظنه سرابا
فصلى ثم علم بعدها يعيدها ولو راى فيها رجلا في يده ماء فاتم صلاته ثم سأله فاعطاه لا يعيدها وفي جامع ابي الحسن راى فيها
رجلا معه ماء كثير لا يدري ايعطيه ام لا يتم صلاته ثم يسأله فان اعطاه اعادها والا فلا وان ابى ثم اعطى لا يعيد وكذا العاري
لو راى فيها ثوبا م وخائف السبع ش كلام اضافي مبتدا وهو الحيوان المفترس كالاسد والنمر والفهد والذئب والدب ونحوها
م والعدو ش سواء كان مسلما او كافرا او قاطع طريق او لصا ونحو الحريق والحية م والعطش ش اي وخائف العطش على نفسه
او على رفيقه او على حيوان معه نحو دابته وكلبه وسنوره وطيره م عاجز ش مرفوع لانه خبر المبتدا اعني قوله وخائف السبع م حكما
ش اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة لانه واجد ظاهرا ولكنه عاجز والقدرة شرط كحمام وفي التجنيس وفي فتاوى الولوالجي رجل

اراد ان يتوضأ فمنعه انسان عنه بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة عنه زوال ذلك عنه لان هذا جاء من قبل العباد
فلا يسقط الفرض عنه كالمسجون اذا صلى بالتراب في السجن فاذا خرج يعيد فكذا هذا وفي شرح الطحاوي اذا خاف على نفسه او ماله يجوز
له التيمم وذكر الولوالجي متيمم مر على الماء في موضع لا يستطيع النزول عنه لخوف على نفسه او ماله لا ينتقض تيممه لانه غير قادر وفي شرح الوجيز
لو خاف على نفسه او ماله من سبع او سارق فله التيمم ولو احتاج الى الماء للعطش في الحال او توقعه في المال او لعطش رفيقه او
لعطش حيوان محترم جاز له التيمم وفي المغني لابن قدامة او كان الماء عند جمع فساق فتخاف المراة على نفسها الزنا جاز لها التيمم
والنائم ش مرفوع على الابتداء والمراد النائم الذي ليس بمضطجع ولا مستند في المحل لانه اذا كان كذلك ينتقض تيممه بالنوم فالاحتياج في
هذه المسئلة وكذا المراد النائم سواء كان راكبا او ماشيا وقدر على الماء وهو متيمم عند ابي ح قادر تقديرا ش اي حكما لانه واجد
للماء ظاهرا فاذا كان قادرا ينتقض تيممه عنده لانه عاجز عن الاستعمال بعذر جاء من قبله فلا يكون معذورا وقيل ينتقض عند الكل
وقال التمرتاشي قيد في زيادات الحلواني في انتقاض تيمم النائم المار بالماء روايتان من غير ذكر اختلاف وفي فتاوى قاضي خان لا
ينتقض تيمم النائم المار على الماء بالاتفاق وفي المجتبى والاصح انه لا ينتقض تيممه عند الكل قلت فلذلك لم ينبه المص على خلافه فهما
لان المختار في الفتاوى عدم الانتقاض اتفاقا وقيل في ستة وعشرين موضعا للنائم حكم اليقظان هذه المسئلة وصايم
نائم على قفاه فوقع المطر في فيه او قطرات ماء في فيه فوصل الى جوفه فسد صومه ونائمة جامعها زوجها فسد صومها وكذا
محرم كذلك ومحرم نائم حلق انسان راسه فعليه الجزاء ومحرم نائم انقلب على صيد فقتله كذلك ونائم مر بعرفات اجزاه ونائم وقع
صيد عنده كما لو وقع عنده يقظان وهو قادر على ذكاته ونائم انقلب على مال فاتلفه يضمن ونائم وقع على مورثه فقتله على القول
البعض او رفع نائما فوضعه تحت جدار واه فسقط عليه فمات فلا ضمان ونائم مكشوف العورة انه عنده في بيت مناعد صحت خلوته
ونائمة رضع صغير من ثديها يثبت الحرمة ونائم في صلاته تكلم فسدت ونائم قرا فيها اجزاه ونائم تلى اية السجدة يلزم صاحبها
ونائم اخبر بالتلاوة عنده يجب عليه السجدة في قول وكان شمس الائمة يفتي بعدم الوجوب ونائم تكلم من حلف انه لا يكلمه ولم
يستيقظ حنث في الاصح ونائمة مسها مطلقها بائنا صار مراجعا ونائم قبلته بشهوة تثبت حرمة المصاهرة اذا علم بفعلها ونائم
يومين وليلتين يجب القضاء ونائم احتلم في صلاته وجب الغسل ولا يمكن البناء ونائمان عقد بينهما يصح على قول ونائم اخبر تلاوة
اية السجدة وجب على السامع يجب عليه السجدة في قوله والاصح انها لا تجب م والمراد ش اي المراد من قوله وينتقضه ايضا رؤية الماء
م ما يكفي للوضوء ش لان الذي لا يكفي في حكم العدم وفي هذه العبارة يجوز وجهان احدهما ان يكون كلمة ما في قوله ما يكفي مو
والمعنى والمراد الماء الذي يكفي الوضوء والثاني ان يكون التقدير والمراد ماء بالمد والهمزة وقوله يكفي في الوجه الاول صلة وفي
الثاني صفة وقال الاكمل قوله والمراد ما يكفي يعني الماء الذي يمر عليه النائم قلت تعيينه بهذا غير صحيح بل المراد ما فيه كفاية
الوضوء سواء كان مارا بما كان يقظانا مارا او مقيما او مسافرا سايرا او نازلا في موضع وذلك لان المص بين المراد من
قوله وينقضه ايضا رؤية الماء في اي حال كان اذا قدر على استعماله وكان فيه كفاية للوضوء فظن الاكمل ان قوله والمراد
ما يكفي يرجع الى قوله والنائم عند ابي ح قادر تقديرا وليس كذلك بل المراد ما قلنا ليشمل الكل م لانه ش اي لان الشان م لا يعتبر
بما دونه ش اي لا اعتبار بما دون ما يكفي للوضوء م ابتداء ش اي في ابتداء الامر اراد انه اذا اراد ان يصلي فلم يجد الا ما يكفي
للوضوء يتيمم لانه لا اعتبار لذلك م فكذا انتهاء ش اي فكذا المراد ما يكفي للوضوء في حالة الانتهاء اراد انه اذا كان متيمما فراى
ما لا يكفي للوضوء فانه على تيممه لانه في حكم العدم واراد بالانتهاء البقاء والبقاء معتبر بالابتداء وهذا بناء على الخلاف في المحدث
والجنب اذا وجد بعض ما يكفيه من الماء لطهارته هل يجب عليه استعماله فالاصح عند الشافعي الوجوب استعماله بالتيمم بعده وهو
احد الروايتين عن احمد وداود وحكاه ابن الصباغ عن عطا والحسن البصري ومعمر بن راشد وفي القول الاخر للشافعي عدم
وجوب الاستعمال وهو مذهبنا ومذهب مالك والثوري والاوزاعي وابن المنذر والزهري وحماد وقال البغوي و
هو قول اكثر العلماء ودليل الشافعي حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا امرتكم بشيء فافعلوا
منه ما استطعتم رواه البخاري ومسلم وقول الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وهو نكرة في موضع النفي فيعم الماء اليسير والكثير
كالعاري اذا وجد ثوبا يستر بعض عورته فانه يلزمه ستر ذلك المقدار وكذا اذا كانت به نجاسة حقيقية يجب استعماله في ذلك

ينبغي ان لا

صوابه

القدر فينبغي ان يجب في النجاسة الحكمية ايضا قلنا نحن نقول بموجب الاية ايضا اذ المراد منه ما يكفي للوضوء وذلك لان الاية سيقت
لبيان الطهارة الحكمية وكان قوله فلم تجدوا ماء لحل الصلاة باستعمال هذا الماء لم يثبت شيء من الحل يقينا بل الحل موقوف على
الكمال فانه حكم العلة غسل جميع الاعضاء وشيء من الحكم لا يثبت ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكاة بخلاف النجاسة
الحقيقية وستر العورة لان المراد ثم حسي فاعتبر الزوال حسا لا حكما فيثبت بقدر الماء الذي معه والثوب الذي معه واما
هنا فالطهارة حكمية فلا يثبت شيء من الحكم ببعض العلة لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو الكافي للوضوء او الغسل
ولان استعمال قطرة او قطرتين من الماء في بدن الجنب يعد عبثا والنكرة وان كانت تعم في النفي لكن لا يمكن اجراؤها على العموم
اذ وجود ما يحتاج اليه لعطش غير مراد فيراد به اخص الخصوص ولانه عجز عن بعض الاصل فيسقط الاعتداد به مع البدل في عادة
واحدة كمن عجز عن بعض الرقبة في الكفارة فصار بمنزلة من لم يستطع شيئا وهو الجواب عن قوله عليه السلام فاتوا منه ما
استطعتم ولانه يلزم اذا غسل بعض الاعضاء ثم انصب الماء ومن اعتدت بحيضة ثم ارتفع حيضها الان ما تقدم يسقط عندنا و
يصير مؤديا للفرض بالتيمم خاصة والعدة ان بلغت المراة م الاياس بالشهور خاصة ش ولا يتيمم الا بصعيد طاهر لان الطيب م المذكور في
قوله تعالى صعيدا طيبا ش اريد به الطاهر بالاجماع اذ طهارة التراب شرط عند الائمة الاربعة وعن داود التراب اذا تغير بالنجاسة لا
يجوز التيمم وان لم يتغير جاز ويجوز التيمم بالتراب المستعمل عندنا وعند الشافعي في قول وظاهر مذهبه لا يجوز ثم المستعمل ما يتناثر
من العضو وقال بعض اصحابه ما بقي في العضو مستعمل دون ما تناثر عنه كذا في الحلية ولو تيمم جماعة بحجر واحد او لبنة واحدة ا
او ارض جاز فان قلت لا يلزم من شرطية الطهارة ان يكون المراد من الطيب الطاهر في الاية لجواز ان يثبت شرطية الطهارة بدليل
اخر قلت لم يرد بالاية الطهارة لاقتضى مطلق الاية جواز التيمم بدون طهارته فكان الدليل الاخر معارضا لمطلق النص وذا لا يجوز
م ولانه ش اي ولان الصعيد م الة التطهير فلا بد من طهارته في نفسه كالماء ش حيث يشترط طهارته عند الاستعمال م ويستحب
لعادم الماء وهو يرجوه ش اي والحال انه يرجو الماء م والمراد بالرجاء غلبة الظن ش اي يغلب على ظنه انه يجد الماء في اخر الوقت كذا في الا
يضاح م ان يؤخر الصلاة الى اخر الوقت ش كلمة ان مصدرية في تاويل ويستحب تاخير الصلاة لمن يرجو الماء وفي الذخيرة عن محمد المسافر الذي
لا يجد الماء ينتظر الى اخر الوقت فان خاف فوته تيمم وفي القدوري يؤخر الى اخر الوقت اذا كان طمع ورجا من وجوده وهو الصحيح
والا لا يؤخر عن الوقت المستحب وفي البدايع هذا لا يوجب اختلاف الرواية بل يجعل تفسيرا لما اطلقه في الاصل وعن علي رضي الله
عنه يتلوم الى اخر الوقت وقال القدوري التاخير مستحب لا حتم وروي عن ابي ح وابي يوسف انه حتم هذا اذا كان الماء بعيدا
وان كان قريبا لا يتيمم وان خاف خروج الوقت قال الفقيه ابو جعفر اجمع اصحابنا الثلاثة على هذا وقيل اذا كان بينه وبين موضع
يرجوه ميل واكثر فان كان اقل منه لا يجزيه التيمم وان خاف فوت وقت الصلاة وفي الحلية فان لم يكن على تقدم من وجود الماء في اخر
الوقت ولا على اياس من وجوده فالافضل ان يصلي بالتيمم في اول الوقت في اصح القولين وهو اختيار المزني والثاني ان التاخير
افضل وعن ابي ح روايتان كالقولين وقال النووي التاخير افضل بكل حال وبه قال احمد وقال مالك يتيمم المريض والمسافر في
وسط الوقت لا يؤخر جدا ولا يعجل وفي الاصل احب الي ان يؤخر ولم يفصل ولا يؤخر العصر الى تغير الشمس والمغرب عن اول
وقته وقيل يؤخر الى ما قبل غيبوبة الشفق وعن حماد والشافعي لا يؤخر يروى ان هذا اولى واقعة خالف فيها ابو ح استاده حمادا
فصلى حماد بالتيمم في اول الوقت ووجد ابو ح الماء في اخر الوقت وصلاها وكان ذلك على عزم اجتهاده رضي الله عنه وصوابه
فيه وقال الاكمل قيل هذه المسئلة تدل على ان الصلاة في اول الوقت افضل عندنا ايضا الا اذا تضمن التاخير فضيلة لا تحصل بدونه
كتكثير الجماعة والصلاة باكمل الطهارتين قلت قايل هذا السغناقي ناقلا عن شيخه وتاج الشريعة والشيخ عبد العزيز في حواشيها
وقال الاترازي قال الشارحون هذه المسئلة تدل الى اخر ما ذكرناه ثم قال اقول هذا سهو من الشارحين وليس مذهب اصحابنا كذلك
الا ترى ما صرح به صاحب الهداية وغيره من المتقدمين في كتبهم بقولهم ويستحب الاسفار بالفجر والابراد بالظهر في الصيف وتاخير
العصر ما لم تتغير الشمس وتاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل واجاب الاكمل عما قاله الاترازي بقوله ورد بان هذا ليس مذهب اصحابنا
الى اخره قلت العجب من الاكمل كيف رضي بنسبة الاترازي السهو الى الشارحين واورد في شرحه ما قاله بل الحق ان السهو منه لا منهم لانه
فهم كلامهم على خلاف مقصودهم بيان ذلك انه فهم من قولهم بان اداء الصلاة في اول الوقت افضل لغير الراجي بان المراد في اول الوقت

حقيقة كما هو مذهب الشافعي وهو خلاف المذهب فلزم من ذلك ما ذكرنا لكن ليس هذا المراد بل مرادهم به العبادات في اول الوقت
المستحب المعهود في حق المقيم افضل لغير الراجي لما يعني المؤخر عن اول الوقت المستحب انما يكون مستحبا لعدم الما اذا كان راجيا لوجدانه والا فلا
لمستحب الاداء في اول الوقت المستحب لا التاخير والذي يدل على ما ذكرنا ما ذكره في البدايع بقوله وان لم يكن على طمع لا يؤخر ويتيمم ويصلي في
الوقت المستحب وكذا يدل عليه كلام الشيخ عبد العزيز عن شمس الايمة وشيخ الاسلام وهو قوله فان كان لا يرجو ذلك لا يؤخر الصلاة
عن وقتها المعهود اراد بذلك المعهود في حق غيره وهو اول الوقت المستحب المعهود المذهب لا اول الوقت المعهود على مذهب الامام
الشافعي ويدل عليه ما نقل الاتراري المعترض عن صاحب التحفة عن ابي ح وابي يوسف الطامع في الما يؤخر الى اخر الوقت وغير الطامع
يؤخر الى اخر الوقت المستحب فظهر من هذا ان المراد باول الوقت في هذا الموضع اول الوقت المستحب واخر الوقت المستحب كما فهمه الاتراري
فانما احترز بقوله لعادم الما عن قول الشافعي لا لغير العادم لان مذهب الشافعي ان عادم الما وان رجا ان يجد في اخر الوقت قدم الصلاة
وهذا غير صحيح على ما نص عليه الشافعي في الاملاء فانه موافق لمذهبنا وقال الاكمل وقوله لعادم الما ليس احترازا عن غير عادمه بل هو
احترازا عن قول الشافعي فان عنده ان عادم الماء الى اخر ما ذكرناه الان قلت هذا بعينه كلام الاتراري وقد بينا فساده الان م فان قوله
الما ش الفاء فيه للتفصيل اي فان وجد عادم الما بعد تاخير الصلاة الى اخر الوقت الماء يتوضا ويصلي به وقولنا يتوضا جواب الشرط وهو
محذوف مقدر م ولا ش اي وان لم يجد الماء م يتيمم ش لانه عادم للماء حقيقة م وصلى ش صلاته التي اخرها م ليقع الاداء ش اي اداء
الصلاة التي اخرها الى اخر الوقت م باكمل الطهارتين ش وهو الوضو وصفه افعل تدل على ان التيمم طهارة كاملة ولكن الوضوء اكمل
منها وسياق هذا الشخص في هذه الحالة م كالطامع في الجماعة ش اي كالشخص الذي يؤخر صلاته الى اخر الوقت طمعا في كثرة الجماعة و
قال الاكمل قوله كالطامع في الجماعة ليس احترازا عن غير الطامع بل الزام على الشافعي لان مذهبه ان التاخير مستحب اذا كان طامعا في الجماعة
قلت هذا بعينه كلام الاتراري وهو ليس بصحيح بل هو احترازا عن غير الطامع وليس بالزام على الشافعي لان مذهبه المنصوص عليه
كمذهبنا على ما ذكرنا والطامع في الجماعة على قسمين احدهما الطامع المسافر فان كان واجدا للماء او غير راج فان المستحب فيه اداء
الصلاة اول الوقت لان الاصل هو المسارعة الى اداء العبادات على ما نطق به التنزيل والرفقة كلهم حاضرون فلا يثبت التاخير
في حقه قضية للاصل ولهذا لا يستحب الاداء في اول الوقت للنسا لهذا المعنى ويدل على ما قلنا قول المص ويستحب لعادم الما وهو يرجو
لان تخصيص الاستحباب به يدل على ان استحباب اداء الصلاة اول الوقت للمسافر الواجد ولغير الراجي والقسم الثاني الطامع المقيم
فان المستحب في حقه تاخيرها للطمع في كثرة الجماعة م وعن ابي ح وابي يوسف في غير رواية الاصول ش وهي رواية النوادر والامالي
والرقيات والكيسانيات والهارونيات ورواية الاصول رواية الجامعين والزيادات والمبسوطات قلت الرقيات جمع رقية
نسبة الى رقة بفتح الراء وتشديد القاف وهي واسطة ديار ربيعة وهي مدينة خراب كبيرة موردة على جانب الفرات من الجانب الشمالي
الشرقي وقال ابن حوقل الرقة اكبر مدن ديار بكر ويقال لها الرافقة وقال ابن سعد واسمها البيضا والرقيات مسايل جمعها محمد رحمه الله
حين كان قاضيا بالرقة المذكورة م الكيسانيات جمع كيسانية نسبة الى كيسان وكان من اصحاب محمد ابو عمرو سليمان بن شعيب الكيساني
منه قولهم ذكر محمد في الكيسانيات او في املاء الكيسانيات وكيسان احد اجداد سليمان بن شعيب ونسبته اليها والهارونيات جمع
هارونية م ان التاخير ش اي تاخير الصلاة لعادم الماء الراجي م حتم ش اي واجب يعني اذا كان ذلك الموضع بعيدا نص عليه في المبسوط
والمحيط والذخيرة لان شرع التيمم لدفع الحرج وصيانة للوقتية عن الفوات فاذا تيقن وغلب على ظنه وجود الما اخر الوقت فقد
امن من الفوات حقيقة او ظاهرا فلا يجزيه التيمم ويجب التاخير لان غالب الراي كالمتحقق ولهذا وجب العمل بخبر الواحد والقياس
يؤيده قال الله تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار علق عدم الرد اليهم بالعلم بكونهن
مؤمنات والعلم بذلك لا يكون الا بغالب الراي وهو كالثابت حقيقة وفي ظاهر الرواية لا يجب التاخير عند بعد المسافة ويجوز
التيمم عند غلبة الظن بوجدان الما في اخر الوقت والتيقن واشار الى وجه الظاهر بقوله م وجه الظاهر ش اي وجه ظاهر الرواية
ان العجز ثابت حقيقة م ولا يزول حكمه ش اي حكم العجز وهو جواز التيمم م الا بيقين مثله ش قيل هذا ليس بحجة فان زوال العجز لا
يتوقف على اليقين الا ترى ان وجود الماء لو كان مظنونا باق بان كان في العمران او راى من بعيد اشجارا او سرابا فظنه ماء
لا يتيمم فقد زال العذر بغير يقين ونقل الاكمل هنا عن الشيخ عبد العزيز رحمه الله اشكالا ملخصه ان قوله لان غالب الراي كالمتحقق

يقتضي ان يجب التاخير عند التحقيق في اخر الوقت مع بعد المسافة في ظاهر الرواية ليصلح مقيسا عليه ويمكن الحاق غالب الراي به
وليس كذلك فانه ذكر في اول الباب ان من كان خارج المصر يجوز له التيمم اذا كان بينه وبين الماء ميل او اكثر ان كان اقل لا يجوز
وان خاف فوت وقت الصلاة وان احتمل هذا معنى التعليل على ان المراد منه ان التيمم لا يجوز في التحقيق في غير رواية الاصول فلحق
غالب الظن به في هذه الرواية لم يستقم ايضا لانه علل وجه ظاهر الرواية بان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله وذلك
يقتضي ان حكم العجز يزول عند التيقن بوجود الما في ظاهر الرواية وليس كذلك على ما بينا وان حمل على ان هذا فيما اذا كان بينه
وبين ذلك الموضع اقل من ميل لم يستقم لانه لا فرق في تعليل ظاهر الرواية بين غلبة الظن واليقين فيما اذا كانت المسافة اقل
من ميل في عدم جواز التيمم كما انه لا فرق بينهما اذا كانت المسافة اكثر من ميل في جواز التيمم وقد صرح في اخر البيت انه اذا هذا م
غلب على ظنه ان يقرب ما لا يجزيه التيمم كما لو تيقن بذلك فعلم انه مشكل بين وجهين وهو ان يحمل هذا على ما اذا لم يعلم ان المسافة
قريبة او بعيدة فلو ثبت انه تيقن بوجود الما في اخر الوقت فقد امن من الفوات وما لم يثبت بعد المسافة للشك فيه لم يثبت
جواز التيمم فيجب التاخير اما لو غلب على ظنه عدم بعد المسافة فكذلك عندهما في غير رواية الاصول لان الغالب كالمتحقق وفي ظاهر
الرواية لا يجب التاخير لان العجز ثابت لعدم الما حقيقة وحكم هذا العجز هو جواز التيمم لا يزول الا بيقين مثله وهو اليقين في وجود
الما في اخر الوقت ولم يوجد فلا يجب التاخير ولكن هذا الوجه لا يخلو عن تحمل ويلزم عليه انه فرق ههنا بين غلبة الظن واليقين في
ظاهر الرواية ولم يفرق بينهما فيما اذا غلب على ظنه ان يقرب ما في عدم جواز التيمم ولا فيما اذا كانت المسافة بعيدة في جواز التيمم
كما هنا قال الشيخ فالاظهر بقاء الاشكال وقد ذكر هذا كله صاحب الدراية ايضا نقلا عن شيخه والعجب من الشيخ حيث لم يذكر وجه
التخلص منه مع كونه من المحققين الكبار وكذلك صاحب الدراية والاكمل ذكر هذا وسكتا عليه فنقول وبالله التوفيق نذكر
وجها يتخلص منه هذا الاشكال وهو ان يعتبر رجاء الما وعدم رجائه باسباب اخر غير بعد المسافة او قربها وهو ان يكون في السماء
غيم رطب وغلب على ظنه انه يمطر ويقدر على الماء او يكون الماء بعيدا لكن ارسل من يستقي له وغلب على ظنه حضور من ارسله
للماء في اخر الوقت او كان يحفر بير الما وحفره وغلب على ظنه وجدان الماء في اخر الوقت بامارات ظهرت له او كان الماء في
بير ولم يكن له الة الاستقا من الدلو والحبل لكن غلب على ظنه وجدانه في اخر الوقت او كان الماء بقرب منه ولم يعلم مكانه و
غلب على ظنه حضور من يخبره بذلك في اخر الوقت او غلب على ظنه قدوم قافلة ومعهم الماء وغلب على ظنه وجود من يشتري
به الما او عنده ما معد للعطش وغلب على ظنه وجود بناء اخر غير مشغول بالحاجة الاصلية او كان الماء عند اللصوص او السباع
او الاعداء والحيات او من يخاف منه على نفسه او ماله وغلب على ظنه زوال المانع اخر الوقت وقس على هذا اسبابا اخر والمص
رحمه الله لم يقيد الرجاء وعدمه ببعد المسافة او قربها بل اطلق فوجب حمله على وجه لا يرد عليه الاشكال وليس في كلامه اشعار
بما قيده الشارح حتى يرد عليه من الاشكال ما لا يخلص منه م ويصلي ش اي المتيمم الذي يريد الصلاة م بتيممه ما شاء من الفرايض و
النوافل ش وبه قال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعطاء والنخعي والحسن البصري والزهري والثوري والليث والحسن بن حي ويزيد
ابن هرون واحمد في الاشهر عنه على ما ذكره الثوري وعنه وداود والمزني وقال الروياني وهو الاختيار وقال شريك بن عبد الله
يتيمم لكل صلاة فريضة ونافلة وقال مالك لكل فريضة ومذهبه مضطرب فيه فانه لو صلى فرضين وروى ابن القاسم انه يعيد الثانية
ما دام في الوقت فدل على صحتها وقال ابو الفرج من اصحابه ان من قضى صلوات كثيرة بتيمم واحد فلا شي عليه وذلك جائز فقد
ناقض مذهبه الا ان يكون قدره كوم فجعلوا ذلك مذهبا لهم م وعند الشافعي يتيمم لكل فرض ش اي لكل فرض مع ما شاء من النوافل
وقال مالك به واحمد وابو ثور واختلف اصحاب الشافعي في الجمع بين الفوايت بتيمم واحد وكقول الشافعي قول علي وابن عمر والشعبي
وقتادة وربيعة ويحيى الانصاري واسحاق م لانه ش اي لان التيمم م طهارة ضرورية ش لانه جعل حالة الضرورة بالعجز عن الماء
او التراب ملوث ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا راى الماء فلم يرتفع الحدث السابق اذ لو ارتفع لا يعود الا بحدث جديد
ولكن ابيحت الصلاة للضرورة فاذا صلى الفرض انقضت الضرورة وقال الاتراري ثم نقول للشافعي هل انتقض تيممه بعد اداء
الفرض ام لا فان قال انتقض فليقل لا يصلي نفلا بعد ذلك لانه لا صلاة الا بالطهارة وهو خلاف مذهبه وان قال لم ينتقض فليقل
يصلي فرضا اخر كما يصلي نفلا لان الطهارة بقيت كما كانت ولم يوجد الحدث ولا الماء حتى يبطل تيممه ولئن قال لا يجوز الجمع بين الفرضين

لانه طهارة ضرورية كما في طهارة المستحاضة فنقول لا نسلم لان المستحاضة لا يجوز لها الجمع ان تجمع بين فرضين ولا نسلم ان هذا القياس
صحيح اصلا لان طهارة المستحاضة في نهاية الضعف لمقارنة الحدث لها والتيمم لم يقارنه الحدث وقياس ما جعل طهارة بدون المنافاة
على ما جعل طهارة مع المنافاة فاسد واحتج بعضهم للشافعي بما رواه الدارقطني من حديث الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس
قال من السنة ان لا يصلي بالتيمم اكثر من صلاة واحدة وبما روي البيهقي من حديث نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال يتيمم لكل صلاة
م ولنا انه ش اي التراب م طهور حال عدم الماء ش بالنص وهو قوله عليه السلام الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين رواه
ابو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح وقد مر بيانه مستقصى وقال النووي التراب عندنا مطهر وان لم يرفع الحدث
وهذا لا معنى له لان المطهر المثبت للطهارة وبقاء الحدث مع ثبوت الطهارة متنافيان والاصل فيه ان التيمم عندنا رافع وعنده مبيح
وبه قال ابو بكر الرازي وقد مر الكلام فيه م فيعمل عمله ش اي فيعمل التراب عمل الماء ما بقي م شرطه ش اي شرط التراب في كونه طهورا واراد
بالشرط عدم الماء وعدم الحدث توضيحه ان التراب بدل عن الماء بالنص فيثبت له حكم يكون للماء وحكمه انه تثبت به طهارة مطلقة غير ضرورية
فكذا حكم بدله لا يقال هذه العبارة تقتضي ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وهو غير صحيح لانا نقول يصح ذلك عند
مساواتهما فان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للاخر بلا محالة فجاز ان يستلزمه وعلى الاصل المذكور قال اصحابنا يجوز
التيمم للفرض قبل دخول وقته كالنافلة ووافقنا على ذلك الليث واهل الظاهر وابن شعبان من المالكية والمزني من اصحاب الشافعي
وقال ابن رشد المالكي في القواعد اشتراط دخول الوقت للتيمم ضعيف فان التاقيت في العبادات لا يجوز الا بالسمع ويلزم من ذلك
ان لا يجوز التيمم الا في اخر الوقت وفي المغني عن احمد القياس ان التيمم كالوضوء حتى يجد الماء او يحدث قال فعلى هذا يجوز قبل الوقت
كطهارة المستحاضة قلت وهم وافقونا عليه وقال ابو سعيد الاصطخري لا يناظر الحنفية في جواز تقديم التيمم على الوقت فانهم خرقوا الاجماع
فيه وقال امام الحرمين ثبت جوازه بعد الوقت فمن جوزه قبله فقد حاول اثبات التيمم المستثنى عن القاعدة بالقياس
وليس ما قبله في معنى ما بعده ولان القيام الى الصلاة انما يكون بعد دخول وقتها والجواب عن ذلك كله اما احتجاج الشافعي
بما رواه الدارقطني عن ابن عباس فان في اسناده الحسن بن عمارة وهو ضعيف ورواه عنه ابو يحيى الحماني وهو متروك مع ان
السنة لا تمنع الجواز وهو متروك الظاهر فان الشافعية يجوزون اكثر من صلاة واحدة من النوافل مع الفرض وليس في
حديثهم ذلك واما احتجاجه بما رواه البيهقي من اثر ابن عمر ففي اسناده عامر الاحول عن نافع وعامر ضعفه احمد وفي سماعه
عن نافع نظر وقال ابن حزم الرواية فيه عن ابن عمر لا تصح واما في قوله لانه مستغني عنه فانه ممنوع فان الحاجة ماسة الى تقديمه
على الوقت ليشتغل اول الوقت باداء الفريضة والسنن الراتبة قبلها واما قول النووي وهم وافقونا عليها اي على طهارة المستحاضة
وكذا قال ابن قدامة فانه غلط منهما فان طهارة المستحاضة تصح قبل الوقت عند ابي ح ومحمد حتى ان المستحاضة لو توضات
حين طلعت الشمس يجوز لها ان تصلي به ما شاءت من الفرائض والنوافل حتى يذهب وقت الظهر وانما ينتقض بخروج الوقت
لا مستغنى عنه وكذا اصحاب الاعذار واما قول الاصطخري فانه باطل لان جماعة من اهل العلم قالوا بقولنا وقد ذكرناهم عن قريب
واما قول امام الحرمين فانه وهم لا شك فيه فان من اثبت جوازه قبل الوقت وبعده اثبته بالنصوص الواردة في التيمم لا بالقياس
فانها لا تفصل بين وقت ووقت والمطلق يجري على اطلاقه وقال ابن الحداد من الشافعية لو تيمم لفائتة ضحوة النهار فلم يؤد
حتى زالت الشمس جاز اداء الظهر به فقد جوز تقديمه على الوقت م ويتيمم الصحيح في المصر ش قيد بالصحيح احترازا عن المريض فانه
يجوز له التيمم في المصر وغيره والصلاة الجنازة وغيرها وليا كان او غيره م وليّ م لعدم الماء فيها غالبا ش اذا حضرت جنازة قيد بها
لان الوجوب بحضورها م والولي غيره ش اي والحال ان الولي غير الصحيح الذي يتيمم قيد به لان المتيمم اذا كان وليا لا يجوز له التيمم
لانه ينتظر وفي المحيط لا يجوز للسلطان ايضا لانه ينتظر له م فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلاة ش قيد به لانه اذا
لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم وكلمة ان الاولى مكسورة والثانية مفتوحة لانها مصدرية في محل النصب على انها مفعول يخاف
م لانها ش اي لان الصلاة على الجنازة اذا فاتت لا تقضى م فيتحقق العجز ش اي عن الاداء وبقولنا قال الزهري والاوزاعي والثوري واسحاق ورواية عن احمد وقال الشافعي ومالك لا يجوز التيمم لصلاة العيد والجنازة مع القدرة على الماء فلو فوتها
ومبنى هذا الخلاف على ان صلاة الجنازة هل تقضى ام لا فعنده لا تقضى فلا يفوت لا الى بدل فلا يتحقق العجز وعندنا تفوت

فيتحقق

فيتحقق العجز م وكذلك من حضر العيد ش اي فحكم من حضر الجنازة بالتيمم عند خوف الفوات حكم من حضر صلاة العيد م فخاف ان اشتغل
بالطهارة ان يفوته العيد ش اي صلاة العيد يتيمم م لانها ش اي لان صلاة العيد م لا تعاد ش لانها تفوت لا الى خلف وقال
النووي قاس الشافعي صلاة الجنازة والعيد على الجمعة وقال تفوت الجمعة بخروج الوقت بالاجماع والجنازة لا تفوت بل يصلي على
القبر الى ثلاثة ايام بالاجماع ويجوز بعدها عندنا قلنا فوات الجمعة الى شيء هو اصل وهو الظهر بخلاف صلاة الجنازة والعيد
فانهما يفوتان لا الى خلف وقوله الجنازة لا تفوت بل يصلي على القبر الى ثلاثة ايام بالاجماع صادر عن عدم تحقق موضع الخلاف بيانه
انا قلنا لو لم يتيمم هذا الشخص فصلى عليها غيره فتفوته الصلاة عليها في حقه والصلاة على الميت لا تعاد عندنا فلا ينال اجر الصلاة على
الميت اذ الفرض قد سقط بالاولى والتنفل بها غير مشروع م وقوله ش اي وقول القدوري في مختصره م والولي غيره ش اشارة الى انه
لا يجوز للولي م لانه ينتظر كما ذكرنا وهو ش اي عدم الجواز للولي م رواية الحسن عن ابي ح وهو الصحيح ش اي عدم جواز التيمم للولي هو
الصحيح وفي المجتبى وكذا الولي والامام لانه ينتظرهما م لان للولي حق الاعادة ش اي اعادة الصلاة على الميت اذا صلى غيره م فلا فوات
في حقه ش اي في حق الولي وفي ظاهر الرواية يجوز للولي ايضا لحديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا فجاءتك الجنازة وانت على غير وضوء فتيمم رواه ابن عدي في الكامل ثم قال هذا مرفوعا غير محفوظ بل هو موقوف وفي التحقيق قال
احمد في سنده مغيرة بن زيادة وهو ضعيف وكذا قال البيهقي في المعرفة مغيرة ضعيف ورواه غيره عن عطا موقوفا قلت رواه
ابن ابي شيبة في مصنفه بسنده عن ابن عباس قال اذا خفت ان تفوتك الجنازة وانت على غير وضوء فتيمم وصل ورواه الطحاوي
في شرح الاثار والنسائي في الكنى عن المعافا بن عمران به مرفوعا واخرج ابن ابي شيبة نحوه عن عكرمة وعن ابراهيم النخعي وعن الحسن
واخرج عن الشعبي فقال فصلى عليها على غير وضوء وروى البيهقي من طريق الدارقطني ان ابن عمر رضي الله عنهما اتي بجنازة وهو على
غير وضوء فتيمم وصلى عليها والحديث اذا كثرت طرقه وتعاضدت قويت فلا يضره الوقف وان الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يفتون بالحديث تارة فلا يرفعونه وتارة يروونه فيرفعونه م فان احدث الامام والمقتدي في صلاة العيد تيمم وبنى عند ابي ح
ش هذا بعد شروعه بالوضوء ولو كان شروعه بالتيمم تيمم للبناء اتفاقا وفي البدايع ان كان يدرك بعضها مع الامام لا يتيمم هذا
عند الشروع في اول الصلاة وبعد الحدث فيها ان كان لا يخاف زوال الشمس وعلمه ان يدرك شيئا منها مع الامام لو توضا لا يتيمم
لانه لو ادرك البعض معه يتم الباقي وحده ولو كان لا يدرك شيئا منها مع الامام يتيمم عنده وقالا لا يتيمم لان اللاحق وهو الذي ادرك
الامام من الاول فقام ثم انتبه بعد فراغ الامام فانه يصلي بعد الفراغ الامام من صلاته م فلا يخاف الفوت ش لانه في حكم الصلاة كما
بالجماعة م وله ش اي ولابي ح م ان الخوف ش اي خوف الفوت م باق لانه ش اي لان يوم العيد م يوم زحمة ش اي ازدحام الناس
م فيعتريه عارض ش مثل ان يسلم عليه احد فيرد السلام او يهنيه بالعيد فيجيبه او ما اشبه ذلك فلا يسلم عما يفسد صلاته فيتيمم
م والخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي ح وصاحبيه فيما اذا شرع بالوضوء يعني اذا شرع في صلاة العيد مع الامام وهو متوضئ ثم
فعنده يتيمم ويبني خلافا لهما كما ذكرنا م ولو شرع بالتيمم ش اي ولو شرع في صلاة العيد وهو متيمم م تيمم وبنى بالاتفاق ش
لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلاته فتفسد صلاته كمتيمم وجد الماء في خلال صلاته فانه يستانف الصلاة وقال الاكمل
قيل هذا اختيار بعض المتاخرين ومنهم من قال يتوضا ويبني لقدرته على الماء والاداء قلت قائله صاحب الفوائد الظهيرية فانه قال فان
كان شروعه بالتيمم فسبقه الحدث تيمم وبنى عند ابي ح بلا اشكال واما على قولهما فاختلف المتاخرون قال بعضهم يتيمم ويبني كما هو
مذهب ابي ح وقال بعضهم لا بل يتوضا ويبني وفرق بين هذا وبين متيمم يجد الماء في خلال الصلاة فان التيمم ينتقض هناك بصفة الا
ستناد الى الابتداء ووجود الحدث عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق اذ الاصابة ليست بحدث وفيما نحن فيه لم ينتقض
التيمم عند اصابة الماء بصفة الاستناد بل بالحدث الطاري على التيمم م ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضا ش اي وان خاف فوت
الجمعة اذا توضا م فان ادرك الجمعة صلاها ش الفاء فيه للتفصيل يعني اذا توضا بعدما سبقه الحدث وهو في الجمعة فان ادرك
صلاة الجمعة م والا ش اي وان لم يدرك الجمعة م صلى الظهر في الوقت ش اي وقت الظهر وفي بعض النسخ على الظهر اربعا قال الاكمل
قيل هو تاكيد وقطع لارادة الجمعة بالظهر مجازا لكونها خلفه قلت قائله الاترازي واخذ الاترازي من الكاكي فانه قال فيه وانما يكون
اربعا لان الجمعة تسمى ظهرا باعتبار انها خلف عن الظهر عندنا فقال اربعا قطعا لذلك المجاز وقال صاحب الدراية انما قال اربعا تاكيدا

يظن

انه يكفيه ركعتان قضا الجمعة اخذ من البداية صاحب الدراية فان قلت قوله فان ادرك الجمعة صلاها ينفي هذا الاحتمال
قلت قوله ان ادرك الجمعة اي الجمعة التي مع الامام لا ينبغي ان يصليها بدون الامام ان لم يدرك الجمعة فيكون اطلاق
اسم الظهر عليها باقيا ولكن على وجه الانفراد وذكر الامام التمرتاشي التيمم لصلاة العيد قبل الشروع فيها لا يجوز للامام
لانه ينتظر واما المقتدي فان كان الما قريبا بحيث لو توضا لا يخاف الفوت لا يجوز والا فيجوز فلو احدث احدهما بعد
الشروع بالتيمم تيمم وبنى وان كان الشروع بالوضوء او خاف ذهاب الوقت لو توضا فكذلك والا فكذلك عند ابي ح خلافا
لهما وفي المحيط ان احدث المتيمم في صلاة العيد في الجبانة فان كان قبل الشروع ويرجو ادراك شيء مع الامام لو توضا
لا يتيمم والا فيتيمم وان كان الحدث بعد الشروع وهو متيمم تيمم وبنى بلا خلاف وان كان بالوضوء وخاف زوال الشمس
لو توضا تيمم بالاجماع والا فان كان يرجو ادراك الامام قبل الفراغ لا يتيمم بالاجماع والا يتيمم وبنى عند ابي ح وقالا يتوضا و
لا يتيمم فمن المشايخ من قال هذا اختلاف عصر وزمان ففي زمن ابي ح كانت الجبانة بعيدة من الكوفة وفي زمنهما كانوا يصلون
في جبانتين قريبة وكان شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله يقولان في ديارنا لا يجوز التيمم لصلاة العيد
لا ابتداء ولا بقاء لان الما محيط بمصلى العيد فلا يخاف الفوت حتى لو خاف تيمم ومنهم من قال هذا اختلاف حجة وبرهان قال ابو
بكر الاسكاف هذه المسئلة بناء على ان من شرع في صلاة العيد ثم افسدها لا قضا عليه عند ابي ح فكان يفوته الصلاة لا الى بدل
فلذلك جاز التيمم وعندهما يلزمه القضا فلا يفوته الا الى بدل فلا يجوز له التيمم وقبل الشروع اذا فاته الادا لا يمكنه القضا
بالاجماع فكان الفوات الى بدل فلا يجوز له التيمم وغيره من المشايخ جعل هذا الخلاف فاستبدا م لانها ش اي لان الجمعة م تفوت
الى خلف وهو ش اي الخلف عن الجمعة م الظهر ش اختلف المشايخ في فرض الوقت فقيل فرض الوقت الجمعة والظهر خلف عنها
وهو المروي عن زفر رحمه الله وقيل فرض الوقت احدهما وهو رواية عن محمد وعن ابي ح وابي يوسف فرض الوقت الظهر
لكنه مامور باسقاطه بالجمعة فكان قول المص وهو الظهر اشارة الى القول الاول وعلى المذهب المختار الظهر اصل لا خلف ولكنه
تصور بصورة الخلف باعتبار ان المامور في هذا اليوم الجمعة ولهذا يسقط بالاعذار وهو يقوم مقامها عند فوتها م بخلاف
العيد ش اي بخلاف صلاة العيد فانها تفوت لا الى خلف بحيث لا يقضى فيتيمم لها عند خوف الفوت م وكذا اذا خاف فوت
الوقت ش اي وكذا لا يتيمم اذا خاف فوت وقت صلاة من المكتوبات لانها تقضى م لو توضا ش اي لو اشتغل بالوضوء لما
عرف ان التيمم شرع رخصة لدفع حرج كثرة الفوات لا لخوف فوت الوقت م لم يتيمم ويتوضا ويقضي ما فاته ش لان الفوات الى
خلف كلا فوات وقال الاكمل لا يقال هذا دفع مكرر لان هذا الحكم عرف في اول الباب من قوله والمعتبر المسافة دون فوت
الوقت لان ذلك كان قول صاحب الهداية وهذا قول القدوري قلت قال الاترازي هذا وقع مكررا من صاحب الهداية فا
اخذ الاكمل وسبكه بهذه الصورة واجاب الاترازي عن هذا بجوابين احدهما اخذه الاكمل وهو الذي قاله ورضي به والثاني نظر
فيه وهو قوله وقيل الاستدلال بتعليل السابق ولا وجه لقوله وفيه نظر لان الفرق بين التعليلين ظاهر فان قلت فضيلة الجمعة
وفضيلة الوقت تفوت لا الى خلف فينبغي ان يتيمم له لصلاة الجنازة والعيدين وهذا جوز للمسافر التيمم لخوف فوت الوقت
ولهذا جازت صلاة الخوف مع ترك التوجه الى القبلة وركبانا بالايما قلت فضيلة الوقت والادا وصف للمؤدي تابع له غير
مقصودة له لانها بخلاف صلاة الجنازة والعيدين لانهما اصل فيكون فواتهما فوات اصل مقصود وجوازه للمسافر بالنص
لا لخوف الوقت لئلا يتضاعف عليه الفوت ويقع في الحرج في القضا وكذا صلاة م الخوف ش للخوف دون فوت الوقت م والمسافر
اذا نسي الما في رحله ش بفتح الراء وسكون الحاء المهملة قال الازهري رحل الرجل منزله من حجر ومدر وشعر ووبر قالوا ويقع
ايضا على متاعه واثاثه قال الشاعر م التي الصحيفة كي يخفف رحله م والزاد حتى نعله القاها وله حكاية وفي المغرب يقال
لمنزل الافاقي وماواه رحل وجمعه ارحل ورحال ومنه نسي الما في رحله فان قلت لم قيد بالمسافر والحكم فيه وفي خادم المقيم
سواء ولهذا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير بان المسافر وغيره سواء استدلالا بعدم ذكر المسافر قلت اقتدى فيه بالمص
بلفظ كتاب الصلاة فانه قال في اصل الجامع الصغير رجل في رحله ماء قد نسيه فتيمم وصلى ثم ذكر في الوقت فقد تمت صلاته
وقال السغناقي قيد بالنسيان لان في الظن لا يجوز التيمم بالاجماع ويعيد الصلاة م تيمم وصلى ثم ذكر الما لم يعدها ش اي الصلاة التي

صلاها

صلاها بالتيمم م عند ابي ح ومحمد ش وبه قال الثوري وابو ثور وداود ثم الشافعي في القديم ومالك في رواية وتوقف احمد فيه م وقال
ابو يوسف يعيدها ش اي الصلاة وبه قال الشافعي في الجديد واحمد في رواية والخلاف فيما اذا وضعه هو م او وضعه غيره بامره
ش اي الخلاف المذكور فيما اذا وضع الما في رحله بنفسه او وضعه غيره بامره اي امر صاحب الرحل م او بغير امره ش يعني وضعه غيره بغير
امره بلا علم منه وقال الاترازي قال بعض الشارحين قيد بقوله او وضعه غيره بامره فانه لو وضعه غيره وهو لا يعلم به يجزيه
بالاجماع لان المرء قط لا يخاطب بفعل الغير اقول دعوى الاجماع ليست بصحيحة الا ترى الى ما ادعاه فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
وقال قال في كتاب الصلاة في مسافر يتيمم وفي رحله ماء وهو لا يعلم به والذي لا يعلم به ان يضعه غيره في رحله بغير علمه قال
ومسائله في هذا الكتاب اي الجامع الصغير فيما اذا وضع الما في الرحل بنفسه او غيره بامره ثم نسيه ثم قال فثبت ان الخلاف في
الفصلين واحد وكذا ساير نسخ الجامع الصغير فعلم ان دعوى الاجماع سهو انتهى كلامه قلت اراد بقوله فانه لو وضعه غيره بغير
علمه اتفاق وايضا على الخلاف وذكر ان المسئلة على ثلاثة اوجه اما ان وضعه بنفسه ولم يطلبه او وضعه غلامه او
جيرانه وهو يعلم او وضعه بنفسه ولكنه نسي ففي الاول لا يجزيه التيمم بالاجماع لان النقص جاء من قبله وفي الثاني يجوز بالاجماع
وفي الثالث خلاف وعن محمد في غير رواية الاصول ان النفول الثلاثة على الخلاف ولو كان الاناء معلقا على الجاف فان كان راكبا
والما في مؤخر الرحل يجزيه عندهما وان كان سايقا فان الما في مقدم الرحل يجزيه عندهما وان كان في مؤخره لا يجزيه بالاجماع وان
كان قايدا يجزيه كيف ما كان ولو كان في اناء على ظهره او معلقا في عنقه او موضوعا بين يديه فنسيه لا يجزيه بالاجماع ولو كان
على شاطئ النهر فعن ابي يوسف في الاعادة روايتان ولو مر بالما وهو متيمم لكنه نسي انه متيمم ينتقض تيممه ولو ضرب الفسطاط
على راس البير فقد غطي راسها لم يعلم بالما فتيمم وصلى ثم علم بالما امر بالاعادة ولو وجد بيرا في الطريق فيها ماء وهو لا يستطيع اخذ
منها بشيء ولا يجد ماء غيره يتيمم ولو كان معه منديل طاهر لا يجوز التيمم به وهذا القول يوافق قول ما ذكره الشافعية وهو انه لو
وجد بيرا فيها ماء لا يمكنه النزول اليه وليس معه ما يدليه الا ثوبه او عمامته لزمه الادلا ثم يعصره ان لم ينقص قيمة الثوب اكثر
من ثمن الما فان زاد النقص على ثمن الما تيمم ولا اعادة وان قدر على استيجار من ينزل اليها باجر المثل لزمه ولم يجز التيمم والا جاز
بلا اعادة ولو كان معه ثوب ان شقه نصفين وصل الما والا لم يصل فان كان نقصه بالشق لا يزيد على الاكثر من ثمن الما او
ثمن الدلو الاستقا لزمه شقه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة وهذا موافق لقواعدنا م وذكر في الوقت وبعده سوا ش اي ذكر المتيمم
الما في وقت الصلاة او بعده وفيها سواء وهذا من تتمة قول ابي يوسف ولو ظن ان ماءه قد فني ثم تبين انه لم يفن عليه الاعادة م
اتفاقا م له ش اي لابي يوسف م انه ش اي ان المتيمم واجد للما م لانه في رحله ش ورحله في يده والنسيان لا يضاد الوجود والتقصير
من قبله م فصار ش اي حكم الشخص المذكور م كما اذا كان في رحله ثوب ش فصلى عاريا فانه يعيدها اي ما صلى وكذا الرجل في ثوب
نجس وفي رحله ثوب طاهر قد نسيه او صلى مع النجاسة وفي رحله ما يزيلها به او محدثا او نسي غسل بعض الاعضا او ستر العورة او
صلى مع النجاسة ناسيا يجب الاعادة او حكم بالقياس ونسي النص او كفر بالصوم وفي ملكه رقبة نسيها او كان الما في ركوة معلقة
على راسه او قربة على ظهره او كانت معلقة بعنقه وقد نسيه م ولان رحل المسافر ش دليل اخر اي ولان منزل المسافر معد للما عادة
فيفترض الطلب لان كل ما كان معدا للماء عادة يفترض على المتيمم طلب الما فيه كما كان في العمران فانه يفترض عليه طلب الما لكونه معدا
له فان لم يطلب ويتيمم لم يجز فصار كمن جا قوما ولم ير عندهم ماء فتيمم قبل طلبه منهم وصلى ثم علم بانه قد كان م ولهما ش اي ولابي
حنيفة ومحمد م انه ش اي ان الشان لا قدرة بدون العلم م فلا يكون واجدا ش والنص شرط عدم الوجود وهو القدرة اشار اليه
بقوله م وهو المراد بالوجود ش اي القدرة هي التي اريدت بالوجود في القران والحديث لانه لم يرد بقوله تعالى فلم تجدوا عدم الما حقيقة
لانه غير قادر على استعماله فان قلت كيف لا قدرة بدون العلم والمكفر بالصوم اذا نسي الرقبة في ملكه لا يجزيه صومه فعلم انه يتعلق
قلت المعتبر في التكفير الملك لا القدرة حتى لو عرض عليه شخص الرقبة له ان لا يقبله ويكفر بالصوم وروى الحسن عن ابي ح ان فعل
التيمم والتكفير سواء كذا في المجتبى وفي الجنازية العلم كالالة يتوصل بها الى استعمال الماء فكان بمنزلة الدلو والرشا فانعدامه بمنزلة
انعدامهما م واما الرحل معد للشرب لا للاستعمال ش هذا جواب عن قوله ولان رحل المسافر الى اخره وقال الاكمل تقريره ان رحل
معدن الما عادة معد للشرب لا للاستعمال والاول مسلم غير مفيد والثاني ممنوع قلت ما قرر سببا في الجواب والغا زاده فيه والاول

مسلم غير مفيد والثاني ممنوع فان اراد بالاول التعليل الاول وهو القياس على الثوب الذي نسيه في رحله فكونه مسلما لاما
لا ان في كون كل من المقيس والمقيس عليه النسيان موجود ولكنه لا يضاد الوجود كما ذكرنا وكونه غير مفيد غير ظاهر وان اراد
بالثاني التعليل الثاني فلا نسلم انه ممنوع فكان ينبغي ان يبين وجه المنع وان اراد بالاول كون الما معدا للشرب وبالثاني قوله
لا للاستعمال فلا يفسد ما قاله فان اراد بالاول كون رحل المسافر معدنا للماء عادة وبالثاني كونه معدا للشرب فهذا ظاهر يفهم
بالتامل ومسئلة الثوب على الاختلاف جواب عن قوله فصار كما اذا كان في رحله ثوب نسيه وهو المقيس عليه الذي قاس عليه
ابو يوسف وتقريره ان يقال فان اراد بالاول كون رحل المسافر معدنا للماء عادة لانسلم ان مسئلة الثوب متفق عليها فالخلاف فيها
واقع ايضا ذكره الكرخي وهو الاصح فاذا كان كذلك لا ينتهض حجته م ولو كانت ش اي مسئلة الثوب على الاتفاق م ففرض الستر يفوت
لا الى خلف ش هذا جواب بطريق التسليم يعني ولئن سلمنا ان مسئلة الثوب على الاتفاق بيننا ولكن الفرق بينهما موجود وهو
اي ستر العورة يفوت لا الى خلف بخلاف صورة النزاع لان فرض الستر يفوت لا الى خلف وفرض الوضوء يفوت الى بدل و
هو التيمم بعذر النسيان والقلب والفايت بلا بدل كالا فايت فافترقا ونظير مسئلة الكتاب اذا كان معه اناءان احدهما نجس تحريهما
ولا يتحرى لانه يفوت الى خلف وهو التيمم ولو لم يرق وتيمم جاز فلو توضأ بالماءين وصلى يجزيه اذا مسح في موضعين من راسه
لان النجس ان تاخر لم يجد ما يزيل به النجاسة فيجوز صلاته ذكره في المحيط ونظير مسائل الثوب واخواتها لو كان له ثوبان احدهما
متنجس يتحرى لان الثوب يفوت لا الى خلف فكان فايتا اصلا وبدلا م والطهارة الى خلف ش يعني يفوت الطهارة الى خلف م وهو ش
اي الخلف التيمم وليس على المتيمم م الذي يريد التيمم ش طلب الماء اذا لم يغلب على ظنه ان بقربه ماء كلمة ان مصدرية في محل الرفع على انها فاعل
لم يغلب تقريره اذا لم يغلب على ظنه قرب الماء منه وفي المجتبى هذا في الفلوات اما في العمران فالطلب واجب بالاجماع وكذا يجب الطلب اذا
غلب على ظنه ان بقربه ماء وغلبة الظن هي الدليل على وجوده مثل ما اذا كان في العمران او راى في الفلاة طيورا او اثار ابل او من حيوانات
البر ما تسير بخلاف ما اذا كان في براري الرمال سيما او في طريق الحجاز وفي المنافع في ايراد هذه الحالة عقيب مسئلة ماء الرحل لطيفة
فان الاختلاف فيها على اشتراط الطلب وعدمه م لان الغالب عدم الماء في الفلوات ش التي ليس فيها دليل على وجود الماء م وهو ش
يعني قوله م ولا دليل على الوجود ش فلا يكون واجدا حكما لانه ليس ذلك في غالب ظنه م وان غلب على ظنه ان هناك ماء ش اشار به الى مواضع
قريبة منه م لم يجز له ان يتيمم حتى يطلبه ش اي الماء م لانه واجد للماء نظرا الى الدليل ش وهو غلبة الظن وقال ابو يوسف سالت ابا ح عن المسافر
لا يجد الماء ايطلبه عن يمينه ويساره في طريقه قال ان كان على طمع فيه فليطلب ولا يبعد عن اصحابه فيضر بهم وبنفسه وقال الشافعي الطلب
يمنة ويسرة شرط وفي شرح الوجيز قال الشافعي للمسافر حالات احدها ان يتحقق عدم الماء حواليه ففي تقديم الطلب فيها وجهان احدهما
انه يجب واظهرهما انه لا يجب ويشترط ان يكون الطلب بعد دخول الوقت ليحصل الضرورة وهل يجب ان يطلب بنفسه فيه وجهان احدهما
انه يجوز ان يستنيب غيره فيه حتى لو بعث النازلون احدا لطلب الماء اجزا طلبه عن الكل وهذا اظهر الوجوه ويطلب الى حيث لو استغاث
بالرفقة ان ياتوه ويقول الشافعي قال مالك واحمد في رواية وقال الثوري القطع بوجوب الطلب بكل حال هو الذي اطلقه العراقيون و
بعض الخراسانيين ان تحقق عدم الماء حواليه لم يلزمه الطلب وبهذا قطع امام الحرمين والغزالي وغيرهما واختاره الروياني وقال امام الحرمين
انما يجب طلبه اذا توقع وجوده قريبا فان قطع بان لا ماء هناك بان كان في رمال البادية فيعلم بالضرورة استحالة وجود الماء لم يكلف
الى التردد لان طلب ما يعلم عدمه واستحالته محال وصفة الطلب عندهم ان ينظر يمينا وشمالا ووراء واماما ولا يلزمه المشي بل يكفيه نظره
في هذه الجهات وهو لا يبرح مكانه اذا كان حوله لا يستر عنه فان كان بقربه جبل صغير صعده ونظر حواليه وله ان يوكل بالطلب ولا يجب
ان يطلب من كل واحد بعينه بل ينادي فيهم من معه ماء من يجود بالماء ولهم وجه اخر انه لا يصح التوكيل بالطلب الا بعذر وان اراد تيمما اخر
لبطلان الاول بحدث او لفريضة اخرى ان احتمل حصول الماء ولو على بعد بان انتقل عن موضع التيمم وجب الطلب لكل موضع متعين
بالطلب الاول ان لا ماء فيه ولم يحتمل حدوث الماء فيه ففي وجوب الطلب وجهان قال ابو حامد واذا طلب ثانيا ثم حضرت صلاة اخرى
وجب الطلب بها ثالثا وهكذا كلما حضرت الصلاة قال ولو كان عليه فوائت يجب الطلب لكل واحدة وكذا في الجمع بين الصلاتين يطلب
للثانية واستدل الشافعي فيما ذهب اليه بقوله تعالى فلم تجدوا وعدم الوجدان لا يتحقق الا بعد الطلب ولنا ان قوله تعالى فلم تجدوا تقتضي
عدم الوجدان مطلقا فمن قيد الطلب فيعمل باطلاقه وقال ابو بكر الرازي الوجود لا يستدعي الطلب قال الله تعالى قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا

فهل

فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم ولا طلب وقوله فوجدا فيها جدارا لم يكن منهما طلب الجدار وقوله عليه السلام من وجد لقطة
فليعرفها ولا طلب من الواجد م ثم يطلب مقدار الغلوة ش قيل هي رمية القوس وفي المغرب مقدار ثلثمائة ذراع الى اربعمائة ذراع
وفي الصحاح غلوة السهم اذا رميت به ابعد ما يقدر عليه والغلوة الغاية مقدار رمية ويقال اول من سماها بذلك سليمان بن عبد
الملك وعن ابي يوسف اذا كان بحال لو ذهب لا يغيب القافلة عن بصره وفي المستصفى يشترط الطلب مقدار ما يسمع صوت اصحابه
وقيل الطلب دون الميل وان طلعت الشمس م ولا يبلغ ميلا ش اي لا يبلغ طلبه مقدار ميل كيلا ينقطع عن رفقته م لانه اذا زاد على
ميل ربما انقطع عن رفقته فيحصل الضرر مدفوع شرعا ش وان كان مع رفيقه ماء طلبه منه قبل ان يتيمم لعدم المنع غالبا لان الماء
مبذول عادة م فان منعه منه ش اي فان منع المطلوب الطالب من الماء تيمم لتحقق العجز عن الماء وفي البحر المحيط لو غلب على ظنه الاعطاء و
السوال والا فلا وفي المجتبى الغالب عدم الظنة بالماء حتى لو كان في موضع يجري فيه الظنة لا يجب فيه الطلب م ولو تيمم قبل الطلب ش
اجزاه عند ابي ح لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير م لان في الطلب ذلا ش وفيه ضرر لا يجب حمله وذكر هذا الخلاف في الايضاح والتقريب
وشرح الاقطع بين ابي ح وصاحبيه كما ذكره المص وفي المبسوط وان كان مع رفيقه ماء فعليه ان يساله الا على قول الحسن بن زياد
فانه كان يقول السوال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج فان مضى عليها وساله بعد فراغه فاعطاه او باعه اعادها
ان كان ثمنه مثله وان منعه لم يعد وكذا لو اعطاه بعد منعه او منعه قبل شروعه فيها وبذله بعد فراغه وذكر الزوزني وغيره
انه لو تيمم قبل الطلب اجزاه عند ابي ح في رواية الحسن عنه وذكر في الذخيرة عن الجصاص انه لا خلاف بين ابي ح وصاحبيه ومراد ابي
حنيفة فيما اذا غلب على ظنه اباه ومرادهما عند غلبة الظن بعدم المنع وفي التجريد لا يجب الطلب من الرفيق عند ابي ح ومحمد خلافا
لابي يوسف وعند الشافعي لا يجب الاستيهاب من صاحبه في قول لصعوبة السوال على اهل المروة والاظهر انه يجب لانه ليس في هبة الماء
كثير منة وفي النهاية لم يذكر في عامة النسخ قول ابي ح في هذا الموضع بل قيل لا يجوز التيمم قبل الطلب اذا كان في غالب ظنه انه يعطيه
مطلقا من غير ذكر الخلاف بين العلماء الثلاثة الا على قول الحسن بن زياد فانه كان يقول السوال ذل وفيه ضرر م وقالا لا يجزيه لان الماء
مبذول عادة ش فكان قادرا على استعمال الماء ظاهرا فلا بد من الطلب لتحقق العجز او القدرة م ولو ابى ش اي امتنع ان يعطيه الا
بثمن المثل ش في ذلك الموضع او في اقرب المواضع الذي يعز وجود الماء فيه م وعنده ثمنه ش اي والحال ان عنده ثمن الماء م لا يجزيه التيمم
ش لتحقق القدرة ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش وهو ضعف القيمة كذا في النوادر وفي رواية الحسن عن ابي ح انه يشتري ما
يساوي درهما بدرهم ونصف وقيل ما لا يتغابن في مثله وقول الحسن البصري يلزمه الشرا بجميع ماله افراط كما ان قول الشافعي
الزيادة على ثمن المثل هذا في ترك الشرا قليلة كانت او كثيرة تفريط وقال النووي في ثمن المثل ثلثة اوجه احدها
اجرة نقله اليه واختاره الغزالي بناء على ان الماء لا يملك قال وهو سخيف الثاني يعتبر قيمته في ذلك الموضع في غالب الاوقات
لا في وقت عزته للضرر عليه قال وليس بشيء والثالث عن مثله في ذلك المكان في تلك الحال قال وهو الصحيح فان زاد
على ثمن المثل لم يلزمه شراوه بلا خلاف عنده وهو سوا كثرت الزيادة او قلت قال وهو الصحيح ونص عليه الشافعي في الام و
فيه وجه اخر انه يلزمه شراوه بغبن يسير الذي يتغابن الناس فيه وبه قال البغوي وقطع به قال النووي بالاول قال
ابو ح والنووي يلزمه شراوه بالغبن اليسير وقال مالك ان طلب منه زيادة لا تجحف يلزمه الشراء فروع وان كان مع رفيقه
دلو وليس معه دلو لا يجب عليه ان يسال فان سال الدلو فقال انتظر حتى استقي الماء ثم ادفع اليك فالمستحب عند ابي ح انه ينتظر
الى اخر الوقت فان فوت الوقت تيمم وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال له انتظر حتى اصلي وادفع اليك
الثوب لم يجزه عريانا وعن ابي ح انه يتيمم ويصلي عريانا واجمعوا على انه لو قال له ابحت لك مالي لتحج فانه لا يجب عليه الحج م لان
الضرر مسقط ش اي مسقط للوجوب هو من الاسقاط من باب الافعال بالكسر م باب المسح على الخفين ش اي
هذا باب المسح على الخفين والكلام وجه المناسبة بين البابين من حيث ان كل منهما بدل فالتيمم بدل على الوضوء والمسح على الخفين
بدل من غسل الرجلين فان قلت كان ينبغي تقديم المسح على التيمم لانه بدل عن البعض والبعض مقدم على الكل قلت نعم ولكن ثبوت
التيمم بالكتاب والمسح بالسنة فالاول اقوى وقال الاترازي قيل وجه مناسبة هذا الباب لما تقدم من حيث الرخصة لان
المسح شرع رخصة كالتيمم او من حيث العارضة لان الاصل هو غسل الرجل كما ان الوضوء هو الاصل والمسح والتيمم عارضان

او من حيث التوقيت لان كلا منهما موقت او من حيث ان كلا منهما يكتفي فيه بالبعض انتهى قلت هذه اربعة اوجه فالوجه الثالث
اخذه من السغناقي قال والسغناقي وجهين اخريين احدهما ان كلا منهما طهارة غير ان احدهما بالتراب والاخر بالماء والوجه الثاني ان
كلا منهما بدل عن الغسل ثم الاترازي اخذ الوجه الاول والثاني من تاج الشريعة في شرحه وقال الاكمل انما عقب المسح على الخفين التيمم
لان كلا منهما طهارة مسح او لانهما بدلان عن الغسل او من حيث انهما رخصة موقتة الى وقت فالاول والثاني اخذهما من النهاية
والثالث من الغاية م المسح على الخفين جائز بالسنة ش يعني جائز اذا ان فعل جاز وان لم يفعل جاز وهو مخير بين المسح ونزع الخفين
والغسل وفي المستصفى انما قال جائز لانه افضل لكونه ابعد من مظنة الخلاف وفي القنية المسح افضل اخذا باليسر وقال الاترازي
انما قال جائز لان المتخفف اذا لم يمسح اصلا ونزع خفيه وغسل رجليه لا ياثم قلت بشرط ان لا يرى المسح ولا ينكره وقال الاكمل المسح على
الخفين جائز بالسنة اي بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله ولم يزد على هذا وقال تاج الشريعة انما قال جائز ولم يقل واجب لانه
مخير كما ذكرنا وقوله بالسنة نفي لما قال بعضهم ان ثبوته بالكتاب وهو قراءة الجر في قوله تعالى وارجلكم وقد تكلمنا فيه في اول الكتاب
في الاية الكريمة مستقصى وانما قال بالسنة ولم يقل بالحديث لان السنة تشمل القولي والفعلي والحديث لا يتناول الا القولي وقال
الاترازي انما قال بالسنة لان مقدار المسح ثبت بالسنة زيادة بالمشهور على الكتاب وهي جائزة به وان كانت نسخا على ما عرف
في اصول الفقه قلت لم يقصد المصنف ما قاله وانما مراده ههنا ان اصل المسح ثبت بالسنة وان كان مقداره ايضا ثبت بالسنة م
والاخبار فيه ش اي في المسح على الخفين م مستفيضة ش اي كثيرة شايعة قولا وفعلا وفي المبسوط عن ابي ح انه قال ما قلت بالمسح
حتى جاءني مثل ضوء النهار وفي الاسبيجابي حتى وردت اثار اضوا من الشمس وفي المحيط عن ابي ح من انكر المسح على الخفين
يخاف عليه الكفر وفي المفيد لو كان المسح مما يختلف فيه لمسحنا وفي النوادر من انكر المسح على الخفين عن الكرخي يخاف عليه
الكفر وفي المفيد قال لانه وردت فيه الاخبار ما يشبه التواتر قال وكتبت في السير فيه ابيات على قول ابي يوسف وعلى قول محمد لا
يكفر لانه بمنزلة الاحاد ومن انكر خبر الاحاد قيل لا يكفر قيل المحدد لم جوزت المسح على الخفين اذا كان خبر المسح من اخبار الاحاد وفيه
نسخ لكتاب الله تعالى به فقال ما نسخت كتاب الله تعالى بل خصصته به قال يريد به تخصيص الحال لانها عمت حالة الستر والكشف
والحديث بين ان الامر بالغسل مختص بحالة الكشف دون الستر بالخف قال وتخصيص الكتاب بالاحاد جائز عندي قلت مراده
بالاحاد التي اشتهرت قيل يجوز جوازه بالكتاب ايضا على قراءة الجر قلت فيه ضعف لان المسح على الكعبين غير واجب اجماعا وقال
ابو البقا العكبري عن احمد روى حديث المسح على الخفين سبعة وثلاثون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن
ابي خاتم رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احد واربعون صحابيا ومثله عن احمد ذكره في المغني ومثله عن ابي عمر ذكره في الاستذكار
وفي الاشراف عن الحسن حدثني به سبعون صحابيا وفي البدايع روي عن الحسن البصري انه قال ادركت سبعين بدريا من الصحابة
يرون المسح على الخفين وقال السروجي وممن نقل المسح على الخفين عن النبي صلى الله عليه وسلم عمر وعلي وسعد وابن مسعود
ثم المغيرة وخزيمة بن ثابت وابن عباس وجرير بن عبد الله البجلي وانس بن مالك وقيس بن سعد وابو موسى الاشعري و
عمرو بن العاص وابو ايوب خالد بن زيد الانصاري وابو امامة الباهلي وسهل بن سعد وجابر بن عبد الله وابو سعيد وحذيفة
وعمار وابن مسعود الانصاري وجابر بن سمرة والبرا بن عازب وابو بكرة وبلال وصفوان وعبد الله بن الحارث بن حزم و
ابو زيد الانصاري وسلمان وثوبان وعبادة بن الصامت ويعلى بن مرة واسامة بن شريك وعمرو بن امية الضمري وبريدة
وامامة بن زيد وابو هريرة وعوف بن مالك وعبد الله بن عمر وعايشة رضي الله عنهم قلت هولا تسعة وعشرون نفرا ذكرتهم
مجردا وابين المخرجين عنهم وقد ذكرت في شرح معاني الاثار سبعة وستون صحابيا واشرت الى مخرج كل واحد باسناده لطيفة
فمنهم الجماعة المذكورون والبقية ابو عبيدة بن الجراح وعمر جل له صحبة ويزيد بن ورقا وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن
رواحة وفضالة بن عبيد وابو برزة الاسلمي وابو عمر ومحمد وشبيب بن غالب الكندي ويسار بن عبد الله بن مسلم وابو زيد رجل
من الصحابة وابي عمارة وعقبة بن عامر ومالك بن سعد وابو ذر وكعب بن عجرة وابو طلحة وعثمان بن عفان والزبير بن العوام
وخالد بن سعيد بن العاص وابو العشرا الدارمي واوس الثقفي ثم ربيعة بن كعب وخالد بن عرفطة وعبد الرحمن بن حسنة وعبد الرحمن
عمرو بن حزم وعروة بن مالك وميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وام سعد بن زيد بن ثابت رضي الله عنهم فحديث عمر رضي الله

عنه عند ابن ابي شيبة بسند حسن وحديث علي رض عند مسلم وحديث سعد بن ابي وقاص عند البخاري وحديث ابن مسعود
عند البزار بسند ضعيف وحديث المغيرة عند جماعة وحديث خزيمة عند ابن حبان في صحيحه وحديث ابن عباس عند البزار
في مسنده وحديث جرير عند جماعة وحديث انس بن مالك عند ابن ماجة وابن حبان وحديث قيس بن سعد عند البيهقي
وحديث ابي موسى الاشعري عند البيهقي ايضا وحديث عمرو بن العاص عنده ايضا وحديث ابي ايوب رض عند الطبراني في
اسحاق بن راهويه وعند النيسابوري في كتاب الابواب منه صحيح وحديث ابي امامة رض عند عبد الله بن وهب بسند ضعيف
وحديث بن سهل عند القاضي ابي احمد بسند جيد وحديث جابر بن عبد الله رض عند البزار والطبراني في الاوسط وحديث ابي
سعيد الخدري رض عند البيهقي وحديث حذيفة رض عند مسلم وحديث عمار رض عند البيهقي وحديث ابي مسعود الانصاري عند
ابي عمر بن عبد البر ثم حديث جابر بن سمرة رض عند البيهقي مرفوعا وعن ابن ابي شيبة موقوفا وحديث البرا بن عازب رض عند
الطبراني وحديث ابي بكرة نفيع بن الحارث عند ابن خزيمة والطبراني في معجمه والبيهقي في سننه وحديث بلال رض عند مسلم وابن
خزيمة في صحيحه وحديث صفوان بن عسال عند النساي والترمذي وابن ماجه والطحاوي والطبراني الكبير وحديث عبد الله
ابن الحارث بن حي عند البيهقي وحديث ابي زيد الانصاري عند ابي مسلم الكجي وحديث سلمان رض عند ابن حبان في صحيحه و
حديث ثوبان مولى رسول الله صلعم عند ابي داود واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه وقال على شرط مسلم وحديث عبادة
ابن الصامت رض عند عبد الله بن وهب وحديث يعلى بن مرة عند النيسابوري في كتاب الابواب وحديث امامة بن شريك عند
ابي يعلى الموصلي وابي طاهر الذهلي بسند لا باس به وحديث عمرو بن امية عند البخاري وحديث بريدة عند الجماعة الا البخاري وحديث
امامة ابنة زيد رض عند النساي في سننه وابن قانع بسند لا باس به وحديث ابي هريرة رض عند احمد في مسنده والبيهقي في سننه
ومسلم في كتاب التمييز وحسنه ابن عبد البر وحديث عوف بن مالك الاشجعي عند احمد في مسنده واسحق بن راهويه والبزار والطبراني في
معجمه وحديث عبد الله بن عمر رض عند البيهقي وحديث عايشة رض عند الدارقطني بسند جيد وحديث ابي عبيدة بن الجراح رض عند
ابي عمر باسناد حسن وحديث رجل له صحبة عند البخاري واعله وحديث يزيد بن ورقا عند العسكري في كتاب الصحابة وحديث عبد
الرحمن بن عوف رض عند ابي عمر باسناد جيد وحديث عبد الله بن رواحة عند ابن قانع والطبراني وحديث فضالة بن عبيد عند
ابي عمر وحديث ابي برزة الاسلمي عند البزار والنيسابوري في الابواب وحديث ابي عمرو شيخ مسلم عند الطبراني والبزار واعله
وحديث شبيب بن غالب الكندي عند ابي نعيم في معرفة الصحابة وحديث يسار جد عبد الله بن مسلم عند ابن ابي خاتم واعله
وحديث ابي عمارة عند الحاكم وصححه وحديث عقبة بن عامر عند النيسابوري في الابواب واستغربه وحديث مالك بن سعد عند
ابي نعيم في كتاب الصحابة وحديث ابي ذر عند ابن حزم وصححه وحديث كعب بن عجرة عنده ايضا وصححه وحديث ابي طلحة عند الطبراني
في الصغير وحديث عثمان بن عفان رض عند الجيعم وحديث الزبير بن العوام عند الطبراني وحديث خالد بن سعيد بن العاص
عند النيسابوري وحديث ابي العشرا الدارمي عند الحافظ ابن عساكر في ترجمة احمد بن علي وحديث اوس الثقفي عند ابن ابي شيبة
في مسنده وحديث ربيعة بن كعب عند الطبراني وحديث خالد بن عرفطة عند اسلم بن سهل الواسطي في تاريخ واسط وخالد
هذا له حديث واحد عند الترمذي ثم النساي وحديث عبد الرحمن بن حسنة عند الطبراني وحديث عمرو بن حزم عنده ايضا وحديث
عروة بن مالك عند وحديث ميمونة رض عند الدارقطني بسند صحيح وحديث ام سعد عند النيسابوري وقال ابن عبد
البر لم يرو عن احد من الصحابة انكار المسح على الخفين الا عن ابن عباس وابي هريرة وعايشة رض اما ابن عباس وابو هريرة فقد جاء
عنهما موافقة ساير الصحابة باسانيد حسان واما عايشة فقد احالت علم ذلك الى علي رض وذلك في صحيح مسلم وقال لا ينكر المسح الا
مخذول مبتدع خارج عن جماعة المسلمين اهل السنة والاثر وقال البيهقي وانما بلغنا كراهة ذلك عن علي وابن عباس وعايشة
رض فاما الرواية عن علي سبق الكتاب المسح على الخفين فلم يرو ذلك عنه باسناد موصول يثبت مثله واما ابن عباس فانما كرهه حين
لم يثبت مسح النبي صلعم بعد نزول المايدة فلما ثبت رجع اليه وقال الكاساني واما الرواية عن ابن عباس فلم تصح لان مداره على
عكرمة وروي انه لما بلغ ذلك عطا قال كذب عكرمة وروي عطا قال كان ابن عباس مخالف الناس في المسح على الخفين فلم يمت حتى تابعهم
م حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا ش قايله شيخ الاسلام وغيره ومعنى من لم يره اي من لم يعتقد المسح كان مبتدعا لمخالفة السنة

المأثورة المشهورة والمبتدع هو الذي يخرج عن مذهب اهل السنة والجماعة وقد تقدم عن الكرخي انه قال من انكر المسح نخاف عليه من الكفر
وقال الخوارج والامامية لا يجوز المسح على الخفين وبه قال ابو بكر بن داود وخالف اباه في ذلك فكانهم تعلقوا بما روي عن ابن عباس انه
قال المسح رسول الله صلعم بعد سورة المائدة ولان امسح على ظهر عير في فلاة احب الي من امسح على الخفين وما روي عن عائشة رضي الله عنها
لان تقطع قدماي احب الي من المسح على الخفين والجواب عما روي ابن عباس فقد ذكرناه آنفا واما حديث عائشة فقال ابن الجوزي في
العلل المتناهية هذا حديث موضوع وضعه محمد بن مهاجر على عائشة رض وقال ابن حبان محمد بن مهاجر كان يضع الحديث فظهر
ان الحديث باطل لا اصل له واما الرافضة فانهم يرون المسح على الرجلين من غير حايل وقال النووي حكى الحاملي في المجموع وغيره عن مالك
ست روايات احدها لا يجوز المسح اصلا ثانيها يكره ثالثها يجوز من غير توقيت وهي المشهورة عند اصحابه رابعها يجوز موقتا
خامسها يجوز للمسافر دون المقيم سادسها قال النووي كل هذا الخلاف باطل مردود وقال ابو بكر ومن روي عن مالك انكاره
مسندا لان رسول الله صلعم وابا بكر وعمر رض اقاموا بالمدينة اعمارهم ولم يرو عن احد منهم انه مسح على خفيه فهو وهم منه ولا
يلزم لان هذه الحيلة العزيمة الكثيرة فعلنا الافضل في ترك المسح وبين الجواز رفقا بالامة قلت روي عن حذيفة رض قال كنت مع
عليه السلام فانتهى الى سباطة قوم فبال قايما فتوضأ ومسح على خفيه رواه مسلم وفي رواية البيهقي في سباطة قوم بالمدينة وروي
عن الاسماعيلي الحافظ كذلك وقال في الامام وقد وقع لنا من جهة ابن ابي نعيم عن المغيرة انه مسح مع رسول الله صلعم بالمدينة
وقد علم ان الاثبات مقدم على النفي فان قلت المسح افضل ام الترك قلت الغسل افضل وبه قال الشافعي ومالك وروى ابن المنذر
عن عمر بن الخطاب وابنه رض ورواه البيهقي عن ابي ايوب الانصاري ايضا وقال الشعبي والحكم وحماد والامام الرستغفني من اصحابنا
ان المسح افضل وهو اصح الروايتين عن احمد لما فيه نفي التهمة عن نسبته الى الروافض والخوارج فانهم لا يرونه كما قلنا واما التجمل بنزاهة
النصب والحق وعن احمد في رواية اخرى عنده انهما سواء وهو اختيار ابن المنذر واحتج من فضل المسح بقوله عم في حديث المغيرة
بهذا امرني ربي رواه ابو داود والامر اذا لم يكن للوجوب يكون ندبا ولنا ما روي عن علي رض قال رخص لنا رسول الله صلعم
في ثلثة ايام للمسافر ويوم وليلة للحاضر ذكره ابن خزيمة في صحيحه وفي حديث صفوان ارخص لنا ان لا ننزع خفافنا رواه النسائي
والاخذ بالعزيمة اولى وقال ابن عبد البر لا اعلم احدا من الفقهاء روي عنه انكار المسح الا مالكا والروايات الصحاح بخلاف
ذلك قلت فيه نظر لما روي في مصنف ابن ابي شيبة من ان مجاهدا وسعيد بن جبير وعكرمة كرهوه وكذا حكاه ابو الحسن النسائي
عن محمد بن علي بن الحسين وابي اسحق السبيعي وقيس بن الربيع م لكن من رآه ثم لم يمسح ش لفظة لكن استدراك من قوله انه من لم
يره كان مبتدعا اي لكن من اعتقد المسح ثم لم يمسح حال كونه آخذا على صيغة الفاعل ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى الفاعل ايضا
م بالعزيمة ش الباء متعلق بآخذ قال الاترازي آخذا بالعزيمة اي لكونه آخذا وهو اصل قلت جعل انتصاب آخذا على التعليل وما
قلناه هو الاحسن لان الحال قيد وكون الاخذ قيدا اولى من كونه علة والعزيمة في اللغة عبارة عن الارادة المؤكدة ودل ذلك على
قوله تعالى ولم نجد له عزما اي قصدا بليغا وفي الشريعة ثابتا ابتداء غير متصل بعارض م كان ماجورا ش يعني مثابا لان العمل بالعزيمة
اولى فان قلت يجب ان لا يكون ماجورا لانه رخصة اسقاط وفيها لا تبقى العزيمة مشروعة اصلا فالجواب ذلك قيل ان المص ماخوذ
بهذه الاية خالف رواية اصول الفقه قال المذكور فيها ان المسح على الخفين رخصة اسقاط كالصلوة في السفر والعزيمة لم تكن مشروعة
فيها فكيف يوجر على غير المشروع قلت ليس الامر كذلك لان المسح انما كان رخصة اسقاط ما دام المكلف متخففا واما اذا نزع خفيه
او احدهما والنزع مشروع في حقه فلم يكون من ذلك النوع فكان نظير هذا من ترك السفر فانه سقط عنه سبب الرخصة واما اخذ
المص بهذا فغير موجه لانه تبع في هذا شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه فانه ذكر فيه وقال كان ماجورا وقال تاج الشريعة فان
قلت كيف يكون ماجورا وانه رخصة اسقاط فكان كقصر الصلوة في حق المسافر ولو صلى المسافر اربعا لا يوجر بل يكره قلت ان الغسل
اشق من المسح فيكون ابعد من الخلاف م ويجوز ش اي المسح على الخفين م من كل حدث موجب للوضوء ش موجب بكسر الجيم من الايجاب
وجعل الحدث موجبا مجاز لانه ناقض الوضوء فكيف يكون موجبا والموجب ارادة الصلوة والحدث شرط فجاز ان يضاف الايجاب
اليه كما في صدقة الفطر فان قلت ذكر في المبسوط وغيره مطلوبان الحدث هو السبب قلت نعم ذكر هكذا لكنه غير صحيح والحدث شرط على
الصحيح وقيده بقوله موجب للوضوء احترازا عن موجب الجنابة على ما ياتي عن قريب ان شاء الله تعالى م اذا لبسهما ش اي الخفين م على طهارة

كاملة

كاملة ش هذا احتراز عما اذا توضأ بسؤر الحمار او بنبيذ التمر لا يجوز المسح عليهما لان نبيذ التمر بدل عن الماء عند ابي ح ولهذا لو وجد
في خلال صلوته تفسد صلوته فلو جاز المسح كان هذا بدل البدل وذا لا يجوز وفي زيادات الحسام الشهيد لا يمسح بنبيذ التمر
لعدم الضرورة وبسؤر الحمار لانه ماء مطلق عند طهوريته وفي زيادات قاضي خان اختلف المشايخ في جواز المسح على الخفين بنبيذ
التمر ونص خواهر زاده على جوازه بنبيذ التمر وذكر المرغيناني وفي جوامع الفقه للعتابي في جواز المسح بنبيذ التمر روايتان
عن ابي ح وحكى الجواز الاسبيجابي ايضا م ثم احدث ش اي ثم احدث بعد لبسهما على طهارة كاملة واشار بكلمة ثم الى ان
المسح بعد الحدث لا بعد اللبس وهذه عبارة القدوري واتى بما قاله المص فيه م خصه بحدث ش اي خص القدوري المسح بحدث
م موجب للوضوء ش فسر المص قول القدوري هذا بقوله م لانه ش اي لان الشان م لا مسح على الخفين من الجنابة على ما نبين
ان شاء الله تعالى ش لان الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتأتى ذلك م وبحدث متأخر ش اي خص القدوري
المسح ايضا بحدث متأخر عن الوضوء كذا قاله الاكمل وقال الاترازي متأخر عن اللبس وهو الاوجه م لان الخف عهد ش
اي عرف وهو على صيغة المجهول والعهد ياتي لمعان كثيرة بمعنى اليمين والامان والذمة والحفاظ ورعاية الحرمة والوصية
فكل واحد من هذه يذكر لما يناسبه بحسب الداعي لذلك م مانعا ش نصب على الحال من الضمير الذي في عهد يعني مانعا من
سراية الحدث الى القدم لا رافعا للحدث لان الرافع هو المطهر والخف ليس كذلك م ولو جوزناه ش اي ولو جوزنا المسح على
الخفين بحدث سابق على اللبس كالمستحاضة اذا لبست الخفين والدم يسيل ثم خرج الوقت قيد به لان المستحاضة يجوز
لها ان تمسح ما دام الوقت باقيا فاذا خرج الوقت ففيه الخلاف فعندنا لا يمسح وعند زفر يمسح مدة المسح على حسب السفر والاقامة
م والمتيمم ش اي وكالمتيمم اذا لبس م الخفين ش ثم رأى الماء م وتوضأ لا يمسح ش لانه يرد بما ظهر الحدث السابق م فكان ش
الخف رافعا للحدث السابق والحكم في مسئلة المستحاضة ان يكون الدم سائلا عند الوضوء واللبس او عند احدهما وان كان
منقطعا عندهما او بينهما فحكمها كحكم الاصحاء وعند زفر حكمهما حكم الاصحاء في الوجوه كلها وعلى هذا سائر اصحاب الاعذار م وفي قوله
ش اي في قول القدوري لانه ما اضمار قبل الذكر وكذلك الضمير في قوله خصه بحدث لانه معلوم بقرينة الحال لان المص في صدد
شرح كلام القدوري م اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس ش يعني اشتراط القدوري كمال الطهارة
وقت لبس الخفين لا يجوز لان المذهب اشتراط الكمال وقت الحدث اشار اليه بكلمة الاضطراب بقوله م بل وقت الحدث ش
اي بل اشتراط الكمال وقت الحدث هو الذي يفيد وقال الاكمل ان كان مراد المص هذا الذي قرره ففي كلام القدوري تسامح
وان كان غير ذلك فيحتاج الى بيان لان ظاهر كلام القدوري يفيد ذلك قلت يجوز من هذا ان القدوري ذكر اللبس واراد
به بقاؤه يعني اذا لبسهما باقيا عند الحدث يمسح لان ما له دوام يأخذ بقاؤه حكم ابتدائه كما لو حلف لا يسكن هذه الدار يحنث
فيها بالبقاء حتى لو غسل رجليه وادخلهما خفيه ثم اكمل طهارته يمسح وكذا لو لبسهما وهو محدث ثم توضأ وخاض الماء حتى
انغسلت رجلاه ثم احدث يمسح لكمال الطهارة عند الحدث ولو غسل رجله الواحدة وادخلها الخف وحدها ثم غسل الاخرى و
ادخلها الخف يجوز له المسح اذا احدث وبه قال النووي والمزني وابن المنذر والطبري وداود الظاهري ويحيى بن آدم وابو ثور
وقال الشافعي واحمد ينزع الخف الاول ثم يعيده الى مكانه وان لم يفعل لا يجوز له المسح وفي المبسوط هذا اشتغال بما لا يفيد م وهو
المذهب عندنا ش اي اشتراط كمال الطهارة وقت الحدث لا وقت اللبس هو المذهب عندنا خلافا للشافعي فانه يشترط الكمال
وقت اللبس واحتج الشافعي على ذلك باحاديث منها ما في الصحيحين من حديث مغيرة بن شعبة وفيه ثم اهويت الى الخفين لا
نزعهما فقال دع الخفين لاني ادخلت القدمين الخفين وهما طاهرتان فمسح عليهما واستدل الاترازي بهذا الحديث على اشتراط
اللبس على الطهارة وليس بظاهر على ما نقول في جوابه واقرب ما استدل به حديث اخرجه الدارقطني عن ابي بكرة عن النبي صلى
الله عم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما قالوا ان الفاء للتعقيب
والطهارة اذا اطلقت انما يراد بها الطهارة الكاملة والجواب عن ذلك انه ليس له حجة في الاحاديث التي تعلق بها لانا نقول بعدم
جواز المسح الا بعد غسل الرجل ومحل الخلاف يظهر في مسئلتين احدهما اذا احدث ثم غسل رجليه ثم لبس خفيه ثم مسح عليهما ثم اكمل
وضوءه الثانية اذا احدث ثم توضأ فلما غسل احدى رجليه لبس عليها الخف ثم غسل الاخرى ثم لبس عليها الخف فالهذا المسح جائز

عندنا

في الصورتين خلافا لبعضها انجرّ مذهبنا والشافعية يقولون عنا ان الحنفية لا يشترطون كمال الطهارة في المسح وهذا يدخل فيه ما لو
توضأ ولم يغسل رجليه ثم لبس الخفين وليس كذلك عندنا بل لا يجوز له في الصلوة لان الحدث باق في القدم وقال الخطابي في تعليل هذه
المسئلة وذلك انه جعل طهارة القدمين معا قبل لبس الخفين شرطا لجواز المسح عليهما والعلة لذلك والحكم المعلق بشرط لا يصح الا بوجود
شرطه ولكن لا نسلم انه شرط كمال الطهارة وقت اللبس لانه لا يفهم من نص الحديث غاية ما في الباب انه اخبر انه لبسهما وقدماه كما نبينا طاهرتين
فاخذنا من هذا اشتراط الطهارة لاجل جواز المسح سواء كانت الطهارة لاصل جواز المسح حاصلة وقت اللبس او وقت الحدث و
تقييده بوقت اللبس امر زائد لا يفهم من العبارة وقال الطحاوي معنى قوله دعهما فاني ادخلتهما وهما طاهرتان يجوز ان يقال طاهرتان اذا
غسلهما وان لم يكمل الطهارة كما يقال صلى ركعتين قبل ان يتم صلوته ويحتمل ان يريد بهما طاهرتين من جنابة او خبث فان قلت
اذا كان الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم كان ينبغي ان يمسح عليه اذا غسل رجليه وادخلهما الخفين ثم احدث قبل كمال الطهارة
قلت علم كونه مانعا من سراية الحدث الى القدم بالنص على خلاف القياس عند كمال الطهارة فيقتصر عليه واما حديث ابي بكرة فانه
ضعيف وفي اسناده مهاجر بن مخلد قال ابن ابي حاتم سالت ابي عنه فقال لين الحديث ليس بذاك ثم انه قد روي بالواو ولبس خفيه
وعلى تقدير صحته فهو محمول على طهارة الرجلين م حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح ش هذه نتيجة
قوله وهو المذهب عندنا قال الاكمل قيل لا يصلح ان يكون نتيجة ما ذكر من اشتراط اللبس على طهارة كاملة فان عدم جواز المسح هنا
باعتبار ترك الترتيب في الوضوء لا باعتبار شرط الطهارة واشتراطها كاملة وقت اللبس قلت هذا قاله السغناقي وصاحب الدراية
بعينه ثم قال الاكمل ويجوز ان يقال لما اثبت المص بالدليل فيما تقدم ان الترتيب في الوضوء ليس بشرط صح ان يبني هذا الفرع على هذا الا
ختلاف لكونه اثبت الدليل في الوضوء بان الترتيب ليس بشرط بل يمكن ان يقال ان هذا الفرع له وجهان في الفساد عند الشافعي احدهما
من جهة ترك الترتيب والثاني من جهة عدم كمال الطهارة وقت اللبس فالمص بنى هذا على الوجه الثاني مع قطع النظر عن الاول م
لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم ش هذا استدلال من جهة العقل ولم يذكر ما هو من جهة النقل م فيراعي كمال الطهارة وقت المنع
ش الفاء فيه لشرط محذوف اي فاذا كان الخف مانعا عن سريان الحدث الى القدم يراعي كمال الطهارة عن حلول الحدث ولا يراعي وقت
اللبس م حتى لو كانت ناقصة عند ذلك ش نتيجة لما قبله اي حتى لو كانت الطهارة ناقصة عند ذلك اي عند حلول الحدث م كان الخف رافعا ش وليس
كذلك لانه عهد مانعا اراد ان الطهارة اذا لم تكن كاملة عند الحدث لا يجوز المسح كما اذا لبس خفيه بعد غسل رجليه ثم احدث ثم توضأ
لا يجوز المسح لما قلنا ولان الحدث وان ارتفع عن الرجلين لم يرتفع حكمه ولهذا لا يجوز صلوته فيكون الخف رافعا حكما وان جعل مانعا
حقيقة ولو توضأ للفجر وغسل رجليه ولبس خفيه وصلى ثم احدث وتوضأ للظهر وصلى ثم العصر كذلك ثم تذكر انه لم يمسح براسه في الفجر
ينزع خفيه ويعيد الصلوة لانه تبين ان اللبس لم يكن على طهارة كاملة وان تبين انه لم يمسح للظهر فعليه اعادة الظهر خاصة لان
لبسه على طهارة كاملة فتكون طهارة الاصل كاملة فان قلنا اذا غسل القدمان رفع الخف الحدث عنهما حكما فاذا انضم اليه غسل
بقية الاعضاء ارتفع الحدث بالمجموع فكان مانعا لا رافعا قلت كلهم اتفقوا ان المسح لا يجوز الا بعد طهارة كاملة واختلفوا فيه في
وقتها فلو كانت الطهارة ناقصة عند حلول الحدث يلزم ان يكون الخف رافعا للحدث الحكمي الذي حل بالقدم وان زال البلل حقيقة لعدم
التجزي وعن بقية الاعضاء ايضا لما رد النقض على طهارة كاملة فكان مانعا لا رافعا وهو خلف فان قلت هذا يقتضي وجود الطهارة
الكاملة وقت الحدث ونحن لا نمنع ذلك وانما نقول انها لا تكفي بل يحتاج وجودها وقت اللبس ايضا وما ذكرتم لا يرفع ذلك قلت كلام
المص لا يرفع ذلك والرافع ان وجود الطهارة يحتاج اليه عند طريان ما يزيلها وهو الحدث تحقيقا للازالة واما قبل ذلك فهو مستغنى
عنها فلا فايدة في اشتراطها م ويجوز ش اي المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها التوقيت في المسح قول عامة العلماء
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وقال الخطابي هو قول عامة الفقهاء وقال ابن المنذر هو قول عمر وعلي وابن مسعود وابن
عباس وابي زيد الانصاري وعطاء وشريح والكوفيين وحكي عن الاوزاعي وابي ثور والحسن بن صالح واحمد واسحاق و
قالت طائفة لا توقيت في المسح ويمسح ما شاء ويروى عن الشعبي وربيعة والليث واكثر اصحاب مالك وسمع مطرف مالكا يقول
التوقيت بدعة وقال الشافعي لا توقيت فيه قاله نصير وقال النووي هو قوله القديم قال وهو ضعيف واه جدا ولا تفريع عليه
وحكى ابن المنذر عن سعيد بن جبير انه يمسح من غدوة الى الليل وعن الشعبي وابي ثور وسليمان بن داود انه لا يصلي به الا خمس

صلوات ان كان مقيما وخمس عشرة ان كان مسافرا وهو مذهب مردود لان التوقيت بالزمان لا بتعدد الصلوات وفي المحيط لو
خاف على رجليه يمسح على خفيه من غير توقيت للضرورة وفي جوامع الفقه المسافر بعد الثلاث يمسح على خفيه لخوف البرد للضرورة و
في الاستذكار روي عن مالك انكار المسح على الخفين في الحضر والسفر وهي رواية انكرها اكثر القائلين بقوله والروايات عنه باجازة
المسح في الحضر والسفر اكثر واشهر وعلى ذلك ما في موطاه وقد ذكرنا في اول الباب عن مالك ست روايات وقال ابن المنذر في كتاب
الاجماع اجمع العلماء على جواز المسح على الخفين وقد صح رجوع من كان يخالف منهم وكذلك لا اعلم احدا من فقهاء المسلمين روي عنه
انكار المسح الا مالك والروايات الصحيحة عنه رجوعه بخلاف ذلك وعلى ذلك جمع الصحابة احتج من قال بعدم التوقيت بما خرجه
ابو داود والدارقطني والبيهقي عن ابي بن عمارة وقد كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى القبلتين قال قلت يا رسول الله امسح على
الخفين قال نعم قلت يوما قال ويومين قلت وثلثة ايام قال نعم وما شئت وفي رواية حتى بلغ سبعا فقال عم نعم وما بدا لك
والجواب عنه ان ابا داود قال هذا الحديث ليس بالقوي واختلف في اسناده وقال الدارقطني اسناده لا يثبت وقال ابن القطان فيه
محمد بن يزيد وهو ابن ابي زياد صاحب حديث الصور قال فيه ابو حاتم مجهول ويحيى بن ايوب مختلف فيه وهو ممن عيب على مسلم اخراج
حديثه وقال ابن العربي وفي طريقه ضعفاء ومجاهيل منهم عبد الرحمن بن رزين ومحمد بن يزيد وايوب بن قطن وقال البخاري حديث
مجهول لا يصح وقال احمد رجاله لا يعرفون وقال النووي اتفقوا على انه ضعيف مضطرب لا يحتج به فان قلت رواه الحاكم في المستدرك
وقال اسناده مصري ولم ينسب واحد منهم الى جرح وابي بن عمارة صحابي مشهور ولم يخرجاه قلت لا يوجد منه ما قاله مع وجود ما ذكرنا
وكيف يخرجه البخاري مع قوله حديث مجهول فان قلت اذا كان الامر كذلك فما مستند اهل المدينة في المسح اكثر من ثلث يوم وليلة
قلت قال ابو زرعة لهم فيه اثر صحيح من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان لا يوقت في المسح على الخفين و
واحتجوا ايضا برواية حماد بن زيد عن كثير بن شنظير عن الحسن قال سافرنا مع رسول الله عم فكانوا يمسحون خفافهم بغير وقت ولا
عدد رواه ابن الجهم في كتابه وروى ابن الجهم في كتابه بسنده الى سعد بن ابي وقاص انه خرج الى الخلاء فتوضأ ومسح على الخفين فلمت
له تمسح عليهما وقد خرجت من الخلاء فقال نعم اذا ادخلت القدمين الى الخفين وهما طاهرتان فامسح عليهما ولا تخلعهما الا لجنابة
وروى ايضا بسنده الى عروة انه لا يوقت في المسح وروي ذلك عن جماعة من الصحابة قال ابن عبد البر في الاستذكار وعن عمر
ابن الخطاب وسعد بن ابي وقاص وعقبة بن عامر وعبد الله بن عمر والجواب عن ذلك ان هذا لا يصادم الاحاديث الصحيحة في
التوقيت على انه ذكر عن قريب عن ان ابن حزم ضعف كثير بن شنظير جدا وعن سويد بن غفلة عن عمر قال للمسافر ثلثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوم وليلة فدل ذلك على رجوع عمر الى التوقيت في المسح واخرج الطحاوي ما روي عن عمر من ثمان طرق واخرج البيهقي من حديث
الاسود عن شبابة عن عمر قال المسح للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وروى ابن ابي شيبة في مصنفه اخبرنا عابد بن حبيب عن طلحة بن
يحيى عن ابان بن عثمان قال سالت سعد بن ابي وقاص عن المسح على الخفين فقال نعم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوم وليلة للمقيم فهذا
ايضا يدل على رجوعه الى التوقيت والرجوع في هذا الى قول النبي عم اولى فان قلت روى الحاكم في مستدركه من حديث انس رض ان رسول
الله عم قال اذا توضأ احدكم ولبس خفيه فليصل فيهما وليمسح عليهما ثم لا يخلعهما ان شاء الا من جنابة وقال الحاكم اسناده صحيح على
شرط مسلم ورواته عن اخرهم ثقات وروى الحاكم ايضا من حديث عقبة بن عامر الجهني انه قدم على عمر رض بفتح دمشق قال وعلي خفاف
فقال لي عمر رض كم لك يا عقبة منذ لم تنزع خفيك فذكرت من الجمعة منذ ثمانية ايام فقال احسنت واصبت السنة وقال الحاكم حديث
صحيح على شرط مسلم ورواه الدارقطني والبيهقي ايضا قلت الجواب عن الاول ما قاله ابن الجوزي في التحقيق انه محمول على مدة الثلث
وقال ابن حزم هذا مما انفرد به اسد بن موسى عن حماد واسد منكر الحديث لا يحتج به قلت ليس كذلك فان اسدا ثقة وليس له ذكر
في شيء من كتب الضعفاء ووثقه البزار وابن يونس والجواب عن الثاني ما قاله الطحاوي ليس فيه دليل قطعي على ان قوله اصبت
السنة من النبي صلى الله عليه وسلم لان السنة يحتمل ان يكون سنة النبي عم ويحتمل ان يكون سنة احد من خلفائه وقد نطق ايضا على قول احد
من الصحابة رض فان قلت روي عن خزيمة بن ثابت رض عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المسح على الخفين للمسافر ثلثة ايام وللمقيم يوم وليلة
رواه ابو داود والطحاوي ثم قال ابو داود رواه منصور بن المعتمر عن ابراهيم التيمي باسناده ولو استزدناه لزادنا وفي رواية
الطحاوي ولو اطنب له السائل في مسالته لزاده قلت ذكر في الامام ان فيه ثلث علل الاولى اختلاف اسناده والثانية ثلاث مخارج

رواية ابراهيم التيمي وابراهيم النخعي ورواية الشعبي ثم ذكر في بعضها الزيادة اعني ولو استزدناه لزادنا وبعضها ليست فيه الثلاثة
الانقطاع قال الترمذي سالت محمد بن اسماعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال لا يصح وحديث خزيمة بن ثابت في المسح لانه
لا يعرف لابي عبد الله الجدلي سماع من خزيمة الثالثة قال ابن حزم ان ابا عبد الله الجدلي لا يعتمد على روايته فان قلت لما روى
الترمذي حديث خزيمة هذا قال حديث حسن صحيح وكيف ينقل عن البخاري انه لا يصح قلت الظاهر ان قوله لم يصح هو بالزيادة المذكورة
مع اختلاف روايته واما مع تصحيحه وتحسينه فبغير الزيادة المذكورة واسم ابي عبد الله الجدلي عبد بن عبد ويقال عبد الرحمن بن
عبد وذكر الاكمل في احتجاج مالك حديثين احدهما قال الحديث عمار بن ياسر قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم
قلت يومين قال نعم حتى انتهيت الى سبعة ايام اذا كنت في سفر فامسح ما بدا لك والاخر ما روى سعد بن ابي وقاص و
جرير بن عبد الله وحذيفة بن اليمان في جماعة من الصحابة فانهم رووا المسح على الخفين غير موقت بوقت ذكره ابو بكر الرازي
في شرح مختصر الطحاوي فالحديث الاول لمالك في عدم جواز المسح الا المسافر والثاني في انه غير موقت وكذا نقل الاترازي عن
ابي بكر الرازي قلت هذا عجز ظاهر حيث ذكر احد الحديثين ونسبه الى احد من الفقها او علقه من كتاب والاصل فيه ان يبين مخرجه
وحال سنده حتى يرضى الخصم بذلك واما نسبة الاكمل الحديث الاول الى عمار بن ياسر ففيه نظر لان الحديث لابي ابن عمارة اخرجه ابو
داود وغيره كما ذكرناه عن قريب واما حديث عمار فقد قال البيهقي روينا عنه جواز المسح لقوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها هذا الحديث اخرجه جماعة منهم الطبراني من حديث البرا بن عازب قال قال رسول
الله صلعم للمسافر ثلاثة ايام ولياليها وللمقيم يوم وليلة في المسح على الخفين ومنهم الحافظ ابو نعيم في كتاب معرفة الصحابة
من حديث مليكة بنت الحارث قال حدثني ابي عن جدي مالك بن سعد انه سمع النبي صلعم يقول وقد سئل عن المسح على الخفين
قال ثلاثة ايام للمسافر ويوم وليلة للمقيم ومنهم ابو نعيم ايضا من حديث مالك بن ربيعة قال رايت رسول الله عم توضا
ومسح على خفيه وابى للمسافر ثلثة ايام وللمقيم يوم وليلة ومنهم مسلم من حديث شريح بن هاني قال اتيت عايشة رض اسالها
عن المسح على الخفين فقالت عليك بابن ابي طالب فاسئله فانه كان يسافر مع رسول الله عم فسالناه فقال جعل رسول الله عم
ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما ويوما وليلة للمقيم ورواه ابن خزيمة في صحيحه بلفظ رخص لنا رسول الله صلعم في المسح
على الخفين للمسافر ثلاثة ايام وللمقيم يوم وليلة واخرجه ابن ماجه ايضا والترمذي وقال حديث حسن صحيح ومنهم ابن ابي
شيبة اخرجه في مسنده من حديث عمر رض سمعت رسول الله عم يامر بالمسح على ظاهر الخف للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما
وليلة ومنهم الحافظ ابو بكر النيسابوري من حديث عمرو بن امية الضمري انه عم قال للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوم
وليلة ومنهم البزار من حديث عوف بن مالك الاشجعي انه عم امر بالمسح على الخفين في غزوة تبوك ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر
ويوم وليلة للمقيم ومنهم البزار ايضا من حديث ابي هريرة ان رجلا سال النبي عم عن المسح على الخفين فقال للمقيم يوم وليلة
وللمسافر ثلاثة ايام ولياليهن ومنهم الدارقطني من حديث عبد الرحمن بن ابي بكرة عن ابيه عن النبي صلعم انه رخص للمسافر
ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما ورواه ابن خزيمة ايضا والاثرم وقال الخطابي
هو صحيح الاسناد وقال البخاري حديث حسن ومنهم الطبراني في الكبير من حديث المغيرة اخر غزاة غزونا مع رسول الله عم امرنا
ان نمسح على خفافنا للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوم وليلة ما لم نخلع ومنهم الترمذي من حديث صفوان بن عسال
بفتح العين المهملة وتشديد السين المهملة قال كان رسول الله صلعم يامرنا اذا كنا مسافرين او سفرا ان لا ننزع خفافنا
ثلاثة ايام ولياليهن الا من جنابة ويرى لا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم وقال حديث حسن صحيح ورواه النسائي
وابن ماجه وابن حبان في صحيحه وابن خزيمة ايضا قوله او سفرا شك من الراوي بفتح السين وسكون الفا جمع سافر كركب
وراكب وقيل اسم جمع وذكر الغايط والبول والنوم خرج مخرج الغالب وفي معناها زوال العقل بالجنون والاغما وكذا
القي وخروج الدم وكل ما كان حدثا وفي معنى الجنابة النفاس والحيض على اصل ابي يوسف اذا كانت مسافرة لان اقل
الحيض عنده يومان وليلتان والاكثر الثالث فيمكنها المسح في بقية المدة وما فيه غسل جميع البدن ويوخذ منها انه لا يمسح على
الخف من نجاسة قوله ش لكنه عرف استدراك بعد النفي واذا استدرك بها الاثبات مختص بالجملة دون المفرد قيل في لفظ

الحديث

الحديث اشكال لان قوله امرنا ان لا ننزع خفافنا الا من جنابة معقب بالاستثناء فيصير ايجابا وقوله بعد ذلك لكن استدراك من
ايجاب المفرد وذلك خلاف على ما تقدم قوله ولكن بول ونوم بوادي العطف في كتب الحديث ووقع في كتب الفقه بجملة او للتنويع
قال ش اي الغد وربيه م وابتداوها ش اي ابتدا مدة المسح م عقيب الحدث ش لا من وقت اللبس وبه قال الشافعي والثوري وجمهور العلما
وهو اصح الروايتين عن احمد وداود وهو المختار الراجح دليلا وذكره الثوري واختاره ابن المنذر وحكى نحوه عن عمر بن الخطاب رض
عن الحسن البصري ان ابتداها من وقت اللبس ويلزم على الحسن انه اذا مضى يوم وليلة على المقيم ولم يحدث يجب ان ينزع الخف ولا يجزيه
المسح بعد ذلك وهو محال وعلى من يعتبره من وقت المسح انه اذا لبس خفيه واحدث ولم يمسح ثم اغمي عليه بعد ذلك اسبوعا او شهرا
انه لا ينزع خفيه ويمسح عليهما وهو محال ايضا كذا في مبسوط شيخ الاسلام وشمس الايمة ثم بيان الاقوال الثلاثة فيمن توضا عند
طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضا ومسح بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت الحدث من اليوم
الثاني وهو ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني وعلى القول الثاني الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت اللبس وعلى القول
الثالث الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت المسح والصحيح قول العامة م لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم ش اي مانع
حلول الحدث بالرجل شرعا م فيعتبر المدة من وقت المنع ش لان المانع عن الشي انما يكون مانعا حقيقة عند طريان الممنوع ثم الحقيقة اولى
بالاعتبار فيعتبر المدة من عنده وفي المبسوط لان الحدث سبب للوضوء فتعتبر المدة من وقت السبب وقال ابو نصر الاقطع عن ابراهيم
الحربي قال روي عن عشرة من الصحابة وعشرين من التابعين ان ابتدا المسح من وقت الحدث لا من وقت اللبس ولان اللبس سبب
الرخصة حتى لو لم يحدث لا يحتاج الى المسح فيعتبره من وقت السبب فاكثر ما يصلي به المقيم من الصلوات الوقتية ست صلوات
والمسافر ست عشرة وقتية لا يعرف فيه والمراد لغة فانها تكون سبعا للمقيم وسبع عشرة للمسافر ومثلها عند الشافعي في
ساير الاماكن للجمع م والمسح على ظاهرهما ش اي محل المسح على ظاهر الخفين م وهو المستحب عندنا ش ومسح اسفل الخفين غير مستحب
وفي البدايع المستحب عندنا الجمع بين ظاهره وباطنه في المسح اذا لم يكن به نجاسة وبه قال الشافعي حكاية في المهذب حيث قال
والمستحب ان يمسح على الخف واسفله والواجب عنده اقل جزء من اعلاه وقال السغناقي قال الامام السرخسي في المبسوط فان
مسح باطن الخف دون ظاهره لم يجز فان موضع المسح ظهر القدم وقال الشافعي المسح على ظاهر الخف فرض وعلى باطنه سنة وقال
صاحب الدراية قوله على ظاهرهما احتراز عن قول الشافعي والزهري ومالك فان السنة عندهم المسح اعلا الخف واسفله الا ان يكون
على اسفله نجاسة ولكن لو اقتصر على مسح اعلاه يجوز عندهم ولو اقتصر على مسح اسفله لم يجز على ظاهر المذهب واظهر القولين من
الشافعي ويجزيه في قول واما مسح العقب فمن اصحابه من قال يمسحه قولا واحدا ومنهم من قال فيه قولان اصحهما ان يمسحه وفي الام
نصا على العقب قولان الاظهر انه يجزيه وعندنا وداود والثوري واحمد لا مدخل لاسفل الخف في المسح ولا للعقب قلت وما ذكر في
البدايع هو قول علي وانس وقيس بن سعد وعروة بن الزبير والحسن البصري والشعبي وعطاء والنخعي والثوري والاوزاعي واحمد
وغيرهم واختاره ابن المنذر وروي عن سعد بن ابي وقاص وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والزهري ومالك وجوب مسح ظاهرهما وباطنهما
وحكى النووي عن ابن المنذر ان مسح اسفلهما استحباب عندهم وبه قال الشافعي وهو قول مالك السنة مسح اعلا الخف واسفله قلت هذا
مخالف ما نقله النووي وما نقله السغناقي من الشافعي وفي المغني وليس مسح اسفله ولا عقبه وبذلك قال عروة وعطاء والحسن والنخعي
والثوري والاوزاعي واسحاق واصحاب الراي وابن المنذر ولا نعلم احدا قال يجزيه مسح اسفل الخف الا اشهب من اصحاب مالك وبعض
اصحاب الشافعي والمنصوص عن الشافعي انه لا يجزيه وقال ابن المنذر لا اعلم احدا يقول بالمسح على الخفين يقول لا يجزي المسح على اعلا الخف م
خطوطا بالاصابع ش قال الاكمل هو منصوب على الحال بمعنى مخطوطا قلت اخذه من السغناقي وكذا قال صاحب الدراية وتاج الشريعة ولم
يبين احد منهم ان لفظة الخطوط مصدر او جمع وان ذا الحال ما هو فنقول الخطوط جمع خط قال الجوهري الخط واحد الخطوط وكذا قال
في العباب فاذا كان الخطوط مصدرا والمصدر الخط يقال خط الكتاب خطا قال السغناقي يقال خطه فلان كما يقال كتبه فلان ثم قال
في اخر الباب والتركيب يدل على اثر يمتد امتدادا ان بابه من باب نصر ينصر كذا في دستور اللغة وذو الحال هو المبتدا اعني قوله والمسح لانه
مرفوع على الابتدا والخبر متعلق قوله على ظاهرهما وهو كاين او جايز او نحو ذلك وخطوطا حال على حاله من غير تاويل فان قلت المطابقة
بين الحال وذي الحال شرط وهنا الحال جمع وذو الحال مفرد قلت المصدر يتناول القليل والكثير ويمكن ان يقال ان ذا الحال محذوف في الخطوط

حال والتقدير ومسح الماسحين على ظاهر الخف حال كونهم مخططين بالاصابع فيجي خطوطا بالمخططين على صيغة اسم الفاعل لا التاويل
بالمفرد على ما قالوا من غير رؤية وقال الاترازي وقوله خطوطا بيان السنة لا شرط الجواز وقال عطا احترازا عن قول عطا فانه يقول بتثليث
المسح اعتبارا بالغسل وذلك ان الخطوط انما تبقى اذا مسح مرة واحدة قلت هذا ليس باحتراز عن قول عطا ثم قال لان الخطوط انما تبقى اذا
مسح مرة وفيه نظر لان بقا الخطوط ليس بشرط وغاية ما في الباب ان عطا قاس مسح الخف على الغسل مبدا من قبل الاصابع الى الساق هذه
كيفية المسح ان يبدأ الماسح وابتداؤه من قبل اصابع الرجل وانتهاؤه الى الساق وقيل اشارة الى ان الساق لا يدخل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا وعن هذا قال الحسن عن ابي ح انه يمسح ما بين اطراف الاصابع الى الساق وهذا الذي ذكره هو مقدار الواجب في المسح وقال احمد
الواجب مسح اكثر ظاهره وعند مالك مسح جميعه الا مواضع الغصون وعند الشافعي ان اقتصر على مسح جزء من اعلاه اجزاه بلا خلاف وان
اقتصر على بعض اسفله لا يجزيه نص في البويطي ومختصر المزني ولهم فيه طرق ثلاثة طريقة جمهورهم عدم الاجزا ذكره النووي في شرح المهذب
وقال ابو عمر حديث مغيرة يبطل قول الاشهب انه لا يجوز الاقتصار على ظاهر الخف وفي المغني عن الاشهب وبعض الشافعية انه يجوز الاقتصار
على اسفله وقال ابن المنذر لا اعلم احدا يقول بالمسح على الخفين انه لا يجزي مسح اعلى الخف وقال ابن بطال الصحابة مجمعة على انه ان مسحها
اسفله دون اعلاه لم يجزه وفي المحيط السنة اكمال الفرض في محله وباطن الخف ليس محله وكذا العقب والساق والجانب والكعب ولو مسح
باصبع واحدة في ثلاثة مواضع او بدا من الساق او من ظهر القدم عرضا جاز ولو كان بعض خفه خاليا ومسح قدر ثلاثة اصابع على
المغسول جاز وعلى الخالي لا يجوز والبداية من رؤوس الاصابع مستحبة اعتبارا بالغسل وقول المرغيناني وظاهره مما من رؤوس الاصابع
الى معقد شراك النعل وفي جوامع الفقه ولو مسح على احدى رجليه مقدار اصبعين وعلى الاخرى مقدار خمس اصابع لا يجزيه فيعتبر مقدار
ثلاثة اصابع من كل رجل ونص محمد على ان المعتبر فيه اكثر الة المسح ذكره في المحيط والزيادات وقال الكرخي ثلاثة اصابع الرجل واعتبره
بالخرق والاول اصح ولا يجزيه اصبع ولا اصبعان كما في مسح الراس ولو اصابه مطر او مشى على الحشيش مبتل بالمطر يجزيه وكذا بالطل لانه
ماء وقيل لا يجزيه لانه نفس دابة في البحر يجذبه الهوى فينزل على الارض قال المرغيناني الصحيح الاول وفي فتاوى قاضي خان وكيفية
المسح ان يضع بعض اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمدهما الى الساق فوق الكعبين
ويفرج بين اصابعه ولو بدأ من اصل الساق ومد الى الاصابع جاز وفي المجتبى اظهار الخطوط ليس بشرط في ظاهر الرواية وقال الطحاوي
المسح على الخفين خطوط بالاصابع لحديث المغيرة ان النبي صلعم وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة
وكاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عم خطوطا بالاصابع قلت حديث المغيرة بن شعبة لم يرد على هذا الوجه وانما رواه ابن
ابي شيبة في مصنفه حدثني الحنفي عن ابي عامر الخزاز عن الحسن عن المغيرة بن شعبة قال رايت رسول الله صلعم بال ثم جاء فتوضا
ومسح على خفيه ووضع يده اليمنى على خفه الايمن ويده اليسرى على خفه الايسر ثم مسح اعلاهما مسحة واحدة حتى كاني انظر الى
اصابع رسول الله صلعم على الخفين هذا الحديث مع غرابته يدل على احكام الاول ان السنة وضع اليدين على الخفين وعن محمد
يضع اصابع يديه على مقدم الرجل ويمدهما او يضع كفيه مع الاصابع الى اعلاهما والمد سنة لانه ورد انه عم مسح بالمد وبغير المد
الثالث ان السنة في المسح في كيفية الوضع وضع يده اليمنى للايمن واليسرى للايسر الرابع ان السنة المسح مرة واحدة فان قلت
اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة قال وضأت رسول
الله صلعم في غزوة تبوك فمسح اعلى الخف واسفله قلت ضعيف هذا الحديث فقال ابو داود ان ثورا لم يسمعه من رجا وقال
الترمذي حديث معلول لم يسنده عن ثور غير الوليد بن مسلم وسالت محمدا وابا زرعة عن هذا الحديث فقالا ليس بصحيح لان ابن
المبارك رواه عن ثور عن رجا قال حدثت عن كاتب المغيرة عن النبي صلعم مرسل وقال الدارقطني في العلل هذا حديث لا يثبت لان
ابن المبارك رواه عن ثور بن يزيد مرسلا ضعفه احمد بن حنبل رحمه الله قلت حاصل ما ذكروا في هذا الحديث اربع علل
الاول ان ثورا لم يسمعه من رجا واجيب عن هذا بان البيهقي اسنده عن داود بن رشيد حدثنا الوليد عن ثور حدثنا رجا عن كاتب
المغيرة عن المغيرة وقد صرح فيها بان ثورا قال حدثنا رجا وان كان داود قد روي عنه انه قال عن رجا الثانية ان كاتب المغيرة
قال ارسلت ويجاب عن هذه بان الوليد بن مسلم زاد في الحديث ذكر المغيرة وزيادة الثقة مقبولة الثالث ان كاتب المغيرة مجهول
ويجاب عن هذه بان المعروف بكاتب المغيرة هو مولاه وراد الثقفي وكنيته ابو سعيد وقال ابو داود سمع المغيرة وروى عنه الشعبي

ورجا

ورجا ابن حيوة وابو عون الثقفي وغيرهم روى له الجماعة وصرح ابن ماجه في سنده فقال عن رجا عن وراد كاتب المغيرة فصرح
باسمه الرابع ان الوليد مدلس ويجاب عن هذه بان ابا داود قال عن الوليد اخبرني ثور فامن بذلك تدليسه فلذلك
استدلت به جماعة منهم الشافعي ان مسح اسفل الخفين مستحب عندهم قلت وعن هذا قال صاحب البدايع المستحب عندنا الجمع بين
ظاهره وباطنه وقد ذكرناه وجمهور اصحابنا استدلوا بما روي من حديث الاعمش عن ابي اسحاق عن عبد خير عن علي رض لو كان الدين
بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح عليه من ظاهره وقد رايت رسول الله صلعم يمسح على الخفين على ظاهرهما رواه ابو داود
واحمد والترمذي وقال حديث حسن صحيح رواه ابو داود ايضا من حديث الاعمش باسناده قال ما كنت ارى باطن القدمين ا
الا احق بالمسح حتى رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر خفيه وقال ابو داود رواه ابو السوداء عن ابن عبد خير عن ابيه قال
رايت عليا رض توضأ فغسل ظاهر قدميه وقال لولا اني رايت رسول الله عم يفعله لظننت بطونهما احق بالمسح وقال البيهقي
والمرجع فيه الى عبد خير وهو لم يحتج به صاحبا الصحيح فلعل عدم احتجاج صاحبي الصحيح ليس بقادح في روايته وحكي من احد ثم
يحتج به قد احتج به غيرهما وحديثه صحيح وقال امام الحرمين في النهاية في الحديث الصحيح انه عم مسح على خفيه خطوطا فكانه تبع القاضي
حسين فانه قال روي حديث علي رض كنت ارى ان باطن القدمين احق بالمسح على ظاهرهما قال الحلي عنه انه قال ولكني رايت رسول
الله صلعم يمسح على ظاهر الخف خطوطا بالاصابع وتابع الغزالي في الوسيط وقال النووي في شرح المهذب هذا الحديث ضعيف روي
عن علي مرفوعا وعن الحسن البصري موقوفا قلت روى ابن ابي شيبة اثر الحسن البصري قال من السنة ان يمسح على الخفين خطوطا و
قال في التنقيح قول امام الحرمين انه صحيح غلط فاحش لم يخرج عن مروياته على الكن روى ابن ابي شيبة اثر الحسن المذكور فلعل كان
النووي اراد بقوله هذا الحديث ضعيف هو الذي نقله امام الحرمين واما الذي رواه ابو داود فهو صحيح كما قلنا والدليل على ذلك
ما قاله صاحب التنقيح وقال السروجي في تعليل ترك مسح باطن الخفين لان المسح اذا تكرر على اسفل الخف واصرح الدوس بالبلل
على الارض كما ذكروا في ساق الخف بل اولى لانه لا يلحق الارض قلت هذا التعليل معلول لا يخفى وقال ايضا ولانه معدول به عن القياس
فيقتصر على ما ورد به الشرع وهو ظاهر الخف دون باطنه قلت القياس يقتضي مسح الظاهر والباطن لانه بدل عن الغسل والشرع كما
ورد بالظاهر ورد ايضا بالباطن كما ذكرنا مستقصى ثم المسح على الظاهر حتم اي ثم مسح الخف على الظاهر حتم اي واجب قال الاترازي
يعني انه واجب لا يحتمل غيره قلت ان اراد بعدم الاحتمال عقلا فممنوع منعه ظاهر وان اراد به شرعا فممنوع ايضا لانه ورد انه عم
مسح باطن الخف لما مر في حديث المغيرة بن شعبة وقال صاحب الدراية فان قيل ينبغي ان يجوز المسح على الباطن والعقب لانه خلف
عن الغسل فيجوز في جميع محل الغسل كما في الراس فانه يجوز في جميع الراس وان ثبت مسحه عم على الناصية قلنا لا يجوز لان فعله عم ا
ابتداء شرع وهو غير معقول المعنى فيعتبر جميع ما ورد به الشرع من رعاية الفعل والمحل بخلاف مسحه عليها فانه بيان ما ثبت بالكتاب
لا نصب الشرع فيجب العمل بقدر ما يحصل به البيان وهو المقدار لان المحل معلوم بالنص فلا حاجة الى فعله بيانا له قلت ان اراد بقوله
لا يجوز يعني مسح الباطن والعقب مع مسح الظاهر فلا نسلم ذلك لانه ورد مسح الظاهر والباطن وقوله فيعتبر جميع ما ورد به الشرع
من رعاية الفعل والمحل لا يصلح دليلا لمدعي الاقتصار على الظاهر لانه ورد في الشرع فعل الباطن وثبت انه محل ايضا بفعله عم فكما
ان يراعي الفعل والمحل لورود الشرع بهما فكذلك ينبغي ان يراعي ذلك في الباطن ايضا فان الشرع ورد بهما ايضا وقوله لان المحل معلوم
بالنص فلا حاجة الى فعله بيانا له غير مسلم في حق المقدار ثم قال صاحب الدراية فان قيل ينبغي ان يجوز المسح على الباطن مع الظاهر لكونهما
مرويين والجمع ممكن يثبت فرضية مطلق المسح وسنية المسح عليهما كما قال الشافعي قلت هذا السؤال غير وارد فلا يحتاج الى قوله
ينبغي الى اخره والعمل ما قال الشافعي لو ورد حديث الظاهر والباطن وامكن الجمع بينهما في العمل وتاويله في جواب هذا السؤال بقوله يحتمل
ان يكون المراد من اعلاه مما يلي الساق ومن اسفله مما يلي الاصابع فلا يثبت سنية مسح الباطن فالشك غير صحيح لان هذا مفرد فلا
يحتاج الى التاويل وانما يحتاج الى التاويل اذا لم يمكن الجمع وقد امكن كما ذكرنا م حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه ش هذه نتيجة
قوله ثم المسح على الظاهر حتم قلت اراد بقوله لا يجوز الاقتصار على الباطن والعقب والساق فمسلم وان اراد به مع الظاهر فغير مسلم
كما ذكرنا وقال الاكمل يعني لا يجوز على باطن الخف وعقبه خلافا للشافعي في قول قلت هذا لا يصح فانه لم ينقل عن الشافعي انه اجاز
مسح الباطن وحده بل نص في الام وغيره ان مسح الباطن وحده لا يجوز م لانه معدول به عن القياس ش اي لان المسح معدول به عن

القياس لان المسح لا يطهر شيئا ولا يزيله فجعل قايما مقام الغسل للتخفيف رخصة وقال الاترازي قوله معدول به عن القياس اشارة
الى ما ذكرنا من حديث علي رض انه قال لو كان الدين بالراي الحديث قلت يفهم من كلامه هذا ان القياس مسح الباطن وعدل به عنه الى
الظاهر وليس كذلك بل القياس ان لا يجوز المسح اصلا كما ذكرنا الان م فيراعي جميع ما ورد به الشرع ش هذه نتيجة قوله لانه معدول
به عن القياس ولكن ظاهر هذا الكلام لا يستقيم لان استيعاب ظاهر الخف والبداءة من رؤس الاصابع غير معتبر في الوجوب فلو روعي
جميع ما ورد به الشرع لوجب ذلك ولم يقل به احد م والبداءة من الاصابع استحباب ش الخبر لا يطابق المبتدا في المعنى والمطابقة مستحقة
وهو يتضمن الاستحباب اللهم الا اذا جعل هذا من قبيل زيد عدل فافهم ونتيجة قوله استحباب انه لو بدا من الساق جاز وسال الاكمل
ههنا سوالا وملخصه انه كان ينبغي ان يكون البداية من الاصابع حتما لا مستحبا كالمسح على ظاهرهما لان الشرع ورد عند البدء من
الاصابع الى اعلاهما ثم اجاب عن ذلك بقوله ما روي انه عم مسح على خفيه من غير فرق مدا الى الساق قلت في حديث المغيرة الذي ذكره المص
ومد مما من الاصابع الى اعلاهما فان قلت ان هذا غريب لم يرو حديث المغيرة هكذا قلت روي في حديث جابر رض قال رسول الله
صلعم بيده هكذا من اطراف الاصابع الى اصل الساق رواه ابن ماجة فان قلت في سنده جرير بن يزيد قال صاحب التنقيح وجرير هذا ليس
بمشهور ولم يرو عنه غير بقية وفي سنده ايضا منذر بن زيادة الطاي وقد كذبه الفلاس وقال الدارقطني متروك وهذا الحديث
مما استدركه الحافظ المزي على ابن عساكر اذ لم يذكره في اطرافه وكانه ليس في بعض نسخ ابن ماجة قلت اخرج الطبراني في معجمه الاوسط
عن بقية عن جرير بن يزيد الحميري عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال مر رسول الله صلعم برجل يتوضا وهو يغسل خفيه
فنخسه بيده وقال انما امرنا بالمسح هكذا ومد يديه من مقدم الخفين م الى اصل الساق مرة وفرج بين اصابعه اعتبارا بالاصل وهو الغسل
ش اعتبارا منصوب على انه مفعول مطلق اي اعتبرنا في مسح الخف البداءة من بين اصابعه اعتبارا بالاصل وهو الغسل اي غسل الرجلين
م وفرض ذلك ش اي فرض مسح الخف م مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد ش قال في التحفة سواء كان المسح طولا او عرضا اما التقدير
بثلاث اصابع كما ذكر في حديث جابر المذكور انفا وقد ذكر بلفظ الجمع واقله ثلثة واما اعتبارها من اصابع اليد فلكونها الة
كما في مسح الراس م وقال الكرخي من اصابع الرجل ش قال الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره اذا مسح مقدار ثلاثة اصابع من اصابع
الرجل اجزاه واعتبره بالخرق م والاول ش اي اعتبار الاصابع باليد م اصح اعتبارا بالة المسح ش لان المسح فعل يضاف الى فاعله لا
الى المحل فيعتبر الالة كما في الراس م ولا يجوز المسح على خف فيه خرق كبير ش يروى كبير بالباء الموحدة وكثير بالثاء المثلثة فالاول
مقابلة الصغير والثاني مقابلة القليل فالاول ايضا م يستعمل في الكمية المتصلة والثاني في المنفصلة ش يبين منه قدر ثلاث اصابع
الرجل هذه الجملة الفعلية في محل الرفع لانه صفة لقوله كبير وفي المحيط والبدايع ثم الاسبيجابي الخرق المانع هو المنفرج الذي ينكشف
ما تحت الخف او يكون منضما لكن ينفرج عند المشي ويظهر القدم وان كان طويلا منضما لا ينكشف ما تحته لا يمنع كذا روي عن ابي
يوسف ولو انكشفت الظهارة وفي داخلها بطانة من جلد وفي الذخيرة او خرقة مخروزة بالخف لا يمنع وقيل لو كان الخرق تحت
القدم لا يمنع ما لم يبلغ اكثر القدم وفي الكعب يمنع ثلاث اصابع الرجل اصغرها وفي بعض المواضع بالابهام وجارتيها قال الحلواني
ان كان الخرق عند اكبر الاصابع يعتبر اكبرها وان كان عند اصغر الاصابع يعتبر اصغرها وهذا في الخرق المنفرج الذي يرى ما تحته
من الرجل وان كان طولا يدخل فيه ثلاث اصابع واكثر ولكن لا يرى شيء من اصابع الرجل ولا ينفرج عند المشي لصلابته لا يمنع
المسح وفي مقطوع الاصابع يعتبر الخرق باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت قايمة وفي المرغيناني ان ظهر من الخرق الابهام
والوسطى والخنصر شيء من الخف لم يجز المسح ولو ظهر الابهام ولكن قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها لا باس بالمسح وفي صلاة الحسن
يعتبر قدر ثلاث اصابع الرجل مضمومة لا منفرجة والخف الذي لا ساق له كذي ساق وصاحب الرجل الواحدة يمسح وفي المنية مقطوع
الاصابع ويحته خرق في موضع الاصابع مقدار ثلاث اصابع قد مر اصغرها لو كانت قايمة يمنع المسح ولا عبرة باصابع غيره
وان كان في موضع الابهام خرجت هي وجارتها يمنع وجارة واحدة منها لا يمنع في الاصح وان ظهرت الاصابع ولم يخرج لا يمنع م
وان كان اقل من ذلك جاز ش اي من ثلثة اصابع الرجل جاز المسح لان الخف لا يخلو عن الخرق القليل عادة فجعل عفوا لدفع الحرج م
وقال زفر والشافعي لا يجوز وان قل ش اي الخرق وبه قال احمد وعن الثوري ويزيد بن هارون وابي ثور جوازه على جميع الخفاف
وعند مالك اليسير غير مانع والكثير مانع وعن الاوزاعي ان ظهرت طابقة من رجله مسح على خفيه وعلى ما ظهر من رجليه وعن الحسن

ابن ابي الحسن ان ظهر اكثر الاصابع لم يجز وفي شرح الوجيز لو كان الخف متخرقا ففيه قولان في القديم يجوز المسح عليه ما لم
يتفاحش وبه قال مالك وحد الفاحش ما قاله الاكثرون ما لم يتماسك في الرجل ولا يتاتى المشي عليه والاقيس متفاحش
وقيل حد ان لا يبطل به اسم الخف وبه قال الثوري وفي الجديد لا يجوز المسح عليه قليلا او كان الخرق او كثيرا وبه قال الطحاوي
م لانه ش اي لان الشان م لما وجب غسل البادي ش اي الظاهر من الرجل م يجب غسل الباقي ش اعتبارا بالكثير عندنا والجمع بين
الغسل والمسح لا يجوز م ولنا ان الخفاف لا يخلو من الخرق القليل م فيلحقهم الحرج في النزع ش اي في نزع الخف ولا سيما في حق المسافر
م ويخلو ش اي الخفاف م عن الكثير فلا حرج ش فيه لندوره وقولهم لما وجب غسل البادي قلنا وجوب غسل البادي غير مسلم
لهم كاليسير الذي ذكروه فان مواضع الاستفار والخرز وما كان مثل ذلك ففيه خوف الا ترى كيف يدخل التراب من ذلك
م والكثير ان ينكشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها ش الكثير مبتدا وان مصدرية في محل الرفع على الخبرية والتقدير الكثير انكشاف
قدر ثلاث اصابع الرجل قوله اصغرها بالجر بدل من ثلاث اصابع بدل البعض من الكل م هو الصحيح ش اي التقدير بثلاث اصابع الرجل
هو الصحيح واحترز به عما روي عن الحسن عن ابي ح انه قال ثلاث اصابع من اصابع اليد وقال الاكمل قوله هو الصحيح احترازا عن شيئين
عن رواية الحسن كما ذكرنا وعما قال شمس الايمة الحلواني المعتبر اكبر الاصابع ان كان الخرق اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها
قلت اخذ الاكمل هذا من السغناقي وليس كذلك بل قوله هو الصحيح احترازا عن رواية الكرخي واما الاحتراز عن قول الحلواني فبقوله
اصغرها لان الاصل في القدم هو الاصابع م والثلاث اكبرها ش اي ثلاث اصابع اكبر القدم وفيه نظر لان جعل الاصل في
القدم الاصابع ثم قال والثلاث اكثرها وهذا يقتضي ان يكون الاصابع من اجزاء القدم وجزء الشيء لا يكون اصلا له م فيقام
مقام الكل ش اي اذا كان الثلاث اكثر القدم فيقام مقام الكل بضم الميم الاولى لان اكثر الشيء له حكم كله م واعتبار الاصغر للاحتياط
ش هذا كانه جواب عما يقال لم اعتبر الاصابع الثلاث الصغار فاجاب بقوله للاحتياط في باب العبادة م ولا معتبر بدخول الانامل
ش اي لا عبرة بدخول الانامل في حكم الاصابع يعني اذا ابدا قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل لا يمنع الجواز وقيل يمنع واليه مال
السرخسي والاصح انه اذا ابدا قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل بكمالها يمنع واليه مال الحلواني وفي المجتبى لو بدا ذلك من بطانة
الخف دون الرجل قال الفقيه ابو جعفر الاصح انه يجوز المسح عند الكل لانه كالجورب المنعل وحكم المكعب المرتفع حكم الخف لان الخف الذي
لا ساق له وفي شرح الوجيز لو تخرقت البطانة وحدها او الظهارة وحدها جاز المسح ان كان ما بقي صفيقا والا لا يجوز في اظهر الوجهين
م ويعتبر هذا المقدار ش اي مقدار ثلاث اصابع الذي يمنع بدونها عن المسح م في كل خف على حدة ش اي في كل واحد من الخفين
منفردا وقوله على حدة اي على حال والهاء فيه عوض عن الواو واصله وحد ولما حذفوا الواو عوضوا منها
الهاء في اخره فصار الواحد على وزن علة وكذلك احد اصله وحد م فيجمع الخروق في خف واحد ش هذه نتيجة قوله ويعتبر
هذا المقدار في خف على حدة م ولا تجمع ش اي الخروق م في خفين ش وعن ابي يوسف لا يجمع في خف ايضا م لان الخرق في احدهما لا يمنع
قطع السفر بالاخر ش اي بالخف الاخر بخلاف الخرق من الخفين قال الاكمل قيل ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين صارا
عضوا واحدا لدخولهما تحت خطاب واحد واجيب بانهما صارا كالعضو الواحد في حق حكم شرعي فلو غسلت احديهما ومسحت
الاخرى يكون جمعا بين الغسل والمسح في عضو واحد حكما وذا غير مشروع كذا في الكافي وفي الايضاح الوظيفة فيهما ان كانت
متحدة حتى ينتقض المسح بنزع احدهما ولكنهما في حق الغسل كعضوين بخلاف النجاسة م المتفرقة ش على الخفين كان كانت في
احدهما قليلة وفي الاخرى كذلك يجمع بينهما م لانه ش اي لان صاحب الخف م حامل للكل ش اي لكل النجاسة وهو ممنوع في
الحل وقيل في الفرق بين النجاسة والخرق انما يمنع المسح لا لعينه بل لمعنى تضمنه وهو انه لا يمكنه قطع السفر به بخلاف النجاسة
فان المانع عينها لا معنى خصت به فاذا كان كذلك فمتى بلغت النجاسة اكثر من قدر الدرهم يمنع الجواز م وانكشاف العورة
نظير النجاسة ش يعني انه يجمع وان كان في مواضع كما يجمع النجاسة المتفرقة في بدن الانسان او ثوبه او في خفيه وفي الزيادات
ولو انكشف شيء من فرجها وشيء من بطنها وشيء من فخذها وشيء من ساقها وشيء من شعرها بحيث لو جمع يكون ربع ساقها
او شعرها او فرجها لا يجوز صلاتها م ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل ش صورته رجل توضا ولبس الخف ثم احدث ثم وجد ما
يكفي للوضوء ولا يكفي للاغتسال فانه يتوضا ويغسل رجليه ولا يمسح ويتيمم للجنابة ذكره في المستصفى وقيل صورته مسافر

اجنب ومعه ما يكفي للوضوء فتيمم للجنابة ثم احدث وتوضأ بذلك الماء ولبس خفيه ثم مر على الماء انتقض وضوء السابق لقدرته
على الاغتسال فلو لم يغتسل وعدم الماء ثم حضرت الصلوة وعنده ما قدر ما يكفي للوضوء تيمم وتعود الجنابة لرؤية الماء ولو
احدث بعد فتوضأ بذلك الماء ولكن ينزع خفيه ويغسل رجليه وفي الجنازية المسائل لا يحتاج الى صورة ۞ فان لمن جنب
عند لبس الخف على طهارة كاملة لا يجوز له المسح مطلقا لان الشرع جعل الخف مانعا سراية الحدث الاصغر لا الاكبر وقال
شمس الائمة السرخسي الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتأتى ذلك م لحديث صفوان بن عسال قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها الا عن جنابة ولكن عن بول او غائط او نوم
ش هذا الحديث اخرجه النسائي وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن صحيح واخرجه ابن حبان في صحيحه وابن خزيمة في
مسنده وفي رواية الترمذي والحديث معلول بتضمن قضية المسح والعلم والتوبة والهوى فرواه الشافعي ايضا واحمد و
الدارقطني والبيهقي ووقع في الدارقطني زيادة في اخر هذا المتن وهي قوله او ريح ولكن وكيع تفرد بها عن مسعر قلت ان كثيرا
من الشراح المشهورين لم يتعرضوا الذكر هذا الحديث اصلا واما السغناقي فلم يذكره اصلا وكذلك الاترازي وتاج الشريعة واما
الاكمل فانه امعن فيه وقال الحديث في المستصفى ولكن ذكر فيه الا عن جنابة وهكذا ذكره اكثر المحدثين قلت روي الا
بكلمة الاستثناء وبكلمة لا للنفي وكلاهما صحيح ولكن المشهور هو الاول والمشهور ايضا في كتب المحدثين بالواو في قوله او غائط
ونوم وكلمة او في كتب الفقه وقد تكلمنا فيه فيما مضى وقال صاحب الدراية ايضا روى الطحاوي في كتابه لا عن جنابة
كما ذكر في المتن وهو الاشبه بالصواب وقال ولعل بعض الرواية بها في كتابه وكتب الامهات لا كما في شرح المصباح ويحتمل ان
الصحابي قد قال كان عليه السلام يامرنا بنزع خفافنا من بول وغائط ونوم لا عن جنابة فرواه معلولا بالذا قيل قلت هذا
كله تخمين وتصرف غير سديد وقد قلنا انه روي بوجهين فلا يحتاج الى هذا التكليف وقال الاكمل بعد قوله والاستدلال
به ظاهر اي بحديث صفوان وقال حميد الدين الموضع موضع النفي فلا يحتاج الى التصوير قلت مولانا حميد الدين لم يقل
هذا المذكور في الحديث وانما قال في قول المص لا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل لانهم قالوا ان ذكر الصورة بهذا التكلف يخفى
وبهذا قال في المنافع ايضا هو موضع النفي فلا يحتاج الى التصوير م ولان الجنابة لا تتكرر عادة فلا حرج في النزع بخلاف
الحدث فانه يتكرر ش ففي نزع الخف فيه حرج وشرعية المسح لرفع الحرج فان قلت قوله بخلاف الحدث يتناول الحدث الاكبر و
الاصغر قلت دلت القرينة اللفظية على ان المراد هو الحدث الاصغر م وينقض المسح كل شيء ينقض الوضوء ش لانه
بدل عن الغسل فصار كالتيمم م لانه ش اي لان المسح م بعض الوضوء ش فيعتبر البعض بالكل م وينقضه ايضا ش اي
ينقض المسح ايضا م نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع ش وهو الخف لانه كان المانع عن حلول الحدث
السابق على ما زال الحل وعمل عمله م وكذا نزع احدهما ش اي وكذا ينقض المسح نزع احد الخفين م لتعذر الجمع بين الغسل
والمسح في وظيفة واحدة ش وهي غسل الرجلين لان اتيان البدل انما يتاتى عند عدم الاصل ومن اصحاب مالك
من قال لا يلزمه ذلك بل يمسح على الخف الاخر ويغسل الرجل وهو مذهب الزهري وابي ثور ايضا وههنا خمسة
اشيا الاول انه قال النزع في الصورتين وحكم الانتزاع كذلك وسراية الحدث بالسابق الى القدمين كما ذكرنا والثاني
قال في وظيفة واحدة لانه اذا كان الجمع بين الغسل والمسح في وظيفتين لا يمنع كغسل الوجه واليدين ومسح
الراس والرجلين والثالث ان النزع والانتزاع غير ناقض وانما الناقض فهو الحدث السابق ولكن لما كان
ظهوره عمله عند وجود النزع اضيف النقض اليه مجازا والرابع ان التعذر الذي ذكره هو باعتبار ما يقتضيه
القاعدة واما باعتبار غير ذلك فلا تعذر وهذه الاربعة متعلقة بالكتاب والخامس دخول الماء احد خفيه حتى
تصير رجله مغسولة ينقض ايضا ويجب غسل رجله الاخرى بمنع الجمع وان لم يبلغ الكعب لا ينقض وذكر ابو جعفر
في نوادره ان الماء اذا اصاب اكثر الرجل ينقض وفي الحاوي في فقهنا اذا ابتل جميع احدى القدمين ينقض
مسحه ذكره في الزيادات غسلت احدى الرجلين او بعض الرجل لا يجوز المسح وفي المرغيناني الاصح ان غسل اكثر
القدمين ينقضه وفي منية المفتي اذا بلغ الماء اكثر رجل الواحدة روايتان في انتقاض المسح وفي الذخيرة قال

في

في صلوة العيون الماسح على الخف اذا احدث فانصرف ليتوضأ فانقضت مدة مسحه قبل ان يغسل رجليه ويبني
على صلوته كذا هذا قال وذكر في مجموع النوازل فرعا لهذه المسئلة فقال لو انقضت مدة مسحه بعد ما عاد الى مكان صلوته
فسدت صلوته واذا انقضت مدة مسحه وهو في الصلوة ولم يجد ماء فانه يمضي على صلوته ومن المشايخ من قال
تفسد صلوته م وكذا مضي المدة ش اي وكذا ينقض المسح مضي المدة يوم وليلة في المقيم وثلثة ايام في المسافر م لما
روينا ش وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال الاكمل لما روينا من رواية
صفوان ان لا ينزع خفافنا ثلثة ايام وكذا قال صاحب الدراية والاكمل اخذ منه والاوجه هو الاول على ما لا يخفى
وقوله لما روينا ليس على الحقيقة وانما هو حكاية او مجرد نقل والرواية غير ذلك على ما عرف وقال ابن ابي ليلى
المسح على الخفين قايم مقام غسل الرجلين فلو غسل رجليه ولبس خفيه ثم نزع لم يجب عليه غسل رجليه فكذا هذا قلنا
انه قايم مقامه شرعا في وقت مقدر فاذا مضى لا يقوم مقامه كطهارة التيمم م واذا تمت المدة ش وفي بعض النسخ
واذا انقضت المدة وهي اليوم والليلة للمقيم وثلثة ايام ولياليها للمسافر م نزع خفيه وغسل رجليه وصلى ش
لسريان الحدث الى القدمين اذا كان متوضيا قال الاكمل قيل هو تكرار لانه علم حكمه من قوله وكذا مضي المدة واجيب
بانه ذكره تمهيدا لما رتب عليه حكما اخر وهو قوله م وليس عليه اعادة بقية الوضوء ش قال الاكمل هذا احتراز عن قول
الشافعي فانه يقول عليه ان يعيد الوضوء قلت المص في صدد بيان مذهبه ولم يلتزم بيان مذهب غيره الا في
مواضع لاجل نصب الدلايل ردا عليه ثم ان عدم اعادة بقية الوضوء اذا كان متوضيا واما اذا كان محدثا فعليه ان يتوضأ
وهو قول ابي عمر والشعبي والنخعي وعلقمة والاسود وابي ثور والليث والشافعي في اصح قوليه ومالك والليث
الا انهما قالا ان اخر غسلهما يستأنف الوضوء وقال الحسن بن حي والزهري ومكحول وابن سيرين اذا خلع خفيه اعاد
الوضوء من اوله ولا فرق بين تراخيه وعدمه وقال الحسن البصري وطاوس وعطا وقتادة وسليمان بن حرب اذا
نزع بعد المسح صلى كما هو وليس عليه غسل رجليه ولا تجديد الوضوء واختاره ابن المنذر واعتبره بحلق الشعر بعد
مسح الراس واجيب عن ذلك بان الشعر من الراس خلقه ومسحه مسح الراس بخلاف الخف فانه منفصل عن الرجل
فلا بعد المسح عليه غسلا للرجل لمكان الحدث قايما بالرجل بعد زوال الخف عنها م وكذا اذا نزع بعد مضي المدة ش
اي وكذا ليس اعادة بقية الوضوء اذا نزع الخف قبل مضي مدة المسح في حق المقيم والمسافر لان عند النزع يسري الحدث
السابق الى القدمين كانه لم يغسلهما فاذا لم يغسلهما بقيتا بلا غسل ولا مسح مع حلول الحدث بهما وذا لا يجوز م وحكم
النزع يثبت بخروج القدم الى الساق ش لما كان لنزع الخف قبل مضي المدة حكم قد ذكره اشار بهذا الى ان النزع الذي
يترتب عليه الحكم ما هو فقال حكم النزع اي نزع الخف يثبت بخروج القدم اي بخروج قدم المتوضي الماسح الى موضع ساق
من الخف لان موضع المسح فارق مكانه فكانه ظهر رجله م لانه ش اي لان الساق م لا يعتبر به في حق المسح ش اي بالساق
في حق المسح حتى لو لبس خفا لا ساق له يجوز المسح ان كان الكعب مستورا وانما قال به مع ان الساق مؤنثة سماعية اما
باعتبار لفظ المذكور واما باعتبار العضو م وكذا باكثر القدم ش اي وكذا يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم الى ساق
الخف وفي مبسوط شيخ الاسلام اخرج رجليه الى الساق ثم اعادهما لا يمسح عليهما بعد ذلك وقال الشافعي في القديم
له المسح لما انه لم يظهر من محل الفرض شيء فلا يلزمه الغسل وفي الجديد وهو الاصح وهو قولنا وقول مالك واحمد
لا يجوز المسح م هو الصحيح ش هو المروي عن ابي يوسف وفي شرح الطحاوي اذا اخرج اكثر العقب من الخف ينقض مسحه
وعن محمد اذا بقي في الخف من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا فلا وهذا اذا قصد النزع ثم بدا له فتركها فا
ذا كان زوال العقب لسعة الخف فلا ينقض المسح وفي الكافي على قول محمد اكثر المشايخ لان المعتبر هو محل الفرض فيهما
بقي لا ينقض مسحه وفي الذخيرة رجل اعرج يمشي على صدور قدميه وقد ارتفع عقبه من عقب الخف او كان لا عقب
للخف وصدور قدميه في الخف او رجل صحيح اخرج قدميه من عقب الخف الا ان مقدم قدميه في الخف في موضع
المسح له ان يمسح ما لم يخرج صدور قدميه من الخف الى الساق م ومن ابتدأ المسح وهو مقيم ش اي والحال انه مقيم فسافر

قبل تمام يوم وليلة مسح ثلثة ايام ولياليها لان اطلاق الحديث يثبت رخصة المسح في كل مسافر فيمسح كسائر المسافرين
وبقولنا قال الثوري واحمد رجع اليه عن قوله الاول وهو قول داود وقال الشافعي اذا احدث ومسح في الحضر ثم
سافر قبل تمام يوم وليلة تيمم يوما وليلة من حين احدث وبه قال مالك واسحاق واحمد وداود في رواية عنهما ولو
احدث في الحضر ثم سافر ومسح في السفر قبل خروج وقت الصلوة فانه تيمم مسح مسافر من حين احدث في الحضر عند
الجمهور الا ما نقل عن المزني انه تيمم مسح مقيم وقيل ما نقل عنه غلط بل قوله قول الجمهور وهو ليس في الحضر وسافر قبل
الحدث يمنع مسح مسافر بالاجماع ولو احدث في الحضر ثم سافر قبل خروج الوقت هل يمسح مسح مسافر او مقيم فيه الوجهان و
الصحيح مسح مسافر والمسئلة على اربعة اوجه **فروع** والمراة كالرجل في المسح على الخف وتوقيته وكيفيته ومدته و
شروطه وتوافقه كالمتيمم والمستحاضة كمن به سلس البول مسح على خف مغصوب جاز وقال احمد لا يجوز وكذا على خف
من حديد عنده وقال النووي ولو اتخذ خفا من زجاج او خشب او حديد يمكن متابعة المشي عليه بغير عصى جاز المسح عليه
وقال امام الحرمين والغزالي يمسح على خف الحديد وان عسر المشي فيه لثقله وذلك لضعف الملابس وكذلك انه يرى ما
تحته لصفائه بخلاف ستر عورته بزجاج نصف ما تحته حيث لا يجوز صلوته لعدم ستر العورة وكذا الحنابلة وعندنا
لا يجوز المسح على شيء من ذلك لان الشرع ورد بالمسح على الخف وهو اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا وما
الحق به من الكعب والجرموق والخفاف المتخذة من الكبد التركية على ما ذكر السرخسي والصحيح عنده ان كان تحتها ادم يجوز
ذكره في المحرم جنب اغتسل وصب الماء في خفيه فابتلت رجلاه وارتفعت الجنابة عنهما وصحت صلوته وانقضت المدة
فغسل رجليه في الخف صح فلو احدث بعد هذا لا يلزمه نزع خفيه بل له ان يمسح عليهما وقال الشافعي ينزع خفيه ثم يلبسهما
ولو دميت رجله في الخف فغسلهما فيه جاز المسح بعده اتفاقا ولا يشترط نزعه نسي المسح على الخف ثم خاض ماء جاز لتادي
الفرض باصابة البلة ظاهر الخف ولا يصير الماء مستعملا عند ابي يوسف وقال محمد يصير مستعملا **م** ولا يجزيه عن المسح اذا
كان الماء قليلا غير جار **ش** لانه حكم متعلق بالوقت **م** فيعتبر فيه اخره **ش** اي لان المسح حكم متعلق بالوقت وهو يوم وليلة
للمقيم وثلثة ايام ولياليها للمسافر فيعتبر فيه اخر الوقت كالصلوة فانها حكم متعلق بالوقت فاعتبر فيها اخر الوقت
في الطهر والحيض والاقامة والسفر والبلوغ ثم الاسلام بخلاف ما اذا استكمل المدة ثم سافر **م** يلزمه غسل رجليه **ش** لان الحدث
قد سرى الى القدم والخف ليس برافع وهو مانع في المدة **م** ولو اقام وهو مسافر **ش** ان استكمل مدة الاقامة نزع خفيه **م** لان
رخصة السفر لا تبقى بدونه **ش** اي بدون السفر **م** وان لم يستكمل اتمها **ش** اي اتم مدة الاقامة وهي يوم وليلة **م** مدة الاقامة
وهو مقيم **ش** اي والحال انه مقيم فيتمها **م** ومن لبس الجرموق فوق الخف **ش** يعني قبل ان يحدث لبس الجرموق على الخف والجرموق
ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف ويقال هو معرب عن يرموك **م** مسح عليه **ش** عندنا وبه قال الثوري والحسن و
احمد وداود وجمهور العلماء قال ابو حامد هو قول العلماء كافة وقال المزني لا اعلم بين العلماء خلافا في جوازه حكاه عنهما
النووي في شرح المهذب وهو قول الشافعي في القديم والاملاء وقال في الجديد لا يجوز المسح عليه الا اذا لبسه وحده بلا خف
خلافا للشافعي وبه قال مالك في رواية وفي شرح الوجيز هذا لا يخلو عن اربعة احوال احدها ان يكون الاسفل كاللفافة
والثانية ان يكون على العكس من ذلك فيمسح على الاسفل القوي وما فوقه لخرقه فلو مسح الاعلى فوصل البلل اليه فان قصد
المسح على الاسفل او عليهما جاز وان قصد الاعلى فقط لم يجز وان لم يقصد شيئا فوجهان الاظهر الجواز والثالثة ان لا يكون واحد
منهما بحيث يمسح عليه فلا يخفي تعذر المسح والرابعة ان يكون كل منهما بحيث يمسح عليه فهل يجوز المسح على الاعلى فيه قولان في القديم
يجوز وهو قول ابي حنيفة واحمد رحمهما الله وهو اختيار المزني وفي الجديد لا يجوز وهو اشهر الروايتين عن مالك **م** فانه يقول
ش اي فان الشان يقول **م** البدل لا يكون له بدل **ش** يعني الشرع ورد على المسح على الخفين بدلا عن غسل الرجلين فلو جوزنا المسح عليهما
اقمناهما مقام الخف **م** والخف لا يكون له بدل ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين **ش** هذا الحديث رواه بلال وانس
وابو ذر رضي الله عنهم اما حديث بلال فاخرجه ابو داود من حديث ابي عبد الله عن ابي عبد الرحمن شهد عبد الرحمن بن عوف
يسال بلالا عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كان يخرج يقضي حاجته فاتيه بالماء فيتوضا ويمسح على عمامته وموقيه

ورواه ابن خزيمة في صحيحه والحاكم في المستدرك ورواه الطبراني في معجمه من حديث شريح بن معاني رحمه الله عن علي
رضي الله عنه قال زعم بلال رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الموقين والخمار ورواه ابن خزيمة
في صحيحه من حديث ابي ذر بن خولان عن بلال رحمه الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين والخمار
واما حديث انس رضي الله عنه فرواه البيهقي من حديث العاصم الاحول عن انس بن مالك رضي الله عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح الموقين والخمار واما حديث ابي ذر فرواه الطبراني في معجمه الاوسط من حديث
عبد الله بن الصامت رحمه الله قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الموقين والخمار وقال
الشيخ تقي الدين في الامام قد اختلفت عباراتهم في تفسير الموق فقال ابن سيده الموق ضرب من الخفاف والجمع امواق
عن ابي صحيح وحكى الازهري عن الليث كذلك وقال القزاز الموق الخف فارسي معرب وكذا قال الهروي الموق الخف
وقال كراع ايضا الموق الخف وقال الخطابي ايضا الموق نوع من الخفاف معروف وساقه الى القصر وقال النووي
اجاب اصحابنا عن الحديث ان الموق هو الخف لا الجرموق لاوجه الاول لانه اسمه عند اهل اللسان والثاني انه لم ينقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه مسح على جرموقيه الثالث ان الحجاز لا يحتاج فيه الى الجرموقين فينفد لبسه والرابع ان الحاجة
لا تدعو اليه في الغالب فلا يتعلق به الرخصة قال السروجي ما ملخصه ان قوله الموق هو الخف لا الجرموق غير مستقيم لان الجوهري
والمطرزي والعكبري قالوا ان الجرموق والموق يلبسان فوق الخف فعلم ان الموق والجرموق فوق الخف وغيرهم
فبطل قوله ان الموق هو الخف وقال ابو البقاء وابو النصر البغدادي ان الموق هو الجرموق فصار معنى قوله ان الموق هو
الخف لا الجرموق الموق هو الخف لا الخف وهذا ظاهر الفساد وقوله انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان له جرموق فان
نفي صرف والاثبات مقدم عليه وقوله ان الحجاز لا يحتاج فيه الى الجرموقين ممنوع بل برده في الشتاء شديد وقوله فان
الحاجة شديدة وقوله فان الحاجة تدعو اليه الى اخره يناقض مذهبهم في رخصة المسح عند غلبة عدم الحاجة فعند عدم
الحاجة اولى وقد اسوها بهذه الاشياء عند عدم الحاجة وهذا ظاهر بين ليس لهم منه كلام وقال الصغاني في العباب
الجرموق الذي يلبس فوق الخف ثم قال في باب الميم الموق الذي يلبس فوق الخف فارسي معرب وهو تعريب موكه وقال
الليث الموق ضرب من الخفاف يجمع امواق قلت اذا ثبت ان الجرموق غير الخف وان الموق هو الجرموق يكون استدلال
المصنف بحديث بلال وغيره الذي ذكر مستقيما واذا ثبت ان الموق هو الخف على ما ذكره القزاز والهروي وكراع يكون
استدلاله بالحديث المذكور غير مستقيم وبهذا قال الاترازي ولنا ما روي في المبسوط عن عمر رضي الله عنه رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين ولم يذكر ما ذكره المص ولكن قال النووي لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه مسح على جرموق والجواب الذي ذكره السروجي عن هذا غير مشبع على ما لا يخفي ولكن روى محمد في كتاب الاثار و
قال اخبرنا ابو حنيفة رحمه الله عن حماد عن ابراهيم انه كان يمسح على الجرموقين **م** ولانه **ش** اي ولان الجرموق **م** تبع
للخف استعمالا وغرضا **ش** اي من حيث الاستعمال ومن حيث الغرض اما الاستعمال فمن حيث المشي والقيام والقعود و
الانحفاظ والارتفاع فانه ابن مادر للخف يدور معه فكان تبعا للخف في الاستعمال واما الغرض من لبسه فانه يلبس
صيانة للخف عن الخرق والاقذار كما ان الخف وقاية للرجل **م** فصار كخف ذي طاقين **ش** اي فصار الجرموق في حالتين
الحيثيتين كخف ذي طاقين فان قلت لو كان كذلك لما وجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين كما لو مسح على خف
ذي طاقين ثم نزع احد طاقيه او كان الخف مشعرا فمسح عليه ثم حلق الشعر فانه لا يجب اعادة المسح قلت لما كانت تبعيته
في الاستعمال والغرض لم يكن بالاصالة فاذا ازال بالنزع زالت التبعية وحل الحدث بما تحته فيجب اعادة المسح واما طاقا
الخف فلشدة اتصال احدهما بالاخر كانا كالشعر مع البشرة وقد تقدم انه اذا مسح على الراس ثم حلقه لا يجب عليه اعادة
المسح **م** وهو **ش** اي الجرموق **م** بدل عن الرجل لا عن الخف **ش** هذا جواب عن قول الشافعي البدل لا يكون له بدل وهو ان يقال
لا نسلم انه بدل من الخف وانما هو بدل عن الرجل كالخف لان الخف لم ينعقد فيه حكم المسح بعد فان قلت اليس انه لو نزع
الجرموقين يلزمه المسح على الخفين ولا يجب غسل القدمين ولو كان الجرموق بدلا عن الخف لوجب غسل القدمين عند نزعهما

كما في نزع الخف قلت عدم سريان الحدث الى الرجل لا لان الجرموق كان بدلا عن الخف بل لان الخف لم يكن محلا للمسح حال
قيام الجرموقين عليه وانما صار الخف محلا للمسح بعد نزع الجرموقين وقبل حلول الحدث على الخف لا يصير محلا فاذا لم يكن محلا
لم يكن الجرموق بدلا عنه بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث لان الحدث حل بالخف فلا يتنقل الى غيره وهو الجرموق فلا
يمسح عليه ولو كان الجرموق من كرباس لا يجوز المسح لانه لا يصلح بدلا عن الرجل اذ لم يمكن تتابع المشي عليه الا ان تنفذ
البلة الى الخف لرقته فيكون المسح عليه كالمسح على الخف ولا يجوز المسح على الجوربين عند ابي حنيفة الجورب بمجد
من جلد يلبس في القدم الى الساق لا على هيئة الخف بل هو لبق فارسي معرب وجمعه جواربة وفي الصحاح وبقال
جوارب ايضا قلت الجورب هو الذي يلبسه اهل البلاد الشامية الشديدة البرد هو يتخذ من غزل الصوف المفتول
يلبس في القدم الى ما فوق الكعب وفي المنافع وجورب مجلد وضع الجلد على اعلاه واسفله والمنعل هو الذي وضع جلد
على اسفله كالنعل للقدم وفي الصحاح انعلت خفي ودابتي ولا تقل نعلت وفي المغرب انعل الخف ونعله جعل له نعلا
والنعل في الجورب يكون الى الكعب وقيل مقدار القدمين والمسح على الجوربين على ثلاثة اوجه في وجه يجوز
بالاتفاق وهو ما اذا كانا ثخينين منعلين وفي وجه لا يجوز بالاتفاق وهو ان لا يكونا ثخينين ولا منعلين وفي وجه
لا يجوز عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لصاحبيه وهو ان يكونا ثخينين غير منعلين الا ان يكونا مجلدين او منعلين
بضم الميم وسكون النون من انعلت لما ذكرنا وقيل هو بالتشديد ايضا وقالا يجوز اذا كانا ثخينين التخين
ما يقوم على الساق من غير ان يشد بشيء لا يشفان بفتح الياء اول الحروف وكسر الشين المعجمة من شف الثوب اذا رق
ووصف ما تحته من باب ضرب يضرب والذي يقول هنا لا ينشفان من نشف الثوب العرق وهو من باب علم يعلم خطأ
لا يعتمد عليه ومحل الجملة في محل النصب اما على الحالية من ثخينين واما على الوصفية وانما ذكرها تاكيدا للثخانة
وقولهما قول الجمهور من الصحابة كعلي بن ابي طالب رضي الله عنه وابن مسعود وابي مسعود البدري وابي
ابن مالك والبراء بن عازب وابي امامة الباهلي وعمر وابنه وسعد بن ابي وقاص وسعد بن عمرو بن حريث
وسعد وبلال وعمار بن ياسر رضوان الله عليهم اجمعين فهولاء الصحابة لا يعرف لهم مخالف ومن التابعين
سعيد بن المسيب وعطاء والنخعي والاعمش وسعيد بن جبير ونافع فمولى ابن عمر رضي الله عنهم وبه قال
الثوري والحسن بن صالح وابن المبارك واسحاق بن راهويه وداود واحمد رضي الله عنهم وكره مجاهد
وعمرو بن دينار والحسن بن مسلم ومالك والاوزاعي رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله يجوز المسح عليهما
بشرط ان يكون صفيقا منعلا نص عليه في الامام وفي الحلية وبقول ابي حنيفة قال الشافعي رحمه الله وبقولهما
قال احمد وداود رحمهما الله في الاسرار وقال الشافعي لا يجوز على الكل وفي شرح الوجيز لا يجوز المسح على اللفائف
والجوارب المتخذة من اللبد والقبوف لانه لا يمكن المشي عليها ويعتبر تعود الماء بصفاقتها او لتجليد القدمين وا
الغسل على الاسفل او لا الصاق بالكعب وحكى بعضهم انها كانت مقصودة حقيقة ففي اشتراط تجليد القدمين
قولان وكره مالك والاوزاعي رحمهما الله المسح على الجوربين من خز والرقيق من غزل او شعر بالخلاف ولو
كان ثخينا يمشي معه فرسخا فصاعدا كجوارب اهل مرو فعلى الخلاف وكذا الجورب من جلد رقيق على الخلاف
ويجوز على الجوارب اللبدية ويجوز على الجارق المشقوق على ظهر القدم وله ازرار يشد عليه فيستر وانما
الخف الذي الذي اعتاده سفهاء زماننا فان كان مجلدا يستر جلد الكعبين يجوز والا فلا وفي شرح
الوجيز الخف المتخذ من الخشب او الحديد اذا كان رقيقا يمكن المشي عليه يجوز والا فلا وفي الوسيط ويجوز
المسح على الخف منه وان عسر المشي عليه وفي المتخذ من الذهب والفضة قولان لما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم مسح على جوربيه هذا الحديث روي عن المغيرة وابي موسى وبلال رضي الله عنهم اما حديث المغيرة
ابن شعبة فروي من طريق ابي قيس عن هذيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم
توضا ومسح على الجوربين والنعلين قال الترمذي حديث حسن صحيح وقال النسائي في سننه الكبرى

ذلك م

لا نعلم احدا تابع ابا قيس على هذه الرواية والصحيح عن المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين وذكر
البيهقي حديث المغيرة هذا وقال انه حديث منكر ضعفه سفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي واحمد
ابن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني ومسلم بن الحجاج والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين وقال النووي
كل واحد من هولاء لو انفرد قدم على الترمذي مع ان الجرح مقدم على التعديل قال واتفق الحفاظ على تضعيفه ولا
نغل قول الترمذي انه حسن صحيح وذكر البيهقي في سننه ان ابا محمد يحيى بن منصور قال رايت مسلم بن الحجاج وضعف
هذا الخبر وقال ابو قيس الاودي وهذيل بن شرحبيل لا يحتملان وخصوصا مع مخالفتهما الاجلة الذين رووا هذا
الحديث عن المغيرة فقالوا مسح على الخفين قلت قال في الامام ابو قيس اسمه عبد الرحمن بن مروان احتج به البخاري في صحيحه
ووثقه ابن معين وقال العجلي ثقة ثبت وهذيل وثقه العجلي واخرج لهما البخاري في صحيحه ثم انهما لم يخالفا الناس
مخالفة معارضة بل رويا امرا زائدا على ما رواه بطريق مستقل غير معارض فيحمل على انهما حديثان ولهذا لما اخرجه ابو
داود سكت عنه وصححه ابن حبان والترمذي فاذا كان كذلك كيف يقبل قول النووي في حق الترمذي ولا يقبل قول
الترمذي انه حسن صحيح فاذا طعن في الترمذي في تصحيحه هذا الحديث فكيف يوجد تصحيحه في غيره واما البيهقي فانه
نقل ما قاله واعتمد عليه من غير روية لانا ندعي في هذا الحديث المخالفة للائمة الجلة وقد قلنا انه ليس فيه مخالفة بل امر
زائد مستقل فالوكيل بن في هذه الاسانيد متعصب واما حديث ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فاخرجه ابن ماجه في سننه و
الطبراني في معجمه عن عيسى بن سنان عن الضحاك بن عبد الرحمن عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا
ومسح على الجوربين والنعلين فان قلت هذا الحديث لم يذكره ابن عساكر في الاطراف فكذلك قال الزيلعي لم اجده في
شيختي قلت عزاه ابن الجوزي في التحقيق لابن ماجه وكذا ذكر في الامام انه لابن ماجه ويمكن ان يكون ساقطا عن بعض
النسخ فان قلت قال ابو داود هذا الحديث ليس بالمتصل ولا بالقوي وقال البيهقي والضحاك بن عبد الرحمن لم يثبت سماعه
من ابي موسى وعيسى بن سنان لا يحتج به قلت قال عبد الغني في الكمال الضحاك بن عبد الرحمن سمع اباه وابا موسى الاشعري
وابا هريرة وعيسى بن سنان قال يحيى بن معين فيه انه ثقة واما حديث بلال رضي الله عنه فاخرجه الطبراني في معجمه من طريق ابن
ابي شيبة حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يمسح على الخفين والجوربين واحتج الاثرم لهما بحديث ابي موسى ولم ينسبه الى احد وكذا الاكمل ثم قال على ان ابا داود طعن فيه
وقال ليس بالمتصل ولا بالقوي ولم ار احدا منهم يشد مذهبه بكلام يروض خصمه ردا قطعيا ولا يتكلم في حال حديث يذكره للاحتجاج
غاية قولهم ويروى او روي نحو ذلك وليس فيه تقنع ولا سمع وله اي ولابي ح انه اي الجورب ليس في معنى الخف
لانه لا يمكن قطع مسافة السفر به وههنا معنى قوله لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان اي الجورب منعلا وقد مر
تفسيره وهو محل الحديث الذي احتجا به لانه يقول ان المسح على الخف ورد على خلاف القياس لان النص يقتضي الغسل فلا يلحق
به غيره الا ما كان في معناه من كل وجه فيثبت بدلالة النص لا بالقياس فلو لم يكن النعل مرادا في حديث ابي موسى وغيره يكون
زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز كذا في الكافي وعنه اي وعن ابي ح انه رجع الى قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد
وهو انه مسح على جوربيه في مرضه ثم قال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه الى قولهما كذا في
المبسوط ونقل الاكمل في شرحه وفيه نظر لا يخفى وقد صرح بعضهم انه رجع الى قولهما قبل موته بسبعة ايام وفي فتاوي
الكردري بثلاثة ايام وعليه الفتوى اي على قولهما الفتوى اي على الذي رجع اليه ابو ح الفتوى ولا يجوز المسح على العمامة
اراد اقتصار المسح عليها وهو قول الجمهور حكاه الخطابي وقال ابن المنذر حكي عن عروة بن الزبير والشعبي والنخعي والقاسم
ومالك وحكاه غيره عن علي بن ابي طالب وابن عمر وجابر وفي الحلية ويستحب لمن على راسه عمامة لا يريد نزعها ان يمسح على
ناصيته ويتم المسح على العمامة فان اقتصر المحرم على مسحها لا يجوز وبه قال ابو ح ومالك انتهى وقالت طائفة يجوز الاقتصار
على العمامة قاله الثوري والاوزاعي واحمد وابو ثور واسحاق ومحمد بن جرير وداود وقال ابن المنذر مسح على العمامة
ابو بكر الصديق رضي الله عنه وبه قال عمر وانس بن مالك وابو امامة وروي عن سعد بن ابي وقاص وابي الدرداء وعمر بن

لا ش

ومكحول والحسن وقتادة والاوزاعي وشرط بعض ان يلبسهما على طهارة وهو مذهب احمد فانه شرط ان يكون قد تعمم على طهر
وفي النهاية قال بعض اصحاب الحديث والشافعي في قول يجوز المسح عليها والقلنسوة بحديث بلال انه قال رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم مسح على عمامته وخفيه وجا في حديث ثوبان انه عليه السلام بعث سرية وامرهم ان يمسحوا على المساوق
والتساخين والمساوق العمايم والتساخين الخفاف لانه لو مجد على كور عمامته يجوز فكذا المسح قلت حديث بلال رضي الله عنه
رواه البخاري وحديث ثوبان رضي الله عنه رواه ابو داود باسناد جيد ذكره النووي ورواه ايضا الترمذي والنسا
وابن ماجة قوله المساوق ∴ قوله والتساخين قيل لا واحد لها من لفظها وقيل واحدها تسخان وتسخين والتسخن
والتاء فيهما زايدة وقيل اصل ذلك كل ما يسخن به القدم من خف وجورب ونحوهما والجواب عن هذين الحديثين وامثالها
انه عليه السلام كان يقتصر على مسح بعض الراس فلا يمسحه كله مقدمه ومؤخره ولا ينزع عمامته عن راسه ولا ينقضها وحديث
المغيرة بن شعبة كالمفسر له وهو انه وصف وضوءه ثم قال ومسح بناصيته وعلى عمامته فوصل مسح الناصية بالعمامة ووقع
ادا الواجب من مسح الراس بمسح الناصية اذ هي جزء من الراس وصارت العمامة تبعا له كما روي انه مسح اسفل الخف و
اعلاه وكان الواجب في ذلك مسح اعلاه وصار مسح اسفله كالتبع له والاصل ان الله تعالى فرض المسح وحديث ثوبان
ونحوه يحتمل التاويل فلا يترك الاصل المتيقن وجوبه بالاحاديث المحتملة والقلنسوة والبرقع بضم الباء الموحدة وقال
الجوهري البرقع والبرقع يعني بضم القاف وفتحها النقاب يلبسه نسا الاعراب وكذا البرقوع والقفازين تثنية قفاز
بضم القاف وتشديد الفاء قال النسفي القفاز تلبسه النسا في ايديهن لتغطية الكف والاصابع وقال غيره القفاز شيء يعمل لليدين
يحشى بالقطن وله ازرار اوبرار الساعدين من البرد تلبسه المراة في يديها قلت وهذا الذي يلبسه الصيادون في كفهم حين يحملون
الطيور م لانه لا حرج في هذه الاشياء ش بخلاف الخف والرخصة لدفع الحرج يعني الرخصة التي في مسح الخف كانت لدفع الحرج
ولا حرج في نزع هذه وجمهور العلما ممن عرف بالفقه على عدم جواز المسح على هذه الاشيا الاما ذكره الخلال عن ابي موسى انه
مسح على قلنسوة وعن ابي عمر رضي الله عنهما انه قال ان شاء مسح على راسه وان شاء على القلنسوة قال ذلك باسانيد
صحاح م ويجوز المسح على الجباير ش جمع جبيرة وهي العيدان التي تجبر بها العظام ويقال الجبيرة والجبارة بكسر الجيم اعواد ونحو
ها تربط على الكسر ونحوه لينضم بعض العضو الى بعض فيلتحم م وان شدها على غير وضوء ش كلمة ان بالكسر واصلة بما قبلها
وذلك لانها امارتبط حالة الضرورة واشتراط الطهارة في ذلك يفضي الى الحرج فلا يعتبر وفي المحيط لو ترك المسح على
الجباير والمسح يضر جاز وان لم يضر لم يجز تركه ولا يجوز صلاته عندهما ولم يحك في الاصل قول ابي ح وقيل عنده يجوز تركه
والصحيح انه واجب وليس بفرض عنده حتى يجوز صلاته بدونه وذكر في منية المفتي عن ابي حنيفة رحمه الله
روايتين وقال ابو علي النسفي انما يجوز المسح على الجبيرة اذا كان يضر المسح على القرحة اما اذا قدر على المسح عليها
لا يجوز على الجبيرة كما لو قدر على غسلها وعلى هذا عصابة المفتصد وفي المستصفى الخلاف في المجروح وفي المكسور
يجب المسح اتفاقا وفي جوامع الفقه وقد صح رجوعه الى قولهما فيه وفي تجريد القدوري الصحيح من مذهبه ان
المسح على الجبيرة ليس بفرض وفي المحيط اذا زادت الجبيرة على راس الجرح او جاوز رباط الفصد موضع الجراحة
ان كان حل الخرقة وغسل ما تحتها يضر بالجراحة يمسح على الكل تبعا وان كان المسح والحل لا يضر بالجراحة لا يجزيه مسح
الخرقة بل يغسل ما حول الجراحة ويمسح عليها الا على الخرقة وان كان يضره المسح ولا يضره الحل يمسح على الخرقة التي على راس
الجرح ويغسل حواليها وتحت الخرقة الزايدة ولو انكسر ظفره فجعل عليه دوا او علكا ويضره نزعه مسح عليه فان ضره
المسح تركه ذكره الكرخي وقيل لا يجزيه تركه لانه لا يضره عادة اذ العادة تمنع تشرب الماء وفي منية المفتي في
اعضايه شقوق عن الماء عليها ان قدر والا مسح ان قدر والا غسل ما تحتها وحولها ولو ادخل في اصبعه مرارة
ومسح عليها عن محمد رحمه الله انه يجوز بغير كراهة وان كانت بها بول شاة قيل ينبغي ان يكون قول ابي
وهب كذلك للتداوي به وعند ابي حنيفة رحمه الله يكره بخلاف الخرقة النجسة وفي الحلية وضعها على ظهر
لو فرقها مسح على جميعها في اظهر الوجهين وهل يجب ضم التيمم اليه فيه قولان احدهما لا ينضم اليه ويصلي به ما شاء

من الفرايض والثاني يضم ويتيمم لكل فرض وهل يجب الاعادة بعد البرء فيه قولان احدهما لا يجب وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله واختيار المزني ولو وضعها على غير طهر وخاف من نزعها مسح عليها واعاد قولا واحدا
وقيل فيه قولان وليس بشيء وقال احمد في رواية لا يعتبر الطهارة في مسحها ووضعها ويصلي ولا يعيد و
به قال مالك ولو زادت الجباير وعصابة الفصد على الجرح يجزيه المسح على خرقة المفتصد دون عصابته وقيل
ان امكنه شد العصابة بنفسه لم يجز لان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك اي فعل المسح على الجبيرة ولم ار احدا
من الشراح المشهورين تعرض لهذا غير ان الاكمل قال والاصل في ذلك ما قال في الكتاب ان النبي صلى الله عليه
فعل وامر عليا رضي الله عنه به واكتفى بهذا الكلام ومعنى قلت فيه حديثان احدهما اخرجه الدارقطني في سننه
من حديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الجباير وفي سنده ابو عمارة محمد بن احمد قال الدارقطني
هو ضعيف جدا ولا يصح هذا الحديث مرفوعا والحديث الاخر اخرجه الطبراني من حديث ابي امامة رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما رماه ابن قميئة يوم احد رايت النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضا حل عصابته
ومسح عليها بالوضوء وذكر الشيخ جمال الدين الحصيري في خير مطلوب انه عليه السلام شج في وجهه يوم احد فداواه
بعظم بال فعصب عليه فكان يمسح على العصابة وقال السروجي وما رايته في كتب الحديث قلت مداواته عليه
السلام بعظم بال وجهه يوم احد ذكره اهل السير وقال ابو سليمان بن الجوزجاني حدثنا محمد بن الحسن حدثني
ابراهيم بن محمد حدثني ابو عبيد الله بن محمد بن ابي بكر بن حزم عن ابيه عن ابي امامة بن سهل بن حنيف ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم داوى وجهه يوم احد بعظم بال وهذا حديث غريب وابو امامة هذا اسمه
اسعد سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم وورد في رواية البخاري ان فاطمة اخذت قطعة من حصير فاحرقتها
فالصقتها فامسكت الدم قوله وامر اي النبي صلى الله عليه وسلم عليا رضي الله عنه به اي بالمسح على الجبيرة قال
الاترازي والاصل في جواز المسح على الجبيرة ما روي ان عليا رضه كسرت يده يوم احد فسقط اللواء منها فقال النبي صلى
الله عليه وسلم اجعلوه في يساره فانه صاحب لوائي في الدنيا والاخرة فقال يا رسول الله ما اصنع بالجباير فقال
امسح عليها رواه الكرخي في مختصره باسناده الى علي رضي الله عنه قلت هذا حديث لا اصل له والذي روي عن علي
رضي الله عنه هو انكسار احدى زنديه والنبي صلى الله عليه وسلم امره بالمسح على الجباير وهو ايضا غير صحيح
رواه ابن ماجة في حديثه من حديث عمرو بن خالد ابو خالد الواسطي متروك وقال البيهقي وقد تابع عمرو بن خالد
عليه عمر بن موسى بن وجيه فرواه عن زيد بن علي مثله وابن وجيه متروك منسوب الى الوضع وقال ابن ابي حاتم
في علله سالت ابي عن حديث رواه عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه فقال هذا حديث باطل لا اصل
له وعمرو بن خالد متروك الحديث وقال ابن القطان في كتابه قال اسحاق بن راهويه رحمه الله عمرو
ابن خالد كان يضع الحديث وقال ابن معين رحمه الله كذاب غير ثقة ولا مامون وروى العقيلي هذا الحديث
في ضعفائه واعله بعمرو بن خالد وقال لا يتابع عليه ولا يعرف الا به وذكر تكذيبه عن جماعة وقال السروجي
وجه وجوب المسح على الجبيرة ما اخرجه ابن ماجة عن زيد بن علي الى اخره وفيه كسرت احدى زندي يوم احد
الى اخره ثم قال وفي المغرب كسرت احدى زندي علي يوم خيبر وقال صوابه كسر احدى يديه لان الزند مذكر
وذكر في المبسوط وخير مطلوب والهادي يوم خيبر كما ذكره في المغرب وصوابه يوم احد كما ذكره ابن ماجة
وهكذا ذكره في المحيط قلت لا هذا صواب ولا ذلك والحديث ليس له اصل كما ذكرنا والعجب من
السروجي كيف رضي بهذا الذي قاله مع اتباعه الاحاديث التي لها اصل من الصحاح او الحسان وكان ينبغي
للاترازي وغيره من الشراح ان يقول الاصل في هذا الباب حديث جابر رضي الله عنه رواه ابو
داود في سننه حدثنا موسى بن عبد الرحمن الانطاكي قال حدثنا محمد بن سلمة عن الزبير بن خريق
عن عطا عن جابر رضي الله عنه قال خرجنا في سفر فاصاب رجلا منا حجر فشجه في راسه ثم احتلم

فسأل اصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم فقالوا ما نجد لك رخصة وانت تقدر على الماء فاغتسل فمات
فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم اخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا اذ لم يعلموا فانما شفاء العي
السؤال انما كان يكفيه ان يتيمم ويعصر او يعصب شك موسى على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده
وقال البيهقي في المعرفة هذا الحديث اصح ما روي في هذا الباب مع اختلاف في اسناده والزبير بن خريق
بضم الخاء المعجمة والزاي والعي بكسر العين المهملة وتشديد الياء الجهل قوله ويعصر يعني يعصب و
في الحديث دليل على جواز المسح على الجباير بعد تعصيبها فان قلت قال الخطابي من الفقه انه امر بالجمع بين
التيمم وغسل سائر بدنه بالماء ولم ير احد الامرين كافيا دون الآخر وقال اصحاب الرأي ان كان اقل اعضائه مجروحا
جمع بين الماء والتيمم وان كان الاكثر كفاه التيمم وحده قلت لم يأمره عليه السلام ان يجمع بين التيمم والغسل وانما بين ان
الجنب المجروح له ان يتيمم ويمسح على الجراحة ويغسل سائر جسده فيحمل قوله يتيمم ويمسح على ما اذا كان اكثر بدنه جريحا
ويحمل قوله ويغسل سائر جسده اذا كان اكثر بدنه صحيحا ويمسح على الجراحة واما نقل الخطابي مذهبنا على هذا الوجه
فغلط غير صحيح بل المذهب ما ذكرناه وليس عندنا الجمع بين التراب والماء م ولا حرج فيه ش اي في نزع الجبيرة م فوق
الحرج في نزع الخف ش لانه يتضرر في ذاك دون نزع الخف م فكان اولى بشرع المسح ش اي فكان مسح الجبيرة اولى من مسح الخف
في المشروعية م ويكتفى بالمسح على اكثرها ش اي على اكثر الجبيرة وفي نسخة الاترازي على الاكثر ثم تكلف وقال يذكر الضمير
على تأويل الجبور او المذكور قلت قوله على تأويل الجبور غير صحيح لان الجبور هو صاحب الجبيرة وليس المراد الاكتفاء
بالمسح على اكثر صاحب الجبيرة وانما المراد وهو الاكتفاء بمسح اكثر الجبيرة وذكر الحسن بن زياد فانه ذكر في اماليه انه
اذا مسح على الاكثر اجزأه وان مسح على النصف لا يجزيه وفي السروجي والفرض فيه الاستيعاب وقيل الاكثر
قلت لم يذكر في ظاهر الرواية الاكتفاء بالبعض دون البعض وذكر في كتاب الصلاة قال الحسن قال ابو حنيفة
رضي الله عنه اذا مسح على العصابة فعليه ان يمسح على موضع الجرح وعلى جميع العصابة او على الاكثر وفي المحافي
الصحيح ما ذكره الحسن كيلا يؤدي الى فساد الجراحة م ولا يتوقف ش اي المسح على الجبيرة يعني ليس له وقت معلوم لعدم
التوقيت بالتوقيت يعني لعدم السماع ببيان الوقت حيث لم يرد فيه اثر ولا خبر فيمسح الى وقت البرء بخلاف
مسح الخف فانه موقت بالحديث وبين مسح الخف ومسح الجبيرة فروق من وجوه الاول هذا المذكور وا
الثاني ان مسح الجبيرة يجوز وان شدها بلا وضوء ومسح الخف لا يجوز اذا لبسه قبل غسل الرجل والثالث
ان سقوط الجبيرة لا عن برء لا يبطل المسح ونزع الخف يبطل المسح ويوجب غسل الرجل م وان سقطت الجبيرة
عن غير برء ش اي عن غير صحة وبرء بضم الباء م لا يبطل المسح لان العذر قائم ش فيعمل المرخص عمله م والمسح عليها
ش اي على الجبيرة م كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا ش فلا يزول المسح وان زال الممسوح كما لو مسح برأسه ثم
حلق شعره بخلاف الخف لانه مانع لا لعلة العذر وفي المجتبى المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها بخلاف المسح
على الخف وفائدته تظهر في عشر مسائل الثلاثة الاولى كما ذكرناها والرابعة اذا مسحها ثم شد
عليها اخرى او عصابة جاز المسح على الفوقاني الخامسة مسح على الجباير في الرجلين ثم لبس الخفين
يمسح عليهما السادسة الاستيعاب في المسح عليها او اكثرها شرط على اختلاف الروايتين السا
السابعة اذا دخل الماء تحت الجباير والعصابة لا يبطل المسح الثامنة انه لا يشترط النية في
جميع الروايات فيه التاسعة من السلب فيه عند البعض اذا لم يكن على الراس العاشرة اذا كان
الباقي اقل من ثلاث اصابع اليد كاليد المقطوعة او الرجل جاز المسح عليها بخلاف المسح على الخف
م وان كان ش اي سقوط الجبيرة م في الصلاة استقبل الصلاة لانه قدر على الاصل وهو المسح على
الخفين قبل حصول المقصود بالبدل ش وهو مسح الجبيرة فصار كالمتيمم يجد الماء في خلال
صلاته فانه يستقبلها كذلك وذكر في الزيادات ان مسح الجبيرة كالغسل لما تحتها وليس ببدل

والمسح على الخفين بدل عن الغسل ولهذا لا يمسح على الخف في احد الرجلين ويغسل الرجل الاخرى لانه يؤدي
الى الجمع بين الاصل والبدل ولو مسح على الخف في الاخرى يكون جمعا بينهما فلا يجوز فيجب غسلهما فثبت
ان المسح على الجبيرة ما دام العذر قائما افضل وهو اصل لا بدل واورد مسألة التحري اذا ظهر الخطأ فيه
لا يستقبل مع ان جهة التحري بدل عن جهة الكعبة واجيب بان ذلك بطريق النسخ لما قبل لما
ان اصله كان بطريق النسخ فبقي في حق التحري كذلك والنسخ يظهر في حق القائم لا في حق الغائب فلذلك
يبني ولا يستقبل فرع لو مسح على خرق رجليه المجروحة وغسل الصحيح ولبس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضأ وينزع
الخف لان المجروحة مغسولة حكما ولا يجمع الوظيفتان في الرجلين قال في شرح الزيادات وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة
رضي الله عنه ان ترك المسح على الجباير وهو لا يضره يجوز وينبغي ان يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت
كالذاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس على الجريحة ايضا بعد ما مسح على جبيرتها فانه يمسح عليها لان المسح
عليها كغسل ما تحتها

باب الحيض والاستحاضة

ش اي هذا باب في بيان احكام الحيض والاستحاضة وارتفاعه على انه خبر مبتدأ محذوف كما ذكرنا
ويجوز ان ينتصب على تقدير خذ باب الحيض والباب النوع والكتاب يشتمل على الانواع وجه المناسبة
بين البابين من حيث ان الحدث مسقط لركن الرأس والحيض مسقط لجميع اركانه والجرح مسقط لمسقطه كذلك
وقيل لانه في بيان الطهارة اصلا وخلفا والتيمم خلف الكل والمسح خلف البعض فاخر الحيض لانه مسقط
وقال الاترازي رحمه الله لما فرغ عن بيان احكام الطهارة من الاحداث اصلا وخلفا شرع في بيان الطهارة
عن الانجاس وقدم الحيض لاختصاصه باحكام على حدة او لكثرة مناسبته بالاحداث من حيث حرمة الصلاة
وقراءة القرآن ودخول المسجد وغير ذلك وقال الغنا في حاصله ان الحق بالتقديم ما يكثر وقوعه
بالنسبة الى ذلك وهو الحيض والنفاس والحيض لما كان اكثر وقوعا من النفاس قدمه عليه لا يقال كان
الاولى تأخير باب الحيض لانه من الطهارة عن الاحداث فيحتاج الى بيان الطهارة من الانجاس ثم ترتب باب
الحيض عليه باعتبار انه طهارة من الانجاس لانا نقول ان حكم الحيض حكم الجنابة فيليق ذكره في طهارة
الاحداث دون الانجاس فان قلت يصح تسمية النجاسة باعتبار ان الدم نجس مغلظ قلت الوصف لما
يشارك انه في هذا الحكم فالطهارة عنهما طهارة عن الاحداث فكذا الطهارة عن الحيض لان اكثر الاحكام
المذكورة في هذا الباب مختصة بالاحداث لا بالانجاس كحرمة قراءة القرآن والطواف ودخول المسجد
وغيرهما فان قلت لم لقب الباب بالحيض دون النفاس وان كان مشتملا عليهما قلت لان الحيض حالة معهودة
في بنات ادم عليه السلام دون النفاس اذ اصله الحيض وقال صلى الله عليه وسلم في الحيض هذا شيء
كتبه الله سبحانه وتعالى على بنات ادم وقال بعضهم كان اول ما ارسل الحيض على بني اسرائيل
رواه البخاري تعليقا واخرج عبد الرزاق عن ابن مسعود باسناد صحيح وقال كان الرجال والنساء
في بني اسرائيل يصلون جميعا وكانت المرأة تتشرف للرجل فالقى الله عليهن الحيض ومنعهن من المساجد
وعنده عن عائشة نحوه وروى الحاكم وابن المنذر في اسناد صحيح عن ابن عباس ان ابتداء الحيض كان على
حواء عليها السلام بعد ان اهبطت من الجنة قلت هذا اقرب واوجه لان الطبري روى عن ابن عباس
وغيره ان قوله تعالى في قصة ابراهيم عليه السلام وامرأته قائمة فضحكت اي حاضت والقصة في سورة
بني اسرائيل بلا ريب ثم الكلام فيه في عشرة مواضع في تفسيره لغة وشرعا وسببه وركنه وشرطه
وقدره واسمائه والوانه ووقت ثبوته وحكمه اما تفسيره لغة فقال صاحب الدراية الدم الخارج
يقال حاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم الخارج ومنه حاضت الارنب وكذلك قال
السغناقي وتاج الشريعة قلت ليس كذلك بل الحيض في اللغة عبارة عن السيلان سواء كان دما

ويقال حاضت الارنب [illegible] كالدم [illegible] اذا خرج منها شيء [illegible] الدم الخارج

اومما او نحوهما يقال حاض السيل والوادي وفاض البحر اذا قذف شيا احمر يشبه الدم وفي المبسوط
حاضت الشجرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر قال عمارة بن عقيل اجالت حصاهن الذواري وحيضت
عليهن حيضات السيول الطوامح وقال الصغاني تحيض السيل ثم انشد هذا البيت
والطوامح جمع طامحة من طمحة السيل وهي دفعته ومعظمه وكذلك طمحة الليل ويقال
حاضت الارنب وحاضت المراة تحيض حيضا ومحاضا ومحيضا وعن اللحياني حاض وحاص
وحاد وكلها بمعنى وفي المغرب المحيض موضع الحيض وهو الفرج قلت يتصرف منه العقد والموضع
والزمان والهيئة وكلها ورد في الفاظ الحديث والمراة حائض وهي اللغة الفصيحة الفاشية وفيه
لغة اخرى حائضة وقد اختلف النحاة في ذلك فقال الخليل لما لم يكن جاريا على الفعل كان بمنزلة المنسوب عنده بمعنى
حائضي اي ذات حيض كدارع ونابل وتامر ولابن وكذا طالق وطامث وقاعد للايسة اي
ذات طلاق بمعنى ان الطلاق ثابت بها وقال السروجي يرد عليه قوله تعالى في عيشة راضية
قالوا بمعنى ذات رضى وتداني بالتانيث راضية بمعنى مرضية فلا يرد ومذهب سيبويه ان ذلك
صفة شي مذكر اي شي او انسان او شخص حائض وطامث وطالق ونظيره
علامة ونخة وربعة على تاويل نفس لكنه لا يطرد لانه مقصور على السماع ومذهب الكوفيين انه استغني
عن علامة التانيث لانه مخصوص بالمؤنث ونقض برجل ضامر وناقة ضامر وفيهما وما جاء للفعل
نحو حاضت المراة فهي حائضة وارضعت فهي مرضعة وللحائض اثنا عشر اسما الحائض والطامث
والطامس والدارس والعارك والضاحك والكابر وقال المروزي مكبر والمعصر
والناقس والطامث بالثاء المثلثة والطامي بالهمزة في اخره والحائض وحوائض والحيضة
بالفتح المرة وبالكسرة اسم للدم والخرقة التي تستثفر بها المراة والحالة وفي تهذيب النووي
اذا قيل الحيضة قال الخطابي قال المحدثون بالفتح وهو خطا والصواب الكسر
لان المراد بها الحالة ورده القاضي عياض واخرون وقالوا الاظهر الفتح لان المراد اذا
اقبل الحيض واما تفسيره شرعا فقال صاحب البدائع هو عبارة عن الدم الخارج من الرحم
وهو موضع الجماع والولادة لا بعيب ولا ولادة مقدار معلوم في وقت معلوم وقال ابو منصور
الازهري الحيض دم يرخيه رحم المراة بعد بلوغها في اوقات معتادة من قعر الرحم وقال
ابن عرفة الحيض اجتماع الدم ومنه الحوض يجتمع فيه الماء وقال السروجي بعد احتراز
لفظا ومعنى لان الحيض من السيلان دون الاجتماع وهو من معتل العين بالياء دون الواو
قلت اخطا المخطي لان العرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو ولانهما من حيز واحد
وهو الهوا قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل وقال
الكرخي الحيض دم تصير به المراة بالغة بابتدا خروجه وقال صاحب الدراية هو دم ممتد
خارج عن موضع مخصوص وهو القبل وقال الفضل هو دم ينفضه رحم المراة السليمة
من الداء والصغر ومنه اخذ صاحب الكافي بقوله رحم المراة احترازا عن الرعاف والدما
الخارجة من الجراحات ودم الاستحاضة لانها دم عرق لا دم رحم وقوله السليمة من الداء
احترازا عن النفاس فان النفسا في حكم المريضة حتى اعتبرت تبرعاتها من الثلث وقوله والصغر
احترازا عن دم تراه الصغيرة قبل بلوغها تسع سنين فانه لا يعتبر في الشرع فان قلت ما تراه
الصغيرة ليس بدم رحم ظاهر وقد خرج ذلك بقوله ينفضه رحم امراة قلت دم ولكنه
فاسد والذي يخرج من رحم المراة ليس بفاسد فان قلت الذي تراه الصغيرة استحاضة فلذلك

احترز

احترز بقوله والصغيرة قلت لا يقال له استحاضة لانها لا تكون الا على اثر حيض على صفة لا يكون
حيضا فلذلك قلنا انه دم فاسد واما سبب الحيض في الابتدا فقيل ان اما حوى عليها السلام لما تناولت
من شجرة الخلد ابتلاها الله بذلك وبقي في بناتها الى يوم القيامة واما ركنه فامتداد وروده الدم
لان ركن الشي ما يقوم مع ذلك الشي والحيض يقوم به واما شرطه فتقدم نصاب الطهر حقيقة
وحكما وفراغ الرحم من الحبل واما قدره فنوعان الاقل والاكثر وسيجي بيانه ان شا الله تعالى واما
بيانه فسيجي بعد قوله وما تراه المراة الى اخره وقدم الكمية على الكيفية لان الكمية عبارة
عن المقدار في الذات والكيفية راجعة الى الذات والصفة مقدمة على الصفة واما بيان
اوانه فقد اختلف في مدة الحكم ببلوغها فقال بعضها ابن سلام ست سنين وقيل سبع
سنين وقال محمد بن مقاتل تسع سنين وبه اخذ اكثر المشايخ وهو قول الشافعي واحمد
وقال ابو علي الدقاق ثماني عشرة سنة اعتبارا للعادة في زماننا كذا في المحيط ن
واختلف في زمن الاياس فقيل ستون سنة وعن محمد رحمه الله في المولدات ستون
سنة وفي الروميات خمس وخمسون سنة وقيل يعتبر اقرانها من قرابتها وقيل يعتبر تركيبها
لاختلاف الطبايع باختلاف البلدان وعن احمد خمسون سنة في العجمية وستون في العربية
وقال الصغار في سبعون سنة وقيل لم يقدر بشي فاذا غلب على ظنها الاياس فاعتدت
بالشهور ولو رات دما في اثنا الشهور استقض ما مضى من عدتها وتعتد ثامنها بالاقرا
وهو المختار وعند الاكثر بن خمس وخمسون سنة والفتوى في زماننا عليه وهو قول عامة
سفين الثوري وابن المبارك ومحمد ابن مقاتل الرازي وبه اخذ نصر ابن يحيى وابو الليث
وعزالدين السمرقندي والمصنف لم يذكر الوقت وابتدا الباب بيان المقدار ثم
باللون ثم بالحكم واما الاستحاضة فهو استفعال من الحيض يقال استحاضت المراة اذا
استمر بها الدم بعد ايامها فهي مستحاضة وفي الشرع اسم لما نقص عن اقل الحيض او زاد
على اكثره فان قلت ما وجه بنا الفعل للفاعل في الحيض وللمفعول في الاستحاضة
فقيل استحيضت قلت لما كان الاول معتادا معروفا نسب اليها والثاني لما كان
نادرا غير معروف الوقت وكان منسوبا الى الشيطان كما ذكر انها ركضة من الشيطان
بني لما لم يسم فاعله فان قلت ما هذه السين فيه قلت يجوز ان للتحول كما في استحجر
الطين وهنا ايضا تحول دم الحيض الى غير دمه وهو دم الاستحاضة م اقل الحيض
ثلاثة ايام ولياليها ش اي اقل مدة الحيض وانما قدرنا هذا لان الاقل والاكثر بعض
المضاف اليه والثلاثة هي الايام والايام ليست معنا فلا بد من التقدير ونظيره الحج
اشهر معلومات اي مدة الحج او زمنه او وقته ويجوز رفع ثلاثة ايام ونصبها اما الرفع
فلكونها خبر المبتدا واما النصب فعلى الظرف ثم اعلم ان ظاهر الرواية هو الذي ذكره
المصنف وبه قال الثوري وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله انه ثلاثة ايام
وما يتخللها من الليالي وهو ليلتان ذكره في المبسوط وقال في الينابيع يريد بقوله
لياليها ليالي بعض في بعض هذه الايام ولا يريد ثلث ليال مقدرة لتقديره بثلاثة
ايام فعلى هذا قال ابو حنيفة لو رات في اول اليوم غدوة دما وانقطع ثم راته
في اليوم الثاني ساعة ثم راته في اليوم الثالث ثم انقطع بالعشي هذا حيض كله
ثم اعلم ان لون الدم يمتد الى ثلاثة ايام بحيث لا ينقطع ساعة حتى يكون حيضا غير شرط

لان ذلك لا يكون الا نادرا بل انقطاع ساعة او ساعتين فصاعدا غير مبطل للحيض وهو قوله
عليه السلام في التقدير بيوم وليلة وفي الحلية اقل الحيض يوم وقال في موضع اخر يوم وليلة
من اصحابنا من قال فيه قولان ومنهم من قال قولا واحدا يوم وليلة وهو قول احمد وهو
الاظهر وعليه نص الشافعي في تفريع احكام الحيض ومنهم من قال يوما قولا واحدا وهو
قول داود وقال مالك لا حد لاقله في العبادات وروى عنه ابن وهب ان اقله في العدة
والاستبراء ثلثة ايام بلياليها وروى عبد الملك ابن الماجشون عنه وهو مذهبه ان اقله في العدة
والاستبراء خمسة ايام ولياليها وقال محمد ابن جرير الطبري اجمعوا على انها لو رات الدم ساعة
وانقطع لا يكون حيضا كانه لم يعتد بخلاف مالك فانه يقول اقله دفعة وقالت طايفة ليس
لاقله ولا لاكثره حد بالايام بل الحيض اقبال الدم المنفصل عن دم الاستحاضة م فما نقص
من ذلك ش اي من اقل الحيض الذي هو ثلثة ايام ولياليها م فهو س اي الناقص م استحاضة
ش عندنا ولو ساعة وعليه الفتوى قاله الصدر الشهيد لان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع
انتظمت ما بازائها من الليالي فينقص ان ساعة منها ينتفي الحيض كما ذكرنا م لقوله عليه السلام
اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام ولياليها ش
هذا الحديث روي عن ستة من الصحابة رضي الله عنهم الاول حديث ابي امامة رواه
الطبراني في معجمه والدارقطني في سننه من حديث حسان ابن ابراهيم عن عبد الملك
عن العلا ابن كثير عن مكحول عن ابي امامة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلث واكثر ما يكون عشرة ايام فاذا زاد فهي
مستحاضة الثاني حديث واثلة ابن الاسقع رواه الدارقطني في سننه من حديث
حماد ابن المنهال البصري عن محمد ابن راشد عن مكحول عن واثلة ابن الاسقع قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام الثالث
حديث معاذ ابن جبل رضي الله عنه اخرجه ابن عدي في الكامل عن محمد بن سعيد الشامي
حدثني عبد الرحمن ابن غنم سمعت معاذ ابن جبل يقول انه سمع رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول لا حيض دون ثلثة ايام ولا حيض فوق عشرة ايام فما زاد على ذلك فهي
مستحاضة تتوضا لكل صلوة الا ايام اقرائها ولا نفاس دون اسبوعين ولا نفاس فوق
اربعين يوما فان رات النفساء الطهر دون الاربعين صامت وصلت ولا ياتيها زوجها
الا بعد اربعين الرابع حديث ابي سعيد الخدري رواه ابن الجوزي في العلل المتناهية
من حديث ابو داود النخعي حدثني ابو طوالة عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال اقل الحيض ثلث واكثره عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما
الخامس حديث انس رضي الله عنه اخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسن بن دينار
عن معاوية ابي قرة عن انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الحيض ثلثة ايام واربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة
فاذا جاوزت العشرة فهي مستحاضة السادس حديث عايشة رضي الله عنها ذكره
ابن الجوزي في التحقيق قال وروى حسين ابن علوان عن هشام ابن عروة عن
ابيه عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اكثر الحيض عشر واقله ثلث فان قلت
هذه الاحاديث كلها ضعيفة فلا يصح الاحتجاج بها ففي حديث ابي امامة عبد الملك

مجهول

مجهول والعلا ابن كثير ضعيف الحديث ومكحول لم يسمع من ابي امامة قاله الدارقطني وفي حديث
واثلة حماد ابن المنهال قال الدارقطني مجهول وفيه محمد ابن راشد قال ابن حبان كثير المناكير
في روايته فاستحق الترك وفي سنده ايضا محمد ابن احمد ابن انس ضعيف وفي حديث معاذ ابن
محمد ابن سعيد قال البخاري وابن معين والثوري قالوا انه يضع الحديث وفي حديث الخدري
ابو داود النخعي واسمه سليمن قال ابن حبان كان سليمان يضع الحديث وقال احمد كان كذابا
وقال البخاري هو معروف بالكذب وفي حديث انس الحسن ابن دينار وقال ابن عدي
انه اجمع من تكلم في الرجال على ضعفه وفي حديث عايشة حسين ابن علوان ق
قال ابن حبان كان يضع الحديث لا يحل كتب حديثه كذبه احمد ويحيى ابن معين قلت
اجاب القدوري في التجريد بان ظاهر الاسلام يكفي لعدالة الراوي ما لم يوجد فيه قادح
وضعف الراوي لا يقدح الا ان يقوي جهة الضعف وقد ذكر النووي في شرح المهذب
ان الحديث اذا روي من طرق ومفرداتها ضعيفة يحتج به وقول الدارقطني مكحول لم يسمع
لابي امامة غير مسلم لانه ادرك ابا امامة وسمع في عصره فاذا روى عنه فالظاهر السماع ق
فان الشرط عند مسلم امكان اللقي ولو ثبت ارساله فالمرسل حجة عندنا فان قلت
قال احمد اخبرتني امراة تثق انها تحيض سبعة عشر وقال ابن المنذر بلغني عن نسا
الماجشون انهن يحضن سبعة عشر يوما وكذا حكي عنهن احمد وروى اسحق ابن راهويه
ان امراة من نسا الماجشون كانت تحيض عشرين وعن ميمون ابن مهران ان زوجته
بنت سعيد ابن جبير رضي الله عنه كانت تحيض شهرين من السنة وقال يزيد ابن هرون
عندي امراة تحيض يومين وعن عبد الرحمن ابن مهدي كانت امراة يقال لها ام العلا
قالت حيضي منذ ايام الدهر يومان قال النووي روينا ذلك باسناد صحيح قلت
انكر مالك ما حكي عن نسا الماجشون وقال اسحق كنت ارى ما زاد على خمسة عشر
صحيحا وما ذكره اسحق ويزيد بن هرون انكره ابو بكر ابن اسحق الفقيه على انا نقول شهد
لمذهبنا عدة احاديث من عدة من الصحابة من طرق مختلفة كثيرة يقوي بعضها بعضا
وان كان كل واحد منها ضعيفا لكن يحدث عند الاجتماع ما لا يحدث عند الانفراد
على ان بعض طرقها صحيحة وذلك يكفي للاحتجاج خصوصا في المقدرات والعمل به اولى من
العمل بالبلاغات والحكايات المروية عن نسا مجهولة ولا يجوز ترك الحجة لغير الحجة
ولو انا لو فتحنا باب اتباع وجوه الدم في كل ما يحدث لظهر الخبط والاضطراب ومع هذا
نحن لا نكتفي بما ذكرنا بل نقوي ما ذهبنا اليه بالاثار المنقولة من الصحابة رضي الله عنهم
لنبين هذا الباب ما روي عن انس رضي الله عنه رواه البيهقي من حديث الجلد ابن ايوب
عن معاوية ابن قرة عن انس ابن مالك انه قال قرء المراة او قال حيض المراة ثلث او اربع
حتى انتهى الى عشرة وزاد في رواية ثم تغتسل وتصوم وتصلي فما زاد عليه فاذا جاوزت
العشرة فهي مستحاضة قال في الامام وهذا مشهور برواية جلد عن انس موقوفا رواه
جماعة من الاكابر منهم سفيان الثوري وعمل به اخرجه الدارقطني من رواية وكيع
وابي احمد الزبيري عن الثوري ففي رواية ابي احمد ادنى الحيض ثلاثة واقصاه عشرة
وقال وكيع الحيض ثلاث الى العشرة فما زاد فهي استحاضة ومنهم حماد بن زيد
ولفظه عن انس الحيض ثلث واربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر ومنهم

اسمعيل بن ابراهيم بن يحيى ابا بشر مولى اسد بن خزيمة بصري بغيته بشطل امه عليه فلا دلك
في العلم المشهور ومنهم هشام بن حسان اخرجه الدارقطني ولفظه الحائض تنتظر ثلثة ايام
الى عشرة ايام فاذا جاوزت فهي مستحاضة تغتسل وتصلي والذي اعل قال جلد بفتح الجيم
وسكون اللام قال البيهقي ذكر تضعيفه عن جماعة وقال ابن عدي لم ار للجلد حديثا منكرا
احدا وقد جا لحديثه متابعات من شواهد منها ما اخرجه الدارقطني من حديث الربيع
ابن صبيح بفتح الصاد ذكر الباء الموحدة عن من سمع انسا يقول لا يكون الحيض اكثر من عشرة
والربيع هذا ارتقه يحيى بن معين وقال احمد لا باس به رجل صالح قال شعبة هو من سادات
المسلمين فان قلت فوتم عن من سمع انسا مجهول قلت هو معاوية بن قرة صرح بذلك
عبد الرزاق في مصنفه وله طريقان اخران عن انس احدهما اخرجه الدارقطني والاخر اخرجه
البيهقي عن ابن مسعود اخرجه الدارقطني وروي ايضا عن عثمان بن ابي العاص اخرجه الدارقطني
والاخر اخرجه البيهقي وروي ايضا عن ابن مسعود اخرجه الدارقطني وروي ايضا عن
عثمان ابن ابي العاص اخرجه الدارقطني انه قال الحائض اذا جاوزت عشرة ايام فهي بمنزلة المستحاضة
تغتسل وتصلي قال البيهقي انه قال هذا الاثر لا باس باسناده وحديث اخر رواه العقيلي
عن معاذ بن جبل لا حيض اقل من ثلث ولا فوق عشرة وهو من حديث محمد بن الحسن الصدفي
وفي الامام عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض
ثلث واكثره عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما وذكر ابو بكر الخطيب باسناده
الى يعقوب بن سفيان عن يحيى بن سعيد عن سعيد ابن انس عن النبي عليه السلام
مثله وقال العدوري وقد روي مثل قولنا عن عمر وعلي وابن عباس وانس وابن مسعود
وعثمان ابن ابي العاص التقفي ولا يعرف لهم مخالف فيجب تقليدهم او نقول انما لا يدرك
عليه القياس محمل فيه قول الصحابي على انه قاله سماعا فكانه رواه عن النبي عليه السلام
ولنا وجه اخر من هذا الباب احتج به الطحاوي للثلاث والعشر وهو حديث ام سلمة اذا
سالت عن المراة تهراق الدم فقال عليه السلام لتنظر عدد الليالي والايام التي
كانت تحيضهن في الشهر فلتترك قدر ذلك من الشهر ثم تغتسل وتصلي فاجابها بذكر
عدد الليالي والايام من غير مسالة لها عن مقدار حيضها قبل ذلك واكثر ما تتناوله
الايام عشرة واقله ثلثة قلت روى هذا الحديث احمد وابو داود والنسائي
وابن ماجه وغيرهم من حديث سليمان ابن يسار عنها قال النووي اسناده على شرطهما
وقال البيهقي هو حديث مشهور الا ان سليمان لم يسمعه منها وفي رواية لابي داود
عن سليمان ان رجلا اخبره عن سلمة وللدارقطني عن سليمان ان فاطمة بنت ابي حبيش
استحيضت فامرت ام سلمة وقال المنذري لم يسمعه سليمان وقد رواه موسى
ابن عقبة عن نافع عن سليمان عن مرجانة عنها قوله تهراق على صيغة المجهول في الرواية
والدم منصوب وفي رواية الدما اي تهراق هي الدما فنصب الدما على التمييز
وان كان معرفة وله نظائر ويجوز رفع الدما على تقدير تهراق دماؤها ويكون
الالف واللام بدلا من الاضافة قوله لتنظر عدد الليالي والايام اي لتحتسب عدد
الليالي والايام التي كانت تحيض فيها قبل ان يصيبها الذي اصابها وهو الاستحاضة
فلتترك الصلوة قدر ذلك اي قدر ما كانت تراه قبل ذلك مثلا ان كانت عادتها في كل

شهر

شهر عشرة ايام اما من اولها او من اوسطها واما من اخرها تترك الصلوة عشرة ايام من ذلك
الشهر تطهر ذلك فان قلت من اين كانت تحفظ هذه المراة عدد ايامها التي كانت تحيضها
ايام الصحة قلت لو لم تكن تحفظ ذلك لم يكن لقوله عليه السلام لتنظر عدد الليالي والايام
التي كانت تحيضهن في الشهر قبل ان يصيبها الذي اصابها معنى اذ لا يجوز ان يردها الى ايامها
وتنظرها الى امر هي غير عارفة بكنهه فان قلت كيف الاربعين لم تحفظ عدد ايامها قلت
هذه مسئلة مشهورة في الفروع وهي انه تحسب في كل شهر عشرة ايام حيضها ويكون الباقي
استحاضة واحتج الاترازي لاصحابنا بما احتج به ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي على
تقدير اقل الحيض واكثره فقال والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام حيضك وفي بعض الالفاظ ايام اقرائك من كل شهر
وقال المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها واقل ما يتناوله اسم الايام مسيرة ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام فقد انا اذا هذا الخبر مقدار الاقل والاكثر لان ما دون الثلاثة
لا يسمى اياما ونقول ثلاثة ايام الى عشرة ايام ثم نقول احدى عشر يوما انتهى كلامه
قلت لم يبين من روى هذا الحديث من الصحابة ومن خرجه من اهل الحديث ورواه ابو
داود والنسائي من حديث فاطمة بنت ابي حبيش انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم الدم فقال اذا اتاك قروك فلا تصلي واذا مر قروك فتطهري وصلي ما بين القرو
الى القرو ورواه النسائي من حديث الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها ان ام حبيبة
كانت تستحاض فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان تترك الصلوة قدر اقرائها
وحيضها ورواه ابن حبان من طريق هشام عن ابيه عنها بنحوه ورواه البيهقي موقوفا
والطبراني في الصغير مرفوعا من طريق نمير ابن ابي سرور عنها بنحوه وزاد الى مثل
ايام اقرائها م وهو قول انس رضي الله عنه ش اي المذكور في الحديث المذكور قول
انس ابن مالك وليس هذا في كثير من النسخ وقد ذكرناه عن قريب مفصلا م وهو ش
اي الحديث المذكور م حجة على ان حد في التقدير بيوم وليلة ش وعلى مالك انها ما ذهب
اليه من ان الدفعة حيض وعلى ابي يوسف ايضا فيما ذهب اليه من ان اقله يومان واكثر
الثالث ولكن رواية عنه اشار المصنف اليه بقوله م وعن ابي يوسف يومان والاكثر
من اليوم الثالث اقامة للاكثر مقامه الكل ش بضم الميم واقامة نصب على انه مفعول
مطلق والتقدير اقيما اقامة او اقيمه اقامة م قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع ش هذا
جواب عما ذهب اليه ابو يوسف تقريره ان الشرع نص على عدد معين فلا يجوز تغييره
فلو جاز النقص فيه لجاز في اقامة اليومين مقام الثلاثة لانها اكثره ولان العدد بعد النص عليه
لا يغير كالعدد في الرهان وايام الصيام وغيره لمراعاة نقل العدد م واكثره ش اي اكثر الحيض
عشرة ايام والزائد ش على عشرة م استحاضة ش تجري فيه احكام المستحاضة
م لما بينا ش وهو الحديث المذكور م حجة على الشافعي في التقدير ش اي في تقديره
اكثر الحيض م بخمسة عشر يوما ش وبه قال مالك واحمد في رواية ابو يوسف
ايضا في رواية وابو حنيفة اولا وداود وهو الظاهر الرواية عن احمد انه سبعة عشر
يوما وهو رواية عن مالك وعنه لا حد لقليله ولا لكثيره ولم يذكر المصنف حجة الشافعي
ولا حجة مالك اما حجة الشافعي ومن وافقه فبحديث رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

انه قال تمكث احداكن شطر عمرها او دهرها لا تصلي وقالوا الشطر النصف فدل على ان
المدة خمسة عشر يوما قلت ذكر الاسفرايني هذا الحديث ولفظه لقوله عليه السلام في
نقصان دين المرأة تقعد احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي وذكره الابزاري فقال
قال عليه السلام ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلب على سلب عقول ذوي الالباب
قيل يا رسول الله ما نقصان عقلهن ودينهن فقال اما نقصان عقلهن فشهادة امرأتين
منهن شهادة رجل واما نقصان دينهن فان احداهن تمكث شطر عمرها وروي نصف عمرها
لا تصلي فعلم بهذا ان اكثر الحيض بعدد خمسة عشر يوما وقال ابن منده لا يثبت هذا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجه من الوجوه وقال ابن الجوزي هذا حديث
لا يعرف وقال النووي هذا حديث باطل لا يعرف وقال البيهقي في كتاب المعرفة
والذي يذكره بعض فقهائنا من قعودها شطر عمرها او دهرها لا تصلي فقد طلبته كثيرا
فلم اجده في شيء من كتب اصحاب الحديث ولم اجد له اسنادا بحال فهذا الحديث
لم يثبت واما الثابت في الصحيحين حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي
عليه السلام ما رأيت من ناقصات عقل ودين اغلب لذي لب ... قال وتمكث
الليالي ما تصلي وتفطر رمضان فهذا نقصان الدين والعجب من الابزاري بذكر هذا
هذا الحديث يرضى به ويسكت عن ادعائه ان له اصلا في الحديث ولم يكن له فيه غير قوله
لا نسلم ان تمكث احداهن شطر عمرها يدل على ما قلتم بل انكم بهذه الصفة حاصل فيما قلنا
الا ترى ان المرأة اذا بلغت خمس عشرة سنة ثم حاضت من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت
بعد ستين سنة تكون تاركة الصلوة نصف عمرها لا محالة وقال الاسفرايني في جوابهم
المراد ليس حقيقة الشطر لان في عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا
تحيض في شيء من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب الشطر حيضا واذا قدرنا
بالعشرة بهذه الاثار فقد جعلنا ما يقارب الشطر حيضا واما حجة مالك فانه
يقول الكتاب مطلق عن التقييد بالزمان وهو قوله فاعتزلوا النساء في المحيض والتقييد
ينافي الاطلاق والجواب عنه ان الذي استدل به مجمل محتاج الى البيان فالاحاديث
المذكورة بينت الاجمال م فما زاد ش على العشرة م والناقص ش من الثلاثة م
استحاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به ش اي غير تقدير الشرع بتقدير الشرع
لان العقل لا اهتداء له في المقادير قوله ان الدم الزائد والناقص اما ان يكون دم حيض
او نفاس او استحاضة فانتفى الاولان فتعين الثالث ثم اعلم ان هذه الايام والليالي المقدرة
في اقل الحيض والمرأة تعتبر بالساعات حتى لو رأت وقد طلع نصف قرص الشمس ثم
وانقطع في الرابع وقد طلع دون نصفه فليس بحيض فتتوضأ وتقضي الصلوات
ولو طلع تمام القرص تغتسل ولا تقضي وكذا لو رأت مقارنة لخمسه وقد طلع نصف
الشمس وانقطع في الحادي عشر وقد طلع اكثرها اغتسلت وقضت صلوات خمسة
ايام والاملاء قال ابو اسحق الحافظ هذا في اقل الحيض واقل الطهر وفيما سواهما
ان كانت المرأة في الحادي عشرة احد يعتبر فبعشرة وفي العاشر تسعة وفي الطهر مثله
وما كان يتعرض للساعات وعليه الفتوى م وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة
والكدرة ش بضم الكاف وهي التي لونها كلون الماء الكدر م في ايام الحيض حيض ش

ارتفاع حيض في انه خبر ما الموصولة اعني قوله وما تراه اي الذي تراه وكلمة من للبيان والتفصيل
وهذا مشروع في بيان الوان الحيض وهو احد الالوان العشرة التي ذكرناها في اول الباب
الموعود بذكره والالوان ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية
وهي التي على لون التراب وهو نوع من الكدرة فحكمها حكم الكدرة وهي بضم التاء المثناه من فوق
وسكون الراء وكسر الباء الموحدة وتشديد الياء اخر الحروف ويقال التربية نسبة الى
الترب والتراب والترب بضم التاء وهو التراب وقيل التاء بدل من الواو من لفظة
ترى لانها ترى بعد الحيض وقيل هي تريبة على وزن تفعلة بفتح التاء وسكون الراء وكسر الهمزة
وفتح الياء اخر الحروف وقيل تفعلة ذكره القزاز وقيل تريبة بتشديد الراء وتخفيفها بغير
همز وقيل تريئة على وزن تفعلة بالهمز وتخفيفها مع الادغام وفي فتاوى قاضي خان التربية
على وزن التربة وذكر في المغرب هي من الرؤية لانها على لونها فان قلت لم يذكر السواد
قلت لان لا اشكال في لونه حيضا واستدل به صاحب الدراية ثم الاكمل في ذلك
بقوله عليه السلام الحيض اسود غليظ محتدم وذكره الابزاري ايضا ولم يبين
احد منهم رواية من هو ولا مخرجه من هو قلت هذا روي من وجوه مختلفة عن روى ابي
داود من حديث فاطمة بنت ابي حبيش انها كانت تستحاض فقال لها النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي
عن الصلاة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي فانما ذلك عرق واخرجه النسائي ايضا وزاد
بعضهم فيه وان له رائحة بعد قوله يعرف وليس ذلك من رواياتهما ووقع في وسيط
الشافعية تبعا للنهاية بعد قوله فانما هو عرق انقطع وانكر ابن الصلاح والنووي
وابن الرفعة قوله انقطع وليس كذلك فانه موجود في سنن الدارقطني والحاكم
والبيهقي من طريق ابن ابي مليكة جاءت خالتي فاطمة بنت ابي حبيش الى عائشة فذكر
الحديث وفيه فانما هو داء عرض او ركضة من الشيطان او عرق انقطع وذكر
الشافعي فيه صفة الاسود انه محتدم وليس له اصل بل وقع في تاريخ العقيلي عن
عائشة قالت دم الحيض احمر بحراني ودم الاستحاضة كغسالة اللحم وضعفه
ووقعت الصفة المذكورة في كلام الشافعي في الام وذكر والبقاني صفته انه
احمر مشرق وليس له اصل ولكن روى الدارقطني والبيهقي والطبراني من حديث
حديث ابي امامة مرفوعا الى دم الحيض اسود خاثر تعلوه حمرة ودم الاستحاضة
اصفر رقيق وفي رواية ودم الحيض لا يكون الا اسود غليظا تعلوه حمرة ودم
ودم الاستحاضة دم رقيق تعلوه صفرة وذكر صاحب المحيط حديث فاطمة
بنت ابي حبيش وفيه ليست بالحيضة انما هي ركضة من الشيطان او عرق عند او داء
اعترض قلت قوله عرق عند ليس في كتب الحديث وقوله او داء اعترض ذكره
الدارقطني ووقع في الطحاوي ولكن عرق فتق فليس وذكر اصحابنا في الحديث
عرق انفجر وهذا ذكره الشيخ تقي الدين في شرح العمدة والذي وقع في البخاري
ومسلم فانما هو عرق اي دم عرق وهذا العرق يسمى العاذل قالت فاطمة
بنت قيس لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر هذا وهم وليست
هي فاطمة بنت قيس وانما هي فاطمة بنت ابي حبيش كما ذكرنا وفاطمة بنت قيس هي التي

ثبت طلاقها وقالت لم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى قوله
محتدم بالحاء المهملة قال الجوهري احتدم الدم اشتدت حمرته حتى يسواد وتفسيره
الاكمل بقوله اي طري شديد الحمرة الى السواد قلت قوله طري ليس له دخل في
تفسيره قوله او عرق عند بفتح العين المهملة وكسر النون ويقال له العاذل ايضا
من عند العرق سال ولم يرقا والعاذل بالعين المهملة وكسر الذال المعجمة اسم للعرق
الذي يسيل منه دم الاستحاضة وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن دم الاستحاضة
فقال ذاك العاذل يغذو ولتستثفر بثوب ولتصل قوله يغذو اي يسيل واما
الحمرة فهو اللون الاصلي للدم الا عند غلبة السوداء يضرب الى السواد وعند
غلبة الصفراء يضرب الى الصفرة ويبين ذلك لمن افتصد واما الصفرة فهي من
الوان الدم اذا رق وقيل هي كصفرة البيض او كصفرة القز او التبن وقيل الصفرة
يكون كلون القز او لون التبن او لون السن وفي المجتبى وهذه الثلاثة اعني الاحمر
والاسود والاصفر حيض بالاتفاق وعن الصحابة انهم قالوا السواد والحمرة والصفرة
وفي مبسوط بكر عن ابي منصور الماتريدي لو عادت ان ترى ايام طهرها صفرة
وايام حيضها حمرة فحكم صفرتها حكم الطهر بدلالة الحال وقيل انما اعتبر ذلك
في صفرة علتها البياض ولهذا حكموا الطهر على قول اكثر المشايخ وعن ابي بكر الاسكاف
ان كانت الصفرة على لون البقم في حيض والا فلا والمنقول عن الشافعي
في مختصر المزني ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض واختلف اصحابه في ذلك
على ستة اوجه الصحيح المشهور ما قاله ابن سريج وابو اسحق المروزي وجماعة
المتقدمين والمتاخرين ان الصفرة والكدرة في زمن الامكان وهو خمسة عشر
يوما يكون حيضا سواء كانت مبتداة او معتادة خالفت عادتها او وافقها كما لو كان
اسود او احمر وانقطع بخمسة عشر الثاني قول الاصطخري ان الصفرة والكدرة
في ايام العادة فليست بحيض الثالث قول ابي علي الطبري انه ان تقدم الصفرة
والكدرة دم اسود قوي او احمر ولو بعض يوم كانت حيضا وان لم يتقدمهما
شيء لم يكن حيضا على انفرادها الرابع عن بعض الخراسانيين ان تقدم على الصفرة
دم قوي يوما وليلة كان حيضا تبعا للقوي وان تقدمها دون يوم وليلة فليست
حيضا الخامس حكاه ابن كج ان تقدمها دم قوي ولحقها دم قوي كانت حيضا
والا كانت السادس حكاه السرخسي ان تقدمها دم قوي يوم وليلة
ولحقها دم قوي يوما وليلة كانت حيضا والا فلا واما الكدرة ففي حيض عند ابي حنيفة
ومحمد سواء رات في اول ايامها او اخرها واما الخضرة فقال في البدائع اختلف
المشايخ فيها فقال الشيخ الامام ابو منصور اذا راتها في اول الحيض يكون حيضا وان راتها
في اخر الحيض واتصل بها ايام الحيض لا يكون حيضا وجمهور الاصحاب على كونها حيضا كيف
ما كان وقيل الخضرة مثل الكدرة وقيل الخضرة مثل التربية والكدرة والصفرة انما
يكون حيضا على الاطلاق في غير العجائز وفيهن ان وجدتها على الكرسف ومدة وضعه
قريبة في حيض وان طالت لم يكن حيضا لان ارحام العجائز يكون منتنة فيتغير الماء لطول
المكث ودم النفاس كدم الحيض م حتى ترى البياض خالصا ش كله حتى للغاية والغي

انما تراه الحائض من الالوان المذكورة في ايام الحيض حيض الا ان ترى البياض خالصا وانتصاب خالصا
على انه حال من البياض م وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم ش يعني اذا راها
في اخر ايام الحيض واذا راتها في اول ايام الحيض لا يكون حيضا وبه قال ابو ثور واختاره ابن المنذر وقال
داود لا يكون الكدرة والصفرة حيضا بحال وقال الشافعي ان كانت في زمن الامكان بان لا يكون اقل من
يوم وليلة حيض كما في ايام العادة ونقل ذلك ابن الصباغ صاحب الشامل عن ربيعة ومالك والثوري
والاوزاعي واحمد واسحق م لانه ش اي لان الكدرة وانما ذكر الضمير باعتبار الكدر او باعتبار المذكور
م لو كان من الرحم لتاخر خروج الكدر عن الصافي ش لان الكدرة من كل شيء تتبع صافيه فلو جعلت
حيضا ولم يتقدم عليها دم كانت مقصودة لا تبعا م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ما روي ان
عائشة رضي الله عنها جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا ش روى محمد عن مالك في موطاها
عن علقمة ابن ابي علقمة عن امه مولاة عائشة رضي الله عنها قالت كان النساء يبعثن الى عائشة
بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسالنها عن الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتى ترين
القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر
عن علقمة ابن ابي علقمة به سواء واخرجه البخاري في صحيحه تعليقا ولفظه قال وكن النساء
الى عائشة بالكرسف فيه الصفرة فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء قوله بالدرجة
بكسر الدال وفتح الراء جمع درج مثل خرج وخرجة وترس وترسة والدرج كالسفط الصغير
تضع فيه المراة خفيف متاعها وطيبها وقيل انما هي الدرجة بالضم تانيث درج وجمعها الدرج بضم
الدال وفتح الراء والكرسف قال ابن الاثير هو القطن وقال غيره الكرسف خرقة او قطنة
ونحو ذلك تدخله المراة فرجها لتعرف هل بقي شيء من اثر الحيض ام لا ويستحب ان يكون
مطيبة بالمسك او الغالية لتدفع رائحة دمها قال عليه السلام لامراة استحاضت خذي
فرصة ممسكة والفرصة بكسر الفاء قطعة من صوف او قطن او خرقة والممسكة المطيبة بالمسك
وفي رواية عن بعضهم حكاها ابو داود قرصة بالقاف والضاد المعجمة اي قطعة من القرص
وهو القطع والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة هي الجصة شبهت الرطوبة
النقية بعد الحيض بالجص وقيل القصة شيء يشبه الخيط الابيض يخرج من قبل النساء
في اخر ايامهن يكون علامة طهرهن وقيل هو ماء ابيض يخرج في اخر الحيض وفي المحيط
القصة في حديث عائشة رضي الله عنها الطين الذي يغسل به الراس وهو ابيض يضرب
لونه الى الصفرة اي ارادت بانها لا تخرج من الحيض حتى ترى البياض الخالص ويخرج من الحيض
بالخفوف ايضا وفي المبسوط القصة البيلون الذي يغسل به الراس وهو ابيض يضرب
لونه الى الصفرة قلت البيلون بفتح الباء الموحدة وسكون الياء الاخيرة وضم اللام
وسكون الواو وفي اخره نون وهو الذي يقال له الطفل وهو لغة بلدية وهذا لا يعرف
الا بالسماع ش اي هذا الذي جعلته عائشة رضي الله عنها لا يعرف الا من جهة السماع فيحمل
على انها سمعت من النبي عليه السلام لان العقل لا يهتدي لمثل هذا وقال الاترازي وهذا
الذي قاله صاحب الهداية مذهب علمائنا قلت مقصوده هذا الذي قاله اصحابنا لا يهتدي اليه الا من
طريق السماع من النبي عليه السلام والذي ذكرناه ارجح واصوب والاستدلال ان قوله
عليه السلام دم الحيض اسود غليظ محتدم يدل على ان هذه الالوان ليست بحيض وهو
اقوى من فعل عائشة رضي الله عنها فلا يجوز تركه به لانا نقول تخصيص النبي بالذكر

لا يدل على نفي ما عداه وقد عرف في الاصول م وفم الرحم منكوس ش هذا الى اخره جواب
عن قول ابي يوسف لانه لو كان من الرحم لتاخر خروج الكدر عن الصافي وتقريره ان يقال
نعم هو كذلك اذا لم يكن المخرج من اسفل وفم الرحم منكوس يعني من الاسفل لا من الاعلى فيخرج
الكدر اولا ثم الصافي كالجرة المملوة اذا انثقب اسفلها فانه يخرج الكدر اولا ولا من خاصية
الطبيعة الفاسدة خروج الكدر اولا كما في الفصد والبول والغائط قلت على هذا لو خرج الصافي
اولا ثم الكدر لا ينبغي ان يكون الكدر حيضا م فيخرج الكدر اولا فصحه قوله وفم الرحم منكوس
ش كالجرة اذا انثقب اسفلها ش هذا التشبيه فم الرحم بالجرة اذا انثقب اي خرق اسفلها
فانه حينئذ اذا كان فيها شي من المايعات يخرج الكدر منها اولا والرحم كذلك لان فيه من
اسفل والتشبيه بالجرة الموضوعة هكذا الا بالجرة المطلقة لان التشبيه لا يكون الا في صفة
مخصوصة كما في قولك زيد كالاسد فان التشبيه فيه في الشجاعة لا مطلقا واعلم ان المراة
فرجا داخلا وفرجا خارجا فالداخل بمنزلة الدبر والخارج بمنزلة الاليتين فاذا وضعت
الكرسف في الخارج فابتل الجانب الداخل منه كان ذلك حيضا وان لم ينفذ الى الخارج
وان وضعته في الفرج الداخل فابتل منه لم يكن ذلك حيضا لانه بمنزلة قصبة الذكر
فان نفذت البلة الى الجانب الخارج فان كان الكرسف عاليا على راس الفرج او محاذيا
له يكون حيضا لظهور البلة وان كان مستفلا لن يكن حيضا وعلى هذا التفصيل اذا احتشى
الرجل احليله بقطنة فابتلت وهذا كله اذا لم يسقط الكرسف فان سقط فهو حيض كيف
ما كان لظهور البلة وكذلك الحكم في النفاس وعن محمد بن سلمة انه كان يكره للمراة
ان تضع كرسفها في الفرج الداخل لانه يشبه النكاح بيدها ولو وضعت الكرسف في اول
الليل ونامت فلما اصبحت نظرت الكرسف فرات البياض الخالص يلزمها قضا العشا
لانا تيقنا بطهرها من حيث وضعت الكرسف ولو كانت طاهرة حين وضعت الكرسف
ونامت ثم اصبحت ووجدت البلة على الكرسف فانها تجعل حائضا من اقرب الاوقات
وهو ما بعد الصبح اخذا باليقين والاحتياط حتى يلزمها قضا العشا ان لم تكن صلت
م واما الخضرة فالصحيح ان المراة اذا كانت من ذوات الاقرا ش اي الحيض م
يكون حيضا ش هذا احد الوان الحيض فلذلك ذكره بكلمة اما التفصيلية وقد ذكرنا
الخمسة تذكر منها الثلاثة اولا وهي الحمرة والصفرة والكدرة وذكر هنا الرابع
وهو الخضرة ولم يذكر التربية وهما الاسود والتربية وقال صاحب الدراية وانما لم
يذكرا الثلاثة من الوان الحيض لان الثلاثة متداخلة في الثلاثة المذكورة لان الحمرة اذا
اشتدت صارت سوادا والخضرة قريبة الى الصفرة والتربية تكون داخلة في الحمرة
اذا ارقت الحمرة تضرب الى التربية قلت ليس الامر كذلك فانه ذكر الاربعة وهي الحمرة
والصفرة والكدرة والتربية والخضرة واما الاسود فلانه اصل في باب الحيض فهو
فاستغنى عن ذكره واما التربية فلانها نادرة فلذلك تركها واما الخضرة فقد اختلف
فيها مشايخنا فمنهم من انكر وجودها حتى استبعد ابو نصر ابن سلام حين سيل عنها فقال
كانها اكلت فصيلا وذكر ابو علي الدقاق ان الخضرة نوع من الكدرة واشار المصنف
الى ان الصحيح من المذهب ان المراة اذا كانت من ذوات الاقرا تكون الخضرة حيضا ثم
اشار الى سبب لون الدم اخضر بقوله م ويحمل على فساد الغذا ش يعني يحمل كانها

اكلت غذا فاسدا فافسد دمها فصار لونه اخضر ولهذا قال ابو نصر كانها اكلت فصيلا م وان
كانت ايسا اي المراة م كبيرة ش اي ايسة م لا ترى غير الخضرة تحمل ش ما تراه من الخضرة م
على فساد المنبت ش بفتح الميم وسكون النون وكسر البا الموحدة وفي اخره تا مثناة من فوق
وهو موضع النبات والمعنى انه يحمل الخضرة على الهلاك لكبر في الاصل دما فان الدم في الاصل
لا يكون اخضر ثم اعلم ان في قوله ان كانت كبيرة اشارة الى الاياس وان لم يبين فيها حده
وقد ذكرنا في اول الباب ان الكلام في الحيض في عشرة مواضع منها ان الحيض وقد
اختلف في مدة الحكم ببلوغها حتى ترتب عليه الحيض فقال ابو نصر ابن سلام ست
سنين وقيل سبع سنين وقال محمد ابن مقاتل تسع سنين وبه اخذ اكثر المشايخ وهو
قول الشافعي واحمد وقال ابو علي الدقاق ثنتي عشرة سنة اعتبارا للعادة في زماننا
كذا في المحيط وفي البخاري وغيره قالت عايشة رضي الله عنها اذا بلغت تسع سنين
فهي امراة قال ابن تيمية ورواه القاضي ابو يعلى باسناده يعني اذا حاضت وعن
ابن عمر رضي الله عنهما قال اذا اتى على الجارية تسع سنين فهي امراة ذكره ابن عدي
وروى الدارقطني عن عباد بن عباد المهلبي قال ادركت فينا يعني المهالبة امراة
صارت جدة وهي بنت ثماني عشرة سنة ولدت لتسع سنين بنتا فولدت بنتها لتسع سنين
ابنا وهو محمول على غير مدة الحمل فيهما وان لم يذكرها الراوي لنقصها عن السنة واجماع
سنه من الزيادتين لا يمنع قوله صارت جدة في ثماني عشرة سنة لانه يحتمل ان يكون
ترك المكسرين او شك في قدره وقالت الاسبيجابي انه لا في مطيع البلخي صارت
جدة في ثماني عشرة وهو بالتفسير الذي تقدم واعلم انه قد بقي من الانواع العشرة
نوعان احدهما وقت ثبوت الحيض والاخر حكمه وذكر المصنف حكمه على ما ياتي عن
عن قريب واما ثبوته فلا يكون الا بالبروز وعن محمد انها اذا احست بالبروز ثبت
حكم الحيض والنفاس اما حكم الاستحاضة فلا يثبت الا بالبروز وفي ظاهر الرواية
لا يثبت عند محمد حكم الحيض والنفاس ايضا الا بالبروز وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا
توضات المراة ثم وضعت الكرسف ثم احست ان الدم نزل منها فادخلت الكرسف
قبل غروب الشمس ثم رفعت الكرسف بعد غروب الشمس فالصوم تام عند محمد وعندهما
يقضي الصوم ثم البروز انما يعلم بمجاوزة موضع البكارة اعتبارا بنواقض الوضوء والاحتشا
للثيب ويستحب للبكر حالة الحيض واما في حالة الطهر فيستحب للثيب دون البكر
ولو صلتا بغير كرسف جاز وفي الغد قيل في بنت سبع سنين يكون ما تراه حيضا لقوله
عليه السلام امروهم بالصلوة اذا بلغوا سبعا والامر للوجوب والصحيح انه استحاضة
للاستحباب ليتمرنوا على الصلوة ويتخلقوا بها كما يومر المراهق بالغسل من الجماع تخلقا
به ولهذا لا يومر بضربه بخلاف العشر فانه عليه السلام بنى بعايشة رضي الله عنها وهي
بنت تسع والظاهر انه كان بعد بلوغها وفي الاسبيجابي عن ابي نصر بنت ست
لو رات الدم من غير انه حيض وما دون الست اجماع انه ليس بحيض وبنت ست
اتفاق انه حيض واختلفوا فيما بينهما وفي المفيد الصغيرة جدا لو جعل ذلك منها حيضا
تصير به بالغة وتبقى اهلا للتكاليف الشرعية وهي غير صالحة لها وفي المحيط ابنة اثني عشرة
اذا رات الدم من غير داء فهو حيض عند بعضهم وابنة الكبيرة العجوز لو رات الدم في مدة

الحيض فهو حيض كما لو رأته على الدوام كان حيضا ولم يكن ايسه فانقطاعه بينها لا يمنع حيضا لان في ايام الاياس متى عاودها الدم كان حيضا ولم يكن ايسه لما تبين من عود الدم وزوجة الخليل عليه السلام حاضت وولدت وهي بنت تسعين سنة وزوجة زكريا عليه السلام ولدت يحيى عليه السلام وهي بنت ثمان وتسعين سنة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما والاياس المبيح للاعتداد بالاشهر ان لا ترى الدم في سن لا تحيض في مثله قال لا يقضيا بدليل قوله ان ارتبتم وقال محمد بن مقاتل الرازي قاضي بغداد حده خمسون سنة وما تراه بعده لا يكون حيضا وهو قول ابي عبد الله الزعفراني والثوري وابن المبارك واختاره ابو الليث ونصر بن يحيى وبه قال احمد هذا اذا لم يحكم باياسها فان حكم به ثم رأت الدم لا يكون حيضا قال في المحيط وهو الصحيح لان الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله لانه يجوز ان يكون الدم بعد ذلك فاسدا او ما نقل كان معجزة فلا يوجد الا على وجه الاعجاز وقيل ان رأته سايلا كما تراه في حيضها فهو حيض وان رأته بلة يسيرة لم يكن حيضا بل يكون ذلك من نتن الرحم وقيل ان رأته اسود او احمر يكون حيضا واصفر واخضر لا يكون حيضا ولو اخذنا بالنساء هذا احيانا الابطال لاعتداد بالاشهر وقيل في حد الاياس معتبر اقرانها من قرابتها وقيل تركيبها لاختلاف الطبايع باختلاف البلدان والاهوية والازمان الا ترى ان التسعة سن الاياس والعقر نوع به وعن محمد انه قدره ستين سنة وعنه في المولدات ستين سنة وفي الروميات خمس وخمسين سنة لان الروميات العجم من المولدات فكن اسرع حشرين المولدات وعن احمد خمسون في العجمية وستون في العربية وعن عايشة رضي الله عنها ان ترى الدم في بطنها ولعله بعد خمسين سنة قال صاحب الامام لم اقف على سنده قلت قال ابن تيمية رواه الدارقطني في سننه عن عايشة رضي الله عنها وفي المحيط اكثر عامة المشايخ خمس وخمسين سنة وهو اعدل الاقوال في ساير الاوقات واقرب العادات وفي رواية لم يقدر للاياس مدة فاذا غلب على ظنها انها ايسة اعتدت بالاشهر ثم رأت الدم في اثناء الشهور انتقض ما مضى من عدتها وبعد تمامها لا يبطل وهو المختار ولو الهما لم تحض قط وقد بلغت مبلغا تحيض امثالها وفيه عاف تحكم باياسها وفي الجامع الصغير اذا بلغت ثلثين سنة ولم تحض تحكم باياسها م فلا يكون حيضا ش يتحد قوله وان كانت كبيرة الى اخره وفي بعض النسخ بالواو ولا يكون حيضا ويكون عطفا على قوله تحمل على فساد المنبت م والحيض يسقط ش من الاسقاط م عن الحايض الصلوة ش هذا مشروع في بيان حكم الحيض الذي هو من العشرة التي ذكرناها في اول الباب وقال السغناقي وغيره احكام الحيض اثنى عشر ثمانية مشترك فيها الحيض والنفاس واربعة مختصة بالحيض دون النفاس اما الثمانية ترك الصلوة لا الى قضاء وترك الصوم الى قضاء وحرمة الدخول في المسجد وحرمة الطواف بالبيت وحرمة قراءة القران وحرمة مس المصحف وحرمة جماعها والبلوغ ووجوب الغسل عند انقطاع الحيض واما الاربعة المخصوصة بانقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقي السنة والبدعة فالسبعة الاولى يتعلق بخروج الدم عندهما وبالانجاس عند محمد والناس وهو الحكم ببلوغها يتعلق والاربعة الباقية تتعلق بانقضائه وهي وجوب الاغتسال مع الثلاثة من الاربعة المخصوصة م ويحرم عليها ش اي على الحايض م الصوم ش فان قلت فان في الصلوة تسقط وفي الصوم تحرم لماذا من الفايدة قلت انما قالت تسقط في الصلوة على قول القاضي ابي زيد فان عنده نفس الوجوب ثابت على الصبي والمجنون والحايض لقيام

الذمة الصالحة للايجاب لكن تسقط بالعذر رد السقوط يقتضي سابقة الوجوب واما على قول عامة المشايخ لا يجب فيكون المراد من قوله يسقط يمنع واما في الصوم فلم يقل يسقط اشارة في الى ان الصوم يقضى وهل هو على التراخي او على الفور ففي المجتبى الاصح عند اكثر المشايخ انه على التراخي وعند ابي بكر الرازي على الفور والمبتداة اذا رأت ترك الصلوة والصوم عند اكثر مشايخ بخارى وعن ابي حنيفة لا تترك حتى يستمر الدم ثلثة ايام م وتقضي الصيام ولا تقضي الصلوة ش هذه فايدة الاسقاط والتحريم م لقول عايشة رضي الله عنها كانت احدانا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طهرت من حيضها تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات ش هذا الحديث اخرجه الايمة الستة في كتبهم من حديث معاذة بنت عبد الله العدوية بلفظ مسلم قالت يعني معاذة سألت عايشة رضي الله عنها ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية انت قلت لست بحرورية ولكني اسأل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة وفي رواية البخاري كنا نحيض مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يأمرنا به او قالت فلا نفعله وفي رواية لمسلم قد كانت احدانا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نؤمر بالقضاء ولفظ ابي داود عن معاذة ان امرأة سألت عايشة رضي الله عنها فقالت ايقضي الحايض الصلوة فقالت احرورية انت لقد كنا نحيض عند رسول الله عليه السلام فلا نقضي ولا نؤمر بالقضاء وفي رواية له فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة وفي رواية للترمذي كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلوة عن معاذة العدوية ان امرأة سألت عايشة رضي الله عنها ايقضي الحايض الصلوة اذا طهرت فقالت احرورية انت قد كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصوم ولا يأمرنا بقضاء الصلوة وفي رواية ابن ماجه عن معاذة العدوية عن عايشة رضي الله عنها ان امرأة سألتها ايقضي الحايض الصلوة فقالت لها عايشة احرورية انت قد كنا نحيض عند النبي عليه السلام ثم نطهر ولم يأمرنا بقضاء الصلوة قوله احرورية انت الهمزة فيه للاستفهام على سبيل الانكار اي هذه طريقة الحرورية وبئست الطريقة والحرورية طايفة من الخوارج نسبوا الى حروراء قرية على ميلين من الكوفة وتقصر كان اول اجتماعهم فيها على علي رضي الله عنه وقيل انها خرجت عن الجماعة وخالفت السنة كما خرج هؤلاء عن جماعة المسلمين وقيل كانوا يرون على الحايض قضاء الصلوة وشدد وابى ذلك وكانوا لا يتعمقون في امور الدين حتى خرجوا منه والسايلة ايضا كانها تعمقت في سؤالها فقالت لها عايشة احرورية انت فان قلت وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء في الاحكام فكيف تخلف هذا الحكم ههنا قلت الاصل هذا ولكنه ثبت بالنص على خلاف القياس م ولان في قضاء الصلوات حرجا ش هذا دليل عقلي ووجود الحرج م لتضاعفها ش اي لتضاعف الصلوات لانها خمس صلوات في كل يوم وليلة م ولا حرج في قضاء الصوم ش لانه من السنة مرة واحدة مع انضمام النص اليه فوجب م ولا تدخل المسجد ش اي لا تدخل الحايض المسجد وبه قال مالك والثوري وابن راهويه وهو مروي عن ابن مسعود رضي الله عنه م وكذا الجنب ش اي كالحايض لا يدخل

الجنب أيضا المسجد لقوله عليه السلام فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب ش هذا الشطر
من حديث رواه أبو داود بإسناده عن جسرة بنت دجاجة قالت سمعت عائشة رضي الله
عنها تقول جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد
فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل النبي عليه السلام ولم يصنع القوم شيئا رجاء أن
ينزل لهم رخصة فخرج إليهم بعد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض
ولا جنب وأخرجه البخاري في تاريخه الكبير وزيد زيادة وذكره بعده حديث عائشة
رضي الله عنها عن النبي عليه السلام سدوا هذه الأبواب إلا باب أبي بكر ثم قال وهذا أصح
وقال ابن القطان في كتابه قال أبو محمد عبد الحق في حديث جسرة هذا إنه لا يثبت من قبل
إسناده ولم يبين ضعفه ولست أقول إنه حديث صحيح وإنما أقول إنه حسن فإن أفلت
أورده عن مسدد وهو يرويه عن عبد الواحد بن زياد وهو ثقة لم يذكر بقادح
وعبد الحق احتج به في غير موضع من كتابه وهو يرويه عن أفلت بن خليفة قال أحمد ما أرى
به بأسا وسئل عنه أبو حاتم الرازي فقال شيخ قلت بضم الفاء ويقال أفلت أيضا
وهو يروي عن جسرة بفتح الجيم وسكون السين المهملة بنت دجاجة بكسر الدال
خلاف واحدة الدجاج قال تابعية ثقة وذكرها ابن حبان في الثقات وقال البخاري
إن أفلت اسمه جسرت بن دجاجة فإن قلت قال الخطابي ضعفوا هذا الحديث وقالوا إن أفلت
راويه مجهول لا يصح الاحتجاج بحديثه قلت قال المنذري فيما قاله نظر فإنه أفلت بن خليفة
ويقال له أفلت ... ري ويقال الذهلي كنيته أبو حسان حديثه في الكوفيين روى
عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد ويؤيد هذه الرواية ما رواه ابن ماجه
في سننه عن أبي بكر بن شيبة والطبراني في معجمه عن أم سلمة رضي الله عنها قالت دخل
رسول الله صلى الله عليه وسلم صرحة هذا المسجد فنادى بأعلى صوته إن المسجد لا يحل لجنب
ولا حائض قوله ووجوه بيوت أصحابه وجوه البيت أبوابها ولذلك قيل لناحية البيت
التي فيها الباب وجه الكعبة ومعنى شارعة في المسجد مفتوحة فيه يقال شرعت
الباب إلى الطريق أي أنفذته إليه والشارع الطريق الأعظم قوله وجهوا هذه البيوت
أي اصرفوا وجوهها عن المسجد يقال وجهت الرجل إلى ناحية كذا إذا جعلت وجهه إليها
ووجهته عنها إذا صرفته عن جهتها إلى جهة غيرها قوله رجاء أن ينزل لهم رخصة أي
لترجي نزول الرخصة ونصبه على التعليل وأن مصدرية محلها الجر بالإضافة قوله فخرج إليهم
بعد أي بعد ذلك قوله فإني لا أحل من الإحلال من الحل الذي هو ضد الحرام والألف
واللام في المسجد للعهد وهو مسجد النبي عليه السلام وحكم غيره مثل حكمه ويجوز أن يكون
للجنس فيدخل فيه جميع المساجد وهو أولى فإن قلت لم قدم الحائض على الجنب قلت
للاهتمام في المنع والحرمة لأن نجاستها أغلظ والنفساء مثل الحائض وروى الترمذي في
جامعه في مناقب علي رضي الله عنه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي لا يحل لأحد يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك
وقال حديث حسن غريب قال أبو نعيم ضرار بن صرد معناه لا يحل لأحد يستطرقه
جنبا غيري وغيرك م وهو ش أي الحديث المذكور م بالإطلاقه ش يعني بكونه
غير مقيد بشيء م أي في إباحة دخول المسجد على وجه العبور من غير مكث والمرور بأن

كان فيه طريق يمر فيه المار ويقوله قال أحمد وعن أحمد له المكث فيه إذا توضأ وهو خلاف قول الجمهور لأنه لا أثر للوضوء
في الجنابة لعدم تجزيها اتفاقا وعن الحسن البصري وابن المسيب وابن جبير وابن دينار مثل قول الشافعي وقال المزني وداود
وابن المنذر يجوز له المكث فيه مطلقا ومثله عن زيد بن أسلم واعتبروه بالمشرك بل أولى ولعلهم تعلقوا بقوله عليه السلام
المؤمن لا ينجس قلنا معناه لا يصير نجس العين حتى لو تلطخ بالنجاسة منع عن الصلوة ودخول المسجد لنجسه لمجاورة النجاسة
وفي شرح الوجيز في العبور وجهان لو خافت تلويث المسجد إما لغلبة الدم وإما لأنها لم تستوثق فليس لها العبور صيانة
له وكذا المستحاضة ومن به سلس البول فإن أمنت التلويث ففيه وجهان أحدهما لا يجوز إطلاقا والحديث وأصحهما
الجواز واحتج الشافعي في الجنب بظاهر قوله تعالى ولا جنبا إلا عابري سبيل قلنا إلا فيها بمعنى لا قاله أهل التفسير
ونظيره قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ والمعنى ولا خطأ وقال الزجاج معنى الآية ولا تقربوا
الصلوة وأنتم جنبا إلا عابري سبيل أي إلا مسافرين قال لأن المسافر قد يعوزه الماء فخص المسافر بذلك
وقال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن روي عن علي وابن عباس رضي الله عنهم أن المراد بعابري السبيل
المسافرون إذا لم يجدوا الماء يتيممون ويصلون به قال والتيمم لا يرفع الجنابة فأبيح لهم الصلوة به تخفيفا
من الله تعالى عن المكلف قلت هذا اختياره وظاهر المذهب أن التيمم يرفع الحدث إلى غاية القدرة على
استعمال الماء الكافي لكن لما كان يعود جنبا عند ذلك سماه جنبا باعتبار عاقبته وقال الزمخشري من فسر
الصلوة بالمسجد مع بعده فمعناه لا تقربوا المسجد جنبا إلا مجتازين فيه إذا كان الطريق إلى الماء فيه
أو كان الماء فيه وقول الشافعي ليس في الصلوة عبور سبيل إنما عبور السبيل في موضعها وهو المسجد
قلنا عبور السبيل هو السفر ومحل الصلوة حينئذ عبور سبيل فاندفع قوله أما إذا حملنا الصلوة على المسجد
مجازا فليس له جواب عن قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون فإن حمل الصلوة والمسجد معا فقد جمع
بين الحقيقة والمجاز وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أقيمت الصلوة وعدلت الصفوف
قياما فخرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قام في مصلاه ذكر أنه جنب فقال لنا مكانكم
ثم رجع واغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر فكبر وصلينا معه قال ابن بطال في شرحه قال أبو حنيفة
إذا كان الماء في المسجد يتيمم الجنب ويدخل المسجد فيخرج الماء منه قال وهذا الحديث يدل على خلاف
قوله لأنه لم يلزمه التيمم للخروج كذا من اضطر إلى المرور فيه جنبا لا يحتاج إلى التيمم قلت هذا
لم يرد في دخول الجنب المسجد وإنما ورد في خروجه منه والخروج ضد الدخول فلا يدل عليه بوجه
من وجوه الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام فثبت أن الحديث لا يدل على إباحة
الدخول بوجه ما وإنما يدل عليه القياس إذ لم يذكر الفرق بينهما وقوله وهذا الحديث يدل على خلاف
قول أبي حنيفة حمل منه بالفقه أصول وليس في الحديث نفي التيمم بل هو مسكوت عنه فلعله عليه السلام
تيمم ثم خرج ولا يلزم من عدم التصريح بذكره عدم وقوعه واختلف أصحابنا فيمن أجنب في المسجد هل يخرج
لوقته أم يتيمم ثم يخرج فإن قلت روى سعيد بن منصور عن جابر رضي الله عنه قال كنا نمر بالمسجد
جنبا مجتازين وعن عطاء قال رأيت رجالا من أصحاب رسول الله عليه السلام يجلسون في المسجد
وهم جنبون إذا توضؤوا وضوء الصلوة رواه سعيد والأثرم قلت لا حجة في ذلك على جواز مكث
الجنب في المسجد ولا على جواز دخوله فيه لأنه لم ينقل أنه عليه السلام علم ذلك منهم فأقرهم عليه
م ولا يطوف أي الحائض م بالبيت ش أراد به الكعبة المشرفة وهو من الأسماء الغالبة كالنجم
والصعق وكذلك الجنب لا يطوف بالبيت فإن قلت عدم جواز طواف الحائض بالبيت
فهم من قوله فلا تدخل المسجد لأن الطواف لا يكون إلا فيه قلت نعم فهم لكن بطريق الالتزام لا بطريق
المطابقة وهي الدلالة الحقيقية وربما تخفى حالة الشروع في الطواف بعد الدخول فيحتاج

الى ذكر المنع عن الجواب فضلا وجواب اخر وهو انه انما ذكره في طهوره لئلا يتوهم انه لما جاز لها الوقوف مع انه اقوى اركان الحج فالطواف اولى وجواب اخر وهو انه لو فرض ان الطواف لم يكن في المسجد فانه لا يجوز مع انه عارض لم يكن في زمن ابراهيم الخليل عليه السلام والحاصل ان حرمة الطواف على الحائض والجنب لدخول النقص فيه لا لدخولهما المسجد ولهذا يجب عليهما الجابر م لان الطواف في المسجد ش هذا التعليل لقوله ولا تطوف قالت الاكمل ولو علل بقوله لان الطواف بالبيت صلوة كان اشمل واندفع السؤال قلت كون الطواف بالبيت صلوة ليس بطريق الحقيقة ولهذا يجوز فيه الكلام م ولا يأتيها زوجها ش اي لا يأتي الحائض زوجها يعني لا يطأها وفيه رعاية الادب حيث بطريق الكناية عن الفرقة لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ش نهى عن القربان في حالة الحيض فيقتضي التحريم لا يجوز الجماع وعليه اجماع المسلمين واليهود والمجوس خلاف النصارى وذكر القرطبي عن مجاهد قال كانوا في الجاهلية يجتنبون النساء في الحيض ويأتونهن في ادبارهن في مدته والنصارى يجامعوهن في الفرج في زمن الحيض واليهود والمجوس يتغالون في تجنب الحيض ويهجرانهن في مدة الحيض فامر الله بالقصد من ذلك وقال غيره واليهود يعتزلون النساء بعد انقطاع الدم وارتفاعه سبعة ايام اعتزالا يفرطون فيه الى الحد ان احدهم لو مس ثوبه ثوب المراة فيجعلونه مع ثوبه وان ذلك من احكام التوراة التي بايديهم وان فيها ايضا من مس عظما او وطئ قبرا او حضر ميتا هذا يوم فانه يصير من النجاسة بحال لا يخرج له منها الارشاد البقرة التي كان الامام الفقار وبهي بحرفها وهذا امر ما بيدنا ولو نتم اعلم انه لو وطئ الحائض مع العلم بالتحريم فليس عليه الا التوبة والاستغفار عند وهو قول عطا والشعبي والنخعي والزهري ومكحول وسعيد ابن جبير وحماد وربيعة ويحيى ابن سعيد وايوب السختياني والليث ومالك وان في الجديد واحمد في رواية وحكاه الخطابي عن اكثر العلماء وقال بعض العلماء تجب الكفارة دينار في الاقبال ونصفه في الادبار وهو القول القديم للشافعي وحكى ابن المنذر عن ابن عباس وقتادة وحسن والاوزاعي واحمد في رواية وعن سعيد ابن جبير ان عليه عتق رقبة وعن الحسن البصري ان عليه ما على المجامع في نهار رمضان واحتج من اوجب الدينار ان عليه او نصفه بحديث حصيصة عن مقسم بن نجرة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام اذا اتى الرجل اهله وهي حائض فليتصدق بدينار او بنصف دينار رواه ابو داود والترمذي والنساي وابن ماجه والبيهقي ثم اعله البيهقي باشيا منها ان جماعة رووه عن شعبة موقوفا على ابن عباس وان شعبة رجع عن رفعه ومنها انه روي مرسلا ومنها انه روي معضلا ومنها ان في متنه اضطرابا لانه روي بدينار او نصف دينار على الشك وروي يتصدق بدينار فان لم يجد نصف دينار وروي يتصدق بخمسي دينار وروي يتصدق بنصف دينار وروي فيه التفرقة بين ان يصيبها في الدم او في انقطاع الدم وروي انه اذا كان دما احمر فدينار واذا كان اصفر فنصف دينار وروي ان كان الدم عبيطا فليتصدق بدينار وان كان صفرة فنصف دينار والجواب في ذلك كله ان الحاكم اخرجه في مستدركه وصححه وكذا ابن القطان صححه وذكر الخلال عن ابي داود ان احمد قال ما احسن حديث عبد الحميد فقيل له فتذهب اليه قال نعم رواه ابو داود حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن شعبة قال حدثني الحكم عن عبد الحميد ابن عبد الرحمن عن مقسم عن ابن عباس عن النبي عليه السلام في الذي ياتي امراته وهي حائض قال يتصدق بدينار او بنصف دينار قيل لاحمد اتذهب اليه قال نعم انما هو كفارة ولئن سلمنا ان شعبة رجع عن رفعه لكن غيره رواه عن الحكم مرفوعا وهو عمرو بن قيس الملاي الا انه اسقط عبد الحميد وكذا اخرجه من طريق النساي وعمرو هذا ثقة وكذا رواه قتادة عن الحكم مرفوعا وهو ايضا اسقط عبد الحميد ومقتضى القواعد ان رواية الرفع اشبه بالصواب لانه زيادة ثقة فان قلت فعلى هذا ثبت الوجوب قلت يحمل على الاستحباب كما ورد عن النبي

عليه السلام من ترك الجمعة بغير عذر فليتصدق بدينار فان لم يجد فنصف دينار رواه ابو داود والنساي وابن ماجه واحمد فان قلت ما القرينة على ان الامر للاستحباب قلت التخيير بين الدينار ونصفه اذ لا تخيير في الجنس الواحد بين الاقل والاكثر وامر ابو بكر الصديق رضي الله عنه فيه بالاستغفار وان لا يعود واحتج من اوجب العتق بحديث ابن عباس جاء رجل فقال يا رسول الله اصبت امراتي وهي حائض فامره بعتق نسمة وقيمة النسمة يومئذ دينار قلنا هذا ضعيف ولئن سلمنا صحته فالامر للاستحباب كما ذكرنا ولا كفارة في الوطي بعد انقطاع الدم قبل الغسل عند الجميع خلافا لقتادة والاوزاعي وهذا كله اذا وطئ عامدا عالما بالتحريم فان وطئها ناسيا او جاهلا به او بانها حائض لا شيء عليه وقال بعض اصحاب الحديث عليه لقوله العذاب عليهم الكفارة كذا في شرح الوجيز فرع قال ابو حنيفة وهو رواية عن ابي يوسف يجوز الاستمتاع بالحائض بما فوق السرة وما تحت الركبة ويحرم المباشرة بين السرة والركبة بدون الازار وقول سعيد ابن المسيب وسالم والقاسم وشريح وطاوس وقتادة وسليمان ابن يسار ومالك والشافعي وحكاه البغوي عن اكثر العلماء وقال محمد يجوز الاستمتاع بها ما دون السرة بلا ازار ويجب عليه اجتناب شعار الدم وهو قول عطا والشعبي والنخعي والثوري واحمد واصبغ المالكي وابي ثور واسحق وابن المنذر وداود واحتجوا بما روي عن ابن عباس في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فاعتزلوا نكاح فروجهن وقوله عليه السلام اصنعوا كل شيء الا النكاح رواه الجماعة وفي لفظ النساي وابن ماجه الا الجماع ولهما ما روي في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت احدانا اذا كانت حائضا فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يباشرها امرها ان تتزر ثم يباشرها وعن ميمونة نحوه رواه البخاري ومسلم وفي رواية كان يباشر نساءه فوق الازار يعني في الحيض والمراة بالمباشرة التقاء البشرتين على اي وجه كان والجواب عن الحديث المذكور على انه محمول على القبلة ولمس الوجه واليد ونحو ذلك وفي النوادر امراة تحيض من دبرها لا تدع الصلوة لانه ليس بحيض ويستحب الاغتسال عند انقطاعه ويستحب للزوج ان لا ياتيها م وليس للحائض والجنب والنفسا قراة القران ش على قصد القراة دون قصد الذكر والثنا ولذلك ليس لهم قراة التوراة والانجيل والزبور لان الكل كلام الله الا ما بدل منها وحرف وبه قال الحسن وقتادة وعطا وابو العالية والنخعي والزهري واسحق وابو ثور والشافعي في اصح قوليه وهو قول عمر وعلي وجابر وابو وائل رضي الله عنهم واباحها سعيد ابن المسيب وحماد ابن ابي سليمان وداود وعن ابن عباس كالمذهبين ولو علم الصبيان حرفا حرفا فلا باس به للحاجة م لقوله عليه السلام لا تقرا الحائض والجنب شيئا من القران ش هذا الحديث روي عن ابن عمر وعن جابر رضي الله عنهم اما حديث ابن عمر فاخرجه الترمذي وابن ماجه عن اسمعيل ابن عياش عن موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقرا الحائض ولا الجنب شيئا من القران ورواه البيهقي في سننه وقال قال البخاري فيما بلغني عنه انما روى هذا اسمعيل ابن عياش عن موسى ابن عقبة ولا اعرفه من حديث غيره واسمعيل منكر الحديث من اهل الحجاز واهل العراق ثم قال وقد روي عن غيره عن موسى بن عقبة وليس بصحيح وقال في المعرفة هذا حديث ينفرد به اسمعيل بن عياش وروايته عن اهل الحجاز ضعيفة لا يحتج بها قاله احمد ويحيى ابن معين وغيرهما من الحفاظ وقد روي هذا عن غيره وهو ضعيف وقال ابن ابي حاتم في علله سمعت ابي وذكر حديث اسمعيل ابن عياش هذا فقال خطا

انما هو من قول ابن عمر وقال ابن عدي في الكامل هذا الحديث بهذا الاسناد لا يروى عن غير اسمعيل وضعفه احمد والبخاري وغيرهما وصوب ابو حاتم وقفه على ابن عمر رضي الله عنهما واما حديث جابر رضي الله عنه فرواه الدارقطني في سننه في اخر الصلوة من حديث محمد بن الفضل عن ابيه عن طاوس عن جابر مرفوعا نحوه ورواه ابن عدي في الكامل واعله بمحمد بن الفضل واغلظ في تضعيفه عن البخاري والنسائي واحمد وابن معين فان قلت اذا كان الامر كذلك فليس في الحديث المذكور وجه الاستدلال في المذهب قلت روي حديث صحيح في منع الجنب عن القراءة اخرجه الاربعة من حديث عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة بكسر اللام عن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله عليه السلام لا يحجبه او لا يحجزه عن القران شيء ليس الجنابة قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصححه قوله ولا يحجبه وفي رواية ابي داود ولم يكن يحجزه او يحجزه الاول من الحجب بالراء المهملة وهو المنع والثاني بالزاي من حجزه بمعنى منعه ايضا وكلاهما من باب نصر ينصر قوله ليس الجنابة بمعنى غير الجنابة وهذا الحديث يقوي الحديثين الاولين م وهو ش اي الحديث المذكور حجة على مالك في الحائض فانه يجوزها للحائض لكونها معذورة محتاجة الى القراءة عاجزة عن تحصيل الطهارة بخلاف الجنب فانه قادر عليه بالغسل والتيمم م وهو ش اي الحديث المذكور م باطلاقه ش اي بعمومه وقوله م يتناول ما دون الاية ش فيكون حجة على الطحاوي في اباحته ش اي في اباحة ما دون الاية قلت فللطحاوي ان يقول هذا الحديث عام وعندي حديث يدل على ما ذهبت اليه وهو ما رواه احمد في مسنده حدثنا عايذ بن حبيب حدثني عامر بن السمط عن ابي الغريف الهمداني قال اتى علي رضي الله عنه بوضوء فمضمض واستنشق ثلثا وغسل وجهه ثلاثا وغسل يديه ثلاثا ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ثم قرأ شيئا من القران ثم قال هذا لمن ليس بجنب فاما الجنب فلا ولا اية ورواه الدارقطني موقوفا بغير هذا اللفظ وفيه فواحدا من القران ثم قال اقرأوا القران ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفا واحدا قال الدارقطني وصحيح عن علي رضي الله عنه فان قلت كيف يساعد هذا الحديث الطحاوي قلت مساعدة المرفوع ظاهره واما الموقوف فلعله فان قال الطحاوي يمنع كون ما دون الاية من القران لوجود هذا المقدار في كلام من لا يعرف القران من الاعراب اصلا مثل قوله الحمد لله وبسم الله الا اذا كان قصد التخصيص بقراءة القران وقال الفقيه ابو الليث في كتاب العيون لا يقرأ الجنب اية كاملة ويجوز اقل من اية ولو انه قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئا من الايات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا بأس به قال الابزاري وهو المختار وقال الهندواني لا افتي بهذا وان روي في العيون وغيرها واورد القاضي بان الفرنية لو كانت معتبرة من القران لكان ينبغي اذا قرأ الفاتحة في الاوليين بنية الدعاء لا يكون مجزية وقد نصوا على انها مجزية واجاب بانها اذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة حتى لو لم يقرأ في الاوليين فقرأ في الاخريين بنية الدعاء لا تجزيه م وليس لهم ش اي للحائض والجنب والنفساء مس المصحف الا بغلافه وكذا مس اللوح المكتوب عليه اية من القران م ولا اخذ درهم فيه سورة من القران الا بصرته ش اي ولا مس الدرهم المكتوب عليه اية الا بصرته واراد بالصرة السورة فهذا يلزم منه عدم كراهة مس الدرهم الذي عليه اية ومع هذا هو مكروه وبه قال ابن عمر وعطا والحسن ومجاهد وطاوس ومالك والشافعي والثوري والاوزاعي واحمد واسحق وابو ثور والشعبي وابن سيرين ورجحه

سعيد بن جبير وحماد بن ابي سليمان والظاهرية وحملوا قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون على الكرام البررة ويلحقوه بكتابة النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل وذكر ابن ابي شيبة في مصنفه ان سعيد ابن جبير دفع مصحفا الى غلام مجوسي ومع الحكم مس المصحف بباطن الكف خاصة م وذكر الحدث لا يمس المصحف الا بغلافه ش اي كما لا يجوز للحائض والجنب والنفساء مس المصحف الا بغلافه كذلك لا يجوز للمحدث ان يمس المصحف الا بغلافه م لقوله عليه السلام لا يمس القران الا طاهر ش هذا الحديث رواه خمسة من الصحابة رضي الله عنهم الاول عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان في الكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن في السنن والفرائض والديات ان لا يمس القران الا طاهر ورواه النسائي من حديث الحكم بن موسى عن يحيى بن حمزة حدثنا سليمان بن داود الخولاني حدثني الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده نحوه قال ابو داود وهم فيه الحكم بن موسى يعني في قوله سليمان بن ارقم وقال النسائي الاول اشبه بالصواب وسليمان بن ارقم متروك وبالسند الثاني رواه ابن حبان وقال سليمان بن داود الخولاني من اهل دمشق ثقة مامون واخرجه الحاكم في مستدركه وابن راهويه وروى هذا الحديث من طرق اخرى بعضها مرسل الثاني عبد الله بن عمر رضي الله عنهما اخرج حديثه الطبراني في معجمه والدارقطني ثم البيهقي من جهته في سننهما من حديث ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري قال سمعت سالما يحدث عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمس القران الا طاهرا وسليمان بن موسى الاشدق مختلف فيه فوثقه بعضهم وقال البخاري عنده مناكير وقال النسائي ليس بالقوي الثالث حكيم بن حزام اخرج حديثه الحاكم في المستدرك في كتاب الفضائل من حديث سويد بن ابي حاتم حدثنا مطر الوراق عن حسان بن بلال عن حكيم بن حزام قال لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن قال لا تمس القران الا وانت طاهر وقال الحاكم صحيح الاسناد ولم يخرجاه ورواه الطبراني في معجمه والدارقطني ثم البيهقي من جهته في سننهما الرابع عثمان بن ابي العاص اخرج حديثه الطبراني في معجمه باسناده الى المغيرة بن شعبة عن عثمان بن ابي العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يمس القران الا طاهر الخامس ثوبان اخرج حديثه علي بن عبد العزيز في منتخبه من حديث ابي اسماء الرحبي عن ثوبان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمس القران الا طاهر والعمرة هي الحج الاصغر واسناده ضعيف جدا قلت ولو استدل المصنف على ذلك بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون لكان اقوى واولى وقال الاكمل فان قلت ما بال المصنف لم يستدل بقوله تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون فانه ظاهر في النهي عن مس المصحف لغير الطاهر قلت لان بعض العلماء حملوه على الكرام البررة فكان محتملا فترك الاستدلال به لانه حمل الاية على مس الملائكة بعيد لانهم كلهم مطهرون وتخصيص بعض الملائكة من بين سائر المطهرين على خلاف الاصل مع وجود الاحاديث المذكورة فرع يكره للجنب والحائض ان يكتب الكتاب الذي في بعض سطوره اية من القران وان كانا لا يقرآن لان فيه من القران وفي فتاوى ابي الليث الجنب لا يكتب القران وان كانت الصحيفة على الارض لا يضع يده عليها وان كان ما دون الاية وفي المحيط لا بأس لهما بكتابة المصحف اذا كانت الصحيفة على الارض عند ابي يوسف لانه لا يمس القران بيده وانما يكتب حرفا حرفا وليس الحرف الواحد بقران وقال محمد احب الي ان لا يكتب ومشايخ بخارى اخذوا بقول محمد كذا في الذخيرة ويكره لهما ان يمسكا بغيرهما ما عليه سورة من القران واما الاذكار فلم ير بعضهم بمسه بأسا والاولى عند عامة المشايخ ان لا يمسه الا بحائل كما في غيره ويكره كتابة القران واسماء الله تعالى على ما يبسط ويفرش وكتابة القران على المحاريب والجدران ليست بمستحسنة ويكره كتابة سورة الاخلاص على الدراهم بضرب

وفي المنتقى قيل لا يكره مس حواشي المصحف والبياض الذي لا كتابة عليه وانما المكروه مس موضع الكتابة
لا غير والصحيح منعه لانه تبع للقرآن ولا بأس ان يلقن الكافر القرآن لانه ربما اسلم اذا عرف محاسنه ويكره
المسافرة بالقرآن الى دار الحرب م ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان في حكم المس ش هذا اشارة
الى بيان اشتراك الحدث والجنابة في حرمة المس وافتراقهما في حكم القراءة فبين صورة الاشتراك بقوله
ثم الحدث والجنابة حلا اليد اي نزلا بها يعني سبب حكم الحدث والجنابة في اليد فيستوي كلاهما في حكم المس
وهو حرمة للمحدث وللجنب وبين صورة الافتراق بقوله م والجنابة حلت الفم ش اي نزلت به م دون
الحدث يعني لم يشترك الحدث بالفم م فيفترقان ش اي الحدث والجنابة م في حكم القراءة ش حيث جازت
قراءة المحدث لانه لم يثبت حكم الحدث في الفم ولهذا لا يجب غسله ولا ثبت حكم الجنابة فيه ولهذا وجب غسله
لم تجز قراءة الجنب فان قلت الحدث حل الفم ايضا لان المراد اذا صار محدثا يحل الحدث جميع البدن لعدم
التجزي لكن الاقتصار على غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرابع ثبت لقد قلت هذا حدث ضعيف ولهذا
سقط في ضمن الغسل فلا يحل الفم لانه باطن من وجه بخلاف الجنابة فانه حدث قوي يحل الفم لانه ظاهر
من وجه ولهذا يجب غسله قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير فان غسل الجنب فمه ليقرأ القرآن
او يده ليمس او غسل المحدث يده ليمس لم تطلق القراءة ولا المس للجنب ولا المس للمحدث هذا هو الصحيح
لان ذلك لا يتجزأ وجودا وزوالا م والا م وغلافه ش اي غلاف المصحف اشار بهذا الى بيان الغلاف
الذي يجوز مس المصحف به لانه قال ولهذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه واختلف المشايخ فيه فقال
بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة يعني الكيس الذي يوضع
فيه المصحف وهو الصحيح اشار اليه بقوله وغلافه م ما يكون متجافيا عنه ش اي متباعدا عن المصحف
وهو الكيس واصل متجاف من الجفا بالمد من الجفا مجفو جفا واصل معناه البعد والرفع ومنه تتجافى جنوبهم
عن المضاجع اي تبعد عن مضاجعهم م دون ما يكون متصلا به ش اي بالمصحف م كالجلد المشرز
ش اي الملصوق ويقال مصحف مشرز اجزاؤه اي مشدود بعضها الى بعض مضموم الطرفين
فان لم يضم فاه فهو مشرز مسحن وليس بعربي وهو من الشيرازه وهي فارسية والشيراز الذي
يؤكل اللبن واصله شراز بالتشديد قلبت احدى الرائين ياء كما في قيراط ودنبار ودبباج
اصلها قراط ودباج بالتشديد م هو الصحيح ش اي المذكور وهو كون الغلاف متباعدا عن المصحف
هو الصحيح لانه منفصل عنه وهذا لا يدخل في بيع المصحف الا بالذكر م ويكره مسه بالكم ش اي
مس المصحف بكم القميص م هو الصحيح ش اي كون مسه بالكم مكروها هو الصحيح وفي المحيط لا يكره
مسه بالكم عليهم عامة المشايخ لعدم المباشرة باليد لان المحرم هو المس وهو اسم للمباشرة باليد
بلا حايل ولهذا لو وقعت امراة اجنبية في طين او ردغة حل للاجنبي ان ياخذها بيدها بحايل ثوب
وكذا الايتلاف حرمة المصاهرة بالمس بحايل وفي الذخيرة عن محمد انه لا بأس بالمس بالكم وذراعه
وروايات بخلاف كتب الشريعة وما فيه ذكر الله سوى القرآن حيث رخص مسها بالكم لان فيه
ضرورة وهذا قول عامة المشايخ وكرهه بعضهم وفي الذخيرة ويكره لهم مس كتب الفقه والتفسير
والسير لانها لا تخلو عن آيات من القرآن ولا بأس بمسها بالكم بلا خلاف وفي الايضاح يمنع الكافر عن مسه
وان اغتسل وفي الفوايد الظهيرية النظر الى المصحف لا يكره للجنب والحايض ويكره للمحدث كتابة القرآن
عند محمد وهو قول مجاهد والشعبي وابن المبارك وبه اخذ الفقيه ابو الليث قال تاج الشريعة وعلم
العنوي وعن ابي يوسف لا بأس به اذا كان المصحف على الارض م لانه تابع لليد ش اي لان الكم تابع
لليد ش ولهذا لو بسط كمه على النجاسة وسجد عليه لا يجوز وكذا لو قام مخففا او منتعلا على النجاسة

المحذوم

وكذا لو حلف لا يجلس على الارض فجلس على ثيابه على الارض يحنث م بخلاف كتب الشريعة ش مثل كتب التفسير
والحديث والفقه وما فيه ذكر الله عز وجل حيث يرخص في مسها بالكم لان فيه ضرورة اي لان في مسها بالكم
ضرورة وهي مدفوعة وقد ذكرناه الان ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان المحدثين م لان في المنع ش اي في
دفع المصحف اليهم م تضييع حفظ القرآن ش لان الحفظ في الصغر كالنقش على الحجر والحفظ في الكبر كالنقش
على المدر وفي الامر بالتطهير حرجا بهم م اي وفي امر الاولياء بتطهير الصبيان حرجا بهم اي مشقة وكلفة
والضمير في بهم يرجع الى الصبيان والعادة الاكمل الى الاولياء حيث قال حرج بالاولياء او المعلمين او
الدافعين والاوجه ما قلناه على ما لا يخفى ثم اعلم ان ذكر المصنف هذه المسئلة اعني دفع المصحف
الى الصبيان مع انهم غير مخاطبين لشبهة وهي ان الدافع البالغ الى الصبي المحدث يجب ان لا يدفع اليه
كما يجب ان لا يلبس الذكر منهم الحرير وان لا يسقيه الخمر وان لا يوجهه الى جهة القبلة في قضاء حاجته ثم
اشار الى دفع تلك الشبهة بقوله لان في المنع يضيع حفظ القرآن الى آخره وحاصل هذا الكلام ان كل
ذلك ممنوع غير ان في دفع المصحف اليهم تعلق امر ديني وهو حفظ القرآن كلف هذا عن امثاله
فافهم م وهذا هو الصحيح ش اي الذي ذكرنا من جواز دفع المصحف الى الصبيان هو الصحيح واحترز
به عن قول بعض المشايخ ان ذلك مكروه بناء على ان الدافع مكلف لعدم الدفع قال ش اي العبد ري
م واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام ش مثلا انقطع دمها لسبعة ايام او لثمانية ايام م
او نحو ذلك والحال ان هذه الايام كانت عادتها م لم يحل وطيها حتى تغتسل ش اي لم يحل الزوج وطيها
الى ان يطاها حتى تغتسل م لان الدم يدر ش بكسر الدال وضمها اي يسيل تارة وينقطع اخرى ش اي تارة
اخرى م فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع ش اي انقطاع الدم بوجود ما زاد على زمان
عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطيها لغيرها في الطهارات حقيقة وفي البدرية اذا كانت المراة
مبتداة او ذات عادة فانقطع دمها على العادة او فوقها اما لو انقطع الى ما دونها يكره وطيها
الى تمام العادة وان اغتسلت وفي المحيط لو انقطع فيما دون العشرة ولكن لعدد مضي ثلاثة ايام
فاغتسلت او مضى عليها الوقت كره قربانها للزوج والزوج يزوج اخرى حتى تاتي عادتها وتغتسل
اما لو انقطع على اكثر عادتها اخرت الاغتسال الى آخر الوقت قال الهندواني يؤخر في هذه الحالة
بطريق الاستحباب وفيما دون عادتها بطريق الوجوب م ولو لم تغتسل ش هذه المراة التي
انقطع دمها لاقل من عشرة ايام م ومضى عليها ادنى الصلوة ش وهو قدر ان تقول فيه الله لغسل
الاغتسال عندهما وعند ابي يوسف قدر ان تقول الله اكبر م بعد ان تقدر على الاغتسال والتحريمة
ش وفي قوله الله او الله اكبر على الاختلاف المذكور م حل وطيها لان الصلوة صارت دينا في ذمتها ش
لانها اذا ادركت من الوقت ما يسع الاغتسال والتحريمة تعليها القضاء لان بالاغتسال يحكم بطهارتها
واذا بقي من الوقت ما يسع فيه التحريمة فقد ادركت جزءا من الوقت وهي طاهرة فعليها قضاء تلك
الصلوة وان عجزت عن الاداء لان نفس الوجوب لا يفتقر الى القدرة على الاداء الا ترى ان النائم اذا
استيقظ تخاطب بالقضاء بخلاف ما اذا من الوقت ما يسع فيه التحريمة لا الاغتسال لانه لا يحكم
بطهارتها م فطهرت حكما ش اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة لان الشرع اذا حكم عليها بوجوب
الصلاة ولا يصح حال كونها حايضا دل انه حكم بطهارتها وفي بعض النسخ او مضى عليها وقت صلوة
كامل وقال السغناقي فان قلت قوله كامل ان كان صفة للوقت يجب ان يكون مرفوعا وان كان
صفة للصلاة يجب ان يقال كاملة فما وجهه قلت صفة للوقت واجراه للجوار كما في جحر ضب
خرب والغرض من هذا ان الاكمل اخذ هذا السؤال من السغناقي فقال ان كامل صفة للوقت كان مرفوعا

قلت فعند السؤال من
جوابه لا طائل تحته لانه لم
يخطر ببال جر كامل حتى يحتاج
الى التشبيه بجحر ضب خرب

ولمن دري لجل الاضطرار الى التشبيه المذكور عدم كونه مرديا وهذا اقاسبد من وجهين احدهما ان هذا
غير ثابت في غالب النسخ والثاني ان تقدير الثبوت هو اللفظ النبوي حتى يراعى فيه الرواية فاوضاف
الكامل واوح نفسك من النافض م ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث ش اي ثلاثة ايام
م لم يقربها حتى تمضي عادتها ش المعتادة وذكر قوله فوق الثلاث مستغنى عنه خارج مخرج الغالب م وان
اغتسلت ش واصل بما قبله م لان العود ش اي عود الدم م في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب
ش عن القربان م وان انقطع الدم لعشرة ايام ش قلت قيد الانقطاع مستغنى عنه لان الدم اذا انقطع
لعشرة ايام حل وطيها قبل الغسل وكذا لو لم ينقطع لكنه ذكره لانه وقع في مقابلة قوله واذا انقطع الدم لاقل من
عشرة ايام او اخرجه مخرج العادة م حل القربان قبل الاغتسال لتمام العشرة مذهبنا وقال زفر والشافعي
ومالك واحمد وابو ثور لا يحل قبله وان انقطع دمها لاكثر الحيض لقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد اي ن
يغتسلن وقال داود لو غسلت فرجها من الدم بعد الانقطاع حل وطيها وعن طاوس ومجاهد لو توضأت
حل وطيها قلنا قراءة التشديد يقتضي حرمة الوطي الى غاية الاغتسال وقراءة التخفيف تقتضي حرمة الوطي
الى غاية الغسل وهو انقطاع الدم فحملنا قراءة التشديد على ما اذا كان الانقطاع لاقل من عشرة
وقراءة التخفيف على ما اذا كان الانقطاع لعشرة ايام دفعا للتعارض بين القرائتين م حل وطيها قبل الغسل
لان الحيض لا مزيد له على العشرة ش اي لا زيادة للحيض على العشرة لانها اكثر الحيض والمزيد مصدر ميمي
بمعنى الزيادة م الا انه ش قوله حل وطيها والضمير فيه انه للشان م لا يستحب وطيها قبل الاغتسال
للنهي في القراءة بالتشديد ش لان ظاهر النهي فيما يوجب حرمة الوطي قبل الاغتسال في الحالين باطلاقه
كما ذهب اليه زفر والشافعي والمراد من النهي هو قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فانه قرئ بالتشديد
والتخفيف وقد ذكرنا الان التوفيق بين القرائتين وفيما قلنا يكون لكل قراءة فائدة وفيما قال زفر
والشافعي فائدة واحدة في القرائتين والاول اولى غير انا اوجبنا الغسل في الصورة الاولى واستحببنا
في الثانية احتياطا فيصير نظيرا لمن قرأ ملا فانه اولى واحب ممن قرأ مرة مرة نوع القرآن
اذا انقطع دمها دون العشرة ايام ولم يبق من الوقت قدر ما تغتسل تحل وطيها قبل الاغتسال
وتتزوج بغيره وجعها ينقص الانقطاع ولو اسلمت بعده تصوم وتصلي ويأتيها زوجها وليس لها ان
تتزوج وتنقطع الرجعة ان كان اخر عدتها لانها خرجت من الحيض بنفس الانقطاع لان الاغتسال
لا يفرض عليها لانها لا تخاطب بالشرائع ولكنها لا تقرأ القرآن ما لم تغتسل لانها بمنزلة الجنب
وهذه تدل على ان الكافرة اذا اجنبت ثم اسلمت يلزمها الاغتسال ولو اسلمت ثم انقطع دمها ففي ت
والمسألة سواء قال ش اي القدوري م والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض فهو ش اي الطهر
المتخلل بينهما م كالدم المتوالي ش اي حكم الدم المتواصل لانه ليس بطهر معتبر صورته مبتداه رأت يوما
دما وثمانية طهرا ويوما دما فالكل حيض لان الطهر فاسد فيصير كله دما ولو رأت يوما دما وتسعة
طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا كذا في المبسوط م قال رحمه الله ش اي قال المصنف رحمه الله
م اي هذا المذكور ش احدى الروايات عن ابي حنيفة رضي الله عنه م والروايات عن ابي حنيفة
في هذا خمسة رواها خمسة من اصحابه وهم ابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وعبد الله
ابن المبارك رضي الله عنه فروى كل واحد منهم عنه في هذه المسألة رواية والمذكور هو رواية
محمد عن ابي حنيفة واصل ذلك ان الشرط ان يكون الدم محيطا في العشرة فاذا كان كذلك لم يكن
الطهر المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض بالطهر ولا ختمه التي
بما يقاده ولا ختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعا لهما كما قلنا في الزكوة ان كمال النصاب

في اول

الحول

في اول الحول سبب واخره شرط لوجوب الزكاة ونقصانه في خلال الحول لا يضر وبيان هذا من المسائل مما ذكرناه الان م ووجهه
ش اي وجه المروي في ذلك عن ابي حنيفة ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس شرطا بالاجماع م فيعتبر اوله واخره ش
نتيجة عدم اشتراط استيعاب الدم مدة الحيض اي اذا كان الاستيعاب غير شرط فيعتبر اول الحيض واخره ولا يضر تخلل
الطهر بينهما م كالنصاب في باب الزكوة ش فان الشرط فيها كمال النصاب في اول الحول واخره كما ذكرناه الان م وعن ابي
يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة ش الضمير اعني قوله وهو يرجع الى متعلق كلمة عن م في قوله وعن ابي يوسف تقديره والمروي
عن ابي يوسف وهو مروي عن ابي حنيفة ولا يقال انه اضمار قبل الذكر لانه في حكم الملفوظ لاستدعا الجار المتعلق كما عرف في
موضعه م وقيل هو اخر اقواله ش هذه جملة معترضة بين قوله عن ابي حنيفة وبين قوله ان الطهر وكلمة ان مصدرية والعامل
فيه متعلق كلمة عن والتقدير وهو رواية ثبتت عن ابي حنيفة كون الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما غير فاصل فاذا كان
كذلك يكون قوله م ان الطهر ش في محل الرفع لانه فاعل وقوله م اذا كان اقل من خمسة عشر يوما ش جملة ظرفية فيها معنى الشرط
وقوله م لا يفصل ش جملة في محل الرفع لانها جزاء اي لا يفصل بين الدمين م وهو كالدم المتوالي ش اي المتتابع والمتواصل م
لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم ش المستمر لان اقل مدة الطهر خمسة عشر يوما صورته مبتداه رأت يوما دما واربعة
عشر يوما طهرا ويوما دما فالعشرة من اول ما رأت عند ابي يوسف حيض حكم بلوغها به ولذلك اذا رأت يوما دما وتسعة
طهرا ويوما دما والطهر اذا كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا لكنه لا يتصور ذلك الا في مدة النفاس لان اكثر الحيض عشرة م
والاخذ بهذا القول ش اي الاخذ بقول ابي يوسف م ايسر ش على المفتي والمستفتيات لان في قول محمد تفاصيل يشق ضبطها خصوصا
على الحيض القاصرات العقل م وتمامه يعرف في كتاب الحيض ش اي تمام ما ذكر من قوله هذا احدى الروايات يعرف في كتاب الحيض
لمحمد رحمه الله ونبين ذلك بتوفيق الله تعالى وقد قلنا ان الروايات عن ابي حنيفة رضي الله عنه خمسة وقد ذكر المصنف
قولين وبقيت ثلاثة الاول قول زفر فانه روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انها اذا رأت في طرفي العشرة ثلاثة ايام دما
فهي حيض والا فلا لان الطهر يجعل دما تبعا للدمين فلا بد ان يكونا بانفسهما صالحين للحيض في وقت الحيض وعادة الحيض قال زفر
هو رواية عن ابي حنيفة انه رأت اقل الحيض في العشرة يجعل حيضا ولا عبرة بالطهر في العشرة حتى لو رأت يوما في اولها ويوما
في اخرها ويوما متخللا بين ايام طهر فالكل حيض الثاني قول الحسن بن زياد فانه روى عن ابي حنيفة ان الطهر المتخلل بين الدمين
اذا كان دون ثلاثة ايام لا يصير فاصلا فكان كله كالدم المتوالي فاذا بلغ الطهر ثلاثة ايام ولياليها كان فاصلا على كل حال
مبتداه رأت يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض وكذا لو رأت ساعة دما وثلاثة ايام غير ساعة طهرا
او ساعة دما فالكل حيض فان رأت يومين دما وثلاثة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا على قوله لان الطهر المتخلل ثلاثة
ايام وان رأت ثلاثة طهرا وثلاثة دما فالحيض عشرة الثلاثة الاول لانه اسرعهما امكانا الثالث قول ابن المبارك فانه
روي عن ابي حنيفة ان المرئي في اكثر الحيض اذا كان مثل اقله فالطهر المتخلل لا يكون فاصلا وان لم يكن شيء منه حيضا مثاله
لو رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا على هذه الرواية لان المرئي من الدم دون الثلاث ولو رأت
يومين دما وسبعة طهرا ويوما دما وسبعة طهرا ويومين دما فالعشرة حيض هذه الروايات الخمسة المروية عن
ابي حنيفة وفي المبسوط اختلف المشايخ في نقل من هذه الجملة على قول محمد وهو انه اذا اجتمع طهران معتبران وصار
احدهما لاحاطة الدم بطرفيه واستوائه كالدم المتوالي ثم يتعدى حكمه الى الطهر وهو الاصح ذكره في المحيط بيان ذلك
مبتداه رأت يومين دما وثلاثة طهرا ويوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فعلى قول ابي زيد العشرة كلها حيض عند محمد
وعلى قول ابي سهل حيضها الستة الاول ولو رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما وثلاثة طهرا ويوما دما على قول ابي
زيد العشرة حيض لاستواء الدم والطهر فيها وعلى قول ابي سهل حيضها الستة الاخيرة لبعد اليوم والثلاثة وان رأت
يوما دما وثلاثة طهرا ويوما دما وثلاثة طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول ابي زيد يحسب يوما من اول الاستمرار
الى ما سبق فيكون العشرة كلها حيضا وعلى قول ابي سهل حيضها عشرة بعد اليوم والثلاثة الاول كان اول الاستمرار
ستة حيض ولو رأت يومين دما وثلاثة طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول ابي حنيفة حيضها

من اول ما رأت فيكون اول يوم من الاستمرار من حيضها حيضها في تمام العشرة وعلى قول ابي سهل حيضها ستة ايام من اول ما رأت
فلا يكون من اول الاستمرار حيضا وكذلك لو رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما وثلاثة طهرا ثم استمر بها الدم من
وفي المحيط رأت يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض عند الكل الا زفر لان الطهر قاصر عن ثلاثة ايام
فلم يفصل وعند زفر الدم قاصر بنفسه فلا يبلغ غيره ولو رأت يومين دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فالعشرة حيض
عند الكل الا الحسن فان عنده الثلاثة حيض واليومان استحاضة لانه وجد الفاصل عنده وكذا لو رأت يوما دما
وثلثة طهرا ويومين دما فالستة حيض لانهما مثلان فلا يصير الطهر فاصلا بين الدمين عند محمد وعنده ليس شيء
من ذلك حيض لوجود الفاصل بينهما ولو رأت يوما دما وثلثة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا عند محمد وقد
والحسن اما عند محمد فلان الطهر ثلاثة ايام وهو غالب على الدمين فصار فاصلا وكذا عند الحسن فقد وجد الفاصل
وعند زفر لم يوجد الفاصل فالحيض ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا او يوما دما فعند محمد والحسن الثلاثة الاولى
حيض لان الطهر اكثر من الدمين فيفصل بينهما لوجود الفاصل واليوم الاخير استحاضة ولذلك لو رأت يوما دما
وستة طهرا وثلاثة دما فالثلاثة الاخيرة حيض عندهما وعند الكل حيض في المسائل ولو رأت ثلاثة دما
وستة طهرا وثلاثة دما فالثلاثة الاول حيض عندهما لان عدد الدمين في العشرة اربعة وعدد الطهر ستة فيكون
الطهر اكثر فيفصل بينهما والثلاثة الاخيرة استحاضة لانه لم يتخلل بين الدمين طهر صحيح وعند الحسن وجد الطهر الصحيح
لكن الطرفان الاخيران لا يصلح للحيض ولو كان يصلح لكان الاول اولى لانه اسرعهما امكانا وعندهما العشرة من اول ما رأت
حيض والثاني استحاضة وقال تاج الشريعة في الاقوال الستة صورة تجمع هذه الاقوال الستة مبتداة
رأت يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما وثمانية طهرا ويوما دما وسبعة طهرا ويومين دما فعلى
خمسة واربعين يوما فالعشرة الاول والرابعة حيض عند ابي يوسف وابي حنيفة اخر العشرة الطهر
عن خمسة عشر يوما وهو كالدم المتوالي عندهما وهو ابتداء الحيض والختم به عندهما والعشرة بعد الطهر الاول
حيض في رواية محمد لاحاطة الدم بطرفيه في العشرة والعشرة بعد الطهر الاول حيض في رواية محمد لاحاطة الدم
بطرفيه في العشرة والعشرة بعد الطهر الاول حيض في رواية ابن المبارك لوجود نصاب الحيض في العشرة
والعشرة بعد الطهر الثالث حيض عنده حسب وعند الحسن الاربعة الاخيرة حيض لحصول الطهر بينها
من الثلاثة (م) واقل الحيض خمسة عشر يوما (ش) اي الطهر الذي يكون بين الحيضتين وبه قال الثوري والشافعي
قال ابن المنذر وذكر ابو ثور ان ذلك لا يختلفون فيه فيما نعلم وفي المهذب لا اعرف فيه خلافا وقال المحامل
اقل الطهر خمسة عشر يوما بالاجماع ونحوه في المهذب وقال القاضي ابو الطيب اجمع الناس على ان اقل الطهر
خمسة عشر يوما قال النووي دعوى الاجماع غير صحيح لان الخلاف فيه بين العلماء مشهور فان احمد واسحق انكرا
التحديد في الطهر وقال احمد الطهر بين الحيضتين على ما يكون وقال اسحق توقيتهم الطهر خمسة عشر
يوما غير صحيح وقال ابن عبد البر اما اقل الطهر فقد اضطرب فيه قول مالك واصحابه فروى ابو القاسم
عنه عشرة ايام وروى عنه ايضا ثمانية ايام وهو ن وقال عبد الملك ابن الماجشون اقل الطهر
خمسة ايام ورواه عن مالك (م) هكذا روي عن ابراهيم الحنفي رحمه الله (ش) ليس لهذا وجود في الكتب
المتعلقة بمن الاحاديث والاخبار وقال بعض الشراح الظاهر انه سمع من الصحابي وهو سمع من النبي عليه
السلام لان منصبه جل عن الكذب قلت هذا مسلم اذا ثبت النقل عنه وقال الاكمل الظاهر انه منقول
عن النبي عليه السلام قلت هذا ايضا انما يصح اذا ثبت عنه اولا ولو ثبت فكيف يقال الظاهر انه
منقول وهذا مثل ما يقال ثبت العرش ثم انقش واصح لبعض اصحابنا في ذلك فيما روى ابو مطيع الا انه
عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وجعفر ابن محمد عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال اقل الحيض ثلث واكثره عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما وفيه كلام وسنة عن يحيى

ابن سعيد عن سعيد ابن المسيب عن النبي عليه السلام من رواية ابي داود النخعي ذكره في الامام وتكلم في ابي داود هذا
وفي المحيط انه يقال اقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام الطهر والحيض ثم اضيف الى الشيئين فيقسم عليهما بنصفين
فينبغي ان يكون نصف الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام حيضه ونصفه طهرا الا انه قام الدليل على نقصان الحيض
عن النصف فبقي الطهر على ظاهر القسمة وهذا الاستدلال منقول عن الامام ابن منصور الماتريدي وفي المبسوط مدة
الطهر نظير مدة الاقامة من حيث انها تعيد ما كان ساقطا من الصوم والصلوة وقد ثبت بالاخبار ان مدة الاقامة خمسة
عشر يوما وكذا مدة اقل الطهر ولهذا قدرنا اقل مدة الحيض بثلاثة ايام اعتبارا باقل مدة السفر فان كلا منهما يؤثر في الصوم
والصلاة وفي كل واحد منهما نظر لا يخفى (م) وانه (ش) اي وان اقل كون الطهر خمسة عشر يوما (م) لا يعرف الا توقيفا (ش) اي من حيث التوقيف
على السماع لان المقدرات لا يهتدى العقل اليها (م) ولا غاية لاكثره (ش) اي لاكثر الطهر ومعناه انها تصلي وتصوم ما رأت الطهر
وان استغرق عمرها (م) لانه (ش) اي لان الطهر (م) يمتد الى سنة وسنتين (ش) ومن النساء من تحيض في الشهر مرة ومنهن من تحيض
في الشهرين مرة (م) فلا يتقدر بتقدير (ش) لانه لا يدخل تحت الضبط (م) الا اذا استمر بها الدم (ش) استثناء من قوله فلا
يتقدر بتقدير يعني من وقت استمرار الدم يقدر له غاية (م) فاحتيج الى نصب العادة (ش) اي فاحتيج عند الاستمرار الى
نصب العادة فيكون له عادة عند ذلك عند عامة العلماء الا ابي عصمة سعد ابن معاذ المروزي وابي حازم القاضي
فانه لا غاية لاكثره عندهما على الاطلاق لان نصب المقادير بالسماع ولا سماع ههنا وعلى هذا اذا بلغت امرأة فرأت عشرة
دما وستة او سنتين طهرا ثم استمر بها الدم فعندهما طهرها ما رأت وحيضها عشرة ايام تدع الصلوة من اول ما رأت
الاستمرار عشرة ايام وتصلي سنة او سنتين فان طلقها زوجها تنقضي عدتها بثلاث سنين او ست سنين وثلاثين
يوما واما العامة فقد اختلفوا في التقدير فقال محمد ابن شجاع طهرها تسعة عشر يوما لان اكثر الحيض في كل شهر عشرة
والباقي طهر وتسعة عشر يعني وقال محمد ابن سلمة طهرها سبعة وعشرون يوما فما دونها لان اقل الحيض ثلاثة
ايام فيرفع كل شهر فيبقى سبعة وعشرون وقال محمد ابن ابراهيم الميداني طهرها ستة اشهر الا ساعة وعليه
الاكثر لان اقل المدة التي يرتفع الحيض فيها ستة اشهر وهو اقل مدة الحمل الا ان ما غلبه الامر ان مدة الطهر اقل
من مدة الحمل فنقصنا منه شيئا يسيرا وهو ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان
يكون وقوع الطلاق عليها في حالة الحيض فيحتاج الى ثلاثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وكل حيض عشرة ايام
وقال الحاكم الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن سماعة عن محمد لان العادة مأخوذ من المعاودة
والحيض والطهر ما تكرر في الشهرين عادة اذ الغالب ان النساء تحيض في كل شهر مرة فاذا طهرت شهرين
فقد طهرت في ايام عدتها والعادة تنتقل بمرتين فصار ذلك الطهر عادة لها فوجب التقدير به وهو اختيار ابي
سهل قال الامام برهان الدين عمر بن علي الفتوى على قول الحاكم الشهيد لانه على المفتي والنساء وقال محمد ابن
مقاتل الرازي وابو علي الدقاق يقدر طهرها لنصب العادة بسبعة وخمسين يوما لانه اذا زاد على ذلك
اي من الشهرين ما يجعل حيضا فينتصف هو بالكثرة وقال الزعفراني اكثر الطهر في حقها بعد تسع
وعشرين يوما لان الشهر في الغالب يشتمل على الحيض والطهر واقل الحيض ثلاثة فيبقى الطهر سبعة وعشرين
يوما حتى لو رأت مبتداة عشرة دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم فعند ابي عصمة تدع من اول الاستمرار عشرة
وتصلي ستة هكذا ابدا اذ لا غاية للطهر عنده وقال في الخلاصة اكثر مدة الطهر الذي يصلح لنصب العادة شهر
كامل وهذا الذي ذكرناه في العدة اما في حق سائر الاحكام لم يقدر والطهر يبنى بالاتفاق بل يجب ابدا ما يجتنبه
الحائض من قراءة القرآن ومسه ودخول المسجد ونحو ذلك ولا يأتيها زوجها وتغتسل لكل صلاة فتصلي به الفرض
والوتر وتقرأ بها ما تجوز به الصلاة ولا تزيد وقيل تقرأ الفاتحة وسورة لانهما واجبتان وان حجت تطوف
طواف الزيارة لانه ركن وان لم تعد بعد عشرة ايام وتصلون للصدر لانه واجب وتصوم شهر رمضان لاحتمال
انها طاهرة ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال انها كانت حائضا في خمسة عشر يوما خمسة في اوله

وخمسة في آخره وبالعكس ولا يتصور جمعهما في شهر واحد أكثر من ذلك ثم يحتمل أنها حاضت لقضاء عشرة قبلها
خمسة عشر يمكن ويعرف ذلك من كتاب الحيض لما كان الأقوال في المسألة المذكورة كثيرة قال ويعرف ذلك في
كتاب الحيض الذي صنفه محمد بن الحسن كتابا مستقلا في أحكام الحيض ودم الاستحاضة كالرعاف الدائم لا يمنع الصلاة والصوم
ولا الوطء أي ولا يمنع وطء الزوج إياها أيضا وهو قول أكثر العلماء ونقله ابن المنذر في الإشراف عن ابن عباس وابن المسيب
وعطاء وسعيد بن جبير وقتادة وحماد بن أبي سليمان وبكر بن عبد الله المزني والثوري وإسحاق وأبي ثور وقال
ابن المنذر وبه أقول وحكي عن عائشة والنخعي والحكم وابن سيرين منع ذلك وقال البيهقي وغيره إنه نقل المنع عن عائشة
ليس بصحيح عنها بل هو قول الشعبي أدرج في بعض الروايات في حديثها وقال أحمد لا يجوز الوطء إلا إذا خاف العنت وفي رواية
لا يأتيها زوجها إلا أن يطول واحتج أن دم الاستحاضة كالحيض حتى يجب غسله من البدن والثوب والمنع في الحيض
بمعنى الأذى وهو موجود فيهما فأشبهت الحائض واحتج المصنف لنا ولمن وافقنا بحديث عائشة رضي الله عنها وهو قوله
لقوله عليه السلام توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير هذا الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه من حديث وكيع عن الأعمش
عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة ابن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت جاءت فاطمة بنت حبيش إلى النبي عليه السلام
فقالت يا رسول الله إني امرأة مستحاضة فلا أطهر أفأدع الصلاة قال إنما ذلك عرق وليس بالحيض اجتنبي الصلاة أيام
حيضك ثم اغتسلي وصلي وتوضئي لكل صلاة وإن قطر الدم كذا أخرجه أحمد في مسنده وأخرجه أبو داود ولكن لم يقل فيه
وإن قطر الدم على الحصير ونسب عروة فيه كما نسبه ابن ماجه بأنه عروة ابن الزبير وأصحاب الأطراف لم يذكروه في
ترجمة عروة ابن الزبير وإنما ذكروه في ترجمة عروة المزني اعتمادا في ذلك على قول ابن المديني إن حبيب بن أبي ثابت
لم يسمع عن عروة ابن الزبير ورواه أحمد وإسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة والبزار في مسانيدهم ولم ينسبوا عروة
ولكن ابن ماجه والبزار أخرجاه في ترجمة ابن الزبير عن عائشة رضي الله عنها وفي لفظ لابن أبي شيبة بهذا الإسناد أن
النبي عليه السلام قال لتصلي المستحاضة وإن قطر الدم على الحصير ورواه الدارقطني في سننه وقال عروة ابن الزبير
في بعض ألفاظه وضعف الحديث قال وزعم سفيان الثوري أن حبيب بن أبي ثابت لم يسمع عن عروة بن الزبير
ثم نقل عن أبي داود أنه ضعفه بأشياء منها أن حفص بن غياث رواه عن الأعمش فوقفه على عائشة رضي الله عنها
وأنكر أن يكون مرفوعا ووقفه أيضا أسباط بن محمد عن الأعمش على عائشة رضي الله عنها وأن الأعمش أيضا رواه
مرفوعا أوله وأنكر أن يكون فيه الوضوء عند كل صلاة وأن الزهري رواه عن عروة عن عائشة رضي الله عنها
وقال فيه وكانت تغتسل لكل صلاة قلت حاصل الأمر الكلام أن قصدهم إبطال احتجاج الحنفية فيما ذهبوا إليه
هذا الحديث ولكن لا يمشي هذا منهم لأنهم لم يتعلقوا في هذا إلا بوجوه الأول أنهم قالوا الشريفة وإن قطر الدم على الحصير لم يوجد
عنه أنه ثبت ذلك في رواية ابن أبي شيبة وفي رواية للدارقطني المذكورتين الثاني قالوا إن عروة لم ينسبه
إلا ابن ماجه الجواب عنه أن الدارقطني نسبه في رواية وكذلك البزار في روايته الثالث قالوا إن حبيب بن أبي
ثابت لم يسمع عن عروة ابن الزبير الجواب عنه أن أبا عمر قال وحبيب لا ينكر أنه أدرك عروة وقد روى
أبو داود في كتاب السنن وقد روى حمزة الزيات عن حبيب عن عروة ابن الزبير عن عائشة حديثا صحيحا وهذا
يدل ظاهرا على أن حبيبا سمع من عروة وهو مثبت فيقدم على من نفى وأيضا حبيب لا ينكر لقاؤه عروة لروايته عمن هو
أكبر من عروة وأجل وأقدم موتا الرابع قالوا إنه موقوف والجواب عنه أن كان هذا قد روي مرفوعا من جهات
ثقات مثل وكيع ومثله فقد رواه أيضا ثقات كرواية وكيع موقوفا عن الأعمش مثل الجريري وسعيد بن محمد الوراق
وعبد الله بن نمير فهو لا كما ادعى وقد روي عن الأعمش الرفع فوجب على مذاهب الفقهاء وأهل الأصول ترجيح رواية الزيادة
لتعدد رواية من رفعه على عائشة أنها سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم فرفعته مرة ووقفت به مرة أخرى م
وإذا عرف حكم الصلاة يثبت حكم الصوم والوطء بنتيجة الإجماع ش هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره
أن يقال إنكم قلتم إن دم الاستحاضة لا يمنع الصلاة والصوم والوطء ودليلكم لا يدل إلا على حكم الصلاة فقط

فأجاب عنه بأن حكم الصلاة وهو جوازها مع سيلان دم الاستحاضة إذا عرف لأنه كالعدم في حق الصلاة مع المنافاة الثابتة
لكونه منافيا للطهارة التي هي شرط الصلاة يثبت حكم الصوم والوطء مع عدم المنافاة بينهما وبينه وذلك أن الصوم ينقضه
الفطر لا الدم والوطء ينقضه تركه لا الدم وقال المصنف ثبوت حكم الصوم والوطء بنتيجة الإجماع قال الأترازي يعني بدلالة
الإجماع وقال صاحب الدراية مثله ثم قال لأن الإجماع انعقد على أن دم العرق لا يمنع الصلاة والصوم والوطء بخلاف
دم الرحم فإنه يمنع منها فلما لم يمنع هذا الدم الصلاة علم أنه دم عرق فلا يمنع الصوم والوطء بدلالة الإجماع وفي الكافي
تفسير نتيجة الإجماع بدلالة غير صحيح لفظا لأن الأصح والتفسير بالحكم أسد لفظا ومعنى وقال الشيخ عبد العزيز رحمه الله قد يجوز
أن يسمى نتيجة من حيث أن دلالة النص والإجماع لا يكون إلا به ويحتمل أن يثبت قبله فكأنها نتيجة والنص والإجماع أصل
ولو صرح بالحكم لأوهم أن دلالة النص والإجماع لا يكون إلا كذلك فلذلك صرح بالدلالة ثم حكم الصلاة لم يثبت ابتداء بالإجماع
وإنما ثبت بالنص فكيف يكون حكم الصوم والوطء بدلالة الإجماع مع أنه جاء صحيحا جواز وطء المستحاضة رواه أبو داود وغيره
من حديث عكرمة عن حمنة بنت جحش أنها كانت مستحاضة وكان زوجها يجامعها ورواه البيهقي أيضا وغيره وزوج حمنة
طلحة بن عبيد الله م ولو زاد الدم على عشرة أيام ش التي هي أكثر الحيض فالمرأة لا تخلو إما أن تكون معتادة أو مبتدأة
أو مختلفة العادة وأشار إلى المعتادة أولا بقوله م ولها عادة معروفة دونها ش أي دون العشرة بأن كانت عادتها خمسة
أو سبعة أو ثمانية أو تسعة فزاد الدم على عادتها وعلى العشرة أيضا م ردت إلى أيام عادتها باتفاق أصحابنا فيكون الحيض
أيام عادتها المعروفة وما فوق العشرة إلى أن ينبغي يكون استحاضة وهو معنى قوله م والذي زاد ش يعني على العادة
المعروفة م استحاضة ش فيصير حكمها حكم المستحاضات ولها إذا زاد على عادتها المعروفة دون العشرة فقد اختلف فيه
المشايخ فذهب أئمة بلخ إلى أنها تؤمر بالاغتسال والصلاة لأن حالها في الصلاة مترددة بين الحيض والاستحاضة لأنه إن انقطع
الدم قبل العشرة كان حيضا وإن جاوز العشرة كان استحاضة فلا تترك الصلاة مع التردد وقال مشايخ بخارى لا تؤمر
بالاغتسال في الصلاة لأنا عرفناها حائضا بيقين ودليل بقاء الحيض فهو رؤية الدم قائم فلا تؤمر بشيء حتى يتبين أمرها فإن
جاوز العشرة أمرت بقضاء ما تركت من الصلاة بعد أيام عادتها وفي المجتبى وهو الصحيح وقال الشافعي ما زاد على عادتها
مميزا باللون فإن كان أسود غليظا أو أحمر خالصا جعل حيضا ولا عبرة للأيام وإن لم يكن أسود كان دم المستحاضة
وإن لم يمكن التمييز باللون بأن لم يكن أسود خالصا وأحمر خالصا بل يشبه كلاهما الحيض يعتبر الأيام ترد إلى أيامها وفي الحلية
معتادة مميزة وهي التي ترى في بعض الأيام دما أسود وفي بعضها دما أحمر وطول العمر الأكثر فحيضها الأسود لقوله عليه السلام
دم الحيض أسود يعرف فظاهر كون غيره حيضا قال ابن خيران والإصطخري تعتد بالعادة على التمييز وقال مالك الاعتبار
للتمييز لا العادة فإن لم يكن لها تمييز استظهرت ... عن العادة بثلاثة أيام إلى خمسة عشر يوما وإن كانت غير
مميزة فحيضها أيام عادتها لقوله عليه السلام المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها هذا الحديث روي عن جد عدي
ابن ثابت وعائشة وأم سلمة وسودة بنت زمعة رضي الله عنهن أما حديث جد عدي فرواه أبو داود والترمذي وابن
ماجه من حديث شريك عن أبي اليقظان عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة
تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي قال الترمذي هذا حديث تفرد به شريك عن أبي اليقظان قال وسألت محمدا
يعني البخاري عن هذا الحديث فقلت له عدي بن ثابت عن أبيه عن جده وجد عدي ما اسمه فلم يعرفه وذكرت له قول يحيى
ابن معين أن اسمه دينار فلم يعبأ به وقال أبو داود حديث عدي بن ثابت هذا ضعيف لا يصح ورواه أبو اليقظان عن عدي بن
ثابت عن أبيه عن علي رضي الله عنه وشريك هذا هو ابن عبد الله النخعي الكوفي قاضي الكوفة تكلم فيه غير واحد وأبو اليقظان اسمه
عثمان بن عمير الكوفي ولا يصح حديثه قلت قال نعم قال غير يحيى أن اسم جد عدي اسمه قيس الخطمي وقيل ...
وذكر ابن حبان في الثقات أن أباه هو ابن عبد عازب ... وعن يحيى بن حصين قال شريك صدوق
ثقة وقال أحمد بن عبد الله العجلي كوفي ثقة وأما حديث عائشة رضي الله عنها فرواه الطبراني في معجمه الصغير
من حديث شريك ابن ... أخبرنا أيوب أبو العلاء عن عبد الله بن شبرمة القاضي عن امرأة مسروق عن عائشة

رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه قال في المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل غسلاً واحداً ثم تتوضأ عند كل صلوة واما حديث
ام سلمة رضي الله عنها فرواه الدارقطني باسناده من حديث نقل ابن اسد اخبرنا وهب ابا ايوب عن سليمان ابن يسار ان فاطمة بنت ابي
حبيش استحيضت فامرت ام سلمة ان تسال رسول الله عليه السلام فقال تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتستثفر بثوب
وتصلي وقال الدارقطني رواته كلهم ثقات ورواه ابن ابي شيبة في مسنده حدثنا ابن ابي هاد وثنا حجاج عن نافع عن
سليمان ابن يسار ان امراة اتت ام سلمة تسال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المستحاضة فقال عليه السلام تدع الصلاة
ايام اقرائها ثم تغتسل وتستثفر بثوب وتتوضأ لكل صلاة وتصلي الى مثل ذلك انتهى وهذه المراة هي فاطمة بنت ابي حبيش في
حضرة رواية الدارقطني المذكورة واما حديث سودة رضي الله عنها فرواه الطبراني في معجمه الاوسط من حديث الحكم
ابن عتيبة عن ابي جعفر عن سودة بنت زمعة قالت قال رسول الله عليه السلام المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها التي كانت
تجلس فيها ثم تغتسل غسلاً واحداً ثم تتوضأ لكل صلوة قوله تدع اي تترك والاقراء جمع قرء بمعنى الحيض قوله تستثفر اي تشد فرجها
بثوب وهو ماخوذ من ثفر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها او من ثفر السبع وهو الفرج ومعناه تستعمل طرفا من الثوب
ترد به الرائحة وقد يسمى الثوب طيبا لانه يقوم مقام الطيب واصح ما روي في هذا الباب ما روى ابو داود ثنا
عبد الله ابن مسلمة عن مالك عن نافع عن سليمان ابن يسار عن ام سلمة زوجة النبي عليه السلام ان امراة كانت تهراق الدم
على عهد رسول الله عليه السلام فاستفتت لها ام سلمة رسول الله عليه السلام فقال لتنظر عدة الليالي والايام التي كانت
تحيضهن من الشهر قبل ان يصيبها الذي اصابها فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر فاذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لتستثفر
بثوب ثم لتصل رواه مالك في موطاه والشافعي في مسنده والنسائي في سننه باسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم
وقد مر في اول الباب بما فيه من المعاني والاحكام م ولان ما زاد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به
ش هذا دليل اخر تقديره ان يقال الزائد على العادة يجانس الدم الذي يزيد على العشرة من حيث العدد ومن
حيث كونه زائدا عن العادة المعروفة والاجانس الواقع المعروفة الا من وجه واحد وهو انه دم ... الاصلية
للحيض هي العشرة فكان اطلاقها بما وقع خارج العشرة اولى وهو معنى قوله فيلحق به اي يلحق الزائد على العشرة قال
الاترازي وفي هذا التعليل ابه قوله ولان ما زاد على العادة يجانس ما زاد على العادة نظر عندي لان لقائل ان يقول
كان المجانسة حاصلة بين الزائدين فلذلك حاصلة بين ما زاد في ... وبين الزائد الى العشرة لان كل واحد منهما
في هذه الحيض لا بل المجانسة هنا اكثر لان احد الزائدين في مدة الحيض والاخر في غيرها قلت لو تامل الاترازي
في هذا وتدبر فكرته لم يقل في التعليل نظر عندي والتامل فيه يجيب عن هذا النظر بما ذكرناه الان وقال
الاكمل وعورض بان الزائد على العادة يمكن ان يكون حيضا بخلاف الزائد على العشرة فانى يتجانسان قلت هذا الذي
ذكره سالم صاحب الدراية بقوله فان قيل الزائد على العشرة لا يمكن ان يكون حيضا والزائد على العادة يمكن ان يكون
حيضا فكيف يتجانسان ثم اجاب بقوله قلت في مسالتنا لا يمكن ان يكون الزائد عليها حيضا لان ما زاد على العشرة
استحاضة بيقين فان الحيضة بما قبله كان حيضا ثم وقع الشك في كونه حيضا فلا يترك الصلاة بالشك لان
وجوب الصلاة كان ثابتا بيقين فلا يترك الا بيقين فحينئذ يتجانسان من حيث عدم منع الصلوة وجواب
الاكمل عن هذا وملخصه ان التجانس بين الزائدين من وجهين وبين الزائد والعادة فكان الاول
اولى وهذا يحصل ما قررناه اولا وقال صاحب الدراية ايضا فان قيل كيف يكون وجوب الصلوة بيقين فانها لا تجب
عليها في الاصح في ايام حيضها قلنا وجوبها عليها بيقين نظرا الى انقضاء العدة وفي كون ما زاد على العادة حيضا شك
فلا يزول ذلك اليقين م وان ابتدات ش اي المراة هذا شروع في بيان حالة المراة المبتداة وقد ذكرنا
ان المراة لا تخلو اما ان تكون معتادة او مبتداة او مختلفة العادة وقد ذكر حال المعتادة وهذا في بيان المبتداة
وقوله ابتدات على صيغة المبني للفاعل ويروى على صيغة المبني للمفعول بضم التاء وقال الاترازي والاول
اوجه عندي قلت الثاني اوجه لان المراة مبتداة على صيغة المفعول وعلى قوله يلزم ان يقال مبتدئة على صيغة

الفاعل ولم يستعمل الا صيغة المفعول فلذلك اختار صاحب النهاية صيغة المفعول في ابتدئت م مع البلوغ ش يعني كما بلغت
استمر عليها الدم وهو معنى قوله م مستحاضة ش وهو نصب على الحال المقدرة اي حال كونها مقدرة للاستحاضة وذلك لانه
لم يثبت الاستحاضة حال ابتداء رويتها الدم ولكن يبلغ عند الزيادة على العشرة فحينئذ تكون العشرة من كل شهر حيضا والباقي
وهو الزائد على العشرة استحاضة وعند زفر والشافعي ترد الى اقل الحيض لانه بيقين والباقي مشكوك وبه قال احمد وفي قول
الشافعي تعتبر حيضها بنساء عشيرتها وفي قول لا اخر له الاعتبار بالوسط وهو ست او سبع وبه قال الثوري واحمد في رواية
وعند مالك لا تعقد عادة لها وتستظهر بعد ذلك بثلاثة ايام ما لم يتجاوز ذلك مجموع خمسة عشر يوما وعن مالك
رواية اخرى انها تجلس ما دام الدم الى ان يبلغ خمسة عشر يوما وهو رواية عن احمد فان قلت كيف يكون نصب
العادة في المبتداة قلت اول ما رات المبتداة فانها تترك الصلوة كما راته عند مشايخنا ومن بلخ جوابها لا تترك الصلوة
حتى يستمر بها الدم ثلاثة ايام والاول اصح ولو رات خمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تترك
الصلاة من اول الاستمرار خمسة ثم تصلي خمسة عشر يوما وذلك عادتها لان الانتقال لا يكون حالة الصغر عادة
في النساء يحصل بمرة واحدة وانه الانتقال عن العادة الثانية في المعادة ليس بعادة لها فلا يحصل بالمرة عند
ابي حنيفة ومحمد وبه قال بعض الشافعية وهو رواية عن احمد وهو استمرار واليقين لا يثبت الا بالتكرار
ثلاثا وقال ابو يوسف والشافعي تثبت بمرة واحدة وقال مالك تثبت بمرة لكن اذا اختلف بالزيادة والنقصان
ثم استحيضت جلست اكثر ما كانت تجلسه ثم تستظهر بالثلاث ثم اعلم ان العادة على نوعين اصلية وجعلية
فالاصلية على نوعين احدهما ان ترى دمين خالصين وطهرين خالصين متفقين على الولاء بان رات مبتداة ثلاثة
دما وخمسة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلاة من اول الاستمرار
ثلاثا وتصلي خمسة عشر يوما لان ذلك صار عادة لها بالتكرار ولذا لو رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا
واربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فحيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر عادة اصلية لها فتصلي
من اول الاستمرار ستة عشر لانها حين رات اربعة دما فثلاثة منها مدة حيضها ويوم من حساب طهرها فلما
طهرت ستة عشر فاربعة عشر منها طهرها ويومان من حيضها لم ترهما الدم فتصلي الى موضع حيضها الثاني
وذلك ستة عشر ثم تدع الصلاة وتصلي خمسة عشر والثاني ان ترى دمين وطهرين مختلفين بان رات مبتداة
ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعند ابي يوسف ايام حيضها وطهرها ما رات اخر مرة واختلفوا
على قولهما قيل عادتها ما راته اول مرة لان العادة لا تنتقل برؤية المخالف مرة واحدة فعندهما يكون حيضها
ثلاثة وطهرها خمسة عشر فلما رات في المرة الثانية فاليوم الرابع من طهرها ولما طهرت ستة عشر فاربعة عشر
منها بقية طهرها ويومان من حيضها الثاني وذلك ستة عشر وقيل عادتها اقل المرتين فتترك من اول الاستمرار
ثلاثة وتصلي خمسة عشر لان العادة للمبتداة تحصل بمرة واحدة واما العادة الجعلية فهي ان ترى ثلاثة
دما واطهارا مختلفة ثم استمر بها الدم بان رات خمسة دما وسبعة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر
طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا قال بعضهم يجعل عادتها اوسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار
اربعة وتصلي ستة عشر وقال بعضهم اقل المدتين الاخيرتين فتدع من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة والفتوى
على هذا لانه اليسر على النساء مبتداة رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا او خمسة
دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعادتها اربعة في الدم وستة عشر في الطهر اتفاقا فان مبتداة رات
ثلاثة ايام دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فانها تدع
من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر وتلك العادة جعلية لها فان طرات الجعلية على العادة الاصلية
قال ائمة بلخ لا تنتقض به الاصلية لانها دونها والشيء لا ينتقض بما هو دونه كالوطن الاصلي لا ينقضه وطن الاقامة
وقال مشايخ بخارى تنتقض العادة الاصلية بالجعلية مثاله اذا كانت العادة الاصلية مرارا ان سبعة وكانت

تكرر بحماسيه والعادة الاصلية تنتقض بالتكرار خلافًا لكن لكونها مختلفة متفاوتة في نفسها يكون العادة الثانية جعلية لا اصلية
م تحيضها عشرة ايام من شهر ش في الشهر الاول تكون العشرة من اول ما رات حيضها وباقي الشهر استحاضة لحكمها حكم الطاهرات
لكنها تتوضا لوقت كل صلاة ثم بعد ذلك حيضها عشرة ايام من كل شهر م لانا عرضناه حيضًا فلا نخرج عنه الا بشك ش اي عرضنا
الدم المرئي في العشرة حيضًا فلا نخرج عن كونه حيضًا بالشك لانا تيقنا بحيضها وجعلناها طاهرة حكمًا فصل
الفصل مما فصل يون وما وصل يون لان الاعراب لا يكون الا بعد العقد والتركيب وعقد هذا الفصل لاحكام الاستحا
ضة فهو على النفاس لانها اكثر وقوعًا م المستحاضة ش مبتدا قد تكلمنا فيها في اول الباب م ومن به سلس
البول ش وكلمة من موصولة عطف على ما قبله وسلس البول كلام اما في محل مبتدا او خبره بعد ما هو قوله به والجملة صلة
الموصول وسلس البول بفتح اللام والرجل سلس بالكسر يقال في سلس اي سهل ورجل سلس بالكسر اي لين منقاد وفلان سلس
البول بالكسر اذا كان لا يستمسك في سلس قوله بالكسر سلس بالفتح من باب علم م والرعاف الدائم ش بالرفع عطف على
ما قبله وهو دم الانف لا يرقى اي لا يسكن م والجرح الذي لا يرقى ش بالرفع ايضا على ما قبله يقال رقى الدمع يرقا رقوا
اذا سكن ولذلك الدم م يتوضؤون ش جملة في محل الرفع على انها خبر المبتدا الذي هو قوله المستحاضة وما
اضيف عليه م لوقت كل صلاة ش اللام فيه للتعليل م فيصلون بذلك الوضوء في الوقت ما شاءوا من الفرائض والنوافل
ش وبه قال الاوزاعي والليث واحمد هكذا ذكره عنه ابو الخطاب في الهداية ولم يحك خلافا وفي المغني لابن قدامة
يتوضا لكل صلاة وبه قال الشافعي وابو ثور وعزا هذا الى اصحابنا ايضا وهو غلط منه وقال ابن تيمية الحراني في هذه
رواية عن احمد وقال مالك لا يجب الوضوء على المستحاضة ومن به سلس البول ونحوه وهو قول ربيعة وعكرمة وابو
واما الوضوء فيستحب لكل صلاة عنده ذكره في التمهيد وذكر كثير من اصحابنا في كتبهم عنه انها تتوضا لكل صلاة
وفي الاسبيجابي عنه انها تغتسل لكل صلاة وقال النووي المستحاضة تتوضا لكل صلاة وهو مذهب الشافعي ايضا
كما نذكره الان وقال النخعي تغتسل في اخر وقت الظهر وتصلي الظهر اول وقت العصر والعصر في اخر وقته وكذلك
تغتسل في اخر وقت المغرب فتصلي وكذلك في العشاء والفجر وعن ابن عمر رضي الله عنه وجوب الغسل عليها
لكل صلاة وعندنا لا يجب عليها الغسل الا مرة واحدة لخروجها من الحيض وهو قول عامة اهل العلم من الصحابة والتا
بعين بعدهم كعلي وابن مسعود وابن عباس وعائشة وعروة وابي سلمة ابن عبد الرحمن والشافعي واحمد ومالك في رواية
وقال بعضهم تغتسل كل يوم غسلا روي ذلك عن عائشة وابن عمر والنخعي وسعيد ابن المسيب وقال بعضهم تجمع بين
الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتصلي الصبح بغسل احتج من قال بوجوب الغسل لكل صلوة
بما روت عائشة رضي الله عنها ان ام حبيبة بنت جحش استحيضت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرها
ان تغتسل لكل صلوة والجواب عن ذلك ان هذا لم يرفعه الا محمد ابن اسحق عن الزهري واما ثقات اصحاب الزهري
فانهم يقولون فيه عن عروة عن عائشة ان ام حبيبة بنت جحش استحيضت فسالت رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال انما هو عرق وليس بالحيضة فامرها ان تغتسل وتصلي فكانت تغتسل لكل صلاة لانه لما امرها ان تغتسل
وتصلي فهمت منه ذلك فكانت تغتسل لكل صلوة وقال ابو عمر في التمهيد عن عائشة رضي الله عنها انها افتت
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المستحاضة انها تتوضا لكل صلاة فقبول فتواها بذلك بعد رواية النبي عليه السلام
ذلك على نسخ ما روت عنه عليه السلام اذ لا يسوغ لها خلاف رسول الله عليه السلام او يحمل ذلك على الاستحبا
ب او على الناسية ايام حيضها فانهم فان قلت روى ابو داود ان امراة كانت تهراق الدم على عهد رسول الله عليه
السلام وان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرها ان تغتسل عند كل صلاة قلت اجاب النووي عن ذلك بان الاحاديث
الواردة في سنن ابي داود والبيهقي وغيرهما ان النبي عليه السلام امرها بالغسل لكل صلاة فليس فيها شيء ثابت
وقد بين البيهقي ومن قبله ضعفها واحتج من قال تغتسل كل يوم مرة اي وقت شاءت من النهار لما رواه ابو داود
في سننه من حديث معقل الخثعمي عن علي رضي الله عنه قال المستحاضة اذا انقضى حيضها اغتسلت كل يوم

والحدث

واتخذت صوفة فيها سمن او زيت الجواب عن ذلك ان عليا رضي الله عنه انما امرها بالاغتسال كل يوم لاجل الاحتياط واما
الصوفة التي فيها السمن او الزيت فانها تدفع الدم وتنشفه وتمنعه بالعين المهملة وبالقاف واحتج من قال بانها تغتسل من طهر الى
الطهر بما رواه مالك عن سمي مولى ابي بكر عن عبد الرحمن قال سالت سعيد ابن المسيب رحمه الله عن المستحاضة فقال تغتسل
من طهر الى طهر وتتوضا لكل صلاة فان كان غلبها الدم استثفرت الجواب عن ذلك ان ابا داود قال قال مالك اني لاظن حديث
ابن المسيب من ظهر الى ظهر يعني بالظاء المعجمة انما هو من طهر الى طهر بالطاء المهملة ولكن الوهم دخل فيه فقلبه الناس من ظهر
الى ظهر بالمعجمة وقال الخطابي لانه لا معنى للاغتسال من وقت صلاة الظهر الى مثلها من الظهر ولا اعلمه قولا لاحد من الفقهاء وانما هو
من طهر الى طهر بالمهملة فيهما وهو انقطاع دم الحيض وقد يحتمل ما روي عن الاغتسال من ظهر الى ظهر بالمعجمة فيهما في بعض الاحوال لبعض
النساء وهو ان يكون المراد قد نسيت الايام التي كانت عدتها ونسيت الوقت ايضا الا انها تعلم انها كلما انقطع دمها في الايام العادة
كان وقت الظهر فهذه يلزمها ان تغتسل عند كل ظهر وتتوضا لكل صلاة ما بينها وبين الظهر من اليوم الثاني فقد يحتمل ان يكون
سعيد ابن المسيب انما سئل عن امراة هذه حالها فنقل الراوي الجواب ولم ينقل السوال على التفصيل وفي الاسنة قال
ليس في ذلك وهم لانه صح عن سعيد معروف من مذهبه في المستحاضة تغتسل كل يوم من ظهر الى ظهر ولذلك رواه
ابن ابي شيبة عن سمي مولى ابي بكر ابن عبد الرحمن قال سالت سعيد ابن المسيب عن المستحاضة فقال تغتسل من ظهر الى ظهر
وتتوضا لكل صلاة فان كان غلبها الدم استثفرت وصلت واحتج مالك فيما ذهب اليه من ان المستحاضة ليس عليها وضوء
بما رواه في الموطا عن هشام ابن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالت فاطمة بنت ابي حبيش يا رسول الله
اني لا اطهر افادع الصلاة قال انما ذلك عرق وليست بالحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم
ثم صلي واخرجه الجماعة ووجه التمسك به انه عليه السلام قال لها فاغتسلي وصلي ولم يذكر الوضوء لكل صلاة الجواب عنه
الوضوء مذكور في غيره على ما نذكره م وقال الشافعي رحمه الله تتوضا المستحاضة لكل مكتوبة لقوله عليه السلام المستحا
ضة تتوضا لكل صلاة ش الحديث اخرجه ابن ماجه من حديث شريك عن ابي اليقظان عن عدي ابن ثابت عن ابيه عن جده
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضا لكل صلاة وتصوم وتصلي
ورواه ابو داود ولفظه والوضوء عند كل صلاة وله شواهد منها ما اخرجه ابو داود وابن ماجه من حديث عائشة
قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الحديث وفي اخره ثم توضئي لكل صلاة ومنها ما اخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث
فاطمة بنت ابي حبيش وفي اخره فاغتسلي وتوضئي لكل صلاة ومنها ما رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده من حديث جابر ان
النبي عليه السلام امر المستحاضة الضرورة اذا المكتوبة فلا يبقى ش اي الضرورة م بعد الفراغ منها ش اي من
المكتوبة وقال الابزاري في دليل الشافعي بان طهارة المستحاضة ضرورية فيقول نعم الفاصل ضرورية لكن لا نسلم
ان لا ضرورة لها في حكم اداء مكتوبة اخرى قلت للشافعي ان يقول بعد التسليم انها ضرورية كيف يمنع عدم
الضرورة في حق مكتوبة اخرى وبطلان الضرورة موجود عند كل مكتوبة فيتقدر الطهارة في المكتوبة الحاضرة
بقدر تلك الضرورة لانه ليس من المعقول التجاوز عن قدر الضرورة ثم منع الابزاري هذا بقوله ولا نسلم انها تتقدر بقدر
الضرورة عندك وجاز اداء النوافل ما شاءت بالاتفاق فللشافعي ان يقول لا ضرورة في النوافل بعد اداء الفرض ولكن هي
تابعة للفرض فتدخل في حكم المتبوع بعد المشروع بخلاف المكتوبة الاخرى لانها عبادة اخرى مستقلة تحتاج الى طهارة اخرى
لكن الطهارة ضرورية في حق الاولى فلم تتجاوز الى غيرها ثم قال الابزاري فانا نقول هل بقيت الطهارة منها بعد المكتوبة
الواحدة فلا فان قلت نعم فلتصل النوافل والفرائض جميعا وان قلت لا فلا تصلي الفرائض والنوافل اصلا الا بوضوء جديد
فللشافعي ان يقول هذا الترديد مردود فان النوافل الا انها تصلي فرضا واحدا ثم تتبعه النفل ثم لا تصلي فرضا اخر الا بوضوء
جديد لان الشارع لما اسقط حكم سيلان الدم لضرورة الحاجة الى اداء الفرض في الوقت الذي هو الاصل سقط لذلك في حق
التبع بخلاف فرض اخر كما ذكرنا فاذا كان الامر كذلك كيف يقول الابزاري وهذا الالزام من سبب التحكم وقد
اورد الاكمل ههنا ايرادا على الشافعية ملخصه ان الصلوة في قوله عليه السلام لكل صلوة اعم من ان تكون مكتوبة او غيرها

فاختصاصها بالمكتوبة حكما اجاب عن ذلك بان الصلاة مطلق وهو ينصرف الى الكامل والكامل هو المكتوبة ثم رد هذا بان صلوة
عام بدخول كلمة كل فلا يبقى على ما ذكرتم فلهم ان يقولوا سلمنا العموم ولكنه يحتمل التخصيص وههنا المخصص موجود وهو الفرد
المجوزة للصلوة مع سيلان الدم مع ان العبارة لا تقتضي الجواز اصلا ولكن النص حكم عليه للضرورة فيقتصر عليها ويتقدر بقدرها
والجواب المسكت ورود لفظة هذه الصلاة مقيده بالوقت من حديث اخر على ما نقرره عن قريب ثم اجاب الاكمل بجواب اخر
وهو ان الطهارة لتعداد المكتوبة ان كانت فائدة فساوت الفرائض والنوافل في جواز الاداء بها والا فلا فان قيل ما وجه
الطهر هو اربعا لا نعم فائدة بالنسبة الى النوافل دون الفرائض م وانما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة ش
قال بعضهم هذا غريب يعني بلفظ الوقت كل صلاة قلت ليس كذلك لانه لا يلزم من عدم اطلاعه عليه ان يكون غريبا بل
روي هذا الحديث بهذه اللفظة في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش وتوضئي لوقت كل صلاة ذكره ابن قدامه
في المغني ورواه الامام ابو حنيفة رضي الله عنه ايضا فكري المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ذكره السرخسي في المبسوط
وروى ابو عبد الله بن بطه باسناده عن حمنه بنت جحش انه عليه السلام امرها ان تغتسل لوقت كل صلاة والغسل يغني
عن الوضوء فبطل اشتراط كل صلاة م وهو المراد بالاول ش هذه اشارة الى الجواب عما احتج به الشافعي من كون الوضوء للصلاة
اي الوقت وهو المراد بالحديث الاول وهو الذي احتج به الشافعي لان اللام تستعار للوقت يقال اتيك لصلاة الظهر
اي لوقتها لان اللام كثير الاستعمال في الوقت وورد ذلك في الكتاب والسنة وتعارف الناس اما الكتاب فقوله تعالى
فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة اي وقت الصلاة واما السنة فقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا
فاينما ادركتني الصلاة تيممت وصليت اراد وقت الصلاة لانه محله وفعله لا يسبقه لان المدرك هو الوقت لا الصلاة وقال
عليه السلام ان للصلاة اولا واخرا اي لوقتها واما تعارف الناس فيقال اتيك لصلاة الظهر اي لوقتها فحينئذ يكون
ما رواه الشافعي محتملا وما رواه الحنفي مفسرا بالوقت فيحمل المحتمل على المفسر وهذا هو التوفيق بين الحديثين دفعا
للتعارض فان قلت لم لا ينعكس الحال قلت لانه يلزم ترجيح المحتمل على المفسر م ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا
ش هذا دليل عقلي تقريره ان الشرع اسقط اعتبار الحدث بالحاجة الى الاداء والناس يختلفون فيه فمنهم المطول ومنهم
المقصر ومنهم من يرى الاداء في اول الوقت ومنهم بالعكس ومنهم من يحتاج الى التاخير لمانع منه لبعد الماء ومنهم موسوس
يحتاج الى اعادة الصلوة دفعا للوسوسة فلهذا جعل الوقت مقام الاداء ليستوي الكل في بقاء الطهارة تيسيرا
الامر على المكلفين فادير الحكم على الوقت واسقطها باعتبار الحدث واذا اقيم شيء مقام شيء اخر يكون المنظور اليه
ذلك الشيء فيكون المنظور اليه ههنا الوقت فتكون الطهارة باقية ما دام الوقت باقيا فتتقدر الطهارة
بالوقت دفعا للحرج فان قلت اذا اقدرت طهارة كل شخص باداء الحرج قلت هذا ممنوع لانه اذا قدر ذلك
بفرض الفراغ منه ولحب وعليه وضو اخر كلما تصلي من نفل او واجب او نذر في ذمته او مكتوبة اخرى في وقت
اخر يحقق الحرج في موضع التخفيف وذلك باطل ولان الوقت معلوم لا يتفاوت والاداء غير معلوم فيكون في تقدير
الطهارة به بعض الجهالة فيدار الحكم عليه اي على الوقت واراد بالحكم جواز الصلاة ودليل اعتبار الاصول
شاهدة لاعتبار الوقت دون فعل الصلاة لانا وجدنا فيها رخصة مقدرة بالوقت وهو المسح على الخفين ولم
نجد رخصة مقدرة بفعل الصلاة وقال الطحاوي ومذهبنا اقوى من جهة النظر وذلك لانا عهدنا الاحداث
اما خروج خارج اي خروج وقت لخروج الخارج معروف وخروج الوقت وانقضاء المدة حدث في المسح على الخفين
وجدنا في هذا الحديث المختلف فيه فجعلناه كالحدث الذي اجمع عليه ووجدنا له اصلا ولم نجعله كما لم يجمع عليه ولم نجد
له اصلا لانا لم نعهد الفراغ من الصلاة حدثا قط واجاب بعضهم عن الحديث الذي احتج به الشافعي انه ضعيف وقال
اتفق الحفاظ على ضعف الحديث الذي فيه الوضوء لكل صلاة حكاه النووي في المهذب قلت هذه اللفظة اعني قوله
وتوضئي لكل صلاة معلقة عند البخاري عن عروة في صحيحه واخرجها الترمذي عن ابي معاوية متصلا ثم قال في اخره
حديث حسن صحيح وقال ابن رشيد في قواعده وصحح قوم من اهل الحديث هذه الزيادة يعني توضئي لكل صلاة وقال

في موضع اخر صححها ابو عمر ابن عبد البر وذكر البيهقي عن الشافعي انه قيل له روينا انه عليه السلام امر المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
قال لم نقدر ونتم ذلك ونحن نقول قياسا على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوضوء مما خرج من دبر او ذكر او فرج
ولو كان هذا محفوظا لكان احب الينا من القياس قلت يلزم على قياس الشافعي ان لا تخص المستحاضة لغرض واحد كالوضوء مما خرج
من احد السبيلين فان قلت الفرق ان حدث المستحاضة بعد الفرض موجود قائم قلت فواجب ان لا تصلي بعد ذلك نافلة
ثم انه خصص العموم وجوز من النوافل ما شاءت وجعل التقدير لكل صلاة فرضا فلما اضمر ذلك فلخصمه ان يضمر الوقت ويقول
التقدير لوقت كل صلاة على انا نقول قد روي كذلك على ما ذكرنا فان قلت ذكر البيهقي قوله عليه السلام انما امرت
بالوضوء اذا قمت الى الصلاة وحكي عن ابي بكر الفقيه انه قال اخبر عليه السلام ان الله امره بالوضوء اذا قام الى الصلاة
لا دخول وقت الصلاة اخر وجه ظاهره متروك بالاجماع بين الفقهاء وانما يؤمر بالوضوء من قام الى الصلاة وهو محدث
ثم قال بانتقاض طهارتها عند خروج الوقت او دخوله لانا امرناها بالوضوء عند ذلك وانا نقول طهارتها مقيدة
بالوقت في معنى ما مر فاذا خرج الوقت او دخل على حسب اختلافهم عمل حكم الحدث السابق فاذا ارادت الصلاة
بعد ذلك فقد ارادتها وهي محدثة فتؤمر بالوضوء عملا بذلك الحديث ونظير هذا الماسح على الخف اذا انقضت
مدته فانه تنتقض طهارته بلا خلاف وان كان لا يقوم الى الصلاة ولما الغى الشافعي طهارتها في حق النوافل وان كان في
ذلك مخالفة لظاهر هذا الحديث اعني قوله عليه السلام انما امرت بالوضوء اذا قمت الى الصلاة فكذلك خصصه
تبقى طهارتها في حق الصلوات كلها ما دام الوقت باقيا عملا بحديث المستحاضة تتوضأ لكل صلاة والوقت كما ذكرنا
فروع المستحاضة تستوثق بالشد والتلجم وتحشو فرجها بقطنة او خرقة دفعا للنجاسة او تقليلا لها الا ان تكون صائمة
او يضرها ذلك وفي حديث ام سلمة رضي الله عنها المستحاضة لتستثفر بثوب وهو ان تشد ثوبا تحتجز به يمسك
موضع الدم وفي حديث حمنة بنت جحش فتلجمي قالت انما اثج ثجا الحديث رواه ابو داود والترمذي واحمد وصححاه
وفي المبسوط وشرح مختصر الكرخي للقدوري قالت فاطمة بنت قيس اني اثج الدم ثجا فقال عليه السلام
احتشي وتلجمي وصلي وفاطمة بنت [قيس] لم تذكر في المستحاضات والتي قالت اثج ثجا هي حمنة لا فاطمة فالوهم منهما في موضعين
في جعل فاطمة بنت قيس المستحاضة وفي نسبة اثج ثجا الى فاطمة وانما ذلك عن حمنة المذكورة وهذه النصوص
توجب رد الدم ومنعه عن الجري باحتشاء او شد او تعصيب حسبما تيسر ولانه نجس وحدث فان غلب الدم
وخرج بعد الشد لم يضر في الوقت لما روت عائشة رضي الله عنها قالت اعتكفت امراة من ازواج النبي عليه
السلام فكانت ترى الدم والطست تحتها وهي تصلي رواه البخاري وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
يسلس البول وكان يداويه ما استطاع فاذا غلبه توضأ ولا يبالي بما اصاب ثوبه وعمر رضي الله عنه كان يصلي
وجرحه يثعب دما رواه احمد والدارقطني وفي الذخيرة اذا احتشت ومنعته من الخروج لا ينتقض وضوءها
في احدى الروايتين وفي الحاوي قال لا ينتقض ولم يحك خلافا وفي المبسوط والمحيط وغيرهما اذا اصاب ثوبها
من ذلك الدم فعليها ان تغسله ان كان مفيدا بان لا يصيبه مرة اخرى وفي قوم تغسله وهو اكثر من
قدر الدرهم يجزئ وان لم يكن مفيدا بان كان يصيبه مرة بعد مرة اجزاها ولا يجب غسله ما دام العذر
قائما ومثله سلس البول والجرح السائل وفي المحيط وقيل اذا اصابه خارج الصلاة يغسله لانه قادر على اداء
فسح الصلوة في ثوب طاهر وفي الصلاة لا يمكنه التحرز عنه فسقط حكمه وفي الحاوي الرباط اذا امتنع من
السيلان لا ينقض الوضوء واخرجه من الحدث الى الحدث فان نشف الدم في الخرقة فتوضأ قبل ذلك كان محمد بن
مقاتل الرازي يقول في الدم ونحوه عليه غسل ثوبه عند وقت كل صلاة مرة كالوضوء وغيره من المشايخ
قال لا يلزمه ذلك وكذلك لا يلزمه وكذا لا يلزم عندنا اعادة الشد وغسل الدم ولا ابداله ولا الاستنجاء
لوقت كل صلاة لحرج من الطهارة اذا ارتفعت للسيلان لا ينتقض به في الوقت وتنتقض بحدث اخر وعند خروج
الوقت وان وقعت بغير عذر فتنقض السيلان وبحدث اخر ولا تنتقض عند خروج الوقت وشرط دوامها

السيلان ان لا يكون السيلان مقارنا لها او طاريا عليها وهو محتاج اليها لاجله وعند خروج الوقت يظهر حكم الحدث السابق حتى يفسد
التي هو فيها عند خروج وقته ويتوضا ويستقبل ولا يبني ولو كان نائما يجب القضا لصحة الشروع فيها ولو توضا لاحد مخرجيه وسال من الاخر نقض
ولو توضا لهما فانقطع احدهما دام على وضوئه ما بقي الوقت وعليه هذا الفروع اذا اخذ ذريعه بيادة بعد الوضو او انقطع الدم من بعضها
م فاذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستانفوا الوضو لصلاة اخرى ش اي اذا خرج وقت صلاة المعذورين بطل وضوءهم واضافة البطلان
الى الخروج مجاز لانه لا يوصف بذلك فعلا عن ان يكون حدثا وانما الانتقاض بالحدث السابق لكن اثره يظهر عنده لان الوقت مانع فاذا زال
اثره ظهر والشرط يقام مقام العلة في حق اضافة الحكم وقال الاكمل قوله واستانفوا الوضو مستدرك لان بطلان الوضو مستلزمه قلت
هذا السوال مع جوابه للسغناقي ولكنه قال في الجواب قال شيخي في جوابه جاز ان يبطل الوضو في حق صلاة ولا يبطل في حق صلاة اخرى ولا
يجب عليهم الاستيناف في حق هذه الصلاة كما قال الشافعي ببطلان طهارة المستحاضة للمكتوبة بعد ادائها وبقاء طهارتها للنوافل وكذلك
قوله في التيمم ايضا وكما قال اصحابنا في حق التيمم لصلاة الجنازة في المصر فانما تيممه في حق جنازة اخرى لو حضرت هناك على لواستاذ
بالوضو فوته صلاة الجنازة ويبطل في حق غيرها وذكر صاحب الدراية ايضا هذا السوال ثم قال في جوابه قال مولانا حافظ الدين
في جوابه بما قاله شيخ السغناقي هذا الشيخ عبد العزيز ولكنه لم يذكر من قوله وكما قال اصحابنا الى اخره ثم قال الاكمل وفيه بحث لان
اراد بالمحل الكلام في الوضو لا في التيمم قلت فيما قاله بحث لانه نظر في ذلك بما قاله الشافعي في الوضو واما التيمم فانه كالوضو لانه
خلف عنه قائم مقامه ثم قال الاكمل ويجوز ان يكون تاكيدا قلت انما يصح ذلك لو كان في قوله بطل وضوءهم احتمال لعدم البطلان
بوجه من الوجوه وقال ايضا ويجوز ان يكون كالتفسير الاول ثم عللّه بعلة لا تجدي قلت انما يصح ذلك لو كان في قوله بطل وضوءهم
اجمال او ابهام وقال ايضا ويجوز ان يكون الاول لبيان المذهب والثاني نفي لقول زفر فانه يقول استانفوا اذا دخل الوقت
قلت هذا ايضا من غير تروّ لانه لا خلاف في الاستيناف المستلزم للبطلان وانما الخلاف في ان البطلان بدخول الوقت او خروجه
او بكليهما على ما ياتي بيانه عن قريب ان شا الله تعالى فكيف يقول لنفي قول زفر وهو لا يقول بالاستيناف حتى ينفي قوله ولئن سلم
ما ذكره فانه لا يحتاج الى نفي قول زفر بقوله واستانفوا لانه صرح بقول زفر بقوله وقال استانفوا على ما نذكره الان م وهذا
عند علمائنا الثلاثة ش اي بطلان الوضو بخروج الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهما الله م وقال زفر استانفوا
ش اي وضوءهم م اذا دخل الوقت ش اي وقت صلاة اخرى م فان توضوا حين تطلع الشمس اجزاهم حتى يذهب
وقت الظهر ش اي فان توضا واحد من هولاء المعذورين وقت طلوع الشمس كفاهم هذا الوضو الى خروج وقت الظهر واصل هذا ان طهارة
هولاء تبطل بخروج الوقت عند علمائنا الثلاثة وعند ابي يوسف تبطل بالدخول ايضا وعند ابي يوسف تبطل بالدخول لا غير
على رواية الشيخ الامام اسمعيل الزاهد وبالدخول والخروج جميعا على رواية الشيخ الامام ابي عبد الله الجرجاني كما هو قول
ابي يوسف ذكر الروايتين عن زفر في شرح الجامع الكبير الامام محمد بن الحسين البخاري المعروف بخواهر زاده وخواهر زاده
ابن اخت القاضي ابي ثابت قاضي سمرقند والان سر المصنف رحمه الله الى الاصل المذكور وانما اتى بهذه الصورة لكون ابي يوسف
مع زفر اشار اليه بقوله م وهذا عند ابي حنيفة ومحمد ش اي هذا الذي ذكرنا من بقا وضوئهم الى ان يذهب وقت الظهر عند
ابي حنيفة ومحمد م وقال ابو يوسف وزفر اجزاهم حتى يدخل وقت الظهر ش اي كما هو لوجود الدخول عندهما وانما اختار هذه
الصورة عقيب تلك الصورة اشارة لكون ابي يوسف مع زفر ولا خالفهما فيها الا ابو حنيفة ومحمد م وحاصله ش اي حاصل
ما ذكرنا من الاختلاف في المسئلة المذكورة م ان طهارة المعذور تنتقض ش محل ان رفع لانه مع اسمها وخبرها اعني قوله تنتقض
خبر المبتدا اعني قوله حاصل م بخروج الوقت ش اي وقت المكتوبة م اي عنده ش هذا تفسير لقوله بخروج الوقت اعني المراد
بخروج الوقت عند الخروج م بالحدث السابق عند ابي حنيفة ومحمد ش لان الخروج شرط الانتقاض والعلة هي الحدث السابق وانما
لم يظهر اثره في الوقت للضرورة فاذا خرج الوقت زالت الضرورة فظهر اثره والحذام لا يجرح المستحاضة لعد خروج الوقت
على الحيض اذا كان الدم سائلا وقت الوضو واللبس م وقال الاكمل وانما قال اي عنده لان خروج الوقت ليس من صفات الانتقاض
فلا ان يكون حدثا فكان الانتقاض بالحدث السابق لكن الوقت مانع فاذا زال الطهر اثر الحدث فكانت الهيئة الى الخروج مجازا ان عرض
بان الانتقاض لو اسند الى الحدث السابق لوجب القضا على من شرع في التطوع ثم خرج الوقت لانه ظهر انه شرع فيه بلا طهارة

قلت

قلت احد هما كله من الغاية والذخيرة وتقرير الجواب ليس هنا الا بطهور من وجه بل طهور من وجه انتقاض من وجه فاظهرنا الانتقاض
في القضا والطهور في حق المسح وانما لم يعكس الانتقاض والطهور بما ذكرنا ليكون عملا بالاحتياط وفي عكسه لا يكون عملا به م وبدخوله عند زفر
ش اي ينتقض بدخول الوقت فقط عند زفر م وبايهما كان عند ابي يوسف ش يعني ينتقض باي شي كان من الدخول والخروج عنده م وفائدة
الخلاف لا تظهر الا فيمن توضا قبل الزوال كما ذكرنا م يعني ثمرة الاختلاف انما تظهر في الصورتين احدهما فيمن توضا قبل الزوال ثم دخل الزوال
لا ينتقض طهارته ويصلي بها الظهر عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وزفر لوجود الدخول بلا خروج والثانية في قوله م او قبل
طلوع الشمس ش اي او توضا قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر ثم طلعت الشمس تنتقض طهارته عندهما لوجود الخروج وكذا عند ابي يوسف
لوجود احد الامرين فلا فائدة لعدم الدخول فان قلت احصر الفائدة في الصورتين قلت لان في الاولى دخولا بلا خروج وفي الثانية خروجا
بلا دخول هذا ظاهر كلام المصنف وقال المحققون من مشايخنا منهم فخر الاسلام ومن تابعه على قول ابي يوسف لا ينتقض طهارته بدخول
بلا خروج وانما ينتقض بخروج بلا دخول كما هو قولهما وفيما اذا توضات المستحاضة قبل الزوال ودخل وقت الظهر انما تحتاج الى الطهارة
لاجل الظهر عنده لا لكون طهارتها انتقضت بدخول الوقت بل لان طهارتها ضرورية ولا ضرورة في تقديم الطهارة على الوقت وكذا
ذكر فخر الاسلام ايضا في طريقته وقال فخر السايل ان زفر لم يجعل الخروج حدثا بل جعل الدخول حدثا وليس كذلك بل الصحيح من مذهبه
ان شيئا من ذلك ليس بحدث وانما تنتقض الطهارة بطلوع الشمس عنده لان قيام الوقت جعل عذرا ولقد بقيت شبهته حتى لو قضى
صلاة الفجر فيما قام سنتها فكان كالخروج بدخول وقت اخر ولم يوجد فبقيت شبهته فصلح لبقاء حكم العذر تحقيقا وقال
السغناقي وهذا التقرير يبطل ان العلما الاربعة كلهم متفقون على ان الحدث السابق انما يعمل عند خروج الوقت لا غير الاعتداد
يوسف بعدم الطهارة على الوقت غير معتبر لعدم الحاجة فيجب عليها الوضو ثانيا بعد دخول الوقت وعند زفر لم يوجد الخروج في
كل وجه فاما لم يدخل وقت مكتوبة اخرى فلذلك يجب عليها الوضو بعد دخول الوقت عنده م لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي
ش وهو سيلان الدم للحاجة م الى الاداء ش ولا حاجة قبل الوقت فلا يعتبر م اي الطهارة قبل الوقت فان قيل يعتبر المعتبر ش
كيف يوصف بالانتقاض عند دخول الوقت اجيب بان عدم الاعتبار انما هو بالنسبة الى الوقتية لقيامه مقام الاداء الا انه لم يكن
يعتبر قبله ولعده قلت هذا السوال والجواب للسغناقي ذكرهما الاكمل في شرحه م ولابي يوسف ان الحاجة ش الى الاداء م مقصورة
على الوقت فلا يعتبر قبله ولا بعده ش اي فلا يعتبر الطهارة قبل الوقت ولا بعد الوقت م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
م انه ش اي ان الشان م لا بد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء ش لان الشرع امر بالصلاة في اول الوقت ولهذا
استحب استغراق جملة الوقت بالصلاة فيجب ان يتمكن من ذلك ولا يتمكن منه الا بتقديم الطهارة على الوقت فلو كان دخول
الوقت ايضا للطهارة لما استقام التقديم فان قلت قوله لا بد من تقديم الطهارة يوذن لوجوب التقديم وليس كذلك
لان لفظة لا بد يستعمل في الوجوب قلت فيه تسامح والصواب ان يقال فلا بد من جواز تقديم الطهارة م كما دخل الوقت
ش الكاف فيه للمفاجاة وكلمة ما مصدرية وليست الكاف للتشبيه اي لا تاخير يمكن لادا دخول الوقت لان الوقت
قائم مقام الاداء وتقديمها على الاداء واجب فكان تقديمها على خلفه وهو وقت الاداء جائزا ولهذا قال بعضهم على قياس قولهما
لو توضات للعصر قبل العصر جاز ان تصلي العصر به وقال بعضهم لا يجوز لان هذا دخول مشتمل على الخروج ويه ينتقض لا بالدخول
والبداءة الصنيف بقوله وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد ليس له ان يصلي العصر به على ما يجي عن قريب م وخروج الوقت
دليل زوال الحاجة ش يعني ان خروج الوقت يدل على انقضا الطهارة وانقضاؤها لا يستدعي بقاء الطهارة فتعمل الحدث
السابق لانتقاض الطهارة واما دخول الوقت فيدل على تحقق الحاجة وتحقق الحاجة يستدعي ثبوت الطهارة فكان
خروج الوقت الذي لا يستدعي بقاء الطهارة احق بان يضاف اليه انتقاض الطهارة من الدخول الذي يستدعي ثبوت الطهارة
بقاءها م فيظهر اعادة الحدث عنده ش اي عند خروج الوقت م والمراد بالوقت وقت المفروضة ش حتى لو توضا المعذور
لصلاة العيد له ان يصلي الظهر به م اي بذلك الوضو وليس هذا ابا ضمار قبل الذكر لان قوله توضا يدل على الوضو كما في قوله
اعدلوا هو اقرب للتقوى م عندهما ش اي عند ابي حنيفة ومحمد وانما خصهما بالذكر مع ان الحكم عند الكل كذلك
لان الشبهة ترد على قولهما حيث جوزا تقديم الوضو على الوقت وقالا لا بالانتقاض بالدخول م وهو الصحيح ش

احترز به عن قول بعضهم انه ليس له ان يصلي الظهر به لانه خرج وقت صلاة واجبة لان صلاة العيد واجبة م لانه ش اي لان صلاة العيد
وانما ذكر الضمير اما باعتبار المذكور وانما باعتبار لفظ العيد م بمنزلة صلاة الضحى ش من حيث انها ليست بمفروضة وقال فخر الاسلام
البزدوي في شرح الجامع الصغير فان توضا صاحب العذر يوم العيد بعد طلوع الشمس لصلاة العيد هل يصلي به الظهر بعد دخول الظهر
له ذلك ثم قال وهذا رواية فيه وقيل هي صلاة الضحى في الاصل فاشبه سائر الايام م ولو توضا مرة للظهر في وقته واخرى فيه
ش اي توضا مرة اخرى في وقت الظهر م للعصر ش اي لاجل صلاة العصر م فعندهما ش اي فعند ابي حنيفة ومحمد ليس له ان يصلي
العصر به م اي بذلك الوضوء لانتقاضه م اي لانتقاض ذلك الوضوء م بخروج وقت المفروضة ش وهي صلاة الظهر
فان قلت ما الفائدة في وضع المسالة في وقت الظهر قلت ليبين انه لم يفرق بين وقت الظهر ووقت العصر مهملا كما هو مذهب
الحسن بن زياد فانه روى عن ابي حنيفة انه اذا صار الظل قامة خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر وهو الذي يسميه
الناس بين الصلاتين وليس هذا بصحيح م والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه
ش اي في الوقت هذا التعريف المستحاضة بعد ذكر احكامها وكان ينبغي تقديم تعريفها على بيان احكامها ثم ههنا الحد في حق
الدوام والبقاء واما اشتراط استيعاب الوقت بالسيلان لثبوت العذر فليس بشرط عند المصنف وهو الذي ذهب اليه
صاحب الينابيع وفتاوى قاضي خان والعدة والمزيد والينابيع وانما قلنا هكذا لئلا يرد عليه ما لو كان الدم من اول الوقت
ثم انقطع توضات على الانقطاع ودام الانقطاع حتى خرج الوقت فانه لا ينتقض طهارتها ولو لم تأول كلامه بما ذكرنا
لما كان ينتقض طهارتها لان طهارة المستحاضة تنتقض بخروج الوقت فلا بد من العناية المذكورة لدفع هذا الايراد وذكر
في الذخيرة وفتاوى الرعاية والواقعات والحاوي وخير مطلوب وجامع الخلاطي والمحيط والخوافي انه يشترط استيعاب
الوقت بالسيلان فلا يثبت حكم الاستحاضة حتى يستمر الدم وقت صلاة كاملة وذكر في الذخيرة ولو سال الدم في وقت
صلاة فتوضات وصلت ثم خرج الوقت ودخل وقت صلاة اخرى وانقطع فيها ودام الانقطاع الى اخر الوقت توضات واعادت
تلك الصلاة وان لم ينقطع في وقت الصلاة الثانية حتى خرج الوقت لا تعيد فالان في الوجه الاول لم يستوعب السيلان
وقت صلاة ولم يحكم باستحاضتها وفي الوجه الثاني استوعبه فحكم بالاستحاضة وما ذكره المرغيناني في حد المصنف الا انها
مقاوم يتعرض لما يرد ذلك ولذلك السغناقي وصاحب الدراية ولم يعترض عليه الا الاترازي فانه قال واما قول هذا
الذي قاله صاحب الهداية فيه نظر عندي لان التعريف ينبغي ان يكون جامعا ومانعا وهو ليس بجامع لان حقيقة المستحاضة
لا يوجد بهذا القدر فان حتى يوجد الاستغراق في الابتداء وليس بمانع ايضا لدخول الحائض تحته لان الحائض قد تكون بهذه
المثابة بان لا يمضي عليها وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه قلت نظره ضعيف لانه انما يلزم ما ذكر
لو لم يحمل كلامه على ما بعد الثبوت اي بعد ما ثبت انها مستحاضة لانا ذكرنا ان حده الذي ذكره في حق الدوام والبقاء وكذا قال
الامام حميد الدين الضرير في شرحه هذا حد المستحاضة بقاء لقوله مستحاضة ابتداء فالشرط ان يكون الحدث مستوعبا
جميع الوقت حتى لو لم يستوعب كل الوقت لا تكون مستحاضة فاذا استوعب مرة لا يحتاج الى الاستيعاب بعد ذلك
بل وجوده في الوقت مرة كافي وقال الاترازي ولقد قال فيه نظر وهذا الذي قاله الامام حميد الدين عجيب لانه
قال هذا حد المستحاضة بقاء الى اخره وذلك يقتضي تعدد حقيقة التي هو فاسد واخذ الاكمل منه وقال ويلزم اختلاف حقيقة
الشي بالنسبة الى الحالين والحقائق لا تختلف قلت هذا عجب من العجب لان عدم جواز اختلاف الحقائق بالنظر الى ذات
الشي واما بالنظر الى صفاته فلا مانع منه لان ذات المستحاضة من حيث هي ذات لا تختلف باعتبار اوقات معلومة ومن غير عرف الحيض ۝
واما صفتها التي هي التعريف الشرعي فهو الذي ذكره المصنف مع قيد في الدوام والبقاء واما كونها مستحاضة ابتداء فله شرط
اخر على ما ذكرناه ثم طول الاترازي في حد المستحاضة وادعى انه وقع في خاطره من الانوار الربانية والاسرار الالهية
وكذلك طول الاكمل فيه وقال ولعل الصواب ان يقال في تعريفها الى اخره فاذكره ولو نازعهما كرهما خوفا من التطويل لما فيهما من
التعسف م ومن هو في معناها ش اي في معنى المستحاضة في كونه حكمه حكم المستحاضة م وهو من ذكرناه ش اراد
به قوله وهو من به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقا م ومن به استطلاق بطن ش عطف على قوله من ذكرناه

والسيلان

والاستطلاق والبطن عادة من الاسهال وقال الجوهري استطلاق البطن مشيه م وانفلات ريح ش عطف على ما قبله والانفلات خروج
الشي فلتة اي بغتة كذا قاله المطرزي م لان الضرورة بهذا ش اي بما ذكر من الانفلات او بما ذكر من الاحداث م تتحقق ش اي الضرورة
م فيعم الكل ش اي يشمل كلما ذكر فيكون حكم الكل حكم المستحاضة ويعرف المعذور من حصل به دوام حدث وقت صلاة كاملا ثم لا يخلو عنه
بعد توضئه ان دام **فصل** في النفاس ش اي هذا فصل في بيان احكام النفاس اخره عن الحيض والاستحاضة لقلة
وقوعه والنفاس بكسر النون ولادة المرأة مصدر وسمي به الدم كما يسمى بالحيض ذكره المطرزي وهو ماخوذ من تنفس الرحم بخروج
النفس الذي هو الدم ومنه قول ابراهيم النخعي ما ليس له نفس سائلة اذا مات في الماء لا يفسده اي ما ليس له دم سائل وهو عربي
صحيح وفي الصحاح جعله حديثا عن النبي عليه السلام وليس له اصل ومنه قول الشاعر **شعر**

تسيل على حد السيوف نفوسنا • وليست على غير السيوف تسيل

والنفس ذات الشي ومنه جاء زيد نفسه في التاكيد وسمي المولود نفسا ومنه ما من نفس منفوسة والنفس الروح يقال
خرجت نفسه اي روحه والنفس العين يقال اصابته نفس والنافس العائن والنفس قدر دبغة مما يدبغ به الاديم من قرظ وغيره
والنفس ما لجوزتك واحد الانفاس والنفس الجرعة وفي المغرب النفاس مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت
فهي نفساء ومن نفاس وقول ابي بكر رضي الله عنه ان اسماء نفست اي حاضت والضم فيها خطا وفي الدراية واما اشتقاقه
من تنفس الرحم او خروج النفس يعني الولد فليس بذاك وفي المجتبى مشتق من تنفس الرحم او خروج الولد على ما قاله

اذا نفس المولود من ال خالد • بدا كرم للناظرين قريب

وانما النفساء التي في الولادة قال الجوهري وليس في الكلام فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء وهي الحامل من البهائم ثلث
ويجمع ايضا على نفساوات بضم النون وقال صاحب المطالع وبالفتح ايضا ويجمع ايضا على نفاس بضم النون والفاء قال ويقال
في الواحد نفسى مثل كبرى ونفسى بفتح النون ايضا وامراتان نفساوان م والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة ش الواو
في والنفاس واو الاستفتاح هذا سمعته في اساتذة الكتاب وارادة في الكتب والجامع في لونها للعطف وقد يعترض
بشي بين المعطوف والمعطوف عليه وهذا الذي ذكره المصنف هو حد النفاس اصطلاحا وقوله عقيب الولادة وفي
بعض النسخ عقيب الولد وفي بعضها هو الدم الخارج بعقب الولد وهذه الجملة صفة للدم لانه لم يرد به معين
فهو في معنى النكرة لا يقال يرد عليه ما قاله الاكمل انما قاله هكذا لدفع قول من قال ان الدم معرف بالالف واللام
والجملة لا تقع صفة للمعارف م لانه ش اي لان النفاس م من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس ش بالسكون م بمعنى الولد
او بمعنى الدم ش قد ذكرناه عن قريب م والدم الذي تراه الحامل ابتداء ش اي قبل خروج الولد حال ولادتها او حال
الحبل م استحاضة ش وليس بحيض م وان كان ممتدا ش اي وان بلغ نصاب الحيض وهو ثلاثة ايام فليس بحيض وبه
قال سعيد ابن المسيب والحسن والاوزاعي وعطاء ومحمد ابن المنكدر وجابر ابن زيد والشعبي ومكحول والزهري والحكم
وحماد والثوري واحمد وابو ثور وابو عبيد وابن المنذر م وقال الشافعي حيض ش وهو قوله الاصح وبه قال قتادة
ومالك والليث وعن الشافعي في قوله دم فاسد وفي شرح الوجيز ما رآه الحامل ليس بحيض في القديم هو دم
فاسد اي استحاضة وفي الجديد هو حيض ولا فرق على القولين بين ما رآه قبل حركة الحمل او بعدها او قبل الولادة فيما بعد
حركة الحمل او قبل حركته فهي كالحائل في الحلية والذي يخرج مع الولد فيه وجهان احدهما انه نفاس والثاني انه حيض ۝
وفي شرح الهداية لابي الخطاب ما رآه قبل الوضع باليومين والثلاثة نفاس يترك له الصلاة والصوم وبه قال اسحق
وقال الحسن والاوزاعي دم الطلق التابع نفاس وما قبله فاسد وان خرج بعض الولد فالدم قبل انفصاله نفاس عند
احمد وان القته نطفة او علقة فليس بنفاس وفي المصنفة وابان اذا لم يستبين بعض خلقه وعند بان خرج
اكثر الولد يكون نفاسا والا لا وفي المبسوط النفاس يثبت بخروج اقل الولد عند ابي يوسف وعند محمد بخروج الاكثر وكذا
ان تقطع الولد فيها وخرج نصفا وخروج الاكثر كخروج كله وعند محمد وزفر لا يكون نفسا والسقط ان استبان
بعض خلقه تكون به نفساء على ما يجي عن قريب ان شاء الله تعالى وقال الشافعية في شرح المهذب ان وضعت

الحامل يتصور بعد صورة ادمي والقول الاول انه لم اد مثبت حكم النفاس لو نزلت ذا فاسقطت جنينا ميتا حتى صارت نفساء لا ينقضي
طهر مدة نفاسها وان كانت عاصية بعدهم على الاصح ذكره في شرح المهذب للنووي وهو ينتقض بما تقدم في مسح الرخصة بالمعصية
م واعتبارا بالنفاس ش اي الشافعي اعتبر ما تراه الحامل حيضا اعتبارا بالنفاس يعني ان بقاء الولد في البطن لا يمنع كونه حيضا م اذ هما جميعا
من الرحم ش كله ادلة التعليل اي لان الدم الذي تراه الحائض ودم النفاس كلاهما من الرحم حيض م ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم حفظا للولد
لان النبت من السفل فلا خروج مع وجود الانسداد م كذا العادة ش اي كذا عادة الله جرت بذلك لان لا يزل ما فيه م والنفاس
بعد انفتاحه ش اي بعد انفتاح فم الرحم م لخروج الولد ش ولهذا كان ابتداء النفاس من خروج بعض الولد م فيما يروى عن
عن ابي حنيفة ومحمد ش رواه المعلى عن ابي حنيفة وبه قال احمد وفي رواية خلف عن ابي يوسف عن ابي حنيفة اذا خرج اكثره
وعن محمد مثله وعنه كله واختار العقد وذي الاكثر حيث قال وما تراه الحامل حال ولادتها قبل خروج اكثر المولود استحاضة
وروى هشام عن محمد بعد خروج الرأس من نصف البدن ولاجل هذا الاختلاف ابهم المصنف البعض م لانه ش اي لان فم الرحم
م ينفتح بتنفسه ش اي بالدم ولنا في هذا الباب احاديث وآثار منها حديث سالم عن ابيه وهو ابن عمر رضي الله عنه انه
طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي عليه السلام فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسكها
وان شاء طلقها قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء متفق عليه ومنها حديث ابي سعيد الخدري رضي الله
عنه قال في سبايا اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرأ بحيضة رواه ابو داود ومنها حديث رويفع بن ثابت
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لاحد ان يسقي ماءه زرع غيره ولا يقع على امة حتى تحيض او يتبين
حملها رواه احمد فجعل عليه السلام وجود الحيض علما لبراءة الرحم من الحبل في الحديثين ولو جاز اجتماعهما لم يكن دليلا
على انتفائه ولو جاز بعد الاستبراء بحيضة احتمال الحبل لم يحل وطؤها للاحتياط في امر الابضاع ومن الآثار ما روي عن علي رضي الله
عنه ان الله رفع الحيض عن الحبلى وجعل الدم رزقا للولد وانما ابو حفص ابن شاهين وما روى الاثرم والدارقطني
باسنادهما عن عائشة رضي الله عنها في الحامل ترى الدم فقالت الحامل لا تحيض وتغتسل وتصلي وقولها تغتسل استحباب لكونها مستحاضة
ولا يعرف عن غيرهم خلافه الا عن عائشة فانه قد ثبتت رواية اخرى انها قالت الحامل لا تصلي وما روي عن عائشة يدل ان الحامل
قد تحيض نحن نقول به ولكنه يقطع حيضها وبه نقول والخلاف في طريان الحيض على الحبل ولهذا لم يكن الدم الذي تراه الحامل
قبل الوضع حيضا اتفاقا عند جمهور الشافعية هكذا ذكره في العدة والخلاف منهم ولا ينقضي به العدة الا في صورة غريبة
في احد الوجهين ان من طلق الحامل ثم وطئها بشبهة حتى وجبت العدة في القول الذي لا يتداخل العدتان فلو حاضت وهي حامل
تنقضي به عدة الشبهة م والسقط ش بالحركات الثلاث في السين م الذي استبان ش اي ظهر م بعض خلقه ولم
ش وارتفاع وله على انه خبر للمبتدأ اعني قوله والسقط وبعض خلقه كالاصبع والشعر والظفر م حتى تصير المرأة به ش اي
بالسقط م نفساء وتصير الامة ام ولد والعدة تنقضي ش اما في امومية الولد اذا وجد الدعوة من المولى واما انقضاء العدة
في تعليق الطلاق بالولادة لانه ولد ولكنه ناقص الخلقة ونقصان الخلقة لا يمنع ثبوت احكام الولد كالولد الميت ولذا التزيله
لبعض اطرافه فان لم يظهر شيء من خلقه فلا نفاس لان هذه علقة او مضغة فلم يكن الدم الذي عقبه نفاسا ولكنه ان امكن جعل
المرئي من الدم حيضا بان تقدمه طهر تام جعل حيضا ان كان ثلاثة ايام والا فهو استحاضة ثم المسئلة على وجهين اما ان ترى الدم
قبل اسقاط السقط او بعده فان رأت قبله وقد استبان بعض خلقه فما رأت من الصلاة والصوم لانه تبين انها كانت
حاملا وان لم يستبن خلقه فان كانت رأت قبل السقط ثلاثة ايام وقد وافق ايام عادتها او كان مرئيا عقيب طهر صحيح
فهو حيض لانه تبين انها لم تكن حاملا وما رأته بعد السقط والباقي استحاضة واما اذا رأت الدم بعد اسقاط السقط ولم
تر ما قبله فان امكن جعله حيضا جعله والا فهو استحاضة وان كان السقط لا يدري بانه كان مستبين الخلقة او لم يكن بان
اسقطت في المخرج فهو على وجهين اما ان رأت الدم قبل اسقاط السقط او بعده فان رأت بعده واستمر الدم فلنا
مبتداه في النفاس صاحبة عادة في الحيض والطهر كان عادتها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرين فبقولها على تقدير
السقط مستبين الخلق هي نفساء ونفاسها يكون اربعين يوما وعلى تقدير ان السقط لم يكن مستبين الخلق لا يكون نفساء

ويكون

ويكون عشرة ايام عقيب الاسقاط حيضا اذا وافق عادتها وكان ذلك عقيب طهر صحيح فتترك في الصلاة عقيب الاسقاط عشرة ايام
بيقين لانها اما حائض او نفساء لان السقط ان كان مستبين الخلق فهي نفساء والا فهي حائض فلم يجب عليها الصلاة بكل حال ثم تغتسل وتصلي
عشرين يوما بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والنفاس ثم تترك الصلاة عشرة ايام بيقين لانها فيها
اما حائض او نفساء ثم تغتسل لتمام مدة النفاس او الحيض فان رأت الدم قبل الاسقاط ينظر ان رأت ثلاثة ايام دما لا تدع الصلاة
وان رأت دونها فقد دما تيمم به حيضها لا تدع الصلاة فما رأته قبل الاسقاط يكون حالها لانه ان رأت السقط مستبين الخلق لم يكن
ما رأته قبل حيضا وان لم يكن كان حيضا فتردد حالها بين الطهر والحيض فلا تترك الصلاة بالشك ولو رأت قبل الاسقاط عشرة
دما ثم اسقطت صلت تلك العشرة بالوضوء ثم اغتسلت وصلت بعد السقط عشرين يوما بالوضوء بالشك لتردد حالها فيه بين
الطهر والنفاس ثم تدع الصلاة عشرة بيقين لانها اما حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي عشرين يوما بالوضوء بالشك
لتردد حالها فيه بين الطهر والنفاس ثم تغتسل وتصلي عشرة لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل وهكذا دابها
ان تغتسل في كل وقت يتوهم انه وقت خروجها من الحيض او النفاس م واقل النفاس لا حد له ش وهو قول اكثر اهل العلم منهم
عطاء والشعبي ومالك والشافعي واحمد واسحق قال النووي يعني قولهم لا حد لاقله انه لا يتقدر بساعة ولا بنصفها بل يكون
مجة ومجة وقالوا وانما اطلاق جماعة من اصحابنا ان اقله ساعة ليس معناه الساعة التي هي جزء من اثني عشر جزءا من النهار بل المراد
المجة فيما ذكره الجمهور وهذا هو الصحيح وحكى ابو ثور عن الشافعي في ذلك قولين وقال الثوري اقله ثلاثة ايام كاقل الحيض
وقال المزني اقله اربعة ايام كاقل الحيض اربع مرات وروي عن ابي حنيفة ان اقله خمسة وعشرون يوما ذكره ابو موسى
في مختصره وقال وليس المراد به انه اذا انقطع دونها لا يكون نفاسا بل المراد به اذا ولدت حاصه اي نصب العادة في النفاس
لا ينقص عن ذلك اذا كانت عادتها في الطهر خمسة عشر يوما اذ لو نصب لها دون ذلك ادى الى نقض العادة فمن اصله
ان الدم اذا كان محيطا بطرفي الاربعين فالطهر المتخلل بينهما لا يكون فاصلا لحال الطهر او نقص حتى لو رأت ساعة دما واربعين
يوما الا ساعتين ثم ساعة كان الاربعون يوما نفاسا عنده وعندهما ان لم يكن الطهر خمسة عشر يوما ولذلك وان كان
خمسة عشر فعندهما يكون الاول نفاسا والاخر حيضا ان امكن ثلاثة ايام والا فاستحاضة وهو رواية ابن المبارك
عنه وعن ابي يوسف انه قدر اقله باحد عشر يوما ليكون اكثر من اكثر الحيض في حق الاخبار بانقضاء العدة اما لو انقطع
دون ذلك فلا خلاف انه نفاس وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل مدة النفاس ما يوجد فانها كما ولدت
اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فانها تصوم وتصلي فكان ما رأت نفاسا والاختلاف في هذا بين اصحابنا انما الخلاف
فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي ففي مقدار
يعتبر لاقل النفاس مع ثلاث حيض عند ابي حنيفة يعتبر اقله خمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر يوما
وعند محمد بساعة واما في حق الصوم والصلاة فاقله ما يوجد ولو ولدت ولم تر دما وولدا لم ترد ما فعند ابي حنيفة وزفر هي نفساء
وعليها الغسل احتياطا لان خروج الولد لا يخلو عن قليل الدم ظاهرا فيحتاط في ايجاب الغسل واكثر المشايخ اخذوا بقول
ابي حنيفة وبه كان يفتي الصدر الشهيد وهو الاصح عند مالك والشافعي وفي رواية الحسن عن ابي يوسف في ظاهره ذكره
في الملابه فلا غسل عليها لعدم الدم وكذا نقل عن محمد وبعضهم اخذوا بقوله وفي المفيد والحاوي هو الصحيح م لان تقدم الولد
علم ش اي امارة ظاهرة م على الخروج ش اي على خروج الدم م من الرحم فاغنى ش اي بعدمه م عن امتداد جعل علما عليه في
الحيض ش هكذا وقع في بعض النسخ باضافة امتداد الى قوله ما جعل وكلمة ما موصولة وقوله في الحيض صلة وتحت حالا من قوله
عليها والنسخة الصحيحة هكذا عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض لقوله عن امتداد بالتنوين اي عن امتداد دم وقوله
جعل علما جملة وقعت صفة لقوله امتداد وجعل على صيغة المجهول وعلما نصب على انه مفعول بان يجعل وقوله عليه اي على
خروج الدم من الرحم يعني لا يشترط الامتداد في النفاس لان خروج الولد اغنى عن ذلك بخلاف الحيض حيث يشترط فيه امتداد الدم
ثلاثة ايام شرعا للعلم بانه ليس ان الدم من الرحم اذ لا دليل على كونه من الرحم الا بالامتداد م واكثره ش اي اكثر النفاس م
اربعون يوما ش وبه قال الثوري وابن المبارك واحمد وابو عبيد واسحق بن راهويه وهو قول اكثر اهل العلم وحكي الله

بن سعد عن بعض اهل العلم انه سبعون يوما وفي المحيط والمفيد هو قول مالك وقال اصحابه وفي البدائع وعن مالك والشافعي ستون
وذكر الترمذي عن الشافعي اربعين قال ابن القاسم ثم رجع مالك فقال يسال النساء عن ذلك فالحاصل على عادتهن وعن الحسن البصري خمسون
وعن الاوزاعي من الغلام خمسة وثلثون وعنه ثلثون ومن الجارية اربعون وعن الضحاك اربعة عشر يوما م والزائد ش على الاربعين
م استحاضة ش كالزائد في الحيض على عشرة ايام م لحديث ام سلمة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام وقت للنفساء اربعين يوما
ش هذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه ثم رواه ابو داود في سننه عن احمد بن يونس عن زهير عن علي بن عبد الاعلى
عن ابي سهل عن مسة عن ام سلمة قالت كانت النساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقعد بعد نفاسها اربعين يوما او اربعين ليلة
وكنا نطلي على وجوهنا الورس يعني من الكلف ورواه الحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه ورواه الدارقطني
والبيهقي في سننهما وقال الخطابي وحديث مسة اثنى عليه محمد بن اسمعيل وقال عبد الحق في احكامه احاديث هذا الباب
معلولة واحسنها حديث مسة الازدية وتعقبه في الكلام ابن القطان حيث قال وحديث مسة معلول لان مسة لا تعرف
حالها ولا عينها ولا تعرف في غير هذا الحديث وقال في الكلام ابن حبان في كتاب الضعفاء ان كثير بن زياد روى الاشياء المقلوبات فاكره
حجابه ما انفرد به من الروايات لان البخاري اثنى على هذا الحديث وقال مسة هذه ازدية وكثير بن زياد ثقة وكذا قال
ابن معين ثقة كثير بن زياد وفي رواية اخرى لابي داود حدثنا الحسن بن يحيى قال حدثنا محمد بن حاتم قال يا عبد الله
ابن المبارك عن يونس بن نافع عن كثير بن زياد عن سهل قال حدثتني الازدية قالت حججت فدخلت على ام سلمة فقلت يا ام
المؤمنين ان سمرة بن جندب يامر النساء يقضين صلاة الحيض فقالت لا يقضين كانت المرأة من نساء النبي عليه السلام تقعد في النفاس
اربعين ليلة لا يامرها النبي عليه السلام بقضاء صلاة النفاس قال قلت ازواج النبي عليه السلام لم يكن منهن نفساء الا خديجة
رضي الله عنها ونكاحها كان قبل الهجرة فلا معنى لقولها فقد كانت المرأة الى اخره قلت اردت به نساء غير ازواجه من بنات
وقريبات وخادمات سرية النبي عليه السلام ومسة بضم الميم وتشديد السين المهملة وكنيتها ام بسة بفتح الباء الموحدة
قوله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اي في زمانه وايامه قوله بعد نفاسها اي بعد ولادتها قوله وكنا نطلي من طلي
الشي بالدهن وغيره نطليه طليا نطلت به واطلبت به والورس بفتح الواو وسكون الراء وفي اخره سين مهملة نبت يكون
باليمن يخرج على الرمث بين الشتاء والصيف تتخذ منه الحمرة للوجه وقال ابن الاثير الورس نبت اصفر يصبغ به والرمث بكسر
الراء وسكون الميم وفي اخره ثاء مثلثة مرعى من مراعي الابل وهو من الحمض بفتح الحاء المهملة وسكون الميم وفي اخره ضاد معجمة
وهو من النبات وهو للابل كالفاكهة للانسان قوله من الكلف بفتح الكاف واللام وهو شي يعلو الوجه كالسمسم وهو
لون بين السواد والحمرة وروي في هذا الباب احاديث اخر منها ما رواه ابن ماجه باسناده عن انس ان رسول الله صلى الله
عليه السلام وقت للنفساء اربعين يوما وهو ضعيف الا ان ترى الطهر قبل ذلك ورواه الدارقطني في سننه ثم قال
لم يروه عن حميد الا سلام ابن سليم ومنها ما رواه الحاكم في مستدركه عن الحسن عن عثمان بن ابي العاص قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم للنساء في نفاسهن اربعين يوما وهو مرسل لان الحسن لم يسمع من عثمان بن ابي العاص ومنها ما رواه الحاكم
ايضا عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تنتظر النفساء اربعين يوما او ليلة
فان رات الطهر قبل ذلك فهي طاهرة وان جاوزت الاربعين فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلي فان غلبها الدم
توضأت لكل صلاة ورواه الدارقطني ايضا وقال عمرو بن الحصين وابن علاثة متروكان ضعيفان ذاهبا رواه
هذا الحديث ومنها حديث عائشة رضي الله عنها اخرجه الدارقطني ان رسول الله عليه السلام وقت للنساء في نفاسهن
اربعين يوما الا ان ترى الطهر فتغتسل وتصلي ولا يقربها زوجها في الاربعين وفي اسناده عطاء بن عجلان وهو
كوفي ضعيف ومنها حديث جابر رضي الله عنه اخرجه الطبراني في الاوسط قال وقت رسول الله عليه السلام للنفساء
اربعين يوما ومنها حديث ابي الدرداء وابي هريرة اخرجه ابن عدي في الكامل قالا قال رسول الله عليه السلام
تنتظر النفساء اربعين يوما الا ان ترى الطهر قبل ذلك فان بلغت اربعين يوما ولم ترى الطهر فلتغتسل وهي بمنزلة
الحائض وفي اسناده العلاء بن كثير ضعيف وهذه الاحاديث يشد بعضها بعضا وهي حجة على الشافعي ومن وافقه في ان

الاكثر

اكثر النفاس ستون يوما وعلى كل من قال غير الاربعين وحكى ابن المنذر مثل مذهبنا عن عمر وابن عباس وانس وعثمان بن ابي العاص وعائذ بن عمرو
وام سلمة ولا يعرف لهم مخالف في عصرهم وقال ابو عبيد وعلى هذا جماعة من المسلمين وقال اسحق هو السنة المجمع عليها ولا يصح في مذهب
من جعله الى الشهرين سنة وانما روي عن بعض التابعين وقال الطحاوي لم يقل بالستين احد من الصحابة وانما قاله بعض من بعدهم وروي
ايضا مثل مذهبنا عن ابي الدرداء ومعاذ وانس وابي هريرة رضي الله عنهم م وهو ش اي حديث ام سلمة رضي الله عنها م حجة على
الشافعي في اعتباره ش اي في اعتبار النفاس م ستين م يوما وعلى من ذهب الى غيره ايضا وقال النووي تضعيف حديث
ام سلمة مردود والحديث جيد وبعض الاحاديث ضعفها البيهقي فقد قلنا ان بعضها يشد بعضا فلا يبعد قوله ذلك
م وان جاوز الدم الاربعين وكانت ش اي الحالة انها كانت م ولدت قبل ذلك ولها عادة ش اي والحال ان لها عادة
معينة في النفاس م ردت الى ايام عادتها ش فان كانت عادتها في النفاس عشرين او ثلثين او خمسة وعشرين فزاد اكثر من عادتها
فان لم يجاوز الاربعين فالكل نفاس وان جاوز الاربعين الى خمسة واربعين فنفاسها ما كانت عادتها والباقي استحاضة سواء كانت
ختم معروفها بالدم او بالطهر اذا كان بعدها دم عند ابي يوسف وعند محمد ان ختمت معروفها بالدم فكذلك وان ختمها بالطهر
فلا بيانه كانت عادتها في النفاس ثلثين فولدت فرات الدم عشرين وانقطع فرات الطهر عشرة ايام تمام عادتها في النفاس ثم
رات الدم حتى جاوز الاربعين فعادتها ردا الى معروفها ويجعل ذلك نفاسا في قول ابي يوسف وان ختمه بالطهر وعند محمد
نفاسها عشرون يوما ايام الولادة لانه لا يختم النفاس بالطهر وان كانت مبتداة بان كان ذلك اول ما ولدت والدم مستمر
فنفاسها اربعون يوما والزائد عليها استحاضة ولو انقطع الدم دون الاربعين فان جميع ذلك نفاس سواء كانت مبتداة او معتادة
واذا انقطع الدم دون الاربعين اغتسلت وصلت بناء على الظاهر فان عاد الدم في الاربعين اعادت الصوم وعند مالك
النفاس الفاصل بين الدمين في مدة النفاس طهر تصلي وتصوم ولا نفي بعود الدم وبه قال احمد وان كان دون اليوم وعنه
اذا كان يوما كاملا وللشافعي قولان احدهما انه طهر والثاني نفاس وهو المشهور وبه قطع جمهورهم وقال النووي
في الدم الثاني وجهان اصحهما نفاس قول ابي يوسف ومحمد وفي الوجه الاخر وهو قول ابي العباس وان تطاول فهو حيض ثم
قيل في صلاتها حالة الطلق تومي بعدد ويجعل تحتها وقيل تحفر لها حفيرة وتجلس عليها وتصلي كيلا يؤذي ولدها م فما بيننا
في الحيض ش وهو قوله في فصل الحيض اذا جاوز الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة ردت الى ايام عادتها
والذي زاد استحاضة م وان لم يكن لها عادة ش بان كانت مبتداة م فابتداء نفاسها اربعون يوما لانه امكن جعله نفاسا
ش اي جعل الاربعين فلو انقطع الدم دون الاربعين تغتسل وتصلي بناء على الطاهر فان عاد الدم في الاربعين اعادت
الصوم م فان ولدت ولدين في بطن واحد ش يعني ان يكون بينهما اقل من ستة اشهر م فنفاسها من الولد الاول عند
ابي حنيفة وابي يوسف ش وبه قال مالك واحمد في اصح روايته وهو اصح الوجوه عند الشافعية وصححه ابن العاص وامام
الحرمين والغزالي في الدراية وللشافعية ثلاثة اقوال احدها وهو الاصح انه يعتبر من الاول ابتداء المدة وبه قال ابو اسحق
ومالك واحمد في الاصح والثاني انه يعتبر ابتداء المدة من الثاني وبه قال داود والثالث انه يعتبر ابتداؤه من الاول
ثم تستانف من الثاني م وان كان بين الولدين اربعون يوما ش احترز به عما قال بعض المشايخ فيما اذا كان بين
الولدين اربعون يوما ان النفاس فيه يكون من الولد الثاني عند ابي حنيفة وابي يوسف وليس هذا بصحيح وانما الصحيح
ما اختاره المصنف لان اكثر مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت فلا يجب النفاس بعدها ولو كانت بين الولدين اكثر
يوما ثم الولد الثاني عشرة ايام وان ولدت ثلاثة اولاد بين الاول والثاني اقل من ستة اشهر وبين الثاني والثالث
كذلك ولكن بين الاول والثالث اكثر من ستة اشهر فالصحيح ان يجعل كحمل واحد م وقال محمد من الولد الاخير ش
اي نفاسها من الولد الثاني م وهو ش اي قول محمد م قول زفر رحمه الله ش وقول داود وبه قال بعض الشافعية
م لانها حامل بعد وضع الاول ش اي الولد الاول م فلا تصير نفساء ش لان الحمل بالثاني مانع خروج الدم من الرحم فلا يكون
نفسا بالولد الاول م كما انها لا تحيض تنقضي العدة بالاخيرة ش اي بالولد الاخير م بالاجماع ش لان الولد الاخير هو
المعتبر في انقضاء العدة فكذا النفاس م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان الحامل انما لا تحيض لانسداد فم الرحم

علي ما ذكرنا ش عند خلاف الشافعي م وقد انفتح ش اي فم الرحم م بخروج الاول ش اي الولد الاول م وتنفس ش
اي الرحم بالدم فكان نفاسا ش لان الخارج من الرحم بعد الولادة يكون نفاسا م والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها
اي الي المراة هذا جواب عن قياس محمد النفاس علي انقضا العدة ووجهه ان العدة تنقضي بوضع حمل لقوله تعالي واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والحمل اسم لكل ما في البطن وما بقي الولد في بطنها يوجد كانت حاملا فلا تنقضي العدة حتي تضع
الجميع ولهذا لو قال ان حملك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الغلام بعض الحمل والشرط كونه كل الحمل م
فيتناول الجميع ش اي كل الحمل كاملا فيضع الجميع لا تنقضي العدة فرع امراة ولدت في غرة رمضان نفست رمضان كله ثم ولدت
اخر فيما بعد رمضان لاقل من ستة اشهر من رمضان تقضي صوم النصف الاول وصلاة النصف الاخير لان الولد الثاني من علوق
حادث لانه تخلل بين ولادة الولدين اقل مدة الحمل وهي ستة اشهر والمراة لا تلد لاقل من ستة اشهر فعلنا الفاصل من النصف الاخير
من رمضان ودم الحامل لا يكون نفاسا وكانت طاهرة في النصف الاخير فتقضي ما تركت من الصلوات فيه الا ان يكون الدم
اغتسلت علي دابر النصف الاخير لان الاغتسال ليس بشرط لجواز الصوم وتقضي صيام النصف الاول لان صومها لم يصح فيه
ولا تقضي صلوته لانها كانت حائضا فيه وان كانت اغتسلت يوم الفطر وصامت شوال بنية رمضان وصلت تقضي صوم
يوم واحد وصلاة خمسة عشر يوما لانها تقضي صيام رمضان في شوال وهي طاهرة فتجزيها الي يوم الفطر وعليها قضا صلاة
النصف الاخير من رمضان لانها كانت طاهرة ولم تصل او صلت من غير اغتسال في نوع اخر ولو خرج ولد فاسيا من قبل سرتها
لا تصير نفسا لانه وجد خروج الدم من الرحم عقيب الولادة ولو كانت معتدة تنقضي عدتها لانها وضعت حملها وتصير الجارية ام ولد له

باب الانجاس وتطهيرها

ش اي هذا باب في بيان احكام الانجاس وبيان احكام تطهيرها وارتفاعه علي انه خبر مبتدا محذوف اي هذا ويجوز نصبه بتقدير
خذ بيان الانجاس باب الشرعية قد يحذف المضاف كما في قوله تعالي الحج اشهر اي وقت الحج وقد يحذف المضاف والمضاف اليه
كما في قوله فقبضت قبضة من اثر الرسول وقوله باب الانجاس من قبيل القسم الثاني اي باب بيان انواع الانجاس قلت لا حاجة
الي هذا التعسف لان لفظ الانجاس يشمل الانواع وكونه من القسم الاول اولي لما فرغ عن بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها
شرع في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها ولما كانت الاولي اقوي واكثر قدمها علي الثانية والانجاس جمع نجس بفتح النون وكسر
الجيم وفتحها وبكونها مع فتح النون وبكسر النون مع سكون الجيم وكلها مستعملة في اللغة قاله بعض الشراح قال الاكمل الانجاس
جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال الله تعالي انما المشركون نجس وقال تاج الشريعة
الانجاس جمع نجس بكسر الجيم وهو الشي الذي اصابته النجاسة والنجس بالفتح كل ما استقذر وقال صاحب الدراية وهو في الاصل مصدر
والمراد ههنا الاعم قلت قد وقع بين احدهم حقيقة هذه المادة وهو من باب علم يعلم يقول نجس ينجس نجسا بفتح الجيم فهو
نجس بكسر الجيم ونجسا وفي دستور اللغة نجس بكسر الجيم ينجس نجسا بفتح النون وسكون الجيم وهو مصدر وكذلك ذكره في باب
فعل يفعل بالضم فيهما وفي الباب النجس والنجس والنجس والنجس ضد الطاهر والنجاسة ضد الطهارة وقد نجس ينجس
مثال سمع يسمع ونجس ينجس مثال كرم يكرم واذا قلته مع رجس بكسر الجيم ثنيت وجمعت واذا قلت نجس بفتحها لم تثن ولم تجمع
فقلت رجل نجس ورجلان نجس ورجال نجس وامراة نجس ونسا نجس مثل الجنس وجنسه ونجسنا فيقتضي هذا ان يعرف
ان قول الاكمل الانجاس جمع نجس بفتحتين غير صحيح والصحيح ما قاله تاج الشريعة فانهم قد لمحت يطلق علي الحقيقي والحدث
علي الحكمي والنجس يطلق عليهما قوله تطهيرها اي وفي بيان تطهير محل الانجاس والتطهير قد يكون بالازالة وقد يكون باثبات التطهير
وان قيد باثبات الطهارة فالمراد طهارة محلها كالبدن والثوب والمكان لان نجاسة هذه الاشيا بمجاورة النجاسة فاذا ازالها
ظهرت الطهارة الاصلية وهذا لانه لا يمكن تطهير عين النجاسة فلا بد من التاويل بذكر الحال واريد به المحل عكس قوله
في البرزخ فانه ذكر المحل واريد به الحال والنجاسة محل يجب ازالته بالحل يوجب الاخلال بالتقرب الي المعبود
وبه كمال التعظيم لله سبحانه وتعالي م تطهير النجاسة ش اي تطهير محل النجاسة لان النجاسة لا يثبت فيها صفة الطهارة

اصلا

اصلا م ثبت في محلها بازالة النجاسة فقد زال الحاجز وابقي المحتاج اليه مقامه واتيا بلفظ الواجب ليشمل الكل اذ الفرض هو الاصل م من
بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي عليه ش كلمة من متعلقة بقوله تطهير النجاسة وهي في الاصل ابتدا الغاية ولكن اللائق هنا ان يكون
للمجاوزة وهذه ثلاثة اشيا الاول بدن المصلي فان كان عليه النجاسة اكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته وفيما دونه تجوز وتكره الثاني
الثوب كذلك ويحسب تغليظ النجاسة وتخفيفها وقال ابو عمر مذهب مالك واصحابه ان ازالة النجاسة من الثوب والبدن سنة وليست بفرض
وقال هشام يعيد صلوته في النجاسة والجنابة في الوقت وبعده وهو قول ملاسه والشافعي واحمد وابي ثور والطبري وقال ابو عمر وروي
عن ابن عمر وسعيد ابن المسيب وعطا وطاوس ومجاهد والشعبي والزهري ويحيي ابن سعيد في الذي يصلي في الثوب النجس ولا يعلم الا بعد
الصلاة انه لا اعادة عليه وبه قال اسحق ابن راهويه وعن الحسن في الدم يعيد في الوقت وفي جلده في الوقت وبعده الثالث المكان الصغير
في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتي لو افتتح الصلاة وتحت قدميه اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلاته فاسدة وكذا اذا كان
تحت احدي قدميه وهو الاصح وقيل يجزيه واذا كان في موضع السجود دون القدم ففي رواية محمد عن ابي حنيفة انه لا يجوز وهو الاصح
وهو قولهما وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يجوز وان كان في موضع يديه او ركبتيه يجزيه عندنا خلافا للشافعي وزفر ولو صلي علي
مكان طاهر ويسجد عليه لكن اذا سجد وقع ثيابه علي الارض النجسة جازت صلاته ولو افتتحها علي مكان طاهر جازت صلوته الا ان يكن وصلي
علي البساط وطرف منه نجاسة قيل يجوز في الكبير دون الصغير وحده اذا وقع اضطرابه لا يتحرك الطرف الاخر وان تحرك فهو صغير والاصح انه
يجوز مطلقا ولو قام علي النجاسة وفي رجليه جوربان او نعلان لم تجز صلاته ولو فرش نعليه وصلي عليهما جازت لانه بمنزلة ما لو بسط الثوب
الطاهر علي الارض النجسة وصلي عليها جازت والمله او الاجرة اذا كان احد وجهيها نجسا فقام علي الوجه الطاهر علي الارض النجسة وصلي عليها اذا كان
مفروشة جازت وان لم يكن مفروشة روي عن محمد انه لا يجوز وعن ابي يوسف انه يجوز ولو سجد علي مكان نجس ثم اعادها علي مكان طاهر
جاز وعن محمد لو سجد علي ظهر ميت وعليه لبد ان كان لا يجد حجم الميت جاز وان وجد حجمه لا يجوز م لقوله تعالي وثيابك فطهر ش اي طهرها
من النجاسة والامر للوجوب وقال ابن عباس وابن زيد والحسن وابن سيرين اغسلها بالما ونقها من الدرن ومن العرق وقال الاكمل قال بعض
قال المفسرون معناه فقصر فلا تجر ذيلا علي ان ازالة النجاسة اجيب بان ذلك مجاز والاصل هو الحقيقة علي ان تقصير الثياب يستلزم الطهر
عادة فيكون امرا بتطهير الثوب اقتضا قلت اخذ هذا من الدراية وقوله قال المفسرون منهم هولا المفسرون حتي يوخذ هذا عنهم ثم
يحتاج الي الجواب مع انه نقل وما نقل من هذا في تفسير الاية لا يوافق ظاهر اللغة فان قلت نقل ذلك عن الفرا ذكره ابو الليث في تفسيره قلت
الاصل في التفسير ابن عباس ومثله من الصحابة ائمة اللغة والمحرم ان تفسير هذا يخالف اللغة م وقال النبي صلي الله عليه وسلم حتيه
ثم اقرصيه ثم اغسليه بالما ش هذا له اصل في الحديث الصحيح ولكنه ما روي بهذا اللفظ وروي الايمة الستة في كتبهم واللفظ لمسلم من حديث
هشام ابن عروة ان امراته فاطمة بنت المنذر ابن الزبير عن جدته اسما بنت ابي بكر رضي الله عنه قالت جات امراة الي النبي عليه السلام
فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالما ثم تنضحه ثم تصلي فيه وفي رواية لابي داود
حتيه ثم اقرصيه بالما وانضحيه وفي رواية له فان رات فيه دما فلتقرصه بشي من ما ولتنضح ما لم تر ولتصلي فيه وروي ابن
ابي شيبة في مصنفه وفيه قال اقرصيه بالما واغسليه وصلي فيه وروي الامام ابو محمد عبد الله ابن علي ابن الجارود في كتاب
المنتقي في رواية حتيه واقرصيه ورشيه بالما قوله حتيه من حت يحت من باب نصر ينصر اذا فركه قوله واقرصيه من قرص
يقرص قرصا من باب نصر ينصر ايضا وهو الدلك باطراف الاصابع والاظفار مع صب الما عليه حتي يذهب اثره وهو ابلغ في غسل الدم
من غسله بجميع يده وقال الخطابي اصل القرص ان يقبض باصبعيه علي الشي ثم يغمزه غمزا جيدا قال ابو عمر في التمهيد ويروي
فلتقرصه بفتح التا وضم الرا وكسرها وروي فلتقرصه بالتشديد علي التكثير اي فلتقطعه بالما منه تقريص العجين والنضح الرش
وقال الخطابي قد يكون بمعني الصب والغسل وقال المهلب النضح كثرة الصب وهو بالحا المهملة من الرواية ولو كان بالخا المعجمة لكان
اقرب الي معني الغسل لانه اكثر من المهملة وقيل النضح هو الرش في موضع الشك لدفع الوسوسة ووجه الاستدلال بالحديث المذكور انه يدل
علي وجوب الطهارة في الثياب وفيه دلالة علي نجاسة الدم وهو اجماع المسلمين ودلالة علي ان العدد لا يشترط في ازالة النجاسات
بل المراد الانقا فان قلت استدل به البيهقي في سننه علي اصحابنا في وجوب الطهارة بالما دون غيره من المايعات الطاهرة قلت
هو مفهوم لقب لا يقول به اما ثابت فان قلت الحديث ورد في اسما بنت ابي بكر رضي الله عنهما حين سالت عن دم الحيض يصيب

نعم هو ان لم يمكنه الا ان كان نجسا ثم
صح لم يمكنه الا ان كان طاهرا صح

الثوب لتنعصر عليه قلت قال في الدراية العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ثم قال كذا قيل وفيه تامل وهو ظاهر والارجح ان يقال الثوب لوجوب
تطهير دم الحيض كونه نجسا فلا خصوصية له بذلك فكلما كان نجسا يلحق به ثم ان المصنف رحمه الله استدل بالاية والحديث المذكورين على وجوب
طهارة ثياب المصلي وايد وجه وجوب طهارة البدن والمكان م واذا وجب التطهير ش اي تطهير المصلي م فاذا كان في الثوب ش اي في اشتراط طهارة
ثوب المصلي فاذكره من الاية والحديث م وجب في البدن ش اي وجب التطهير في بدن المصلي م والمكان ش اي وفي المكان الذي يصلي عليه م لان
الاستعمال ش اي استعمال المصلي م في حالة الصلاة يشتمل الكل ش اي الثوب والبدن والمكان وجه ذلك ان العمل بالنص يكون بطرق
اربعة بالعبارة والدلالة والاشارة والاقتضاء وجوب تطهير الثوب ثبت بالعبارة والبدن والمكان بالدلالة وهذا لان تطهير
الثوب انما وجب للصلاة لانها مناجاة مع الرب وهي اعلا حالة العبد يجب ان يكون المصلي في احسن حالة وذلك في طهارته وطهارة كل
ما خالطه وقد وجب عليه تطهير الثوب الخارج تصورا انفصاله وفصول الصلاة بدونه في الجملة فلان يجب عليه تطهير بدنه ومكانه
مع كمال اتصاله لقيامه بهما وعدم تصور الصلاة بدونه اولى وهذا طريق الاول واستدل الايضاني وجوب طهارة الثوب لما روي عن عمر
رضي الله عنه انه قال من اجنب في ثوبه اغسل ما رابت وانضح ما لم تره ومثله عن ابي هريرة رضي الله عنه ذكرهما ابو عمر في التمهيد
واستدل في وجوب طهارة بدن المصلي بقوله عليه السلام في الذي توضا انضح توجهه رواه مسلم والمراد من النضح الغسل والدليل
عليه ما رواه البخاري اغسل ذكرك وتوضا وقد ذكرنا ان النضح كثرة الصب واستدل في وجوب طهارة المكان بما رواه انس عن
النبي عليه السلام انه قال جعلت لي كل ارض طيبة مسجدا وطهورا قال في الامام هذا حديث صحيح اخرجه الامام ابو بكر ابن زكريا
في سننه وقد دل على اشتراط طهارة مكان الصلاة طهارة التراب للتيمم ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في الاماكن
السبعة رواه ابن ماجه لانها مظنة النجاسات ولما حمل عمر رضي الله عنه عن صخرة بيت المقدس التراب والزبل الذي كان عليها نهى الناس
ان يصلوا عليها حتى يصيبها ثلث مطرات رواه حرب باسناده فاما نجاسة الزبل انما نافعه من جواز الصلاة عليها م ويجوز تطهيرها
م اي تطهير النجاسة وقد ذكرنا ان المراد به اما المحل او الازالة وانما قال ويجوز ولم يقل ويجب لان استعمال غير الماء ليس بواجب
عند ابي حنيفة وابي يوسف بل ازالة النجاسة واجبة باي مايع طاهر مزيل كان في ما بالماء م بالماء ش الباء متعلق بالتطهير
م وبكل مايع طاهر يمكن ازالتها به ش اي ازالة النجاسة المايع الطاهر وشرط ثلاثة اشياء في جواز استعمال غير الماء في ازالة
النجاسة الاول كونه مايعا سيالا كالخل ونحوه لانه اذا كان ثخينا كثيفا كالدبس ونحوه لا يجوز الشرط الثاني ان يكون المايع طاهرا لان
النجس لا يزيل النجاسة وقال الاكمل كونه طاهرا احتراز عن بول ما يوكل لحمه فان الاصح ان التطهير لا يحصل به وقيل يحصل حتى لو
غسل الدم بذلك وحسنا به فانه بعض شيء لا وجه لتخصيص الاحتراز بالطاهر عن بول ما يوكل لحمه فان الماء المستعمل ايضا
مايع ولكنه غير طاهر على احدى الروايات عن ابي حنيفة كما مر بيانه فيما مضى الشرط الثالث ان يكون المايع الطاهر مزيلا كالخل وما
الورد ونحوهما واحترز به عن الدهن والدبس واللبن ونحوها فان فيها تنبسط النجاسة ولا تزول وفي الذخيرة وروي الحسن
عن ابي يوسف لو غسل الدم من الثوب بدهن او سمن او زيت حتى ذهب اثره جاز ومثله رواية بشر عنه في اللبن وبول
ما يوكل لحمه ثم اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يطهر ذكره السرخسي وفي المحيط وفي اللبن روايتان وفي بعض نسخ المختصر والماء
المستعمل ولا صحة له الا على رواية عن ابي حنيفة انه طاهر وفي شرح ابي ذر يجوز ازالة النجاسة بالماء المستعمل ونحو ذلك
بما عصر اعتصر كشراب التفاح وساير الثمار والاشجار والبطيخ والقثاء والصابون والباقلاء والابدة وما الخلاف والليمون
واللسان وكلما اختلط به طاهر وغلب عليه واخرجه عن طبع الماء وما رمية اهو في حكم المدفع ذكره الطحاوي وفي المغني
عن احمد ما يدل على ذلك وعن ابي يوسف انه لا يجوز في البدن الا الماء ومثله عن ابي حنيفة ذكره في العيون ثم ان المصنف
ذكر هنا ما ذكره القدوري ولم يفرق بين الثوب والبدن فدل على جواز تطهيرها بالماء وبكل مايع على ما يا في الان م
كالخل وما الورد ش يبين به المايع الطاهر المزيل م ونحوه ش بالجر عطف على قوله كالخل وانما افرد الضمير وان كان
المعطوف عليه اثنان باعتبار كل واحد منهما م مما اذا عصر انعصر م كالبطيخ وساير الثمار وقد ذكرنا وهو قوله انعصر من
باب الانفعال وهو للمطاوعة لقوله عصر مطاوع فتح الواو وقوله انعصر مطاوع بكسر لانه طاوع الاول وهو بالفتح لانه
طاوعه الثاني م وهذا ش اي جواز تطهير النجاسة بالمايع الطاهر المزيل م عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر

والشافعي لا يجوز الا بالماء وبه قال مالك وعامة الفقهاء لانه ش اي لان الماء يتنجس باول الملاقاة م يعني باختلاطه بالنجاسة م والنجس لا يفيد
الطهارة م لان الماء ما صار نجسا بملاقاة النجاسة لم يبق له قوة الازالة ش الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة م هذا جواب عما ورد
على ما قاله محمد تقرير الايراد ان يقال ان الذي قلته هو القياس في الماء ايضا ويقتضي ان لا يجوز ازالة النجاسة بالماء ايضا وتقرير الجواب
ان الحكم في الماء ثبت بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وانما ترك القياس في الماء لاجل الضرورة والطاقة وسرعة انفصاله وساير
المايعات لا تعرف فيها فبقي في اصل القياس يؤيده قوله عليه السلام اغسليه بالماء امر بغسله بالماء فلا يجوز بغيره لان الامر
للوجوب ولان الله تعالى ذكر الماء في معرض الامتنان والانعام فقال وينزل عليكم من السماء ما ليطهركم به فدل على اختصاص
التطهير به ولان النجاسة الحقيقية تمنع جواز الصلاة فلا يجوز تغيرها بغير الماء قياسا على النجاسة الحكمية م ولهما ش اي ولابي
حنيفة وابي يوسف م ان المايع قالع ش من قلع الشي اذا قلعه اذا ازاله من موضعه من باب فعل يفعل بالفتح فيهما وكان
القلع في الماء الازالة م والطهور بعلة القلع والازالة ش وغير الماء كالماء في الازالة بل اولى واقوى لان الخل اقلع
للنجاسة من الماء لانه يزيل اللون والعاصوصة لما فيه من الشدة والحموضة وفي الالوان ما لا يزول بالماء وما الورد يزيل
الطيب الرائحة م والنجاسة المجاورة ش هذا جواب عن استدلال محمد ومن معه بقولهم لان الماء يتنجس باول الملاقاة
تقريره ان النجاسة انما تنجس المحل لمجاورته وان كانت نجسة باول الملاقاة م فاذا انتهت اجزا النجاسة
باستهلاك اجزائها المتناهية كثيرا بين جواهر لا تتجزا م يبقى ش اي المحل م طاهرا ش لزوال النجاسة بالعصر لانه اذا عصر
يخرج منه وصحبه ما يلاقيه من اجزا النجاسة هكذا في المرة الثانية والثالثة الى ان يزول محل الاجزا فيبقى المحل
طاهرا لا استحالة التجزي الى ما جزا الجزا الذي الشي الواحد محال ان يكون في محلين في حالة واحدة والحكم اذا ثبت
لمعنى يزول بزوال ذلك المعنى وهذا لو قطع محل النجاسة يبقى الثوب طاهرا وقال الاكمل لا يقال التقليل بالقلع لا يجوز
لان النص يقتضي الغسل بالماء قال عليه السلام اغسليه بالماء فلت هذا السؤال للايراد وتقرير الجواب ان يقال
ان اقتضى النص الغسل بالماء لذاته ام لغيره فان قلت لذاته فلا نسلم لان المصلي اذا قطع موضع النجاسة وصلى بذلك
الثوب جاز تعلم ان استعمال غير الماء ليس بواجب وان قلت لغيره وهو التطهير نقول نعم ولكن حصل التطهير بغيره
كالخل فانه اذا استعمله حصل التطهير كما يحصل بالماء قال شارح الشريعة فان قلت لو كان القلع علة لوجب ان يجوز في
الحدث قلت يجوز ولهذا ازال النجاسة الغليظة بقول ما يوكل لحمه يكون حكمه ذلك الشي بعد الغسل حكم بول ما يوكل لحمه حتى
لا يمنع جواز الصلاة فاما قلع ذلك الثوب فان قلت محمد ومن معه احتجوا بالحديث ايضا وهم احتجا الا بالمعقول قلت ما لنا
في ذلك بل احتجا بالحديث ايضا وهو ما رواه البخاري في صحيحه عن مجاهد قال قالت عائشة رضي الله عنها ما كان لاحدنا
الا ثوب واحد تحيض فيه فاذا اصابه شي من دم الحيض قالت بريقها فمصعته بظفرها وروى ابو داود عن مجاهد قال
قالت عائشة ما كان لاحدنا الا ثوب واحد تحيض فيه فان اصابه شي من دم بلته بريقها فلو كان الدم بالذلك بريقها لا يطهر
لكان ذلك تكثيرا للنجاسة ومع الكثرة لا يسوغ المضغ والقطع الحك بالظفر ومنه قطع النملة فان قلت لم لا يتعلق ايضا بالامر
في قوله عليه السلام قالوا الامر للوجوب قلت لا نسلم انه امر بالغسل بالماء بل الامر يتعلق بنفس الغسل والاباحة بوصف الماء له
فقال فانكحوهن باذن اهلهن متعلق الامر بالاذن في الاباحة بنفس النكاح فثبت عندنا ان يجوز ان يكون احدهما واجبا والاخر
مباحا فان قلت نص على الغسل بالماء قلت هو مفهوم اللقب وهو غير حجة ولانه خرج مخرج الغالب في الاستعمال لا الشرط ولان
تخصيص الشي بالذكر لا ينفي الحكم عما عداه عندنا فان قلت غسله بالخل او ما الورد والخلاف اضاعة للمال وقد نهي عنها قلت
اتلاف المال لغرض صحيح يجوز فلا يكون اضاعة والماء العذب الاجاج في الاداني مملوك وقال فلا يكون استعماله اضاعة لما لا وهو في
المسالة فيما اذا كان للماء عزة فوق الخل ولو سلم منع استعمال الخل في ازالة النجاسة فانما استعمل فيها ربطا كالماء الممنوع
من استعماله لاجل العطش لو توضا به وترك التيمم جاز وكذا الماء المغصوب م فرع الماء القليل اذا ورد على النجاسة يتنجس به
الماء وقال احمد ان كان رضا به فهو طاهر وفي غير الارض وجهان وقال مالك لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود
النجاسة على الماء لا ينجس فيهما الا بالتغير وقال الشافعي ان ورد الماء على النجاسة لا يوجب تنجسه وورد النجاسة على الماء

دون القلتين بحسه وان كانت النجاسة يسيرة م وجواب الكتاب ش اي مختصر القدوري وهو قوله ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع
طاهر الى اخره م لا يفرق بين الثوب والبدن ش لانه الحق في قوله ويجوز الى اخره ولم يقيد بالثوب م وهو ش اي عدم الفرق م قول ابي حنيفة
واحدى الروايتين عن ابي يوسف وغيره م اي وعن ابي يوسف م انه فرق بينهما ش اي بين الثوب والبدن م فلم يجوز في البدن بغير
الماء ش وهو رواية الحسن ابن ابي مالك عنه لان غسل البدن طريقة العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب طريقه ازالة النجاسة
لا العبادة فلم يختص بالماء قال الاتراري وذكر في بعض نسخ القدوري الماء المستعمل فقال كالخل وماء الورد والماء المستعمل وقال
ابو نصر البغدادي في الشرح الكبير للقدوري وانما جاز بالماء المستعمل لانه طاهر على رواية محمد عن ابي حنيفة بمنزلة
الخل م واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم ش اي جثة والجملة حالية وقعت بدون الواو وهو جائز عند النحاة م كالروث
والعذرة ش الروث جمع روثة الحوافر والروثة اخص منه وقد راث ترويث روثا والعذرة بفتح العين المهملة
وكسر الذال المعجمة وهي الغائط التي يلقيها الناس م والدم والمني فجف ش اي يبست م فدلكه بالارض جاز ش وههنا
قيد الاول قيد الخف لان الثوب لا يطهر الا بالغسل الا في المني الثاني قيد بالجرم لانه اذا لم يكن له جرم اذا اصاب الخف لا يطهر
بالدلك اذا جف الا اذا التصق به من التراب والرمل شيء فحينئذ ذلك الثالث قيد بالجفاف لان ماله جرم من النجس اذا
اصاب الخف ولم يجف لا يطهر بالدلك الا في رواية عن ابي يوسف الا انه قيد بالدلك لانه بالغسل يطهر اتفاقا وقال محمد
لا يطهر بالدلك الا في المني على ما يجي م وهذا استحسان ش اي الجواز في الصورة المذكورة استحسان اي مستحسن بالاثر
على ما ياتي وفي المحيط ذكر في الجامع النجاسة التي لها جرم اذا اصابت الخف او النعل فحكها وحتها بعد ما يبست
تطهر وقوله قال القدوري هنا في حق الصلاة اما لو اصابه الماء بعد ذلك يعود نجسا في رواية وفي الاصل اذا مسحها
في التراب تطهر وقيد بالدلك رواية الاصل م وقال محمد لا يجوز ش وبه قال زفر والشافعي في الجديد ومالك ن
والعذرة والبول واما في رواية الدواب له روايتان احدهما الغسل والثانية مسح وقال الشافعي في القديم
اذا دلكه بالارض كان عفوا وقال احمد يجب غسل جميع النجاسات سبعا الا الارض اذا اصابتها نجاسة واختلف
اصحابه في ضم التراب وفي المحيط والصحيح ان محمدا رجع عن هذا القول في الذي لها اي من كثرة البلوى في الطرق
م وهو القياس ش اي قول محمد والقياس على الثوب م الا في المني خاصة ش الاستثناء من قوله لا يجوز
فانه قال تطهر في المني بالدلك والفرك اذا جف على الثوب فان قلت لفظ خاصة منصوب بماذا وما معناه قلت
لفظ خاصة اسم يعني اختصاصا من قولهم خصه بالشيء يخصه خصا وخصوصا بفتح الخاء وخصوصا بالضم وخصوصية
وخصي وخصيصا عن ابن الاعرابي وخصيه وخصيصى عن ابن عباد اذا افرده واختار ثعلب الخصوصية بفتح
الخاء وخصه بالوداد كذلك واما انتصابه فعلى انه قائم مقام المصدر م لان المتداخل في الخف لا يزيله الجفاف
والدلك ش لان الجلد يتشرب فيصير كالثوب والبدن فانهما لا يطهران الا بالغسل فكذلك الخف م بخلاف المني
على ما نذكره ش لانه خرج النص في القياس فلا يقاس عليه غيره م اي لابي حنيفة وابي يوسف م قوله عليه السلام
فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور ش هذا الحديث روي من طريق ابي هريرة وابي سعيد
الخدري وعائشة رضي الله عنهم اما حديث ابي هريرة فرواه ابو داود من طريقين احدهما عن محمد ابن كثير
الصنعاني عن الاوزاعي عن ابن عجلان عن سعيد ابن ابي سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب ورواه ابن حبان في صحيحه م قال الحاكم صحيح
على شرط مسلم ولم يخرجاه قال النووي في الخلاصة رواه ابو داود باسناد صحيح الطريق الثاني عن عمر
ابن عبد الواحد عن الاوزاعي قال انبئت ان سعيدا المقبري حدث عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله عليه
السلام قال اذا وطئ احدكم بنعله الاذى فان التراب له طهور فان قلت قال ابن القطان في كتابه في الطريق
الاول هذا الحديث رواه ابو داود من طريق لا يظن بها الصحة فانه رواه من حديث محمد ابن كثير
عن الاوزاعي ومحمد ابن كثير الصنعاني الاصل المصيصي الدار ابو يوسف ضعيف واضعف ما هو عن الاوزاعي

قال عبد الله ابن احمد كان ابي هو منكر الحديث يروي اشياء منكرة وقال صالح ابن احمد بن حنبل قال ابي هو عندي
ليس بثقة وقال المنذري في مختصره الاول فيه محمد ابن عجلان وفيه مقال لم يخرجا له والثاني فيه مجهول قلت محمد ابن
كثير يقال عنه ابن معين فقال كان صدوقا وقال في رواية ثقة وقال محمد ابن سعد كان ثقة ومحمد ابن عجلان وثقه يحيى وابو زرعة
وابو حاتم والنسائي وصحح الطريق من ذكرناهم والثاني مقيد بالاول واما حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه فرواه
ابو داود وابن ابي الصلاة عن موسى ابن اسماعيل عن حماد ابن سلمة عن ابي نعامة السعدي عن ابي نضرة عن ابي سعيد الخدري
قال بينما رسول الله عليه السلام يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما راى القوم ذلك القوا نعالهم
فلما قضى رسول الله عليه السلام صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فالقينا فقال رسول الله عليه
السلام ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا وقال اذا جاء احدكم الى المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا او اذى
فليمسحه وليصل فيهما ورواه ابن حبان في صحيحه ولم يقل فليصل فيهما ورواه عبد ابن حميد واسحاق ابن راهويه وابو يعلى
الموصلي في مسانيدهم بغير ابي داود رحمه الله وابو نعامة اسمه عبد ربه البصري وابو نضرة اسمه المنذر ابن مالك العبدي
واما حديث عائشة رضي الله عنها فرواه ابو داود ايضا عن محمد ابن الوليد اخبرني سعيد ابن ابي سعيد عن القعقاع ابن
حكيم عن عائشة عن النبي عليه السلام بمعناه ولم يذكر لفظه ورواه ابن عدي في الكامل عن عبد الله ابن زياد ابن سمعان المزني
مولى ام سلمة عن سعيد المقبري عن القعقاع ابن حكيم عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها قالت سئل النبي عليه السلام عن الرجل يطا بنعله
في الاذى قال التراب لهما طهور وعبد الله ابن زياد ضعفه البخاري ومالك واحمد وابن معين ورواه الدارقطني بسنده الى ابن سمعان
به وقال مدار الحديث على ابن سمعان وهو ضعيف وقال ابن الجوزي قال مالك هو كذاب وقال احمد متروك الحديث قوله الاذى
اراد به النجاسة والنعل الحذاء مؤنثة وتصغيرها نعيلة وقال ابن الاثير وهي التي تلبس في المشي تسمى الان تاسومة وجه الاستدلال
بالاحاديث المذكورة ظاهر فانه قال فان طهورهما التراب اي مزيل نجاستهما وكان الاوزاعي يستعمل هذا الحديث على ظاهره وقال
يجزيه ان يمسح القذر في نعله او خفه بالتراب ويصلي فيه وروي مثله عن عروة بن الزبير وكان النخعي يمسح النعل والخف يكون فيه
السرقين عند باب المسجد ويصلي بالقوم وقال ابو ثور في الخف والنعل اذا مسحهما بالارض حتى لا يجد له ريحا ولا اثرا رجوت ان يجزيه
قلت الحديث مطلق فلم قيده ابو حنيفة بقوله النجاسة التي لها جرم قلت التي لا جرم لها جزيت بالنعل وهو قوله عليه السلام فان
التراب طهور اي مزيل نجاسته ونحن نعلم يقينا ان النعل والخف اذا تشرب البول او الخمر لا يزيله المسح ولا يخرجه من اجزاء الجلد
فكان اطلاق الحديث مصروفا الى الاذى الذي يقبل الازالة بالمسح حتى ان البول او الخمر لو استجسده بالرمل او التراب
فجف فانه يطهر ايضا بالمسح على ما قال شمس الائمة وهو الصحيح فلا فرق بين ان يكون جرم النجاسة منها او من غيرها هكذا
ذكر الفقيه ابو جعفر والشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل عن ابي حنيفة وعن ابي يوسف مثل ذلك الا انه لم يشترط
الجفاف فان قلت لفظ الاذى المذكور في الحديث كان طينا قلت الاذى في لسان الشرع محمول على النجاسة كناية عنها
ولو كان طينا لصرح باسمه ولم يذكره بالكناية لما فيه من البشرى يدل عليه قوله فان الارض لهما طهور وان قلت الحديث لم يفصل
بين النجاسة التي لا جرم لها وبين التي لها جرم فان اسم الاذى يطلق عليهما وكذلك لم يفصل بين النجاسة الرطب واليابس والاسم تدل
فصلتم بينهما قلت قد فصل الحديث بين الرطب واليابس بالتعليل الذي ذكرناه ايضا فان قلت حديث ابي سعيد يسقط العبرة لانه عليه
السلام لم يستقبل الصلاة قلت يحتمل ان الحظر مع النجاسة نزل في ذلك الوقت ويحتمل ان يكون اقل من قدر الدرهم كذا في المبسوط والاسرار
م ولان الجلد لصلابته لا تتداخله النجاسة الا القليل ش لان صلابة الجلد وكثافة النجاسة يمنعان سريانها فيه وحاوي بها ابدالبس
عند الرطوبة اليها فلا يبقى فيها الا القليل وهو معفو م ثم يجتذبه الجرم اذا جف ش يعني يجذبه الجرم اذا جف م فاذا زال
ش الجرم م زال ما قام به ش اي بالجرم لانه لما جذبه الى نفسه فيبقى مع الجرم فلا يبقى الا اليسير وهو عفو بخلاف البدن لان
رطوبته ولينه ورقته يمنع من الجفاف وبخلاف الثوب لان النجاسة تتداخل فلا يخرجها الا الماء والاحتراز عن النجاسة فيه ممكن م وفي الرطب
ش اي وفي النجس الرطب م لا يجوز حتى يغسله لان المسح بالارض يكثره ش يكثر النجس بالرطوبة لانه ينتشر ويلوث مالم يصبه ابتداء
م ولا يطهره ش اي ولا يطهر الخف لانتشار النجس فيه م وعن ابي يوسف اذا مسحه بالارض ش اي اذا مسح النجس بالارض يعني اذا

ذلك على سبيل المبالغة م حتى لو بقي اثر النجاسة يطهر لعموم البلوى اي البلية وكذا البلية بكسر الباء وسكون اللام والبلوى بالكسر ايضا والبلا
كلها اسماء وهذه من المواد الناقصة الواوية وعليه مشايخنا ش اي في قول ابي يوسف مشايخ ما وراء النهر م واطلاق ما يروى ش يعني اطلاق
قوله عليه السلام فادلكهما بما اذا كان يفصل بين الرطب واليابس والجواب عن هذا الاطلاق تقدم انفا في فتاوى اهل العصر
الخلاف في صلوته لو اصاب النجاسة الخف والكعب والجرموق فامر الله عليه ثلاث مرات يطهر من غير خلاف م فان اصابه بول ش اي
فان اصاب الخف بول م فيبس لم يجز حتى يغسله ش لتمكن البول فيه بالجفاف م وكذا الماء م ومثله ش وهذا الاجود اذا اصاب الخف
كل من لا جرم له كالخمر لان الاجزاء الجرم والبول م تشربت فيه م اي في الخف م ولا جاذب يجذبها ش اي يجذب اجزاء النجاسة وقيل
وهو رواية عن ابي يوسف م ما يصل به ش اي بالخف الذي اصابه النجاسة الرطبة م من الرمل ش والرماد والتراب الناعم م جرم له
ش اي الذي اصابه فاذا جف ذلك بالارض طهر كالتي لها جرم م والثوب الذي لا يجزى فيه الا الغسل وان يبس لان الثوب لتخلخله ش
اي لكون فرج في خللها ولم اجزاء الثوب مخلخله اي في خلالها فرج وخلل ولكونها مجوفة غير مكنزة م يتداخله كثير من اجزاء النجاسة
فلا يخرجها ش اي اجزاء النجاسة الا الغسل ش بالماء او بمائع طاهر مزيل وقال السغناقي الخراساني الذي صرح موضح بالبول حكمه حكم الثوب
لا يطهر بالدلك بل بالغسل ثلاثا ويجف في كل مرة م والمني نجس ش وبه قال مالك والثوري والاوزاعي والحسن بن حي واحمد
في رواية الا انه ما لكا قال يغسل رطبه ويابسه وهو قول الحسن البصري وقول بعض مشايخ بلخ قال محمد بن الازهر وابي معاذ
البلخي م يجب غسله رطبا ش اي حال كونه رطبا يعني مرطبا م فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك ش اي يكفي فيه الدلك والحك
وقوله اجزأه من الاجزاء بمعنى الكفاية يعني اجزأ الفرك كفاية وقد تعني الرجل ابن تميم وعن الازهري لبعض الفقهاء يقول اجزأني بمعنى كفاني
والمعنى على هذا اجزأ الفرك عن الغسل اي ناب عنه والمعنى على الاول مهموز والثاني بلا همز وقال ابو اسحق الحافظ المني
اليابس انما يطهر بالفرك اذا كان راس الذكر طاهرا وقت خروجه بان كان بال واستنجى بالماء اما اذا لم يكن طاهرا فلا وهكذا روي
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله وقال الفقيه احمد بن ابراهيم وعند الذين اذا خرج من راس الاحليل في الاحليل
الذي ولم ينتشر على راسه انه يطهر بالفرك لان البول الذي هو داخل الاحليل غير معتبر ومر والمني عليه غير مؤثر
فاما اذا انتشر المني على راس الاحليل لا يكتفي بالفرك فعلى هذا يقول اذا بال ولم يجاوز البول ثقب الاحليل حتى لم يصل الى
ظاهره انما يطهر المصاب بالفرك اذا خرج المني قبل الخروج المذي فاما اذا خرج المذي قبل المني عن راس الاحليل
ثم خرج المني لا يطهر وقال شمس الائمة مسئلة المني مشكلة لان الفحل يمذي ثم يمني والمذي لا يطهر بالفرك الا ان يقال الا انه
مغلوب بالمني فيجعل تبعا له وروي عن محمد ان كان المني غليظا فجف يطهر بالفرك اعلاه واسفله لا يطهر الا بالغسل كذا في المحيط
وفي فتاوي قاضي خان الثوب اذا اصابه المني ويبس فركه حكم بطهارته في قولهما وعن ابي حنيفة روايتان وظاهرهما
انه بالفرك تقل النجاسة فيجوز الصلاة فيه وان اصابه الماء يعود نجسا في ظاهر الرواية وبعض عن ابي حنيفة وعندهما
لا يعود نجسا وعن الفضل ان مني المراة لا يطهر بالفرك لانه رقيق وعن محمد ان المني اذا كان غليظا فجف يطهر بالفرك وان
كان رقيقا لا يطهر الا بالغسل والصحيح انه لا فرق بين مني المراة ومني الرجل وكذا الوبر والمني في البطانة يطهر بالفرك
قال الزعفراني هو الصحيح واختلف المشايخ في نفوذ الى البطانة الثاني من الثوب والصحيح انه يطهر بالفرك كما لا في خلاف
لقائه الخف ذكره في المبسوط وفي شرح بكر خاص الثوب وعيظ فجف تحته طهر الثوب بالمني ش لقوله عليه السلام
لعائشة رضي الله عنها فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا ش هذا الحديث بهذا اللفظ غريب وقال
ابن الجوزي في التحقيق والحنفية يحتجون على نجاسة المني بحديث رواه عن النبي عليه السلام انه قال لعائشة اغسليه
ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا قال وهذا حديث لا يعرف وانما روي نحوه من حديث عائشة قلت عدم المعرفة منه
او من غيره لا يستلزم نفي معرفة غيره ثم ان اهل الحديث في الصحاح وقد روى مسلم والاربعة من حديث عائشة قالت
كنت اغسل الجنابة من ثوب النبي عليه السلام فيصلي فيه خرجه مسلم وابو داود وروى الدارقطني والبيهقي عن عائشة قالت
كنت اغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان رطبا وافركه اذا كان يابسا ورواه غيره عن عمرة
وقال لا اعلم اسنده عن عائشة الا عبد الله ابن الزبير رضي الله عنهما ورواه غيره عن عمرة مرسلا ومن الناس من حمل

فرك

فرك الثوب الذي يصلي فيه ويرد هذا انا وقع في صحيح مسلم كنت افركه من ثوب رسول الله عليه السلام فيصلي فيه وعند داود يصلي فيه
والعارف احتمال كونه بعد الفرك وحمله بعض المالكية على الفرك بالماء ويرده ما صح مسلم ايضا لقد رايتني وانا احكه من ثوب
رسول الله عليه السلام يابسا بظفري واما الاثار في ذلك كثيرة روي ابن ابي شيبة في مصنفه قال رجل عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فقال اني احتلمت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارششه وعن محمد وعائشة
انها تغسل المني من الثوب وعن ابي هريرة في المني يصيب الثوب ان رايته فاغسله والا فاغسل الثوب كله وروي الطحاوي
وعن جابر بن سمرة انه سئل عن الثوب الذي يجامع اهله فيه قال صل فيه الا ان يرى فيه شيئا فيغسله ولا تنضحه فان النضح لا يزيده الا
شرا وسئل انس رضي الله عنه عن قطيفة اصابتها جنابة لا يدري موضعها قال اغسلها وعن الحسن ان المني بمنزلة البول فهولا الفقهاء
والتابعون قد غسلوا المني وامروا بغسل الثياب منه وهذا اية النجاسة م وقال الشافعي المني طاهر ش هذا قول الشافعي وحكي
صاحب البيان وبعض الخراسانيين قولين ومنهم من قال القولان في مني المراة فقط قال النووي والصواب الجزم بطهارة منيه ومنيها
والمسلم والكافر سوا لكن ينجس منها برطوبة فرجها ان قلنا بنجاستها كما لو بال الرجل ولم يغسل ذكره وفي مني غير الادمي ثلاثة اوجه
احدها الجميع طاهر الا مني الكلب والخنزير الثاني ان الجميع نجس الثالث ان مني ما يوكل لحمه طاهر وغيره نجس واحمد مع الشافعي
في اصح قوليه واحتج الشافعي بما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله عليه السلام فيصلي فيه ولا
يغسله رواه الطحاوي وخرج البزار وقالت كنت افرك من ثوب رسول الله عليه السلام وانا اغسله وروى ابو بكر ابن خزيمة عن
عائشة قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله عليه السلام وهو يصلي وعن عائشة كانت تحت المني من ثيابه وهو في الصلاة
قال البيهقي في كتاب المعرفة ان فيه انقطاعا بين محارب وعائشة فمن زاد المرسل والمنقطع يرده ولو كان المني نجسا لما جازت الصلاة
معه وكان عليه السلام يسلت المني من ثوبه بعرق الاذخر ثم يصلي فيه ويحته يابسا ثم يصلي فيه رواه احمد وعن ابن عباس قال سئل
النبي عليه السلام عن المني يصيب الثوب فقال انما هو بمنزلة المخاط والبصاق وانما يكفيك ان تمسحه بخرقة او باذخرة رواه الدار
قطني وقال لم يرفعه غير اسحق الازرق عن شريك رحمه الله وقال الازرق المني عند الشافعي طاهر لانه اصل الانبياء ولم يذكر له
شيئا غير ذلك من حديث ولا اثر وقال في جوابه قلنا الاعذار ايضا كذلك ومن ونحوهن وغيرها وهذا الجنس شديد فالذي قاله غيره ان
المني اصل البشر والطين خلق منه البشر فكان طاهرا كالطين وايضا هو في بني ادم كالبيض في الطيور وهو خارج من حيوان طاهر
فكان المني طاهرا كالبيض وايضا ان حرمة الرضاع تشبه حرمة النسب فاللبن الذي يحصل به الرضاع طاهر والمني الذي يحصل به النسب
اولى لانه اصل والرضاع ملحق به ومن ذلك قالت المالكية المني لين الشافعية وقال النووي في شرح المهذب ان المني يحصل الكل
في رحمه فقال ومن قال الكلب خروف المالكية الجواب عن هذه الاشيا فنقول اما حديث عائشة الذي فيه ولا يغسله فقد قال
الطحاوي وليس في هذا عندنا دليل على طهارته وقد يجوز ان يكون كان يفعل به هذا فيطهر بذلك الثوب والمني في نفسه نجس
كما قد روي فيما اصاب النعل من الاذى حيث قال فطهورهما التراب فكان ذلك التراب يجزي في غسلها وليس في ذلك دليل
على طهارة الاذى في نفسه فكذلك ما روي في المني انه قد روي عن عائشة ما يدل على ان المني كان عندها نجسا وهو
ما رواه الطحاوي حدثنا ابن ابي داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى ابن سعيد عن شعبة عن عبد الرحمن ابن القاسم عن ابيه عن عائشة
انها قالت في المني اذا اصاب الثوب اذا رايته فاغسله وان لم تره فانضحه وهذا اسناد صحيح قلت هذا لا يخفى دعوى لان الطحاوي
لعدان روي هذا الحديث قال فما في ذلك دليل لانه لو كان حكمه عندها حكم سائر النجاسات من الغائط والبول والدم
لامرت بغسل الثوب كله ولما كان حكمه عندها اذا كان موضعه من الثوب غير معلوم النضح ثبت بذلك ان حكمه كان عندها خلاف
سائر النجاسات قلت قد روي في ذلك اثار كثيرة من الصحابة وهي التي ذكرناها عن قرب فكلها تدل على نجاسته كما ذكرنا على انا
نقول ان النضح يا تي بمعنى الصب والغسل وفي حديث دم الحيض تقرصه بالماء ثم تنضحه اي تغسله فان قلت لما اختلفت الاحاديث
والاثار في حكم المني لم يبق دليل قطعا على نجاسته ولا على طهارته قلت في مثل ذلك يرجع الى النظر والقياس فنقول المني حدث
لانه خارج عن سبيل وكل خارج من سبيل نجس فالمني نجس فان قلت اذا ثبت كونه نجسا كان الواجب كونه مطلقا رطبا كان
او يابسا كسائر النجاسات قلت نعم كان القياس يقتضي ذلك ولكنه ترك بالاحاديث الواردة بالفرك في يابسه واما

حديث ابن عباس الذي فيه انما هو بمنزلة المخاط والبصاق فالجواب عنه انه موقوف ولئن ثبت انه مرفوع فانه يشهد لنا من وجه لانه امر
بالاماطة ومطلق الامر للوجوب والتشبيه بالبصاق والمخاط يشهد له فسقط الاحتجاج به واما الجواب عن كونه اصل الانبياء فانه لا ينافي
النجاسة كالمضغة والعلقة وقال النووي المني يستحيل في الرحم فيصير علقة وهي الدم الغليظ ففي نجاستها وجهان قال ابو اسحق نجسة
وقال الصيرفي طاهرة قال الاسحاق بعده وما رطوبة الحمرة في المضغة فالمذهب عندهم القطع بطهارتها كالولد وقيل فيها
الوجهان فان قلت لم يبين هذا الذي ذكرتم في الجواب ولا يلزم الزام الخصم بالعلقة والمضغة قلت قال ابو اسحق العراقي
المني يجري من الدماغ بعد نضجه ويصير دما احمر في فقار الظهر الذي يحل الى الكليتين فيبيضانه ثم يصير الى الانثيين فيبيضانه
هنا ايضا فاذا كان كذلك ثبت انه متولد من الدم وهو نجس والنجس لا ينقلب عندهم طاهرا الا الماء النجس اذا كثر والجلد بالدبغ
والخمر اذا تخللت بنفسها وذكر الاكمل للشافعي حديث ابن عباس انه قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة ثم حمل جوابه
انه موقوف فلا يصح به الاحتجاج قلت ينبغي عند الشافعي وكان ينبغي ان يستدل له بحديث من الاحاديث المرفوعة الصحيحة
التي ذكرها فتعجب عنه فكيف يذكر له اثرا وهو لا يقول به وهذا عجب وقصور ممن يتصدى للترجيح مذهبه والحجة
عليه اي على الشافعي ما رويناه وهو حديث عائشة المذكور وقال الاكمل فان قيل اذا استدل الشافعي بحديث
وعن حديث عمار وجه قول المصنف والحجة على ما رويناه فالجواب ان وجه ذلك اي حديثه لا يدل عليه لان قوله كالمخاط
لا يقتضي ان يكون طاهرا لجواز ان يكون التشبيه في اللزوجة وقلة التداخل وطهارته بالفرك والامر بالاماطة مع كونه للوجوب
يستدعي ان يكون نجسا لان ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة قلت هذا السؤال انما يرد ان لو كان الشافعي يرى بالاثر
المذكور ويقول به ثم لو ذكر له شيئا من الاحاديث المرفوعة كان يتوجه السؤال وتشبيه ابن عباس له بالمخاط انما كان في
النظر والسماحة والمباعدة لا في الحكم بدليل ما ذكرنا من الادلة على نجاسته والامر بالاماطة ليتمكن من غسل محله
وقال عليه السلام وانما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المني هذا دليل اخر على نجاسة المني وهذا قطعة من
حديث رواه الدارقطني في سننه من حديث ثابت بن حماد عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن عمار رضي الله
عنه قال مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا اسقي راحلة لي في ركوة اذ تنخمت فاصابت نخامتي ثوبي فاقبلت
اغسلها فقال لي يا عمار ما نخامتك ولا دموع عينيك الا بمنزلة الماء الذي في ركوتك انما يغسل الثوب من خمس من البول
والغائط والمني والدم والقيء وفي الاسرار والمخبر فكان التي وجه الاستدلال ظاهر وهو انه يدل على نجاسة المني
فان قلت الاستدلال به يقتضي غسله رطبا ويابسا ولستم قائلين به فكان مشتركا قلت كذلك حديث عائشة رضي الله عنها يفسر
في جواز فرك اليابس ويحمل هذا على الرطب توفيقا بين الحديثين في النجاسة بضم البول مما خرج من الخيشوم فان قلت قال الدارقطني
لم يروه غير ثابت بن حماد وهو ضعيف جدا ورواه ابن عدي في الكامل وقال لا اعلم روى هذا الحديث عن علي بن زيد
غير ثابت بن حماد وله احاديث في اسانيدها الثقات يخالفهم وهي مناكير ومقلوبات وقال البيهقي هذا حديث باطل انما رواه
ثابت بن حماد وهو متهم بالوضع عن علي بن زيد وهو غير صحيح به قلت علي بن زيد روى له مسلم مقرونا بغيره وقال العجلي لا بأس
به وفي موضع اخر يكتب حديثه وروى له الحاكم في المستدرك وقال الترمذي صدوق واما ثابت فلم يتهمه احد بالوضع غير
البيهقي مع انه ذكره في كتاب المعرفة ولم ينسبه الى الوضع وانما حكى فيه قول الدارقطني وابن عدي وقال البزار ثابت ابن حماد كان
ثقة ولا يعرف انه روى غير هذا الحديث وله متابع رواه الطبراني في معجمه الكبير حدثنا الحسين بن اسحق التستري ثنا علي
ثنا ابراهيم بن زكريا العجلي ثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد به سندا ومتنا فان قلت كلاهما المجروح والاحسن لان الفصل
يجب في غيرها كالخمر قلت غيرها في معناها فيلحق بها كما في قوله لا قود الا بالسيف وقد الحق به الحجر وغيره لما انه في معناه
ولو اصاب المني البدن قال مشايخنا اراد بهم مشايخ بخارى وسمرقند يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد
اي لان البلوى في البدن اشد من البلوى في الثوب فلما طهر الثوب بالفرك طهر البدن في الطريق الاولى دفعا للحرج وعن
ابي حنيفة رواه الحسن عنه انه اي ان البدن لا يطهر الا بالغسل ذكر هذا شمس الائمة السرخسي في المبسوط
لان حرارة البدن جاذبة رطوبة المني الى نفسه فلا يعود المني الى الجرم بالجسم فلا يزول بالفرك مثل ما يزول

في الثوب لان المني لزج لا يتداخل اجزاء الثوب منه الا القليل فاذا ابتل جذبه الى نفسه فاذا فرك زال بالكلية فان بقي منه قليل فانه
معفو عنه بخلاف رطبه لانه لم يوجد فيه الجذب كذا في جامع الكردري والبدن لا يلين فركه لانه معتد وما يحتاج الى الماء لاستخراجه
اذا اصابت المرآة او السيف اكتفي بمسحهما لانه لا يتداخلها النجاسة لصفو المسام لانه صقيل يجري على ظاهره وما على
ظاهره يزول بالمسح ولا يبقى الا القليل وهو غير معتبر ولا فرق بين الرطب واليابس والعذرة والبول ذكر الكرخي في مختصره
وذكر في الاصل ان السيف والسكين اذا اصابه بول او دم لا يطهر الا بالغسل وان اصابه عذرة ان كانت رطبة فكذلك وان كانت
يابسة طهرت بالحت عندهما وبه قال مالك وعند محمد لا يطهر الا بالغسل وبه قال زفر والشافعي ومالك وقال الازاري قال شيخي
برهان الدين الحربي يعني انما وضع المسالة في المرآة والسيف احترازا عن الحديد الذي عليه صدأ فانه لا يطهر الا بالغسل ذكر
في المجتبى وفي الذخيرة من المنافع خصهما بالذكر لكونهما صقيلين ولا تدخل للنجاسة فيهما حتى لو كانت قطعة حديد غير مصقول
واصابتها النجاسة لا يكتفي بالغسل بمسحها وفي جامع الكردري الشرطان بمسح مجففا غير مبلول للرطوبة وعن ابي القاسم ذبح شاة ومسح السكين
على صوفها او ما يزيل يطهر وفي الحلية ذكر القاضي حسين لو سقي السكين من ماء نجس ثم غسل يطهر ظاهره دون باطنه والحد
في تطهيره ان يسقيه بماء طاهر مرة اخرى ومجرد الغسل يكفي في تطهير الذهب والفضة وذو الحديد وهذا عند الشافعي وعند
ابي يوسف يموه السكين بالماء الطاهر ثلثا ويجفف في كل مرة وعند محمد لا يطهر ابدا وفي الايضاح السيف يطهر بالمسح
من غير فصل بين الرطب واليابس والعذرة وغيرها وفي القاري يطهر كلاهما بالمسح لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقتلون الكفار
بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون معها ولان الغسل يفسدها فكان في تركه ضرورة وفي التتارخانية اجازه الاجل السكين
بلسانه حتى ذهب اثر الدم طهر وعن ابي يوسف السيف اذا اصابه دم او عذرة فمسحه بخرقة او تراب يطهر حتى لو قطع
به بطيخا او غيره كان طاهرا او يباح اكله وفي المبسوط سيف المجاهد وسكين القصاب يطهر بالمسح بالتراب وفي المحيط
ما دامت النجاسة رطبة لا يطهر الا بالغسل فان جفت او جففها بالمسح بالتراب او غيره يطهر بالحت وظاهره بالمسح وان
اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس قيد الجفاف بالشمس وقع اتفاقا لان الغالب جفاف الارض بالشمس فليس باحتراز عن
الجفاف بامر اخر لان الارض اذا جفت بالنار او بالريح تذهب اثر النجاسة تجوز الصلاة عليها وذهب اثرها اي اثر النجاسة
وهو اللون والرائحة جازت الصلاة على مكانها اي مكان النجاسة التي جفت وهذا الكلام يشير الى انه لا يجوز التيمم منه لانه
طاهر غير طهور ولهذا وروي ابن طاوس التيمي عن اصحابنا انه يجوز التيمم به لانه حكم بطهارته كذا في المبسوط ومذهب علمائنا الثلاثة
وهو قول ابي قلابة والحسن البصري ومحمد ابن الحنفية وقال الثوري اذا جف لا بأس بالصلاة عليه وقال زفر والشافعي لا يجوز
وبه قال مالك واحمد وللشافعي قول في القديم بسقوط النجاسة بطهر وفي الام لا يطهر وقيل انقطع بانها تطهر ولا نقول ان فيما
اذا لم يبق للنجاسة طعم ولا ريح ولا لون وعند احمد لا يطهر وقال امام الحرمين لطهره طرد والقولين في الثوب كالارض وهل
يطهر الثوب بالجفاف في الظل وجهان ذلك كله النووي في شرح المهذب واختلفوا في الشجر والكلأ ما دام قائما
على الارض يطهر بالجفاف وبعد ما قطع لا يطهر الا بالغسل لانه لا يوجد المزيل للنجاسة التي اصابت فلا يطهر ولهذا اي
ولاجل عدم المزيل لا يجوز التيمم به اي بمكان النجاسة التي اصابت وجفت ولنا قوله عليه السلام ذكاة الارض يبسها
هذا لم يرفعه احد الى النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو مروي عن ابي حنيفة ومحمد بن علي اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه عنه
قال ذكاة الارض يبسها واخرج عن ابي حنيفة وابن قلابة قالا اذا جفت الارض فقد ذكت وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا
معمر عن ايوب عن ابي قلابة قال جفوف الارض طهورها وهذا في الاثار الحديث المذكور موقوف على عائشة رضي الله عنها وقال
صاحب الدراية هذا الحديث لم يوجد في كتب الحديث وهذا ابصر لانه ثبت بنقل العدل ويكون ذلك النقل بالمعنى عند
من جوزه وقال الاكمل ولقائل ان يقول معناهما واحد فيجوز ان يكون نقلا بالمعنى فيكون مرفوعا قلت انما يجوز نقل الحديث
بالمعنى عند من يجوزه اذا كان حديثان معناهما واحد وكيف يقال فيكون مرفوعا والمنقول عنه لم يرفعه ولكن يقال التابعي
الذي اسنده متابق ذمن الصحابة رضي الله عنهم نقله عنه بعض مشايخنا كابي التوبيم وعند ابو اسحق الشيرازي في كتاب
طبقات الفقهاء محمد ابن الحنفية من فقهاء التابعين بالمدينة وقال فيه روي عن محمد ابن الحنفية انه قال الحسن والحسين خير

والاعلم بحديث ابي سهما وذلك لان الصحابة لما رواه على الفتوى منهم صار كل واحد منهم بتقريرهم كانه فعل بين يدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت النبي عليه السلام فلما روي عنه ان ذكاة الارض يبسها ولم يرد وامر غيره خلافه
حل محل الاجماع ولا سيما قد رواه ابو جعفر محمد ابن علي وابو قلابة وعائشة رضي الله عنهم ومحمد ابن الحنفية مات سنة ثمانين
وقيل سنة احدى وثمانين وهو ابن خمس وستين سنة وهو ولد في خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه وفي هذا استدل
اكثر اصحابنا في هذه المسألة لما رواه ابو داود حدثنا احمد ابن صالح قال حدثنا عبد الله ابن وهب قال اخبرني يونس عن ابن شهاب
قال حدثني حمزة ابن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهم قال قال ابن عمر كنت ابيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكنت فتى شابا عزبا وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك واخرجه ايضا ابو
عمر ابن خزيمة في صحيحه فان قلت قال الخطابي يتاول على انها كانت تبول خارج المسجد في مواطنها وتقبل وتدبر في المسجد
عابرة اذ لا يجوز ان تترك الكلاب تنتاب المسجد حتى تمتهنه وتبول فيه وانما كان اقبالها وادبارها في اوقات نادرة
ولم يكن على المسجد ابواب تمنع من عبورها فيه قلت هذا تاويل بعيد جدا لان قوله في المسجد ليس ظرفا لقوله وتقبل
وتدبر وحده بل انما هو ظرف لقوله تبول وتقبل وتدبر كلها وايضا قوله فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك يمنع هذا ويعلم
لانها لو كانت تبول في مواطنها لما كان يحتاج الى ذكر الرش وعدمه اذ لا فائدة فيه وابو داود ترجم على هذا ابوابه باب طهور
الارض اذا يبست فهذا ايضا يرد على هذا التاويل بل الظاهر انها كانت تبول في المسجد ولكنها تنشف وتيبس فتطهر فلا
يحتاج الى رشها وانما حمل الخطابي على هذا التاويل الفاسد منعه هذا الحديث ان لا يكون حجة للحنفية عليهم فان قلت
احتجوا علينا بما رواه مسلم عن انس رضي الله عنه قال بينما نحن في المسجد مع رسول الله عليه السلام اذ جاء اعرابي
فقام يبول في المسجد فقال اصحاب رسول الله عليه السلام مه مه فقال عليه السلام لا تزرموه فتركوه حتى بال
ثم امر رجلا فدعى بدلو من ماء فسنه عليه واخرجه البخاري ايضا ولفظه فبال في طائفة من المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي عليه
السلام فلما قضى بوله امر النبي عليه السلام بذنوب من ماء فاهريق عليه واخرجه النسائي وابن ماجة ايضا قوله مه اسم
لفعل يزجر به ومعناه اكفف ومه الثاني تاكيد له وقوله لا تزرموه بتقديم الزاي على الراء المهملة اي لا تقطعوا عليه
بوله وسنه بالسين المهملة وروي بالمعجمة فمعنى الاول الصب المتصل ومعنى الثاني الصب المنقطع قوله في طائفة من المسجد
اي قطعة منه والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو الكبير وقيل لا يسمى ذنوبا الا اذا كان فيه ماء قلت نحن ما تركنا العمل به
ونحن نقول ايضا بصب الماء عليها اذا كانت الارض رخوة حتى يتسفل منها فاذا لم يبق على وجهها شيء من النجاسة ويتسفل
الماء يحكم بطهارتها ولا يعتبر فيه العدد وان كانت الارض صلبة فان كانت الارض صعودا يحفر في اسفلها حفيرة ويصب
عليها ثلث مرات ويتسفل الى الحفيرة ثم تكبس الحفيرة وان كانت مستوية بحيث لا يزول عنها الماء لا تغسل لعدم الفائدة
بل تحفر وعن ابي حنيفة لا تطهر الارض حتى تحفر الى الموضع الذي وصلت اليه النداوة وينقل التراب ودليلنا على الحفر
ما رواه الدارقطني في اسناده الى عبد الله قال جاء اعرابي فبال في المسجد فامر رسول الله عليه السلام بمكانه فاحتفر
فصب عليه دلو من ماء وما رواه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن عيينة عن عمرو ابن دينار عن طاوس قال بال اعرابي
في المسجد فارادوا ان يضربوه فقال عليه السلام احفروا مكانه واطرحوا عليه دلوا من ماء علموا ويسروا ولا تعسروا
فان قلت الاول مرفوع ضعيف لان في اسناده سمعان ابن مالك ليس بالقوي وقال ابن خراش مجهول والثاني
مرسل وتركتم الحديث الصحيح قلت لا نسلم ذلك فانه قد عملنا بالكل فعملنا بالصحيح فيما اذا كانت الارض صلبة
وعملنا بالصحيح على حكمكم فيما اذا كانت الارض رخوة والعمل بالكل اولى من العمل بالبعض والاهمال بالبعض فان قلت
كيف تحملون الارض فيه على الصلب وقد ورد الامر بالحفر فدل على انها كانت رخوة قلت يحتمل ان يكون قضيتان في
الواحدة كانت الارض صلبة وفي الاخرى كانت رخوة م وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد ثبتت شرطا بنص الكتاب
فلا تتادى بما ثبت في الحديث ش هذا جواب عن قول زفر والشافعي ولهذا لا يجوز التيمم به وتقرير الجواب ان طهارة
الصعيد الذي هو وجه الارض ثبتت بنص الكتاب وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فلا تتادى بما ثبت بخبر

الواحد كما لا يجوز التوجه الى الحطيم وان كان قد ورد فيه قوله عليه السلام الحطيم من البيت ولان التيمم قائم مقام الوضوء فلما كان قبل الجفاف
نافيا للاصالة صار نافيا للخلف بالطريق الاولى والمراد من الشرع بادلة الكتاب فلا يعارضه ما ثبت بخبر الواحد كما ان اشتراط الطهارة
المكان فان ثبت بدلالة النص لحسد معارضته ما ثبت بخبر الواحد لان العبارة فوق الدلالة فان قلت الثابت بها قطعي كالثابت
بالعبارة ذلك فكيف يجوز معارضة خبر الواحد للدلالة قلت النص الوارد في طهارة المكان مخصوص لانه خص منه النجاسة
القليلة بالاجماع فيكون ظنيا فيعارضه خبر الواحد بخلاف النص الوارد في التيمم فانه قطعي فلا يعارضه خبر الواحد وقال الاكمل
فان قلت الشريعة تقدم ان طهارة المكان ثبتت بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر والثابت بالدلالة كالثابت بالعبارة في
كونه قطعيا حتى تثبت الحدود والكفارات بدلالة النصوص فوجب ان لا يجوز الصلاة عليها كما لا يجوز التيمم بها اجيب بان الاية
هنا ظنية لان المفسرين اختلفوا في تفسيرها فقيل المراد به تطهير الثوب وقيل تقصيره للمنع عن التكبر والخيلاء فان العرب كانوا
يجرون اذيالهم تكبرا وقيل المراد به تطهير النفوس عن المعايب والاخلاق الردية واذا كان كذلك كان ظني الدلالة
ولهذا لم يكفر منكر اشتراط طهارة الثوب وهو غلط وتكون الدلالة لذلك قلت لا نوافق نفي الاية هنا الامر بتطهير الثوب
وهو الذي تقتضيه اللغة وبقية التفاسير لا تساعدها اللغة بل فيها تفسير اهل التصوف فكيف يكون هذا ظني والجواب
السديد ان يقول خص من هذه الاية غير حالة الصلاة والنجاسة القليلة والثياب التي اعدت للدخول والبروز والعام
والعام المخصوص ظني فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قلت النص لا عموم له في الاحوال لانها غير داخلة فيه وانما يثبت
ضرورة ولا عموم لما ثبت بالضرورة والخصوص يستدعي سبق العموم قلت لا نسلم عدم عمومه في الاحوال لانه لما قال
وثيابك فطهر تناول تطهير الثياب في كل حالة فيجيء الخصوص بعد ذلك فصارت ظنية الدلالة فافهم م وقدر الدرهم
ش كلام اضافي مبتدا وخبره ياتي والمراد به الدرهم الشهليلي نسبة الى موضع يسمى شهليل وفي المغرب الشهليلي من
الدراهم مقدار عرض الكف وفي المحيط الدرهم ما يكون مثل عرض الكف وفي صلاة الاصل الدرهم الكبير المثقال ومعناه
ما يبلغ وزنه مثقالا وفي بعضها الكف قدره بالدرهم البغلي وعند السرخسي رحمه الله يعتبر بدرهم زمانه وفي الاسرار
دون الدرهم لا يمنع جواز الصلاة لكنه يكره الصلاة معها م وما دونه ش اي وما دون قدر الدرهم وهذا نحو
لا يخفى م من النجس الغليظ ش كلمة من للبيان م كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار ش وخرء الحية وبولها
ومرارة كل شيء كبوله م جازت الصلوة معه ش جازت الصلاة الجملة فعلية في محل الرفع على انها خبر المبتدا اعني قوله
وقدر الدرهم قوله معه اي مع قدر الدرهم وما دونه م وان زاد لم يجز ش يعني ان زاد النجس الغليظ على قدر
الدرهم لم تجز صلاته م وقال زفر والشافعي قليل النجاسة وكثيرها سواء ش وفي المبسوط وقال الشافعي اذا كانت النجاسة
بحيث يقع البصر عليها يمنع وفي الحلية النجاسات دم وغير دم فغير الدم اذا لم يدركه البصر فيه ثلاثة طرق احدها
يعفى عنه والثاني لا يعفى والثالث قولان اما الدم فيعفى عن القليل من دم البراغيث والقمل وفي كثيره وجهان اصحهما
انه يعفى عنه وقال الاصطخري لا يعفى وفي دم غيرهما ثلث اقوال اصحها قوله في الاملاء يعفى عن المقدار الذي يتعافاه
الناس بينهم والثاني لا يعفى عن شيء منه وفي القديم يعفى عما دون الكف وعن مالك يعفى عن كثير الدرهم ولا يعفى عما
يتفاحش وعنه في دم الحيض روايتان احدهما انه كغيره والثاني انه سوى بين قليله وكثيره وحكي عن احمد انه قال الكثير
يتفاحش وحكي عنه ايضا انه يعفى عن النقطة والنقطتين واختلف عنه فيما بين ذلك وقال النووي اتفق اصحابنا انه
يعفى عن قليل الدم وفي كثيره وجهان مشهوران احدهما قاله الاصطخري لا يعفى عنه واصحهما باتفاق الاصحاب يعفى عنه
وهو قول ابن سريج وابي اسحق وسائر اصحابنا والقليل ما يتعامله الناس اي عدوه عفوا والكثير ما غلب على الثوب
وطبقه وقيل في القليل قدر ما دون الكف وفي الحديد وجهان احدهما الكثير ما يظهر للناظر من غير تامل والقليل
دونه واصحهما الرجوع الى العادة وهذه الاقاويل في دم غيره اما في دم نفسه فضربان احدهما ما خرج من
بشره فله حكم دم البراغيث بالاتفاق والثاني ما خرج من المنافذ ففيه طريقان م لان النص الموجب للتطهير ش النص هو
قوله تعالى وثيابك فطهر وغيره من الاحاديث م لم يفصل ش بين القليل والكثير الا ان الشافعي ومن معه لم يعتبر ولما

فاخذه العين لعدم امكان الاحتراز عنه م وقلنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا ش اجماعا الا ان ما تمت بليته سقطت حجيته
واما الحدث فانه لا يتجزى ولا حرج في تكليف ازالته م وقدرناه ش اي الكثير الذي هو خلاف القليل م بقدر الدرهم ش
للمغالسان كان النجس ذا جرم وقدر عرض الكف ان كان مائعا على ما يأتي م اخذا عن موضع الاستنجاء ش احد منصوب لا مفعول
مطلقا لان لا محل مفعول من قدرناه لان فيه معنى الاخذ قلت الاحسن ان يقال تقديره وقدرناه قالا كونا اخذين
اخذا عن موضع الاستنجاء والمراد من موضع الاستنجاء موضع خروج الحدث وروي عن ابراهيم النخعي انه قال ارادوا ان
يقولوا مقدار المقعد فاستقبحوا ذلك فقالوا مقدار الدرهم فان قلت النص وهو قوله تعالى وثيابك فطهر لم
يفصل بين القليل والكثير فلا يعفى القليل قلت القليل غير مراد منه بالاجماع بدليل عفو موضع الاستنجاء فتعين الكثير
واحتج الخصم بما روي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الدم اذا كان اكثر من قدر الدرهم اعاد
الصلاة فشرط الاعادة في الزيادة على قدر الدرهم قلت هذا الحديث اخرجه الدارقطني في سننه عن روح بن
غطيف عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال تعاد الصلاة من قدر درهم من الدم
وفي لفظ اذا كان في الثوب قدر الدرهم من الدم غسل الثوب واعيدت الصلاة وقال البخاري هذا الحديث
باطل وروح هذا منكر الحديث وقال ابن حبان هذا حديث موضوع لا شك فيه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولكن اخترعه اهل الكوفة وكان روح بن غطيف يروي الموضوعات عن الثقات ذكره ابن الجوزي في الموضوعات من طريق
نوح بن زيد بن الهشام وانما غلط في نوح بن ابي مريم وروى البيهقي عن ابن عمر انه راى دما في ثوبه وهو في الصلاة فخلعه
ولم يستقبل يدل على منع الدم دون القليل منه وذكر في الاسرار عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قدرا النجاسة
بالدرهم وعن عائشة رضي الله عنها قالت صلى النبي عليه السلام في كساء فقال رجل يا رسول الله هذه لمعة من دم فقبض
رسول الله عليه السلام على ما يليها فبعثها الى عائشة رضي الله عنها مصرورة في يد الغلام فقال اغسلي هذه ولم يعد صلاته
تدل على ان القليل من النجاسة محتمل وان غسلها لانه يستحب ازالة القليل منها وادخاله عن نقط الدم وعن عمر رضي الله عنه
انه قدرها بظفره قال في المحيط وكان ظفره قريبا من كفنا فدل على ان ما دونه لا يمنع قال وقول عمر يبطل قول الشافعي
في منع التقدير م ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة ش اشار بهذا الى بيان اختلاف عبارات محمد رحمه الله في
في اعتبار الدرهم ثم روي عن محمد ان اعتباره بالمساحة م وهو قدر عرض الكف ش اي ما وراء مفاصل الاصابع وهذا
الاعتبار روي عن الكرخي عن محمد م في الصحيح ش اشاره الى ان هذا الاعتبار هو الصحيح ذكره محمد في النوادر وقال
الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف م وروي من حيث الوزن ش ذكر هذا عن محمد لانه ذكره في كتاب الصلاة انه
اعتبار الدرهم الكبير المثقال قال الاترازي وقوله الكبير المثقال يجوز برفع اللام على انه صفة بعد صفة اي الدرهم
الموصوف بانه مثقال ويجوز بجر اللام للاضافة كما في الحسن الوجه فافهم وبعض المتقلدين من المتفقهة الذين لا حظ لهم
من علم الاعراب يظن ان المثقال لا يجوز جره لانه حينئذ يلزم دخول اللام في المضاف وهذا البين من سوء فهمه وقلة علمه
وعدم دركه الان الاضافة اللفظية يجوز فيها دخول اللام في المضاف م وهو ما يبلغ وزنه مثقالا ش اي الدرهم الكبير
هو الذي يبلغ وزنه مثقالا والاستعمال على انه منقول بمعنى ومعناه ثقل الشيء كما في قولك بلغت المكان معناه وصلت اليه
وكذلك اذا شارفت عليه ومنه قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن اي قاربنه وشارفن عليه م وقيل ش قائله ابو جعفر
الهندواني م في التوفيق بينهما ش اي بين الروايتين المذكورتين م ان الاولى ش اي الرواية الاولى وهي اعتبار
الدرهم من حيث المساحة في النجس المائع او الرطب م والثانية في الكثيف ش اي الرواية الثانية وهي اعتبار الوزن في
النجس المستجسد كالعذرة وهو الصحيح نص عليه في المحيط لان التقدير بالعرض في المستجسد قبيح وفي جامع الكردي وهو
المختار في المبسوط والخلاصة الدرهم اكبر ما يكون من النقد المعروف في البلد واما النقود المقطع عليها كالسهيلي وغيره
قيل يعتبر وهو ضعيف م وانما كانت نجاسة هذه الاشياء ش يعني الاشياء المذكورة كالدم والبول والخمر ونحوها م مغلظة
ش يعني موصوفة بالتغليظ م لانها ش اي لان هذه الاشياء اي نجاستها م ثبتت بدليل مقطوع به ش اي بنص وارد فيه

بلا

بلا معارضة نص اخر كالخمر مثلا فان نجاسته ثابتة بنص القرآن لقوله تعالى رجس اي نجس ولم يعارضه نص اخر فان قلت لا يظهر
في الاية دلالة ظاهرة على نجاسة الخمر لان الرجس عند اهل اللغة القذر ولا يلزم من ذلك النجاسة وكذا الامر الوارد بالاجتناب
لا يلزم منه النجاسة قلت لما رمى رسول الله عليه السلام بالروثة وقال انها رجس او ركس دل على ان الرجس النجس فان قلت
حكي عن ربيعة وداود انهما قالا الخمر طاهرة فاقل الرتبة ان يكون نجسا مخففا قلت نقل ابو حكم الاجماع على نجاستها واراد به النجاسة
المغلظة فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون ما عطف على الخمر في الاية نجسا قلت القران في النظم لا يوجب القران في الحكم ويكون
المراد من قوله بدليل مقطوع به الاجماع كالدم مثلا فان حرمته ثابتة بنص القرآن ونجاسته مجمع عليها بلا خلاف وهو حجة قطعية
والمراد من الدم الدم المسفوح ذي الجاذبة والمراد بكونه قطعيا ان يكون سالما عن الاسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النص
وتجاذب الاجتهاد والضرورات المحققة قلت لا يلزم من سلامته عما ذكر ان يكون مقطوعا به لان خبر الواحد السالم عن ذلك لا يكون
الحكم الثابت به وحده مقطوعا على هذا الاصل الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فان التغليظ عند ابي حنيفة يثبت بنص دال على نجاسته
من غير معارضة نص اخر في طهارته والتخفيف بمعارضة الاختلاف فيه وفائدة الخلاف تظهر في مثل الروث وعنده نجس مغلظ
لحديث ابن مسعود رضي الله عنه ليلة الجن لم يعارضه غيره وعندهما مخفف لان عند مالك بطاهره من الاشياء المذكورة
فيما مضى البول وهو على انواع اربعة الاول بول الادمي الكبير فحكمه انه نجس مغلظ باجماع المسلمين عند اهل الحل والعقد وابن
المنذر نقل الاجماع عن اصحابنا واصحاب الشافعي الثاني بول الصبي الذي لم يطعم فكذلك عند جميع اهل العلم قاطبة الا
ما نقل عن داود الظاهري بطهارته ولا يعتبر خلافه وعند الشافعي طهارته خفيفة وقال الاوزاعي لا باس ببول الصبي ما دام
يشرب اللبن ولا ياكل الطعام وهو قول عبد الله ابن وهب صاحب مالك واحتجوا في ذلك بالحديث فيما رواه البخاري
ومسلم واللفظ له عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم فاتي
بصبي فبال عليه فدعا بماء فاتبعه بوله ولم يغسله قلت لا يتناول بغسله تحمل بعض الايغال فيه وما ورد في الاحاديث من النضح
المراد به الصب وقال في المعلم في شرح صحيح مسلم الهاني قال في ثوبه عائد الى الصبي وهو في حجره عليه السلام على ثوب
نفسه فنضحه ثوبه خوفا من ان يكون طاهرا على ثوبه وهو لجيد لان الاثار كانت صريحة بان المراد به النبي عليه السلام
والثالث بول الحيوان الذي لا يؤكل لحمه فحكمه انه نجس مغلظ عنده وعند الشافعي ومالك واحمد والفقهاء لانه لعموم
قوله عليه السلام استنزهوا من البول وحكي عن النخعي طهارته وهو مردود وحكى ابن حزم الظاهري عن داود ان
الابوال والارواث كلها طاهرة من جميع الحيوان الا الادمي وهذا في نهاية الفساد والرابع بول الحيوان الذي يؤكل لحمه
فحكمه انه نجس عند ابي حنيفة وابي يوسف والشافعي وغيرهم على ما ياتي تفصيله في النجاسة وقال مالك وعطاء والثوري
والنخعي واحمد وزفر بوله وروثه طاهران واختاره الروياني وابن خزيمة من اصحاب الشافعي هكذا حكاه النووي
والصواب في مذهب زفر ان روثه نجس مخفف كمذهب ابي يوسف ومحمد وعند محمد والليث بوله طاهر دون روثه
م وان كان ش النجس م مخففا كبول ما يؤكل لحمه ش كالابل والبقر والغنم م جازت الصلاة معه حتى يبلغ ربع الثوب
ش اي الى ان يبلغ النجس المخفف ربع الثوب م يروى ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه ش اي يروى جواز الصلاة
مع النجس المخفف ما لم يبلغ ربع الثوب رواه محمد رحمه الله عن ابي حنيفة م لان التقدير فيه ش اي في النجس المخفف
م بالكثير الفاحش ش في منع الصلاة وذلك لان الكثير ما يستكثره الناظر ويستفحشونه م والربع يلحق بالكل في حق
بعض الاحكام ش كمسح الراس وانكشاف العورة وفي حق المحرم وغيرها م وعنه ش اي وعن ابي حنيفة م ربع ادنى
ثوب تجوز فيه الصلاة كالمئزر ش لانه اقصر الثياب وفيه الاحتياط ويقرب منه ما قال ابو بكر الرازي يعتبر السراويل احتياطا
م وقيل ربع الموضع الذي اصابه كالذيل والدخريص ش قاله في المحيط وهو الاصح وكذا في التحفة م وعن ابي يوسف شبر
في شبر ش اي شبر طولا وشبر عرضا احد من باطن الخفين يعني ما يلي الارض من الخف فان باطنهما يبلغ شبرا في شبر بنحو مقدار
الكثير الفاحش به وعن محمد مقدار القدمين يعني قدم في قدم قاله في شرح الطحاوي وعن ابي يوسف ذراع في ذراع ذكره في
المفيد وفي الذخيرة روى ابراهيم عن محمد ان الكثير الفاحش في الخف اكثره واما ضرب الخف والقدمين لا مساحة له

ذلك لا يستغني عن سؤال الدواب وفي المبسوط ذكر عن محمد أن الروث لا يمنع وإن كان كثيرا فاحشا قال وهو آخر أقواله حين كان بالري
مع الخليفة هرون الرشيد رحمهما الله تعالى فرأى في الطرق والخانات مملوءة بالأرواث وأن تحفظ منها مثل ... الدواب
التي يصلي فيها إذا قيس عليها ... ثم قال الطحاوي فيها اتفقوا عن أبي حنيفة أنه لم يحد لذلك حدا وقال الفاحش يختلف باختلاف
طباع الناس فرفع الأمر فيه على العادة وفيما يستفحشه المبتلى به كما هو دأبه م وأما كان ش يعني بول مأكول اللحم م
مختلفا عند أبي حنيفة وأبي يوسف لكان الاختلاف في نجاسته ش على أصل أبي يوسف فإن تخفيفها عنده إنما هو بما يسوغ
الاجتهاد م أو لتعارض النصين ش على أصل أبي حنيفة وهما حديث الاستنزاه من البول وحديث العرنيين فإن تخفيفها عنده
بتسليم تعارض النصين م على اختلاف الأصلين ش أي أصل أبي يوسف وأصل أبي حنيفة فأصل أبي حنيفة في بول مأكول
اللحم لتعارض النصين وأصل أبي يوسف اختلاف العلماء وكل منهما على أصله في تخفيف بول مأكول اللحم فإن قلت أصل محمد أيضا مثل
أصل أبي يوسف فلم لم يذكر محمد معه قلت لأن الكلام في بول مأكول اللحم وهو ليس بنجس عند محمد فكان أصل أبي يوسف وحده
في هذه المسألة فلذلك لم يذكره معه وقال السغناقي وإنما أخر أصل أبي حنيفة رعاية لقرب الأصل الأخير فلما ما راعى الأتقى في
أن الله سبحانه وتعالى أخر خلق السموات عن خلق الأرض في سورة طه في قوله تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى وفي غيرها
أسبق ذكر خلق السموات قبل خلق الأرض نحو الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وغير ذلك من الآيات وقال الأكمل وأدى إلى
تقديمه ما كان سابقا في ذلك لحمله من باب الترقي قلت هذا الذي ذكره إنما يراعى في كلام الفصحاء البلغاء ولا يراعى ذلك في
عبارات الفقهاء بل هم لا يبالون في عباراتهم بذكر ألفاظ مخالفة لقواعد العرب واصطلاحات النحاة لأن جل مقصودهم أداء المعاني
كما نقف على ذلك في مواضع من الكتاب قال الله تعالى م وإذا أصاب الثوب من الروث أو أخثاء البقر ش الأخثاء جمع خثي بكسر
الخاء المعجمة وسكون الثاء المثلثة قال الجوهري الخثي للبقر وكل حيوان ذي ظلف والخثي بالفتح مصدر خثى البقر
يخثي خثيا من باب ضرب يضرب م أكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلاة فيه عند أبي حنيفة لأن النص الوارد في نجاسته ش أي
في نجاسة الخثي م وهو ش أي النص م ما روي أنه عليه السلام رمى بالروثة وقال هذا رجس أو ركس ش الحديث أخرجه
البخاري وغيره عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام أتى الغائط فأمرني
أن آتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجده فأخذت روثة فأتيته بها فأخذ الحجرين وألقى الروثة
وقال هذا ركس ورواه ابن ماجه وقال فيه هذا رجس بالجيم ورواه الدارقطني ثم البيهقي فزاد فيه ائتني بحجر واحتج
بذلك على وجوب الاستنجاء بثلاثة أحجار وسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى م لم يعارضه غيره ش جملة في محل الرفع لأنها
خبر إن في قوله لأن النص وقوله غيره أي غير ما روي من الحديث المذكور م وبهذا ش أي وبورود النص في التنجيس
لم يعارضه نص آخر م يثبت التغليظ ش في النجاسة فحينئذ يكون الروث والخثي من النجاسة الغليظة عند أبي حنيفة بناء
على أصله م والتخفيف بالتعارض ش أي يثبت التخفيف في النجاسة بتعارض النصين كما في حديث الاستنزاه عن البول
وحديث العرنيين م وقالا ش أي أبو يوسف ومحمد م يجزيه ش أي يجزي المصلي إذا أصاب ثوبه من الروث والخثي أكثر من
قدر الدرهم م حتى يفحش ش أي حتى يصير فاحشا وهو أن يبلغ ربع الثوب كما ذكرناه م لأن للاجتهاد فيه ش أي في التخفيف م
مساغا ش أي جوازا إلا لنفي أن الاجتهاد كالنص قال الله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار فلما ثبت التخفيف بالنص ثبت بالاجتهاد أيضا
فالروث عند مالك طاهر وعند ابن أبي ليلى الروث ليس بشيء قليله وكثيره لا يمنع الصلاة لأنه وقود أهل الحرمين ولو كان نجسا
لما استعملوه م وهذا ش أي وجواز تخفيف النجاسة عند أبي يوسف ومحمد م لأن فيه ضرورة ش إشارة إلى أن التخفيف
يثبت عندهما بشيئين أحدهما الضرورة والتغيير فيه يرجع إلى الروث م لامتلاء الطرق بها ش هذا بيان الضرورة أي لأجل
امتلاء الطرق والناس بها أي بالروث والأخثاء م وهي ش أي الضرورة م مؤثرة في التخفيف ش أي في تخفيف النجاسة الأخرى
المؤثرة في سقوط النجاسة في الهرة إلا أن الضرورة هنا دون الضرورة هناك فأوجبنا التخفيف دون الإسقاط م
بخلاف بول الحمار ش هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره أن يقال الضرورة في بول الحمار كالضرورة في روثه وقد
قلتم بتغليظه وتقرير الجواب أنا لا نسلم ذلك م لأن الأرض تنشفه ش أي تشربه من نشف الثوب العرق ... بكسر الشين

في الماضي وفتحها في المستقبل فإذا كان كذلك فلا يبقى في وجه الأرض منه شيء بخلاف الروث م قلنا ش إشارة إلى الجواب
عما قالا لأن ثبوت التخفيف في الروث للضرورة وتقريره أن يقال م إن الضرورة ش التي ذكرتما في الروث إنما هي في النعال
وقد أثرت في التخفيف مرة حتى تطهر م النعل بالمسح فتكفي مؤنتها ش أي مؤنة الضرورة فلا تخفف في نجاسته ثانيا إلحاقا
للروث بالعذرة قال الأكمل ويتجه ذلك بالاتفاق فإن قلت هذا التعليل يخالف التعليل الذي ذكره في باب قدر القراءة في السفر
في فصل القراءة وهو قوله لأن السفر أثر في إسقاط شطر الصلاة فلأن يؤثر في تخفيف القراءة أولى حيث استدل بوجود التخفيف
مرة على تخفيفه ثانيا ومنعه ههنا فما وجهه قلت لا مخالفة بينهما في المعنى بل كل منهما في محله وذلك لأن سقوط شطر الصلاة
في السفر من قبيل رخصة الإسقاط والحكم فيها وهو أن لا يبقى العزيمة مشروعة أصلا لسقوط ... في السلم فلما كان كذلك
كان الساقط كأن لم يكن أصلا حتى لو أتى بالأربع كان الفرض هو الركعتين فقط فكان التخفيف في القراءة حينئذ ابتداء لا تكرارا
وأعلى الضعف لفظ الإسقاط في الركعتين ولفظ التخفيف في قدر الاستثناء إلى ما قلنا م ولا فرق بين مأكول اللحم وغير
مأكول اللحم ش أراد بيان أن الأرواث كلها نجسة غليظة عند أبي حنيفة لو كان من مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم وعندهما
كلها نجس نجاسة خفيفة وحاصل ذلك أنه لا فرق بين علمائنا الثلاثة في أصل نجاسة الروث غير أن اختلافهم في الصفة ولم
يفرقوا في ذلك الأرواث وأشار إليه بقوله م وزفر فرق بينهما ش أي بين مأكول اللحم وغير مأكول اللحم م فوافق ش أي زفر
وافق م أبا حنيفة في غير المأكول ش أي في غير مأكول اللحم حيث قال الروث إن كان من غير مأكول اللحم فهو نجس
مغلظ كما قال أبو حنيفة مطلقا م ووافقهما ش أي وافق أبا يوسف ومحمدا م في المأكول ش أي في مأكول اللحم حيث
قال إن الروث إن كان من مأكول اللحم فهو نجس مخفف كما قالا مطلقا لأن حل الأكل مؤثر في خفة النجاسة كما في الأبوال
وقال زفر م وعن محمد أنه لما دخل الري ش بفتح الراء وتشديد الياء اسم مدينة في عراق العجم كبيرة ويكون قدر
عمارتها فرسخا ونصفا في نصفه وفيها ... وفيها توفي محمد بن الحسن والكسائي وبها ولد الرشيد
لأن المهدي نزلها في خلافة المنصور وبناها فلذلك تسمى الري المحمدية والنسبة إليها الرازي بزيادة الزاي
في آخرها على غير القياس وكان دخول محمد الري مع هرون الرشيد م ورأى البلوى ش أي بلية الناس في الأرواث
م أفتى بأن الكثير الفاحش لا يمنع أيضا ش لما فيه من البلوى م وقاسوا عليه ش أي قاس مشايخ بخارى على قول محمد
م طين بخارى ش وإن تنجس لما فيه من الضرورة وإن كان رآه مخلوطا بالعذرات وفي هذه المسألة معروفة
وهي أن الماء والتراب إذا اختلطا وصار طينا وأحدهما نجس فقيل العبرة فيه للماء وقيل للتراب وقيل للغالب وقيل أيهما كان
والطين طاهر وبه قال الأكثر وقيل إن كانا نجسين فالطين طاهر لأنه صار شيئا آخر كالخمر إذا تخللت والكلب والخنزير
إذا صار ملحا في المملحة م وعند ذلك ش أي عند دخول محمد الري ورؤيته البلوى م رجوعه في الخف يروى ش
أي رجوع محمد عن قوله في الخف بأنه لا يطهر بالدلك يروى عنه وقد تقدم أن مذهبه أن النجاسة التي لها جرم
إذا أصابت الخف لا يجزي فيها الدلك بل يشترط فيه الغسل فرجع عن قوله هذا إلى قولهما فقال يجزي فيه الدلك
ولا يحتاج إلى الغسل لما رأى من كثرة السرقين في طريق الري وكثرة الزحام م وإن أصابه ش أي الثوب م بول الفرس لم
يفسده ش أي الثوب يعني لم ينجسه م حتى يفحش ش أي حتى يصير فاحشا بأن يبلغ ربع الثوب م عند أبي حنيفة وأبي يوسف
ش وكل واحد منهما مبني على أصله أما عند أبي يوسف فلأن الفرس غير مأكول وبوله نجس مخفف لتعارض الآثار ولولا التعارض
لكان نجسا مغلظا على أصله وأما عند أبي يوسف فلأنه مأكول وبوله مخفف وبقي الكلام في قول محمد فعنده بول الفرس
طاهر أشار إليه بقوله م وعند محمد لا يمنع ش أي لا يمنع جواز الصلاة م وإن فحش ش يعني وإن صار فاحشا بأن زاد على
الربع م لأن بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده ش أي عند محمد م يخفف نجاسته ش أي نجاسة بول الفرس م عند أبي حنيفة
وأبي يوسف ش على ما ذكرنا وأشار إلى مبنى كلامهم بقوله م ولحمه مأكول عندهما ش أي لحم الفرس مأكول عند أبي يوسف
ومحمد وكل منهما على أصله وبقي الكلام في قول أبي حنيفة وأبي يوسف على ما ذكرنا وأشار إلى مبنى كلا فالتخفيف ش في بول
الفرس م لتعارض الآثار ش فإن حديث العرنيين يدل على طهارة البول في الجملة وحديث استنزهوا من البول

يدل على عمومه على نجاسة البول مطلقا فان قلت التعارض انما يتحقق اذا احتمل التاريخ وفي حديث العرنيين دلالة التقديم لان فيه المثلة فيكون
منسوخا فلا تعارض بين الناسخ والمنسوخ قلت اجاب الاكمل اخذا من الكلام السغناقي بقوله سلمنا ان بينهما تعارضا لكنه في بول ما يوكل لحمه
والفرس عنده غير ماكول والكراهة فيه كراهة التحريم فيكون بوله نجسا مغلظا ثم اجاب عنه بانه يجيب بان حرمة الفرس عنده لا لنجاسته
بل تحرزا عن تقليل مادة الجهاد فكان لحمه طاهرا عنده ولهذا قال بطهارة سوره ولكن يتحقق التعارض في بوله فيكون مخففا قلت قول
الاكمل ههنا مما شوش الناظر وخلاصة الجواب ان يقال ذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير ان الفرس يوكل لحمه وهو قولهم جميعا يعني عند ابي حنيفة
ايضا يوكل وانما كره لشرفه وهو الحامي عند قطع مادة الجهاد والكراهة لا تمنع الاباحة كاكل لحم البقر الجلالة قبل التقييد فكان بوله
كبول ما يوكل اللحم وقيل اراد بالتعارض تعارض الاثار في لحمه فانه روي انه عليه السلام نهى عن لحوم الخيل والبغال وروي انه عليه السلام
اذن في لحم الخيل فهذا يوجب قولا في تخفيف بوله لانه ماكول من وجه فلا يكون كبول الكلب والحمار م وان اصابه خرء ما لا يوكل لحمه من الطيور
ش اي وان اصاب الثوب خرء ما لا يوكل لحمه من الطيور مثل الصقر والبازي والشاهين ونحوها م اكثر من قدر الدرهم ش الخرء منصوب
لانه حال من الخرء م اجزأت الصلاة فيه ش اي في ذلك الثوب م عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجزيه ش وقد قيل قائله ابو
جعفر الكرخي م ان الاختلاف في النجاسة ش يعني انه طاهر عندهما ونجس عند محمد كما يجيء م وقد قيل قائله ابو جعفر الهندواني
في المقدار ش يعني انه نجس بالاتفاق لكنه خفيف عند ابي حنيفة غليظ عندهما وابو يوسف مع ابي حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد
على رواية الهندواني كما هو مصرح في المنظومة والمختلف لا يفهم هذا من لفظ الهداية لان الذي يفهم منه ان ابا يوسف مع ابي حنيفة على
الروايتين جميعا وجعل فخر الاسلام قول ابي يوسف في الجامع الصغير مع ابي حنيفة على رواية خفة نجاسة الخرء وعلى رواية
طهارته م وهو الاصح ش اي كون الاختلاف في المقدار هو الاصح نص عليه في جامع قاضي خان والمحيط لانه مما احاله طبع الحيوان الى نتن
وفساد لكن ذكر في المبسوط ومحيط السرخسي خلاف هذا فقال فيه ليس لما ينفصل من الطيور نتن وخبث رائحة ولا ينحى شيء من
الطيور عن المساجد فعرفنا ان خرء الجميع طاهر ولانه لا فرق في الخرء بين ما يوكل لحمه وبين ما لا يوكل لحمه وفي المجتبى خرء الحمام نجس
ان كان يتسلط للكثرة عليها وقال النووي خرء الدجاج طاهر للبلوى وخرء ود والعزو والفارة وبولها نجس وعن محمد لا بأس ببولها وبول
السنور الذي يعتاد رمي البول على الثياب لا بأس به للبلوى وعن محمد بوله طاهر وبه قال ابو نصر وقيل خفيف وفي الايضاح وبول
الخفاش وخرؤها ليس بشيء لعدم الاحتراز عنه وخرء الحمام والعصفور طاهر م هو يقول التخفيف للضرورة ش اي محمد يقول التخفيف
النجاسة انما يكون للضرورة م ولا ضرورة ش ههنا م لعدم المخالطة ش اي لعدم مخالطة هذه الطيور التي لا يوكل لحمها الناس لكونها
تاوي البيوت م فلا يخفف ش لعدم الضرورة بخلاف الحمام والعصفور لوجود المخالطة فيهما م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م انها
ش اي ان هذه الطيور م تذرق من الهواء ش بالذال المعجمة من ذرق يذرق ويذرق من باب نصر ينصر وضرب يضرب ومعناه ذرق
وذرق الطير خرؤه م والتحامي متعذر ش اي التحفظ عنه صعب لانه يلقي لفعله من علو دونه م فتحققت الضرورة ش فيخفف
للبلوى م ولو وقع خرء طير من هذه الطيور م وقال بهذا ابو بكر الاعمش لامكان صون الاواني بالتغطية ونحوها م وقيل لا يفسده ش
قائله الكرخي م لتعذر صون الاواني عنه ش اي عن الخرء المذكور ولهذا قالوا لا يفسده خرء الدجاج لانه لا ضرورة فيه حيث يمكن صون الاواني
عنه م وان اصابه ش اي الثوب م دم السمك او من لعاب البغل فليس بدم على التحقيق ش لان الدم على التحقيق يسود اذا شمس ودم السمك
يبيض وهذا الذي قاله لم يعترض له ولان طبع الماء بارد فلو كان للسمك دم لم يدم سكونه في الماء وفي مبسوط شيخ الاسلام
انه ما اجزت به فاستغير فذلك لحمه هو دم ولكنه طاهر لانه لو كان نجسا لامر باهارته فصار حكمه حكم الكبد والطحال ودم بقي في
العروق كذا في الايضاح وفيه انه مما يكون لان الدموي لا يسكن في الماء فان قلت اثبت المصنف اولا انه دم ثم نفاه وهذا تناقض
قلت قال الاترازي لانه اراد به الاثبات صورة الدم وبالنفي حقيقة الدم قلت يجوز ان يقال ان الاثبات بالنسبة الى قول
من قال انه دم حقيقة والنفي بالنسبة الى قول الجمهور وانه ليس بدم على التحقيق وقال ابو يوسف في قوله والشافعي هو نجس الحاقا
لسائر الدماء وهو ضعيف ودم البق والبراغيث ليس بشيء وبه قال مالك واحمد في رواية الالية مسفوح والحرام المسفوح ٥
ودم الحلمة والاوزاغ نجس لانه دم سائل وما يبقى في العروق وفي اللحم طاهر لا يمنع جواز الصلاة وان كثر لانه ليس بمسفوح ولهذا حل
تناوله وعن ابي يوسف انه معفو في الاكل غير معفو في الثياب لعدم الاحتراز به دون الثوب م فلا يكون نجسا ش هذا نتيجة قوله لانه

ليس بدم على التحقيق فاذا لم يكن دما حقيقة فلا يكون نجسا فلا يمنع الصلاة م وعن ابي يوسف انه اعتبر فيه ش اي في دم السمك م
الكثير الفاحش فاعتبره نجسا ش مخففا للضرورة وهذه رواية المعلى عنه م واما لعاب البغل والحمار فلانه مشكوك فيه ش كسوره لما
ومعنى الشك تقدم م فلا يتنجس به الطاهر ش اي لا يتنجس بالمشكوك فيه الثوب الطاهر فلا يمنع جواز الصلاة وان كثر وعن ابي يوسف
ان لعاب البغل والحمار يمنع جواز الصلاة اذا كثر لان اللعاب من اللحم النجس م وان انتضح ش اي ان ترشش وهو بالضاد المعجمة والحاء المهملة م
عليه ش اي على المصلي م البول ش اراد به البول الذي اجمع على نجاسته بالتغليظ م مثل رؤوس الابر ش بكسر الهمزة وفتح الباء الموحدة
جمع ابرة الخياط م فليس بشيء ش اي ليس بشيء معتبر ولا مانع من جواز الصلاة معه فان قلت هذا شيء لانه موجود فكيف يصح نفيه
قلت من التفسير يعلم جوابه وفي الكافي اما لو رمح مثل رؤوس المسلة يمنع لعدم الضرورة وعن الفقيه ابي جعفر ما قال محمد في الكتاب
مثل رؤوس الابر دليل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر وغيره من المشايخ يعتبر الجانبين دفعا للحرج وفي المجتبى في نوادر المعلى ولو
انتضح دم يري اثره فلابد من غسله وان لم يغسل حتى صلى به وهو بحال لو جمع كان اكثر من قدر الدرهم اعاد لانه لا ضرورة فيه قال العتابي والمحبوبي
في جامعه لانه يجيء من ايان الشان لا يستطاع الامتناع عنه ش خصوصا في مهب الرياح م قال ش اي القدوري م والنجاسة
ضربان ش اي نوعان احدهما م مرئية ش اي ترى بالعين وتدرك بالنظر كالدم والعذرة والآخر لا يرى ولا يدرك بالنظر وهو معنى
قوله م وغير مرئية ش كالبول ونحوه م فما كان منها ش اي من النجاسة م مرئيا م فطهارتها زوال عينها ش اي عين النجاسة
من غير اشتراط عدد فيه لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها اي بزوال العين وفي بعض النسخ بزوالها بالضمير
المذكور اي بزوال العين م الا ان يبقى من اثره ما يشق ازالته ش الكلام فيه في مواضع الاول في الاستثناء قال السغناقي ما
ملخصه ان المستثنى منه محذوف غير مذكور لفظا لان استثناء الاثر من العين لا يصح لانه ليس من جنسه فكان تقديره فطهارته زوال عينه
وآثاره الا ان يبقى من اثره ما يشق ازالته ثم استشكل بان حذف المستثنى منه من الاثبات لا يجوز فلا يقال ضربني الا زيد ثم اسند ذلك
بان هذا انما لا يجوز عند عدم استقامة المعنى وعند الاستقامة يجوز كقولك قرأت الا يوم كذا لانه يجوز ان يقرأ الايام كلها الا يوما بخلاف
ضربني الا زيد فانه لا يستقيم ان يضربه كل احد سوى زيد وههنا قيل ما استقام فيه المعنى فان قوله فطهارته زوال عينه
وآثاره في جميع الصور الا في صورة يشق ازالة اثره مستقيم وصاحب الدراية اخذ هذا برمته في شرحه واما الاكمل ٥
فانه قال وهذا استثناء العرض من العين فيكون منقطعا قلت لم يكن له حاجة الى ادعاء حذف المستثنى منه والى الاستشكال
والجواب عنه بل الاوجه ههنا ان نقول ههنا استثناء من قوله فتزول بزوالها والمعنى فالنجاسة لا يبقى بزوال عينها
كما حمل اللفظ ان في قوله تعالى ويابى الله الا ان يتم نوره على معنى لا يريد لانهما بمعنى واحد وكذلك ههنا معنى قوله فتزول فلا يبقى
حينئذ وحد النجاسة في حد الاستثناء وهو لون الكلام غير الجاب فيكون معنى فتزول النجاسة فلا تبقى النجاسة بزوال
عينها الا بقاء اثرها الذي يشق ازالته فانه معفو فيجيء كلام الاكمل وهو استثناء العرض من العين فاسقى قول السغناقي لان ٥
استثناء الاثر من العين لا يصح الثاني ان المراد من الاثر هو اللون والرائحة وتفسير بعضهم المشقة بالاحتياج في قلعه الى
شيء آخر نحو الصابون والحرض وغيرهما ومنه قال الاكمل ما يشق ازالته بالاحتياج في الازالة الى غير الماء كالصابون والاشنان
قلت هذا التفسير ليس بشيء لان المعنى ليس في هذا المعنى الذي يقتضيه التركيب عند ازالة الاثر بالماء الا بغيره والدليل عليه
حديث خولة بنت يسار سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسليه فقلت اغسله فيبقى اثره فقال عليه السلام
الماء يكفيك ولا يضرك اثره اخرجه ابو داود وفي رواية ابن الاعرابي والبيهقي من طريقين وقال ابراهيم الحربي لم يسمع
لخولة بنت يسار الا في هذا الحديث ورواه الطبراني في الكبير من حديث خولة بنت حكيم وفي اسناده ضعف وعزاه الى ابي داود
والنسائي كذلك فان ابا داود اورد اسناده من حديث خولة بنت يسار كما ذكرنا وان الاثر اذا لم يزل كان للضرورة فسقط حكم
النجاسة ولان الاثر عبارة عن اللون والنجاسة ما كانت باعتبار اللون بل باعتبار العين وقد زالت قلت وروى ابو داود
عن معاذة قالت سألت عائشة رضي الله عنها عن الحائض يصيب ثوبها الدم قالت تغسله فان لم يذهب اثره فلتغيره بشيء من الصفرة
وفي رواية الدارمي بصفرة او زعفران فهذا يدل على ان الاحتياج الى غير الماء هذا موقوف وايضا فلا يدل على ان الاحتياج
المذكور ضروري وانما امرت عائشة بذلك لتغيير اللون لا للازالة فان ذلك يشق وفيه حرج وهو موضوع فان قلت روي

اعسله

ابو داود وغيره من حديث ام قيس بنت محصن قالت سالت النبي عليه السلام عن دم الحيض يكون في الثوب قال حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر وفيه اضافة سدر الى الماء لانه اسرها مبالغة في الانقاء وقطع اثر دم الحيض لا غير واسم ام قيس امنة قاله السهيلي وقيل حذامة وهي بنت اخت عكاشة بن محصن وقال العيني قال الكرخي في شرحه للجامع الصغير الثوب اذا اصابه نجاسة كثيرة فغسل وبقيت رائحتها لم يكن لها حكم وقال الاترازي في هذا الموضع اذا بقي ما في ازالته مشقة بان لا يزول بالماء الصرف كاللون يعفى ذلك لقوله عليه السلام في دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ولا يضرك اثره قلت لم يبين اصل هذا الحديث ولا من خرجه وهو يحتج بالحديث رواه ابو داود من حديث اسماء بنت ابي بكر قالت سالت امراة رسول الله عليه السلام فقالت يا رسول الله ارايت احدانا اذا اصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع قال حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم انضحيه ولتصل فيه لا يضرك اثره والموضع الثالث فيه اشارة الى ان عين النجاسة اذا زالت بمرة واحدة لا يحتاج الى غسل بعده واشار اليه بقوله م وهذا ش اي لفظ المذكور م يشير الى انه لا يشترط الغسل بعده وقال العيني ش اي عين النجاسة م وان زالت بالغسل مرة واحدة ش كلمة ان واصلية بما قبله والمعطوف عليه في الحقيقة محذوف تقديره ان لم يزل وان زالت م فيه كلام ش اي اختلاف للمشايخ فقال الهندواني والطحاوي يغسل مرتين بعد زوال العين وقال بعضهم يطهر وان كانت بمرة واحدة لذا في المبسوط وفي جامع الكردي يغسل ثلاثا بعده وامام فخر الاسلام يغسل ثلاثا بعد زوال العين ذكره في الجامع الكبير م وما ليس بمرئي ش اي النجس الذي لا يرى بالعين م وطهارته ان يغسله حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر ش لان الظن اصل في الشرع فان قلت لو غسله الصبي او المجنون يطهر والظن لهما قلت يحتمل ان الماء الذي جرى على الثوب النجس وغلب على ظن الغاسل زوال النجاسة وزوال استعماله ولا تفاصيل هنا م لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله ش يعني لا يعلم قطعا ويقينا بزواله م فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة اذا اشتبهت واعتبر الشافعي غلبة الظن فيما يفوق ولوغ الكلب م وانما قدروا بالثلاث ش يعني انما قدر المشايخ المتقدمون بالثلاث م لان غالب الظن يحصل عنده ش اي عند الثلاث م فاقيم السبب الظاهر ش وهو الثلاث م مقامه ش مقام المسبب اي مقام غالب الظن م تيسيرا ش اي لاجل التيسير وهو منصوب لانه مفعول له م ويتايد ذلك ش اي يتايد تقدير الثلاث م بحديث المستيقظ من منامه ش وهو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا وقد مر هذا الحديث مع ما فيه من الاحكام والابحاث في اول الكتاب وقد شرط غسلها ثلاثا في النجاسة الموهومة ففي النجاسة المحققة اولى م ثم لا بد من العصر في كل مرة ش لان العصر له قوة الاستخراج م في ظاهر الرواية ش احترز به عما روي عن محمد في غير رواية الاصول انه اذا غسل ثلاثا وعصر في الثالثة يطهر ثم اعلم ان اشتراط العصر فيما ينعصر بالعصر واما فيما لا ينعصر كالحنطة اذا تنجست بالماء والخزف الجديد والسكين المموهة بماء نجس والحصير اذا تنجس فعند ابي يوسف يغسل ثلاثا ويجفف في كل مرة فيطهر وقال محمد لا يطهر ابدا الا ان النجاسة لا تزول الا بالعصر ولابي يوسف ان التجفيف يقوم مقام العصر في الاستخراج اذ لا طريق سواه م لانه هو المستخرج ش اي لان العصر هو الذي يستخرج النجاسة ثم وع اذا شرح من الغسالة المنفصلة من المرة الاولى وجب غسله ثلاثا في ظاهر المذهب وفي رواية الطحاوي رحمه الله يغسل مرتين وفي المرة الثانية يغسل في كل تعصير وفي الثالثة مرة وعند الشافعي والحنابلة على اعتبار العدد والشفع شرط عندهم في جميع النجاسات ذكره ابن قدامة في المغني والنووي في شرح المهذب اغتسل جنب في عشرة ابار انتشر منها ولا حرج به غسله عند ابي يوسف وعند محمد يخرج في الثالثة طاهرا سواء كان على بدنه نجاسة حقيقية او لم يكن فالمياه الثلاثة مستعملة ولذا لو ادخل يده في عشرة ابار يطهر عندهما ولا يطهر عند ابي يوسف وفي عشرة ابار يطهر عند ابي حنيفة وعند محمد لا يطهر لذا في المحيط ولو تنجست فارة في خل وماتت ثم صارت الخمر خلا قيل لا يباح اكله وقيل لا وقيل ان استخرج وتسمى لا يحل والاصح الحل اذا اخرجت قبل ان يصير الخمر خلا ولو صارت خلا والفارة فيها لا تحل ولو وقع الكلب في العصير ثم تخمر ثم تخلل يجب ان يكون نجسا ولو وقع جزء الفارة في دن خل ودقت واحتلت الاجزاء وبيعها الدهن وعن الحسن ابن زياد وقال محمد ابن مقاتل الرازي لا يفسد الدهن ولا الخل تام سيغير طعمه وفي المرغيناني بجزء الفارة في الخبز ويوكل اذا كان صلبا ولو وقع في الما ان الدهن لا يفسده ولذا في الحنطة اذا كان قليلا وفي مسائل الشيخ الزاهد ابي حفص لا يفسد الخل ولا الرب وعن ابي اسحق الضرير لو كان لشربه وبول الهرة يجزئ الاناء اذا الدودة الساقطة من السبيلين نجسة وذكر الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية انها طاهرة وان سقطت من اللحم فهي طاهرة وجره البعير بكسر الجيم ولشبه بما انما يخرج من جوفه في الاحمار

الشافعي لحمار لو شرب من العصير لا يجوز شربه وقال محمد ابن مقاتل الاباس بشربه وقال ابو الليث هذا اخلاف قول اصحابنا بحار النجاسة اذا تجمد ثم سال يجس وقال في المرغيناني لا يجس في الصحيح موضع الحجامة يمسح بثلاث خرق رطاب ويجزيه عن الغسل ذكره ابو الليث وعن ابي يوسف لا يشترط غسله الجبن الحبس اذا كانت نجاسته يابسة ذكره وان كانت رطبة اجزا على المكان ثلاث مرات وفي الذخيرة عندهما وعلى قول ابي يوسف يجس ولذا الزبيب والعذرة اذا احترقت بالنار وصارت رمادا في هذا الاختلاف وفي الفتاوى راس الشاة لو احرقت حتى زال الدم طهر ولذا التنور يطهر بالاحراق وعند الشافعي الاعيان النجسة لا تطهر بالاحراق بالنار وقال الحصيري منهم وما دخنه والاشيا طاهرة وفي نحاس النجاسة وتجان شهوران عندهم وفي الذخيرة لا يوثر في ازالة النجاسة اذا اصاب الحمراو الاحراق الاوان يسيل حتى يغلب على ظن الغاسل الطهارة ولا يبقى لها رائحة ولا لون ولا طعم وسواء كانت الاناء من خزف او غيره وكانت نبيذا او غيره وعن محمد ان الخزف الجديد لا يطهر ابدا وفي الرعيان خابية الخمر لو غسلت ثلاث مرات تطهر اذا لم يبق رائحة الخمر وان نبت لا وفي صب الماء في الخمر ثم صارت خلا يطهر في الصحيح الحوبة الحسنة بل اذا اختبح تغسل ثلاثا وتوكل اذا لم يوجد لها رائحة ولا طعم وفي شرح الطحاوي لا يحل وهو قول محمد وان طبخت بالخمر في اسمخت بطبخ بعده ثلاث مرات تسخن كل مرة وتجفف بعد كل طبخة ثم توكل وعن ابي حنيفة الحنطة اذا طبخت بالخمر لا تطهر ابدا وهو قول محمد ولو وقعت الحنطة في الخمر ثم تليت لا تطهر ابدا والدقيق اذا اصابه الخمر لا يوكل وليس له حيلة وفي الذخيرة صب خمر في قدر وقيل الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلاثا وبعده لا يطهر وقيل يغلى ثلاث مرات كل مرة بماء طاهر ويجفف كل مرة وتجفيفه بالتبريد والخبز الذي عجن بالخمر لا يطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر ولو صبغ يده بحنا نجس او شعره بان خلط ببول او خمر او دم فغسل فزال العين وبقي اللون فهو طاهر وهو الصحيح قال صاحب الحاوي فان قلنا لا يطهر وكان في شعر كالمحية ولا يلزمه حلقها بل يصلي ولا اذا حصل اعادة الصلاة ولذا على البدن وان كان فيما لا يحل كالوشم فان امن التلف يلزمه كشطه وان خاف وكا غيره على ازالته وان كان هو الذي بفعله فوجهان ولو غسل يده من دهن نجس طهرت ولا يضره اثر الدهن على الاصح ولو يحبس الغسل لمني في طحين وصب عليه الماء يغلي حتى يعود الى المقدار الاول هكذا يفعل ثلاثا يطهر وعلى هذا الدبس الجنب اذا اتزر في الحمام وصب الماء على جسده ثم صب الماء على الازار حكم بطهارته امراة سجرت التنور ثم مسحته بخرقة مبلولة نجسة ثم خبزت فيه فان اكلت حرارة النار البلة قبل الحاق الخبز بالتنور لا ينجس الخبز المسك حلال على كل حال يوكل في الطعام ويجعل في الادوية وان كان اصله دما على ما قيل فقد تغير واما الزباد ان كان لبن سنور وفي البحر فهو طاهر او عرق سنور بري كما قيل فهو نجس وغير ما كول اللحم البري على وجه حلد فيه اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلاته وان كانت مذبوحة واما نفس الجبة ففيه اختلاف المشايخ فقيل انه نجس وقيل انه طاهر واشار شمس الائمة الى الصحيح انه طاهر الماء الذي يسيل من فم النائم طاهر في الاصح ٥

فصل في الاستنجاء

اي هذا فصل في بيان الاستنجاء واحكامه الكلام فيه على انواع الاول انه ذكر هذا الفصل في هذا الباب لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية فذكره فيه المناسب وانما اتبع المصنف فيه القدوري في مواضع محمد اي انه لم يورده عند ذكر سنن الوضوء وقيل فيه اوجه اخرى ولا طائل تحتها الثاني في معنى الاستنجاء وهو على وزن استفعال يقول استنجى يستنجي استنجاء والسين فيه للطلب وهو يحتمل شيئين احدهما صريح نحو استكتبه اي طلبت منه الكتابة والثاني ان يكون تقديرا نحو استخرجت الوتد من الحائط فليس هنا طلب صريح بل لما ازل اتلطف والحال حتى خرج نزل ذلك منزلة الطلب فان قلت الاستنجاء من ايهما قلت من الثاني فان المستنجي لم يزل يتلطف حتى يزول النجو عن موضعه وهذا هو التحقيق هنا واكثر الشراح قالوا السين للطلب وسكتوا عليه ولكن ذلك يفيد المقصود على ما لا يخفى والنجو ما يخرج من البطن فقال نجي وانجى احدث يقال نجا الغائط نفسه نجو وقال الاصمعي استنجى اي مسح موضع النجو او غسل ولهذه المادة معان يقال نجوت من كذا نجاة ممدود ونجاه مقصور والصدق منجاة وتجوت ايضا نجاء ممدود اي اسرعت وسبقت واستنجى اي اسرع ونجوت ثلاثا اذا اسكن ونجوت جلد البعير عنه وانجيته اذا سلخته والنجا مقصور جلد واستنجيت النخلة اذا لقطت رطبها عن الاصمعي قال ايضا نجوت غصون الشجرة اي قطعتها والنجاه الغير

والجمع نجاو النجو السحاب الذي هراق ماءه والنجا بكسر النون والنجاه المكان المرتفع لا يعلوه السيل والنجو السر يقال نجوته نجوا
اسار رته ولذلك ناجيته والنجوى اسم وتصدر وفي المغرب نجى وانجى اذا احدث ذهابه من النجوه وهي المكان المرتفع لانه يستر بها
وقت قضا الحاجه ثم قالوا استنجى اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله وقيل من الجلد اذا قشره قلت
يمكن ان يراعى المعاني المذكوره من لفظ الاستنجا في هذا الباب النوع الثاني ان معنى الاستنجا والاستطابه والاستجمار
وكلها عباره عن ازاله الخارج من السبيلين عن مخرجه فالاستنجا والاستطابه يكونان بالما وبغيره كالحجر ونحوه والاستجمار يختص بالاحجار
ماخوذ من الجمار وهي الحصا الصغار والاستطابه من الطيب لانه يطيب نفسه بازاله الخبث قلت فعلى هذا الاستطابه اعم وفي معنى
الاستنجا الاستنقا والاستبرا والاستنزاه فالاستنجا قد ذكرناه والاستنقا طلب النقاوه بالحجر والمدر ونحوهما وقال بعضهم
هو ان يدلك مقعدته حتى تذهب الرايحه الكريهه وذلك بيده اليسرى وقال بعضهم هو ان يدلك مقعدته حتى ينقض الخارج
للجفاف وقال بعضهم هو ان ينشف بالمنشفه او بالخرقه حتى لا يقطر منه شي من الما المستعمل على الثوب واما الاستبرا فهو طلب
البرا وهو ان يركض رجليه على الارض حتى يزول عنه برودة الطبيعه واما الاستنزاه فهو طلب النزه بضم النون وسكون الزاي
المعجمه وهو البعد من الثوب الثالث في اداب الاستنجا وقضا الحاجه الابعاد روى مسلم من حديث المغيره قال انطلق رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى توارى عنا فقضى حاجته وروى ابو داود والترمذي انه عليه السلام كان اذا ذهب المذهب
واعداد النبل روى محمد بن الحسن عن عيسى ابن ابي عيسى الخياط عن الشعبي عمن سمع النبي عليه السلام يقول اتقوا الملاعن واعداد
النبل رواه ابو عبيد عن محمد ابن الحسن وقال سمعته يقول النبل هو الحجاره للاستنجا وهو بضم النون وفتح البا الموحده
قاله الاصمعي وقال ابو عبيد والمحدثون يقولون النبل بالفتح سميت نبلا لصغرها وهو من الاضداد يقال للعظام نبل وللصغار نبل
والستر بفضا الحاجه وعن عبد الله ابن جعفر قال كان احب ما استتر به رسول الله عليه السلام لقضا حاجته هدف او حايش
نخل رواه العدوي وقال الفارسي الهدف كل شي عظيم مرتفع من الارض والحايش بالحا المهمله والشين المعجمه جماعه
النخل وادامة الستر حتى يدنو من الارض عن ابن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام كان اذا اراد حاجه لا يرفع ثوبه
حتى يدنو من الارض رواه ابو داود وارتياد المكان للبول عن ابي موسى الاشعري واسمه عبد الله ابن قيس قال كنت مع رسول الله
عليه السلام ذات يوم فاراد ان يبول فاتى دمثا في اصل جدار فبال ثم قال اذا اراد احدكم ان يبول فليرتد لبوله الدمث
بفتح الدال المهمله والميم المكان اللين السهل وكراهة البول في المهوى وعن ابي هريره رضي الله عنه انه عليه السلام كان يكره البول
في الهوى سنده يوسف ابن السفر وهو ضعيف وفي حديث الحضرمي كان من اصحاب رسول الله عليه السلام انه عليه السلام قال
اذا بال احدكم فلا يستقبل الريح ببوله فيرد عليه ذكره في الامام الخاتم عليه اسم الله عن انس رضي الله عنه كان رسول الله
عليه السلام اذا دخل الخلا وضع خاتمه رواه ابو داود وقال منكر ورواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح وكراهة ذلك
روي عن ابن عباس هكذا وهو قول عطا ومجاهد والشعبي وعكرمه وبه قال اصحابنا وهو الاحتياط تنزيها لاسم الله تعالى واحتراما
له وروي عن مالك الرخصي اباحته واتقا الملاعن روى ابو داود من حديث معاذ ابن جبل رضي الله عنهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتقوا الملاعن الثلاثه البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل والموارد الطرق الى الما والبراز بكسر البا
الموحده كنايه عن الغايط وروى ابو داود ايضا عن عبد الله ابن سرجس انه عليه السلام نهى ان يبال في الجحر قال قتاده ويقال
انها مساكن الجن وفي المراسيل عن مكحول نهى رسول الله عليه السلام ان يبال في ابواب المساجد وعن ابي مجلز انه عليه السلام
امر عمران ينهى ان يبال في قبلة المسجد وعن ابي هريره لا يبولن احدكم في الما الناقع اخرجه ابن ماجه الناقع بالنون والقاف
الما المجتمع وعنه عليه السلام انه نهى عن البول في المغتسل رواه ابو داود والنساي والدارمي عن عبد الله ابن مغفل قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في مستحمه فان عامة الوسواس منه اخرجه الاربعه وتجنب القعود في قضا الحاجه
عن ابي هريره رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس على قبر يتغوط او يبول فكانما جلس على جمرة اخرجه
ابو جعفر البغوي ما طلبن الذكر عند فرجه الخلا الخلا الخروج منه عن انس ان النبي عليه السلام قال اذا دخل احدكم الخلا فليقل
اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث اخرجه الجماعه والخبث بضمتين جمع خبيث والخبائث جمع خبيثه فاستعاذ عليه السلام

من ذكران الجن واناثهم وقال الخطابي عامة المحدثين يقولون بسكون البا وهو غلط والصواب الضم قلت يجوز تسكينها تخفيفا وذكر ابو عبيد
بالسكون ومعناه الشر والكفر الشيطان وعن علي رضي الله عنه قال عليه السلام ستر ما بين الجن وعورات بني ادم اذا دخل الكنيف
ان يقول بسم الله اخرجه ابن ماجه الستر بكسر السين الحجاب وعن عايشه رضي الله عنها قال كان رسول الله عليه السلام اذا خرج من الخلا
قال غفرانك اخرجه الاربعه وروى البيهقي من جهة ابن خزيمه زياده ربنا واليك المصير وقال الخطابي قيل في سبب غفرانك في هذا الموضع
قولان احدهما انه استغفر من تركه ذكر الله خلال لبثه على الخلا فانه كان لا يذكر الله بلسانه بل بقلبه فكيف ببال المغفره قبل الخروج الى الخلا بل
نفسه الثاني استغفر خوفا من تقصيره في شكر نعمة الله تعالى من خلاصه من الاذى وغفرانك مصدر منصوب بتقدير اسالك او اغفر
غفرانك وعن اميمه بنت رقيقه قالت كان له عليه السلام قدح من عيدان يبول فيه ويضعه تحت سريره رواه ابو داود
والنساي وابن ماجه والبيهقي والعيدان بفتح العين المهمله وواحده عيدانه وهي النخل الطوال المجرده م الاستنجاسنه ش
لانه قال بعض العلما ان ابن سيرين وسعيد ابن جبير والمزني وقال الشافعي واجب من البول والغايط وكل خارج ملوث من السبيلين
وهو شرط في صحة الصلاه وبه قال احمد واسحق وابو داود وابو ثور والخلاف مبني على عفو القليل من النجاسه وعدم عفوه وقد
تقدم م لان النبي عليه السلام واظب عليه ش اي على الاستنجا والدال على مواظبته عليه السلام دليل على السنه لكن مراده
السنه الموكده وهي في قوة الواجب ولكنه ليس بواجب مطلقا بل تاره يكون فرضا وتاره يكون سنه وتاره يكون مستحبا
فهو ما اذا كانت النجاسه اكثر من قدر الدرهم واما السنه فهي ما اذا كانت النجاسه اقل من الدرهم فالاستنجا حينيذ سنه واما
المستحب فهو ما اذا بال ولم يتغوط فانه يغسل قبله دون دبره واما البدعه فهي ما اذا خرج من غير السبيلين او خرج
ريح من دبره او دوده فالاستنجا فيه بدعه ثم ان المصنف اطلق كلامه ولم يبين اي نوع من الاستنجا سنه وكذلك
لم يبين انه بالما او بالحجر ونحوه وفي مبسوط شيخ الاسلام الاستنجا نوعان نوع بالحجر والمدر ونوع بالما والاستنجا بالحجر
او ما يقوم مقامه كالاعيان الطاهره والعود والخرقه سنه لانه عليه السلام فعله على سبيل المواظبه وكذلك الصحابه
رضي الله عنهم واتباع الما ادب لانه عليه السلام كان يستنجي بالما مره وتركه اخرى وهو حد الادب وهكذا روي عن بعض الصحابه
قال مشايخنا ان كان ذلك الادب في الصدر الاول واما في زماننا فسنه حتى قال الحسن البصري رحمه الله كيف يكون سنه وقد
فعله النبي عليه السلام مره وتركه اخرى وكذا الصحابه كعمر وابن مسعود رضي الله عنهما فقال انهم كانوا يبعرون بعرا
وانتم تثلطون ثلطا والاختلاف في الافضليه قلت فعلى هذا قول المصنف الاستنجا سنه محمول على الاستنجا بالحجر ونحوه
ومع هذا اذا تجاوزت النجاسه المخرج اكثر من قدر الدرهم لا يجوز الا الما كما يصرح به عن قريب قال الاكمل في هذا الموضع
وهو سنه لان النبي عليه السلام واظب عليه والمواظبه مع الترك دليل السنه فلم يذكر من الصحابه والتابعين انه عليه السلام
ترك الاستنجا في الجمله حتى يقال بهذا القيد ولم ينقل الترك عنه عليه السلام وفي الكافي اجاب عن سوال وقال دل الدليل على ان
المراد عدم الوجوب لان قدر الدرهم معفو فعلم ان الاستنجا فيه غير واجب وقال صاحب الدرايه وفيه نظر فان عند الخصم قدر
الدرهم غير معفو بل نقول نفس المواظبه دليل السنه وعدم الترك ولم يثبت فلا يدل على الوجوب وعدم نقل الترك لا يدل على عدمه
قلت الاشكال باق لان المواظبه مع عدم الترك يدل على الوجوب وقوله نفس المواظبه دليل السنه وعدم الترك لم يثبت
فيه نظر لان نفس المواظبه دليل الوجوب وان لم يثبت عدم الترك ايضا وذكر المواظبه من غير تقييد يفهم منه الوجوب
وان كان في نفس الامر يحتمل الترك وعدمه والاحتمال الناشي عن غير دليل لا يعتبر الاستنجا استعمال الحجر م وما قام مقامه
ش اي ويجوز ايضا بما قام مقامه كالمدر والتراب والعود والخرقه والقطن والجلد ونحو ذلك وفي المفيد وكل شي طاهر غير متقوم
يعمل عمل الحجر وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتى احدكم حاجته فليستنج بثلاثة احجار او ثلاثة اعواد
او ثلاث حثيات من التراب رواه الدارقطني وبه قال مالك والشافعي وقال اهل الظاهر لا يجوز بغير الاحجار وضبطه
في المهذب الشافعيه بكل جامد طاهر مزيل للعين ليس له حرمه ولا جزء من حيوان قالوا ويدخل في ذلك الاحجار والاخشاب والخزف
والخرق والاجر ليس فيه سرجين وما اشبه هذا ولا يشترط اتحاد جنسه بل يجزي في القبل جنس وفي الدبر اخر ويجوز ان يكون الثلاثه حجرا
وخشبه وخرقه نص عليه الشافعي م فيمسحه حتى ينقيه ش اي يمسح الموضع الذي فيه وهو بضم الميم من الانقا وهو التنظيف

ولا يترك دلالة صريح النظر لامر موهوم فافهم وحمل في حد المحرر اي يجوز في

واصله من نقى الشي بالكسر ينقى بالفتح نقاوه بفتح النون فنقى نقي اي نظف والنقاوه والنظافه والنقا مقصور الكثير من الرمل والنقاوه التي بضم النون خياره وكذلك النقايه قال ثلث مسحه فيه ضمير ان احدهما ضمير مرفوع مستكن والاخر منصوب ظاهر وليس لها موضع وهو ان
اخبار نقل الذكر وهو لا يجوز لك تجوز ان تاتت فيه لعدم الالتباس في هذا فعل الاستنجا وهو ليستلزم المستنجي وموضع الاستنجا
وليس لهذه الجمله محل من الاعراب لانها ابتدايه م لان المقصود ش من الاستنجا م هو الانقا ش اي التنظيف م فتعين ما هو المقصود
ش فلا حاجه الى غير المقصود وكيفيه الاستنجا ان يجلس معتمدا على يساره منحرفا عن القبله والريح والشمس والقمر ومعه ثلاثه احجار
يدبر باحدها ويقبل بالثاني ويدير بالثالث قال الفقيه ابو جعفر هذا في الصيف وفي الشتا يقبل بالاول ويدبر بالثاني ويقبل بالثالث
لان خصيته في الصيف مندليان دون الشتا والمراد بقوله يقبل في الاوقات كلها يفعل في الشتا في المجبي المعهود وهو الانقا
بحجارما هو الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث وفي الدرايه واما كيفيته صفته بالماء فان يستنجي بيده اليسرى بعد ما
يرخي موضع الاستنجا كل الارخا حتى يتم التنظيف اذا لم يكن صايما ويستنجي باصبع او باصبعين او بثلاثة اصابع عرضا بطونها
لا برووسها احترازا عن الاستمتاع بها ويصعد اصبعه الوسطى على سابر الاصابع صعودا قليلا في ابتدا الاستنجا ويغسل موضع
ثم يصعد بنصره ويغسل موضعه ثم يصعد خنصره ثم سبابته ويغسل حتى يطمين قلبه انه قد طهر وعن محمد لا يدخل اصبعه
في دبره لا يطلب قاله الاستنجا وهذا غير معروف وقيل اذا لك يورث الباسور ويبقي صومه لان اصبعه لا تخلو عن بله
وبدا ابنه بالغسل حتى لا يتلوث يده وان كان صايما لا ينبغي ان يقوم عن موضع الاستنجا حتى ينشف الموضع بخرقه في الاطال الما
الى باطنه فيفسد صومه والمراة كالرجل الا انها تقعد متفرجه رجليها وتغسل ما ظهر منها ولا تدخل الاصبع في فرجها وقيل تستنجي
بروس اصابعها لانها تحتاج في تطهير فرجها الخارج وقيل يكفيها غسله براحتها وقيل تعرض اصابعها اذا ابتدا لا تستنجي باصبعها خوفا
ان تزال عذرتها في النظر المراة تقعد بنصرها وسطها معا ولا تحادون الواحده كلا تسرك في تجب الغسل وفي
الحاضر العصير يكفيها ان تصب الما من فرجها على راحتها فالتطيع وقيل تدير اصبعها في فرجها قال محمد ابن سلمه قول ابي مطيع احب الي لو
جرى في الاستنجا على الحف حكم ظهارته معا ولهذا الوداخل من جانب وخرج من جانب اخر وفي موضع احتاج الى كشف العوره
فيستنجي بالحجر الا انه لو كشف العوره للاستنجا صار فاسقا وكيفيه عند الشافعي رحمه الله قال على ابن ابي هريره يضع
حجرا على مقدم الصفحه اليمنى ويمره على موخرها ويديره على اليسار الى الموضع الذي بدا منه وياخذ الثاني فيمره من مقدم صفحه اليسرى
ويمره الى موخرها ثم يديره الى موخرها ويمره الى الموضع م وياخذ الثالث فيمره على الصفحتين ش به وقال ابو اسحق ياخذ
حجرين للصفحتين وحجرا للمسربه والاول اصح وينبغي ان يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسه وان كان مستنجيا من البول
امسك ذكره باليسار ومسحه على الحجر والسبب والكرسوان الصحيح والواجب ان يغسل ما ظهر من فرجها عند جلوسها
وذلك دون الكرد الى الحليه والاستنجا على شط النهر يجوز عند مشايخ بخارى خلافا لمشايخ العراق ولو خرج من دبره
وهو قايم فغسله لا يقوم من مقامه حتى ينشفه بخرقه قبل رده وهو حاير في الدم والمادة ما شاكل ذلك اذا خرج من السبيلين
وفي جوامع الفقه ان خرج من فرجه شيء اودم يجب غسله وقيل يجوز الحجر في الكل وفي التتمه اذا اصاب موضع الاستنجا نجاسه
من الخارج اكثر من قدر الدرهم يطهر بالحجر وقيل الصحيح انه لا يطهر الا بالغسل والاستنجا من الريح والنوم بالاجماع م وليس فيه
اي في الاستنجا بالحجر ونحوه م عدد مسنون ش اي عدد فيه سنه لان النجاسه مرئيه فكان المقصود زوال عينها او تخفيفها
فلا يعتبر بالعدد في ذلك والحاصل ان عند الفقها هو التنقيه دون العدد حتى اذا احصلت التنقيه بالمره الواحده فلا احتاج
الى الثانيه واذا لم يحصل التنقيه بثلاث مرات يزاد على الثلاث م وقال الشافعي لا بد من الثلاثه ش اي من ثلاثه احجار لقوله
عليه السلام وليستنج بثلاثه احجار هذا الحديث رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه واحمد في مسنده
كلهم بلفظ وكان يامر بثلاثه احجار وتمام الحديث عن ابي هريره رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا لكم
بمنزلة الوالد اعلمكم فاذا اتى احدكم الغايط فلا يستقبل القبله ولا يستدبرها ولا يطيب بيمينه وكان يامر بثلاثه احجار و
ونهى عن الروث والرمه واخرجه البيهقي ايضا في سننه بلفظ الكتاب وروى الدارقطني ايضا في سننه بلفظ الكتاب من حديث ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قضى احدكم حاجته فليستنج بثلاثه احجار او ثلاثه اعواد او ثلاث حثيات من تراب قال

زمعه بن صالح وهو واحد رواته لحدث به ابن طاوس فقال اخبرني ابي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قضى احدكم
حاجته فليستنج بثلاثه احجار او ثلاثه اعواد او ثلاث حثيات من تراب قال زمعه ابن صالح وهو واحد رواته لحدث به ابن طاوس
فقال اخبرني ابي عن ابن عباس هكذا سوا قال الدارقطني لم يسنده غير المصري وهو كذاب والمصري في احد رواته وهو احمد
ابن الحسين وغيره يرويه عن طاوس مرسلا ليس فيه ابن عباس وقد رواه ابن عيينه عن سلمه عن طاوس قوله وقد روي في هذا الباب
رواه ابن عدي في الكامل عن حماد ابن الجعد سوا قتاده حدثني خلاد الجهني عن ابيه السايب ان النبي عليه السلام قال اذا دخل احدكم
الخلا فليستنج بثلاثه احجار وضعف حماد ابن الجعد عن ابن معين والنسائي ثم قال وهو حسن الحديث ومع ضعفه حديثه
واخر رواه ابو داود والنسائي من حديث عايشه رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم
الى الغايط فليذهب معه بثلاثه احجار فانها تجزي عنه وقال اسناده صحيح واخر رواه الطبراني في معجمه من حديث ابي ايوب
الانصاري قال قال رسول الله عليه السلام اذا تغوط احدكم فليمسح بثلاثه احجار فان ذلك كافيه ولنا قوله عليه السلام من
استجمر فليوتر من فعل فحسن ومن لا فلا حرج الحديث رواه ابو داود وابن ماجه من حديث ابي هريره قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا وكذا اخرجه احمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن حبان
في صحيحه والحديث في الصحيحين دون هذه الزياده عن ابي هريره مرفوعا من استجمر فليوتر وفي لفظ المسلم فليستجمر وترا
قوله ومن لا اي ومن لم يفعل الايتار فلا حرج عليه اي فلا اثم عليه ولفظ الحديث فقد احسن ولفظ الكتاب يحسن والمعنى
صحيح قريب فان قلت قال البيهقي بعد ان روى هذا الحديث ان صح فانما اراد وترا بعد الثلاث ثم استدل على هذا التاويل
بحديث اخرجه عن ابي هريره مرفوعا اذا استجمر احدكم فليوتر فان الله وتر يحب الوتر اما ترى السموات سبعا والارضين سبعا
والطواف سبعا وذكر اشيا قلت هذا انكاره ولكن نقول ان صح وقد رواه ابن حبان وصححه وتاويله بوتر يكون بعد الثلاث
مستحبا لامره عليه السلام به على مقتضى هذا التاويل وعنده هو حصل النقا بالثلاث فالزياده عليها ليست بمستحبه بل هي بدعه
وان لم يحصل النقا بالثلاثه فالزياده عليها واجبه لا تجوز تركها ثم حديث اما ترى السموات سبعا على تقدير صحته لا يدل على
ان المراد بالوتر ما يكون بعد الثلاث لانه ذكر ثم صار ان المراد الوتر اذا الوتر اراد بذلك التسبيح خصوصها للزم بذلك
وجوب الاستنجا بالسبع لانها المامور به في ذلك الحديث فان قلت قال الخطابي فيه وجه اخر وهو رفع الحرج بالزيادة
على الثلاث وذلك ان يجاوزه الثلاث في الماء عدد كان ترك للسنه والزياده في الاحجار ليست لعدد وان صارت
شفعا قلت هذا الوجه لا يعتم من هذا الكلام على ما لا يخفى في الفطن وايضا مجاوزه الثلاث في الماء كيف يكون عددا وانا اذا لم
يحصل الطهاره بالثلاث والزياده بالاحجار وان كانت شفعا كيف لا يصير عددا وانا وقد نص في الايتار فانه قلت
نحن نستدل بحديث اخرجه البخاري في صحيحه حدثنا ابو نعيم ثنا زهير عن ابي اسحق قال ليس ابو عبيده ذكره ولكن
عبد الرحمن ابن الاسود عن ابيه انه سمع عبد الله يقول اتى النبي عليه السلام الغايط فامرني ان اتيه بثلاثه احجار فوجدت
حجرين والتمست الثالث فلم اجده فاخذت روثه فاتيته بها فاخذ الحجرين والقى الروثه وقال هذا ركس وجه الاستدلال به
ظاهر لانه اكتفى بالحجرين ولم يستدع بالثالث قال الطحاوي حديث عبد الله دليل في الثلاثه ليست بشرط فانه عليه
السلام قعد للغايط في مكان لم تكن فيه حجاره لقوله لعبد الله ناولني ثلاثه احجار ولو كان بحضرته حجاره لما احتاج ان
يناوله غيره من غير ذلك المكان ولما اقتصر على الحجرين دل ذلك على ان الاستنجا يجزي بهما كما يجزي منه الثلاثه انه يجزي الا
لما اكتفى بالحجرين ولامر عبد الله ان ياتيه بالثالث وقال ابن القصار وقد روي في بعض الاثار التي لا تصح انه اتى بحجر ثالث
قال ولو صح فالاستدلال به لانه عليه السلام اقتصر للموضعين في حجرين او ثلاثه يحصل لكل واحد منهما اقل من
ثلاثه احجار ضروره ولا يقتصر على الاستنجا لاحد الموضعين ويترك الاخر وما ذكره الثلاثه خرج مخرج الثلاثه
على استحبابه ولان الثلاثه مرود له عندهم حتى انه يكتفي بالحجر الواحد اذا كان له ثلاثه احرف فتقوم مقام الثلاث احجار
فكذا ايقوم الحجران اذ احصل الانقا فالثلاثه لحصول المقصود الا انقا فلا معنى للجمود على لفظة الثلاثه
ثم حصول العصور المعهود من الشرع وعن احمد لا يجزيه مجرد له ثلاثه احرف فان قلت محل الوتر المطلق في العدد

زمعه

ومن الثلاثة قلت هذا ممنوع على اصلنا ولئن سلمناه فنفي الحرج عن تاركه ينفي وجوب الاستنجاء بثلاثة احجار وتبين ان المراد
بالاستنجاء الاستحباب والندب فان قلت قد فهمنا ان النهي لنفي الكراهة وتركها لا يبيح الجواز قلت ونحن قد فهمنا ان المقصود في
الامر بالتثليث تحصيل ازالة الشيء وذلك بالتثليث غالبا فاذا حصل ذلك فمن قال فيجب بالتثليث بقوله ومن لا فلا حرج على ترك الوتر
بعد الثلاث قلت هذا فاسد لانه ان حصل الاكتفاء بالثلاث فالزائد على الثلاث لا يكون مستحبا عندكم وان لم يحصل بالثلاث
فالزيادة واجبة عندكم فكلام رفاه عن قريب فان قلت قال ابن المنذر وقد ثبت انه قال لا يكتفي احدكم دون ثلاثة احجار قلت
لا نسلم ذلك ولئن سلمناه فمعناه لا يكفي لاقامة الامر المستحب وايضا قد روي انه عليه السلام قال لما جعل له ثلاثة احرف ردها فانه عليه السلام
قد اكتفى بحجرين ولم يطلب الثالث قلت اذا ازال بالاول لا يكون الثاني والثالث استنجاء لان ازالة النجو لم يزله فان
قلت الثلاثة تعبد كالاقراء في العدة لان فراغ الرحم يحصل بالواحدة قلت نحن نقيد ايضا في باب العدة بالصغيرة والآيسة وعدة
الوفاة قبل الدخول بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجب لخروج الصوت والريح والدودة والحصاة وجواب اقراء العدة على خلاف
القياس فان قلت حديث الاجر لا يستعمل الا في الواجب قلت باطل بقول ما اخرجه البخاري عن ابي بردة في الاضحية فاذا
حدثنا قال اذبحها ولن تجزي احدا بعدك والاضحية غير واجبة عندكم بل هي سنة فان قلت حديث البخاري الذي استدللتم به
فيه ثلاثة اشياء الاول ان فيه الانقطاع بين ابي اسحق وعبد الرحمن ابن الاسود الثاني فيه التدليس من ابي اسحق ذكره البيهقي في
الخلافيات عن ابن الشاذكوني قال ما سمعت بتدليس قط اعجب من هذا ولا اخفى قال ابو عبيدة لم يحدثني ولكن عبد الرحمن عن
فلان ولكن لم يقل حدثني لجاز الحديث وسار الثالث الاختلاف في اسناده قال ابن ابي حاتم سمعت ابا زرعة يقول في
حديث اسرائيل عن ابي اسحق عن ابي عبيدة عن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم استنجى بحجرين والقى الروثة
فقال ابو زرعة اختلفوا في اسناده فمنهم من يقول عن ابي اسحق عن ابي الاسود عن عبد الله ومنهم من يقول عن ابي اسحق
عن عبد الرحمن ابن يزيد عن عبد الله ومنهم من يقول عن ابي اسحق عن علقمة عن عبد الله والصحيح عندي حديث ابي عبيدة
وكذلك روى اسرائيل عن ابي اسحق عن ابي عبيدة واسرائيل احفظهم الرابع روى الدارقطني ثم البيهقي من
طريق عبد الرزاق عن معمر عن ابي قلابة عن علقمة ابن قيس عن ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذهب
حاجته فامر ابن مسعود ان ياتيه بثلاثة احجار فاتاه بحجرين وروثة فالقى الروثة وقال ائتني بحجر الجواب عن الاول
والثاني ان البخاري لما اخرج هذا الحديث فقال وقال ابراهيم ابن يوسف عن ابي اسحق حدثني عبد الرحمن هذا
ازال الانقطاع والتدليس ايضا ودليل اخر على رفع التدليس ما ذكره الاسمعيلي في صحيحه المستخرج على البخاري
لعدة رواية الحديث من جهة يحيى ابن سعيد عن زهير ان معاوية عن ابي اسحق عبد الله ابن يحيى ابن سعيد وقيده
لا يرضى ان ياخذ عن زهير عن ابي اسحق ما ليس بسماع لابي اسحق والجواب عن الثالث ان البخاري لم يجعل ذلك تعارضا
وجعلها اسانيد او اسانيد ورجح رواية زهير لكونه احفظ واتقن من اسرائيل والجواب عن الرابع ان الحديث
في البخاري وليست فيه الزيادة المذكورة والايتار يقع على الواحد م لما قال عليه السلام من استجمر فليوتر ش امر بالايتار
والايتار قد يقع على الواحد ولا يلزم ان يكون ثلاثا او خمسا واصل ايتار اوتار قلبت الواو يا لسكونها وانكسار ما قبلها
م وكذا رواه ش اي وكذا رواه الشافعي من قوله عليه السلام وليستنج بثلاثة احجار م ومرد الظاهر فانه لو استنجى
بحجر له ثلاثة احرف ش والاحرف جمع حرف وحرف كل شيء طرفه وشفيره وحده م جاز بالاجماع ش فلا يصح اسناد
على الخصم او نقول ما رواه يحتمل الاستحباب فحكم بحمل المحتمل على المحكم توفيقا بين الحديثين م وغسله ش اي غسل
موضع الاستنجاء م بالماء افضل ش من الاستنجاء بالحجر واختلف السلف في الاستنجاء بالماء اما المهاجرون فكانوا يستنجون
بالحجارة وانكر الاستنجاء بالماء سعيد ابن ابي وقاص وحذيفة بالماء وقال عطاء وكان الانصار يستنجون بالماء وكان ابن عمر يراه
بعد ان لم يكن يراه وقال حرساه ثم حدثنا نافع داوم عليه قال رافع بن خديج عن الشركان يستنجي بالحرض لقوله
تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام يتبعون الحجارة بالماء اراد بالاقوام اهل قبا وقال الشعبي لما نزلت
هذه الآية قال عليه السلام يا اهل قبا ما هذا الثناء الذي اثنى الله عليكم قالوا ما منا احد الا وهو يستنجي بالماء وفي رواية

قال يا معشر الانصار ان الله قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط قالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاثة
ثم نتبع الاحجار بالماء فتلا النبي صلى الله عليه وسلم رجال يحبون ان يتطهروا واحتج الطحاوي للاستنجاء بالماء بقوله تعالى ان الله يحب التوابين
ويحب المتطهرين يعني المتطهرين بالماء قال قد قال انه عطاء ومثله عن علي رضي الله عنه وابي الحواري م ثم هو ادب ش اي الغسل بالماء بعد
استعمال الحجر ادب لما روي عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يغسل مقعدته ثلاثا رواه ابن ماجه وعن عائشة قالت
ادخل ازواجكن ان يغسلوا اثر الغائط والبول بالماء فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعله وانا استحيي منهم رواه احمد والترمذي وصححه
وعن علي رضي الله عنه انهم كانوا يبعرون بعرا وانتم تسلحون سلحا فاتبعوا الحجارة الماء رواه ابو بكر الاسلمي في المحيط وليس فيه تقدم لانه
ربما كان ادبا في عصره عليه السلام ثم صار سنة اشار اليه بقوله م وقيل هو سنة في زماننا ش لرواية علي رضي الله عنه المذكورة
انفا وفي الحلية الافضل الجمع بينهما فان اقتصر على احدهما فالماء اولى وان اقتصر على الحجر جاز وفي شرح الوجيز لو كان الخارج من السبيلين
نادرا كالدم والقيح ففيه قولان احدهما انه يتعين ازالته بالماء لان الاقتصار على الحجر تخفيف على خلاف القياس فيقتصر على ما تعم به البلوى
فلا يلحق به غيره الثاني انه يجوز الاقتصار على الحجر وهو الاصح نظرا الى المخرج وفي المبسوط يستنجي من الغائط والبول والمذي والودي
والدم الخارج من السبيلين دون سائر الاحداث وفي البدائع كون الغسل افضل اذا امكنه بلا كشف العورة لان النص ورد على هذا الوجه
م ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه انه قد طهر ش اي يستعمل المستنجي الماء الى وقوع غلبة ظنه ان الموضع قد طهر واشار الى ان
العدد فيه ليس بشرط ونبه عليه ايضا بقوله م ولا يقدر بالتراب ش اي ولا يقدر الاستنجاء بالماء بعدد بل الاعتبار لغلبة الظن م الا
اذا كان اي المستنجي موسوسا ش بكسر السين صيغة الفاعل لانه هو الذي يلقي الوسوسة في خلده والوسوسة حديث النفس
وقال الازهري ولا يقال بالفتح قلت لا مانع من ذلك لان صاحب المجمل قال الوسوسة الحس الذي يوجد في حلي المراة فايقاع الشيطان
شيئا في قلب المؤمن سمي وسوسة فناسب ذلك بجعل للفتح بابا والشيطان الذي يوسوس في هذه الحالة سمي ولهان م فيقدر بالثلاث ش
في حقه اي في حق الموسوس وذلك كما في غير المربية م وقيل بالسبع اي وقيل يقدر بالسبع ش مرات اعتبارا بالحديث الذي ورد
في ولوغ الكلب كذا قال الازابي والاكمل ايضا قال اصحابنا ما اعتبر والسبع هناك فكيف يعتبر ههنا وقيل بالسبع وقيل بالعشر
وقيل بعدد في الاحليل بالثلاث وفي المقعدة بالخمس وروى صالح عن احمد انه قال اقل ما يجزي من الماء في الاستنجاء سبع مرات
وفي المجتبى يفوض ذلك الى راي المبتلى م ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز الا الماء ش هذا قول محمد في اشتراط الماء لازالة النجاسة
وفي المحيط انما يجب غسلها عند محمد لانه يزيد على قدر الدرهم وفي الذخيرة وما جاوز موضع الشرج وزاد على قدر الدرهم مفروض
غسله اجماعا ولا يكفيه الاحجار وكذا لو زاد على قدر الدرهم من البول في طرف الاحليل فان كانت الزيادة على قدر الدرهم مع
موضع الشرج يجوز فيه الحجر عندهما وعند محمد لا يجوز الا الماء وكذا روي عن ابي يوسف ايضا وان كانت النجاسة في موضع الاستنجاء
اكثر من قدر الدرهم فانقاها بالاحجار ولم يغسلها بالماء قال الفقيه ابو بكر لا يجزيه وعن ابن شجاع يجزيه وهكذا عن الطحاوي
قال الفقيه ابو الليث وبه نأخذ وفي الملتقطات لو اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من خارج اكثر من قدر الدرهم طهر بالحجر
وقيل الصحيح انه لا يطهر ذكره المرغيناني واتفق المتاخرون على سقوط اعتبار ما في المخرج من النجاسة في حق الدرهم وان زاد على قدر
الدرهم ولم يره وعنهم فيما اذا جلس هذا المستنجي في ماء قليل هل ينجس حكي عن الفقيه ابي جعفر انه قال لا ينجس كله وجه
وهو الصحيح وذكر في المبسوط انه ينجس ولو ترك لا فاتا م وفي بعض النسخ ش اي في بعض نسخ الهداية م الا المائع ش الطاهر
المزيل وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف م وهذا ش اي هذا الذي قاله الماء والا المائع م تحقيق اختلاف الروايتين في تطهير
العضو بغير الماء ش فقوله الا الماء يدل على ان ازالة النجس الحقيقي عن البدن لا يجوز الا بالماء وقوله الا المائع يدل على ان ازالته
يجوز بالمائع المزيل على ما بيناه ش اي في اول باب الانجاس م وهذا ش اي هذا الذي قلنا من اشتراط المائع اذا جاوزت النجاسة
مخرجها م لان المسح غير مزيل ش بالطبع م الا ان التزيد اي بالمسح م في موضع الاستنجاء ش بالضرورة والثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها م فلا يتعداها ش اي فلا يتعدى موضع الاستنجاء الى غيره م ثم المعتبر في المقدار المانع ش وهو الاكثر من قدر الدرهم
م وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسف لسقوط اعتبار ذلك الموضع ش فكان طاهرا حكما فيثبت العبرة لما عداها
فان كان اقل من درهم لا يمنع وان كان اكثر يمنع بخلاف موضع اخر فانه لم يسقط اعتباره شرعا م وعند محمد ش موضع الاستنجاء

اي المعبر عنه محمد رحمه الله في المعتاد المانع م موضع الاستنجا اعتبارا لسائر المواضع ش يعني ان في سائر المواضع قدر الدرهم قدر الدرهم عفو فاذا زاد عليه يكون مانعا فكذا في موضع الاستنجا ينبغي ان يكون قدر الدرهم عفوا وما زاد عليه مانعا م ولا يستنجي بعظم ولا بروث لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك ش اي عن الاستنجا بالعظم والروث وفيه احاديث فروى البخاري في
حبا المثلن من حديث ابي هريرة قال له النبي عليه السلام ابغني احجارا استنفض بها ولا تاتني بعظم ولا بروثه قلت ما بال العظم والروثة قال هما من طعام الجن وروى الجماعة غير البخاري من حديث سلمان رضي الله عنه قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان نستقبل القبلة بغايط او بول وان نستنجي برجيع او عظم وفي لفظ ونهى عن الروث والعظام وروى مسلم من حديث
ابن مسعود حديث الوضو بالنبيذ وفيه وسالوه الزاد فقال لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه وكل بعرة علف لدوابكم ثم قال لا تستنجوا بهما فانهما
طعام اخوانكم ورواه الترمذي ولفظه لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن م ولو فعله يجزيه ش اي ولو فعل
الاستنجا بالعظم والروث يجزيه ولكنه يكره وبه قال مالك اذا كان العظم طاهرا وقال الشافعي لا يجزيه م لحصول المقصود ش وهو
انقا الموضع م ومعنى النهي في الروث النجاسة وفي العظم كونه زاد الجن ش اشار بهذا الى ان النهي بمعنى في غيره فلا يمنع المشروعية
كالوضو بالماء المكروه او استنجى بحجر مغصوب م ولا يستنجي بطعام لانه اضاعة واسراف ش وهما حرام ولانه عليه السلام نهى
عن الاستنجا بالعظم والرجيع والروث والطعام واللحم والزجاج والورق والخزف والشجر والشعر ولو استنجى بها يجزيه مع الكراهة خلافا للشافعي واحمد في الطعام والعظم والروث وفي شرط العرض بالطعام وحاز عند الشافعية بالعظم
مطعوم وفي مبسوط بكر يكره الاستنجا بالاجر والخزف والفحم وبشي له قيمة او حرمة كحرمة الديباج والقرطاس وفي الطعم
ويستنجي بثلاثة امدار فان لم يجد فبالاحجار فان لم يجد فثلاثة اكف من تراب ولا يستنجي بما سواها من الخرقة والقطن ونحوهما
لانه روي في الحديث انه يورث الفقر وعند الشافعي يجوز الاستنجا بقطع من الخشب ومن الذهب والفضة في اظهر القولين
كما يجوز بالقطعة من الديباج عنده وروى الدارقطني من حديث اصيل من اصحاب النبي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه نهى ان يستطيب احدكم بعظم او روثة او جلد قال الدارقطني لا يصح ذكر الجلد وقال ابن القطان في رواته مجاهيل
ولا بيمينه اي ولا يستنجي بيمينه لان النبي عليه السلام نهى عن الاستنجا باليمين اخرج الجماعة في كتبهم مطولا ومختصرا من حديث
ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بال احدكم فلا يمس ذكره بيمينه واذا شرب فلا يتنفس في الانا وللجماعة غير
غير البخاري في حديث سلمان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نهى عن الاستنجا باليمين قوله فلا يمس ذكره بيمينه
هذا اذا كان في الخلا وعلى الاطلاق ما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال ما تغنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكري بيميني
منذ بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا على اكرام اليمين واجلال النبي صلى الله عليه وسلم وهو من باب الاداب
عند الفقها كالاكل بالشمال لا يحرم عليه طعامه بسم الله الرحمن الرحيم ٥ ٥ ٥

كتاب الصلوة

اي هذا الكتاب في بيان احكام الصلاة فارتفاع كتاب على انه خبر مبتدا محذوف ويجوز ان يكون مبتدا محذوف الخبر اي كتاب
الصلاة هذا ويجوز نصب الكتاب على تقدير خذ كتاب الصلاة وقد مضى تفسير الكتاب في اول الكتاب ولما فرغ عن بيان الطهارات
التي فيها شروط للصلاة شرع في بيان الصلاة التي هي مشروطة فكذلك اخرها عن الطهارات لان شرط الشي الذي يسبقه
وحكمه يعقبه ثم معنى الصلاة في اللغة الغالبة الدعا قال الله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وفي الحديث في اجابة الدعوة وان كان
صائما فليصل اي فليدع لهم بالخير والبركة ومنه قول الاعشى وصهبا طاف يهوديها وابرزها وعليها ختم وقابلها الريح في دنها
وصلى على دنها وارتسم يصف الخمر ويقول دعا لها بالسلامة والبركة والصهبا اسم من اسما الخمر سميت بها للونها الشقرة
لان الصهبة هي الشقرة قوله ابرزها اي اظهرها ضبطه الاسراي بالشين المعجمة وهو غلط والصواب بالسين المهملة قال الجوهري
في فصل الرا ارتسم الرجل اي قال قال الاعشى وقابلها الريح الى اخره وما ذكره من الوسوم بالمهملة واما الرشم بالمعجمة فمعناه الختم
وهو قريب في معنى الوسم بالمهملة ولكن هاهنا لا يصلح ان يكون قوله وارتسم بالمعجمة لان معناه دعا عطفا على قوله وصلى وهي

ايضا بمعنى الختم الى اخر البيت الاول وسميت الصلاة الشرعية صلاة لان فيها الدعا قالوا هذا هو الصحيح وبه قال الجمهور من اهل
اللغة وقيل هي مشتقة من صليت العود على النار اذا قومته قال النووي هذا باطل لان لام الكلمة في الصلاة واو وفي صليت يا
فكيف يصح الاشتقاق مع اختلاف الحروف الاصلية قلت دعواه بالبطلان غير صحيحة لان اشتراط اتفاق الحروف الاصلية
في الاشتقاق الصغير دون الكبير وايضا قال الجوهري في مادة صلى ثم قال الصلاة الدعا وهو اسم يوضع موضع المصدر
تقول صليت صلاة ولا تقول تصلية وصليت على النبي عليه السلام وصليت العصا بالنار اذا لينتها وقومتها وقال قيس ابن زهير
فلا تعجل بامرك واستدمه فما صلى عصاك كمستديم
والمصلي تالي السابق وصلى اللحم وغيره اصليه صليا شال رميته فيها اذا شويته وصليت الرجل نارا اذا ادخلته النار وجعلته يصلاها فان القيته فيها القاء كانك تريد الاحراق قلت اصليته بالالف وصليته تصلية
بالنار وتصليت بها وذكر غيره ذلك ولم يفرق بين المادة الواوية والمادة اليائية وفي الجمهرة ما يفرق بينهما الا رد الكلمة الى الجمع
الصغير فان قلت الصلاة كانت واوية لا ينبغي ان يقال صلوت ولم يعلم ذلك قلت هذه الاسماء تكون واوية لانهم يقلبون
الواو يا اذا وقعت رابعة وقيل الصلاة مشتقة من الصلوين تثنية الصلا وهو ما عن يمين الذنب وشماله قاله الجوهري
قلت هما العظمان الناتيان عند العجزة وقال المطرزي الصلا هو العظم الذي عليه الاليتان لان المصلي يحرك صلويه في الركوع
والسجود وقيل مشتقة من المصلي وهو الفرس التالي من خيل السباق لان راسه يلي صلو السابق وقيل ان اصلها في اللغة التعظيم
وسميت العبادة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب عز وجل وقيل من الرحمة وقيل من التقرب من قولهم شاة مصلية وهي
التي قربت الى النار وقيل من اللزوم قال الزجاج يقال صلى واصطلى اذا لزم وقيل هي الاقبال على الشي وذكر غير واحد بوجوهه
الاشتقاقات لان لام الكلمة في الصلاة واو وفي بعض هذه الاقوال ما لا يصح الاشتقاق مع اختلاف الحروف قلت الجواب عنه
ما ذكرته عن قريب واما معناها الشرعي فهو انها عبارة عن الاركان المعهودة والافعال المخصوصة قال الاكمل رحمه الله
سميت بالصلاة لاشتمالها على المعنى اللغوي فهي من المنقولات الشرعية قلت اذا كان فيها زيادة مع بقا معنى اللغة يكون مغيرا
لا منقولا لانه لا يراعى المعنى اللغوي في النقل وفي التفسير يكون باقيا ولكنه زيد عليه شي اخر وسبب وجوب الصلاة الخبر او ما اقيمت
وشرايطها ستة الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والوقت والنية وتكبيرة الاحرام وانما عد الوقت من الشروط
مع انه سبب لانه شرط للادا وسبب للوجوب واركانها القيام والقراة والركوع والسجود والقعدة الاخيرة مقدار التشهد
وحكمها سقوط الواجب بالادا في الدنيا وحصول الثواب الموعود في الاخرة وحكمتها تعظيم الله تعالى بجميع الاركان والاعضا ظاهرها
وباطنها تبرءا عن عبدة الاوثان قولا وفعلا وعقيدة وثبوت نفس الصلاة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى
ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا وغيرها من الايات واما السنة فحديث ابن عمر رضي الله عنه عن النبي
عليه السلام انه قال بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتا الزكوة وصيام رمضان وحج البيت
من استطاع اليه سبيلا متفق عليه واما الاجماع فقد اجمع الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
من غير نكير منكر ولا رد راد فمن انكر شرعيتها فقد كفر بلا خلاف واما فرضية الخمس فقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة
الوسطى فيها واقل جمع صحيح معه وسطى هو الاربع دون الثلاثة وما قيل ان اللام اذا دخل في الجمع يراد به الجنس لا يستقيم
هاهنا لانه انما يراد به الجنس اذا لم يكن ثمة معهود فيه وهاهنا رجع الى المفروضات في الشرع ولين سلم حمله على الجنس
فلا يمكن حمله على اقل الجنس هاهنا بالاجماع ولا على كله ايضا بالاجماع فعلم ان المراد اقل الجمع واقل الجمع الذي يصح به الوسطى خمس
على ان اكثر اهل اللغة لا تصير للجنس بعد دخول اللام بل يبقى جمعا عاما في انواع الجموع وهو اختيار صاحب الكشاف والمفتاح
فحينئذ لا يرد الاشكال وقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون اراد به المغرب والعشا وحين تصبحون اراد به
الصبح وعشيا صلاة العصر وحين تظهرون الظهر واما من السنة فحديث طلحة ابن عبد الله ابن عثمان ابن عمرو ابن كعب
قال جا الى رسول الله عليه السلام فاذا هو يسال عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات في اليوم
والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع رواه البخاري ومسلم قوله ثاير الراس اي منتشر الراس وطلحة ابن عبد الله
احد العشرة المبشرة بالجنة قتل يوم الجمل لعشر خلون من جمادى الاولى سنة ست وثلاثين ودفن بالبصرة فارتك

متى فرضت الصلاة وكيف فرضت قلت جاء في مسند الحارث ابن ابي اسامة عن زيد ان جبريل عليه السلام اتاه عليه السلام في اول
ما اوحي اليه فعلمه الوضوء والصلاة ورواه ابن ماجه بلفظ علمني جبريل عليه السلام الوضوء وذكر الحربي ان الصلاة قبل الاسرا كانت
صلاة قبل غروب الشمس وصلاة قبل طلوعها قال الله تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار وذكر الحكيم الترمذي ان اول فرض
كتب على هذه الامة الصلاة واخرها مسئول عنها يوم القيامة في اول حشر من الحشور السبعة وفي صحيح البخاري عن عائشة
رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فاقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر
وفي الصحيح زيدت الصلاة بمكة ركعتين ركعتين فلما هاجر فرضت اربعا واقرت صلاة السفر وفي رواية بعد الهجرة بسنة
وفي مسند احمد رحمه الله فرضت ركعتين ركعتين الا المغرب لانها كانت ثلاثا وقال ابو عمر روي عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان الصلوة فرضت في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وكذلك قال نافع ابن جبير والحسن ابن حرير والاخلاف ان فرض
الصلوات الخمس كان ليلة المعراج وروى البيهقي من طريق موسى ابن عقبة عن الزهري انه قال اسري برسول الله صلى الله عليه
وسلم قبل خروجه الى المدينة بسنة وعن السدي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس ببيت المقدس ليلة اسري به قبل خروجه
مهاجره بستة عشر شهرا وقال القرطبي وعياض لا خلاف ان خديجة رضي الله عنها صلت مع النبي عليه السلام بعد فرض الصلاة
وانها توفيت قبل الهجرة بثلاث سنين وقيل بخمس سنين والعلما مجمعون ان فرض الصلاة كان ليلة الاسرا فان قلت ما الحكمة في كون الظهر
والعصر والعشا اربع ركعات والفجر ركعتين والمغرب ثلاثا قلت اول صلاة صلاها في الفجر صلاها ادم حين خرج من الجنة
واظلمت عليه الدنيا وجن الليل فلما انشق الفجر صلى ركعتين الاولى شكرا لنجاته من ظلمة الليل والثانية شكرا لرجوع ضوء النهار
فكان متطوعا ففرض علينا والظهر صلاها ابراهيم عليه السلام حين امر بذبح الولد وذلك عند الزوال الاولى شكرا والثانية
لزوال الغم والثالثة رضى لله تعالى والرابعة شكرا لصبر ولده وكان متطوعا ففرض علينا والعصر صلاها يونس عليه السلام حين
انجاه الله من اربع ظلمات ظلمة الزلة وظلمة البحر وظلمة الحوت وظلمة الليل والمغرب صلاها عيسى عليه السلام الاولى لنفي الالوهية
عن نفسه والثانية لنفي الالوهية عن امه والثالثة لاثبات الالوهية لله تعالى والعشا صلاها موسى عليه السلام حين
خرج من مدين اضل الطريق وكان في غم المراة وغم اخيه هرون وغم عدوه فرعون وغم اولاده شكر الله تعالى حين انجاه
من الغرق واغرق عدوه فلما انجاه الله من ذلك ونودي من شاطئ الوادي صلى اربعا شكرا تطوعا فامرنا بذلك ليحيينا الله تعالى
من شر الشيطان

باب المواقيت

اي هذا باب في بيان مواقيت الصلاة فاعرابه مثل اعراب كتاب الصلاة والمواقيت جمع ميقات والميقات ما وقت به اي حد
وفيه بيان مواقيت الصلاة او مكان كمواقيت الاحرام ويقال المواقيت جمع وقت على القياس يقال وقت الشي يوقته ووقته
بعنه اذا بين حده والوقيت والتاقيت ان يجعل للشي وقت يختص به وهو بيان مقدار المدة واصل ميقات موقات قلبت الواو يا
لانكسار ما قبلها قال الجوهري الميقات الوقت المضروب للفعل والموضع ايضا يقال هذا ميقات اهل الشام للموضع الذي يحرمون منه
ولما كانت الصلوات قسمين الاول لازمة كالخمس والجمعة والعيدين والثاني عارضة كصلاة الجنازة والكسوف والاستسقا ونحوها
واللازمة تلزم بوقتها ووقت بعضها يتكرر في سنة مرة وبعضها في الجمعة مرة وبعضها في كل يوم خمسا كان معرفة الاوقات
اهم معالم الصلوات ولان الوقت سبب والسبب مقدم على المسبب فلذلك بدا المصنف بباب المواقيت وله جهتان جهة السبب
وجهة الشرط لانه سبب للوجوب وشرط للادا فلهذا اسبق التنبيه به ص اول وقت الفجر فان الواجب ان يبدي ش قدم
بيان وقت الفجر وكان الواجب ان يبدي ببيان وقت الظهر لانها اول صلاة امها جبريل عليه السلام ولكن وقت الفجر ما اختلف
في اوله واخره ولانه صلوة وجبت بعد النوم والنوم اخو الموت فكان ابتداه باول وقت يخاطب المرء باداها اذ الخطاب على اليقظة لا
على النائم ولان صلاة الفجر اول من صلاها ادم عليه السلام حين اهبط من الجنة كما ذكرنا عن قريب فان قلت كيف قلت وقت الفجر
وقت ما اختلف في اوله واخره وقد قال ابو سعيد ابن المسيب من الشافعية اذا اسفر خرج الوقت يكون الصلاة بعده الى طلوع
الشمس قضا قلت هذا القول خارق للاجماع فلا يلتفت اليه وقال ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان وقت الصبح قبل طلوع الشمس

انه

صلاة ثم نقصت حتى جعلت خمسا ثم نودي يا محمد انه لا يبدل القول لدي وان لك بهذه الخمس خمسين صح

انه يصليها في وقتها ولان صلاة الفجر اول الخمس في الوجوب اذ لم يختلفوا في ان الصلوات الخمس فرضت في ليلة الاسرا فالفجر صبيحة ليلة وجوبها
وذلك لما روي انس ابن مالك قال فرضت على النبي عليه السلام الصلوات ليلة اسري به خمسين رواه النسائي واحمد والترمذي وقال
حديث حسن صحيح وقال السروجي والشافعية بدوا بصلاة الظهر لامامة جبريل عليه السلام ثم قال وقلنا عليه السلام بل بدا بالفجر هنا
بالمدينة وهو متاخر عن الاول الذي هو فعل جبريل عليه السلام وناسخ لبعضه فلهذا استحسنوا ترتيبه قلت بدا محمد في اصل الجامع
الصغير بصلاة الظهر وقال الازهري لانها اول صلاة فرضت على النبي عليه السلام وعلى امته قلت قد ذكرنا عن قريب ان الصواب
فرضت في ليلة الاسرا والفجر صبيحة ليلة وجوبها وقوله اول وقت الفجر اي اول وقت صلاة الفجر فالمضاف محذوف قوله اذا
اذا طلع الفجر الثاني اي الصادق وفي المجتبى اختلف المشايخ في ان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته وانتشاره ص وهو اي
الفجر الثاني البياض المعترض في الافق اي في افق السما وهو طرفه وناحيته قال الجوهري الافاق النواحي الواحد افق مثل
عسر وعسر قال الاكمل احترز به عن الفجر الكاذب وهو ايضا على ما يات عن قريب ومقصوده هنا بيان الفجر الثاني وهو الفجر
الصادق الذي به يدخل وقت صلاة الصبح وهو الفجر المستطير ضوءه المنتشر في الافق عرضا كما ذكرناه وسمي الصادق لانه صدقك
عن الصبح ص واخر وقتها ش اي اخر وقت صلاة الفجر ص ما لم تطلع الشمس ش المراد به جزء قبل طلوع الشمس وفي البدائع في قوله
ما لم تطلع الشمس اطلاق اسم الكل على البعض لان قوله ما لم تطلع الشمس يتناول من اول الوقت الى قبيل طلوع الشمس والمراد به
ص لحديث امامة جبريل عليه السلام فانه ام رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الاول حين طلع الفجر وفي اليوم الثاني حين اسفر
جدا وكادت الشمس تطلع ش حديث امامة جبريل عليه السلام رواه جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم ابن عباس وجابر ابن عبد الله
وابو مسعود وابو هريرة وعمرو ابن حزم وابو سعيد الخدري وانس ابن مالك وابن عمر وبريدة وابو موسى الاشعري والبراء ابن عازب
اما حديث ابن عباس فرواه ابو داود والترمذي عنه ان النبي عليه السلام قال امني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين فصلى بي
الظهر في الاولى منهما حين كان الفي مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شي مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر
الصايم ثم صلى العشا حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصايم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شي
مثله لوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شي مثليه ثم صلى المغرب لوقته الاول ثم صلى العشا الاخرة حين ذهب ثلث الليل
ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض ثم التفت الي جبريل عليه السلام فقال يا محمد هذا وقت الانبيا من قبلك والوقت فيما بين هذين
الوقتين قال الترمذي حديث حسن رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وابو بكر ابن خزيمة في صحيحه فان قلت في
اسناده عبد الرحمن ابن الحارث تكلم فيه احمد وقال متروك الحديث ولينه النسائي وابن معين وابو حاتم الرازي قلت هذا
الحديث هو العمدة في هذا الباب وقد صححه هولاء الايمة وعبد الرحمن ابن الحارث وثقه ابن سعد وابن حبان وقال
ابن عبد البر في التمهيد وقد تكلم بعض الناس في حديث ابن عباس هذا بكلام لا وجه له ورواته كلهم مشهورون بالعلم
واخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن عبد الرحمن ابن الحارث باسناده وعن العمري عن عمر ابن نافع ابن جبير ابن مطعم
عن ابيه عن ابن عباس نحوه واما حديث جابر فرواه الترمذي والنسائي عنه واللفظ له جا جبريل عليه السلام الى النبي
عليه السلام حين مالت الشمس فقال قم يا محمد فصل الظهر حين مالت الشمس ثم مكث حتى اذا كان فيء الرجل مثله جا للعصر فقال
قم يا محمد فصل العصر ثم مكث حتى اذا غابت الشمس جاءه فقال قم فصل المغرب فقام فصلاها حين غابت الشمس سوا ثم مكث
حتى اذا غاب الشفق جا فقال قم فصل العشا فقام فصلاها ثم جاءه حين سطع الفجر بالصبح فقال قم يا محمد فصل الصبح ثم جاءه
من الغد حين كان فيء الرجل مثليه فقال قم يا محمد فصل فصلى العصر ثم جاءه للمغرب حين غابت الشمس وقتا واحدا لم يزل عنه فقال قم
يا محمد فصل فصلى المغرب ثم جا للعشا حين ذهب ثلث الليل الاول فقال قم يا محمد فصل فصلى العشا ثم جاءه للصبح حين اسفر جدا
فقال قم يا محمد فصل فصلى الصبح ثم قال ما بين هذين وقت انتهى قال الترمذي قال محمد يعني البخاري حديث جابر اصح شي في
المواقيت ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لعلة حديث الحسين ابن علي
الاصغر وهو من جملة رواته رفعه النسائي وابن حبان ورواه احمد واسحق ابن راهويه فان قلت قال
ابن القطان في كتابه هذا الحديث يجب ان يكون مرسلا لان جابرا لم يذكر من حدثه بذلك وجابر لم يشاهد ذلك

مثله فقال قم يا محمد فصلى الظهر ... عنه

صحيحة الاسناد الا انه اعلم انه انصاري انما صحب بالمدينة ولا يلزم من ذلك من حديث ابن عباس وابي هريرة فانهما رويا امامة جبريل
عليه السلام من قول النبي صلى الله عليه وسلم فلعله هذا ارسال غير ضار لان الصحابي ان يكون خبر سمعه من تابعي غير صحابي وقد
اشتهر ان مراسيل الصحابة مقبولة والجهالة غير ضارة واما حديث ابي مسعود فرواه ابن راهويه مطولا ورواه البيهقي في
كتاب المعرفة من حديث ايوب بن عتبة ثم قال ايوب ليس بالقوي ورواه في مسنده مسند الحق ثم قال انه منقطع لم يسمع ابو بكر من ابي
مسعود وانما هو بلاغ ذلك ابو بكر هو ابن عمرو بن حزم وابو مسعود اسمه عقبة بن عمرو الانصاري وحديث ابي مسعود هذا
في الصحيحين الا انه غير مفسر ولفظهما عن ابي مسعود الانصاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نزل جبريل عليه
السلام فصليت معه ثم صليت معه باصابعه خمس صلوات قال بهذا امرت وليس في الصحيحين غير ذلك
واما حديث ابي هريرة فعند البزار والنسائي والحاكم في مستدركه واما حديث عمرو بن حزم فعند عبد الرزاق في مصنفه
وعنه رواه اسحق بن راهويه في مسنده واما حديث ابي سعيد الخدري فعند احمد في مسنده والطحاوي في شرح الآثار واما حديث
انس فعند الدارقطني في سننه وقال ابن القطان في مسنده محمد بن سعيد وهو مجهول والراوي عنه ابو حمزة ادريس بن يونس
ابن ساق الفراء لا يعرف حاله واما حديث ابن عمر فعند الدارقطني ايضا ورواه ابن حبان في كتاب الضعفاء واعله بمحبوب بن
احد رواته واما حديث بريدة فعند مسلم ان رجلا سأل النبي عليه السلام عن وقت الصلاة اخرجه مطولا واما حديث ابي موسى
الاشعري رضي الله عنه فعند مسلم الا ان فيه انه اخر المغرب في اليوم الثاني وان ذلك كان في صلاة النبي عليه السلام في المدينة
واما حديث البراء ثم الكلام في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فقوله امني جبريل عليه السلام عند البيت
اراد به الكعبة شرفها الله تعالى فاعترض النووي على الغزالي في قوله في هذا الخبر عند باب البيت وقال المعروف عند البيت
وليس له وجه لان الشافعي هكذا رواه فقال اخبرنا عمر بن ابي سلمة بن عبد العزيز عن عبد الرحمن بن الحارث وفيه امني جبريل
عليه السلام عند باب البيت وهكذا رواه البيهقي والطحاوي ايضا في شرح الآثار امني جبريل مرتين عند باب البيت
قوله حين زالت الشمس زوالها انحطاطها عن كبد السماء يسيرا قوله وكان الفيء قدر الشراك هو احد سيور النعل التي يكون في
وجهها وتقديره هاهنا ليس على معنى التحديد ولكن زوال الشمس لا يبين الا باقل ما يرى من الظل وكان حينئذ بمكة هذا القدر
والظل يختلف باختلاف الامكنة والازمنة وانما يتبين ذلك في مثل مكة من البلاد التي يقل فيها الظل فاذا كان اطول النهار واستوت
الشمس فوق الكعبة لم ير شيء من جوانبها ظل فكل بلد يكون اقرب الى خط الاستواء ومعدل النهار يكون الظل فيه اقصر وكل ما بعد
عنه الى جهة الشمال يكون الظل فيه اطول قوله حين كان ظله مثله وفي بعض الرواية حين صار ظل كل شيء مثله قوله حين غاب الشفق
وهو البياض عند ابي حنيفة على ما ياتي قوله حين حرم الطعام والشراب على الصائم وهو اول طلوع الفجر الثاني الصادق
حين كان ظله مثليه وهذا اخر وقت الظهر عند ابي حنيفة على ما ياتي انشاء الله تعالى قوله وصلى المغرب حين افطر الصائم يعني
حين غابت الشمس والاجماع على ان اول وقت المغرب غروب الشمس واختلفوا في اخره فقال مالك والاوزاعي والشافعي لا وقت
للمغرب الا وقت واحد وعن الشافعي وقت المغرب مقدار وضوء وتعطية وستر عورة واذان واقامة وخمس ركعات فان اخر عنه ذلك
فقد انقضى الوقت وعند ابي حنيفة واصحابه وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق وبه قال احمد والثوري واسحق
ابن راهويه وهو قول الشافعي في القديم قال النووي هو الصحيح واختاره البغوي والخطابي والبيهقي والغزالي وعن
مالك ثلث روايات احدها كقولنا والثاني كقول الشافعي في الجديد والثالثة يبقى الى طلوع الفجر وهو قول عطاء وطاوس
قوله وصلى في العشاء الى ثلث الليل ومنه قوله تعالى ليجمعكم الى يوم القيامة اي في يوم القيامة وهذا اخر وقت استحباب اما وقت
الجواز فما لم يطلع الفجر وقال الشافعي ومالك واحمد هو وقت العشاء وعنه والوقت المختار الى ثلث الليل قوله فاسفر اي نور وقيل لا
خلاف في اول وقت الفجر واما اخره فعند اصحابنا ما لم يطلع الفجر وقال الشافعي الى الاسفار لاصحاب الرفاهية ولمن لا عذر له
وقال من صلى ركعة من الصبح قبل طلوع الشمس لم يفته الصبح وهذا في اصحاب العذر والضرورات وقال مالك واحمد
واسحق من صلى ركعة من الصبح وطلعت الشمس اتمها الا الاخرى ولا يتدارك الصبح قوله هذا اوقات الانبياء من قبلك
قد استدل على ان الانبياء عليهم السلام كانوا يصلون في هذه الاوقات والمعنى انه صلواتهم كانت في هذه الاوقات وقت

طريق مثل هذا الا انه لم يكن هذه الصلوات على هذه المواقيت الا هذه الامة خاصة وان كان غيرهم قد صلاها في بعضها الا ترى الى ما
روى ابو داود في السنة ومنه اعتموا بهذه الصلوات فانكم قد فضلتم بها على سائر الامم قوله والوقت فيما بين هذين الوقتين
والاشارة الى وقتي اليوم الاول والثاني الى الايام فيهما جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت هذا يقتضي الا يكون
الاول والاخر وقتا لها قلت لما صلى في اول الوقت واخره وجد البيان منه فعلا وبقي الاحتياج الى ما بين الاول والاخر فبين
بالقول وجواب اخر ان هذا بيان للوقت المستحب وذلك لان اول الوقت مما يتعسر على الناس ويؤدي ايضا الى تقليل الجماعة
وفي التاخير الى اخر الوقت خشية الفوات فكان المستحب ما بينهما قوله عليه السلام خير الامور اوسطها ثم ان الشافعية
تعلقوا بامامة جبريل للنبي عليه السلام في صحة اقامة المفترض بالمتنفل وقالوا ان جبريل عليه السلام كان متنفلا والنبي
صلى الله عليه وسلم مفترض قلنا هذه دعوى فمن ابن لهم انه كان متنفلا او مفترضا اما كونه متنفلا فمن قالوا لا تكليف على الملك
بهذه الشريعة وانما هي على الجن والانس قلنا هذا لا يعلم وانما علم بالشرع وجبريل انما امر بالامامة بالنبي عليه السلام ولم يؤمر
غيره من الملائكة فلذلك كان ما خص بالامامة جاز ان يجب بالفريضة وروي في حديث ابي مسعود في الصحيحين الذي مضى ذكره
بهذا امرت بضم التاء وفتحها اما الفتح فظاهر واما الضم فيدل على ان جبريل كان مأمورا ولكن لم يعلم كيفية امر الله تعالى له
هل قال له بلغ قولا او فعلا او قولا وفعلا او كيف شاء ولا ينافي الامر ان يبلغ قولا او يبلغ فعلا لانه يكون مخاطبا مثل ما قلنا
ولا شك ان النبي عليه السلام كان مقتديا بجبريل عليه السلام والناس صلوا قلت في حديث عمرو بن حزم قال جبريل
عليه السلام فصلى بالنبي صلى الله عليه وسلم وصلى النبي بالناس الحديث ثم قال في اخر الحديث ش اي ثم قال جبريل
عليه السلام في اخر حديث امامته م فيما بين هذين وقت لك ولامتك ش اشار بهذين الى الوقتين اللذين صلى فيهما
جبريل بالنبي عليهما السلام في اليوم الاول واليوم الثاني وقد مر ان هذا الحديث اخرجه جماعة من الصحابة وليس في حديث
واحد منهم هذا اللفظ بعينه العبارة فعبارة حديث ابن عباس الوقت ما بين هذين الوقتين وعبارة حديث جابر ما بين
هذين وقت كله وعبارة حديث ابي مسعود الانصاري ثم قال جبريل عليه السلام ما بين هذين وقت صلاة وعبارة حديث
ابي هريرة ما بين هذين وقت بدون لفظة كله كما في حديث جابر وفي طريق اخر لابي هريرة اخرجه النسائي ثم قال الصلوة
ما بين صلواتك امس وصلاتك اليوم وفي حديث ابي موسى ان سائلا سأل النبي عليه السلام الحديث الى اخره ثم قال اي النبي
صلى الله عليه وسلم اين السائل عن وقت الصلاة الوقت فيما بين هذين وفي حديث ابي بريدة وقت صلاتكم ما بين ما رايتم
قوله وقت مرفوع على الابتداء وخبره مقدما هو قوله ما بين هذين ومحل لك من الاعراب رفع لانه صفة لقوله وقت
ومتعلق اللام محذوف تقديره وقت كائن لك م ولا معتبر بالفجر الكاذب ش يعني لا اعتبار به في دخول وقت الصبح ولا في
وقت خروج العشاء م وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام ش هذا تفسير الفجر الكاذب وهو الذي يبدو وابي
بطهر ضوءه مستطيلا ذاهبا في السماء كذنب السرحان وهو الذئب ثم يعقبه ظلمة يعني يمحي اثره ويصير الجو اظلم ما كان ويسمى
كذابا لانه يضيء ثم يسود ويذهب النور ويخلف ثم يعقبه الظلام فكانه كاذب والعرب تشبهه بذنب السرحان
لمعنيين احدهما طوله والثاني ان ضوءه يكون في الاعلاء دون الاسفل كما ان الذئب يكثر شعره في اعلاه لا في اسفله والاحكام
متعلقة بالفجر الثاني دون الاول به يدخل صلاة الصبح ويخرج وقت العشاء ويحرم الاكل والشرب والجماع على الصائم وينقضي
الليل ويدخل النهار ولا يتعلق بشيء من الاحكام بالاول باجماع المسلمين م لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا
الفجر المستطيل انما الفجر المستطير في الافق ش هذا الحديث اخرجه مسلم وابو داود والنسائي والترمذي كلهم في الصوم
واللفظ للترمذي من حديث سوادة عن حنظلة عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير في الافق ولفظ مسلم لا يغرنكم من سحوركم اذان بلال
ولا بياض الافق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا وحكى حماد قال يعني معترضا ولفظ الترمذي رواه احمد
وابن راهويه وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم والطبراني في معجمه وابن ابي شيبة في مصنفه قوله الفجر المستطيل هو
الفجر الكاذب والفجر المستطير هو الفجر الصادق وقد فسره المصنف م اي المنتشر فيها ش اي في الافق وانما

الضمير في ضاقا الى معنى الناحية وعليه قول ابن عباس رضي الله عنهما يمدح النبي عليه السلام

وانت لما ولدت اشرقت الارض وضاءت بنورك الافق

قوله ضاءت لغة في اضاءت ويجوز ان يكون الافق واحدا وجمعا كالفلك والمستطير المنتشر المتفرق كانه طار في نواحيها ن والاستطارة والتطاير التفرق والذهاب والسين فيه للطلب كانه يطلب الطيران الى نواحي الافق م واول وقت الظهر ش اي اول وقت صلاة الظهر م اذا زالت الشمس ش وزوال الشمس عبارة عن ميلها الى جانب الشمال الى اليمين اذا استقبلت القبلة وفي المبسوط لا خلاف في اول وقت الظهر انه يدخل بزوال الشمس الا شيئا نقل عن بعض الناس انه يدخل اذا صار الفيء مثل الشراك وقال النووي عن ابي الطيب هذا خلاف ما اتفق عليه الفقهاء م لامامة ش اي لامامة جبريل عليه السلام في اليوم الاول حين زالت الشمس قد تقدم في حديث ابن عباس امني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وقد تقدم ايضا حديث جابر رضي الله عنه جاءه جبريل عليه السلام حين مالت الشمس اخرجه الترمذي وغيره وفي حديث عمرو بن حزم قال جاء جبريل عليه السلام فصلى بالنبي صلى الله عليه وسلم وصلى النبي بالناس حين زالت الشمس الظهر وفي حديث بريدة فامره بالظهر حين زالت الشمس عن بطن السماء رواه عبد الرزاق واخرج مسلم عن عبد الله ابن عمرو بن العاص مرفوعا وقت صلاة الظهر اذا زالت الشمس ما لم يحضر وقت العصر وروى الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ان للصلاة اولا واخرا وان اول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس واخرجه مسلم ايضا من حديث ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فامر فاقام بالظهر حين زالت الشمس فان قلت جاءه عليه السلام فقال امني جبريل عند البيت مرتين فصلى الظهر في المرة الاولى حين كان الفيء مثل الشراك قلت هذا محمول على الفراغ منها والاحاديث المذكورة محمولة على الشروع فيها توفيقا بين الاحاديث ويدل عليه قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لزوالها وهو قول ابن عمر وابن عباس وانس وعائشة والحسن البصري وقال النووي المراد به انه حين زالت الشمس كان الفيء حينئذ مثل الشراك من ورائه لا انه اخره الى ان صار مثل الشراك وهو احد سيور النعل التي يكون على وجهها والمعنى ان الظل قد رجع حتى وقع على النعل والظل من اول النهار الى اخره والفيء لا يكون الا بعد الزوال لانه ظل فاء اي رجع والفيء مقصود معناه الرجوع والمراد هنا رجوع الظل من جانب المغرب الى جانب المشرق م واخر وقتها ش اي اخر وقت صلاة الظهر م عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا صار ظل كل شيء مثليه ش قال الاكمل قوله اخر الوقت اذا صار ظل كل شيء مثليه فيه تسامح لان اخر الشيء منه فاذا صار ظل كل شيء مثليه خرج وقت ظهره عنده وكذا اذا صار مثله عندهما قال ويتاويله اخر الوقت الذي يتحقق عنده خروج الظهر بدليل قوله فيما بعد واخر وقت المغرب حين يغيب الشفق ولا شك ان بغيبوبة الشفق يتحقق الخروج قلت هذا كلام السغناقي فانه اخذه منه ولخص كلامه ان اخر الشيء من اجزاء ذلك الشيء فيكون وقت الظهر فيكون باقيا عنده عند المثلين وعند المثل عندهما ورواية المنظومة يقتضي ان لا يبقى وقت الظهر على القولين في هذين التقديرين والذي في المنظومة هو قوله والعصر حين المرء يلقى ظله ندفا رمثليه وقال مثله فيحتاج الى التوفيق بينهما فاجاب عنه بجوابين احدهما ما ذكرناه والاخر ان المراد باخر الوقت هو القرب منه الذي يتحقق الخروج عنده وهو نظير قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن اي قارب بلوغ اجلهن فكان لفظ الاخر بمنزلة لفظة الاجل لان كلا منهما اسم لتمام الشيء ثم ذكر الاجل ويراد به القرب فيذكر ويراد به الانقضاء ثم اعلم ان قول ابي حنيفة هذا هو رواية محمد عنه وهي المشهورة وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة حتى يصير ظل كل شيء مثله وبه قال ابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي واحمد واختاره الطحاوي وفي رواية اسد ابن عمرو عن ابي حنيفة اذا صار ظل كل شيء مثله خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه سوى في الزوال وروى المعلى عن ابي يوسف عنه اذا صار الظل اقل من قامتين يخرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير قامتين وصححه الشيخ ابو الحسن الكرخي في المبسوط جعل رواية الحسن رواية محمد عن ابي حنيفة في رواية الحسن اذا صار ظل كل شيء قامة خرج وقت

الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير قامتين وبينهما وقت مهمل وهو الذي يسميه الناس بين الصلاتين وقال مالك اذا صار ظل كل شيء مثله دخل وقت العصر ولم يخرج وقت الظهر بل يبقى بعد ذلك قدر اربع ركعات صالحا للظهر والعصر اداء وحكى في المغني عن ربيعة ان وقت الظهر والعصر اذا زالت الشمس وعن عطاء وطاوس اذا صار ظل كل شيء مثله دخل وقت العصر وما بعده وقت لهما على سبيل الاشتراك حتى تغرب الشمس وقال اسحق ابن راهويه وابو ثور والمزني وابن جرير الطبري اذا صار ظل كل شيء مثله دخل وقت العصر ويبقى وقت الظهر قدر ما يصلي اربع ركعات ثم يتمحض الوقت للعصر وبه قال مالك وابن المبارك حتى لو دخل الرجلان حين صار الظل مثل الشخص واخر فيه العصر كانا مؤديين وروى ابو نصر عن مالك وقت الظهر الى ان يصير ظل كل شيء مثله وقت المختار واما وقت الاداء فاخره الى ان يبقى الى غروب الشمس قدر اربع ركعات وفي المبسوط وقال مالك اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر فاذا مضى مقدار ما يصلي فيه اربع ركعات دخل وقت العصر ولم يخرج وقت الظهر وقال الوقت مشترك بينهما الى ان يصير الظل قامتين وهو فاسد لقوله عليه السلام لا يدخل وقت صلاة حتى يخرج وقت صلاة اخرى وفي الوجيز وبه قال ابن المبارك وحكي هذا عن المزني وحكي عن ابن جرير وعطاء انه لا يكون تاخير الظهر الى صفرة الشمس مفرطا وعن طاوس لا تفوت حتى الليل م سوى في الزوال ش وهو الظل الذي يكون للاشياء وقت الزوال وفي المجتبى وزوال الشمس ان ياخذ الظل في الزيادة والظل من النقص والطول هو المسمى في الزوال وقد مر انه الفيء ممدود وهو في اللغة الرجوع فلا يكون الا بعد الزوال م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م اذا صار الظل مثله ش اي اذا صار ظل كل شيء مثله م وهو ش اي قولهما م رواية عن ابي حنيفة ش رواه الحسن عنه م وفي الزوال ش الفيء الذي يكون للاشياء وقت الزوال ش اي وقت زوال الشمس عن كبد السماء وقال المرغيناني قال ابو حنيفة ما دام الفرص في كبد السماء فانها لم تزل وان الظل يسيرا فقد زال وعن محمد ان يقوم الرجل مستقبل القبلة فاذا زالت الشمس عن يساره فهو الزوال واصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شجاع انه يغرز خشبة في ارض مستوية ويجعل على مبلغ الظل علامة في ادام الظل ينقص عن الخط والعلامة فانه لم تزل فاذا وقف ولم يزد ولم ينقص فهو وقت الزوال والاستواء فاذا اخذ في الزيادة فقد زالت الشمس قال السرخسي والمرغيناني هذا هو الصحيح وفي المبسوط في الزوال يختلف باختلاف الامكنة والازمنة فقد قيل لا بد ان يبقى لكل شيء في الزوال في كل موضع الا بمكة وصنعاء اليمن والمدينة في اطول ايام السنة فلا يبقى بمكة وصنعاء ظل في الارض وظل بالمدينة ما خذ الشمس الحيطان الاربعة وحكي عن ابي جعفر الرازي ان عنده انه اطول النهار في الصيف لا يكون بمكة ظل لشيء من الاشخاص عند الزوال ستة وعشرين يوما قبل اطول وستة وعشرين يوما بعده انها اطول وفي هذه الايام اذا لم ير الشخص ظلا فان الشمس لم تزل فاذا رأى الظل بعد ذلك فان الشمس قد زالت وعن ابي حامد انما لا يكون الظل في يوم واحد في السنة واما الزوال في نفس الامر الذي لا يظهر فانه يتقدم على ما يظهر لنا فلا اعتبار له ولا يتعلق به الحكم ولو لم يوجد بالعمود لمعرفة الوقت والفيء والاشياء فليعتبر بقامته وقامة كل انسان ستة اقدام ونصف بقدمه وقال الطحاوي وعامة المشايخ سبعة اقدام ويمكن ان يجمع بينهما بان يعتبر سبعة اقدام من طرف سمت الساق وستة ونصف من طرف الابهام والبه اشار البقالي الادريسي وحكي ابن قدامة في المغني عن ابي العباس السنجي في وجه التقريب ان الشمس تزول في نصف حزيران وهو يونيه على قدم وثلث وهو اقل ما تزول عليه الشمس وفي نصف تموز وهو ايب ونصف ابار وهو ابريل في قدم ونصف وثلث وفي نصف اب وهو مري ونيسان وهو برموده على ثلاثة اقدام وفي نصف ادار وايلول على اربعة اقدام ونصف وفي نصف تشرين الاول واشباط وهما بابه وامشير على سبعة اقدام ونصف وفي نصف تشرين الثاني وكانون الثاني وهما هاتور وطوبه على تسعة اقدام وفي نصف كانون الاول وهو كيهك على عشرة اقدام وسدس وهذا التي ما تزول عليه الشمس من اقليم العراق والشام وما سامتهما من البلدان فاذا اردت معرفته فقف على ارض مستوية وعلم الموضع الذي انتهى اليه ظلك ثم ضع قدمك اليمنى بين يدي قدمك اليسرى والصق عقبك بابهامك فاذا بلغت مساحة هذا القدر بقيتها انقض فيه الوقت الذي زالت عليه الشمس ووجبت صلاة الظهر قبل طول الانسان ستة اقدام ونصف تقديرا بقدمه م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م امامة جبريل عليه السلام في اليوم الثاني في العصر في هذا الوقت ش اي الوقت الذي جعله ابو حنيفة وقت الظهر وهو ما اذا صار ظل كل شيء مثليه واختلف نسخ الهداية في هذا الموضع ففي بعضها في اليوم الاول

في هذا الوقت وفي بعضها في اليوم الثاني امامته للظهر وفي بعضها امامته للعصر في اليوم الثاني م قوله ش اي وقال ابي حنيفة م قوله عليه السلام

ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم ش هذا الحديث اخرجه جماعة عن طرق كثيرة عن الصحابة وسنبين جميع ذلك في فصل بيان الاوقات

المستحبة ولفظ المصنف رواه البخاري في صحيحه من حديث الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم قوله ابردوا امر من الابراد والفيح بالفاء وسكون الياء اخر الحروف وفي اخره

حاء مهملة سطوع الحر وفورانه ويقال بالواو وفاحت القدر تفوح اذا غلت وقد اخرجه مخرج التشبيه والتمثيل اي كانه

نار جهنم في حرها م واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت ش يعني وقت صيرورة ظل كل شي مثله واراد بديارهم ديار الحجاز ن

م واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت بالشك ش هذا جواب عن سؤال يقدر وتقديره ان يقال تعارض حديث الابراد

حديث امامة جبريل عليه السلام لان امامته في صلاة العصر في اليوم الاول فيما اذا صار ظل كل شي مثله فيدل ذلك على خروج

وقت الظهر وحديث الابراد دليل على عدم خروج وقت الظهر لان اشتداد الحر في ديارهم في ذلك الوقت وتقدير الجواب

ان الاثار اي الاحاديث اذا تعارضت لا ينقضي الوقت الثابت بيقين بالشك وقال لم يكن ثابتا بيقين هو وقت العصر لا يثبت

بالشك فان قلت قد جاء في الابراد حديث يدل على ذلك وهو ما رواه ابو داود والنسائي والحاكم من حديث ابي مسعود كان قدر صلوة رسول الله

صلى الله عليه وسلم الظهر في الصيف ثلاثة اقدام الى خمسة اقدام وفي الشتاء خمسة اقدام الى سبعة اقدام قلت قال ابن الملك

التحديد اعلم ان هذا الامر يختلف في الاقاليم والبلدان ولا يستوي في جميع المدن والامصار وذلك لان العلة في طول الظل وقصره

هو زيادة ارتفاع الشمس في السماء وانحطاطها فكلما كانت اعلى والى محاذات الرؤس في مجراها اقرب كان الظل اقصر وكلما كانت

اخفض ومن محاذات الرؤس ابعد كان الظل اطول ولذلك ظلال الشتاء تراها ابدا اطول من ظلال الصيف في كل مكان وكانت

صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة ثلاثة اقدام وهما من الاقليم الثاني ويذكرون ان الظل فيهما في اول

الصيف في شهر اذار ثلاثة اقدام وشي ويشبه ان يكون صلاته اذا اشتد الحر متأخرة عن الوقت المعهود قبله فيكون الظل

عند ذلك خمسة اقدام واما الظل في الشتاء فانهم يذكرون انه في كانون الاول خمسة اقدام او خمسة وشي وفي الكانون سبعة

اقدام او سبعة وشي فقول ابن مسعود منزل على هذا التقدير في ذلك التقدير دون سائر الاقاليم والبلدان التي هي خارجة

عن الاقليم الثاني م واول وقت العصر ش اي اول وقت صلاة العصر م اذا خرج وقت الظهر على القولين ش اي قول ابي حنيفة ن

في الرواية المشهورة عنه وقول صاحبيه فعنده اذا صار ظل كل شي مثليه سوى في الزوال دخل وقت العصر وعندهما

اذا صار ظل كل شي مثله واما قيد بقول ابي حنيفة بالرواية المشهورة عنه احترازا عن رواية اسد عنه حيث خرج الظهر

ولا يدخل العصر فلا يكون اول العصر اذا خرج الظل على تلك الرواية وفي المحيط الخلاف في اخر وقت الظهر خلاف في اول وقت العصر

قلت هذا على المشهور من القولين وقال الشافعي واحمد اذا زاد على المثل ادنى زيادة يدخل اول وقت العصر واختلف

الشافعية في هذه الزيادة على ثلاثة اوجه احدها انها لبيان انتهاء الظل الى المثل والا فالوقت قد دخل بحصول الزيادة

بمجرد المثل فيكون الزيادة من وقت العصر والثاني انها من وقت الظهر وانما يدخل وقت العصر بعدها وهذا مخالف لقول

جبريل للنبي عليه السلام الوقت فيما بين هذين والثالث انها فيما بين وقت الظهر لا من وقت العصر بل هي وقت فاصل بين

الوقتين م واخر وقتها ما لم تغرب الشمس ش اي اخر وقت صلاة العصر غروب الشمس وهذا قول اكثر اهل العلم وبه قال

الشافعي في الصحيح الذي نص عليه وقال الحسن ابن زياد لتغير الشمس الى الصفرة حكاه عنه السرخسي وقاضي خان والسرخسي

العبرة لتغير القرص عندنا وهو قول الشعبي وقال النخعي لتغير الضوء وقال الاصطخري اذا صار ظل كل شي مثليه خرج وقت

العصر ويأثم بالتأخير بعده ويكون قضاء لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها

هذا الحديث رواه الائمة الستة فالبخاري عن عبد الله ابن مسلمة عن مالك عن زيد ابن اسلم عن عطاء ابن يسار وعن بسر بن سعيد

وعبد الرحمن ابن الاعرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك

الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ومسلم عن يحيى ابن يحيى قال قرات على مالك

اخرجه نحوه والترمذي عن اسحق ابن موسى الانصاري عن معن عن مالك الى اخره وابن ماجه عن محمد ابن الصباح عن عبد العزيز

ابن

ابن محمد الدراوردي عن زيد ابن اسلم عن عطاء ابن يسار وعن بسر بن سعيد وعن الاعرج حدثونه عن ابي هريرة قال قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك من العصر ركعة قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك ومن ادرك من الفجر ركعة قبل ان

تطلع الشمس فقد ادرك والنسائي من حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه واخرجه ابن ماجه ايضا من

حديث عائشة ومسلم ايضا وابن حبان بعدة الفاظ منها من صلى من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس لم تفته الصلاة ومن صلى من العصر

ركعة قبل ان تغرب الشمس لم تفته الصلاة ومن لفظ فقد ادرك الصلاة كلها وفي لفظ فليتم ما بقي وفي لفظ من ادرك ركعة

من الصلاة فقد ادركها واخرج النسائي عن معاذ ابن هشام حدثني ابي عن قتادة عن عزرة ابن تميم عن ابي هريرة عن النبي

عليه السلام قال اذا صلى احدكم ركعة من صلاة الصبح ثم طلعت الشمس فليصل اليها اخرى وقال حدثني خلاس عن ابي رافع عن ابي هريرة ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال ليتم صلاته وجه الاستدلال بهذا الحديث على وجوه الاول انه يدل على ان اخر وقت العصر هو غروب الشمس

وان الذي يؤخر صلاة العصر عن صيرورة ظل كل شي مثليه غير مفرط وبه قال داود ومالك في رواية ابن وهب عنه وذلك انه يعني قوله

عليه السلام فقد ادركها اي ادرك وجوبها حتى اذا ادرك الصبي قبل غروب الشمس او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت

الحائض يجب عليه صلاة العصر ولو كان الوقت الذي ادرك جزءا يسيرا لا يسع فيه الاداء وكذلك الحكم قبل طلوع الشمس فان قلت

قيد في الحديث ركعة فينبغي ان لا يعتبر اقل منها قلت قيد الركعة فيه خرج مخرج الغالب فان غالب ما يمكن معرفة الادراك

به ركعة ونحوها حتى قال بعض الشافعية انما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الركعة البعض من الصلاة لانه روي

عنه من ادرك ركعة من العصر ومن ادرك ركعتين من العصر ومن ادرك سجدة من العصر واشار الى بعض الصلاة مرة بركعة

ومرة بسجدة والتكبيرة في حكم الركعة لان بعض الصلاة فمن ادركها فكانه ادرك ركعة فان قلت المراد من السجدة الركعة على ما روي

مسلم حدثني ابو الطاهر وحرملة كلاهما عن ابن وهب والسياق كله لحرملة قال اخبرني يونس عن ابن شهاب ان عروة ابن

الزبير حدثه عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك من العصر سجدة قبل ان تغرب الشمس او من الصبح

قبل ان تطلع فقد ادركها والسجدة انما هي الركعة قلت فسر السجدة حرملة وكذا فسر في الام لانه يعبر بكل واحد منهما عن الاخر

واياما كان فالمراد بعض الصلاة وادراك شي منها هو يطلق على الركعة والسجدة وما دونها مثل تكبيرة الاحرام وحديث

من ادرك سجدة رواه احمد عن ابي هريرة رضي الله عنه الوجه الثاني ان الوقت الذي يدرك فيه قبل غروب الشمس ولو كان

جزءا يسيرا لا يسع فيه الاداء وقت لوجوب الصلاة عليه لان يعني قوله فقد ادرك وجوبها كما ذكرنا وذلك لا يجب ما لم يجد

وقتا يسع فيه الاداء حقيقة وعن الشافعي قولان فيما اذا ادرك دون ركعة كتكبيرة مثلا احدهما لا يلزمه والاخر يلزمه

وهو اصحهما الوجه الثالث فيه دليل صريح في ان من صلى ركعة من العصر ثم خرج الوقت قبل سلامه لا تبطل صلاته وهذا بالاجماع

واما في الصبح فكذلك عند الشافعي ومالك واحمد وعند ابي حنيفة تبطل صلاة الصبح بطلوع الشمس فيها وقالت الشافعية

الحديث حجة على ابي حنيفة حيث عمل به في العصر ولم يعمل به في الصبح قلت من وقف على ما اسس عليه ابو حنيفة عرف ان الحديث

ليس بحجة عليه بل ثمة حديث هو حجة عليهم فنقول لا شك ان الوقت سبب للصلاة وظرف لها ولا يمكن ان يكون كل الوقت

سببا لانه لو كان كذلك يلزم تاخير الاداء عن الوقت فتعين ان يجعل وقت الوقت سببا وهو الجزء الاول لسلامته عن المزاحم

فان اتصل به الاداء تقرر وقت السببية والا تنتقل الى الجزء الثاني والثالث والرابع وما بعده الى ان يتمكن منه من عقد التحريمة

الى اخر جزء من اجزاء الوقت ثم هذا الجزء ان كان صحيحا بحيث لم ينسب الى الشيطان ولم يوصف بالكراهية كما في الفجر وجب عليه كاملا

حتى لو اعترض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الصلاة فسد خلافا لهم لان ما وجب كاملا لا يتادى بالناقص

كالصوم المنذور المطلق وصوم القضاء لا يتادى في ايام النحر والتشريق وان كان هذا الجزء ناقصا بان كان منسوبا

الى الشيطان كالعصر وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب مؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان لانه

ادى كما لزم كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لان ما وجب ناقصا يتادى كاملا بالطريق الاولى فان قلت يلزم ان تفسد

العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلت لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى ن

الفساد الذي يتصل بالبناء لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر واما الحديث الذي هو حجة عليهم فهو ما رواه مسلم

فليصل اليها اخرى وفي رواية عن همام قال قال قتادة عن عزرة عن ابي سعيد من صلى ركعة من صلاة الصبح صح

ن يقصد

عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك عن
الصلاة فانها تطلع بين قرني الشيطان قال الطحاوي ورد هذا الحديث اعني حديث من ادرك كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلاة في الاوقات
المكروهة واول وقت المغرب اذا غربت الشمس اي اول وقت المغرب وقت غروب الشمس قال بعض الشراح وهذا اجماع وعند
الشيعة لا يدخل وقتها حتى تشتبك النجوم وعند طاوس وعطا بن ابي رباح ووهب بن منبه اول وقت المغرب حين طلوع النجم احتج الشيعة
بما روي انه عليه السلام صلى المغرب عند اشتباك النجوم واحتج طاوس ومن معه بما رواه مسلم من حديث ابي بصرة الغفاري قال
صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بالمخمص فقال ان هذه الصلاة عرضت على من كان قبلكم فضيعوها فمن حافظ عليها
كان له من الاجر مرتين ولا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد والشاهد هو النجم واخرجه النسائي والطحاوي ايضا وابو بصرة بفتح البا
الموحدة وسكون الصاد المهملة واسمه حميل بضم الحا المهملة وفتح الميم وسكون اليا اخر الحروف وقيل جميل بالجيم والاول
اصح قوله بالمخمص بفتح الميمين وسكون الخا المهملة وفي اخره صاد مهملة وهو الموضع الذي يخرج منه الابل المخمص وهو ساح
واما من النابتين فلا حجة لهم في الاثر والحوار نحوها والجواب عن حديث الشيعة ما قاله النووي انه باطل لا يعرف
ولو عرف لحمل على بيان الجواز وعن حديث مسلم ما قاله الطحاوي وكان قوله عندنا والله اعلم ولا صلاة بعدها
حتى يرى الشاهد يحتمل ان يكون هذا هو اخر الحديث من قول النبي عليه السلام كما ذكره الليث وهو من رواته
ويكون الشاهد هو الليل ولكن الذي رواه غير الليث يقول ان الشاهد هو النجم فقال ذلك برايه لا عن النبي عليه السلام
وقد تواترت الاخبار عن النبي عليه السلام انه كان يصلي المغرب اذا توارت الشمس بالحجاب قال قلت اذا كان الراوي
عن ثقة يحمل على انه لم يحملها عنه اذ لم نجد لها الا الاثار الصحيحة وقد تكاثرت الاثار الصحيحة انه عليه السلام
كان يصلي المغرب عقيب غروب الشمس وحث امته على تعجيله حيث قال لا تزال امتي بخير او قال على الفطرة ما لم يؤخروا
المغرب الى ان تشتبك النجوم رواه ابو داود والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط مسلم واخر وقتها ما لم
يغب الشفق اي اخر صلاة المغرب الى وقت غيبوبة الشفق وبه قال الثوري واحمد وابو ثور واسحق
وداود وابن المنذر وهو قول الشافعي في القديم واختاره من ينتمي الى الحديث من اصحابه كابن خزيمة
والخطابي والبيهقي والبغوي في التهذيب والغزالي في الاحيا ورجحه العجلي وابن الصلاح وقال النووي هو
الصحيح وقال الشافعي مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات اي قال الشافعي وقت صلاة المغرب قدر ما يصلي فيه ثلاث
ركعات وهو قوله الجديد وقال الغزالي في وقت المغرب قولان احدهما انه يمتد الى غروب الشفق
واليه ذهب احمد والثاني اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء واذان واقامة وقدر خمس ركعات
فقد انقضى الوقت كذا في الوسيط وقال وينبغي ان يكون سبع ركعات لانه يصلي ركعتين بعدهم
قبل فرض المغرب مقدار ما يكسر سورة الجوع عن الاكل في حق الصائم لقوله عليه السلام اذا وضع العشا واقيمت الصلاة فابدؤا
فابدؤا به قبل ان تصلوا ونحو قوله لا ولا رابع وقال الاكمل ما ذكره المصنف في حجة الشافعي ليس بكاف لان ما الزم
المصنف ايد لمذهب الشافعي او غيره من المخالفين عن وجه الكفاية على ان الذي ذكره هو الذي ذكر بالجملة
وعن مالك ثلاث روايات احدها كقول الشافعي في الجديد والثانية يبقى الى طلوع الفجر وبقي قول
عطا وطاوس لان جبريل عليه السلام في اليومين في وقت واحد اذ لو كان الوقت ممتدا لام جبريل عليه السلام في اليومين
في وقت واحد لانه كان يعلم اول الوقت واخره واما قوله عليه السلام اول وقت المغرب حين تغرب الشمس هذا الحديث
بهذه العبارة لم يذكره احد ولكن معناه رواه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن وقت الصلوات الحديث وفيه ووقت صلاة المغرب اذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق وفي رواية
ما لم يغب الشفق ولمسلم ايضا من حديث ابي موسى ان سائلا اتى النبي عليه السلام فسأله عن مواقيت الصلاة الحديث
فاقام المغرب حين وجبت الشمس ثم امره فاقام العشا حين غاب الشفق وله ايضا من حديث عبد الله بن عمرو ان النبي عليه
السلام قال وقت صلاة الظهر اذا زالت الشمس الحديث وفيه وقت المغرب ما لم يغب الشفق وقال واما ابو داود فرواه

العشا من امامة جبريل عليه السلام في اليومين في وقت واحد كان للتحرز عن الكراهة لان تاخير المغرب الى اخر الوقت مكروه فسقط
التعلق به وجواب اخر ان معناه بدا بها في اليوم الثاني حين غربت الشمس وابتدا وقت الفراغ يحتمل ان يكون الفراغ عند غيبة الشفق
ويكون بين قدر اشارة الى الابتدا في الفعل في اليومين والى اخر الفعل في اليوم الثاني في المبسوط والاسرار ومجتبى الخ وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه عليه السلام قال وقت المغرب ما لم يسقط ثور الشفق بالثا المثلثة اي ثورانه وانتشاره وفي رواية ابي داود الشفق بالفا وهو بمعناه
وهو صريح في امتداد وقت المغرب حتى يغيب الشفق قال النووي وهو الصواب والذي لا يجوز غيره الا ان التاخير عن اول الغروب
مكروه فلهذا لم يوقته جبريل عليه السلام فانه انما يعلمه المباح من الاوقات الا ترى انه لم يؤخر العصر الى الغروب والوقت باق
ولا العشا الى ثلث الليل فكان لقصد البيان الاجماع على التبكير اليها وبما اول لانه كان بالمدينة وما رواه كان بمكة واخر ابن عمر اداءها
الى ان اشتبكت النجوم وقبله عمر رضي الله عنه ورأى تحريرا عتق رقبة ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفة من
وهو قول ابي بكر الصديق وعمر وانس ومعاذ بن جبل وعائشة والخطابي واختاره المبرد وثعلب م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد وهو ش اي
الشفق هو الحمرة ش وبه قال مالك واحمد وداود وعن احمد انه البياض في البنيان والحمرة في الصحرا م وهو ش اي قولهما هو
رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه رواه عنه اسد بن عمرو م وهو ش اي قولهما هو م قول الشافعي من
الصحابة قول عمر وعبد الله وشداد بن اوس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم والصفرة التي بين البياض والحمرة المذهب
عندهم انها ملحقة بالبياض وقيل الشفق اسم للحمرة والبياض لكن يطلق على احمر غير قاني وبياض غير ناصع كما نقل الحربي عن احمد
اذا غاب الشفق وهو الحمرة في السفر والبياض في الحضر ونقلوا عن الخليل والفرا انه الحمرة وقال الازهري الشفق عند العرب
الحمرة وقال الفرا سمعت بعض العرب يقول على ثوب مصبوغ كانه الشفق لقوله عليه السلام الشفق هو الحمرة وهذا الحديث رواه
الدارقطني في سننه من حديث عتيق بن يعقوب حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفق
الحمرة وذكره كذلك في كتابه غرائب مالك غير موصول بالاسناد فقال قرات في اصل ابي بكر احمد بن عمرو بن جابر الرملي
بخط يده ثنا علي بن عبد الصمد الطيالسي ثنا هرون بن سفين المستملي حدثني عتيق به وقال حديث غريب ورواته كلهم ثقات
واخرجه في سننه موقوفا على ابن عمر وعلى ابن هريرة وقال البيهقي في المعرفة روي هذا الحديث عن عمر وعلي وابن عباس
وعبادة بن الصامت وشداد بن اوس وابي هريرة ولا يصح عن النبي عليه السلام فيه شي ورواه ابن عساكر من حديث
حذافة وحكيله مثلا لكاد فيه الحزر حوثي من الموقوفات وقال النووي روي هذا الحديث مرفوعا الى النبي عليه السلام
وليس بثابت م وله ش اي ولابي حنيفة م قوله عليه السلام اخر وقت المغرب اذا اسود الافق ش هذا الحديث بهذا اللفظ
غريب لم يذكره احد وانما روى ابو داود في سننه من حديث ابي مسعود الانصاري رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال
نزل جبريل عليه السلام واخبرني بوقت الصلاة الحديث وفيه ويصلي العشا حين يسود الافق ورواه ابن حبان في صحيحه وقد
استدل غيره لابي حنيفة بحديث النعمان بن بشير انه قال انا اعلم الناس بوقت هذه الصلاة صلاة العشا كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصليها حين سقط القمر لثالثة الكلام في الوجهين للتوقيت اي لوقت سقوط ليلة ثالثة كما في قوله
تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لوقت دلوكها وسقوط القمر وقوعه للغروب ولغروب القمر في الليلة الثالثة من الشهر
على مضي ساعتين وعشرين درجة من غروب الشمس وقال السروجي وقد جاء في الحديث وقت العشا اذا ملا الظلام الظراب
قيل من الجبال الصغار وقال صاحب الدراية وفي رواية اذا ادلهم الليل اي استوى الافق في الظلام وانما يكون ذلك
اذا ذهب البياض كله قلت ليس في كل منهما خلاف الحديث الذي رواه ولا انس رواه قالوا الشفق البياض لانه مشتق
من الرقة ومنه شفقة القلب ويقال ثوب شفيق اذا كان رقيقا ولان الفجر كذلك قبله حمرة يتلوها بياض الفجر فكانت
الحمرة والبياض في ذلك وقتا لصلاة واحدة وهي الفجر فاذا خرجا خرج وقتها فالمستطر على ذلك ان يكون الحمرة والبياض
في المغرب وقتا واحدا وقالوا البياض يبقى الى نصف الليل وقيل لا يذهب البياض في ليالي الصيف بل يتفرق في الافق
ثم يجتمع عند الصبح وقال الخليل بن احمد راعيت البياض بمكة ليلا فما ذهب الا بعد نصف الليل قلنا ان صح هذا فهو محمول
على بياض الجو وذلك يغيب اخر الليل اما البياض الذي هو عقيب الحمرة اثر الشمس والبياض اثر النهار فلا يذهب كل ذلك

لا يصير الليل اطولها وقولنا ادسع للناس قول ابي حنيفة احوط وقيل يوخذ بقوله في الصيف لقصر الليالي وبقولها في الشتاء الى ثلث الليل او نصفه
وفي الشتاء بقوله لطولها وعند مرتقا البيان اليه كذا في المجتبى وما رواه موقوف على ابن عمر اي وما رواه الشافعي موقوف على عبد الله ابن
عمر غير مرفوع على ما ذكرناه قال الاتراري واما قاله المصنف وما رواه ذلك وما رواه بعضهم الح واذ كان ابو يوسف ومحمد اجابا وقال
هذا الحديث الا انا نحجه على الشافعي لان المرسل عنده ليس بحجة فكيف يحتج بما ليس بحجة على الخصم خلاف ابي يوسف ومحمد فانهما يقولان بحجة
المرسل واسند جميعا فانه لو كان موقوفا على الصحابي لا يكون قادحا عندهما لان قول الصحابي محمول على السماع عندنا وعند الشافعي لا نعلم
احدا منهم اصلا فانه فقد غفل عنه الشارحون قلت ابو يوسف ومحمد والشافعي يتفقون في هذه المسالة والثلاثة احتجوا بهذا
الحديث بناء على انه مرفوع والالزام فيه الحجة ليس على الشافعي وحده بل الالزام على الكل من جهة ابي حنيفة فكان الحديث لما ظهر انه
موقوف عند ابي حنيفة خصه بذكر الشافعي لانه ليس بحجة عنده فلذلك اورد الضمير الذي في رواه واما عند ابي يوسف
ومحمد فهو حجة وليس في هذا الموضع امر مشكل حتى يقول قد غفل عنه الشارحون وقال الاكمل قوله عليه السلام
الشفق هو الحمرة موقوف على ابن عمر رضي الله عنهما والموقوف لا يصلح حجة قلت هذا الكلام منه بعيد جدا لان مثل هذه
حجة الموقوف وهو ايضا في حكم المرفوع لانه لا نظر في الصحابة الاجتهاد فافهم وذكره مالك في الموطا اي ذكر هذا الموقوف
الامام مالك ابن انس في موطاه وقال الاتراري ولم يصح رواية هذا النقل عن الموطا نظرا لان مالكا لم يذكر فيه هذا الحديث بل قال
قال مالك الشفق هو الحمرة التي في المغرب فاذا ذهبت الحمرة فقد خرج وقت المغرب قلت هذا الذي ذكره في موطا مالك من رواية
يحيى ولو نظر في غيره لما انكره لان له كذا اخر من موطاته الموطاات رواية محمد ابن الحسن الشيباني رحمه الله وفيه اختلاف

الصحابة رضي الله عنهم اي وفي هذا الشفق اختلاف الصحابة وقد ذكرناه عن قريب وأول وقت العشاء اذا غاب الشفق
اي اول وقت صلاة العشاء الاخرة عند غيبوبة الشفق هذا اجماع على الخلاف في الشفق واخر وقتها ما لم يطلع الفجر اي واخر
وقت صلاة العشاء عند طلوع الفجر الصادق وهو ايضا اجماع لم يخالف فيه غير الاصطخري فانه قال بذهاب الثلث او النصف
خرج الوقت يكون الصلاة بعده قضاء لقوله عليه السلام واخر وقت العشاء حين يطلع الفجر هذا الحديث بهذه العبارة غريب جدا وهو
غريب وفي المبسوط روى ابو هريرة انه عليه السلام قال واخر وقت العشاء حين طلوع الفجر الثاني والعجب من الشراح انهم لم يسندوا
هذا الحديث ولم يشيروا الى راويه الى ابي هريرة ولم يخرج هذا الا الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار فيما كان احتج بالجملة
انه قال يظهر من مجموع الاحاديث ان اخر وقت العشاء حين يطلع الفجر وذلك ان ابن عباس وابا موسى وابا سعيد الخدري روا
ان النبي صلى الله عليه وسلم اخرها الى ثلث الليل وروى ابو هريرة وانس انه اخرها حتى انتصف الليل وروى ابن عمر رضي الله عنهما انه
اخرها حتى ذهب ثلثا الليل وروت عائشة رضي الله عنها انه اعتم بها حتى ذهب عامة الليل وكل هذه الروايات في الصحيح
قال فثبت ان الليل كله وقت لها ولكنه على اوقات ثلاثة فاما من حين يدخل وقتها الى ان يمضي ثلث الليل فافضل وقت صليت فيه
واما بعد ذلك الى ان يتم نصف الليل ففي الفضل دون ذلك واما بعد نصف الليل فدونه ثم ساق بسنده عن نافع ابن جبير
قال كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى وصل العشاء اي الليل شئت ولا تغفلها ولمسلم في قصة التعريس عن ابي قتادة ان
النبي عليه السلام قال ليس في النوم تفريط انما التفريط ان يؤخر صلاة حتى يدخل وقت الاخرى فدل بقاء الاولى الى ان يدخل
وقت الاخرى وهو طلوع الفجر الثاني وهو اي قوله واخر وقت العشاء حين يطلع الفجر حجة على الشافعي في تقديره
بذهاب ثلث الليل اي في تقديره اخر وقت العشاء بذهاب ثلث الليل قال الاكمل ووجه ذلك انه يدل على قيام الوقت
الى الفجر وحديث امامة جبريل عليه السلام يدل على ان اخر الوقت هو ثلث الليل فتعارضا فاذا تعارضت الاخبار
لا يثبت الوقت الثالث يقينا بالشك او نقول امامة جبريل عليه السلام انما لبيان اول الوقت والامامة في وقت
الصلاة بلا اشتباه فكان فيه الاول انه عليه السلام امر في اليوم الثاني حين اسفر والوقت بعده الى طلوع الشمس
فاذا امكن للنفي ثبوتا وبيانا لما فيه المعارضة فيكون حجة قلت الذي قاله طه غير محرر ولا طائق لتصحيح الامر من وجوه الاول
انا لا نمنع المعارضة لان الحديث الذي ذكره المصنف غريب والذي استدل به الشافعي من امامة جبريل عليه السلام في اليوم
الثاني من ثلث الليل فكيف تاتي فيه المعارضة الثاني ان الشافعي لم يقل ان وقت العشاء مقدر بذهاب ثلث الليل في الجواز

وتحرير مذهبه ما ذكره في الحلية ان اخر وقت العشاء المختار الى نصف الليل في القديم وقال احمد في رواية وقت الجواز الى طلوع
الفجر فاذا كان وقت الجواز الى طلوع الفجر ايضا عندنا ففيه خلاف في الجواز فكيف يكون ذلك الحديث الغريب حجة عليه وذكر في شرح
الوجيز ان وقت العشاء ممتد الى طلوع الفجر وقال السروجي واخر وقت العشاء الى طلوع الفجر الثاني اجماعا لم يخالف فيه
غير الاصطخري فلا يعتبر خلافه فان قلت قالوا قال الشافعي في باب استقبال القبلة اذا مضى ثلث الليل فلا اراها الا فائتة وهو
يؤيد قول الاصطخري قلت اصحابه حملوه على فوات وقت الاختيار وتابعه الاكمل الاول المصنف وهو حجة على الشافعي ولم
يتامل فيه ولم يرجع الى كتب مذهب الشافعي لما قال ما قاله من غير تحرير الثالث ان قوله اذا امكن للنفي ثبوتا وبيانا لما في
العارض ولا يعني بالمعارضة من المعارضة التي بين الحجتين في السواد اما يعني بها الرد والمنع فانهم والاتراري ايضا تكلم هنا
وتبعه كلام الاكمل وما قلت فيه ينبئ ذلك الكل والاول وقت الوتر بعد العشاء واخره ما لم يطلع الفجر اي قال في الينابيع
والمنافع والمستصفى قوله اول وقت الوتر بعد العشاء قولهما اما عند ابي حنيفة اول وقتها اذا غاب الشفق ووقتهما
واحد والفرض يؤخر على هذه عملا عنده وعندهما سنة على ما يجيء البحث فيه محررا في باب الوتر لقوله عليه السلام في الوتر
فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه من حديث خارجة بن حذافة قال
خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى
طلوع الفجر والعجب من لفظ المصنف اخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الفضائل من طريق ابن لهيعة حدثني عبد الله ابن هبيرة
ان ابا تميم الجيشاني عبد الله ابن مالك اخبره انه سمع عمرو بن العاص يقول سمعت ابا بصرة الغفاري يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى زادكم صلاة وهي الوتر فصلوها فيما بين صلاة العشاء الى الصبح وسيجيء مزيد الكلام في باب الوتر
ان شاء الله تعالى قال رحمه الله اي قال المصنف وعند ابي حنيفة وقته وقت العشاء اي وقت الوتر وقت العشاء
والوتر واحد صلاتين واجبتين كلاهما وقتهما لا انه يرد عليه سؤال وهو ان وقت الوتر لو كان وقت العشاء لجاز تقديمه
على العشاء فاجاب عن ذلك بقوله الا انه اي الا ان الوتر لا يقدم عليه اي على العشاء عند التذكر للترتيب يعني
اذا لم يكن ناسيا للترتيب وعلى هذا اذا اوتر قبل العشاء متعمدا اعاد الوتر بالاتفاق وان اوتر ناسيا للعشاء او تذكر لا يعيده عنده
لان بالنسيان يسقط الترتيب ويعيده عندهما لانه سنة العشاء كركعتي العشاء ولو قدم الركعتين على العشاء لم يجز عامدا
كان او ناسيا فكذلك الوتر وقال السغناقي عدم جواز تقديم الوتر على صلاة العشاء لاجل وجوب الترتيب عنده لا لان وقت الوتر
لم يدخل وهذا الاختلاف مبني على اختلاف اخر بينهما وهو ان الوتر فرض عملا عند ابي حنيفة والترتيب بين الفرائض واجب عنده
الذكر عندنا وعندهما الوتر سنة فكان تبعا للعشاء **فصل** اي هذا فصل في بيان الاوقات التي يستحب فيها
الصلوات وقد قلنا ان فصل بعضها فصل كانوا يقولون ويضا وفصل يقولون لان الاعراب التي في الكامل ومنها التابعين جعل لكل منهما فصلا
على حدة وقدم الاوقات المستحبة على الاوقات المكروهة وهو في المناسبة وتقول ان الاستحباب والكراهة
صفتان للصلاة والموصوف ينبغي تقديمه على الصفة والصفة المستحبة مقدمة على الصفة المكروهة وهذا هو الوجه في تقديم
مطلق الوقت ثم ذكر الوقت المستحب بعده ثم ذكر الوقت المكروه بعده ويستحب الاسفار بالفجر الاسفار بكسر الهمزة
من اسفر الصبح اذا اضاء واسفر بالصلاة اي صلاها في الاسفار وفي المغرب الاسفار نوع الضوء من سفر اي كشف ومنه وسفرت
المراة وجهها اي كشفت وقيل الاسفار بياض النهار واسفر وجهه حسنا اي اشرق قلت اسفر حتى تعد بالصلاة وحتى
لازما فاسفر الصبح لازم واسفر بالصلاة متعد الا ان الباء للتعدية ثم قول المصنف اطلق الاسفار بالفجر على ما ذكره في المبسوط
فانه قال فيه وفي الخبر ابتداء الصبح والنية الاسفار بالفجر افضل من التغليس في الاوقات كلها وفي المحيط والبدائع اذا
كانت السماء صحيحة فالاسفار افضل الا للحاج يوم عرفة فان التغليس هناك افضل والا يؤخرها بحيث يقع الشك في طلوع
الشمس بل يسفر بحيث لو ظهر فساد صلاته اعادها في وقتها وفي فتاوى قاضي خان حد الاسفار ان يبدا بقراءة مسنونة ما بين اربعين اية
الى ستين مع ترتيل القراءة وقيل يؤخر جدا لان الفساد موهوم فلا يترك المستحب لاجله وروى الطحاوي باسناده

عن السائب بن يزيد قال صليت خلف عمر رضي الله عنه الصبح فقرأ بالبقرة فلما انصرفوا استشرفوا الشمس فقالوا طلعت
فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين ثم اطلاق المصنف بقوله ابتدا يدل على ان البدء والختم بالاسفار ويجمع بينهما بتطويل القراءة
وفي المبسوط والبدائع قال الطحاوي ان كان من عزمه التطويل في القراءة يشرع بالتغليس ويخرج منها بالاسفار والا يشرع
بالاسفار وزعم انه قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وظاهر الرواية هو الاول وفي الاسرار لا منع التاخير على ان ينام
في منه بعد الفجر بل يحضر المسجد لاول الوقت ثم ينتظر الصلاة ليكون له ثواب المصلي بانتظارها قال عليه الصلاة والسلام
لا احدكم في صلاة ما انتظرها في الصحيحين ويكف عن الكلام بالكفو والكلام الذي فيه اثم عليه ويشتغل بالذكر والتسبيح
والخشوع ما دام متصفا بالكون في المسجد ثم يصلي لاخر الوقت ثم يشتغل بالدعاء الى الاعادة فطلع الشمس لقوله عليه السلام
اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة بالفاظ مختلفة ولفظ المصنف رواه البزار في مسنده
من حديث بلال رضي الله عنه عن النبي عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر واخرجه الطبراني ولفظه بلال اصبحوا
بالصبح فانه خير لكم وفي رواته ايوب ابن سيار قال يحيى ليس بشيء وقال النسائي متروك الحديث فان قلت كيف اخرج الطحاوي
هذا واحتج به في مذهبه قلت لعل ايوب كان مرضيا عنده وقال ابن عدي اظنه مدنيا ولست احاديثه بالمنكر جدا ولقول
هذا زيادة وتاكيدا لان الاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة ومن الصحابة الذين رووا احاديث هذا الباب
ابو برزة الاسلمي اخرجه الطحاوي والنسائي والطبراني ولفظه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينصرف
من الصبح فنظر الرجل الى جليسه الذي يعرفه فيعرفه وابو برزة بفتح الباء الموحدة وسكون الراء المهملة وبالزاي المعجمة
اسمه نضلة ابن عبيد ابن برزه ومنهم محمود ابن لبيد اخرج حديثه ابو نعيم في كتاب الصلاة عن النبي عليه السلام قال
اصبحوا بالصبح وكلما اصبحتم بالصبح كان اعظم لاجوركم او للاجر فان ذكر ابن الحكام ان البخاري قال محمود ابن لبيد له
صحبة قال وقال ابن لا اعرف له صحبة قال ابو عمر قول البخاري اولى ومنهم قتادة ابن النعمان اخرج حديثه البزار
والطبراني في الكبير من حديث فليح ابن سليمان ثنا عاصم ابن عمر عن قتادة ابن النعمان عن ابيه عن جده قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم لاجركم او للاجر ورجاله ثقات ومنهم ابو الدرداء اخرج حديثه
ابو اسحق ابراهيم ابن محمد ابن عبيد ثنا ابو زرعة ثنا سليمان ابن عبد الرحمن الدمشقي ثنا محمد ابن شعيب سمعت سعيد
ابن بلال يحدث عن ابي الزاهرية عن ابي الدرداء عن النبي عليه السلام قال اسفروا بالفجر تفقهوا ومنهم رافع بن
خديج اخرج حديثه الطحاوي والطبراني في الكبير والترمذي عن محمود ابن لبيد عن رافع بن خديج ان النبي عليه السلام
قال اسفروا بصلاة الفجر فانه اعظم للاجر ولفظ الطحاوي اسفروا بالفجر فكلما اسفرتم فهو اعظم للاجر او لاجوركم
وفي لفظ له نوروا بالفجر فانه اعظم للاجر واخرجه ابو داود ولفظه اصبحوا بالصبح فانه اعظم لاجوركم او اعظم للاجر
واخرجه ابن ماجه بمثل ابي داود وقال الترمذي حديث رافع حسن صحيح واخرجه ابن حبان في صحيحه ومنهم
رجال من الانصار من اصحاب النبي عليه السلام اخرج حديثهم الطحاوي والنسائي كلاهما عن زيد ابن اسلم عن عاصم
ابن عمر عن رجال من قومه من الانصار ان النبي عليه السلام قال ما اصبحتم بالصبح فهو اعظم للاجر ومنهم ابن
مسعود اخرج حديثه الطبراني مرفوعا اسفروا بالفجر فانه اعظم لاجركم او للاجر ومنهم حواء الانصارية اخرج حديثها
الطبراني في الكبير قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وحواء هي بنت
يزيد ابن السكن ومنهم مرة ابن عبد الله اخرج حديثه الطبراني قال قال رسول الله عليه السلام اسفروا صلاة الصبح
فانه اعظم للاجر قوله اسفروا امر من الاسفار وقد فسرناه عن قريب والامر لبعيد الوجوب فلا يزل عن الاستحباب
قوله اعظم افعل التفضيل يقتضي اجرين احدهما اكمل من الاخر فان صيغة افعل يقتضي المشاركة في الاصل مع رجحان
احد الطرفين فان قلت يحمل على التبين والظهور قلت حينئذ يخرج اول الوقت من ايديهم اذ انشقاق الفجر وطلوعه
يكون خفيا جليا لا يتبينه الا الحذاق ممن يعلم علم المواقيت ثم بعده لا امتثال الا بظهر لعموم الناس وقال

ابو

ابو بكر ابن العربي صلاتها بالمنازل قبل تبينه وظهوره للابصار فهو مبتدع فان اوقات الصلاة علقت بالاوقات المبينة للعامة
والخاصة والعالم والجاهل والحر والعبد وانما جعلت المنازل ليعلم قرب الصباح الهاجر وقيامها المصلي ولانه لم يوجد
من النبي عليه السلام امر بالتغليس قط واما الوجود فيه فعل والفعل يتطرق اليه احتمالات كثيرة ووجد الامر بالاسفار والامر
اولى بالعمل به فان قلت الامر بالاسفار محمول على التبين في الفجر فانه لا تيقن بما بالفجر بالاستظهار في الاسفار قلت التقييد
على خلاف الدليل ولا يجوز التخصيص والتخصيص يبطل هذا ايضا ما رواه ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي ما اجتمع اصحاب
رسول الله عليه السلام على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر فان قلت قال الخطابي يحتمل انهم لما امروا بالتعجيل صلوا بين
الفجر الاول والثاني طلبا للثواب فقيل لهم صلوا بعد الفجر الثاني واصبحوا بها فانه اعظم لاجركم قلت هذا باطل لا اصل له
اذ لم يقل انهم امروا بالتعجيل ولم يقل انهم صلوا صلاة الصبح قبل طلوع الفجر الثاني بعد الفجر الكاذب ولو صلوا قبل الفجر لا بعدها
فكيف يكون له اجر فان قلت كالمنوي يؤجر على نيته ولا تصح صلاته قلت رتب الاجر على الصلاة دون النية والصلاة اذا لم تصح فلا اجر له فيها وعليه
الوزر لبقاء الفرض في ذمته ولان في الاسفار تكثير الجماعة وتوسيع الحال على النائم والضعيف في ادراك فضل الجماعة فكان افضل واولى
وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلاة يعني اقامتها في اول وقتها وهو اذا تحقق طلوع الفجر وبه قال احمد وفي الحلية الافضل تقديم
الفجر في اول الوقت وبه قال مالك وداود وابو ثور ومحمد بن الحسن في رواية وفي شرح الوجيز الافضل عندنا تعجيل الصلوات ويستحب
تعجيل العشاء على احد القولين احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبما فيه اظهار للمسارعة وبحديث
عايشة رضي الله عنها قالت ان كان رسول الله عليه السلام ليصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس رواه
مسلم وابو داود والترمذي والنسائي ويروى متلفعات بالعين المهملة بعد الفاء والمعنى متقارب الا ان التلفع يستعمل مع تغطية الراس
والمروط جمع مرط بكسر الميم وسكون الراء وهي الاكسية من صوف او خز مربعة وقيل سداها شعر قوله ان كان كلمة ان مخففة من المثقلة عند
البصريين واللام هي الفارقة بينها وبين النافية وقال الكوفيون ان نافية واللام بمعنى الا كقوله تعالى وان وجدنا اكثرهم لفاسقين والغلس
محركة بقايا ظلمة الليل يخالطها بياض الفجر والغبش مثله الا ان الغلس لا يكون الا في اخر الليل والغبش يكون في اوله واخره وبهذا الحديث
محمد مذهبهم واحتج ايضا بحديث اسامة ابن زيد عن الزهري بسنده الى ابي مسعود الانصاري سمعت رسول الله عليه السلام يقول
نزل جبريل عليه السلام فاخبرني بوقت الصلاة الحديث وفيه صلى رسول الله عليه السلام الصبح مرة بغلس ثم صلى اخرى فاسفر بها ثم كانت
صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد الى ان يسفر رواه ابو داود قال الخطابي هو حديث صحيح الاسناد وبحديث هشام عن قتادة
عن انس عن زيد ابن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله عليه السلام ثم قمنا الى الصلاة قلت كم كان قدر ما بينهما قال خمسين اية رواه مسلم وبحديث
القاسم ابن غنام عن عمته ام فروة وكانت ممن بايعت النبي عليه السلام قالت سئل النبي عليه السلام اي الاعمال افضل قال الصلاة لاول
وقتها وبحديث علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وبحديث نافع ابن عمر قال قال رسول الله عليه السلام الوقت الاول رضوان الله ووسطه رحمة الله واخر الوقت عفو الله والجواب
عن الاية ان المسارعة ضد اسباب العبادة لا التعجيل فيها من غير دم الحسن وايضا المسارعة الى المغفرة تكون في المسارعة
الى السبب الذي هو افضل عند الله من غيره وذلك في تكثير الجماعة لا في تقليلها وذلك لا يكون الا في التنوير لا في التغليس وعن مشايخنا ان المراة
ان تكمل الفجر بغلس لانه اقرب الى الستر وفي ساير الصلوات ينتظرون حتى يفرغ الرجال كذا في القنية وعن حديث عايشة اجوبة الاول
انه لا حجة لهم فيه لانهم كانوا يصلون صلاة الصبح مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن له مصابيح وقت صلاة الصبح اذ لو كان
له مصابيح لعرف الرجال حليلته في نصف الليل والغلس حينئذ يستمر الى وقت الاسفار في الحلية ويقال هذا بعد غلس في النهار
اذا كانت فيه غلس وظلمة يسيرة والمراة اذا تكنفت بمرطها وغطت راسها لا يعرف ولذلك اذا كان مع ذلك قليل ظلمة الليل وهو
الغلس المذكور الثاني ان العلة لعدم معرفتهن التستر بالمرط لا الغلس ولعلمه ما رواه البخاري من هذا الحديث ومنه تعرف من
المومنين نسا يعرفهن احد الثالث انه فعله عليه السلام قد اختلف في التغليس والاسفار كما ذكرنا من الاحاديث للطرفين فرجعنا الى الامر
بالاسفار في الصبح والامر يفيد الوجوب فلا يترك عن الاستحباب الرابع ان حديث عايشة كان في الابتدا حين حضر النساء
الجماعة ثم انتسخ ذلك حين امرن بالقرار في البيوت وقول ابراهيم النخعي ما اجتمع لاصحاب محمد عليه السلام على شيء ما اجتمعوا على

على السوير بدل في النسخ لان اجماعهم على خلاف ما كان النبي عليه السلام يفعله اول الامر يتبع ذلك وثبوت خلافه والجواب
عن حديث اسامة ابن زيد الليثي ان اسامة هذا قد تكلم فيه فقال احمد ليس بشي وقال ابو حاتم يكتب حديثه ولا يحتج وقال
النسائي والدارقطني ليس بالقوي وعن الثاني ان يحيى بن سعيد حدث عن اسامة ابن زيد ثم ترك باخره فلم يبق حجة فان قلت
قال الخادمي في كتاب الناسخ والمنسوخ حديث التغليس ثابت وانه عليه السلام داوم عليه الى ان فارق الدنيا ولم يكن
عليه السلام يداوم الا على ما هو الافضل قلت روي حديث ابن مسعود الذي رواه اسامة ابن زيد المذكور قلت روينا ما اخرجه
البخاري ومسلم عن عبد الرحمن ابن زيد عن ابن مسعود قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها
الا جمع فانه جمع بين المغرب والعشاء بجمع وصلى صلاة الصبح من الغد قبل ميقاتها قال العلماء رضي الله عنهم يعني وقتها المعتاد في كل
يوم الا انه صلى الصبح قبل الفجر وانما غلس بها جدا ويوضحه رواية البخاري والفجر حين برغ وهذا دليل على انه عليه السلام
كان يسفر بالفجر دايما وكلما قلاها بغلس بغا ان اسامة قيل زيد فيه ما ذكرنا والجواب عن حديث زيد ابن ثابت انه حكاية فعل واحد
فيه تغليس ويحمل ان يكون ذلك وقد كان يفعله احيانا ما تعليما للجواز او عند ذلك في الاسفار ولانه يجوز ان يكون تداخل الى المسجد ولا
اخر الوقت وهو المستحب عندكم والذي انه حسبي ابيه من تلك بقا الوضوء ودخول الخلا ونحو ذلك يتداخل حينئذ وقت الاسفار
والجواب عن حديث ام فروة انه ضعيف مضطرب لانه يرويه القاسم ابن غنام والقاسم لم يدرك ام فروة وهي بنت ابي قحافة
اخت ابي بكر الصديق رضي الله عنه لابيه وقيل فيه نظر لانها القادحة ولا دليل في كونها القادحة نظر والجواب عن حديث ابي محذورة
انه في رواية ابراهيم ابن زكريا قال ابو حاتم هو مجهول وحديثه منكر وقال ابن عدي يحدث عن الثقات بالاباطيل وقال احمد
هذا الاصل *م* والحجة عليه *ش* اي في الشافعي ما رويناه يعني قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال الاكمل
قال المصنف والحجة على ما رويناه يعني من حديث رافع ابن خديج قلت ليس لرافع ابن خديج بل الصواب الذي رويناه وكونه حجة
عليه انه امر وادنى الندب وقد ذكرنا ما روينا *ش* اي والذي رويناه ايضا حجة عليه وهو حديث انس رضي الله عنه
الذي ذكرناه الان في الابراد بالظهر *م* والابراد بالظهر في الصيف *ش* وهو في ايام الشتاء لما رويناه *ش* وهو قوله عليه السلام
ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم وقد ذكره في الباب الذي قبل هذا الفصل وحديث الابراد بالظهر رواه جماعة من الصحابة
رضي الله عنهم ابو هريرة وروى حديث الائمة الستة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلاة فان
شدة الحر من فيح جهنم وابو سعيد الخدري وروى حديثه البخاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر
فان شدة الحر من فيح جهنم وعمرو بن عبسة وروى حديثه الطبراني والمغيرة ابن شعبة وروى حديثه احمد وابن ماجه وابن حبان
وتفرد به اسحق الازرق وشريك ابن طارق عن قيس عنه وفي رواية الخلال وكان اخر الامرين من رسول الله عليه السلام
الابراد وسيل البخاري عنه فعده محفوظا وذكر الميموني عن احمد انه رجح صحته وقال ابو حاتم الرازي هو عندي صحيح
واعله ابن معين بما روى ابو عوانة عن طارق ابن قيس عن الحرة مرفوعا قال ولو كان عند قيس عن المغيرة مرفوعا
لم يفتقر الى ان يحدث به عن عمر رضي الله عنه موقوفا وقوى ذلك عنده وان ابا عوانة اثبت من شريك وصفوان
وروى حديثه كان ابن ابي شيبة والحاكم والبغوي من طريق القاسم ابن صفوان عن ابيه بلفظ ابردوا بصلاة الظهر الحديث
وعن ابن عباس وروى حديثه البزار بلفظ كان رسول الله عليه السلام في غزوة تبوك يؤخر الظهر حتى ابردوا ثم يصلي الظهر
والعصر وفيه عمران صهبان وهو ضعيف وعبد الله ابن عمر وروى حديثه البخاري وابن ماجه ولفظه ابردوا بالظهر
في الحر ورواية انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها اخرجه
البخاري من حديث خالد ابن دينار قال صلى بنا امير الجمعة ثم قال لانس كيف كان رسول الله عليه السلام يصلي الظهر قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالظهر فان قلت يعارض هذا الحديث
عن ابي اسحق عن سعيد ابن وهب عن خباب ابن الارت قال اتينا رسول الله عليه السلام فشكونا اليه حر الرمضاء فلم
يشكنا اي لم يزل شكوانا والهمزة فيه للسلب قلت هذا منسوخ بين نسخه البيهقي وغيره وقال الطحاوي رحمه الله
يدل على النسخ حديث المغيرة كنا نصلي بالهاجرة فقال لنا ابردوا فتبين ان الابراد اذا كان بعد التهجير *م* وتاخير العصر

ما لم يتغير الشمس في الشتاء والصيف *ش* اي يستحب تاخير هذه الصلاة اي صلاة العصر وهو قول ابن مسعود وابي هريرة وابي قلابة
عبد الملك ابن محمد وابراهيم النخعي والثوري وابن شبرمة ورواية عن احمد وقال الليث والاوزاعي والشافعي واسحق الافضل
تعجيلها وهو ظاهر قول احمد احتجوا بما رواه انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس مرتفعة حية فيذهب
الذاهب الى العوالي فياتيهم والشمس مرتفعة نحوه والعوالي على اربعة اميال من المدينة وقيل ستة اميال *م* يستحب تاخير
العصر قليلا *م* لما فيه من تكثير النوافل *ش* اي لما في تاخير العصر من التمكن في تكثير النوافل لان بعده يكره التنفل وتكثير
النوافل افضل من المبادرة الى الاداء في اول وقته والنبي المصنف بالدليل العقلي فيما رواه ابو داود من حديث يزيد ابن عبد الرحمن
ابن علي ابن شيبان عن ابيه عن جده قال قدمنا على رسول الله عليه السلام المدينة فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية
وروى رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامرنا بتاخير هذه الصلاة يعني العصر اخرجه الدارقطني وغيره
وعن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد تعجيلا للظهر منكم وانتم اشد تعجيلا للعصر منه
اخرجه الترمذي من حديث اسمعيل ابن علية ورواه ايضا عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة نحوه فدل على انه كان يعجل
الظهر ويؤخر العصر عكس ما يفعل اولئك وروى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي العصر والشمس طالعة في حجرتي قال الطحاوي الشمس لا تسطع لها الا عند الغروب وعن انس كان عليه السلام يصلي العصر
والشمس بيضاء محلقة رواه الطحاوي واحمد قال وقد تواترت الاخبار عن رسول الله عليه السلام وعن اصحابه من بعده
التاخير ما لم تتغير الشمس والجواب عن حديثهم ان الطحاوي وغيره قال ان في العوالي ميلان او ثلاثة فيمكن ان يصلي العصر في
الوقت ويأتي العوالي والشمس مرتفعة وفي المبسوط وحديث انس قال كان في الصيف وبالمدينة سهل اذا كان في وقت
مخصوص بعذر والمعتبر تغير القرص لا العبرة في تغير الشمس هو تغير قرصها فاختلفوا فيه فذهب المصنف الى ان تغير القرص
بان لا تحار فيه الابصار وهو معنى قوله وهو *ش* اي المعرض ان يصير بحالة لا تحار فيه الاعين *ش* يعني لا تتحير الاعين في النظر
اليه لذهاب ضوئه وعن النخعي تغير الضو قلنا تغير الضو يتحقق بعد الزوال وقيل ان يتغير الشعاع على الحيطان وقيل يوضع
طست في ارض مستوية فان ارتفعت الشمس عن جوانبه فقد تغيرت الشمس وان وقعت في جوانبه لم تتغير وفي المحيط تغيرها
بصفرة او حمرة وفي الرعاية اذا كانت الشمس مقدار رمح لم تتغير ودونه قد تغيرت وقيل ان كان يمكن النظر الى القرص من غير
كلفة ومشقة فقد تغيرت *م* هو الصحيح *ش* اي تغير القرص هو الذي فسره هو الصحيح واحترز به عن بقية الاقوال التي ذكرناها
وقال الاكمل هو الصحيح احتراز عن قول سفين وابراهيم النخعي ان المعتبر تغير الضو الذي يقع على الجدران وذلك احد هذا في صاحب الدراية
فانه قال هكذا ثم قال وبه اخذ الحاكم الشهيد والصواب ان المصنف احترز به عن بقية الاقوال كما ذكرنا ولا تقييد
بتغير احد الاقوال المذكورة في الاحتراز *م* والتاخير اليه مكروه *ش* اي الى تغير القرص مكروه وفي القنية هذه الكراهة كراهة
تحريم قالوا اما الفعل فغير مكروه لانه مامور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به *م* ويستحب تعجيل المغرب
ش اي اداء الفعل لما بعد العطوف عليه ويستثنى منه ليلة النحر في الحرم اذا قصد المزدلفة فانه لا يستحب تعجيلها وفي
الاختلاف وقال الا ان يكون التاخير قليلا وفي القنية لا يكره في السفر والمائدة او كان يوم غيم ولو اخرها الى تطول الا اخره
فيه خلاف وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يكره التاخير ما لم يغب الشفق وفي المبسوط كان عيسى ابن ابان يقول الاولى تعجيلها
للاثار ولكن لا يكره تاخيرها مطلقا الا ترى ان بعذر السفر والمرض يؤخر المغرب ليجمع بينها وبين العشا فعلا فلو كان المذهب
التاخير مطلقا لما ابيح ذلك بعذر السفر والمرض كما لا يباح تاخير العصر الى تغير الشمس واستدل فيه لما روي عن النبي عليه السلام
انه قرا سورة الاعراف في صلاة المغرب ليلة والجواب عن هذا ان فعله عليه السلام هذا كان من باب الصدر المدرج اول الوقت
الى اخره لتعقل ان تاخيرها مكروه *ش* اي لان تاخير المغرب مكروه لما فيه من التشبه باليهود لان اليهود
والرافضة يؤخرون المغرب حتى تشتبك النجوم وهذا رد على من قال يستحب تعجيل المغرب لان تاخيرها مكروه بان كل
ما يكون تاخيرها مكروها لا يستلزم ان يكون تعجيلها مستحبا لجواز ان يكون مباحا الا ترى ان تاخير العشا الى النصف

الاخير مكروه ولا يلزم من تركه الاستحباب لان التاخير الى نصف الليل مباح وقال في المصنف ذلك اراد ان يدفعه فقال لما فيه من التشبه باليهود فتركه مستحب لان الاباحة فيه تنتفي في المسامحة ورد الاتراري الايراد والذكور بقوله لا نسلم ثبوت الاستحباب من نفي الكراهة ثم اجاب بقوله لانك ان اسقطت احد النقيضين يستلزم وجود الاخر وهنا بالتعجيل اذا انتفى الكراهة ثبت الاستحباب ضرورة واجاب السغناقي بان الاستدلال على ثبوت المدعى بحكم الضد فيستقيم فيهما واحدهما وكلا النقيضين فيما فيه الولاية وعن هذا التزم الاستدلال في حق المغرب والعشاء الا ترى انك لو قلت هذا المتحرك لا تولى فيما كان يصح ولو قلت هذا الاحمر لانه ليس باسود لا يصح لجواز ان يكون اصفر او غيره وقال الاكمل وما ذكره في النهاية وغيره في جواب هذا السؤال مبنيا على امر الضدين او النقيضين لا يتمشى قلت غمز بقوله الضدين في جواب السغناقي وبقوله او النقيضين في كلام الاتراري

امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء هذا الحديث له اصل ولكن بغير هذه العبارة وروى ابو داود في سننه من حديث محمد بن اسحق عن يزيد بن ابي حبيب عن مرثد بن عبد الله عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال امتي بخير او قال على الفطرة ما لم يوخروا المغرب الى ان تشتبك النجوم مختصر وتمامه عن مرثد بن عبد الله قال قدم علينا ابو ايوب غازيا وعقبة بن عامر يومئذ على مصر فاخر المغرب فقام اليه ابو ايوب فقال له ما هذه الصلاة يا عقبة قال شغلنا قال اما سمعت رسول الله عليه السلام لا تزال امتي الى اخره ورواه الحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط مسلم واخرجه ابن ماجه عن العباس بن عبد المطلب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال امتي على الفطرة ما لم يوخروا المغرب حتى تشتبك النجوم والمراد من الفطرة السنة كما في قوله عليه السلام عشرة من الفطرة قوله الى ان تشتبك النجوم وكلمة ان مصدرية والتقدير الى اشتباك النجوم فقال اشتبكت النجوم اذا ظهرت جميعها واختلط بعضها ببعض لكثرة ما ظهر منها وجه التمسك ان التاخير لما كان سببا لزوال الخير كان التعجيل سببا لاستجلابه وكلمة ما في ما لم توخر للمدة اي زمان تعجيلهم للمغرب وقال الاكمل واعترض في المصنف في تاخير الحديث عن الدليل العقلي واجيب بانه فعل ذلك لان الحديث فيه دلالة على تاخير العشاء فكره الفصل بينه وبين المدلول بدليل عقلي ثم قال وليس بطائل قلت هذا الاعتراض وجوابه للاتراري فانه قال فان قلت قدم صاحب الهداية ابدا الحديث عن الدليل العقلي وذكره مقدما في مسالة تاخير العشاء لان الحديث فيه استحباب تاخير العشاء ايضا فكره ان يفصل بين الحديث وبين مسالة تاخير العشاء وقع في خاطري بالالهام الرباني ان هذا الجواب غير طائل كما اشار اليه الاكمل والجواب الطائل هو انه انما اخره عن الدليل العقلي لانه دليل الاستحباب تعجيل المغرب ودليلا ايضا للدليل العقلي لانه على كراهة التاخير لاجل التشبه باليهود فانهم يوخرون المغرب الى اشتباك النجوم كما روي انه عليه السلام انه قال عجلوا المغرب ولا تشبهوا باليهود فتاخيره عنه حتى يستقل المدلول ودليله العقلي ايضا وكان ذكره على الطريقة المعهودة من تقديم المدلول وتاخير الدليل فافهم قال اي القدوري رحمه الله وتاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل اي يستحب تاخير صلاة العشاء الى ما قبل ثلث الليل وفي بعض النسخ للقدوري الى نصف الليل وعن الطحاوي التاخير الى ثلث الليل مستحب وبه قال مالك واحمد واكثر الصحابة والتابعين ومن بعدهم قاله الترمذي والى النصف مباح وما بعده مكروه وقال الشافعي في القديم تقديمها افضل وهو الاصح كسائر الصلوات وفي الجديد تاخيرها افضل ما لم يجاوزه وقت الاختيار وحكى ابن المنذر ان المنقول عن ابن مسعود وابن عباس الى ما قبل ثلث الليل وهو مذهب اسحق والليث ايضا وبه قال الشافعي في كتبه الجديد وفي الاملاء والقديم تقديمها وقال النووي وهو الاصح وقطع في الكافي بتفضيل التاخير قال وهو اولى لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل وروي هذا عن ابي هريرة وزيد بن خالد الجهني وعلي بن ابي طالب وابي مسعود الخدري وروي ايضا في هذا الباب عن ابن عباس وابو عمر وانس وابي برزة وجابر وابي سعيد حديث ابي هريرة رواه الترمذي وابن ماجه من حديث عبيد الله عن سعيد بن ابي سعيد المقبري قال ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي الى اخره وفي اخره او نصفه وقال الترمذي حديث حسن صحيح وحديث زيد بن خالد رواه الترمذي في الطهارة والنسائي في الصوم

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولاخرت العشاء الى ثلث الليل الحديث وقال الترمذي حديث حسن صحيح وجعل الشيخ علاء الدين التركماني عزوه هذا الحديث بتمامه لابي داود انما خرج منه الاول السواك ولم يذكر فيه حديث تاخير العشاء والعجب من اصحاب الاطراف كابن عساكر والحافظ المزي حيث اسقطا ذلك وما قصر الحافظ المنذري حيث بين ذلك وقال حديث الترمذي مشتمل على الفعلين فعل السواك وفعل الصلاة والعجب من ذلك ما ذكره النووي في الخلاصة مقتصرا على فعل تاخير العشاء وعزاه لابي داود والترمذي وحديث علي بن ابي طالب رضي الله عنه رواه البزار بسنده عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولاخرت العشاء الى ثلث الليل قال ولا نعلمه يروى عن علي الا بهذا الاسناد وحديث ابن مسعود رواه ابن ابي حاتم سمعت ابي وذكر حديثا رواه الفزاري عن محمد بن عبد الله ابن مهران عن سعيد المقبري عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لاخرت صلاة العشاء الى ثلث الليل قال ابي انما هو عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام الحديث في رواية داود بن ابي هند عن ابي نضرة عن ابي سعيد ان النبي عليه السلام قال الموذن اخرج حتى ذهب شطر الليل ثم خرج فصلى بهم وقال لولا الضعيف والسقيم لاحببت ان اخر هذه الصلاة الى شطر الليل وحديث ابن عباس رواه البخاري ومسلم ان رسول الله عليه السلام اخر العشاء حتى ذهب من الليل ما شاء الله فقال له عمر رضي الله عنه يا رسول الله نام النساء والصبيان والولدان فقال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالصلاة هذه الساعة وابن عمر رضي الله عنه رواه مسلم قال مكثنا ذات ليلة ننتظر رسول الله عليه السلام لصلاة العشاء الاخرة فخرج الينا حين ذهب ثلث الليل او بعده فلا ندري اي شيء شغله في اهله او غير ذلك فقال حين خرج انكم لتنتظرون صلاة ما ينتظرها اهل دين غيركم ولولا ان يثقل على امتي لصليت بهم هذه الساعة ثم امر الموذن فاقام وصلى وحديث انس رضي الله عنه رواه البخاري ومسلم قال اخر رسول الله عليه السلام صلاة العشاء الى نصف الليل ثم صلى ثم قال صلى الناس وناموا اما انكم في صلاة ما انتظرتموها وحديث ابي برزة رواه البخاري ومسلم قال كان رسول الله عليه السلام يستحب ان يوخر العشاء التي تدعونها العتمة وحديث جابر بن سمرة رواه مسلم قال كان عليه السلام يوخر العتمة فان قلت كيف يوجب الاستحباب ههنا والسنة في السواك مع ان الاتيان بهما على نسق واحد قلت انتفى الامر بالسواك لمانع المشقة ولولا لكان واجبا فلما انتفى الامر لمانع المشقة يلزم ثبوت ما دون الوجوب الامر وهو السنة والمنتفي لمانع هو التاخير ونفس التاخير لم يدل على الوجوب بل يدل على النفي والاستحباب وقال الاتراري وصاحب الدراية وايضا وجدت المواظبة في السواك ولم يوجد في التاخير قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يكون السواك واجبا على ما ذهب اليه بعضهم م ولان فيه ش اي في تاخير العشاء م قطع السمر ش بفتح الميم وهي المحادثة لاجل المؤانسة وقال ابن الاثير السمر من المسامرة وهي الحديث بالليل واصل السمر ضوء القمر وقيل الضوء ضوء القمر لانهم كانوا يتحدثون فيه وضابطه بسكون الميم فيكون المصدر م المنهي عنه ش اي السمر هو الذي نهي عنه م بعده ش اي بعد العشاء والحديث الذي فيه النهي عن السمر رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث ابي برزة ان النبي عليه السلام كان يستحب ان يوخر العشاء التي يدعونها العتمة وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها وقال الطحاوي انما كره النوم قبلها لمن خشي فوت وقتها او فوت الجماعة فيها واما من وكل لنفسه من يوقظه لوقتها فمباح له النوم وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال جدب لنا رسول الله عليه السلام السمر بعد العشاء رواه ابن ماجه وقال يعني زجرنا عنه ونهانا عنه وجدب بالجيم والدال المهملة وفي اخرها باء موحدة وقد اجاز العلماء السمر بعد العشاء في الخير واستدلوا على ذلك بما اخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله عليه السلام ذات ليلة صلاة العشاء في اخر حياته فلما سلم قال ارايتكم ليلتكم هذه فان على راس مائة سنة لا يبقى ممن هو على ظهر الارض احد وروى الترمذي في الصلاة والنسائي في المناقب عن ابراهيم عن علقمة عن عمر قال كان رسول الله عليه السلام يسمر عند ابي بكر الليلة في الامر من امر المسلمين وانا معهما م وفي الصيف يعجل ش اي العشاء وفي المحيط والبدائع ويوخر العشاء الى ثلث الليل في الشتاء ويعجل في الصيف لئلا تتقلل الجماعة وقال شيخ الاسلام وتاخير العشاء الى ثلث الليل افضل عند علمائنا في الشتاء والتعجيل في الصيف التعجيل افضل من التاخير ولذلك ذكر التفصيل

بين الشتاء والصيف وفي الشتاء كاصر خان كيلا تتعلل الجماعة لان الليل قصير والنوم غالب وقال الاتراري قال بعض الشارحين
كان من حق هذا القول ان يوخر عن القاسم احمد من قوله وتاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل وقوله والتاخير الى نصف الليل وقوله
والى النصف الاخير مكروه او يقدم على القاسم اقول ليس كما قال الشارح بل كلام المصنف وقع موقعه واصاب محزه لانه لو اخر عن القاسم
لظن ان المراد من هذا التعجيل هو التاخير الى ما قبل ثلث الليل لانه تعجيل ايضا بالنسبة الى نصف الليل والى النصف الاخير فلما ذكر
هذا القول معه ذكر ثلث الليل لم يفهم منه الا التعجيل في اول الوقت اما التقديم فلا معنى له لان المصنف انما قال بلفظ قيل في الصيف
وانما يستعمل لفظ قيل اذا استوى قبله قول اخر لتعين ان تاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل مستحب في الصيف والشتاء وقيل
في الصيف يعجل ولا يوخر انتهى كلامه اقول تعقب الشارح من السغناقي فانه قال نقل ما نقله عنه لكنه قال في اخر كلامه كما في هذه
القاسم يعني الشتاء لا في حق الصيف وترك بقية كلام السغناقي ونفي كلامه ليس كذلك بل ما نقلنا م والتاخير الى نصف الليل مباح
ش اي تاخير صلاة العشاء الى نصف الليل مباح لا ثواب فيه وقد مر بيان الخلاف فيه م لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة
عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحدة ش بالتاء اي بمرة واحدة بحذف الموصوف وفسره تاج الشريعة
بقوله اي بالكلية وسماه بالفارسية بيكبارك واخذ عنه هذا الاكمل وصاحب الدراية وفي بعض النسخ بواحد بغير تاء التانيث
قال صاحب الدراية اي بواحد من الناس وهذا عبارة عن المبالغة في قطع السمر لانه لما انقطع بواحد كان منقطعا باثنين وما فوقه ايضا
وقال الاترازي بواحد اراد به نفي السمر عن شخص واحد مبالغة النكرة اذا وقعت في موضع النفي عمت قلت هذه التفاسير كلها
ليست بظاهرة اما تفسير تاج الشريعة فانه ليس مما يقتضيه معنى الكلمة الا اذا قدر الموصوف كما ذكرنا واما تفسير صاحب الدراية
لفظ بواحد بغير التاء بقوله بغير واحد من الناس فهو ايضا خلاف الظاهر واما تفسير الاترازي فابعد من الكل لان النكرة التي وقعت
في موضع النفي تعم م فتثبت الاباحة ش هذه نتيجة الكلام الذي قبله اي اباحة التاخير الى نصف الليل م والى النصف الاخير
مكروه ش اي تاخير الى النصف الاخير من الليل مكروه م لتقليل الجماعة ش اي في التاخير الى النصف الاخير من تقليل الجماعة وفي العيبة
كراهة التاخير الى النصف الاخير من الليل تحريم م وقد انقطع السمر قبله ش اي قبل النصف الاخير والغالب ان السمر لا يكون في النصف
الاخير فتثبت الكراهة لتقليل الجماعة بلا عارض وقال الاكمل واعترض بتعجيل الفجر في اول الوقت فانه مباح وقد قيل الكراهة
وهو تقليل الجماعة سالم عن معارضة دليل الندب واجيب بان المعارض هناك موجود ايضا وهو قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم بان المسارعة الى العبادة ندبه وجوب السبب مندوب اليها ولم يكن في التاخير يعني بتكثير الجماعة فكان فيه تعارض
دليل الندب وهو المسارعة الى العبادة مع دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة فثبتت الاباحة لذلك بخلاف
تاخير العشاء الى النصف الاخير فان دليل الكراهة فيه سالم عن معارضة دليل الندب اصلا لانه ليس فيه المسارعة
الى العبادة ولا تكثير الجماعة ولا قطع السمر لانقطاعه قبله قلت اخذ الاكمل هذا من السغناقي وقال صاحب الدراية وفيه
تامل م ويستحب في الوتر لمن يالف صلاة الليل ش اي لمن له الفة وعادة بالصلاة في الليل م ان يوخر الوتر الى اخر الليل ش
وفي بعض النسخ ويستحب في الوتر لمن الف الصلاة اخر الليل فعلى هذا يجوز في لفظ اخر الفتح على الظرفية والتقدير يوتر في اخر
الليل ... ويجوز الرفع ايضا بان يكون مفعولا اقيم مقام فاعل يستحب وهذا ... ايضا وقال الاترازي وعندي الاول
هو الاول لان في الثاني يحتاج الى التاويل والاصل عدم التاويل ... بالتاويل ... الضعف وعدم كلامه بان
الاسناد في الاول على وجه الحادثة يخرج عن التاويل م وان لم يثق بالانتباه اوتر قبل النوم ش لان من ليس له الف بصلاة
الليل اذا اخر الوتر لا يامن من الفوات لغلبة النوم لقوله عليه السلام من خاف ان لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع
ان يقوم اخر الليل فليوتر اخر الليل ش رواه مسلم عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ... فان صلاة اخر الليل مشهودة وذلك افضل ورواه الترمذي وابن ماجه واحمد
وروى الطحاوي رحمه الله باسناده عن جابر بن عبد الله ان رسول الله عليه السلام قال لابي بكر رضي الله عنه متى توتر
قال اول الليل بعد العتمة قال اخذت بالوثيقة ثم قال لعمر رضي الله عنه متى توتر قال اخر الليل قال اخذت بالقوة م واما
اذا كان يوم غيم ش يوم مرفوع لانه اسم كان والغيم السحاب وفيه اشارة الى الذي ذكره فيما قبله من الاستحباب فيما اذا كانت

الثا

السماء صحية اما اذا كان يوم غيم م فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تاخيرها ش قوله فالمستحب خبر كان ودخول الفاء لوجود معنى
الشرط في كلمة اذا وقوله تاخير الصلاة في هذه الاوقات الثلاثة وفي البدائع والمحيط والتحفة والقنية وغيرها اذا كانت السماء متغيمة فكل
صلاة اولها عين تعجل فيقال غامت السماء بالاهلال واغيمت بالضم على الاصل اذا كان هاغيم وفي المبسوط المستحب تعجيل المغرب في كل وقت
ولم يذكر التاخير في يوم الغيم وقال القاضي نص احمد في رواية الجماعة على استحباب تاخير الظهر وتعجيل العصر وهو قول مالك وقال
الحسن والاوزاعي اخر الظهر والمغرب وتعجيل العصر والعشاء وقال المهلب لا يصح الكر في الغيم الا لصلاة العصر والعشاء م
وفي العصر والعشاء تعجيلهما ش اي يستحب في صلاة العصر وصلاة العشاء تعجيلهما وتوحيد الضمير باعتبار لفظة الصلاة المقدرة في العصر
والعشاء كما قدرنا م لان في تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر ش اي على اعتبار وقوع المطر وحصول الطين والغيم
الرطب سبب للمطر وكاسل الناس في الخروج الى المسجد مرخص بقوله عليه السلام اذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال
م وفي تاخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه وهو وقت اصفرار الشمس ولا توهم في الفجر لان تلك المدة مديدة ش يعني
ما بين التنوير وطلوع الشمس مدة مديدة فهو لا يقع الا قبل طلوع الشمس م وعن ابي حنيفة التاخير في الكل ش اي في الصلاة
روى الحسن عن ابي حنيفة اذا كان يوم غيم فالمستحب في جميع الصلوات التاخير ذكره في المبسوط وفي البدائع وهو اختيار الفقيه
الجليل ابو احمد العياضي لان في التردد بين الاداء والقضاء في التعجيل بين الصحة والفساد واشار الى ذلك بقوله م للاحتياط ش
في الصحة والفساد الا ترى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله ش اوضح بذلك وجه الاحتياط وذلك لانه اذا اخر في يوم الغيم صلوة
من الصلوات فوقعت بعد خروج الوقت فصلاته جائزة لسقط عنه الفرض بخلاف ما اذا عجل ووقعت قبل دخول الوقت فانها فاسدة فيجب
عليه الاعادة

فصل في الاوقات التي تكره فيها الصلوة

اي هذا فصل في بيان الاوقات التي يكره فيها الصلاة ولقب الفصل بما يكره مع ان فيه ما لا يجوز فيه الصلاة باعتبار الغالب ولان عدم الجواز
يستلزم للكراهة وللطلوع عن بيان ... شرع في بيان القسم الاول م لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس ولا عند قيامها
في الظهيرة ولا عند غروبها ش الظهيرة شدة الحر نصف النهار ولا يقال في الشتاء ظهيرة وتجمع على الظهائر وقال الجوهري يقال اتيته
حد الظهيرة وحين قام قائم الظهيرة وقال الهاجرة والهجير نصف النهار عند اشتداد الحر قوله لا تجوز الصلاة قال تاج الشريعة
ان اريد بها الفرض فمعناه نفي الجواز مطلقا وان اريد غيره فمعناه الكراهة والكراهة تطلق على الجائز وعلى غيره ويجوز اطلاقها على
الفرائض والواجبات التي لا تجوز في هذه الاوقات وعلى النفل التي تجوز وقال السروجي والمراد من قوله لا تجوز لا ينبغي ان يفعل ولو
فعل يجوز وقال صاحب الدراية يعني قوله لا تجوز الصلاة اي لا يجوز فعله ولو شرع يلزم كما في البيع الفاسد لان النهي عن الافعال الشرعية
يقتضي المشروعية وغيره وقيل المراد اراد به ما سوى النفل فنقل على هذا المراد في قوله لا تجوز الصلاة وقوع نحو فرض الفرض والنذر
المراد جنس الصلاة حتى لو صلى النوافل في الاوقات المكروهة يجوز لانه اداها كما وجبت لان النافلة تجب بالشروع وشروعه حصل في
الاوقات المكروهة ولهذا قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي ولو صلى التطوع في هذه الاوقات الثلاث فانه يجوز ويكره
وقال الكرخي يجوز وواجب عليه ان يقضيه وقال الاسبيجابي الافضل له ان يقطع ويقضيها في الوقت المباح واما لا يجوز الفرائض
في هذه الاوقات لانها وجبت كاملة فلا تتادى بالناقص فان قلت قوله لا تجوز اذا استعمل في عدم الجواز بالنسبة الى الفرائض وفي
الكراهة بالنسبة الى النوافل وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز قلت على غير ظاهر الرواية
لا يلزم ذلك لان في غير ظاهر الرواية لا يجوز النفل ايضا واما على ظاهر الرواية من ان النفل يجوز مع الكراهة فلا يستقيم الا اذا
كان رايه عدم الجواز مطلقا كما ذهب اليه العضد في المبسوط والمحيط الاوقات التي تكره فيها الصلاة خمسة ثلاثة منها لا يصلى فيها
جنس الصلاة عند طلوع الشمس الى ان تبيض وعند زوالها وعند غروبها الا عصر يومه ولا تطوع بعد طلوع الفجر الا بركعتيه الى ان
ترتفع الشمس ولا يتطوع بعد صلاة العصر وذكر في التحفة والقنية والمفيد ان الاوقات التي يكره فيها الصلاة اثنا عشر وقتا
ثلاثة منها يكره بمعنى في الوقت وفي المذكورة انفا في هذه الثلاثة يكره التطوع الذي ليس له سبب في جميع الايام والاماكن
ولو شرع فيها صح شروعه وجاز اداؤها وعليه وفي المحيط في الرواية المشهورة لكن الاولى ان يقطعها ويؤديها في وقت

غير مكروه قال في المحيط ولو قضاها فيه في غير وقت مكروه جاز وقد اساء لانه اخرها وكذا ما له سبب كركعتي الطواف وتحية المسجد وسجدة
التلاوة والمنذورة في هذه الاوقات والاولى ان لا يؤخر صلاة الجنازة لان تاخيرها مكروه وفي المفيد ان حضرت في وقت مستحب
لا يجوز فيها خلاف ما ذكره ونص الكرخي على انه لا يجوز فيها صلاة الجنازة ولا سجدة التلاوة ولا يقضي فرضا ولا يصلي تطوعا وكذا يكره اذا
اداء فرض العصر عند تغير الشمس ولا يصح الفرض عند الطلوع والزوال واما قضاء الفرائض والمنذورة وقضاء الواجبات الفائتة
وسجدة التلاوة في وقت غيرها مكروه والوتر فان ذلك لا يجوز في هذه الاوقات والتي من اثني عشر يعني في غير الوقت
وهي بعد طلوع الفجر وبعد فرضه قبل الطلوع وقبل صلاة العصر قبل التغير وبعد الغروب قبل المغرب وعند الخطبة وعند الاقامة يوم الجمعة
وعند خطبة العيدين وعند خطبة الكسوف وخطبة الاستسقاء كذا في التحفة ولكن بلفظ الكراهة وفي المجتبى ولا يتنفل بعد طلوع الفجر
والمزدلفة وقد اوردنا الصلاة قبل العيد م حديث عقبة رضي الله عنه قال ثلث اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
رواه مسلم والاربعة من حديث موسى بن علي بن رباح عن ابيه عن عقبة بن عامر الجهني قال ثلث ساعات كان رسول الله
عليه السلام ينهانا ان نصلي فيهن او نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل
الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب او نقبر المراد منه الصلاة على الميت ما يذكره المصنف عن قريب قوله
تضيف اي تميل للغروب وقد وقعت هذه اللفظة ههنا بالضاد وبالسين وكلاهما واحد واصله تتضيف لانه من ضيف
تضيف ويجوز فيه ايضا اثبات التاءين على الاصل ويجوز حذف احداهما كما في قوله نارا تلظى بحذف احدى التائين وبلا
فاد ... اي مال يقال ضافت الشمس وضيفت وتضيفت اي مالت للغروب قوله حتى ترتفع اي الشمس وحد
الارتفاع الذي يباح فيه الصلاة اختلفوا فيه ففي الاصل اذا ارتفعت الشمس قدر رمح او رمحين يباح الصلاة وقال
الفضلي مادام الانسان يقدر على النظر الى قرص الشمس في الطلوع فلا يباح الصلاة فيه فاذا عجز عن النظر يباح وقال
ابو حفص السكري ... يطلب الموضع في ارض مستوية فاذا بدت الشمس ... على حيطانها فهو اول الطلوع واذا وقعت
في وسطه فقد طلعت وحلت الصلاة هذا في المحيط فان قلت التخصيص بالثلاث في العدد ينفي الزيادة عليه وقد ذكرت ستة
اوقات لا يجوز فيها النفل وهذه التسعة غير هذه الثلاثة فلزم منه ابطال العدد قلت انما يلزم هذا ان لو كان حكم المزيد
مثل حكم المزيد عليه فالثلاث المنصوصة حكمها ان لا يجوز الفرائض والنوافل ايضا في بعض الروايات واما غيرها فليس
في معناها لانه يجوز قضاء الفوائت وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة فيها بخلاف الثلاثة المذكورة فان ذلك لا يجوز فيها
واذا كان المعنى مختلفا لا يلزم الابطال لكون كل واحد منها ثابتا بدليل على حدة فاما الثلاثة المذكورة فبحديث
عقبة رضي الله عنه واما غيرها فباحاديث اخرى مثل لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس
وغير ذلك فان قلت اذا لم تجز الفرائض في هذه الاوقات فلو شرع فيها ثم ... هل ... قلت ... لان شروعه لم
يلا ... صلاة شروعه وقال في نوادر الصلاة من المبسوط لو طلعت الشمس وهو في خلال صلاة الفجر
... فليس عليه ... الصلاة ... بطلوع الشمس وهو احدى
الروايتين عن ابي حنيفة وفي الرواية الاخرى وان لم ... فقد فسدت صلاته بطلوع الشمس
لانه لا يجوز اداء النفل في هذا الوقت كما لا يجوز اداء الفرائض فاذا ضحك في هذه الحالة دون الضحك في صلاة الجنازة فلا ...
... ابو يوسف ... على الرواية التي ... عليه انه ينتظر حتى تطلع الشمس ثم ...
الفرض فعلى هذه الرواية ان ضحك صادف حرمة صلاة مطلقة فكان حدثا م والمراد بقوله ان نقبر صلاة الجنازة ش
المراد مبتدا وخبره صلاة الجنازة اي المراد من قول عقبة رضي الله عنه وان نقبر فيها الصلاة على الجنازة يقال قبر يقبر
من باب نصر ينصر وحفره قبر وسمي مدفن الميت قبرا ايضا يقبره اذا دفنه واقبره اذا جعل له قبرا يوارى فيه
وقال ابن السكيت اقبرته اي جعلت له قبرا يدفن فيه وقوله تعالى ثم اماته فاقبره اي جعله ممن يقبر ولم يجعله ممن يلقى للكلاب
فاكرم الانسان بالقبر وقال ابن الاعرابي اقبره اذا امر انسانا بحفر قبر فان قلت ذكر القبر واراد الصلاة من اي قبيل

او الكناية قلت قال في المبسوط هو من باب الكناية للملازمة بينهما وقال الاترازي هو كناية لانه ذكر الرديف واراد المردوف قلت
المراد من الملازمة المذكورة ما يكون في اللزوم على سبيل التبعية لان الكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف ويراد به ما هو
متبوع ومردوف فان قلت ما هذا الداعي في هذه الدعوى فلو لم يؤخذ بظاهره فيكون دفن الميت في هذه الاوقات
الثلاثة مكروها قلت اختلف العلماء في هذا الباب فاخذت طائفة بظاهره وقالوا يكره دفن الميت في هذه الاوقات الثلاثة
وقال البيهقي ونهيه عن القبر في هذه الساعات لا اراه الا الصلاة على الجنازة وهو عند كثير من اهل العلم محمول على كراهة الوقت
في تلك الساعات ولذلك حمله ابو داود على الدفن فانه بوب عليه في كتاب الجنائز فقال باب ما جاء في الدفن عند طلوع الشمس
وعند غروبها ثم روى حديث عقبة المذكور وذهب اكثر اهل العلم الى كراهية الصلاة على الجنازة في هذه الاوقات
وروي ذلك عن ابن عمر وهو قول عطاء والنخعي والاوزاعي والثوري وبه قال ابو حنيفة واصحابه واحمد واسحق وكذلك حمل
الترمذي على الصلاة وبوب عليه باب ما جاء في كراهية صلاة الجنازة عند طلوع الشمس وعند غروبها ونقل عن ابن المبارك
انه قال معنى ان نقبر فيها موتانا يعني صلاة الجنازة انتهى وعن الشافعي انه كان يرى الصلاة على الجنازة اي ساعة شاء من ليل
او نهار وكذلك الدفن اي وقت كان من ليل او نهار وفي احكام ابن بزيزة قال بعض العلماء لا يصلى عليها في الاوقات الثلاثة
المذكورة في حديث عقبة رضي الله عنه الا ان خاف عليها التغير فيصلى عليها عند الغروب والطلوع فقط ويصلى بعد العصر
ما لم تصفر الشمس وبعد الصبح ما لم يسفر وقال ابن عبد الحكم يصلى عليها في كل وقت كالفرائض وقال الليث يكره الصلاة عليها
في الاوقات التي يكره فيها الصلاة وقال عطاء والنخعي لا يصلى عليها في الاوقات الخمسة المنهي عنها فان قلت هل جاء ما يدل على هذا
المحمل قلت نعم روى الامام ابو حفص عمر بن شاهين في كتاب الجنائز من حديث خارجة بن مصعب عن ليث بن سعد عن نافع عن
ابن عمر قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند ثلث طلوع الشمس الى اخره م لا ان الدفن غير
مكروه ش اي لا ان دفن الميت في هذه الاوقات المذكورة غير مكروه م والحديث باطلاقه حجة على الشافعي في تخصيص
الفرائض والنوافل بمكة ش اختلفت نسخ الهداية في هذا الموضع فلذلك تردد الشراح فيه ولم يحرروا كما ينبغي خصوصا
في مذهب الشافعي فيما هو المسطور في كتب اصحابه المعتمدة عليها فقال السغناقي في شرحه قوله والحديث
باطلاقه حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض والنوافل بمكة وفي بعض الهداية لم يذكر الفرائض وذكر مكة وفي بعضها لم يذكر
النوافل والصحيح في الرواية ان يذكر الفرائض ولا يذكر مكة بدون النوافل فان في تخصيص الفرائض بمكة لا يكون جواز الفرائض
في جميع الامكنة وتعميم جواز الفرائض والنوافل بمكة وذلك انما يستقيم بهذا الذي ذكرت وهكذا كان ايضا بخط شيخي
فان عند الشافعي يجوز الفرائض في هذه الاوقات في جميع الامكنة دون النوافل فان شمس الائمة السرخسي ذكر
في المبسوط حديث عقبة بن عامر وغيره من الاحاديث ثم قال والامكنة في هذا النهي سواء عندنا لعموم الاسناد
وقال الشافعي لا باس بالصلاة في هذه الاوقات بمكة لحديث ورد في النهي الا بمكة انتهى كلامه وقال تاج الشريعة
قوله وتخصيص الفرائض اي الشافعي بقوله بعدم الكراهة الفرائض في هذه الاوقات قوله ومكة اي وتخصيص مكة فان
عنده لا ينصرف هذا النهي الى مكة حتى لا يكره النوافل فيها انتهى وقال صاحب الدراية قوله حجة على الشافعي في تخصيص
الفرائض ومكة وقال الشافعي يجوز في هذه الاوقات الفرائض ومن النوافل ما له سبب كتحية المسجد وركعتي الطواف
وكذا في الجمعة بعد الزوال انتهى وقال الاترازي قوله والحديث باطلاقه حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض ومكة وفي بعض
النسخ ومكة بالواو والصحيح ان يذكر مكة بلا واو لان الشافعي يخص الفرائض من جميع الصلاة ويقول ان النهي ورد في حق
النفل لا في حق الفرض بدليل قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فعلم ان الفرض
ليس بمنهي عنه حتى يجوز الفرائض في الاوقات المكروهة بلا كراهة في جميع البلدان اما النوافل فانها تكره في هذه الاوقات
الا بمكة فان مكة مخصوصة من بين سائر البلدان لما روى ابو ذر النهي عن الصلاة في هذه الاوقات ثم قال بقوله الا بمكة
فاذا يجوز الفرائض خصت من جميع الصلاة ويجوز النوافل بمكة خاصة لان مكة خصت من جميع البلدان وهذا التقدير لا يستقيم الا
على رواية مكة بدون الواو فافهم انتهى قلت الا ... ان اراد بقوله لا يجوز الفرض وحده وان النفل جائز مكروه لعمري

ليستقيم حمل الحديث حجة على الشافعي في تجويز النوافل وإن كان مراده عدم الجواز في الفرض والنفل جميعا لزم عليه ما نقل عن الكرخي
والاسبيجابي من أن النوافل تجوز وتكره وإن كان الجواز مع الكراهة فيهما لم يكن الحديث حجة لنا على الشافعي إلا إذا ثبت أن أصحابنا
يقولون بالجواز مع الكراهة فيهما وهو يقول بالجواز بلا كراهة فيهما ولم أطلع على ذلك فيما وجدته من النسخ وإن كان عدم الجواز في
الفرض والجواز في النفل مع الكراهة في بعض الروايات لزم استعمال معنى اللفظ الواحد مرادين لا على سبيل الكناية وهو غير جائز
وادعى أن المراد عدم الجواز في الفرض والنفل على بعض الروايات ولا يلزمه ما نقل عن الكرخي والاسبيجابي لأنه اختار ظاهر الرواية
وإذا ظهر ذلك فما قررناه تبين لك أن النسخة الصحيحة هو أن يقال حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض ومكة لأنه هو الذي
يفيد ما ذكرناه من مذهبه وإن كان فيه إغلاق دون ما عداه وهو ما وقع في بعض النسخ من قوله في تخصيص الفرائض والنوافل بمكة
وفي بعضها التخصيص بمكة وفي بعضها لم يذكر النوافل فإن هذه الزيادات والتحريفات العجيبة كلها من عدم الوقوف على نقل مذهب
الشافعي وعدم الرجوع إلى الأمهات كتب أصحابه فنقول مذهب الشافعي جواز الفرائض في هذه الأوقات ومن النوافل ما له سبب
كتحية المسجد وركعتي الطواف دون النوافل المطلقة وفي مكة تجوز النوافل المطلقة أيضا وقال النووي في الروضة تجوز في هذه
الأوقات قضاء الفرائض والسنن والنوافل التي اتخذها الإنسان وردا له وتجوز صلاة الجنازة وسجود التلاوة وسجود الشكر
وركعتا الطواف وصلاة الكسوف ولا تكره فيها صلاة الاستسقاء على الأصح وعلى الثاني تكره كصلاة الاستخارة وتكره ركعتا
الإحرام على الصحيح وأما تحية المسجد فإن اتفق دخوله لغرض كدرس علم أو اعتكاف أو انتظار صلاة ونحو ذلك لم تكره وإن دخل لا لحاجة
بل ليصلي التحية فوجهان أقيسهما الكراهة انتهى فإذا عرفت أن نقل السغناقي من مذهب الشافعي بقوله فإن عند الشافعي
تجوز الفرائض في هذه الأوقات في جميع الأمكنة دون النوافل وفي مكة تجوز عنده النوافل ليس كما ينبغي وكذلك ما قاله الإتقاني
فإذا قابلت كلامهما بالذي قلنا إنما عرفت أن نقلهما من مذهب الشافعي ليس كذلك وكذلك ما قاله الأكمل بقوله فبين أن النسخة
الصحيحة التي أحرزه الأقرب إلى المطابقة ما قاله صاحب الدراية ثم فسر النسخة التي هو قوله والحديث بإطلاقه يعني بكونه منافيا
للفرض والنفل حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض بالجواز في هذه الأوقات أي فرض كان وفي أي مكان كان وقوله والنوافل
أي وفي تخصيص النوافل بالجواز فيها حالة كونها بمكة أي نفل كان ولا تدل هذه العبارة على جواز النفل الذي له سبب في غير مكة فعلم
أن النسخ كلها قاصرة عن الدلالة على ما ينبغي أن يحمل الشافعي فيما ذهب إليه قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها
إذا ذكرها فإن ذلك وقتها جعل الوقت بالذكر وذكرنا التنابيه مطلقا وله في جواز النفل بمكة الاستثناء الوارد في
حديث عقبة رضي الله عنه إلا بمكة وقوله عليه السلام يا بني عبد مناف من ولي منكم من أمور الناس شيئا فلا يمنعن أحدا طاف
بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء وله في الجمعة حديث أبي سعيد رضي الله عنه أنه عليه السلام نهى عن الصلاة في نصف
النهار إلا يوم الجمعة وروى الخليل عن أبي قتادة عن النبي عليه السلام أنه كره الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة وقال
إن جهنم تسجر إلا يوم الجمعة والجواب عن ذلك أما حديث من نام عن صلاة إلى آخره فهو مخصوص بحديث عقبة والدليل
عليه ما روى أبو هريرة أن رسول الله عليه السلام حين قفل من غزوة خيبر فسار ليلة الحديث وفيه فناموا
فما أيقظهم إلا حر الشمس وفي رواية أعينهم وقد بدا حاجب الشمس فأمرهم فارتحلوا حتى ارتفعت الشمس ثم نزلوا للصلاة وإنما ذلك
لترتفع الشمس فلو جاز قضاء المكتوبة في حال طلوع الشمس لما أخرها رسول الله عليه السلام بعد الانتباه وعن الثاني أن
الاستثناء الوارد في حديث عقبة غريب لم يرد في المشاهير فلا يزاد به عليها أو يحتمل أنه كان قبل النهي وعن الثالث
أن أبا داود رواه في إباحة الدعاء يعني صلى دعى وقال أبو بكر ابن العربي هذا الحديث لم يصح وعن الرابع أن الاستثناء في قوله
إلا يوم الجمعة يعني ولا يوم الجمعة كما في قوله تعالى إلا خطأ أي ولا خطأ وعن الشافعي وهو حديث أبي قتادة أنه منقطع لأن
أبا الخليل لم يسمع من أبي قتادة قاله أبو داود وقال أبو الفتح وفيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف مرة وفيما يحكى
عن ابن مسعود كنا ننهى عن ذلك يوم الجمعة وعن سعيد المقبري أدركت الناس وهم ينهون عن ذلك وإباحة فيما عطاء
في الشتاء دون الصيف وفي بقية الأوقات يوم الجمعة عند الشافعية أحدهما يجوز في كل أحد والآخر لا يجوز إلا في
وقت الاستواء يوم الجمعة دون بقية الأوقات في يوم الجمعة وروي عن بعضهم تخصيص يوم الجمعة بتخصيص الاستثناء بعينه

الفرائض م

الفارغ من جهته قال صاحب المهذب وغيره فإن قلت لنا من حديث عقبة قوله عليه السلام من أدرك ركعة من الفجر قبل
أن تطلع الشمس فقد أدرك الفجر فإنه يقتضي أنه لو شرع في صلاة الفجر وطلعت الشمس في خلالها لا تفسد صلاته كما ذهب
إليه الشافعي قلت إنه لبيان الوجوب بإدراك جزء من الوقت قل أو كثر ومذهب مالك في هذا الباب أنه يقضي الفرائض في هذه
الأوقات الثلاثة ولا يصلي النوافل سواء كان لها سبب أو لا وبه قال أحمد إلا أنه أجاز ركعتي الطواف وصلاة الجماعة مع إمام
الحي لفوت الوقت واختلفت الرواية عن مالك في صلاة الكسوف وسجود القرآن في وقت النهي وحجة على أبي يوسف في إباحة
النفل يوم الجمعة وحجة عطف على قوله حجة على الشافعي وروي عن أبي يوسف أنه قال لا بأس بالصلاة وقت الزوال يوم الجمعة
واستدل على ذلك بحديث أبي سعيد الخدري وقد ذكرناه مع الجواب عنه م قال ش أي القدوري م ولا صلاة جنازة
ش معطوف على أول الكلام م أي ولا تجوز صلاة الجنازة في الأوقات الثلاثة المذكورة هذا محمول على جنازة حضرت
قبل التغير لأن الصلاة وجب حضورها كاملة ولا تؤدى بالناقص حتى لو حضرت جنازة في هذا الوقت جازت الصلاة مع الكراهة
لأنها أديت ناقصة كما وجبت ناقصة وهو قوله وإن [illegible] م ولا سجدة تلاوة ش عطف على ما قبله أي ولا تجوز سجدة
تلاوة إذا تلى آية سجدة قبل هذا الزمان فسجد في هذا الزمان لعدم جواز الناقص عن الكامل أما لو تلى في هذا الزمان فسجد جازت
لأنها أديت ناقصة كما وجبت م لأنها في معنى الصلاة ش أي لأن سجدة التلاوة في معنى الصلاة من حيث أن يشترط لها ما يشترط
للصلاة من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والنية أو باعتبار حصول التشبيه لعبدة الشمس إذ التشبه يحصل
لعبدة الشمس بالسجود أيضا كما في المبسوط وقال الأكمل فإن قيل ما بالها لم تلحق بها في قوله عليه السلام ألا من ضحك منكم
قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا فينتقض وضوء الضاحك في سجدة التلاوة كما في الصلاة أجيب عنه بأن اللام في قوله
فليعد الوضوء والصلاة للعهد لأنه إنما يعيد الصلاة التي وجدت فيها القهقهة لا للجنس المعهودة صلاة ذات تحريمة وركوع
وسجود والسجود المجرد ليس في معناها من كل وجه فلا يلحق به قلت هذا السؤال والجواب للسغناقي م إلا عصر يومه عند
الغروب ش هذا استثناء من قوله ولا جنازة يعني لو صلى عصر يومه عند غروب الشمس جازت صلاته م لأن السبب ش
أي سبب وجوب الصلاة م هو الجزء القائم من الوقت الذي يتصل به الأداء لأنه لو تعلق بالكل ش أي لأن السبب لو تعلق بكل
الوقت بجملته م لوجب الأداء بعده ش أي لوجب أداء الصلاة بعد كل الوقت لوجوب تقديم السبب بجميع أجزائه على
المسبب فلا يكون أداء م ولو تعلق بالجزء الماضي ش أي ولو تعلق سبب الوجوب بالجزء الماضي من الوقت فالمؤدي بكسر الدال
في آخر الوقت قاض لأنه أدى بعد خروج الوقت فيكون قضاء م وإذا كان كذلك ش أي إذا كان الأمر كما ذكرنا أن السبب
هو الجزء القائم إلى آخره م فقد أداها ش أي فقد أدى الصلاة التي هي العصر م كما وجبت ش أي بأنها أداها فإن كان وقتها
صحيحا بأن لا يكون موصوفا بالكراهة ولا منسوبا إلى الشيطان كالظهر مثلا وجبت السبب كاملا فلا يتأدى ناقصا وإن كان فاسدا
أي ناقصا بأن يكون منسوبا إلى الشيطان كالعصر يستأنف وقت الاحمرار وجب الفرض به ناقصا فيجوز أن يتأدى ناقصا
لأنه أداه كما وجب م بخلاف غيرها من الصلوات ش يعني غير العصر لأنها وجبت كاملة فلا يتأدى بالناقص لأن ما وجب كاملا
لا يتأدى بالناقص قال الأكمل قوله لأن السبب لأنه هو الجزء القائم من الوقت فيه تسامح لأن السبب إما أول جزء
أو الذي يلي الأداء أو الجزء الناقص أو كل الوقت عند خروجه فالمراد بالجزء القائم من الوقت الجزء الذي من آخر الوقت لأن التسمية
تنقل من جزء إلى جزء والسبب هو الجزء القائم وقال صاحب الكافي في قوله فالمؤدي في آخر الوقت قاض إشكال لأنه مؤد باعتبار
بقاء الوقت وأيضا يلزمه على تقدير جواز قضاء العصر في هذا الوقت لأن الجزء القائم في الوقت ناقص فيجب العصر ناقصا فينبغي
أن يجوز العصر يومه وأجاب عنه الشيخ عبد العزيز عن الأول بأن كلامه فيما أخر العصر إلى الغروب ولا شك أن السبب
في حقه هو الجزء القائم من الوقت وهو المعبر عنه بالجزء الضيق وعن الثاني بأن الجزء إذا تعين للسببية بحيث لا ينتقل إلى غيره
كان التأخير عنه مفوتا للواجب كالجزء الأخير من الوقت في الصلاة والجزء الأول من اليوم في الصوم قال الأكمل ورد عليه
بأن الفوات بالتفويت من الجزء الأخير من الوقت إنما هو باعتبار خروج الوقت لا باعتبار تعينه للسببية وكذلك
الجزء الأول من اليوم لأن وقت الصوم كل النهار فإذا فات البعض فقد لا نسلم أن الفوت بخروجه اعتبارا بخروج الوقت

بل به وباعتبار تعين الجزء الاخير للسببية الا ترى انه اذا شرع في صلاة الظهر او المغرب او العشاء في الجزء الاخير ثم خرج الوقت
كان ذلك اداء لا قضاء ولو اسلم الكافر عند غروب الشمس يلزمه اداء العصر فان لم يتمكن حتى غربت الشمس فعليه اداء لا قضاء وفيه
خلاف في ذلك ثم اعلم انه لا بد من جعل جزء من الوقت سببا للوجوب فقال شمس الائمة سبب الوجوب الجزء الاول من الوقت
فاذا اداه ثبت حكم الوجوب وصحة اداء الواجب ولكنه وجب موسعا وهو الاصح وهكذا نقله علاء الدين الحاكم السمرقندي
في الميزان وفي التقويم لابي زيد ومن الناس من ظن ان الاداء انما لم يلزم في اول الوقت لا لان وجوب الصلاة متعلق باوله وانه
غلط ويتعين وقته بالفعل كالكفارة وفي مختصر الكرخي الوجوب باول الجزء من اول الوقت يقع نفلا كان مشايخنا والقاضي
عبد الجبار والكرخي قولهم ان الصلاة ان اداها في اول الوقت تقع نفلا وهذا الاصح وكان شمس الائمة من مشايخ العراق من يقول
الوجوب لا يثبت في اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخره ويستدلون عليها بانه لو حاضت في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضاء تلك
الصلاة اذا طهرت وبالمقيم اذا سافر في اخر الوقت فصلى ركعتين فلو كان الوجوب باول الوقت لما سقط الصلاة بذلك وكذا لو مات
قبل خروج الوقت لا يكون الصلاة دينا في ذمته ولا شيء عليه ثم عند مشايخ العراق اختلاف في صفة المؤدى في اول الوقت فمنهم
من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض في اخر الوقت اذا بقي على حال يلزمه الاداء بان لا يعارضه جنون او حيض وغير ذلك فيه لانه
يتمكن من ترك الاداء في اول الوقت لا الى قضاء ومنهم من قال المؤدى في اول الوقت موقوف فيما يظهر من حاله في اخر الوقت
فاعتبروه بتعجيل الزكاة قبل الحول وفي المرغيناني اكثر اصحابنا الوجوب يتعلق بمقدار التحريمة وقال زفر بمقدار ما يؤدى في
فيه الصلاة وهذا القول مختار القدوري والاول اختيار القاضي ابي زيد الدبوسي وذكر في الميزان عن الكرخي ثلث روايات
عن اصحابنا وقال الشيخ ابو بكر الجصاص ان الوقت كله وقت للفرض عليه اداؤه في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير
فيه الا انه يتعين الواجب بالاداء او بضيق الوقت فان ادى في اول الوقت يكون واجبا وان اخر لا ياثم وهي الرواية على المعتمد
عليها ويروى ايضا ان الاداء في اوله موقوف ان بقي الى اخر الوقت بصفة التكليف يقع واجبا وان فات شيء من شرائط التكليف
يكون نفلا وفي رواية اخرى عنه يقع نفلا في اول الوقت فاذا بقي الى اخر الوقت بصفة التكليف يكون ذلك مسقطا للفرض
قال وفي هذه الرواية مهجورة وعند الشافعي لما تقرر الوجوب في اول الوقت لزمه الاداء على وجه لا يتغير حاله بعد ذلك
بعارض الحيض والسفر وقال النووي تجب الصلاة باول الوقت وجوبا موسعا ويستقر الوجوب بامكان فعلها قال وعن ابي
حنيفة في رواية كمذهبنا وهي غريبة قلت ان اراد به تعلق الوجوب باول الوقت وجوبا موسعا فهو المذهب
الصحيح عندنا وليست هذه الرواية بغريبة وان اراد استقرار الوجوب بامكان فعلها فليس هذه الرواية عن اصحابنا
لا غريبة ولا مشهورة وقال ابن بطال عن ابن القصار عن الكرخي عن ابي حنيفة ان الصلاة في اول الوقت يقع نفلا قال
والفقهاء باسرهم على خلاف قوله قلت هذا قول صحيح نقل عن بعض الاصحاب كما ذكرنا وليس مشهورا عن ابي حنيفة رضي الله
عنه ثم اعلم ايضا ان الواجب الموسع الذي هو الفاضل عن الواجب لا يتعين بعض اجزائه لتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا
الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وذلك لان تعيين الاسباب والشرائط وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد
اختيار فعل فيه وقت وليس ذلك بتعيين جزء له وانما لا يتيسر له الاداء الا في جزء بعينه فلا بان يؤدي الصلاة في اي
جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وفيما يفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا لا بعبارة تعيينا فيفعله فيصير هو الواجب بالشرط اليه (م) قال (ش)
اي المصنف رحمه الله (م) والمراد بالنص المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة (ش) اي في قول القدوري لا صلاة جنازة
ولا سجدة تلاوة (م) الكراهة (ش) مرفوع لانه خبر المبتدأ وهو قوله والمراد (م) حتى لو صلاها فيه (ش) نتيجة الكراهة اي صلى صلاة الجنازة
في وقت من الاوقات الثلاثة (م) او تلا آية سجدة فيه (ش) اي او قرأ آية سجدة في وقت من هذه الاوقات (م) فسجدها جاز (ش)
اي سجد للتلاوة فيه جازت (م) لانها اديت ناقصة (ش) اي لان كل واحدة من صلاة الجنازة وسجدة التلاوة ادت كما
لكونها ناقصة (م) كما وجبت (ش) اي كما وجبت ناقصة (م) اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة (ش) كلمة اذ للتعليل اي
لان الوجوب يحصل بحضور الجنازة وبوقوع التلاوة في الوقت الناقص وتقدير الكلام فيه مستوفى بعد قوله

دها

ولا صلاة جنازة ولا سجدة تلاوة (م) ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب (ش) اراد به اذا طلع
الفجر وصلى صلاة الفجر يكره له ان يتنفل الى ان تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس (م) لما روي انه عليه السلام
نهى عن ذلك (ش) وروى مسلم من حديث ابي امامة رضي الله عنه وفيه فقلت يا رسول الله اخبرني عن الصلاة فقال صل الصبح ثم اقصر
عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلاة مشهودة محضورة
حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلاة فانها حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل الفيء فصل فان الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي
العصر ثم اقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان الحديث وروى اسحق ابن راهويه في مسنده
ثم البيهقي من جهته حدثنا وكيع ثنا سفيان الثوري اخبرني ابو اسحق عن عاصم ابن ضمرة عن علي رضي الله عنه كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي ركعتين دبر كل صلاة مكتوبة الا الفجر والعصر واخرج البخاري عن معاوية قال انكم لتصلون صلاة لقد
صحبت رسول الله عليه السلام فما رايناه يصليها ولقد نهى عنها يعني الركعتين بعد العصر وروى مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه
عن حفصة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلام اذا طلع الفجر لا يصلي الا ركعتين خفيفتين وروى ابو داود
عن يسار مولى ابن عمر قال رآني ابن عمر وانا اصلي بعد طلوع الفجر فقال يا يسار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج علينا
ونحن نصلي هذه الصلاة فقال ليبلغ شاهدكم غائبكم لا تصلوا بعد الفجر الا سجدتين واخرج الطبراني عن ابن عمر قال قال عليه السلام
اذا طلع الفجر فلا تصلوا الا ركعتي الفجر واخرج ايضا عن ابن عمر وابن عباس عن ابيه عن جده انه عليه السلام قال
لا صلاة اذا طلع الفجر الا ركعتين وبمثله عن ابي هريرة وقال ابن بطال في شرح البخاري تواترت عن النبي عليه السلام
انه نهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر وكان عمر رضي الله عنه يضرب على الركعتين بعد العصر بمحضر من الصحابة من غير
نكير فدل ان صلاته عليه السلام مخصوصة به دون امته وكره ذلك علي ابن ابي طالب وعبد الله ابن مسعود وابو هريرة
وسمرة ابن جندب وزيد ابن ثابت وسلمة ابن عمرو وكعب ابن مرة وابو امامة وعمرو ابن عبسة وعائشة والصنابحي
واسمه عبد الرحمن ابن عسيلة وعبد الله ابن عمرو وعبد الله ابن عمر والحسن البصري وسعيد ابن المسيب والعلاء
ابن زياد وحميد ابن عبد الرحمن وقال النخعي كانوا يكرهون ذلك فان قلت اخرج البخاري ومسلم عن الاسود
عن عائشة قالت لم يكن رسول الله عليه السلام يدعهما سرا وعلانية ركعتان قبل صلاة الصبح وركعتان بعد العصر
وفي لفظ لهما ما كان النبي عليه السلام ياتيني في يوم بعد العصر الا صلى ركعتين وروى ابو داود من حديث قيس
ابن قهد بالقاف عمرو قال راى رسول الله عليه السلام رجلا يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين فقال عليه السلام الصبح
ركعتان فقال الرجل اني لم اكن صليت الركعتين اللتين قبلهما فصليتهما الان فسكت رسول الله عليه السلام هكذا رواه
ابو داود وقال قيس بن عمرو وفي رواية قيس ابن قهد بالقاف قلت استقرت القاعدة ان المبيح والحاظر اذا
تعارضا جعل الحاظر متاخرا وقد ورد نهي كثير في الاحاديث التي ذكرناها اتفقنا العمل عليها واما حديث الاسود عن
عائشة رضي الله عنها فان صلوته عليه السلام فيه مخصوصة به والدليل عليه ما ذكرنا ان عمر رضي الله عنه كان يضرب
على الركعتين بعد العصر بمحضر من الصحابة من غير نكير وذكر الماوردي من الشافعية وغيره ايضا ان ذلك من خصوصياته
عليه السلام وقال الخطابي ايضا كان النبي عليه السلام مخصوصا بهذا دون الخلق وقال ابن عقيل لا وجه له الا هذا
الوجه وقال الطبري يفعله ذلك تنبيها لامته ان نهيه كان على وجه الكراهة لا التحريم وقال الطحاوي الذي يدل على الخصوصية
ان ام سلمة رضي الله عنها هي التي روت صلاته اياهما قيل لها افنقضيهما اذا فاتتا بعد العصر قالت لا واما حديث قيس
ابن عمرو فقال في الامام اسناده غير متصل ومحمد ابن ابراهيم لم يسمع من قيس وقال ابن حبان لا يحل الاحتجاج به ثم تفسير بعض
الالفاظ لاحاديث المذكورة قوله تطلع بين قرني شيطان اختلفوا فيه على وجوه فقيل معناه مقارنة الشيطان الشمس عند
دنوها للطلوع والغروب وقيل قرنه قوته من قولك انا مقرن لهذا الامر اي مطيق له قوي عليه وذلك لان الشيطان انما يقوى
امره في هذه الاوقات لانه يسول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها في هذه الاوقات وقيل قرنه حزبه واصحابه الذين يعبدون الشمس
يقال هؤلاء قرن اي نشؤ جاؤوا بعد قرن اخر وقيل ان هذا تمثيل وتشبيه وذلك ان تاخير الصلاة انما هو من تسويل الشيطان لهم

وترجيه ذلك في قلوبهم وذوات القرون انما يعالج الاشيا اذا قابلها ونما فكانهم لما ادنوها واخرها وقاتمن اودنا فها بقرون الشيطان لموضعي اصفرت الشمس فما وذلك انهم بمنزلة تابعا لحمد ذوات القرون بقرونها ويدفعه بادوانها تلك يكن حمل الكلام على حقيقته ويكون المراد انه يحاذيها بقرنيه حيث عروبها وكذا عند طلوعها لان الكفار يسجدون لها حينئذ فيقارنها ليكون الساجدون له في الحاصل صورة الساجدين له ويخيل لنفسه واغوائه انما يسجدون له فيكون له وشيعته تسلط قوله مشهودة اي يشهدها الملائكة ويحضرها قوله تسحرا اي بسحر م ولا باس بان يصلي في هذين الوقتين ش اراد بالوقتين ما بعد صلوة الفجر قبل طلوع الشمس وما بعد صلاة العصر قبل غروب الشمس م الفوايت ش بالنصب مفعول يصلي م ويسجد للتلاوة ويصلي على الجنازة لان الكراهة ش الحاصلة في هذين الوقتين م كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به ش اي بالفرض فلم يجز النفل فيهما لان الشغل التقديري بالفرض اولى من الشغل الحقيقي بالنفل لا لمعنى في الوقت ش يعني ليست الكراهة في هذين الوقتين لمعنى في نفس الوقت بل لشغل الوقت بالفرض ولهذا لو نفذ العصر في اول الوقت وصلى الى الغروب لا يكره بالاتفاق فلو كانت الكراهة لمعنى في الوقت لكان هذا مكروها وكذا لا لمعنى في الوقت تاكيد لقوله لحق الفرض وفيه اشارة الى الفرق بين النهي الوارد في هذين الوقتين والوارد في الاوقات الثلاثة المذكورة بان ذلك لمعنى في الوقت وهو كونه منسوبا الى الشيطان م فلم تظهر في حق الفرايض ش هذا نتيجة قوله فكذلك ذكره بالفا اي فلم تظهر الكراهة في حق الفرايض فجازت الفوايت فيهما م وفيما وجب لعينه ش اي لم تظهر الكراهة ايضا فيما وجب لعينه اي لو تظهر الكراهة ايضا فيما وجب لعينه نحو سجدة التلاوة لكون وجوبها غير موقوف على فعل العبد بل لوجوبها بالسماع فصارت كساير الفرايض فان قلت قد ذكر في الاصول ان سجدة التلاوة ليست قربة مقصودة حتى تادت في ضمن الركوع مقامها بخلاف سجود الصلاة وهذا يوهم انها واجبة لغيرها قال اراد بما وجب لعينه هنا ما شرع واجبا ابتدا الا انه شرع فعلا في الاصل ثم صار واجبا لعارض كالنذر ثم هذا الواجب قد يكون قربة مقصودة في ذاتها وقد لا يكون كالصلاة والصوم وسجدة التلاوة من حيث انها وجبت ابتدا كانت واجبة بعينها من حيث انها وجبت موافقة للابرار ومخالفة للكفار لم تكن مقصودة بنفسها فكانت واجبة بعينها غير واجبة مقصودة لنفسها لعدم المنافي الاثري ان صلاة الجنازة عند نا من هذا القبيل م انها وجبت لغيرها وهو قضا حق الميت ولكنها لما شرعت ابتدا صح جعلها واجبة لعينها في هذا الوجه م وظهرت في حق المنذور ش اي ظهرت الكراهة في حق المنذور وفي ركعتي الطواف في هذين الوقتين م لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته ش اي من جهة الناذر ولا من جهة الشرع فصار كالصلاة التي شرع فيها تطوعا ثم افسدها فان قلت لان المنذور من هذين الوقتين لا ينا له الضمير في جهته اضار بل الذكر لانا نقول قوله المنذور ويدل على الناذر لان المنذور نايب عنه وعن ابي يوسف لا يكره المنذور في هذين الوقتين لانه واجب النذر وفي حق ركعتي الطواف حتى كره اداوها في هذين الوقتين لان وجوبهما لغيرهما وهو ختم الطواف الحاصل بفعله وقال الشافعي يجوز في هذين الوقتين ركعتا الطواف وتحية المسجد وكل ما له سبب كركعتي الوضو وسنن الرواتب والمنذور وقلت ذكر في المبسوط ان كراهة ركعتي الطواف بالاثر وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه طاف بالبيت اسبوعا بعد صلاة الفجر ثم خرج من مكة حتى كان بذي طوى فطلعت الشمس فصلى ركعتين ثم قال ركعتي مكان ركعتين فقد اخر ركعتي الطواف الى ما بعد الطلوع وذي طوى لا يعرف وهو موضع الطاس قريب مكة ولو افسد سنة الفجر ثم قضاها بعد صلاة الفجر لم يجز كذا في المحيط وقيل يجوز ولو شرع في النفل قبل طلوع الفجر ثم طلع قبل ان يقطعه فالاصح انه يتمه ولا ينوب عن سنة الفجر في الاصح م وفي الذي شرع فيه ثم افسده ش اي وظهرت الكراهة في النفل الذي شرع فيه ثم افسده حتى كره قضاوه في هذين الوقتين لان الوجوب لغيره بدليل الحاكين جميعا ومعنى الوجوب لغيره انه لا يجب في الاصل لقوله وهو ختم الطواف يرجع الى قوله في ركعتي الطواف وقوله وصا المودي يرجع الى قوله وفي الذي شرع فيه ثم افسده والمودي بفتح الدال فان قلت ركعتا الطواف واجبتان عندنا فوجوبهما من جهة الشرع فبعد الطواف لوجود سجدة التلاوة بعد التلاوة فينبغي ان يؤدي سجدة التلاوة في هذين الوقتين وقول المصنف بان الوجوب ختم الطواف ينقض بسجدة التلاوة فان وجوبها للتلاوة وهي فعل ايضا قلت السجدة فيه تجب بتلاوة غيره اذا سمعه من غير قصد ولا كذلك الطواف ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتي الفجر

لانه عليه السلام لم يزد عليهما ش اي على ركعتي الفجر اللتين هما السنة المؤكدة م مع حرصه على الصلاة ش اي مع حرص النبي عليه السلام على الصلاة النافلة قال اراد في قوله لم يكره التنفل فهذا مبني على معرفة الحديث الوارد فيه عدم زيادة النبي صلى الله عليه وسلم على ركعتي الفجر وكذا قال الاكمل ان الترك مع حرصه عليه السلام على احراز فضيلة النفل دليل الكراهة وقد ذكرنا جميعا معنى من حديث مسلم رواه عن ابن عمر عن حفصة رضي الله عنهم قالت كان رسول الله عليه السلام لا يزيد على ركعتي الفجر مع حرصه على احراز فضيلة النوافل وفي المجتبى وتخفيف القراءة في ركعتي الفجر لقول ابن عمر سمعت النبي عليه السلام يقرا فيهما قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وفي المبسوط لشيخ الاسلام والنبي عليه السلام يصلي ركعتي الفجر فيه لحق ركعتي الفجر لا لخلل في الوقت وفي التجنيس للمصنف تطوع اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر كان الاتمام افضل لانه وقع في التطوع بعد الفجر لا عن قصد م ولا يتنفل بعد الغروب قبل الفرض ش اي قبل فرض صلاة المغرب م لما فيه من تاخير المغرب ش وتاخير المغرب مكروه فيكره ما يكون سببا للتاخير فان قلت روي عن ابن عباس رضي الله عنهما كان المؤذن اذا اذن قام ناس من اصحاب رسول الله عليه السلام عند دونا السواري حتى خرج النبي عليه السلام وهم كذلك يصلون ركعتين قبل الغروب ولم يكن بين الاذان والاقامة شي قلت حمله الطحاوي اول الامر قبل النهي او قبل ان يعلم ذلك رسول الله عليه السلام منهم وقال ابو بكر ابن العربي واختلف الصحابة فيها ولم يفعله بعدهم احد وقال النخعي انها بدعة وقال من كان ذلك في اول الاسلام ليعرف خروج الوقت المنهي عنه ثم امر وا بتعجيل المغرب وروي ابو داود عن طاوس قال سيل ابن عمر رضي الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رايت احدا على عهد رسول الله عليه السلام يصليهما وقال اوابين صلاة ان شا الا المغرب قال الخطابي يعني الاذان والاقامة وعند بعض اصحاب الشافعي يستحب ان يصلي ركعتين قبل المغرب م ولا اذا خرج الامام من الخطبة يوم الجمعة الى ان يفرغ من الخطبة م لما فيه ش اي لما في التنفل من الشغل عن الاستماع وهو مكروه كراهة تحريم وقال ابو بكر ابن العربي والجمهور على انه لا يتنفل وهو الصحيح ولان الصلاة حرام اذا شرع الامام في الخطبة لوجوه ثلاثة من الدليل الاول قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا المكيف بترك الفرض الذي شرع الامام فيه اذا دخل عليه فيه الثاني صح عنه عليه السلام من كل طريق انه قال اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت فاذا كان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاصلان المفروضان الملة يحرمان في حالة الخطبة فالتنفل اولى بان يحرم الثالث انه لو دخل والامام يخطب في الصلاة لم يركع والخطبة صلاة من وجه يحرم فيها من الكلام والعمل ما يحرم في الصلاة وذهب الشافعي واحمد واسحق الى جواز تحية المسجد بركعتين لحديث جابر رضي الله عنه بينما رسول الله عليه السلام يخطب يوم الجمعة اذ جاء رجل بهذه الهيئة فقال النبي عليه السلام اصليت قال لا قال قم فاركع وهو حديث اخرجه البخاري ومسلم وهذا الرجل هو سليك الغطفاني بين ذلك مسلم وغيره قلت هذا الحديث لا يعارض الاصول من اوجه احدها انه خبر واحد يعارضه اخبار اقوى منه فوجب تركه والثاني انه يحتمل ان يكون في الوقت الذي كان الكلام مباحا في الصلاة لانه لا يعلم تاريخه الثالث انه عليه السلام كلم سليكا وقال له قم فصل فلما كلمه وامره سقط عنه فرض الاستماع فانه اقوى في هذا الباب الرابع الحظر مقدم على الاباحة الخامس ان سليكا كان ذا بذاذة وفقر فاراد عليه السلام ان يشهره كي يرى حاله فيخبر به او يتصدق عليه لضعف حاله والبذاذة هي التواضع في اللبس وترك الزينة وروي انها من الايمان واصله من بذ فلان الناس اذا سبقهم في فعل والله اعلم بالصواب

باب الاذان

اي هذا باب في بيان احكام الاذان لما ذكر الاوقات التي هي اسباب وفي الحقيقة اعلام ذكر عقيبها الاذان الذي هو اعلام لتلك الاعلام وكذا هو الاوقات لمكان فيها يعني السببية والسبب مقدم على العلامة ثم للاذان تفسير لغة وشريعة وثبوت وسبب ووصف وكيفية وحد وشرع فيه ووقت فيه سنن ومكا يجب على سامعه اما تفسيره لغة فهو اعلام قال تعالى واذان من الله ورسوله من اذن يؤذن تاذينا واذانا مثل كلم تكليما وكلاما فالاذان والكلام اسم المصدر القياسي قال الحصوري الاذان والاذين والتاذين بمعنى وقيل الاذين المؤذن فعيل بمعنى مفعل واصله من الاذن لانه يلقي في اذان الناس بصوته ما يدعوهم الى الصلاة واما تفسيره شرعا فهو اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة واما سبب ثبوته فما رواه ابو جعفر رضي الله عنه عن علقمة

ابن عمير عن ابي بريده عن ابيه قال مر انصاري بالنبي صلى الله عليه وسلم فراه حزينا وكان الرجل ذا طعام فرجع الى بيته واهتم لحزنه عليه السلام
فلم يتناول الطعام فاتاه ات فقال اتعلم حزن النبي عليه السلام ماذا هو من هذا الناقوس فمره فليعلم بلالا الاذان وذكره الى اخره وروى
ابو داود في سننه قال اهتم النبي عليه السلام للصلاة كيف يجمع الناس لها فقيل له انصب راية عند حضور الصلاة فاذا راوها اذن بعضهم بعضا
فلم يعجبه ذلك قال فذكر له القنع يعني الشبور فلم يعجبه ذلك وقال هو من امر اليهود قال فذكر له الناقوس فقال هو من امر النصارى فانصرف
عبد الله بن زيد وهو مهتم لهم رسول الله عليه السلام فاري الاذان في منامه فغدا على رسول الله عليه السلام فاخبره فقال يا رسول الله
اني لبين نائم ويقظان اذ اتاني ات فاراني الاذان قال وكان عمر رضي الله عنه قد راه قبل ذلك فكتمه عشرين يوما ثم اخبر النبي
عليه السلام فقال له ما منعك ان تخبرنا فقال سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت فقال رسول الله عليه السلام يا بلال قم فانظر ما يامرك
به عبد الله بن زيد فافعله قال فاذن بلال رضي الله عنه وروى ابو داود ايضا من حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه لما امر رسول الله
عليه السلام بالناقوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع
الناقوس قال وما تصنع به فقلت ندعو به الى الصلاة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت له بلى قال تقول الله اكبر الله اكبر
الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلاة
حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله قال ثم استاخر عني غير بعيد ثم قال ثم تقول اذا اقمت
الصلاة الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلاة حي على الفلاح قد قامت الصلاة قد
قامت الصلاة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله فلما اصبحت اتيت رسول الله عليه السلام فاخبرته بما رايت فقال انها لرؤيا حق
ان شاء الله فقم مع بلال فالق عليه ما رايت فليؤذن به فانه اندى صوتا منك فقمت مع بلال فجعلت القيه عليه ويؤذن به
قال فسمع ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو في بيته فخرج يجر رداءه يقول والذي بعثك بالحق نبيا يا رسول الله لقد رايت
مثل ما اري فقال رسول الله عليه السلام فلله الحمد ورواه احمد وصححه الترمذي وقال ابو عمر بن عبد البر روي عن النبي
عليه السلام في قصة عبد الله بن زيد هذه في بدء الاذان جماعة من الصحابة بالفاظ مختلفة ومعان متقاربة وكلها اتفق على امره
عند ذلك وكان ذلك في اول الامر من الاذان والاسانيد في ذلك متواترة حسان ثابتة قوله فذكر له القنع بضم القاف وسكون النون
وقيل بسكون التاء وهو الصوت وروي عن ابن عمر هو الشبع بالثاء المثلثة الساكنة يعني البوق وهذا اخذه ابو عمر الزاهد
واطلقه الازهري وروي البتع بالباء الموحدة لانه يتبع من صاحبه اي يستره قوله الشبور بفتح الشين وهو بتشديد السين المعجمة
وضم الباء الموحدة المشددة قال في الصحاح الشبور على وزن التنور البوق ويقال هو معرب والناقوس خشبة طويلة تضرب
بخشبة اصغر منها والنصارى يعلمون بها اوقات صلاتهم قال ابن الجوالبقي ناما الناقوس فلم يقف فيه اعرابي هو ام لا لكن النفس هو الضرب
بالناقوس لعل انه عربي وروي فاطرق فقال ابو الحسن بسكون الالف واللام فيه زائدتان قوله مثل ما اري بضم الهمزة وكسر الراء اي مثل ما اري
عبد الله بن زيد وفي رواية مثل ما راي على صيغة المعلوم قوله فلله الحمد قال يجوز ان يكون قاطعة على محذوف
تقديره لله الشكر فلله الحمد ويجوز ان تكون زائدة قد زيدت فيه لتحسين الكلام فان قلت لم لم يامر النبي عليه السلام لعبد الله بن
زيد هو يؤذن بنفسه قلت قال ابو بشر احد رواة الحديث حدثني ابو عمير ان الانصار تزعم ان عبد الله بن زيد لولا انه كان يومئذ
يومئذ مريضا لجعله رسول الله عليه السلام مؤذنا ومنهم من قال لان الاذان كان رجالا اشرف ولا اسند لواني ذلك بما رواه البزار
في مسنده حدثنا محمد بن عثمان بن مخلد الواسطي نا ابي نا زياد بن المنذر عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه عن جده عن علي بن
ابي طالب رضي الله عنهم قال لما اراد الله تعالى ان يعلم رسول الله عليه السلام الاذان اتاه جبريل عليه السلام بدابة يقال لها
البراق فذهب يركبها فاستصعبت فقال لها اسكني فوالله ما ركبك عبد اكرم على الله من محمد قال فركبها حتى انتهى الى الحجاب
الذي يلي الرحمن تبارك وتعالى فبينما هو كذلك اذ خرج ملك من الحجاب فقال رسول الله عليه السلام يا جبريل من هذا قال والذي بعثك
بالحق نبيا اني لاقرب الخلق مكانا وان هذا الملك ما رايته منذ خلقت قبل ساعتي هذه فقال الملك الله اكبر الله اكبر قال فقيل له
من وراء الحجاب صدق عبدي انا اكبر انا اكبر ثم قال الملك اشهد ان لا اله الا الله قال فقيل له من وراء الحجاب صدق عبدي انا لا اله
الا انا ثم قال الملك اشهد ان محمدا رسول الله فقيل له من وراء الحجاب صدق عبدي انا ارسلت محمدا ثم قال الملك حي على الصلاة

الكنز

حي على الفلاح ثم قال الملك الله اكبر الله اكبر فقيل من وراء الحجاب صدق عبدي انا اكبر انا اكبر ثم قال لا اله الا الله قال فقيل من وراء الحجاب صدق عبدي
ان لا اله الا انا قال ثم اخذ الملك بيد محمد عليه السلام فقدمه فام اهل السموات فيهم ادم ونوح عليهم السلام وقال البزار هذا حديث لا نعلمه روي بهذا
اللفظ عن علي رضي الله عنه لا بهذا الاسناد ورواه الاصبهاني في كتاب الترغيب والترهيب وقال حديث غريب لا اعرفه الا من هذا الوجه قال
في الامام الخبر الصحيح ان بدء الاذان كان بالمدينة وروي ابن شاهين باسناده عن عمر قال لما اسري بالنبي عليه السلام اوحي اليه الاذان فنزل فعلمه بلالا وروايه
طلحة ابن زيد قال النسائي متروك ومنهم من قال ان الاذان نزل مع فرض الصلاة قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله الاية فهذا النداء الاذان عند قعود الامام على المنبر للخطبة قاله النسفي في تفسيره قوله فاسعوا الى ذكر الله امضوا اليه وكذا كان يقرا عمر
ابن الخطاب رضي الله عنه والمراد من ذكر الله صلاة الجمعة وعن سعيد بن المسيب موعظة الامام وعن بعضهم الخطبة والصلاة ومنهم من قال انه
اخذ من اذان ابراهيم عليه السلام في الحج واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وعلى كل ضامر قاله فاذن رسول الله عليه السلام وقيل نزل به جبريل
عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم حتى قال كثير ان مره اذن جبريل عليه السلام في السما فسمعه عمر رضي الله عنه ولا منافاة
بين هذه الاسباب فليحمل كل ذلك كذا في المبسوط وقال ابو بكر الرازي رحمه الله في احكام القران لجماعة اسري به كان بمكة وقد صلى النبي عليه السلام
بالمدينة بغير اذان واما سبب الاذان فدخول وقت المكتوبة واما وصفه فقوله م الاذان سنة ش عند ذكر العلما وذكر محمد ما يدل على وجوبه
فانه قال لو ان اهل بلدة اجمعوا على ترك الاذان لقاتلتهم عليه ولو تركه واحد ضربته وحبسته واما يقاتل ويضرب على ترك الواجب كترك الصلاة
ومنع الزكاة وقيل الاذان عند محمد من فروض الكفاية وفي المحيط والتحفة الاذان سنة موكدة وفي البدائع وعامة مشايخنا قالوا الاذان
والاقامة سنتان مؤكدتان لما روي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه قال في قوم صلوا في المصر بجماعة بغير اذان واقامة انهم اخطاوا السنة
واثموا اسماه سنة واثموا لان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم واما يقاتل على تركه لانه من شعائر الاسلام وخصائص الدين
وقال قاضي خان من سنن الصلاة بالجماعة واظهار الشعائر حتى لو اجتمع اهل مصر او قرية او محلة على تركه اجبرهم الامام فان لم يفعلوا قاتلهم
ولم يجد خلافا ومذهب الشافعي واسحاق انه سنة قال النووي وهو قول جمهور العلما وقال ابن المنذر فرض في حق الجماعة في الحضر والسفر
وقال مالك يجب في مسجد الجماعة وفي العارضة وهو على البلدة اعني في لبس بواجب في كل مسجد ولكنه مستحب في مساجد الجماعات
الكبر من البلد وقال عطا ومجاهد لا يصح صلاة بغير اذان وهو قول الاوزاعي وعنه يعاد في الوقت وقال ابو علي والاصطخري هو فرض في الجمل
وقال العبدري هما سنة عند مالك فرض كفاية عند احمد قال الحنابلي وقالت الظاهرية هما واجبان لكل صلاة واختلفوا في صحة الصلاة
بدونهما وقال داود هما من الجماعة وليسا بشرط لصحتها وقال امام الحرمين لا يقاتل على تركهما الا اذا قلنا انهما من فروض الكفاية
ويسقط الفرض عند الشافعية بالاذان لصلاة واحدة في اليوم والليلة وعن مكحول انهما سنتان في الحضر وفي تركهما صلاته باطلة ولا تكون
على الحلال كذا في المحيط للصلوات الخمس والجماعة هذا اللفظ الذي يشرع فيه الاذان ولا يشرع لغير الصلوات الخمس بلا خلاف
والجمعة ايضا قال في المنافع خص الجمعة بالذكر لانها تشبه العيد من حيث اشتراط الامام والمصر ولكون ذكر الجمعة وان كانت
داخلة في الخمس لنفي قول بعض اصحاب الشافعي حيث قالوا انه فرض في الجمعة دون ما سواها ش اي دون ما سوى الصلوات الخمس
والجمعة كالوتر وصلاة العيدين والخسوف والكسوف والاستسقاء وصلاة الجنازة والسنن والنوافل والتراويح والصلاة المنذورة
وصلاة الضحى وفي الصلاة للزلازل والافزاع وقال النووي في المهذب ولكن ينادي للعيدين والاستسقاء والكسوف والتراويح
الصلاة جامعة ولا يستحب ذلك في صلاة الجنازة على اصح الوجهين عندهم وبه قطع البندنيجي والمحاملي والجرجاني وقطع العراقيون
باستحبابه والمذهب الاول عندهم قال النووي وقول صاحب الذخائر وفي المنذورة يؤذن ويقيم ان سلك بها مسلك
صاحب الشرع هو غلط منه ومن معاوية وعمر بن عبد العزيز هما سنة في العيدين للنقل المتواتر يعني لورود النقل المتواتر
ان في زمن النبي عليه السلام ومن بعده الايمه انهم اذنوا للصلوات الخمس لا يوثر عنه انه لم يؤذن عليه السلام ولا احد من الايمة
لغير الصلاة الخمس والجمعة م وصفة الاذان معروفة ش هذا كيفية الاذان م وهو ش اي صفة الاذان وتذكير الضمير باعتبار
المذكور او المراد وصف الاذان كاذان الملك النازل من السما وقد ذكرنا كيفية اذان الملك النازل من السما من غير زيادة
ولا نقصان عند عامة اهل العلم فيعرض المالكي في اوله تكبيرتين وهو رواية الحسن عن ابي يوسف وقال ابو الحسين رجع ابو يوسف
لهذا قال اصحابنا وزاد في اخره والله اكبر بعد لا اله الا الله وقال مالك والشافعي فيه الترجيع وحاصله ان الاذان عندنا

خمس عشرة كلمة لا ترجيع فيه التكبير في اوله اربع والشهادتان اربع والدعاء الى الصلاة والفلاح اربع والتكبير في اخره مرتان وختمه بكلمة الاخلاص مرة واحدة وبه قال الثوري والحسن بن حي واحمد واسحق وغيرهم وقال الشافعي هو تسع عشرة كلمة وزاد فيه الترجيع اربع كلمات وهو اعادة الشهادتين ثانيا كما تذكره ولا ترجيع فيه اي في الاذان وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض بهما اي بالشهادتين وقال الشافعي فيه ذلك اي في الاذان الترجيع وبه قال مالك الا انه قال لا يوتى بالتكبير في اوله الا مرتين وقال احمد ان رجع فلا باس به وان لم يرجع فلا باس به وقال ابو اسحق من اصحاب الشافعي انه لا يعتد به كالوترك سائر كلماته وفيه نظر لان في الحلية وفي شرح الوجيز والاصح انه ان ترك الترجيع لم يضر لحديث ابي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالترجيع حديث ابي محذورة رواه الجماعة الا البخاري من حديث عبد الله بن محيريز عن ابي محذورة ان رسول الله عليه السلام علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله ثم يعود فيقول اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وفي بعض الفاظهم علمه الاذان سبعة عشر كلمة فذكرها والفاظ ابي داود قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان قال تقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر ثم تقول اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله تخفض بها صوتك ثم ترفع صوتك بها الحديث وهو لفظ ابن حبان في صحيحه واختصره الترمذي ولفظه عن ابي محذورة ان رسول الله عليه السلام اقعده والقى عليه الاذان حرفا حرفا قال بشر ابدا على بوصف الاذان بالترجيع ولفظه النسائي وابن ماجه عن عبد الله ابن محيريز وكان يتيما في حجر ابي محذورة حين جهزه الى الشام فقلت له اي عم اني خارج الى الشام واني اسال عن تاذينك فاخبرني قال ابو محذورة خرجت في نفر فكنا ببعض الطريق فاذن مؤذن رسول الله عليه السلام بالصلاة عند رسول الله فسمعنا صوت المؤذن فصرخنا نحكيه نهزا به فسمع رسول الله عليه السلام فارسل الينا قوما فاقعدونا بين يديه فقال ايكم الذي سمعت صوته قد ارتفع فاشار القوم الي كلهم وصدقوا فارسل كلهم وحبسني وقال لي قم فاذن فقمت ولا شي اكره الي من رسول الله عليه السلام ولا مما يامرني به فقمت بين يدي رسول الله عليه السلام فالقى علي الاذان بنفسه فقال قل الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله ثم دعاني حين قضيت التاذين فاعطاني صرة فيها شي من فضة ثم وضع يده على ناصية ابي محذورة ثم امرها على وجهه من بين يديه ثم على كبده ثم بلغت يد رسول الله عليه السلام سرة ابي محذورة ثم قال رسول الله عليه السلام بارك الله لك وبارك عليك فقلت يا رسول الله امرني بالتاذين بمكة قال نعم امرتك فذهب كل شي كان لرسول الله عليه السلام من كراهة وعاد ذلك كله محبة لرسول الله عليه السلام فقدمت على عتاب ابن اسيد عامل رسول الله عليه السلام بمكة فاذنت معه بالصلاة عن امر رسول الله عليه السلام وهذا لفظ ابن ماجه من حديث ابي عاصم عن ابن جريج ومن هذا الوجه اخرجه ابو داود واختصر منه هذا وفيه ثم قال ارجع فمد من صوتك اشهد ان لا اله الا الله وذكر باقي الاذان واخرجه النسائي من حديث حجاج عن ابن جريج فسمعنا رسول الله عليه السلام من حنين فلقيته في بعض الطرق فظللنا نحكيه ونهزا به فارسلهم كلهم وفيه قال ارجع فامدد صوتك وحكى ابو داود ان ابا محذورة لا يجز ناصيته ولا يفرقها لانه عليه السلام مسح عليها وفي الباب طرق اخر فيها ضعف تركها اصلا وطولها ابو محذورة بفتح الميم وسكون الحاء المهملة وبعد ضم الذال المعجمة مضمومة وبالواو وبالراء المهملة واسمه سمرة بن معير بكسر الميم وسكون العين المهملة بعدها ياء اخر الحروف مفتوحة ثم راء وقيل اسمه سلمان وقيل سلمة وقيل اوس ابن معير بن لوذان ابن وهب ابن سعد ابن جمح ولنا انه لا ترجيع في المشاهير اي وجملة الاذان لا ترجيع في الاخبار المشاهير وهو حجة مشهور ومنها حديث عبد الله ابن زيد من غير ترجيع وقد تقدم ومنها ما رواه ابو داود والنسائي من حديث شعبة قال سمعت ابا جعفر مؤذن مسجد العريان في مسجد بني هلال يحدث عن مسلم ابي المثنى مؤذن المسجد الجامع عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال انما كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه السلام مرتين مرتين والاقامة مرة مرة غير انه يقول قد قامت الصلاة فكنا اذا سمعنا توضانا ثم خرجنا الى الصلاة ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما وهذا دليل صحيح على انه لم يكن فيه ترجيع ورواه ابو عوانة في مسنده بلفظ مثنى مثنى والاقامة فرادى ورواه الطبراني في معجمه

الاوسط حدثنا احمد ابن عبد الرحمن ابن عبد الله البغدادي حدثنا ابو جعفر ابن نفيل حدثنا ابراهيم ابن اسمعيل ابن عبد الملك ابن ابي محذورة قال سمعت جدي عبد الملك ابن ابي محذورة يقول انه سمع ابا محذورة يقول القى علي رسول الله عليه السلام الاذان حرفا حرفا الله اكبر الله اكبر الى اخره لم يذكر فيه ترجيعا ومنها اذان بلال رضي الله عنه مولى ابي بكر الصديق رضي الله عنه بحضرة رسول الله عليه السلام في سفر وحضر وهو مؤذن رسول الله عليه السلام ما طاف اهل الاسلام الى ان توفي رسول الله عليه السلام ومؤذن ابي بكر الصديق رضي الله عنه الى ان توفي ابو بكر الصديق رضي الله عنه من غير ترجيع والعجب من الرازي حيث يقول ان حديث عبد الله ابن زيد الذي هو اصل الاذان ولم يذكر فيه الترجيع وهو نفي بقول صاحب الهداية لا ترجيع في المشاهير وقد ذكرنا ان المراد من المشاهير الاخبار المشاهير وهو جمع قائلة وثلثه مشاهير وحديث عبد الله ابن زيد واحد فكيف يطلق المشاهير والعجب منه ما ذكره صاحب الاسرار وتبعه الاكملي ذكره في شرحه وهو ان النبي عليه السلام امره بذلك لحكمة رويت في قصته وهي ان ابا محذورة كان يبغض رسول الله عليه السلام قبل الاسلام بغضا شديدا فلما اسلم امره رسول الله عليه السلام بالاذان فلما بلغ كلمات الشهادات خفض صوته حياء من قومه فدعاه رسول الله عليه السلام وعرك اذنه وقال له ارجع وامدد بها صوتك واما ليعلمه انه لا حياء من الحق او ليزيده محبة لرسول الله عليه السلام بتكرير كلمات الشهادة قلت هذا احتجاج فانه قد خفض صوته عند اسم الله ايضا فعند ان رفع صوته بالتكبير ولا يشتغل في كتب الحديث انه عرك اذنه والمشهور انه عليه السلام امره بالترجيع وقال ابن الجوزي لسنا نأخذ بهذا التاويل لانه فان ابا محذورة احلف في ايامه ان لا يبقى بعده حياء من قومه او كراهة لكن ذكر مسلم في حديثه ثم قال قال لي رسول الله عليه السلام قم فاذن بالصلاة فقمت ولا شي اكره الي من رسول الله عليه السلام ولا مما يامرني به وقال بعضهم ان ابا محذورة لما نطق الشهادة لرسول الله عليه السلام وكان كافرا وكان ذكرها لرسول الله عليه السلام ولاجل انه اعاد عليه الشهادة وكررها ليثبت عنده ويحفظها ويكررها على اصحابه المشركين فانهم كانوا ينفرون منها خلاف نفورهم من غيرها من الاذان وليس الامر كذلك بدليل قوله عليه السلام لم يامر به بلال رضي الله عنه وقال ابن الجوزي لا يختلف في ان بلالا كان لا يرجع وبقال الناس ان ابا محذورة عليه اهل مكة وما ذهبا اليه عليهم اهل المدينة وهو اولى لوجهين احدهما كون العمل في المتاخر من الامور والثاني ان اذان بلال بحضرة رسول الله عليه السلام يطلع عليه سفرا وحضرا واذان ابي محذورة بمكة غائب عنه عليه السلام فلعله لا يعلم من سانه من الاذان ويدل عليه ان الشافعي لم يجعله من اركان الاذان بل جعله من سنته كالمذهب الصحيح عندهم فان قلت اذان ابي محذورة بعد فتح مكة وحديث عبد الله ابن زيد في اول شرع الاذان فيكون منسوخا قلت السنة رجع النبي عليه السلام الى المدينة وبلال يؤذن معه بالمدينة بعد رجوعه الى ان توفي رسول الله عليه السلام بلا ترجيع فقد اقره عليه السلام على الاذان الذي هو اذان عبد الله ابن زيد وفي المنام تعارف من زمن النبي عليه السلام الى يومنا هذا اعني اذان بلال من غير ترجيع والعرف ما استقر عليه في النفوس من جهة الطباع السليمة بالقبول وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا اي كان ما رواه الشافعي من حديث ابي محذورة لاجل التعليم لانه حيث كرره له ظنه ابو محذورة انه ترجيع وهو في اصل الاذان وقد مر الكلام فيه مستقصى ويزيد اي المؤذن في الفجر بعد الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين لان بلالا رضي الله عنه قال الصلاة خير من النوم حين وجد النبي عليه السلام راقدا فقال عليه السلام ما احسن هذا اجعله في اذانك هذا الحديث رواه الطبراني في معجمه الكبير حدثنا محمد ابن الصالح المكي حدثنا يعقوب بن حميد حدثنا عبد الله بن وهب عن يونس ابن يزيد عن الزهري عن حفص بن عمر عن بلال رضي الله عنه انه اتى النبي عليه السلام يؤذنه بالصبح فوجده راقدا فقال الصلاة خير من النوم فقال النبي عليه السلام ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك واخرجه الحافظ ابو الشيخ في كتاب الاذان له حدثنا عبد الله حدثنا محمد ابن موسى الحرشي حدثنا خلف الحمال بقيع البكا قال ابن عمر رضي الله عنهما جاء بلال الى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بالصلاة فوجده قد اغفى فقال الصلاة خير من النوم فقال اجعله في اذانك اذا اذنت الصبح فجعل بلال يقولها اذا اذن للصبح وروى ابن ماجه في سننه حدثنا عمرو بن رافع حدثنا عبد الله بن المبارك عن معمر عن الزهري عن سعيد ابن المسيب عن بلال انه اتى النبي عليه السلام يؤذنه لصلاة الفجر فقيل هو نائم فقال الصلاة

خير من النوم لقرب زمان الفجر فيثبت الأمر على ذلك رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني ثم البيهقي في سننهما من حديث
محمد ابن سيرين عن أنس قال من السنة إذا قال المؤذن في أذان الفجر حي على الفلاح قال الصلاة خير من النوم م وخص الفجر به ش
أي بقول الصلاة خير من النوم لأنه ش أي لأن الفجر وقت نوم وغفلة لأن آخر الليل محل النوم ولا سيما إذا أسهر أول الليل م والإقامة مثل
ش أي مثل الأذان في هيئة م الأذان ش أي أذان المؤذن م يزيد فيها ش أي في الإقامة م بعد الفلاح قد قامت الصلاة مرتين ش روى
أبو داود بإسناده إلى ابن أبي ليلى قال أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال قال وحدثنا أصحابنا أن رسول الله عليه السلام قال لقد أعجبني
أن تكون صلاة المسلمين أو المؤمنين واحدة حتى لقد هممت أن أبث رجالا في الدور ينادون الناس بحين الصلاة حتى هممت
أن آمر رجالا يقومون على الآطام ينادون المسلمين بحين الصلاة حتى نقسوا أو كادوا أن ينقسوا قال فجاء رجل من الأنصار
فقال يا رسول الله إني لما رجعت لما رأيت من اهتمامك رأيت رجلا كان عليه ثوبين أخضرين فقام على المسجد فأذن ثم قعد
قعدة ثم قام فقال مثلها إلا أنه يقول قد قامت الصلاة ولولا أن يقول الناس قال ابن المثنى أن يقولوا لقلت إني كنت يقظان غير نائم
ثم قال رسول الله عليه السلام وقال ابن المثنى لقد أراك الله خيرا ولم يقل عمرو لقد أراك الله خيرا فمر بلالا فليؤذن قال فقال عمر أما إني قد رأيت
مثل الذي رأى ولكني لما سبقت رأيت وأخرجه أحمد في مسنده مطولا وفيه إذ رأيت شخصا عليه ثوبان أخضران فاستقبل
القبلة فقال الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله مثنى حتى فرغ من الأذان ثم أمهل ساعة ثم قال مثل الذي قال غير أنه
زاد في ذلك قد قامت الصلاة فقال رسول الله عليه السلام علمها بلالا فكان بلال رضي الله عنه أول من أذن بها الحديث
قوله ابن أبي ليلى هو عبد الرحمن واسم أبي ليلى يسار وقوله أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال أي غيرت ثلاث تغييرات أو
حولت ثلاث تحويلات وقد فسرها كما ينبغي في مسند أحمد وفيه عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى عن معاذ ابن جبل رضي الله عنه
قال أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال فأما أحوال الصلاة فإن النبي عليه السلام قدم المدينة وهو يصلي سبعة عشر شهرا
إلى بيت المقدس ثم إن الله عز وجل أنزل عليه قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها الآية فوجهه الله إلى
مكة فهذا حول قال وكانوا يجتمعون للصلاة ويؤذن بها بعضهم بعضا حتى نقسوا أو كادوا أن ينقسوا ثم إن رجلا من الأنصار
يقال له عبد الله ابن زيد أتى رسول الله عليه السلام فقال يا رسول الله إني رأيت شخصا عليه ثوبان أخضران
إلى أن قال فكان بلال أول من أذن بها قال ذكر نافع عن جرير قال وجاء عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فقال يا رسول الله إنه
قد طاف بي الذي طاف به غير أنه سبقني وهذان حولان قوله وحدث أصحابنا إن أراد به الصحابة فهو مسند من جماعة
من الصحابة صرح بذلك ابن أبي شيبة في مصنفه فقال حدثنا وكيع ثنا الأعمش عن عمرو ابن مرة عن عبد الرحمن بن أبي
ليلى قال حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أن عبد الله ابن زيد الأنصاري جاء إلى النبي عليه السلام
فقال يا رسول الله رأيت في المنام كأن رجلا قام وعليه بردان أخضران فقام على حائط فأذن مثنى مثنى وأقام
مثنى مثنى وأخرجه البيهقي في سننه عن وكيع ثم قال في الإمام وهذا رجاله رجال الصحيحين وهو محمول
على مذهب الجماعة في عدالة الصحابة رضي الله عنهم وأن جهالة أسمائهم لا تضر قوله أو من المؤمنين أي من الراوي
قوله أن أبث أي أن أفرق من بث وهو النشر وكلمة أن مصدرية قوله في الدور أي المنازل قوله بحين الصلاة أي
لوقتها قوله على الآطام جمع أطم بضم الهمزة والطاء وهو بناء مرتفع وآطام المدينة أبنيتها المرتفعة وفي الصحاح الآطام
حصون أهل المدينة قوله حتى نقسوا بفتح القاف من النقس وهو الضرب بالناقوس قوله أو كادوا أن ينقسوا
بضم القاف لأنه من نقس ينقس من باب نصر ينصر وهو شك من الراوي والمعنى أو قربوا من نقس الناقوس لأن كاد من
أفعال المقاربة قوله فجاء رجل من الأنصار هو عبد الله ابن زيد الأنصاري وهو مفسر به في حديث أحمد
قوله كان عليه ثوبين أخضرين قال والده وقع له كذا في رواية أبي داود ثوبين أخضرين وفي رواية أحمد
كما ذكرنا كان عليه ثوبان أخضران وهو القياس لأن ثوبين فاعل كان وهو اسمه فيكون مرفوعا فوجه قوله
عليه رواية أبي داود إن صحت أن يكون كان زائدة وهي التي لا تخل بالمعنى الأصلي ولا تعمل في شيء أصلا
ويكون نصب ثوبين بالفعل المقدر والتقدير رأيت رجلا رأيت عليه ثوبين أخضرين قلت إذا كانا

كان

كان بالتشديد لا يحتاج إلى هذه التكلفات اللهم إلا إذا صحت الرواية لكان الناقصة قوله ثم قعد قعدة بفتح القاف
لأنه للمرة هاهنا وأما القعدة بالكسر فللهيئة قوله قال ابن المثنى هو محمد ابن المثنى أحد مشايخ أبي داود قوله ولم يقل عمرو
هو عمرو بن مرزوق أحد شيوخ أبي داود قوله فمر بلالا من كلام النبي عليه السلام يخاطب به عبد الله ابن زيد
الأنصاري قوله فقال عمر هو ابن الخطاب رضي الله عنه أما إني بفتح الهمزة في أما وكسرها في إني سمعت على صيغة المجهول
قوله استحييت أي أن أذكر منامي قال قلت من هو الملك الذي قال المصنف هكذا فعل الملك النازل قلت
قد قيل جبريل عليه السلام وقيل غيره والأول أظهر م وهو المشهور ش أي فعل الملك النازل من السماء هو المشهور
فيه من تكرار كلمات الإقامة كما في قوله قد قامت الصلاة مرتين م ثم هو حجة على الشافعي في قوله إنها فرادى فرادى
إلا قوله قد قامت الصلاة ش أي ثم فعل الملك النازل من السماء في الإقامة مثنى مثنى حجة على الشافعي في قوله إن
الإقامة فرادى فرادى بضم الفاء جمع فرد على غير القياس كأنه جمع فردان والفرد الوتر قوله إلا قد قامت الصلاة
يعني هي مرتان وبه قال أحمد وقال الشافعي في القديم لفظ الإقامة الجماعة وبه قال مالك لما روي عن أنس رضي الله عنه
يحدث أنه عليه السلام قال الأذان مثنى مثنى والإقامة فرادى ولما روي أنه عليه السلام أمر بلالا أن
يشفع فيه ويوتر في الإقامة ولأن المقصود بالأذان الإعلام وفي التكرار أبلغ والمقصود من الإقامة إقامة
الصلاة وبالإفراد أعجل لإقامتها ولنا ما ذكرنا من حديث عبد الله ابن زيد الأنصاري ومشاهير أصحاب كبار الصحابة
وما رواه محمول على الجمع بين الكلمتين في الإقامة والتفريق بينهما في الأذان وعلى الإتيان بهما بحيث لا ينقطع
الصوت لما روي أن عليا رضي الله عنه مر بمؤذن أوتر الإقامة فقال له اشفعها لا أم لك كذا في المحيط وما
ذكر ابن قولهم وبالإفراد أعجل يعني أسرع إلى الشروع معترض بعد قامت وروي عن النخعي أنه قال أول من
أفردها معاوية وقال مجاهد كانت الإقامة في عهد النبي عليه السلام مثنى مثنى حتى استخفها بعض أمراء الجور
لحاجة لهم قال قلت أخرج البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أنس رضي الله
عنه قال أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة وأخرج أبو داود والنسائي وابن حبان عن ابن عمر
قال كان الأذان الحديث ذكرناه الآن وحديث أبي محذورة الذي احتج به الشافعي المذكور آنفا
أخرجه الدارقطني في سننه وأخرج ابن ماجه عن معمر بن عبيد الله من حديث محمد ابن عبد الله ابن
عمار حدثني أبي عن أبيه عن جده عن عبد الله قال كان أذان بلال بين يدي رسول الله عليه السلام مثنى
مثنى وإقامته واحدة وأخرج الدارقطني عن سلمة ابن الأكوع قال كان الأذان في عهد رسول الله عليه السلام
مثنى مثنى والإقامة فرادى فرادى وأخرج البيهقي عن محمد ابن إسحاق عن عون ابن أبي جحيفة عن أبيه قال
كان الأذان في عهد رسول الله عليه السلام مثنى مثنى والإقامة مرة واحدة قلت قد قلنا إن الحديث
مشاهير الصحابة مثل ما ذهبنا إليه فهذا الترمذي روى عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى عن عبد الله بن زيد
قال كان أذان رسول الله عليه السلام شفعا شفعا في الأذان والإقامة وروى أبو داود وابن ماجه
من حديث ابن جريج المكي عن أبي محذورة أن رسول الله عليه السلام علمه الأذان وقال النسائي فيه
ثم عدها أبو محذورة تسع عشرة كلمة وسبع عشرة كلمة وقال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه ابن
خزيمة في صحيحه ولفظه فعلمه الأذان والإقامة مثنى مثنى وكذا رواه ابن حبان في صحيحه فإن قلت
قال البيهقي هذا الحديث عندي غير محفوظ لوجوه أحدها أن مسلما لم يخرجه ولو كان محفوظا لم يتركه
مسلم لأن هذا الحديث قد رواه هشام الدستوائي عن عامر الأحول دون ذكر الإقامة كما أخرجه مسلم في
صحيحه والثاني أن أبا محذورة قد روي عنه خلافه والثالث أن هذا الخبر لم يدم عليه أبو محذورة
ولا أولاده ولو كان هذا حكما ثابتا لما فعلوا خلافه قلت عدم تخريج مسلم إياه لا يدل على عدم صحته لأنه
لم يلتزم إخراج كل الصحيح وتبيين العدد تسعة عشر وسبعة عشر ينفي الغلط في العدد بخلاف غيره

من الروايات لانه قد يقع فيها الاختلاف والاسقاط وايضا قد وجدت متابعة لما تروى رواية عن عامر كما اخرجه
الطبراني عن سعيد ابن ابي عروبة عن عامر ابن عبد الواحد عن مكحول عن عبد الله ابن محيريز عن ابي محذورة
قال علمني رسول الله عليه السلام الاذان تسعة عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة والجواب عن الثالث
ان هذا دخل في باب الترجيح لا في باب التضعيف لان عمدة الشيخ عبد الله الرازي وترك العمل بالحديث لوجود
ما هو ارجح منه لا يلزم منه ضعفه الا ترى ان الاحاديث المنسوخة محكوم بصحتها اذا كانت رواتها عدولا ولا يعمل بها
لوجود الناسخ واما السؤال عن الترجيح فقد يختلف الناس فيه قلت وله طريق آخر عند ابي داود اخرجه عن ابي
جعفر عن عثمان ابن السائب وفيه وعلمني الاقامة مرتين مرتين وذكر تمامه وله طريق آخر عند الطحاوي اخرجه عن شريك
ابن عبد العزيز ابن رفيع قال سمعت ابا محذورة يؤذن مثنى مثنى ويقيم مثنى مثنى وقال في الامام عن يحيى ابن معين
عن عبد العزيز ابن رفيع ثقة وحديث آخر اخرجه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر عن حماد عن ابراهيم عن
الاسود ابن يزيد ان بلالا كان يثني الاذان ويثني الاقامة وكان يبدأ بالتكبير ويختم بالتكبير ومن
طريق عبد الرزاق رواه الدارقطني في سننه والطحاوي في شرح الآثار فان قلت قال ابن
الجوزي في التحقيق والاسود لم يدرك بلالا قلت قال صاحب التنقيح فيما قاله نظر وقد روى النسائي
للاسود عن بلال حديثا وحديث آخر اخرجه الدارقطني في سننه باسناده الى بلال انه كان يؤذن للنبي عليه السلام
مثنى مثنى ويقيم مثنى مثنى وفيه زياد البكائي وثقه وقال ابو زرعة صدوق واحتج به مسلم ورد به هذا التعليل
ابن حبان في كتاب الضعفاء هذا الحديث بزياد وفيه اشار ايضا روى الطحاوي من حديث وكيع عن ابراهيم
ابن اسماعيل عن مجمع ابن جارية عن عبيد مولى سلمة ابن الاكوع ان سلمة ابن الاكوع رضي الله عنه كان يثني الاذان
والاقامة حدثنا محمد ابن خزيمة ثنا الحجاج ابن منهال ثنا حماد ابن سلمة عن حماد عن ابراهيم ابن حارثة قال كان ثوبان
رضي الله عنه يؤذن مثنى ويقيم مثنى حدثنا يزيد ابن سنان ثنا يحيى ابن سعيد القطان ثنا فطر ابن خليفة عن مجاهد
قال في الاقامة مرة مرة انما هو شيء احدثه الامراء فان الاصل التثنية قلت فقد ظهر لك بهذه الدلائل ان قول النووي
في شرح مسلم وقال ابو حنيفة الاقامة سبع عشرة كلمة وهذا المذهب شاذ قلت لا يليق به فكيف
يكون شاذا مع وجود هذه الاحاديث والاخبار الصحيحة فان قلت قول انس رضي الله عنه امر بلال الحديث
في حكم المرفوع وقال النووي قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او امر الناس بكذا ونحوه كله مرفوع سواء قال
الصحابي ذلك في حياة رسول الله عليه السلام او بعد وفاته قلت من الاطلاقات من وجوه الاحتمالات
ودونه سوال الحجة غير مسلم لجواز ان يقول الصحابي بعد الرسول امرنا بكذا او نهينا عن كذا ويكون الآمر والناهي
احد الخلفاء الراشدين فان قلت حديث ابي محذورة لا يوازي حديث انس هذا من جهة واحدة فضلا عن الجهات
كلها لان جماعة من الحفاظ ذهبوا الى ان هذه اللفظة في تثنية الاقامة غير محفوظة ثم رووا من طريق البخاري
عن عبد الملك ابن ابي محذورة انه سمع اباه ابا محذورة يقول ان النبي عليه السلام امره ان يشفع الاذان
ويوتر الاقامة قلت قد ذكرنا ان الترمذي وابن خزيمة وابن حبان صححوا هذه اللفظة فان قلت سلمنا ان
هذه محفوظة وان الحديث ثابت ولكن نقول انه منسوخ لان اذان بلال هو آخر الاذانين قلت لا نسلم انه
منسوخ لان حديث بلال انما كان في اول ما شرع الاذان كما دل عليه حديث انس وحديث ابي محذورة
كان عام حنين وبينهما مدة مديدة م ويترسل في الاذان ش الترسل ترك التعجيل يقال ترسل في قراءته اذا لم يعجل وترسل
على رسلك اتئد واصله الترسل طلب الرسل وهو الهينة والسكون م ويحدر في الاقامة ش من الحدر
وهو السرعة وهو من باب نصر ينصر وفي الفتاوى الظهيرية الترسل ان يفصل بين كلمتين بسكتة والحدر ان يصل
بينهما ولا يفصل ولو ترسل فيهما او حدر فيهما او ترسل في الاقامة وحدر في الاذان جاز لحصول
المقصود لقوله عليه السلام لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر هذا الحديث اخرجه الترمذي

عن جابر

عبد المنعم ابن نعيم ثنا يحيى ابن مسلم عن الحسن وعطاء عن جابر رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام قال
لبلال يا بلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر واجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله
والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجته ولا تقوموا حتى تروني قال الترمذي هذا حديث لا نعرفه الا من
هذا الوجه من حديث عبد المنعم وهو اسناد مجهول اشار الى عبد المنعم هذا ضعفه الدارقطني وقال ابو حاتم
وهذا منكر الحديث جدا لا يجوز الاحتجاج به واخرجه الحاكم في مستدركه عن عمرو ابن فائد الاسواري ثنا يحيى
ابن مسلم به سواء ثم قال هذا حديث ليس في اسناده مطعون فيه غير عمرو ابن فائد ولم يخرجاه وقال الذهبي
قال الدارقطني عمرو ابن فائد متروك وروى احمد ابن عدي واذا اقمت فاحذم بالحاء المهملة وكسر الذال
المعجمة اي اسرع قال ابن فارس كل شيء اسرعت فيه فقد حذمته ويستعمل فيه ايضا الدرج والادراج وقد روي الادراج
هذا الحديث في شرحه وقال رواه الترمذي وغيره ولم يبين حاله م وهذا بيان الاستحباب ش اي هذا الذي
ذكرنا من ترسل الاذان والحدر في الاقامة بيان الاستحباب وفي الكافي وما ذكره في المتن مشير الى عدم
الكراهة حيث قال وهذا بيان الاستحباب وفيه نظر م ويستقبل بهما القبلة ش اي بالاذان والاقامة
قال ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان السنة في الاذان استقبال القبلة لان كل واحد منهما يشتمل على الدعا
والثنا والشهادة بالوحدانية والرسالة واحسن احوال الداعين والذاكرين استقبال القبلة ولانهما شرعا في
الصلاة فيستقبل بهما القبلة كما في الصلاة ويجوز ان يكون السر فيه ما كسته الظهر وحجاب الملوك م لان الملك
النازل من السماء اذن مستقبل القبلة ش تقدم في حديث عبد الرحمن ابن ابي ليلى عن معاذ وقال فيه فاستقبل القبلة
وقال الله اكبر الله اكبر اخرجه احمد في مسنده وابو داود في سننه قوله يستقبل القبلة حال من الضمير الذي في اذن
م ولو ترك الاستقبال ش اي استقبال القبلة في الاذان جاز لحصول المقصود م ويكره لمخالفة السنة
ش اراد بالسنة ما روي من حديث الرؤيا الذي تقدم م ويحول ش اي المؤذن وليس المراد
بل المراد التحويل به م وجهه للصلاة والفلاح ش يعني عند قوله حي على الصلاة حي على الفلاح م يمنة ويسرة ش
بسكون الميم في يمنة وسكون السين في يسرة وبفتح الاول فيهما والميمنة خلاف الميسرة وهما منصوبان
على الظرفية وقيل فيه لف ونشر وذلك لانه يرجع الى حي على الصلاة ويسرة يرجع الى حي على الفلاح وقيل
كل واحد من اليمنة واليسرة يرجع الى الصلاة والفلاح جميعا بان يقول حي على الصلاة يمنة ثم يقوله
يسرة ثم يقول حي على الفلاح يمنة ثم يقوله يسرة وقيل الاصح هو الاول لانه خطاب للقوم اي لان قول
المؤذن حي على الصلاة حي على الفلاح خطاب للجماعة م فيواجههم به ش اي فيواجه المؤذن القوم بهذا
الخطاب فان قلت اذا كانت المواجهة للقوم كان ينبغي ان يواجه من كان وراءه من القوم لانهم
يحضرون به قلت في ذلك استدبار القبلة واكتفى فيه بما يحصل المقصود بلوغ الوجه يمنة ويسرة ومن الحلابي
لو صلى وحده لا يحول والصحيح انه يحول لانه صار سنة فيوتى بها على كل حال حتى قالوا والاذان لمولود يوتى به
يحول وجهه يمنة ويسرة كذا في المحيط وذكر التمرتاشي انه لا يحول في الاقامة الا لاناس ينتظرون
م وان استدار في صومعته فحسن ش اي وان استدار المؤذن
في صومعته وهي الموضع الذي على راس المنارة يقف فيها المؤذن يؤذن وقال الاترازي الصومعة هنا
على راس المنارة من المأذنة تلك الصومعة في الاصل للنصارى والواو فيه زائدة والصق الدقيق
المحدد الراس يسمى الصمعا ومنه الصومعة لانها دقيقة الراس وروي عن ابي علي وقال الاكمل وان
استدار في صومعته فحسن ظاهر تلك الطهور من الله والكلام في الاستدارة حسن او الحسن
يرجع الى شيء آخر فنقول اما الاول فقد روى الترمذي حدثنا محمود ابن غيلان ثنا عبد الرزاق
ثنا سفيان الثوري عن عون ابن ابي جحيفة عن ابيه قال رأيت بلالا يؤذن ويدور ويتبع فاه

لحصول

الصوت عند تحوله

فههنا وههنا واصبعاه في اذنيه وقال حديث حسن صحيح قلت روى ابو داود من حديث عون
ابن ابي جحيفة عن ابيه قال اتيت النبي عليه السلام بمكة وهو في قبة حمراء من ادم الحديث وفيه رايت بلالا خرج
الى الابطح فاذن فلما بلغ حي على الصلاة حي على الفلاح لوى عنقه يمينا وشمالا ولم يستدر وقال البيهقي الاستدارة
في الاذان ليست من الطرق الصحيحة في حديث ابي جحيفة ونحن نتوهم ان سفين رواه عن حجاج بن ارطاة عن
عون والحجاج غير محتج به وعبد الرزاق وهم فيه ثم اسند عن عبد الله بن الوليد عن سفين به وليس فيه الاستدارة
وقد رويناه من حديث قيس بن الربيع عن عون فيه وفيه لم يستدر قلت لزوم تخريجها في الصحيح غير لازم وقد
صححه الترمذي كما ذكرنا وهو من ائمة الشان واما نسبة الوهم الى عبد الرزاق مؤمل اياه كما اخرجه
ابو عوانة في صحيحه عن مؤمل عن سفين بنحوه وتابعه ايضا عبد الرحمن بن مهدي اخرجه ابو نعيم في مستخرجه
على كتاب البخاري واما توهمه ان سفين سمع من حجاج بن ارطاة فقد جاء مصرحا به كما اخرجه الطبراني عن يحيى بن آدم
عن سفين عن عون بن ابي جحيفة عن ابيه قال رايت بلالا اذن فاتبع فاه ههنا وههنا قال يحيى قال
سفين كان حجاج بن ارطاة يذكر لنا عن عون انه قال واستدار في اذانه فلما لقينا عونا لم يذكر فيه واستدار وايضا
فقد جاء الاستدارة من غير جهة الحجاج اخرجه الطبراني ايضا عن زياد بن عبد الله عن ادريس الاودي عن عون
ابن ابي جحيفة عن ابيه قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحضرت الصلاة فقام بلال فاذن وجعل
اصبعيه في اذنيه وجعل يستدير واخرج ابو الشيخ الاصبهاني ان بلالا اذن لرسول الله عليه السلام بالبطحا فجعل
اصبعيه في اذنيه وجعل يستدير يمينا وشمالا واخرج ابن ماجه بلفظ مخالف لابي داود عن حجاج بن ارطاة
عن عون بن ابي جحيفة عن ابيه قال اتينا النبي عليه السلام بالابطح وهو في قبة حمراء فخرج بلال فاذن
فاستدار في اذانه وجعل اصبعيه في اذنيه وفي سنن الدارقطني من حديث كامل ابي العلاء عن ابي صالح عن
ابي هريرة رضي الله عنه امر ابو محذورة ان يستدير في اذانه واما الكلام في الثاني وهو قوله فحسن
يحتمل ان يكون معناه فاستدارته في صومعته فاذانه حسن ويحتمل ان يكون معناه فاستدارته
وهو الاقرب والاوجه فان قلت ان كان الامر كذلك كان ينبغي ان يقول وان استدار في صومعته
فحسنة للاحاديث التي ذكرناها قلت لما كان فيه تفصيل على ما يذكره الان ذكره بالحسن على ان الحسن
من لوازم السنة فذكر اللازم واراد الملزوم فافهم م ومراده ش اي مراد محمد بن الحسن رضي الله عنه
في الجامع الصغير في قوله وان استدار فحسن م اذا لم يستطع تحويل الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانه ش
يعني اذا لم يستطع اخراج راسه من الصومعة بدون الاستدارة مع ثبات قدميه م كما هو السنة ش يعني
كما هو تحويل الوجه في الاذان يمينا وشمالا مع ثبات قدميه السنة كما ورد في الاحاديث التي ذكرناها
عن قريب المشتملة على الالتفات يمينا وشمالا بدون الاستدارة وعدم الاستدارة يدل على ثبات القدمين ثم
بين المصنف بان هذه الحالة عند اتساع الصومعة بقوله بان كانت الصومعة متسعة ش لان عند اتساعها
لا يمكن الاستدارة مع ثبات القدمين فاما من غير حاجة الاستدارة فلا يكون حسنا وهذا انما يكون اذا كانت
الصومعة صغيرة بحيث يمكن تحويل الوجه واخراج الراس منها يمينا وشمالا مع ثبات القدمين وبه قال
النخعي والثوري والاوزاعي وابو ثور واحمد في رواية وقال ابن سيرين يكره الالتفات وهو قول مالك
الا ان يريد اسماع الناس وعند الحسن والشافعي لا يستدير م والافضل للمؤذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه
بذلك ش اي يجعل اصبعيه في اذنيه م امر النبي عليه السلام بلالا رضي الله عنه ش هذا الحديث اخرجه ابن ماجه
في سننه عن عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد مؤذن رسول الله عليه السلام حدثني ابي عن ابيه
عن جده ان رسول الله عليه السلام امر بلالا ان يجعل اصبعيه في اذنيه وقال انه ارفع لصوتك واخرجه
الحاكم في المستدرك في كتاب الفضائل عن عبد الله بن عمار بن سعد القرظ حدثني ابي عن جدي ان رسول الله

عليه

عليه السلام امر بلالا ان يضع اصبعيه في اذنيه وقال انه ارفع لصوتك مختصرا وسكت عنه واخرجه
الطبراني في معجمه من حديث بلال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له اذا اذنت فاجعل اصبعيك في
اذنيك فانه ارفع لصوتك وقال ابن القطان عبد الرحمن هذا وابوه وجده كلهم لا يعرف لهم حال وقال
السروجي في الغاية روى ابن حيان انه عليه السلام امر بلالا اخر الحروف وهو ابو الشيخ الاصبهاني قلت
رواه في كتاب الاذان وابو حاتم بن حبان بالباء الموحدة صاحب الصحيح وروى ابو بكر بن خزيمة من حديث
عون بن ابي جحيفة عن ابيه قال رايت بلالا يؤذن وقد جعل اصبعيه في اذنيه وروى ابو الشيخ الاصبهاني
في كتاب الاذان عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن زيد الانصاري قال
اهتم رسول الله عليه السلام للاذان بالصلاة الحديث وفيه حتى اذا كان قبيل الفجر رايت رجلا عليه ثوبان
اخضران وانا بين النائم واليقظان فقام على سطح المسجد وجعل اصبعيه في اذنيه ونادى الحديث
ويزيد بن ابي زياد متكلم فيه م ولانه ش اي ولان جعل اصبعيه في اذنيه م ابلغ في الاعلام ش لانه ارفع
لصوتك كما ذكره النبي عليه السلام وفيه فائدة اخرى وهي انه ربما لا يسمع صوت الاذان والاقامة
لصمم او لبعد فيستدل بوضع اصبعيه في اذنيه على ذلك وان جعل يديه على اذنيه فحسن لان في
حديث ابي محذورة ضم اصابعه الاربع ووضعها على اذنيه رواه احمد ومثله عن ابن عمر حكاه في المغني
وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ان جعل احدى يديه على اذنه فحسن
م وان لم يفعل فحسن ش قال صاحب الدراية اي الاذان حسن لا ترك الفعل لانه امر به النبي عليه السلام
بلالا فلا يليق ان يوصف تركه بالحسن لكن لما لم يكن من السنن الاصلية لم يؤثر ذلك في زوال
حسن الاذان فكان معناه ان الاذان به احسن وتركه حسن ووجه الاكمل في ذلك وقال السروجي
ان الاذان بدونه حسن وقال تاج الشريعة ثم قال وانما كان ذلك لانه ليس من السنن
المشهورة في الاذان وهو غير مذكور في حديث الرؤيا وهو اشبه الظاهر كشرع الاذان والكل اخذه
من كلام السغناقي ثم قال في اخر كلامه واسناد الحسن الى الاذان مذكور في الفوائد الظهيرية قال الشيخ نظير
هذا ما قال النبي عليه السلام لعمار ان عادوا فعد اي ان عادوا الى الاكراه فعد الى تخليص نفسك لا الى سب النبي
عليه السلام يعني به نظيره من حيث ان العدول بالضمير من الظاهر الى مدلول الظاهر لسبق المعنى
في الدال الظاهر وقال الاترازي ويجوز ان يقال لا الافضل جعل الاصبعين في الاذنين وذلك يقتضي
الفاعل والفاعل حسن فاذا كان فعله افضل يكون تركه فلا حسنا قلت الكل خرجوا من الدائرة لان في
التركيب ان كان عربيا فلا يقتضي معناه هذه التاويلات بيانه ان قوله لم يفعل فيه ضمير مرفوع يرجع الى المؤذن
ومفعوله محذوف والتقدير وان لم يفعل المؤذن جعل اصبعيه في اذنيه وقوله فحسن جواب الشرط تقديره
فهو حسن والمعنى عدم فعله حسن لان الجزاء يترتب على الشرط والشرط ههنا عدم الفعل فكيف يكون الجزاء
الاذان حسن فيكون نظيرها ذكروا ان لم يجعل خبرا والنادر موجود وهذا في غاية   وقول
من قال لكن لما لم يكن من السنن الاصلية الى اخره غير موجه لان مراد هذا القائل ان السنة على نوعين
سنن اصلية وسنن فرعية وهذا لم يقل به احد بل كل ما امر به النبي عليه السلام او فعله سنة اصلية وكيف
لا يكون من السنن الاصلية وقد روى جماعة من اهل الحديث اخبارا كثيرة وفيها امر النبي عليه السلام
بذلك وقد ذكرنا نبذة من ذلك وعند السروجي ان الاذان بدونه حسن ايضا غير موجه لانه كيف يكون
بدونه حسن وقال انه امر النبي عليه السلام لم يخل بذلك احد وكذلك قول تاج الشريعة لانه ليس من
السنن المشهورة في الاذان غير سديد لانه كيف لا يكون من السنن المشهورة وقد رواه جماعة
من الصحابة وقول السغناقي واسناد الحسن الى الاذان مذكور في الفوائد الظهيرية كلام لا طائل تحته

لان نسبة الحسن الى الاذان غير مستبعد ولا مستغرب حتى نسب ذلك الى الفوايد الظهيرية ثم قوله
الى اخر كلام واه ولا يخفى ذلك على من له ادنى ذوق من احوال التركيب وكيف يكون نظير هذا ما قاله عليه السلام
ان عادوا فعد لان معناه ان عاد الكفار الى الاكراه بالتكلم بكلمة الكفر فعد اليها وانت مطمئن بالايمان وتفسيره
بقوله ان عادوا الى الاكراه فعد الى تخليص نفسك تاويل بعيد ولئن سلمنا ان تقدير الخبر اسم ما قاله والحكمة لا تدل
على تخليص نفسه الا بما يأتي بما اكرهوه به من اي نوع كان وقولنا الا زايدي ويجوز ان يقال الى اخره خارج عن الدايره
بالكلية لان الذي ذكر فيما لا يقتضيه التركيب فكان حق ما قاله من قول المصنف والافضل للموذن ان يجعل الخ وذلك
لان الافضل افضل المتصل وهو يقتضي الفاضل فاذا كان فعله ذلك افضل يكون تركه فاضلا ونحن نقول تركه غير
فاضل لانه مامور به فكيف يكون تركه فاضلا ولا يخلص هنا الا ان نقول تقدير التركيب وان لم يفعل وضع اصبعيه
في اذنيه بل وضعهما عليها حسن وذلك لانه روى احمد في حديث ابي محذورة ضم اصابعه الاربع ووضعها على اذنيه
وقد ذكرنا هذا فيما مضى وذكرنا ايضا ان ابا يوسف روى عن ابي حنيفة انه ان جعل احدى يديه على اذنيه
حسن فهذا ابرز للاشكال م لانها ليست بسنة اصلية ش اي لان هذه الفعلة ليست بسنة اصلية قال
تاج الشريعة وغيره لانه لم يذكر في اصل الحديث وهو حديث الرويا قلت هذا غير صحيح لانا قد ذكرنا
ان ابا الشيخ الاصبهاني روى في حديث عبد الله بن زيد وفيه فقام على سطح المسجد فجعل اصبعيه في اذنيه
ونادى وقال الاترازي السنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب الملامة وتركها حسنا وسنة زايدة
وتركها لا يكون بدعة لان الانسان ... تركها وفعلها وما لا يكون بدعة يكون حسنا وهذا معنى قوله
م ليست بسنة اصلية اي ليست من سنة الهدى الى اخره قلت تفسيره قول المصنف لانها ليست بسنة
اصلية اي بقوله اي ليست من سنة الهدى غير صحيح فان لم يكن من سنة الهدى يكون فعله بدعة ولم يقل به احد
لانه مامور به في احاديث وردت به وكيف يكون ايضا فيها بانها ليست من سنن الهدى بل تفسيره لانه هو
الذي ذكرناه ثم اعلم انا قد ذكرنا في اول الباب ان للاذان تفسير لغة وشرعا وثبوت وسبب وصفة
وكيفية ومحل شرع فيه ووقت وسنن وتابعا بما يتعلق به اما الوقت للاذان فهو دخول وقت الصلاة
المكتوبة واما سننه فستة انواع نوع يرجع الى نفس الاذان ونوع يرجع الى صفة الموذن فالذي يرجع الى صفة
الموذن يرفع الموذن صوته وجاء في حديث ابي محذورة ارفع من صوتك وامدد من صوتك وفي حديث عبد الله
ابن زيد القه على بلال فانه اندى منك صوتا ولان المقصود منه الاعلام وهو اتم به ولهذا كان الافضل ان
يوذن في موضع يكون اسمع للجيران كالماذنة ونحوها لحديث ابي برزة الاسلمي قال من السنة الاذان في المنارة
والاقامة في المسجد رواه ابو الشيخ الاصبهاني والحافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازي ولا ينبغي ان يجهد نفسه
لانه يخاف حدوث الفتق والضعف في الصوت قال عمر رضي الله عنه لابي محذورة اما خشيت ان ينشق مريطاوك
وهو ما بين السرة والعانة ومريطا بضم الميم وفتح الراء وسكون الياء اخر الحروف مد ويقصر وذكر النووي في
شرح المهذب ويجهر بالاقامة دون الجهر بالاذان وان يسكن كلمتي الاذان ويسكن علامة الاقامة
وروي ذلك موقوفا قال الجوهري وعوام الناس يقولون الله اكبر بضم الراء وكان ابو العباس المبرد يفتح
الراء الاولى يسكنها في الثانية فتحركها للاولى لالتقاء الساكنين كقوله تعالى الم الله وذكر ابن عطية عن ابراهيم
النخعي قال شيئان مجزومان كانوا لا يعربونهما الاذان والاقامة وحكاه ابن الانباري عن اهل اللغة قال يعني لا
يصل الكلام الى بعضه ببعض بل بالاسكان على نية الوقف ويقف في كلمات الاذان حقيقة وفي الاقامة
ينوي الوقف وفي المجتبى المد في اول التكبير كفر وفي اخره خطا ولا باس بالتطريب في الاذان وهو تحسين الصوت
من غير تغيير وان تغير لحن وان يكره وعن الحلواني انما يكره التلحين في ما هو ذكر الدعا والفلاح واذا كره التلحين
في الاذان ففي قراءة القران اولى وان يرتب بين كلمات الاذان والاقامة حتى لو قدم البعض على البعض

يترك المقدم ثم يوتي به بعد المقدم وكذا الترتيب بين الاذان والاقامة في الحكم حتى انه في الاقامة ثم تذكر
قبل الشروع في الصلاة فالافضل ان ياتي بالاقامة في اولها الى اخرها ولو اذن بعد الاقامة ثم علم بعد الفراغ
فالافضل ان بعد الصلاة وليستقبل الاقامة مراعاة للموالاة وكذا اذا اخذ في الاقامة بعد ما الاذان ثم علم يشتغل
بالاقامة فان علم ان قوله قد قامت الصلاة اخر في الاذان يتم الاذان ثم يقيم وفي المحيط لو جعل الاذان اقامة
لا يستقبل ولو جعل الاقامة اذانا يستقبل وفي البدايع لو غشي عليه في الاذان والاقامة ساعة او ارتد
عن الاسلام والعياذ بالله ثم اسلم او احدث فذهب وتوضا ثم جا فالافضل هو الاستقبال ولو اذن ثم ارتد
فان شا واعاده وان شا واعيد وانه لحصول الاعلام به ويكره له ان يتكلم في اذانه واقامته لانه ذكر
معظم كالخطبة قال الاوزاعي لم نعلم احدا يقتدي به فعله ورخص فيه الحسن وعطا وقتادة وعروة وروي
عن سليمان بن صرد فكذلك عنه الاثر ان اليسير من الكلام ... الطويل ومن احكامه في الاذان دون
الاقامة وابطله الزهري بالكلام وهو ضعيف ويكره له رد السلام فيه وقال الثوري يرده وان يوذن
قايما للجماعة ويكره لاذان القاعد قال صاحب المحيط والاسبيجابي والقدوري القيام سنة في اذان الجماعة
ويكره تركه من غير عذر وبه قال عطا وقال مالك لم ار احدا فعله وان اذن لنفسه فلا باس بان يوذن
قاعدا من غير عذر مراعاة لسنة الاذان وعدم الحاجة الى اعلام الناس ولا باس للمسافر ان يوذن له
راكبا لقوله صلى الله عليه وسلم اذن يا اخا صدا قال وانا على راحلتي فاذنت رواه الطبراني وقال
ابن المنذر ثبت ان ابن عمر كان يوذن على البعير وينزل فيقيم ويترك الاقامة ويجوز في ظاهر الرواية
وفي الحضر يوذن راكبا وعن ابي يوسف لا باس به ثم الموذن يختم الاقامة على مكانه او يتمها ماشيا اختلف المشايخ
فيه قال بعضهم يختمها على مكانه سواء كان الموذن اماما او غيره كذا روي عن ابي يوسف وقيل يتمها ماشيا وعن
الفقيه ابو جعفر الهندواني انه اذا بلغ قد قامت الصلاة فهو بالخيار ان شا مشى وان شا وقف اماما كان او غيره
وبه اخذ ابو الليث وما روي عن ابي يوسف اصح ذكره في البدايع ويكره ان يوذن في مسجدين لان التنفل بالاذان
غير مشروع والثاني نافلة وفي الذخيرة اذن رجل واقام اخر ان غاب الاول لا يكره وان كان حاضرا ويلحقه
وحشة بذلك يكره وفي العيون اذان واحد واقام اخر فلا باس به وروي عن ابي حنيفة انه يكره من غير
فصل وان رضي به لا يكره عندنا وفي الوبري الذي اذن اولى بالاقامة والحق له وان اقام غيره باذنه
جاز فان قلت روى الترمذي وابن ماجه عن النبي عليه السلام ان اخا صدا اذن ومن اذن فهو يقيم
قلت في روايته عبد الرحمن الافريقي ضعفه يحيى بن سعيد القطان وغيره وقال احمد لا اكتب
حديث الافريقي واسم الصدائي زياد بن الحارث وقيل زياد ونسبه الى جده ابيه العادل وبتخفيف
الدال المهملتين وبلد وحي من اليمن وقال الشافعي يستحب ان يكون الموذن هو الذي يقيم واما الترتيب
يرجع الى الموذن فهو ان يكون ذكرا عاقلا صالحا تقيا عالما بالسنة وبمواقيت الصلاة جهير الصوت
مواظبا على الاذان في الصلوات الخمس ولا ياخذ عليه ولو جعل لا يستحق الاجرة لقوله عليه السلام لعثمان
واتخذ موذنا لا ياخذ على اذانه اجرا رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه وبه قال الاوزاعي واحمد
وابن المنذر ورخص فيه مالك وبعض الشافعية ولو علموا حاجته فلا باس بان يعينوه من غير شرط
ولو انقسم اهل المسجد لم يجز ولو فعلوا ذلك حتى بوابينهما حايط وصار مسجدين ويشترط ان يكون لكل
امام وموذن وان اذن صبي لا يعقل او مجنون يعاد لانه لا يعتد به كصوت الطير ولا يعاد اذان الصبي
العاقل وعن ابي يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة في غير ظاهر الرواية انه قال اكره ان يوذن من لم
يحتلم لان الناس لا يعتدون باذانه وبه قال مالك والنووي وعنه حصر عطا والشعبي وابن ابي ليلى
فيه ويكره اذان السكران ويستحب اعادته وكذا يكره اذان الفاسق ولا يعاد واذا اشترط

عليهم اجرا بنو فاسق في العبد والاعراب وولد الزنا والاعمى غيرهم احب ذكره في الذخيرة والبدائع
وفي المحيط يكره اذان الاعمى وبه قال الشافعي وقال الزوري لا يصح اذان الاعمى عند ابي حنيفة وداود ويصح عند مالك
والشافعي واحمد قلت نقله عن ابي حنيفة غلط فان قلت ابن ام مكتوم احد موذني النبي عليه السلام وكان
اعمى قلت هو كان يعرف الوقت باذان بلال لانه كان اذا اذن بلال يصعد هو واما الذي يرجع الى السامعه
فهو انه يجب عليه الاجابة قال بعضهم فليس له اجابة فان قال قائل فله الثواب وان لم يقله فلا اثم عليه
ولا يكره له ذلك وفي قاضي خان يستحب لمن سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وهو في الذخيرة
الا عند قوله حي على الصلاة حي على الفلاح فانه يقول عند هاتين الكلمتين لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
ما شاء الله كان وفي المحيط يقول مكان قوله حي على الصلاة لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ومكان قوله
حي على الفلاح ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وعند قوله الصلاة خير من النوم صدقت وبررت
وجه الوجوب قوله عليه السلام اذا سمعتم الاذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن رواه الجماعة من حديث
ابي سعيد الخدري وعن معاوية مثله الى قوله واشهد ان محمدا رسول الله ولما قال حي على الصلاة قال لا حول
ولا قوة الا بالله رواه البخاري وعن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام قال اذا سمعتم الاذان مثله
رواية معاوية رواه مسلم وحديث عمر ومعاوية نفسه حديث الخدري وبه قال مالك والشافعي
ومنهم من قال يقوله في الكل مثل ما يقول المؤذن منهم الخرقي وروي غيره ان احمد مال وقيل يجمع
بينهما للحديثين ولو سمعه في الصلاة قال مالك يقول مثل قوله في التكبير والتشهدين
في النافلة دون الفريضة وهو قول الليث وقال سحنون لا يقوله في فريضة ولا نافلة
وهو قول الشافعي وروى ابو مصعب عن مالك يقوله فيهما وقال الطحاوي عن اصحابنا
ما يدل على انه لا يقوله المصلي لان كلامه يجري في الفريضة والنافلة ومن المنية اجابة
المؤذن تسبق الصلاة ووجه الاستحباب رواية عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال
كنا مع رسول الله عليه السلام في سفر فسمع مناديا يقول الله اكبر فقال عليه السلام
على الفطرة فقال اشهد ان لا اله الا الله فقال رسول الله عليه السلام خرج من النار فابتدرناه
فاذا هو صاحب ماشية ادركته الصلاة فقلنا قال الطحاوي فهذا رسول الله عليه السلام قد
سمع المنادي فاجاب بغير ما قال فدل على ان الامر للاستحباب واصابة الفضل ويستحب
له ان يتابع المؤذن في الفاظ الاقامة الا في الحيعلة وفي كلمة قد قامت الصلاة يقول اقامها
الله وادامها وفي المنية ما دامت السموات والارض في حديث شهر بن حوشب عن ابي امامة
ولبعض اصحاب النبي عليه السلام ان بلالا اخذ في الاقامة فلما قال قد قامت الصلاة قال عليه السلام
اقامها الله وادامها وقال في سائر الاقامة نحو حديث عمر رضي الله عنه في الاذان رواه ابو داود
والسابعة لكل سامع من طاهر ومحدث وجنب وحائض وكبير وكذا الصغير على وجه الاستحباب
لانه ذكر وكذا في الطرفات وينبغي به الفضل ومن هو في الخلاء والجماع وفي المحيط والبدائع لا ينبغي للسامع
ان يتكلم في حال الاذان والاقامة ولا يشتغل بقراءة القران ولا بشيء من الاعمال سوى الاجابة ويقطع
قراءة القران ويشتغل بالاستماع والاجابة وفي المرغيناني لو كان يقرا القران في المسجد لا يقطع ويقطع في
بيته ولا يرد السلام وفي الخطبة يرده سرا والرسم موذنا بعد موذن قال
النووي لم ار فيه شيئا لاصحابنا قال والمختار ان يقال يحصل بالاول وتكرار زيادة الفضل والثواب
في المبالغة لا يخص م والتثويب في الفجر ش اي التثويب في صلاة الفجر وهو مبتدا والتثويب في اللغة الرجوع
ومنه الثواب لان منفعة عمله تعود اليه وهو عود الى الاعلام بعد الاعلام وتفسيره عند المصنف

ان

ان يقول المؤذن حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة هذا الذي ذكره محمد في الجامع
الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة وهذا التثويب المحدث احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لظهور التواني
وتغير احوال الناس ولم يبين التثويب القديم وفي الاصل كان التثويب في صلاة الفجر بعد الاذان الصلاة خير
من النوم مرتين وفي المحيط وروي عن ابي حنيفة هكذا وقال الطحاوي التثويب القديم في نفس الاذان وعليه
عمل الناس اليوم وفي شرح الوجيز وهو القول القديم للشافعي والمسالة مما يفتى على القديم وبه قال
مالك واحمد وقال الشافعي في الجديد انه بين الاذان والاقامة وهو المروي عن ابي حنيفة ومحمد وعن
ابي حنيفة قوله الصلاة خير من النوم بعد الاذان لا فيه وهو اختيار ابي بكر ابن الفضل البخاري وفي رواية
البلخي عن اصحابنا انه في الاذان وكذلك عن الطحاوي لقوله عليه السلام ما احسن هذا اجعله في اذانك
قال فخر الاسلام البزدوي في الصحيح انه كان بعد الاذان م حسن ش خبر المبتدا اعني قوله والتثويب فان قلت
هذا التثويب الذي ذكره محدث ما قلنا فكيف يسمى حسنا قلت لما روي عنه عليه السلام انه قال ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن م وكره ش اي التثويب بين الاذان والاقامة في سائر الصلوات وقال الاترازي
لقوله عليه السلام لبلال ثوب في الفجر ولا تثوب في العشاء قلت هذا الحديث لم يرد على هذا الوجه ومع هذا هو لا
يصح دليلا الا لترك التثويب في العشاء فكيف يستدل به على ترك التثويب في الظهر والعصر والمغرب
والذي ورد فيه حديثان ضعيفان احدهما للترمذي وابن ماجه عن ابي اسرائيل عن الحكم ابن عتيبة عن عبد الرحمن
ابن ابي ليلى عن بلال قال امرني رسول الله عليه السلام ان لا اثوب في شيء من الصلاة الا في الفجر قال الترمذي
هذا الحديث لا نعرفه الا من حديث ابي اسرائيل الملائي وليس بالقوي ولم يسمعه من الحكم انما رواه عن الحسن
ابن عمارة عن الحكم والثاني اخرجه البيهقي عن عطاء ابن السائب عن عبد الرحمن ابن ابي ليلى عن بلال قال
امرني رسول الله عليه السلام ان لا اثوب الا في الفجر قال البيهقي وعبد الرحمن لم يلق بلالا وقال ابن السكن
لا يصح اسناده ورواه الدارقطني من طريق اخرى عن عبد الرحمن وفيه ابو سعيد البقال وهو ضعيف وفي المبسوط
روي ان عليا رضي الله عنه راى مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد وقال مجاهد دخلت
مع ابن عمر رضي الله عنهما مسجدا نصلي الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب وقال قم حتى نخرج من هذا الموضع
هذا المبتدع وما كان التثويب على عهد النبي عليه السلام الا في صلاة الفجر وفي الحلية ولا يستحب في قول الشافعي
في غير اذان الصبح م ومعناه ش اي معنى التثويب م العود الى الاعلام بعد الاعلام ش هذا معناه الشرعي وفي اللغة
التثويب الرجوع مطلقا كما ذكرناه م وهو ش اي التثويب م على حسب ما تعارفوه ش اي ما تعارفه اهل كل بلدة
من التنحنح او قوله الصلاة الصلاة او قوله قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما تعارفوه
م وهذا ش اي اشارة الى قوله والتثويب في الفجر حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة م
تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة ش اي بعد زمانهم لتغير احوال الناس وهو من التابعين وكلامهم في
باب العبادات م وخصوا الفجر به ش اي خص علماء الكوفة الفجر بالتثويب يعني لم يثوبوا الا في الفجر خاصة
م لما ذكرناه ش وهو قوله لانه وقت نوم وغفلة م والمتاخرون استحسنوه ش اي العلماء المتاخرين استحسنوا
التثويب م في الصلوات كلها لظهور التواني في الامور الدينية ش فعلى هذا استحسان المتاخرين احداث
بعد احداث وفي جامع المرغيناني ترك سائر الاوقات في زماننا منزلة وقت الفجر في زمان النبي عليه السلام
قلت استحسان المتاخرين التثويب في كل الصلوات ليس بلفظ معين ولا شرطوا عين ذلك اللفظ بل ذكروا ان
ما تعارفوا وفي شرح مختصر الكرخي للقدوري ويثوب وهو قائم كالاذان في قول ابي حنيفة وابي يوسف
قال الحسن وفيه قول يمكث بعد الاذان ساعة ثم يقول حي على الصلاة حي على الفلاح وعنه
[illegible] الفجر بين الاذان والتثويب لا باس به في قول ابي حنيفة وقال ابن شجاع عن

ابي حنيفة التثويب الاول في نفس الاذان وهو الصلاة خير من النوم والثاني فيما بين الاذان والاقامة

م قال ابو يوسف رحمه الله لا ارى باسا ان يقول المؤذن للامير في الصلاة كلها السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته

حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله ش قول ابي يوسف هذا متعلق بالتثويب المحدث في سائر الصلوات

بزيادة اختصاص من يكون مشتغلا بامور المسلمين قال السرخسي وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه لما كثر اشتغاله

نصب من يحفظ عليه صلاته وفي جامع قاضي خان قال له ابو يوسف في امرائنا هؤلاء لان امرائنا لا بهم مشتغلون

بالنظر لامور المسلمين م واستبعده محمد رحمه الله ش اي استبعد محمد ما قاله ابو يوسف حتى قال اف لابي يوسف

حيث خص الامراء بالتثويب والذكر قال الاكمل وقيل انما استبعده محمد لما فيها من الوحشة بوجه قال في الجامع

الصغير محمد عن يعقوب ولم يقل عن ابي يوسف ولكن لا نظن انه لغير الله وهو كما كان بالثناب ودعا والتثريب يعلو عن

هذه الحالات كذا في المجتبى م لان الناس سواسية في امر الجماعة ش اي متساوون في امر الجماعة فلا تخص به امرا

في المغرب يقول هم سواسية اي سواء هاسيان اي مثلان وفي الصحاح هو سواء الجمع وسواسية اي اشباه ... على

غير قياس ويقول هما في هذا الامر سواء وان شئت سوان وهم سواء الجمع وهم اسواء وهم سواسية م وابو يوسف

خصهم بذلك ش هذا اعتذار من جهة ابي يوسف يعني خصهم الامراء بذلك اي بقول المؤذن السلام عليك ايها

الامير الى اخره م لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة ش اي الصلاة بالجماعة وانما قيد بقوله بامور المسلمين

لان الامراء المشتغلين باللهو والطرب لا يثوب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة م وعلى هذا ش اي على ما ذكره

ابو يوسف من زيادة اشتغال العلماء بامور المسلمين القاضي والمفتي لانهما مشغولان بامور المسلمين القاضي بفصل الاحكام

والمفتي بجوابه الفتاوى والمراجعة الى الكتب فيثوب لهم كيلا تفوتهم الجماعة م ويجلس المؤذن بين الاذان والاقامة

ش اراد انه لو وصل بينهما يكره لان المقصود بالاذان اعلام الناس بدخول الوقت ليتاهبوا للصلاة بالطهارة

فيحضروا المسجد لاقامة الصلاة وبالوصل ينتفي هذا المقصود وذكر التمرتاشي في حاشيته انه يقعد مقدار

ركعتين او اربع او مقدار ما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه والحاقن من قضاء حاجته وقيل مقدار ما يقرأ

عشر ايات ثم يثوب ثم يقيم كذا في المجتبى وفي شرح الطحاوي يفصل بين الاذان والاقامة مقدار ركعتين او اربع

يقرأ في كل ركعة نحوا من عشر ايات وينتظر المؤذن الناس ويقيم للضعيف المستعجل ولا ينتظر رئيس المحلة ولا

كبيرها ولا يؤذن الا في المسجد او ما دنا منه م الا في المغرب ش يعني لا يفصل بين الاذان والاقامة في وقت صلاة المغرب

لان تاخيرها مكروه م وهذا عند ابي حنيفة ش اي استثناء المغرب عند ابي حنيفة م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد

م يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة ش وهي مقدار الجلسة بين الخطبتين لانه لا بد من الفصل اذ الوصل مكروه

ش اتفاقا م ولا يقع بالسكتة لوجودها بين كلمات الاذان فيفصل بالجلسة كما بين الخطبتين ش وفي المذهب ان العلماء

اتفقوا على انه لا يصل الاقامة بالاذان في المغرب بل يفصل بينهما لكنهم اختلفوا في مقدار الفصل فعند ابي حنيفة المستحب

ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قائما ساعة ثم يقيم ومقدار السكتة قدر ما يتمكن فيه من قراءة ثلاث ايات

قصار او اية طويلة وروي عنه مقدار ما يخطو ثلاث خطوات وعندهما يفصل بينهما بجلسة خفيفة مقدار الجلسة بين

الخطبتين وذكر الامام الحلواني الخلاف في الافضلية حتى ان عند ابي حنيفة ان جلس جاز والافضل ان لا يجلس وعندهما

على العكس ذكره الامام التمرتاشي م ولابي حنيفة ان التاخير مكروه ش اي التاخير في صلاة المغرب مكروه بلا خلاف

م فيكتفى بادنى الفصل ش بين الاذان والاقامة وحده ما ذكرنا عن قريب م احترازا عنه ش اي عن التاخير المكروه

واحترازا منصوب على انه مفعول مطلق بتقدير احترزنا احترازا ونحو ذلك م والمكان في مسالتنا مختلف ش

هذا الجواب من جهة ابي حنيفة عن قولهما في الفصل بين الاذان والاقامة مقدار الجلسة بين الخطبتين وتقريره

ان القياس غير صحيح لان المكان اي مكان الاذان والاقامة فيما نحن فيه وهو معنى قوله في مسالتنا مختلف بكسر

اللام لان مكان الاذان غير مكان الاقامة والمكان بين الخطبتين متحد فلا قياس عليه وكذا النغمة وهي الترسل في الاذان

والقدر في الاقامة شيئان مختلفان فيقع الفصل ش اي اذا كان الامر كذلك فيقع الفصل بينهما م بالسكتة ش لو فرعها

بين شيئين مختلفين م ولا كذلك الخطبة ش لان مكانها متحد فلا يقع الفصل بين الخطبتين بمجرد السكتة لانها توجد بين كلماتها

ايضا فلا بد من الجلسة م وقال الشافعي يفصل بركعتين ش اي يفصل بين الاذان والاقامة بصلاة ركعتين اعتبارا

لسائر الصلوات ش اي قياسا عليها ومذهب الشافعي هنا ما ذكره النووي فانه قال يستحب ان يفصل بين اذان

المغرب واقامتها فصلا يسيرا بقعدة او سكوت او نحوها هذا لا خلاف فيه عندنا ونقل المصنف عن الشافعي ما ذكره

فيه نظر قال قلت ما مقدار الفصل بين الاذان والاقامة في سائر الصلوات غير المغرب قلت لم يذكر في ظاهر الرواية

مقدار الفصل وروى الحسن عن ابي حنيفة في الفجر مقدار ما يقرأ عشرين اية وفي الظهر مقدار ما يصلي اربع ركعات

يقرأ في كل ركعة نحو عشر ايات وفي العصر مقدار ركعتين يقرأ فيهما عشرين ركعة والعشاء كالظهر وان لم يفصل يجلس

مقدار ذلك وهذا ليس بتقدير لازم فينبغي ان يؤخر الاقامة مقدار ما يحضر القوم مع مراعاة الوقت المستحب وروى

ابو محمد ابن حبان الاصبهاني بسنده عن ابي هريرة انه عليه السلام قال لبلال اجعل بين اذانك واقامتك نفسا يفرغ

المتوضئ من وضوئه في مهل والمتعشي من عشائه م والفرق قد ذكرناه ش هذا اشارة الى قوله ان التاخير يكره بخلاف

سائر الصلوات فان التاخير فيها ليس بمكروه والاشتغال بالركعتين يؤدي الى التاخير فلذلك لا يفصل بينهما وعن

هذا قلنا ايضا ولا يتنفل بعد المغرب قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب قلت هذا الحديث اخرجه الائمة الستة في

كتبهم عن عبد الله ابن المغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين كل اذانين صلوة في الثالثة لمن شاء وفي لفظ البخاري

صلوا قبل المغرب ثم قال صلوا قبل المغرب قال في الثالثة لمن شاء كراهية ان يتخذها الناس سنة وليس في هذا

الا المغرب رواه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما عن حيان عن عبد الله العدوي عن عبد الله ابن بريدة عن ابيه قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عند كل اذانين ركعتين الا المغرب ورواه البزار في مسنده فقال لا نعلم

رواه عن ابن بريدة الا حيان ابن عبيد الله وهو رجل مشهور من اهل البصرة لا باس به وذكر ابن الجوزي هذا الحديث

في الموضوعات ونقل عن الفلاس انه قال كان حيان هذا كذابا م قال يعقوب ش هو ابو يوسف يعقوب

ابن ابراهيم ابن حبيب ابن سعد ابن بحير ابن معاوية البجلي وام سعد حبيبة بنت مالك بن عمرو بن عوف

وسعد ابن حبتة من اصحاب النبي عليه السلام وانما ذكر ابا يوسف باسمه دون كنيته لانه ذكره محمد في الجامع

الصغير كذلك حتى لا يتوهم التسوية في التعظيم بين الشيخين لان الكنية للتعظيم وكان محمد رحمه الله مامورا من جهة

ابي يوسف بان يذكره باسمه حيث ذكر ابا حنيفة رضي الله عنه م رايت ابا حنيفة يؤذن في المغرب

ويقيم ولا يجلس ش ليفيد ما قلنا ش اي ليفيد ما رواه عن ابي حنيفة من عدم جلوسه في اذان المغرب ما قلنا وهو

ان لا جلوس عنده في اذان المغرب م وان المستحب ش ويفيد ايضا ان المستحب م كون المؤذن عالما بالسنة ش اي باحكام

الشرع م لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم ش هذا الحديث رواه ابو داود وابن ماجه عن عيسى عن الحكم بن ابان

عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرؤكم وفي الامام روى

ابراهيم ابن ابي يحيى عن داود ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال لا يؤذن لكم غلام حتى يحتلم وليؤذن لكم خياركم ولم يعزه وعن عمر رضي الله عنه لو اطيق الاذان مع الخليفي لاذنت

والخليفي الخلافة ذكره في الفائق المرسين بوله خيا ذكره من كان عالما باحكام الشرع م ويؤذن للفائتة ويقيم ش

يعني اذا فاتته صلاة واراد ان يقضيها يؤذن ويقيم لانه عليه السلام قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة

وروى هذا الحديث ابو هريرة وعمران ابن حصين وعمرو بن امية الضمري وذو مخمر وعبد الله ابن مسعود

وبلال رضي الله عنهم فحديث ابي هريرة رواه ابو داود في سننه حدثنا موسى ابن اسماعيل ثنا ابان ثنا معمر عن

الزهري عن سعيد ابن المسيب عن ابي هريرة في هذا الخبر يعني قصة التعريس قال فقال رسول الله صلى الله

عليه وسلم تحولوا عن مكانكم الذي اصابتكم فيه الغفلة قال فامر بلالا رضي الله عنه فاذن واقام وصلى وقد ...

ابو يوسف

من حديث ابن حسين

عمران رواه ابو داود ايضا وفيه ثم امر مؤذنا فاذن وصلى ركعتين قبل الفجر ثم اقام ثم صلى الفجر وحديث عمرو بن امية
رواه ابو داود ايضا وفيه ثم امر بلالا فاذن ثم توضؤوا وصلوا ركعتي الفجر ثم امر بلالا فاقام الصلاة وصلى بهم
صلاة الصبح وحديث مخمر رواه ابو داود ايضا وفيه ثم امر بلالا فاذن ثم قام النبي عليه السلام فركع ركعتين
غير عجل ثم قال لبلال اقم الصلاة ثم صلى وهو غير عجل وحديث ابن مسعود رواه ابن حبان في صحيحه وفيه ثم امر بلالا
فاذن ثم اقام فصلى بنا وحديث بلال رواه البزار في مسنده عن بلال انهم ناموا مع رسول الله عليه السلام في
سفر حتى طلعت الشمس فامر رسول الله عليه السلام حين قاموا بلالا فاذن ثم صلى ركعتين ثم اقام بلال فصلى
بهم النبي عليه السلام صلاة الفجر بعد ما طلعت الفجر فهذه الاحاديث كلها تدل صريحا على الاذان والاقامة
معا واستنبط الرازي في شرحه بحديث ابي قتادة وذلك الاكمل في شرحه اخرجه البخاري وفيه ثم يا بلال
فاذن الناس بالصلاة فتوضا فلما ارتفعت الشمس وابياضت قام فصلى بالناس جماعة قلت وليس فيه الا الاذان
واستدل جماعة غير واحد فان قلت قد جاء في حديث اخرجه النسائي ما يدل على الاقتصار على الاقامة وهو ما رواه
عن عبد الرحمن بن ابي سعيد عن ابيه قال شغلنا المشركون يوم الخندق عن صلاة الظهر حتى غربت الشمس
فانزل الله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال فامر رسول الله عليه السلام بلالا فاقام لصلاة الظهر فصلاها كما كان يصليها
لوقتها ثم اقام للعصر فصلاها كما كان يصليها لوقتها قلت هذا لا يمنع الاذان جواز ان يكون قد اقتصر على بعضه
والزيادة اولى بالقبول وفيه اشارة الى الاذان والاقامة لكل صلاة ثم اعلم ان التعريس هو النزول
آخر الليل للنوم والاستراحة يقال منه عرس تعريسا ويقال فيه اعرس والمعرس موضع السرى
موضع التعريس فان قلت هذه القصة مرة وقعت او اكثر قلت اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة
ما يدل على ان القصة كانت بخيبر وبذلك صرح ابن اسحق واهله من علماء المغازي وقالوا ان ذلك حين قفوله
من خيبر وقال ابن عبد البر هو الصحيح وقيل مرجعه من حنين وفي حديث ابن مسعود ان ذلك كان عام الحديبية
وفي حديث عطاء بن يسار ان ذلك في غزوة تبوك قال ابن عبد البر احسبه وهما وقال الاصيلي لم يعرض
ذلك للنبي عليه السلام الا مرة وقال ابن الحصار هي ثلث مواطن مختلفة م وهو حجة على الشافعي في الاكتفاء
بالاقامة ش اي الحديث المذكور الذي فيه قضى النبي عليه السلام باذان واقامة حجة عليه فيما ذهب اليه
فان قلت فللشافعي ان يستدل بما رواه النسائي الذي فيه الاكتفاء بالاقامة وقد ذكرناه آنفا قلت قد مر في
في احاديث الصحابة المذكورين ذكر الاذان والاقامة والعمل بالزيادة اولى والجواب عن حديث النسائي قد
تقدم ذكرناه آنفا وقال الاكمل لا يقال ان النبي عليه السلام امر بلالا فاقام فيه دون ذكر الاذان لانا نقول العمل
بالزيادة اولى لان القصة واحدة وفيه نظر لان ذلك انما يكون اذا كان راويهما واحدا او لم يثبت ههنا ذلك
والجواب ان الراوي اذا كان متعددا انما يعمل بالخبرين اذا كان يمكن العمل بهما وههنا لا يمكن ذلك لكون القصة
واحدة قلت قوله لان القصة واحدة غير صحيح لان القصة متعددة كما ذكرنا آنفا قوله وفيه نظر
فيه نظر لان احدا لم يشترط في العمل بالزيادة عند اتحاد الراوي بل الزيادة مقبولة اذا ثبتت سواء كان الراوي
واحدا او متعددا م فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام لما بقي ش اشار به الى الحديث الذي فيه
قضى النبي عليه السلام صلاة الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة م وكان مخيرا في الباقي ان شاء
اذن واقام ش يعني ان شاء اذن واقام لكل صلاة من الفوائت م ليكون القضاء على حسب الاداء ش لان القضاء
يحكي الاداء م وان شاء اقتصر على الاقامة ش لما روى الترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
فاته يوم الخندق اربع صلوات حتى ذهب ما شاء الله من الليل فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى
العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء فان قلت اذا كان الامر كذلك فالتخيير من اين قلت
جاء في رواية قضاهن عليه السلام باذان واقامة للاولى واقامة لكل واحدة من البواقي وهذا الاقتصار

خيرنا في ذلك فان قلت الرفق اذا تعين في احدى الجانبين لا يخير فيهما كما في قصر صلاة المسافر وههنا
الرفق متعين في الاقامة فكيف يثبت التخيير قلت ذاك في الواجب لا في السنن والتطوعات م لان الاذان للاستحضار
ش اي لاستحضار الغائبين الى الصلاة بالجماعة م وهم حضور ش اي والحال انهم حاضرون فلا يحتاجون الى
الاعلام م قال رضي الله عنه ش اي قال المصنف م وعن محمد انه يقيم لما بعدها ش اي من غير اختيار الجمع
بينهما وبين افراد الاقامة وهي التحفة وروى في غير رواية الاصول عن محمد اذا فاتت صلوات يقضي
الاولى باذان واقامة والباقي بالاقامة دون الاذان م قالوا يجوز ان يكون هذا قول الجميع ش اي
قال الشيخ ابو بكر الرازي يجوز ان يكون ما قاله محمد قول الجميع والمذكور في الكتاب محمول على الصلاة
الواحدة فيرتفع الخلاف بين اصحابنا وقال الشافعي في الام يقيم لهما ولا يؤذن وفي القديم يؤذن للاولى
ويقيم ويقتصر في البواقي على الاقامة وبه قال احمد وابو ثور وقال النووي في شرح المهذب يقيم
لكل واحدة بلا خلاف ولا يؤذن لغير الاولى منهن وفي الاولى ثلاثة اقوال في الاذان اصحها انه يؤذن
ولا تنتقض بتصحيح الرافعي منع الاذان والاقامة للاولى كمذهب مالك والشافعي واحمد وابي ثور وقال
ابن بطال لم يذكر الاذان في الاولى الا مالك والشافعي والاوزاعي قالها ابو حامد وقال النووي والاوزاعي
واسحق لا يؤذن لفائتة وفي البدائع للشافعي قولان في قول يصلي بغير اذان واقامة قلت هذا لا يصح منه
وفي قول يقضي بالاقامة لا غير ولو صلى الرجل في بيته وحده ثم اكتفى باذان الناس واقامتهم جاز وان اقام
فحسن ذكره في الاصل وروي عن ابن مسعود انه صلى بعلقمة والاسود بغير اذان ولا اقامة وقال يكفينا اذان
الحي واقامتهم وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر في منزل او في مسجد منزل فاخبروا باذان
الناس واقامتهم اجزاهم وقد اساؤا في تركهما هذا في المقيمين واما المسافرون فالافضل لهم ان يؤذنوا
ويقيموا ويصلوا بجماعة اذ السفر لا يسقط الجماعة فلا يسقط ما هو من لوازمها ولا يكره لهم ترك الاذان
ويكره لهم ترك الاقامة والمسافر وحده لو ترك الاقامة كره له والمقيم لو ترك لا يكره لان المقيم قد وجد الاذان
والاقامة في حقه والمسافر لم يوجد في حقه شيء من ذلك الا انه عذر في ترك الاذان والاقامة في حقه
وفي المصلي الذي يصلي في بيته يجزيه اذان المصر واقامته وبه قال الشعبي والنخعي وعكرمة ومجاهد والاسود
وقال ميمون يجزيه الاقامة وهو قول مالك والاوزاعي وسعيد بن جبير وعند الشافعي يؤذن
على الخصوص ولو صلى في مسجد باذان واقامة لا يكره لاهله ان يعيدهما وان صلى فيه اهله او بعضهم
باذان واقامة يكره لغير اهله وللباقين من اهله ان يعيدوهما وعند الشافعي لا يكره وان كان مسجدا
ليس له اهل بان كان على شوارع الطريق لا يكره تكرار الاذان والاقامة فيه وفي المجتبى قوم ذكروا
فساد صلاتهم في المسجد في الوقت قضوها بجماعة فيه لا يعيدون الاذان والاقامة وان قضوها
بعد الوقت قضوها في ذلك المسجد باذان واقامة م وينبغي ان يؤذن ويقيم على طهر ش لان الاذان
والاقامة ذكر شريف فيستحب فيه الطهارة فان اذن على غير وضوء جاز وبه قال الشافعي
واحمد وعامة اهل العلم وعن مالك ان الطهارة شرط في الاقامة دون الاذان وقال
الاوزاعي وعطاء وبعض اصحاب الشافعي شرط فيهما م لانه ليس بصلوة فكان الوضوء فيه استحبابا
كما في القراءة ش اي الاذان ذكر فكان الوضوء فيه مستحبا كما في قراءة القرآن ولا شك ان القول افضل
في الاذان فاذا جاز بلا طهارة فالاذان اولى قوله استحبابا اي مستحبا وذكر المصدر
واراد الفاعل والمفعول من باب المبالغة فان قلت روى الترمذي من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام قال لا يؤذن الا متوضئ قلت قال الترمذي
الاصح انه موقوف على ابي هريرة وهو منقطع ايضا لان الزهري لم يدرك ابا هريرة وقيل وفيه ايضا

ما رواه ابو الشيخ الاصبهاني الحافظ عن وابل بن حجر قال حق وسنة مسنونة ان لا يؤذن الا وهو طاهر وقد انتفى
الاستحباب م ويكره ان يقيم على غير وضوء ش اي لا ينبغي ان يفعل الاقامة بغير وضوء م لانه يتصل بها الاقامة ش
والصلاة ش بالاشتغال باعمال الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع في الصلاة م ويروي ش الراوي هو الكرخي
اي الضمير الشان لا يكره الاقامة ايضا لانها احدى الاذانين فالاذان لا يكره بلا وضوء وكذا الاقامة م ويروي ش الاذ
هو الكرخي ايضا م ويكره الاذان ايضا لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه ش لان المؤذن يدعو الناس الى
التاهب للصلوة فان لم يكن هو متاهبا دخل تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم م ويكره ان يؤذن
وهو جنب رواية واحدة ش قد ذكرنا انه ذكر شرعا يكره مع اغلظ الحدثين الوارد وهو الجنابة رواية منصوصة
على المصدرية والا وضعها مواحدة اسنادا الى انه لم يروعن احد من الاصحاب عدم كراهة اذان الجنب م ووجه
الفرق على احدى الروايتين ش اي بين اذان الجنب والمحدث على الرواية التي لا يكره اذانه م ان للاذان شبها
بالصلاة ش في انهما يفتتحان بالتكبيرة ويؤذنان مع الاستقبال ويرتب كلماته الاذان كاركان الصلاة ويختصان
بالوقت ولا يتكلم فيهما م فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين ش وهو الجنابة م دون اخفهما ش وهو الحدث
م عملا بالشبهين ش لو اراد احد من الشراح بين الشبهين ما هما غايته ما في الباب انهم قالوا انما لحقه اي الاذان لا يكره
مع الحدث فعمل بشبه الصلاة ومع الجنابة يكره عملا فلم يكره مع الحدث اعتبارا لجانب الحقيقة لانه ليس بصلاة
على الحقيقة ولو اعتبر الشبه بالحدث لا عتبر في جانب الحقيقة بالطريق الاولى لانها اغلظ والذي يظهر ان احدهما الشبه
بالصلاة وهو الذي ذكرناه والاخر الشبه بالذكر فبالنظر الى شبهه بالصلاة كره مع الجنابة وبالنظر الى شبهه
بالذكر لم يكره مع الحدث فان قلت الاذان ذكر فكيف يقال انه يشبه الذكر وشبه الشي غيره قلت هو ليس بذكر
خالص سيما لا يخفي انما اطلق اسم الذكر عليه باعتبار ان اكثر الفاظه ذكر م وفي الجامع الصغير اذا اذن على غير وضو
واقام لا يعيد ش اما ذكر رواية الجامع الصغير اذا اذن الجنب احب الي ان يعيد الاذان وان لم يعيد اجزاه ش اي والا لم
يعد الجنب اذانه اجزاه لان المقصود حصل وهو الاعلام وقد حصل وهذا التعليل يشير الى معنى قوله اجزاه
اي الاذان ولكنه فسره فيما بعد بقوله وقوله وان لم يعيد اجزاه يعني الصلاة اما الاول وهو قوله اذا اذن
على غير وضوء واقام لا يعيد لخفة الحدث واما الثاني وهو قوله والجنب احب الي ان يعيد فلما لا عاده بسبب
الجنابة روايتان يعني انه يعاد اذان الجنب واقامته في رواية على طريق الاستحباب لان الاذان ذكر معظم
لانه من شعائر الدين وبسبب الجنابة ينتقص حق التعظيم فيستحب اعادته كما يستحب اعادة الخطبة للجنب
يوم الجمعة وفي رواية لا يعاد لحصول المقصود م والاشبه بالحق ان يعاد الاذان ولا يعاد الاقامة
لان تكرار الاذان مشروع في الجملة فان الصحابة رضي الله عنهم قد استحسنوه حين احدثه عثمان رضي الله عنه
يوم الجمعة على الزوراء واستمر العمل عليه الى اليوم والزوراء اسم دار عثمان رضي الله عنه بالمدينة وقيل فسرها
بالمنارة فله وجه كذا ذكره تاج الشريعة م دون الاقامة ش يعني تكرارها غير مشروع م وقوله ش اي قول
محمد في الجامع الصغير م وان لم يعيد اجزاه ش يعني الصلاة م لانها جايزة بدون الاذان والاقامة ش انما فسره
لهذا لانه قال في الايضاح ويحتمل ان يكون المراد به الجواز اصل الاذان لان رفع الصوت ذلك في الباب
قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وكذا المراة تؤذن معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة ش هذا عطف
على قوله والجنب احب الي ان يعيد واذان المراة لا يقع على وجه السنة لانها ان رفعت صوتها ارتكبت حراما
وان خفضت اخلت بالكمال قلت قيل في ظاهر الرواية يستحب اعادة اذان اربعة الجنب والمراة والسكران
والمعتوه الذي لا يعقل وفي غير رواية الاصول يعاد اذان هولا الاربعة وفي المبسوط وليس على النساء اذان
واقامة وبه قال مالك واحمد وابو ثور وجماعة من التابعين وكذا المصلين بجماعة الحدث وابطه بالباحر الحدث
قال كان جماعة من النساء اختلفنا عايشة رضي الله عنها بلا اذان واقامة وللشافعي في جماعة النساء ثلاثة

الزاد الاصح وهو نصه في الام انه يستحب لهن الاقامة دون الاذان والثاني انه لا اذان ولا اقامة والثالث
انه يستحب الاذان والاقامة وفي شرح الوجيز ولا تختص هذه الخلاف فيما اذا صلين بجماعة او وحدهن ولا يؤذن لصلاة قبل
دخول وقتها ويعاد في وقتها ان وقع قبله لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وهذا بالاجماع الا في اذان الفجر فانهم
اختلفوا فيه اشار اليه بقوله وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل وهو الاصح من
اقوال الشافعي وبه قال مالك واحمد وقال في العارضة عند المالكية يؤذن لها عند انقضاء صلاة العتمة وقيل عند
ثلث الليل وقيل عند سدسه قال لقوله عليه السلام في الصحيح ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل وروي
اذا ذهب ثلث الليل وروي اذا بقي ثلث الليل فيؤذن المؤذن تنبيها على هذه الفضيلة ولا يكون هذا الاذان اعلاما بالوقت
وانه سبحانه الى سماء الدنيا لا لصلاة الصبح والقول الثاني للشافعي قبل طلوع الفجر في السحر وبه قطع البغوي وصححه القاضي
حسين والمتولي وقاله الثوري وهذا ظاهر المنقول عن بلال وابن ام مكتوم والقول الثالث يؤذن لها في الشتاء
لسبع يبقى من الليل وفي الصيف لنصف سبع يبقى منه والرابع من ثلث الليل اخر الوقت المختار الخامس جميع الليل وقت
الاذان الصبح حكاه امام الحرمين وصاحب العدة قلت فما علموا اي لا ذا ابن يقدم عنده هم اذان المغرب ام اذان الصبح
اذ الان جميع الليل محلا لاذان الصبح فحينئذ لا يعرف احدهما من الاخر قاله النووي وهذا القول ضعيف الى غايته
بل هو غلط وقال امام الحرمين لولا حكاية ابي علي له وانه لا ينقل ما صح عنده لما اجتهدت استجرت نقله وكيف يحسن
الدعا لصلاة الصبح في وقت الدعا الى المغرب لو ادن اهل الحرمين اي اهل مكة والمدينة ولقوله عليه السلام فيما
روى ابن عمر رضي الله عنه ان بلالا لا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم الحديث متفق عليه قال ورواه جماعة
غير مرسلا قال صاحب الامام هو الصحيح والحجة على الكل اي على الكل ابا يوسف والشافعي ومن تابعهما وقال
الاترازي اي الحجة على ابي يوسف والشافعي واهل الحرمين قوله عليه السلام لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك
الفجر هكذا اورده مرضا اخرج هذا الحديث ابو داود عن شداد عن بلال الى اخره وسكت عنه وقال ابن القطان
وشداد مجهول لا يعرف بغير رواية جعفر بن برقان واعله البيهقي بالانقطاع وحكي قول ابي داود شداد لم يدرك
بلال قوله حتى يستبين لك الفجر الى حتى يظهر وروى ابو داود عن حماد بن سلمة عن ايوب عن نافع عن ابن عمر ان بلالا
اذن قبل طلوع الفجر فامره النبي عليه السلام فامره ان يرجع فينادي الا ان العبد نام ثلث مرات فرجع فنادى الا ان العبد
نام ثلث مرات فان قلت اخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر عن النبي عليه السلام اذن قبل طلوعه انه قال ان بلالا
يؤذن بليل الحديث وقد مضى الان وفي الصحيحين ايضا عن ابن عمر وعايشة رضي الله عنهم قالا كان لرسول الله عليه السلام
مؤذنان بلال وابن ام مكتوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى
يؤذن ابن ام مكتوم واسمه عمرو ابن قيس وقيل عبد الله بن زايدة القرشي العامري ابن خال خديجة ام المؤمنين
رضي الله عنها استخلفه رسول الله عليه السلام ثلث عشرة في غزواته وشهد القادسية واستشهد بها
في خلافة عمر رضي الله عنه قلت قال الطحاوي كان ذلك من بلال خطا على ظن طلوع الفجر والدليل عليه حديث
لا يغرنكم اذان بلال فان في بصره سوءا واستدل عليه بحديث اخرجه هو من حديث ابي ذر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لبلال انك تؤذن اذا كان الفجر ساطعا وليس ذلك الصبح انما الصبح هكذا معترضا قال
الطحاوي فاخبر عليه السلام انه كان يؤذن بطلوع ما يرى انه الفجر وليس في الحقيقة بفجر وروى الطحاوي ايضا من حديث
حفصة رضي الله عنها كان لا يؤذن حتى يصبح فان قلت اخرج ابن خزيمة في صحيحه عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله
عليه السلام ان ابن ام مكتوم يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن بلال وكان بلال لا يؤذن حتى يرى الفجر
قلت قال ابن خزيمة هذا الخبر لا يضاد خبر ابن عمر لجواز ان يكون عليه السلام جعل الاذان بين بلال
وابن ام مكتوم نوايب فامر في بعض الليالي بلالا ان يؤذن بليل فاذا نزل بلال صعد ابن ام مكتوم فاذن في الوقت
فاذا جاءت نوبة ابن ام مكتوم بدا فاذن بليل فاذا نزل صعد بلال فاذن في الوقت فكانت مقالة النبي عليه السلام

ان ابن ام مكتوم م والمسافر يؤذن ويقيم لقوله عليه السلام لابني مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما ش هذا الحديث
اخرجه ابو داود والائمة الستة في كتبهم مختصرا ومطولا عن مالك بن الحويرث قال اتيت النبي عليه السلام انا وصاحب
لي وفي رواية انا وابن عم لي وفي رواية للنسائي وابن عم قال لما اردنا الانصراف قال لنا اذا حضرت الصلاة فاذنا
واقيما وليؤمكما اكبركما قلت انظر في كلام الشراح ما قالوا فيها وقال السغناقي ذكر هذا الحديث في المبسوط بخطاب غيرهما
قال وروي عن النبي عليه السلام انه قال لمالك بن الحويرث وابن عم له اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما
وانا ولد ذكر في الجامع الصغير لفخر الاسلام والامام المحبوبي ما يوافق المبسوط ولكن ذكر فخر الاسلام وليؤمكما اكبركما سنا
ثم ان الاكمل نقل عن السغناقي وسكت واتباعه ونقل صاحب الدراية ما ذكر في المبسوط وسكت وقال الاترازي روى
ابو داود في سننه باسناده الى ابي قلابة عن مالك بن الحويرث ان النبي عليه السلام قال له ولصاحب له اذا حضرت
الصلاة فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما سنا قال ويجوز ان يسمى احدى الاخوين صاحبا للاخر ويجوز ايضا ان يكون
كنية الحويرث ابا مليكة ولكن لفظ مبسوط شمس الائمة ولفظ الجامع الصغير لفخر الاسلام غير ذلك حيث
قالا روي ان النبي عليه السلام قال لمالك بن الحويرث وابن عم له اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما سنا فعلى هذا
هذا يجوز تسمية الاثنين للابن والابن عم في قول صاحب الهداية بطريق التغليب على اعتبار ان ابن العم يجوز ان
يسمى ابنا لان العم يجوز ان يسمى ابا مجازا قلت هذا الكلام منهم كلام لا معنى له
اما السغناقي فانه صدر كلامه بالتغيير في الحديث ثم ذكر اصل الحديث الذي وقع في الكتب الستة بصيغة التمريض
واما الاكمل فانه قلده ومضى واما صاحب الدراية فان نظرهما لانه في اكثر المواضع يمشي على طريقة الحديث وهو كان
لم يعرف اصلا واما الاترازي فانه مع دعواه العريضة خبط كثيرا لانه ذكر الحديث اولا على اصله ثم ترك كلام صاحب
الهداية عليه بتاويلات بحجة غير معقول فقال ويجوز ان يسمى احد الاخوين صاحبا للاخر فعلى الاخ وهذا
لان مراد مالك بن الحويرث من قوله وصاحب لي اما صاحبه من الناس الاجانب واما ابن عمه واما عبد الله بن عمر
على الروايات الثلث وليس مراده اصلا انه كان اخاه من النسب واما حمل الاترازي في ذلك قول صاحب الهداية
لابني مليكة ناول بالتاويل المذكور تصحيحا لكلام الهداية وهو غلط في نفس الامر والصواب مالك بن الحويرث
وصاحب له او ابن عم له او ابن عمر رضي الله عنهما على الروايات الثلاث ثم ان الاترازي غلطه له ويجوز ان
يكون كنية الحويرث ابا مليكة وهذا لم يقل به احد فزاد غلطا على غلطه ثم اسند ذلك كلامه بقوله ولكن لفظ
مبسوط شمس الائمة الى اخره الذي هو صواب واوله بقوله فعلى هذا يجوز تسمية الاثنين الى اخره ثم فعل بين لفظ
الحديث ولفظ صاحب الهداية ولا يجوز هذا ولا يوفق لاجل توقع الاصل في الغلط على ان صاحب الهداية
ذكر هذا الحديث في كتاب الصرف على الصواب فقال في مسالة السيف المحلى لان الاثنين قد يراد بهما الواحد
قال الله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان والمراد احدهما وقال عليه السلام لمالك وابن عمه اذا سافرتما فاذنا
واقيما والمراد بهما احدهما وفيه نظر ايضا م فان تركهما جميعا يكره ش اي فان ترك المسافر الاذان والاقامة
جميعا يكره تركه اياهما لمخالفة السنة م وان اكتفى بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبين والرفقة
حاضرون والاقامة لاعلام الافتتاح ش اي لافتتاح الصلاة والشروع فيها م وهم ش اي الرفقة محتاجون الى
جمع ... الى الاعلام الافتتاح محتاجون وروي عن علي رضي الله عنه المسافر بالخيار ان شاء
اذن واقام وان شاء اقام ولم يؤذن والقوم حاضرون في السفر بخلاف المصر لان الناس في المصر لتفرقهم واشتغالهم
بانواع المكاسب والحرف لا يعرفون وقت هجوم الصلاة وفي الاقامة لا فرق بين المسافر والمقيم م فان صلى في بيته
في المصر يصلي باذان واقامة ليكون الاداء على هيئة الجماعة ش بالاذان والاقامة م وان تركهما جميعا جاز ش اي ان
ترك المصلي في بيته الاذان والاقامة جميعا جاز لان مؤذن الحي نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة
لانهم هم الذين نصبوه لذلك فكان اذانه واقامته كاذان الكل واقامتهم ولهذا ابو حنيفة فرق بينه وبين المسافر الذي يصلي

وحده

وحده وترك الاقامة فانه يكره له ذلك وعن عطاء من ترك الاقامة اعاد وقال الاوزاعي يعيد ما بقي الوقت
وقال مجاهد من نسي الاقامة في السفر يعيد وعن علي بن الجعد عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في المصر الظهر والعصر
جماعة بلا اذان ولا اقامة اخطاوا السنة واثموا واحتج به في وجوب الاذان لقول ابن مسعود انه صلى بعلقمة والاسود
في بيته فقيل له الا تؤذن وتقيم قال اذان الحي يكفينا وروى الطبراني في معجمه حدثنا اسحاق بن ابراهيم الدبري عن عبد الرزاق
عن الثوري عن حماد عن ابراهيم ان ابن مسعود وعلقمة والاسود صلوا بغير اذان ولا اقامة قال سفيان كفته اقامة
المصر وذكر التمرتاشي اذا دخل المسجد قوم فيه يكره ترك الاقامة وقال السرخسي له ان يصلي في بيته بلا اذان واقامة
ان شاء وان كانوا جماعة وعن ابي يوسف ان شاء ترك ذلك وفي جامع الكردري يرخص له ذلك ولو اذن واقام فحسن
وكذا ان اقام ولم يؤذن وفي المحيط والذي يصلي في المسجد وحده لا يؤذن اجماعا لان اذان الحي يكفيه وعند الشافعي
من الاذان في حالة الجماعة والانفراد في الجديد لقوله عليه السلام لابي سعيد الخدري انك تحب البادية والغنم
فاذا خرجت الصلاة فاذن وارفع صوتك وقال ابو عبيد في كتاب غريب الحديث في حديث سلمان رضي الله عنه من صلى
بارض قي فاذن واقام الصلاة صلى خلفه من الملائكة ما لا يرى طرفاه يركعون بركوعه ويسجدون بسجوده ويؤمنون على دعائه
قال النضر بن شميل القي هو بكسر القاف وتشديد الياء والقواء بفتح القاف الخراب ونظر كل في خاربة

باب شروط الصلوة

شروط الصلاة التي تتقدمها ش اي هذا باب في بيان الشروط التي تتقدم فيها الصلاة والشروط جمع شرط وهو العلامة
وفي الاصطلاح الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا وقيل يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده
وجود المشروط وقال السرخسي في اصول الحكم يضاف الى الشرط وجودا عنده لا به ويضاف الى العلة وجوبا بها
والشرط والركن لا بد منهما ويفترقان كافتراق العام والخاص يعني هذا كل ركن شرط ولا ينعكس يعني يلزم من وجود
الشرط وجود الشرط ولا يلزم من انتفاء الركن انتفاء الشرط وكذا يلزم من وجود العام وجود الخاص ولا يلزم
من عدم العام عدم الخاص والاعم والاخص في العكس يلزم من عدم الاعم عدم الاخص فانه يلزم من عدم الحيوان عدم الانسان
ولا يلزم منه وجود الاعم وجود الاخص فانه لا يلزم من وجود الحيوان وجود الانسان ثم الشرط على ثلاثة انواع حقيقي
كالقدوم للتجارة وشرعي كالطهارة للصلاة وجعلي كالدخول المعلق به الطلاق وفي الحواشي شروط الصلاة متنوعة
ثلاثة انواع شرط الانعقاد كالنية والتحريمة والوقت والخطبة في الجمعة والجماعة للجمعة عندهما وشرط الدوام
كالطهارة واستقبال القبلة والوقت في الجمعة والثالث ما شرط وجوده في حالة البقاء ولا يشترط ثبوته
العدم ولا المقارنة لابتداء الصلاة وهو القراءة فانها ركن في نفسها وشرط في سائر الاركان لان القراءة موجودة في حق
الصلاة تقديرا الا ترى ولهذا لو استخلف الامام القارئ في الاخيرين اميا لا يجوز وبقي هنا ما هو شرط التمام كالقعدة
الاخيرة فانها شرط لتمام الاركان عند البعض وقال السروجي ينبغي ان يذكر ان يكون الوقت والتحريمة من شروط الصلاة
التي تتقدمها فينبغي ان يكون ما ذكرتم في هذا الباب ولم يذكر فيه تلك عقد للوقت بابا مستقلا لكثرة احكامه فلا حاجة
الى ذكره هنا واما التحريمة ففيها خلاف هل هي من الشروط ام من الاركان قال قوله التي تتقدمها من الصفات المذكورة
لا من الصفات المميزة اذ ليس من الشروط ما لا يكون متقدما حتى يكون احترازا عنه وهو قريب من اسلوب
قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا وقال صاحب الدراية احترز بقوله تتقدمها عن القعدة الاخيرة
فانه اختلف في ركنيتها كما ذكره شيخ الاسلام وعن ترتيب افعال الصلاة فيما لم يشرع مكررا كترتيب الركوع والسجود
على الركوع فانه شرط حتى لو ترك الترتيب لا تجوز صلاته وعن مراعاة المقتدي حال الامام وعن عدم تذكر فائتة
فيها وهو صاحب ترتيب وعن عدم محاذاة المرأة فان هذه الاشياء شرط ولا يتقدم عليها قال في الدراية هذا ابعد
لا اتفاق لان في هذا الباب ذكر الشروط المتقدمة لا المتوسطة فان قلت ما وجه المناسبة بين هذا الباب

ويرى ما قبله قلت لما ذكر الطهارة وهي شرط للصلاة والاوقات عقيبها لانها سبب لوجوبها اسبابا وشروطا وذكر الاذان
لكونه اعلاما على الاوقات شرع في بقية الشروط م يجب على المصلي تقديم الطهارة من الاحداث والانجاس ش الاحداث
جمع حدث والانجاس جمع نجس فان قلت ما لنا الاحداث الاصغر والاكبر والجمع من اين جاء قلت لما ذكر جمع الانجاس
جمع لمناسبة ايا ما او يجوز ان يذكر الجمع ويراد به الاثنان وهو كثير شايع وانما جمعه باعتبار تعدد انواعه وقال الاترازي
قيل انما قدم الاحداث ذكرا لانها اقوى لان قليلها لا يعفى بخلاف القليل في الانجاس وفيه نظر عندي لان القطرة في الخمر
او الدم او البول اذا وقعت في البير تنجسه والجنب او المحدث اذا ادخل يده في الاناء لا ينجسه والاولى ان يقال فيه
ليس فيه تقديم لان الواو لمطلق الجمع قلت نظره فيه نظر لان مراد القايل من كون الاحداث لا يعفى قليلها هو انها اذا
بقيت لمعة ولو كانت يسيرة في بدن الجنب او في اعضاء المحدث لا يعفى بخلاف القليل من الانجاس فان ما دون الدرهم
منه عفو كما عرف في موضعه فيكون الاحداث اقوى من الانجاس في هذه الحيثية وقوله الاولى ان يقال ليس فيه
تقديم ليس بجيد لانه تقديم في الذكر وفايدة التقديم لا يطلب الا من هذه الحيثية ومعنى ان الواو لمطلق الجمع يعني لا يدل
على الترتيب م على ما قدمناه ش وهو ما ذكره فيما مضى من بيان الطهارة من الحدث الاصغر والاكبر واما ذكره في بيان الطهارة
من النجاسة الغليظة والخفيفة عن الثوب والبدن والمكان فان قلت لما كان علم فيما تقدم كونها شرطا للصلاة
فلم اعادها قلت ليكون الباب مشتملا على جميع الشروط م قال الله تعالى وثيابك فطهر ش انما ذكر هذه الاية الكريمة
لانها تدل على تقديم الطهارة من الانجاس وبدلالتها على تقديمها على الاحداث قال الشافعي رحمه الله في تفسيره امر الله بان
تكون ثيابه طاهرة لان طهارة الثياب شرط في الصلاة لا تصح الا بها وهي الاولى والاحب في غير الصلاة وقبح للمؤمن الطيب
ان يحمل خبثا وقيل امر بتقصيرها او مخالفة العرب في تطويلهم الثياب وجرهم الذيول وذلك مما لا يؤمن معه اصابة
النجاسة وقال ابراهيم وقتادة والضحاك طهر نفسك والزهري وثيابك فطهر من الذنب والاثم والمعصية وقيل
اراد طهر نفسك من الذنوب فكنى عن الجسم بالثياب لانها تشتمل عليه وقال ابن سيرين وابن زيد نق ثيابك
واغسلها بالماء وطهرها من النجاسة وذلك ان المشركين كانوا لا يتطهرون فامر ان يطهر ثيابه وذكر فيها وجوها كثيرة
م وقال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ش ذكر هذه الدلالة عبارته على تقديم الطهارة على الاحداث وقال الاترازي
ولو لم يورد صاحب الهداية قوله تعالى وثيابك فطهر وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لكان احسن للاختصار
لعلم ذلك من قوله على ما قدمناه وكان من حقه حيث اورد ان يورد الدليل بمجموع مدعاه ليكون البيان شافيا
وهو ليس كذلك لان قوله تعالى وثيابك فطهر دليل تقديم الطهارة من الانجاس وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
دليل تقديم الطهارة من الحدث الاكبر وبقي دليل تقديم الطهارة من الحدث الاصغر لم يذكره وجوابه الوضوء قلت
الدليل في جميع مدعاه قائم وبيانه شاف وذلك ثم من قوله وثيابك فطهر لانا قلنا انها دلت بعبارته على تقديم
الطهارة من الانجاس وبدلالته على تقديمها على الاحداث وهي تتناول الحدث الاصغر والاكبر وقوله ولم يذكره ليس كذلك
بل ذكره على طريقة شاذة وايضا ولكنه لم يذكره م ويستر عورته ش بنصب الراء لانه عطف على قوله ان يقدم تقديره وان يستر
م لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلاة ش اراد بالزينة ما يواري العورة وبالمسجد
الصلاة ففي الاول اطلاق اسم الحال على المحل وفي الثاني اطلاق اسم المحل على الحال لوجود الاتصال الذاتي بين الحال
والمحل وهذا لان اخذ الزينة نفسها وهي عرض محال فاريد محلها وهو الثوب مجازا وكانوا يطوفون عراة ويقولون
لا نعبد الله في ثياب اذنبنا فيها فنزلت الاية في الطواف فكيف يثبت الحكم في الصلاة لانا نقول العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وهنا اللفظ عام لانه قال عند كل مسجد ولم يقل عند المسجد الحرام فيعمل بعمومه
وقيل خذوا زينتكم من قبيل اطلاق المسبب على السبب لان الثوب سبب الزينة ومحل الزينة الشخص
وقيل الزينة ما يتزين به من ثوب وغيره كما في قوله تعالى ولا يبدين زينتهن فعلى [illegible] هذا اصح مما ذكره من التاويل
وقال الزمخشري الزينة ما تتزين به المراة من حلي او كحل او خضاب فما كان ظاهرا منها ... الزينة نفسها ليعلم ان النظر

الى عليها وقيل اراد موضع الزينة لان النظر الى الزينة حلال بالاجماع والستر لا يجب لعين المسجد بل لجواز
الطواف عريانا فعلم من هذا ان ستره للصلاة لا لاجل الناس حتى لو صلى وحده ولم يستر عورته لا تجوز صلوته
وان لم يكن عنده احد وقال عليه السلام لا صلاة لحايض الا بخمار اي لبالغة هذا الحديث اخرجه ابو داود
والترمذي وابن ماجه عن حماد بن سلمة عن قتادة عن محمد بن سيرين عن صفية بنت الحارث عن عايشة رضي الله
عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة حايض الا بخمار وقال الترمذي حديث حسن
ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما ولفظهما لا يقبل الله صلاة امراة قد حاضت الا بخمار ورواه الحاكم في المستدرك
وقال حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه واعله الدارقطني بالاختلاف فيه على قتادة ثم اخرجه عن سعيد عن قتادة عن الحسن
ان النبي عليه السلام قال لا صلاة لحايض الا بخمار قلت هذا مثل لفظ المصنف وهذا ايضا دليل على افتراض ستر
العورة في الصلاة وستر العورة شرط لصحة الصلاة فرضها ونفلها عندنا وبه قال الشافعي واحمد وعامة الفقهاء
واهل الحديث وقال بعض المالكية هو واجب وليس بشرط لصحة الصلاة وقال ابن رشد في القواعد ظاهر
مذهب مالك ان ستر العورة من سنن الصلاة وقال بعضهم هو شرط عند الذكر دون النسيان وعن اشهب من
صلى عريانا اعاد في الوقت وحكى ابو الفرج المالكي انه يجب ستر جميع الجسد قالوا وجوابه لا تختص الصلاة
قلت ستر العورة عن العيون واجب بلا خلاف فان قلت الحديث خبر الواحد فلا يفيد الفرضية قلت
هو قطعي الدلالة لان اداة الحصر ظني الثبوت لكونه خبر الواحد فالمجموع يحصل الدلالة وهذا ايضا مثل الاية
تفيد الوجوب في حق الطواف فلو افادت الفرضية في حق الصلاة لكان لفظ واحد استعمل في الوجوب
والافتراض وذا لا يجوز قوله بخمار بكسر الخاء المعجمة وهو ما تغطي به المراة راسها قوله اي البالغة تفسير
الحايض وليس من متن الحديث وهو مجاز عن البالغة لان الحيض يستلزم البلوغ فيكون هذا اطلاق اسم الملزوم
على اللازم وقيل انه حقيقة الحايض بمجوزة حيث لا تجوز للحايض الصلاة فلا يصار الى المجاز بطريق اطلاق
اسم السبب وهو الحيض على المسبب وهو البلوغ م وعورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة ش سميت
العورة عورة لقبح ظهورها ومنه الكلمة العوراء وهي القبيحة وعور العين نقص عيب فيها وقوله وعورة الرجل
كلام اضافي مبتدا وقوله ما تحت السرة خبره وكلمة اي بمعنى من ما تابع في وجهه من ترتيب م لقوله عليه السلام
عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته ش في الباب احاديث منها ما اخرجه الدارقطني في سننه عن سوار بن داود
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله عليه السلام مروا صبيانكم الحديث وفيه
فلا ينظر الى ما دون السرة وفوق الركبة فان ما تحت السرة الى الركبة عورة وهذا في المعنى يقرب
لفظ نقل المصنف ورواه احمد في مسنده ولفظه فان ما اسفل من سرته الى ركبته من العورة وسوار
ابو داود لينه العقيلي ووثقه ابن معين وابن حبان وقال احمد شيخ بصري لا باس به ومنها ما اخرجه الحاكم
في المستدرك من حديث عبد الله بن جعفر قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول ما بين السرة
الى الركبة عورة وسكت وقال الذهبي في مختصره اظنه موضوعا فان اسحق بن ... متروك واصرم بن حوشب
متهم بالكذب ... ومنها ما اخرجه الدارقطني في سننه من حديث ابي ايوب قال سمعت النبي
عليه السلام يقول ما فوق الركبتين من العورة وما اسفل السرة من العورة م ويروى ما دون سرته حتى
تجاوز ركبته ش هذا غريب بهذا اللفظ ولكن معناه لا يخرج من الاحاديث المذكورة م وهذا اي والحديث
المذكور ش يبين ان السرة ليست من العورة لانه قال ما بين سرته الى ركبته وقال ما دون سرته
والمفهوم من ذلك ان لا تكون السرة عورة خلافا لما يقوله الشافعي ش في ان السرة من العورة قال
النووي في عورة الرجل خمسة اوجه صحيحها المنصوص انها ما بين السرة والركبة وليست من العورة فانها
انما عورة ايضا كالرواية عن ابي حنيفة ثالثها السرة دون الركبة ورابعها عكسه لظاهر قول الثلاثة

من اصحابنا خامسها القبل والدبر فقط حكاه الرافعي عن الاصطخري قال النووي هو شاذ منكر وهو رواية
عن احمد حكاها عنه في المغني وقال وهو قول ابن ابي ذيب وداود ومحمد ابن جرير وقال ابن حازم الذكر
وخلفه الدبر م والركبة من العورة خلافا لما قاله الشافعي ش اي خلافا للشافعي فان الركبة ليست من العورة عنده
كما ذكرناه م وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى ش وكلمة الى الكلام اضافي مبتدا وقوله نحملها حال من الفعل الذي
والمفعول في محل الرفع على الخبرية قوله على كلمة مع التي هي المصاحبة قوله عملا منصوب على المصدرية وهذا
جواب عن سوال مقدر تقريره ان يقال ان كلمة الى في قوله الى ركبته في الحديث للغاية وهي في هذا الموضع
لمد الحكم اليها فلا يدخل وتقرير الجواب ان الى هنا بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي مع اموالكم دفعا للتعارض عن كلام صاحب الشرع والتعارض ظاهر ايضا قوله ما بين سرته
~~الى ركبته غاية للاسقاط لان قوله ما بين سرته الى ركبته حتى تجاوز ركبته~~ وقال بعض المشايخ قوله الى
ركبته غاية للاسقاط لان قوله ما بين سرته يتناول ما تحت السرة فاخرج ما تحتها فبقيت الركبة تحت
العورة وفي شرح المجمع والغاية قد تدخل وقد لا تدخل والموضع موضع الاحتياط فحكمنا بانها عورة للخروج بتغطيتها
عن العهدة بيقين وفي الدراية وجامع الكردري الركبة مركبة من عظم الساق والفخذ فيكون المجموع
مختلطا من المبيح والمحرم فيرجح المحرم وقال المصنف في التجنيس الركبة الى اخر الفخذ عضو واحد والاول اصح لانها
في الحقيقة ملتقى عظم الفخذ والساق واما حرم النظر اليها من الرجال لتعذر التمييز م او عملا بقوله عليه السلام
الركبة من العورة ش او عملا عطف على قوله عملا بكلمة حتى وهذا جواب ثان وتقريره ان قوله عليه السلام ما بين
سرته الى ركبته يدل على ان الركبة ليست من العورة بمقتضيه الى وقوله عليه السلام حتى تجاوز ركبته يدل
على ان الركبة من العورة وبينهما تعارض ظاهرا ما ابقينا الى على حالها تساقطا ويعمل حينئذ في كون الركبة
من العورة بحديث اخر وهو قوله عليه السلام الركبة من العورة وقال الاكمل وفيه نظر لان حتى اذا دخل الفعل
كان بمعنى الى في مثل هذا الموضع فلا فرق بينهما وكان ينبغي ان يقول وعملا بقوله عليه السلام بالواو لان المعارضة
ثابتة بكليهما والجواب عن الاول انه بمعنى الى لكن مع دخول الغاية وعن الثاني بان كلمة او تبيح الخلو لا تمنع الجمع فلا
يكون منافيا قلت حتى الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان مرادفة الى نحو حتى يرجع الينا موسى ومرادفة
كي التعليلية نحو اسلم حتى تدخل الجنة ومرادفة الا في الاستثناء وقوله مع دخول الغاية لا طائل تحته لانه
اذا كان بمعنى الى يكون للغاية لا بد من قرينة تدل على دخول ما بعدها او على عدم الدخول ايضا وان لم تكن قرينة
الاصح انه لا يدخل كما عرف في موضعه ثم الفرق بينهما بجواز دفع المضارع بعدها كما في الحديث وقد مر في
والنصب بان مضمرة لا بنفس حتى ولا ينتصب الا اذا كان مستقبلا ثم ان كان استقباله بالنظر الى زمن التكلم
فالنصب واجب والا فيجوز الرفع ايضا وفي الحديث النصب متعين لان الرفع انما يجوز بثلاثة شروط ان يكون
حالا او مأولا بالحال والثاني ان مسببا عما قبلها والثالث ان يكون فضلة فان اردت التحقيق فليراجع الى علم
ثم الحديث وهو قوله عليه السلام الركبة من العورة اخرجه الدارقطني في سننه عن النضر بن منصور الفزاري ابي
بن عقبة ابن علقمة سمعت عليا رضي الله عنه يقول قال عليه السلام الركبة من العورة وقال الذهبي النضر
بن منصور رواه وقال ابن حبان لا يحتج به وعقبة ابن علقمة ضعفه ابو حاتم الرازي واخرج البيهقي في الخلافيات
من جهة ابراهيم ابن اسحق القاضي عن [illegible] عن سفيان عن ابن جريج عن النبي عليه السلام قال السرة
من العورة قال هذا معضل مرسل م وبدن الحرة كلها عورة ش وفي بعض النسخ كله عورة فالاول بالنظر الى الحرة
والثاني بالنظر الى البدن وتذكير الضمير اولى لان التاكيد للبدن والتانيث باعتبار [illegible] المضاف
اليه كما في قوله ذهبت بعض اصابعه م الا وجهها وكفيها لقوله عليه السلام المراة عورة مستورة الا وجهها
وكفيها اخرج الترمذي في اخر الرضاع عن همام عن قتادة عن مورق عن ابي الاحوص عن [illegible] مالك

من

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المراة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان
وقال حديث حسن صحيح غريب واخرجه ابن حبان في صحيحه عن ابي الاحوص به وزاد وانها لا تكون الى الله
اقرب منها في قعر بيتها واخرجه البزار ايضا في مسنده وليس لفظ مستورة عند احد منهم وقال الاكمل وقوله عليه
السلام المراة عورة مستورة خبر بمعنى الامر وحمله بعضهم على التاكيد وقيل معناه من حقها ان تستتر قلت
لا حاجة الى هذا التاويل لانه عليه السلام اخبر ان المراة عورة من ضرورة ذلك ان يكون النظر اليها حراما
وقال صاحب الدراية قوله عليه السلام عورة مستورة اخبار ونحن نشاهدها غير مستورة وقد عصم عن الخلف
والخلف فيحمل اخباره على معنى الخبر للاحتراز عنهما فحملناه على ايجاب الستر اي يجب عليها الستر وفي الحادثة وفي الكافي
معناه من حقها ان تستتر كما قال ابن مسعود اي من حقه ان يعبد لا لاجل الجنة والنار قلت الخبر لكلامه يدل على البا
ومعناه قد ذكرناه والتاويل الذي ذكره انما يكون بعد صحة قوله مستورة ولم يصح ذلك وقوله وهذا
تنصيص على ان ظهر الكف عورة وهو ظاهر الرواية لان الكف عرفا يتناول ظهره قال الاكمل قلت الكف اسم لظاهر
اليد وباطنها الى الرسغ وكونه يتناول لظهر اليد عرفا لا يبنى عليه شيء من حيث العرف والاعتبار لما قاله
الشارع وقد روى ابو داود في المراسيل عن قتادة ان رسول الله عليه السلام قال ان الجارية اذا حاضت
لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويداها الى المفصل ولفظ اليد يتناول ظاهر الكف وباطنه واستثنى العضوين اي ان
استثنى النبي عليه السلام العضوين وهما الوجه والكف من قوله المراة عورة وعود الضمير الى النبي عليه السلام
انما يصح اذا ثبت في الحديث م الا وجهها وكفيها فانهم للابتلاء بابدائهما ش هذا تعليل الاستثناء اي لوجود الابتلاء
باظهار الوجه والكفين عند بيعها وشرائها او في كشف وجهها خصوصا عند الشهادة والمحاكمة والنكاح
وفي المحيط الا الوجه واليدين الى الرسغين والقدمين في الكعبين والرزي جميع بدن الحرة عورة الا ثلاثة
اعضاء الوجه واليدين الى الرسغين والقدمان وفي جامع البرامكة عن ابي يوسف النظر الى ذراعيها وكذا اباح
النظر الى ثيابها لانها تبدوا منها في الخبز مع الرجال وقال ابو بكر ابن عبد الرحمن الشامي الحرة كلها عورة
حتى ظفرها لقوله عليه السلام المراة عورة وعن احمد في الكف روايتان م قال ش اي المصنف رحمه الله م
وهذا ش اي لفظ القدوري في قوله وبدن المراة الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها م تنصيص ش اي نص على
ان القدم عورة ش لانها ليست مستثناة م ويروي ش الراوي هو الحسن عن ابي حنيفة م انها ش اي ان
القدم م ليست بعورة ش لانها تبتلى بابداء القدم اذا امشت حافية او منتعلة فربما لا تجد الخف على ان الاشتهاء
لا يحصل بالنظر الى القدم كما يحصل بالنظر الى الوجه فاذا لم يكن الوجه عورة مع كثرة الاشتهاء فالقدم اولى م وهو
الاصح ش اي كون القدم ليست بعورة وهو الاصح وفي شرح الاقطع الصحيح انها عورة لظاهر الخبر
وقال المرغيناني والاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي القدمان منها عورة وقال الاسبيجابي في حق
النظر والطحاوي جعلها عورة في حق الصلاة وقال الكرخي ليست بعورة في حق النظر وقيل لا تكون عورة
في حق الصلاة ايضا وفي المفيد في القدمين اختلاف المشايخ وقال النووي رحمه الله والمزني القدمان ليستا
من العورة وقال النووي في قول عند الخراسانيين وقيل وجه ان باطن قدميها ليس بعورة م فان صلت ش ذكر
بالتانيث هذه المسألة التي هي من مسائل الجامع الصغير على ما قاله المصنف من قوله ويروى انها القدم ليست من العورة
وهو الاصح لان مسألة الجامع الصغير تدل على جواز الصلاة مع كشف ما دون ربع الساق فكانت القدم مكشوفة
لا محالة م وقد انكشف ثلث ساقها ش والحال انكشف ثلث ساقها م او ربعها ش اي او ربعها قيل اذا كان الربع مانعا
فانه يغني عن ذكر الثلث فما فائدة ذكره واجيب باجوبة الاول ان فائدته الاحتراز عن المانع هو الكثير والقليل والثلث
كثير استدلالا بحديث الوصية وهو قوله عليه السلام والثلث كثير مع ان الربع في حيزه [illegible] بالرواية كهذا
ذكره كله ادرمي للتشكيك قلت هذا ليس بشيء لان الربع [illegible] في كثرته [illegible] فانه اقل من الثلث

لان الشيء لا يوصف بالكثرة الا اذا كان ما يقابله اقل منه وليس بين الربع والثلث مقابلة صحيحة الثاني قاله
صاحب الدراية انه اورد على هذا الوجه لبيان قول ابي يوسف لنا ان عنده الربع والثلث غير مانع قلت هذا
ليس بزائد من الثلث فالربع بالطريق الاولى الثالث قاله هو ايضا ان محمدا زاد في الكبير لانه يروى عن النبي
عليه السلام انه قال الربع كثير وروي ايضا عنه عليه السلام انه قال الثلث كثير كما في الوصية فتردد فيهما
قلت فيهما هذا ايضا فيه نظر لانه مبني على صحة رواية كثرة الربع الرابع قاله في الفوائد الظهيرية
ان ابا حنيفة سئل عن هذه المسألة على هذا الوجه فاورده كذلك في الكتاب قلت هذا ليس بشيء لانه كان
ينبغي ان يكون ايراده على ما اجاب ابو حنيفة فان فخر الاسلام والفقيه ابا الليث لم يذكرا لفظ الثلث في الجامع
الصغير وقال محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في المرأة تصلي وربع ساقها مكشوف انها تعيد الخامس قاله
في الحاشية بل هذا غلط وقع من الكاتب وكذا اصدره الاكمل ووقع جوابه من الاجوبة بان قال انه سهو من الكاتب
ولهذا لم يجبه فخر الاسلام وعامة المشايخ لعدم الفائدة قلت لا يلزم من عدم كتابة فخر الاسلام وعامة المشايخ
عدم الفائدة عند غيرهم السادس قاله الاكمل بانه شك وقع من الراوي عن محمد قلت وقوع الشك من الراوي
عن محمد لا يستلزم وقوعه من المصنف حتى يذكره على هذا الوجه السابع نقله صاحب الدراية في ان الربع مانع فاذا
كان كذلك كانت مانعية الثلث بطريق الدلالة وما يثبت بالدلالة بالتنصيص عليه لا يكون قبيحا قال تعالى يوم
عسير على الكافرين غير يسير ونقله الاكمل عنه ايضا قلت هذا القياس غير صحيح لان قوله غير يسير ليس للمعنى الذي
ذكروه وانما معناه غير يسير على الكافرين كما هو يسير على المؤمنين فلاجل هذه النكتة ذكر غير يسير وان كان
يستغنى عنه ذكر عسير في الحقيقة او هو عسير لا يرجى ان يكون يسيرا كما يرجى تيسير العسير من امور الدنيا
والبالغ الزمخشري في تفسيره الثامن قاله صاحب الدراية واخذ عنه الاكمل بان الربع مانع قياسا
والثلث استحسانا فاورده عن القياس والاستحسان التاسع اورده ايضا بان الربع مانع مع العدم
والثلث مانع لا مع العدم قلت هذا ان الرجحان لا باس بهما م مكشوف ش خبر لقوله وثلث ساقها م
تعيد الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد وان كان اقل من الربع لا يعيد ش اي وان كان الذي انكشف من ساقها اقل
من ربعها لا تعيد الصلاة والاصل ان الكثير من انكشاف العورة مانع والقليل غير مانع والربع وما فوقه كثير
وما دونه قليل عندهما وقال الشافعي لو انكشف شيء من العورة في الصلاة بطلت صلاته ولا يعفى عن شيء منها
ولو شعرة من رأس الحرة او ظفرها وبه قال احمد يعفى القليل ولم يحد شيئا بل جعل الكثير ما فحش في النظر والقليل ش
ما لا يفحش ويرجع فيه الى العادة ش وقال ابو يوسف اذا كان اي الانكشاف اقل من النصف لا يعيد الصلاة م لان
الشيء انما يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه اذ هما ش كله اذ للتقليل وهما اي القلة والكثرة م من اسماء
المقابلة ش قال الاكمل يريد به تقابل التضايف فسره هكذا لانه احترز به عن تقابل التضاد ولهذا قال
والذي في الشروح ان التقابل بينهما تقابل الضدين ليس بشيء لاجتماعهما في محل واحد فان الشيء الواحد يجوز
ان يكون قليلا بالنسبة الى شيء كثيرا وكثيرا بالنسبة الى غيره فتلك التقابل بالذات ينحصر في اقسام اربعة
تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وتقابل التضاد وتقابل التضايف هكذا ذكروه وبقي تقابل
بالعرض وهو التقابل بين الوحدة والكثرة فان تقابلهما ليس بالذات بل بالعرض وما ذكرناه من الاربعة
تقابل بالذات على ما عرف في موضعه وقال السغناقي رحمه الله ذكر في المبسوط القلة والكثرة من الاسماء المشتركة
فان الشيء اذا قوبل بما هو اكثر منه يكون قليلا واذا قوبل بما هو اقل منه يكون كثيرا فظنا العبارتين صحيحا ت
لان القليل انما استحق القليل باعتبار المقابل والا ليس له هذا الاسم فلهذا الكثير فكانت القلة والكثرة
من اسماء المقابلة وكذلك الشيء الواحد يطلق عليه اسمين مختلفين باعتبار ما يقابله كان اسما مشتركا بينهما قلت
اما الاطلاق المقابلة بينهما نعم ولكن الكلام في ان المراد فيها ما هو واما تصحيحه في كون القلة والكثرة في الاسماء

المشترك

المشتركة فلا وجه له اصلا لا لغة ولا اصطلاحا فان قوله لان الشيء الواحد الخ يرد ما قاله لان مراده من الشيء
الواحد ان كان قليلا فهو ليس بمشترك في معنيين وكذا اذا كان مراده هو الكثير فلذلك وهذا ظاهر لا يخفى وفي
النصف عنه ش اي عن ابي يوسف م روايتان ش في رواية الجامع الصغير جعل النصف في حكم القليل وفي رواية
الاصل جعله في حكم الكثير م فاعتبر الخروج عن حد القلة ش هذا بيان وجه الروايتين فلذلك ذكره في الثاني اعتبر ابو يوسف
الخروج اي خروج النصف عن حد القلة في كونه مانعا وهذا ليس بخارج عنه لان القليل اسم لما يقابله الكثير وما
يقابله هاهنا ليس بكثير لانه نصف والنصف اسم لاحد الجزئين المتساويين فلا يكون قليلا والقليل عفو فاذا لم
يكن قليلا لا يكون خارجا عن حد القلة فيكون مانعا م او عدم الدخول في ضده ش اي او ان ابا يوسف اعتبر عدم
دخول النصف في ضده اي في ضد القليل وهو الكثير فيكون غير كثير لان الكثير اسم لما يقابله القليل وما يقابله
هاهنا ليس بقليل فلا يكون النصف داخلا في حد الكثرة فلا يكون مانعا وقول المصنف في ضده هو محمل الشارحين
على تفسير المقابلة بالضد وليس كذلك كما ذكرنا بل تقابل التضايف م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله م ان الربع
يحكي حكاية الكمال ش وفي بعض النسخ حكاية الكل اي يقوم مقام الكل في مواضع كثيرة في الاحكام واستعمال الكلام
كما في مسح الرأس ش فان مسح ربع الرأس يقوم مقام مسح كل الرأس في الفرض م والحلق في الاحرام ش فان المحرم
اذا حلق ربع رأسه تجب الفدية كاملا كما اذا حلق كله وكما في الثوب الذي ربعه طاهر لا يجوز صلاته عريانا
كما لو كان كله طاهرا واذا كان اقل من الربع نجسا كما لو كان كله نجسا ومحمد مع ابي يوسف في الاضحية في اعتبار ما
زاد على نصف العضو في الاضحية وان في رواية النصف عنهما روايتان وقال الاكمل واعترض بان اعتبار هذا
بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح كل الرأس ليس بواجب حتى يقوم الربع مقامه بل الواجب منه بعض الرأس واجيب
بان الاصل في الرأس غسل كله كما في غسل الوجه لان التطهير المقصود بالوضوء يحصل به الا ان الشارع اكتفى
بالمسح عن الغسل ثم اكتفى بالبعض عن الكل دفعا للضرورة فكان الربع قائما مقام الكل قلت هذا اخذه
من كلام صاحب الدراية وفيه نظر فلذلك لما اورد صاحب الدراية هذا السؤال والجواب قال
كذا قيل فهذا يشير الى ان هذا ما انجبه كما ينبغي مع النظر انا لا نسلم ان الاصل في الرأس غسل كله بل الاصل
مسح كله لان الله تعالى شرع في الوضوء وظيفة الرأس بالمسح ووظيفة بقية الاعضاء بالغسل كما نطق به النص ولكن
لما ذكر المسح بالباء وقع الاختلاف في المقدار لا في اصل المسح كما هو معروف في موضعه وقال الاكمل ايضا وقيل هذا
تشبيه القدر بالقدر لا تشبيه الواجب بالواجب كما في قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم الحديث
فان فيه تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي قلت هذا اخذه من كلام صاحب الدراية
وفيه ايضا نظر لانه ليس المراد منه مجرد تشبيه القدر بالقدر بل المراد تشبيه الحكم بالحكم والا فلا يصح
التشبيه م ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة ش ذكر هذا تمثيلا في
المحسوسات وهو ان من رأى وجه رجل يخبر انه قد رأى فلانا وهو في نفس الامر لم ير الا احد جوانبه الاربعة
وهذا من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء والذي هو الربع م والشعر والبطن والفخذ كذلك ش اي حكم شعر المرأة
وبطنها وفخذها كذلك وقد فسره بقوله يعني على هذا الخلاف يعني اذا انكشف ربع شعر المرأة يكون
مانعا وفي النصف عندهما وعند ابي يوسف اذا زاد على النصف يكون مانعا وفي النصف روايتان وكذا
الخلاف في البطن والفخذ على هذا الوجه اذا انكشف سدس شعرها وسدس بطنها وسدس فخذها جميع
فان كان يبلغ الربع من هذه الاعضاء يكون مانعا عندهما والا فلا ذكر في شرح الزيادات لو كان سدس عورتها
مكشوفا وسدس ساقها وسدس فخذها فذلك يبلغ ربع الساق لا تجزيها صلاتها وكذا الحكم لو كان ينكشف
من كل ساق اقل من الربع ولو جمع يبلغ الربع وفي الذخيرة امرأة صلت وشعرها من تحت اذنيها مكشوف
قدر ربعه تعيد صلاتها م لان كل واحد منها ش اي من الشعر والبطن والفخذ م عضو على حدة ش اي كل واحد

منها عضو على حدة فان قلت الشعر ليس بعضو قلت هذا اما من باب التغليب او لانه جزء من الآدمي
حتى لا يجوز بيعه فاطلق عليه العضو فان قلت ما الدليل في ان حكم الشعر حكم العضو قلت اذا حلق شعرها
ولم ينبت يجب كل الدية م والمراد به النازل من الرأس ش اي المسترسل الى اسفل الاذنين في الذخيرة امراة
صلت وشعرها من تحت اذنيها مكشوف قدر ربعه فسدت صلاتها والدليل في ان كون الشعر النازل
عورة ان محمدا رحمه الله جمع في الاصل بين الشعر والرأس لان المراد من الرأس ما عليه من الشعر فثبت ان يكون
الشعر النازل منه عورة م هو الصحيح ش وهو اختيار الشيخ الامام محمد ابن الفضل البخاري وقال فخر الاسلام
وهو الاصح عندنا واحترز بقوله وهو الصحيح عن قول الصدر الشهيد فان عنده الشعر النازل ليس
بعورة وهو رواية المعلى ذكره الحلواني واما الشعر المسترسل الى اسفل الاذنين ففي كونه عورة
روايتان واختيار ابي الليث انه عورة احتياطا وعند ابي عبد الله البلخي ليس بعورة والاحتياط
فيما ذهب اليه ابو الليث وما ذهب اليه البلخي يقتضي جواز النظر الى صدغ الاجنبية وطرف ناصيتها
وهو امر يؤدي الى الفتنة وثدي المراة الحرة ان كانت ناهدة فهي تبع لصدرها وان تدلى فهي عورة على حدة
فيجتنب ذلك م وانما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج ش هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره انه لو كان
الشعر النازل عورة باعتبار انه من بدنها لوجب غسله في حالة الجنابة وتقرير الجواب ان سقوط غسله ليس
باعتبار انه ليس من بدنها بل هو من بدنها خلقة لاتصاله بها ولكن غسله في الجنابة انما سقط لاجل الحرج
في نقضها اياها بخلاف الرجل فانه لا حرج فيه بل يسيرا لقلته واما لتيسير الغسل على الرجال فوق تيسيره على النسا
من الحمام الحائز والاسهال احجارا ودخول الحمام للاخشية في الخروج من البيوت فان قلت قد ذكر السغناقي
وهي عورة قلت لانها لم تدخل في الاستثناء لان العادة لم تجر بابرازها م والعورة الغليظة على هذا الاختلاف
العورة الغليظة هي القبل والدبر واراد بهذا الاختلاف المذكور فيما تقدم من انكشاف النصف او الربع يعني
اذا لم يكن المكشوف منها زائدا على النصف لا يكون مانعا عند ابي يوسف وعندهما اذا لم يكن ربعها مكشوفا
لا يكون مانعا واعلم ان عند عامة العلماء العورة الغليظة حكمها حكم الخفيفة والخلاف في الكل واحد
والعورة الخفيفة ما عدا القبل والدبر وبعض المشايخ قدروا في الغليظة بما زاد على قدر الدرهم
احتياطا كما في النجاسة الغليظة وقدروا في الخفيفة بالربع والاصح الاول ولو نظر الى فرج امراة بشهوة
حرمت عليه امها وبنتها ويصير مراجعا في المراجعة ولا يفسد صلاته وفي الاجناس ويفسد صلوته ايضا
وذكر ابن شجاع ان من نظر في صلاته الى فرجه لم تجز صلاته وفي نوادر هشام اذا كان قميصه محلول الجيب
فانتهى حتى رأى عورة نفسه تبطل صلاته وزاد وان لم ينظر وان ... والثوب يجده حتى لا يراها
لو نظر لا تفسد على هذه الرواية جعل سترها من نفسه شرطا ومن الاصحاب من قال ان كان كثيف اللحية
عورته لا يفسد وهكذا وقال بعضهم لا يجوز ولا ينفعه لحيته وفي الذخيرة وعامة الاصحاب جعلوا الستر
شرطا عن غيره لا عن نفسه لانها ليست بعورة في حق نفسه لانه يحل له مسها والنظر اليها والاول قال
الشافعي واحمد وروى ابن شجاع عن ابي حنيفة وابي يوسف انه لو كان محلول الجيب فنظر الى عورة نفسه
لا يفسد صلاته ولو نظر الى العورة غيره لا تفسد صلاته عند ابي حنيفة رحمه الله قال المرغيناني ...
ولهذا ولو صلى في بيت واحد لا يرى احد عورته لكن لو نظر انسان من تحته راى عورته فهذا ليس بشيء والثوب
الرقيق الذي يصف ما تحته لا تجوز فيه وهو قول الشافعي واحمد لانه ليس العورة يعني مراهقة صلت بغير
قناع جازت استحسانا لقوله عليه السلام لا صلاة لحائض الا بقناع مفهومه ان غير الحائض صلاتها صحيحة
بغير قناع ولو كانت عريانة تؤمر بالاعادة والصغيرة جدا لا بأس بالنظر اليها ومسها وقال الشافعي
يستوي في العورة الحر والعبد والصبي حكاه النووي وما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال راى النبي عليه السلام

فرج

فرج بن فضالة عن الحسن وقيل زبير ذكره الطبراني في معجمه الكبير لا يجب ستر المنكب في الصلاة ولا في غيرها
وبه قال مالك والشافعي وعامة اهل العلم وقال احمد لا تصح صلاته بدون ستر بعض المنكبين لو بثوب
رقيق يصف ما تحته في ظاهر مذهبه حكاه عنه ابن قدامة في المغني وقال ابن المنذر يجب ستر العاتق في الصلاة
مع القدرة عليه لقوله عليه السلام اذا كان الثوب واسعا فالتحف به وان كان ضيقا فاتزر به رواه
البخاري وسئل رسول الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب واحد فقال او لكلكم ثوبان رواه
مسلم والذكر يعتبر بانفراده ش يعني من غير ان يضم الى الانثيين احتياطا كما في الدية م وكذا الانثيان ش اي
وكذا حكم الخصيتين مثل حكم الذكر حيث لا يضم كل منهما الى الآخر حتى يعتبر انكشاف الربع من كل واحد من الذكر
والانثيين م وهذا هو الصحيح ش يعني اعتبار كل واحد منهما بانفراده من غير ضم الى الآخر هو الصحيح من
المذهب واحترز به عما ذكره بعض المشايخ لان الانثيين مع الذكر عضو واحد فجعلوهما تبعا للذكر وان المراة
عضو على حدة والركبة تبع للفخذ على ما هو المختار في الفتاوى حتى ان ربع الركبة لو كان مكشوفا لا يمنع الصلاة
وكعب المراة حكمها حكم الركبة وما بين سرة الرجل وعانته حول جميع البدن عضو على حدة م ودون الضم ش اي
دون ضم الذكر الى الانثيين في الفتاوى ذكرناه م قال ش اي القدوري م وما كان عورة من الرجل فهو عورة
من الامة ش عورة منصوب لانه خبر كان قاله بعض الشراح قلت يجوز الرفع ايضا على ان يكون كان تامة وانما
كانت عورة الامة ما هي عورة الرجل لان حكم العورة في الاناث اغلظ فاذا كان الشيء من الرجال عورة كان
من الاناث عورة بالطريق الاولى م وظهرها وبطنها عورة ش يعني هذا ان العضوان ايضا عورة من الامة
لانهما محل الشهوة وقال المرغيناني العورة من الامة اربع الظهر والبطن والفخذ والركبة قلت ويضاف
اليها الساقان والمدبرة وام الولد والمكاتبة والمستسعاة ومن كان في رقبتها شيء من الرق فهي في
معنى الامة والمستسعاة عندهما حرة والمستسعاة المرهونة اذا اعتقها الراهن وهو معسر جزء بالاتفاق ذكره
في المحيط وقال الشافعي في اصح اقواله الامة كالرجل والذي يقتضيه مذهبه وجهان في الحاوي احدهما كالحرة
وعند احمد فيما حكاه عنه ابن حامد عورة الامة كعورة الرجل وهو الاظهر عندهم حتى لو انكشف فيما بين
سرتها وركبتها فصلاتها باطلة وان انكشف ما عدا ذلك صحت وفي الحاوي فهو عورة الا ما عدا الرأس
واليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين وعن ابن سيرين ام الولد يلزمها ستر راسها في الصلاة واذا
اعتق الامة سيدها اوسرا قال الحسن البصري يلزمها ستر راسها ولم يوافقه احد من العلماء وفي المحيط
عتقت الامة او المدبرة او المكاتبة او ام الولد في صلاتها فاخذت قناعها قبل ان تؤدي ركنا لا تفسد
صلاتها والا فسدت وكذا لو سقط قناع الحرة في صلاتها واذا الرجل ازاره فسدت في الكل ولو صلت
شهرا بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ شهر تعيدها وفي فتاوى السغناقي ولو كان عليها ثوب او مقنعة يصف
ما تحته فهي عريانة وبه قال الشافعي وفي الحلية عورة الامة كعورة الرجل في ظاهر المذهب وبعض اصحابنا
قال جميع بدنها عورة الا مواضع التقليب منها وهي في الشراء كالرأس والساعد والساق وقال بعضهم
عورتها كعورة الحرة الا انها يجوز لها كشف راسها ولو كان نصفها حرا ونصفها رقيقا فهي كالحرة على ظاهر المذهب
وعن ابن سيرين ام الولد تغطي رأسها وهو رواية عن احمد ويحكى عن مالك ايضا ولو اعتقت الامة في الصلاة
وراسها مكشوف وهناك سترة بعيدة فبطلت صلاتها وفي الحاوي فيه اختلاف والصحيح انه تبطل
للقدرة على اخذ الثوب في الحال والثاني تبطل بالفعل وتناول العمل ولو انتظرت من يناولها السترة
فناولها من غير ان تحدث عملا فيه وجهان احدهما لا تبطل صلاته والثاني تبطل ولو علمت بالعتق بعد الصلاة
ففي وجوب الاعادة قولان وقيل يجب الاعادة قولا واحدا والاول اصح م وما سوى ذلك ش اي وما
سوى ذلك من عورتها مثل عورة الرجل وبطنها وظهرها ليس بعورة لقول عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الق عنك

الخادم يا دفار اتتشبهين بالحراير هذا الاثر غريب قال السروجي في الكتاب وغيره من كتب الفقه عن عمر رضي الله
عنه انه قال لامة الوعنك الخادم الى اخره لم اجده في كتب الحديث والاثر الذي معناه ما روى عبد الرزاق في
مصنفه اخبرنا معمر عن قتادة عن انس ان عمر ضرب امة لال انس رآها متقنعة فقال اكشفي راسك لا
تشبهي بالحرائر ومن ابن جريج عن عطا ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كان ينهى الاماء ان يتقنعن
بالحرائر قال ابن جريج وحدثت ان عمر رضي الله عنه ضرب جارية لابي موسى الاشعري في الجلباب ان تجلببت
ومن ابن جريج عن نافع ان صفية بنت عبيد حدثته قالت خرجت امراة مختمرة متجلببة فقال عمر رضي الله عنه
من هذه المراة فقيل له هذه جارية لفلان رجل من بنيه فارسل الى حفصة فقال ما حملك على ان تخمري هذه الامة
وتجلبيها حتى هممت ان اقع بها لا احسبها الا من المحصنات وروى محمد ابن الحسن في كتابه
الاثار اخبرنا ابو يوسف عن حماد ابن سليمان عن ابراهيم النخعي ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كان يضرب
الاماء ان يتقنعن ويقول لا تشبهن بالحرائر وقال البيهقي الاثار بذلك صحيحة قوله يا دفار بفتح الدال المهملة
وفي اخره راء مهملة مكسورة ومعناه يا منتنة وهي معدولة عن دفرة اي منتنة وهي مبنية على الكسر ويقال
الدنيا ام دفرة قوله الخ تجزوم عند الكوفيين وعلامة جزمه حذف النون وعند البصريين مبني على الجزم
م ولانها ش اي ولان الامة تخرج لحاجة المولى في ثياب مهنتها بفتح الميم وكسرها قاله صاحب الدراية
قال في المغرب المهنة الخدمة بفتح الميم وخطئ قال شمر عن مشايخه قال الاصمعي المهنة بفتح الميم
هي الخدمة ولا يقال مهنة بكسر الميم نقله الزمخشري وهو من مهن القوم خدمهم م عادة ش اي في عادة اصحاب
الانام م فاعتبر حالها في ذوات المحارم في حق جميع الرجال ش يعني يجوز ان ينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه
والراس والصدر والساقين والعضدين فكذا يجوز ان ينظر الاجنبي من الامة الى هذه المواضع م دفعا للحرج ش
لان البغض يدخل على الشخص من غير استيذان واحتشام م قال ش اي المصنف رحمه الله م ومن لم يجد ما يزيل
به النجاسة صلى معها ش اي مع النجاسة وكلمة ما بالعموم ليتناول المايعات كما ذكره السراج ويجوز ان يكون
بالمد ولكن الاول اولى للعموم م ولم يعد ش اي الصلاة وقال الشافعي في قوله يصلي عريانا وهو ظاهر مذهبه
وقال مالك يصلي في الثياب النجسة ولا يعيد في المذهب عندنا ان ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
والمكان شرط لصحة الصلاة عند القدرة ولا فرق بين العلم والجهل والنسيان في الفرض والنفل وصلاة
الجنازة وسجدة التلاوة والشكر وبه قال الشافعي واحمد وجمهور الفقهاء من السلف والخلف وقال النووي
عن مالك فيها ثلاث روايات اشهرها انه لا تصح مع العلم وتصح مع النسيان والجهل وهو قول الشافعي
في القديم وفي الثانية مطلقا وفي الثالثة ان النجاسة عنده ونقل عن ابن عباس وابن جبير وعطا مثله م
وهذا ش اي الحكم المذكور وجواب المسألة المذكورة م على وجهين ش احدهما قوله م ان كان ربع الثوب او اكثر
منه ش اي من الربع م طاهرا يصلي فيه ش اي في هذا الثوب ولو صلى عريانا لا يجزيه فلو صلى بالعاكس كان
اولى في ما يجي لان ربع الشي يقوم مقام الكل فكان كله طاهرا والوجه الثاني هو قوله م وان كان الطاهر
اقل من الربع فكذلك ش اي فالحكم فيه كالحكم في الاول عند محمد وهو احد قولي الشافعي وقول مالك واحمد
وقال النووي فان وجد ما يستر به القبل والدبر ففيه وجهان اصحهما يستر به القبل لان الدبر يستتر بالاليتين
والثاني يستر به الدبر لانه افحش في حال الركوع والسجود ومثله في المغني عن الحنابلة حكما وتعليلا واحد
اصحابنا يقتضي التخيير في ذلك لان كل واحد منهما عورة غليظة م لان في الصلاة فيه ش اي في الثوب الذي الطاهر
منه اقل من الربع ترك فرض واحد وهو ازالة النجاسة م وفي الصلاة عريانا ش اي حال كونه عريانا م
ترك الفروض ش وهي ستر العورة والقيام والركوع والسجود ولان الستر اقوى لوجوبه في الصلاة وغيرها
بخلاف النجاسة حيث لا يلزم ازالتها الا للصلاة ولهذا اذا طاف عاريا يلزمه دم ولا يلزمه اذا طاف

يعيد وفي

بثوب

ثوب نجس وعند ابي حنيفة وابي يوسف مخير بين ان يصلي عريانا وبين ان يصلي فيه ش اي في ذلك
الثوب الذي اقل من ربعه طاهر م وهو الافضل ش اي يصلي هذا هو الافضل وهو الصلاة فيه لان كل
واحد منهما ش اي من ترك ستر العورة وازالة النجاسة م مانع جواز الصلاة حالة الاختيار ش اي
في حالة القدرة عليها م ويستويان ش جملة في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف تقديره وهما يستويان
وانما قدرنا هكذا لئلا يكون عطف جملة اسمية على جملة اسمية اي يستوي العورة والنجاسة في حق
المقدار هذا الكلام له وجهان احدهما ان يكون معناه ان القليل من كل واحد غير مانع والكثير مانع
فلما كان كذلك ثبتت المساواة بينهما في الماهية من غير رجحان احدهما على الاخر فيها وايهما شاء والوجه
الثاني ان يكون معناه في مقدار الربع فان المانع من النجاسة الحقيقية مقدر بالربع وكذا المانع من العورة
الربع فلما استويا في الماهية وفي المقدار استوى اختيار المصلي ايضا في ان يصلي فيه او يصلي عريانا واشار
اليه بقوله ويستويان في حكم الصلاة ش فيكون مخيرا في الصلاة في ذلك الثوب وبين الصلاة عريانا
م وترك الشي الى خلف لا يكون تركا ش هذا جواب عن ما قاله محمد ان في الصلاة عاريا ترك الفروض
يعني لا نسلم ان فيها تركا لوجود الخلف وهو الايماء م والافضلية ش هذا جواب عن قول القائل سلمنا
انه في فرض ترك فرضا ولكن لا نسلم المساواة بينهما فان فرضية الستر اقوى من فرضية ترك استعمال
النجاسة ومن ان الافضلية اي كون الصلاة في ذلك الثوب افضل لعدم اختصاص الستر بالصلاة ش يعني ستر
العورة لا يختص بالصلاة حيث يجب سترها في غير الصلاة ايضا م واختصاص الطهارة ش اي بالصلاة لعدم
وجوبها في غير الصلاة فكانت رعاية ما كان واجبا واما اولى مما كان واجبا في حال دون حال م ومن لم
يجد ثوبا اصلا لا طاهرا ولا نجسا صلى عريانا ش اي صلى حال كونه عاريا قاعدا يومي بالركوع والسجود ش
م قاعدا ايضا حال وكذا قوله يومي نصف ه ثلاثة احوال اما متداخلة او مترادفة وتفسير القعود
عن ركن الاسلام على القدمين بان يمد رجليه نحو القبلة ليكون اقرب الى الستر وما ذكره الحسن هو مروي
عن ابن عباس وابن عمر وعطاء وعكرمة وقتادة والاوزاعي واحمد وقال الجواز ان يصلي قاعدا حسبما
وقال مجاهد وزفر وبشر ومالك والشافعي وابن المنذر يصلي قائما يركع ويسجد وقال النووي حكى
الخراسانيون فيه ثلاثة اوجه احدها وجوب القيام كما ذكرنا عن الشافعي الثاني وجوب القعود
لقول المزني والثالث التخيير والمذهب الصحيح عندهم الاول م هكذا نقله اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال الزيلعي غريب قلت روى الخلال باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما ان قوما انكسرت
بهم السفينة فخرجوا عراة وكانوا يصلون جلوسا يومئون بالركوع والسجود ايماء برءوسهم ولم ينقل خلافه
وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابراهيم عن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس
قال الذي يصلي في السفينة والذي يصلي عريانا يصلي جالسا اخبرنا ابراهيم عن محمد عن اسحق ابن عبد الله عن ميمون
ابن مهران قال سئل علي رضي الله عنه عن صلاة العريان فقال ان كان حيث يراه الناس صلى جالسا وان كان
حيث لا يراه الناس صلى قائما اجزاه لان في القعود ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء هذه الاركان فيميل
الى ايهما شاء ش اي الى اي الوجهين احدهما الصلاة قاعدا مومئا بالركوع والسجود والاخر قائما الا ان الاول ش
اي الصلاة قاعدا مومئا بالركوع والسجود م افضل من الصلاة قائما م لان ستر العورة وجب لحق الصلاة وحق
الناس لان ستر العورة فرض سواء كان في الصلاة او خارجها ولانه دليل على ان في افضلية الا قاعدا
بالايماء اي ولان فعله قائما م لا خلف له ش لانه عريانا والستر لا خلف له والايماء خلف له عن الاركان فالترك
الى خلف كلا ترك كما عرف ولا اعادة عليه قال ابو حامد لا اعلم خلافا بين المسلمين ذكره النووي ه
وذكر الحاكم الشهيد والعالي وقاضي خان في الزيادات وابو نصر في شرح القدوري يصلي قاعدا

بالاداء ولو تذكر واجوازها قائما وعللوا ان ترك القيام كان في حالة الاداء رخصة لها فلو صلت قائمة تكشف
وجهه ساقها وقاعدة لا تكشف بعض قاعدة وذكر جوازه قائما بالركوع والسجود وفي المبسوط والمحيط وغيرهما
م قال ش اي القدوري ش ويتوي الصلاة التي يدخل فيها بنية لا يفصل بينها وبين التحريمة بعمل اجمعت الامة
على ان الصلاة لا تصح بدون النية وقطع الجمهور انه تكفي النية دون اللفظ وحكى عن ابي عبد الله
الزبيري من الشافعية انه لا يجوز حتى يجمع بين نية القلب ونطق اللسان وليس بشي وفي المفيد وكره
بعض مشايخنا النطق باللسان ورآه الآخرون سنة وفي المحيط النية شرط لصحة الصلاة وهي ارادة
بالقلب فالنية بالقلب فرض والذكر باللسان سنة فينبغي ان يقول اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها لي
وتقبلها مني كما يقول في الحج وفي شرح الكرخي هي معرفة اي صلاة يؤديها وكذا في المبسوط قوله بنية الى آخره
اشارة الى ان الاصل في النية المقارنة بالشروع واراد بقوله بعمل العمل المنافي للصلاة حتى لو سكن
الشي اليها فاصلا لعدم منافاته واذا انفصلت بينها بعمل منافي لا تكون النية موجودة عند التحريمة فلا
فلا تصح وفي المنافع يشترط اتصال النية بالصلاة مع معنى الاخلاص وشرطت في ابتدائها ليبتلي للظاهر با
ولم يشترط في حالة البقاء للحرج والشرط ان يعلم بقلبه اية صلاة يصليها وقيل اذا كان ادنى لو سئل عنها لا يمكنه
ان يجيب على البديهة من غير تفكر م والاصل فيه ش اي في اشتراط النية قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
ش هذا الحديث رواه الائمة الستة في كتبهم عن يحيى بن سعيد عن محمد بن ابراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ولفظ مسلم
الاعمال بالنيات مثل لفظ الكتاب وفي رواية الاعمال بالنية ومعنى الاعمال بالنيات حكم الاعمال
ونوابها يلحق بها ومن جملة الاعمال عمل الصلاة ولا عمل الا بالنية لان اداء الصلاة بالقيام وغيره قد
يكون عادة او عبادة فاحتاج الى النية المميزة للعبادة عن العادة فاشترطت النية فان قلت كيف يصح الاستدلال
على شرطية النية او على عدم الفصل بينها وبين التحريمة بهذا الحديث فان قوله عليه السلام الاعمال من قبيل
الانفصال يتحقق ابن نهيد ومن قبيل الحذف على مذهب الشيخين وعلى التقديرين لا عموم له وحكم
الآخرة وهو الثواب مراد بالاجماع فلا يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لانه لا عموم له
ولا للمقتضي ولا للمشترك وذلك الجواز في حكم الآخرة ايضا اذ الثواب يتعلق بالجواز اذ لا ثواب بدونه
وقيل بعد كون العمل معتبرا بالنية   يحتاج الى النية لو نوى معتبرا شرعا ولان
ابتداء الصلاة بالقيام م وهو متردد بين العادة والعبادة فلا يقع التمييز ش بينهما م الا بالنية
ش واذا نوى وقع التمييز بين العادة والعبادة م والمتقدم من النية م على التكبير كالقائم عنده ش اي
كالموجود عند التكبير اذا لم يوجد ما يقطعه ش اي ما يقطع المتقدم من النية م وهو ش اي الذي يقطعه
عن التكبير عمل لا يليق بالصلاة مثل ان ينوي فيشتري شيئا فلا يعتبر بالمتاخرة ش اي بالنية م المتاخرة
م منها ش اي من التحريمة م عنه ش اي عن التكبير وفي بعض النسخ لم يذكر لفظة عنه ومعناه على هذه النسخة
لا يعتبر بالنية المتاخرة من التحريمة وعلى النسخة الاولى جعل المتاخرة صفة مطلقة ثم بينها بقوله منها لذا قاله
الاترازي تلك الاوجه تاذكرته فلا يحتاج الى التكلف فان قلت لفظة عنه يأبى ما ذكرته قلت لا لانه
لفظ عنه على تقدير كونها من النسخة يكون بدلا عن الضمير الذي في لها الذي هو كناية عن التحريمة فافهم
م لان ما مضى ش يعني من الاجزاء لا يقع عبادة لعدم النية والاجزاء الباقية مبنية عليه فلم تجز به قال
يعني من الاجزاء لا يقع عبادة لعدم النية والاجزاء الباقية مبنية عليه فلم تجزه قال الشافعي وعن
الكرخي يجوز بالمتاخرة ما دام في الثناء وقيل الى التعوذ وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الركوع وهو
مروي عن محمد وفي القنية عن الحلواني انه ثم [illegible] اعاجز وفي المحيط لو نوى بعد قوله

الله

لله قبل قوله اكبر لا يجزيه عند ابي حنيفة وفيه ايضا عن محمد لو خرج من منزله يريد الفرض في الجماعة
فلما انتهى الى الامام كبر ولم يحضره النية وقت الشروع يجوز هكذا عن ابي حنيفة وابي يوسف وذكر
الطحاوي ان النية تكون مخالطة التكبير باللسان قال وهو الاحوط ولا يجوز بعد التكبير ويكون تطوعا وقال
الشافعي يجب ان تكون النية مقارنة للتكبير لا قبله ولا بعده وقال النووي في كيفية المقارنة وجهان
احدهما يجب ان يبتدي النية بالقلب مع ابتداء التكبير باللسان ويفرغ منها مع فراغه منه قال واصحهما يجب
هذا بل لا يجوز لئلا يخلو اول التكبير عن تمام النية واختار امام الحرمين والغزالي انه لا يجب التدقيق في
تحقيق المقارنة وانه يكفي المقارنة العرفية العامية بحيث يعد مستحضرا للصلاة غير غافل عنها في الصوم
جوزت للضرورة هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال كان القياس على ما ذكرت في الصلاة
ان لا يجوز النية المتاخرة في الصوم ايضا لاشتراط النية فيهما وتقرير الجواب ان يقال ذلك
في الصوم جوزت النية المتاخرة للضرورة لان قران النية وقت انفجار الصبح فيه حرج عظيم
لكونه وقت نوم وغفلة بخلاف الصلاة فان الشروع فيها في حالة اليقظة فيكفي الحكم على الاصل وهو ان
تكون النية مقارنة بالشروع والنية هي الارادة ش هذا تفسير النية اي الارادة الجازمة القاطعة
والشرط ان يعلم بقلبه اي صلاة هي لان النية هي الارادة كما ذكره والارادة لا بد ان تكون لشي مخصوص ليتميز
المميز فيه وبين غيره والتمييز لا يكون الا بالعلم وعلامته انه اذا سئل عن ذلك امكنه ان يجيب على
الفور فان توقف في الجواب لم يجز لما به تعلم من ذلك ان العلم غير النية ولكنه شرطها وقال
شيخ الاسلام الاصح ان العلم لا يكون نية لانه غيرها الا ترى ان من علم الكفر لا يكفر ولو نواه لكفر فلذلك
قال المصنف والشرط بقصد بعد العلم قلت فاني كلام المصنف ما يشير الى هذا والاحسن ما ذكرته اولا اما
الذكر باللسان فلا معتبر به ش يعني في الجواز لانه كلام وليس فيه وهي عمل القلب واللسان وجه عن ذلك
م ويحسن ذلك ش اي الذكر باللسان لاجتماع عزيمته ش اي لاجتماع عزيمته به وذكر في بعض الكتب
الذكر باللسان مستحب وعبارة المبسوط انه حسن وعند بعضهم انه سنة لانه مؤكد ومكروه
في جامع الكردي انه يكره الذكر باللسان عند البعض لان عمر رضي الله عنه انكر على من سمع ذلك منه
ولان النية عمل القلب والله مطلع على الضمائر فلا افصاح فيه عند غير معتمد فيكره م ثم ان كانت الصلاة نفلا يجزيه
مطلق النية ش هذا بيان الكيفية النية لان النية لها اصل ووقت وكيفية وقد بين المصنف
اصلها بقوله والاصل فيه ووقتها بقوله والمتقدم على التكبير الى آخره وشرع هنا في بيان كيفيتها
لان الصلاة التي يدخل فيها اما فرض او غيره فان كان غير الفرض بان كان نفلا يكفيه مطلق النية لانها للتمييز
عن العادة وهو يحصل بمطلق النية بان يقول نويت ان اصلي ولان النفل يعموم افرادها فاستغرق الجمع بين الفرائض
والنوافل يحصل بحرمة واحدة فلا يجوز فيكون المراد احدهما فكان صرف اسم الصلاة الى النفل لانه ادنى لان
النفل مشروع في كل الاوقات فكان بمنزلة الحقيقة وغيره بمنزلة المجاز والكلام على الحقيقة كذا ذكره
شيخ الاسلام م وكذا ان كانت سنة ش اي وكذا يكفيه مطلق النية ان كانت الصلاة سنة لان السنة
نفل ابتغاها الرسول زيادة على ما قد شرعت لتكميل الفرائض وقوله سنة يشتمل سائر السنن وكذا
التراويح م في الصحيح ش احترز به عما ذكره بعض المشايخ انه لا بد من ان ينوي سنة الرسول اذ انها
صفة زائدة على النفل المطلق كالفرض وفي التجنيس والاحتياط ان ينوي متابعة الرسول وبه
قال الشافعي فانه ذكر في شرح الوجيز والحلية النوافل ضربان ما يتعلق بسبب او وقت فيشترط
فيه نية فعل الصلاة والتعيين فينوي سنة الاستسقاء والخسوف والعيد والتراويح والضحى وغيرها
وفي الرواتب يعين بالاضافة فيقول سنة الفجر او الظهر او العصر او المغرب او العشاء ومنها عطاها

يعني مطلق النية وان كانت فرضا اي وان كانت الصلاة فرضا من الفرائض فلا بد من تعيين الفرض
كالظهر مثلا لتعذر نويت ظهر اليوم او عصر اليوم او فرض الوقت او ظهر الوقت فان نوى الظهر لا غير لاختلاف
الفروض لانها متنوعة فلا بد من التعيين وفي المحيط لو نوى الظهر بدون ذكر اليوم او الوقت لا يجزيه لانه
ربما كان عليه صلاة فائتة فلا يتعين اما لو نوى فرض الوقت يجزيه وخارج الوقت لا والاولى ان يقول
ظهر اليوم سواء كان الوقت خارجا او في المجتبى لا بد من نية الصلاة ونية الفرض ونية التعيين حتى لو نوى
الفرض لا يجزيه ولو نوى الظهر لا غير قيل لا يجزيه والاصح انه يجزيه ذكره في فتاوى السغناقي وعند الشافعي
ينوي الظهر المفروضة وقال ابن ابي هريرة من اصحابه يجزيه نية الظهر او العصر كما هو مذهبنا وفي المجتبى
وفي اشتراط نية فرض الوقت ونية استقبال القبلة اختلاف للمشايخ ولم يذكره في ظاهر الرواية فعند
الفضلي شرط وعند الحامدي اذا نيته تحرى وان تركه لا يضره وفي الخزانة وهو الصحيح وبعض المشايخ قالوا ان كان
يصلي في المحراب فكما قال الحامدي وان كان يصلي في الصحراء فكما قال الفضلي … في شرح الطحاوي
ولو نوى فرض الوقت بعد ما خرج لا يجوز وان شك في خروجه ينوي فرض الوقت جاز وعند الشافعي
لا يجوز في اصح الوجهين وفي خارج الكرخي ينوي الجمعة ولا ينوي فرض الوقت لانه مختلف فيه وينوي الوتر
لا الوتر الواجب لانه مختلف فيه وفي صلاة الجنازة ينوي الصلاة لله والدعاء للميت م وان كان المصلي مقتديا
بغيره ينوي الصلاة ش اي الصلاة التي شرع فيها م ومتابعته ش اي ينوي متابعة الامام فان لم ينو صلاة
الامام هل يجزيه قال في الخلاصة لا يجزيه وقال في شرح الطحاوي اخر او قام مقام شيخ وقيل يحتاج المقتدي
الى اربع نيات نية الصلاة وتعيينها ونية الاقتداء ونية القبلة والصحيح ما ذكر اولا وفي المرغيناني يحتاج
المنفرد الى ثلث نيات اولها ينوي صلاة … ينوي لله تعالى ثالثها ينوي استقبال القبلة والمقتدي
يحتاج الى اربع نيات الثلاثة ما تقدمت والرابعة ينوي بانه اقتدى بفلان والافضل ان يقول من هو
امامي وهذا الامام او قال اقتديت بهذا الغلام جاز ولا يجوز ترك نية الاقتداء ونية الامامة للامام
ليست بشرط عند عامة الفقهاء وقال ابو حفص الكبير والكرخي لا بد منها وبه قال احمد وامامة
النساء فيها خلاف سيأتي ان شاء الله تعالى في باب الامامة وفي المفيد يقول المقتدي اللهم اني اريد ان اصلي
فرض الوقت مستقبل القبلة مقتديا بهذا الامام او بالامام ولو نوى الاقتداء ولم يعين الظهر او نوى الشروع
في صلاة الامام اختلف فيه المشايخ قيل لا يجزيه والاصح انه يجزيه وفي المحيط لو نوى الظهر ولم ينو ظهر
الوقت قيل لا يجزيه للتنوع وقيل يجزيه اذ الغالبة عارضة ونية عدد الركعات والسجدات ليست
بشرط عندنا وهو المذهب عند الشافعي وكذا نية استقبال القبلة ولو نوى الظهر ثلاثا او خمسا
لا تنعقد صلاته عنده وعندنا تصح صلاته وتلغو نية العدد ولو افتتح المكتوبة فظن انها تطوع فاتمها
على نية التطوع فالصلاة هي المكتوبة لان الشرط قران العزيمة باول العبادة اذ قران العاجز بها متعذر
ولو شرع فيها على انها سنة فاذا هي اخذ به لا يصح ولو ظن انها اخذ به فاذا هي سنة صح وفي المبسوط
والذخيرة لو اقتدى بالامام ينوي صلاته ولم يعلم انها الظهر او الجمعة يجزيه ولو لم ينو صلاته ولكنه نوى
الظهر والاقتداء به فاذا هو في الجمعة لا يصح لانه نوى غير صلاة الامام وفي عيون … ابن سلمان اذا نوى
الامام والجمعة فاذا هي الظهر جازت قال شمس الائمة وهو الصحيح ولو نوى الامام ولم يخطر بباله انه
زيد او عمرو وجاز الاقتداء بزيد فاذا هو عمرو لا يصح اقتداؤه وفي الذخيرة قال مشايخنا الافضل ان
ينوي الاقتداء بعد تكبير الامام حتى يكون مقتديا بالمصلي ولو نواه حين وقف الامام موقف الامامة
جاز عند عامة علمائنا وبه كان يفتي الشيخ ابو اسمعيل الزاهد والحاكم عبد الرحمن وقال ابو سهل
الكبير والفقيه عبد الواحد والقاضي ابو حازم وكثير من ائمة بخارا انه لا يجوز وقال الفقيه الزاهد

الجوالقي ينوي الاقتداء بعد قوله الله قبل التكبير وان كان الامام كبر ولو لم يفرغ من تكبيره حتى فرغ
من كان خلفه وفرغ قبل فراغ الامام ان كان الامام قال الله اكبر قبل ان جزم اكبر او بعد قوله
الله اجزاه وان فرغ قبله عن ابي يوسف في رواية خلف بن ايوب عنه انه قال ان حد الامام التكبير
حد فيه رجل خلفه ففرغ منه قبل الامام قال يعيده لعبده ولا يجزيه تلك التحريمة وهذا ينبغي انه
لو نقد ووقع منه يجوز لانه يلزم فساد الصلاة من جهة الامام فلا بد من الزامه ش اي الزام فساد
صلاة المقتدي من جهة الامام لانه ضامن فلا بد من الزام المقتدي وضرر الفساد فلا يجوز ان يلحقه بدون
التزامه فيشترط نية المتابعة م قال ش اي المصنف م ويستقبل القبلة ش اي استقبال القبلة من
شرط الصحة الفرض والواجب الا في حال الخوف م لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره ش اي شطر المسجد
الحرام وشطره نحوه وجهته وتلقاه … وعن علي رضي الله عنه شطره قبله قال تعالى فلنولينك
قبلة ترضاها فول وجهك … امر بالتوجه شطر المسجد الحرام فدل على ان استقبال القبلة فرض … فاكثر
في بر او بحر او … الصلاة فولوا وجوهكم تلقاه اي سمته وجهته وعن البراء بن عازب رضي الله
عنه انه عليه السلام لما قدم المدينة صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا
وكان يعجبه ان تكون قبلته قبل البيت وانه اول صلاة صلاها صلاة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل
ممن صلى معه فمر على اهل مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم قبل مكة فداروا كما هم قبل البيت اخرجاه في الصحيحين وقال ابو البقاء قيل ثلاثة عشر شهرا
او قيل عشرة اشهر وقيل تسعة اشهر … فخرجا في صلاة الصبح ويتعلق بها مسائل
اصولية وفروعية اما الاصولية فقبول خبر الواحد وجواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة عند
الجماهير عليه وجواز نسخ السنة بالكتاب عند الشافعي وليس بظاهر وحكم الناسخ لا يثبت في حق
المكلف قبل بلوغ الخطاب وجواز مطلق النسخ وجواز الاجتهاد في زمن رسول الله عليه السلام
وبالقرب منه واما الفروعية فالوكيل اذا لم يعلم بعزله نفذ تصرفه … والامة اذا صلت
مكشوفة الرأس وعلمت بالعتق في اثناء صلاتها تمضي فيها ما مضى من صلاتها اذا استترت واستأنفت من غير
تراخ لانه لم يبطل ما مضى من صلاتها قبل علمها بالعتق وجواز الاجتهاد في امر القبلة ومن لم يتعلم
بفرض الله ولم تبلغه الدعوة ولا امكنه الاستعلام من غيره فلا يلزمه الفرض قاله الطحاوي
وفرعت على هذا ان من اسلم في دار الحرب او اطراف بلاد الاسلام بحيث لا يجد من يخبره بشرائع
الاسلام لا يجب عليه ان يقضي الصلاة والصيام وفيه خلاف للشافعي ومالك م ثم من كان بمكة
ففرضه اصابة عينها ش اي فرض المصلي الذي كان حاضرا في مكة ففرضه في الاستقبال اصابة عين الكعبة
سواء كان المصلي بينها حائل كجدار او نحوه او لم يكن حتى لو اجتهد وصلى وبان خطاؤه قال الرازي
يعيد وذكر ابن رستم عن محمد فيمن بان خطاؤه بمكة او بالمدينة انه لا اعادة عليه قال وهو
الاقيس ويجب ان يكون بالمدينة والمواضع التي عرفت صلاته عليه السلام قطعا كذلك
لان قبلتها معلومة بيقين لاخباره عليه السلام بذلك او بفعله وقال ابو الفضل قبلة المدينة حين
وضع جبريل عليه السلام محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه انه مسامت للكعبة
وقيل كان ذلك بالمعاينة بان كشفت الحائل وازيلت الحوائل فراى عليه السلام الكعبة
فوضع القبلة عليها وقال ابو عبد الله الجرجاني وهو شيخ القدوري الفرض اصابة عينها في حق الحاضر
والغائب ذكره في الذخيرة وغيرها م ومن كان غائبا عنها ش اي عن الكعبة م ففرضه اصابة جهتها
اي جهة الكعبة لان الطاعة بحسب الطاقة وبه قال جمهور اهل العلم منهم الثوري ومالك

وابن المبارك واحمد واسحق وابو داود وداود المزني والشافعي في قول اخرجه على الزيلعي وذلك
عن عمر رضي الله عنه وعلي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وفي الملتقط من كان غايبا ولم يجد
من يخبره بالقبلة اجتهد في طلبها وفي فرضه قولان قال في الام فرضه اصابة العين بالاجتهاد
وقال في مختصر المزني اصابة الجهة وهو قول اكثر من اصحابه وفي الهداية ومن كان بمكة
وبينه وبين الكعبة حايل مثل المشاهد كالابنية فالاصح ان حكمه حكم الغايب ولو كان الحايل اصليا
كالجبل فله ان يجتهد والاولى ان يصعد على الجبل حتى تكون صلاته الى الكعبة يقينا وفي النظم الكعبة
قبلة من في المسجد الحرام والمسجد قبلة من بمكة ومكة قبلة الحرم والحرم قبلة العالم وبعد قال قايل
قيل هذا على التقريب فاما على التحقيق فالكعبة قبلة العالم وروى الحسن عن ابي حنيفة وجوب نية
استقبال القبلة والصحيح ان استقبالها يغني عن النية ذكره في المبسوط وغيره وفي الذخيرة
كان الشيخ ابو بكر محمد ابن الفضل يشترط نية الكعبة مع استقبال القبلة وكان الشيخ ابو بكر ابن حامد
لا يشترطها وبعضهم افاد فقال ابن حامد فيما اذا صلى الى المحراب وما قاله الفضل في الصحراء او الحنا
انه لا يشترط وفي البدايع هو الصحيح ولا يجوز نية بناء الكعبة ولا نية الحجر الاسود لان القبلة العرصة
الى عنان السماء لا البناء لانه لو رفع في مكان اخر لصلى اليه لا يجزيه والى العرصة يجزيه وكذا لو صلى على
ابي قبيس يجوز ان يكون البناء ولو نوى مقام ابراهيم او الحجر وهو في مكة لا يجزيه وان كان لم يكن عنده
المقام والحجر والبيت واحد اجزاه قاله ابو حامد العتابي وقال ابو نصر لا يجزيه وفي الجامع الاصغر لو نوى
ان يصلي الى المقام او البيت لا يجزيه وكذا لو نوى ان قبلته محراب مسجده لم يجزه لانه علامة القبلة
قال خواهرزاده لو نوى بالمقام الجهة دون عينه يجزيه قلت لا يشترط ما نية القبلة هو الصحيح
لكن لو نوى فرض الغايب اصابة جهة القبلة هو الصحيح واحترز به عن قول الشيخ ابي عبد الله الجرجاني
ان فرضه اصابة عينها بدلالة اشتراط نية عين الكعبة وقد تقدم لان التكليف بحسب
الوسع والتكليف في الغايب اصابة عينها ومن كان عاجزا من عدو او سبع او الغرق بان سقط على لوح
يصلي الى اي جهة قدر لتحقق العذر فلا يلتفت الى التوجه فاشبه حالة الاشتباه اي فاشبه
حكم هذا الخايف حكم من اشتبهت عليه القبلة في تحقق العذر فيتوجه الى اي جهة قدر وان اشتبهت
عليه القبلة في تحقق العذر فيتوجه الى اي جهة قدر لان الكعبة لا يعتبر لعينها بل للابتلاء فيتحقق
المقصود بالتوجه الى اي جهة قدر وان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسال عنها اجتهد
وصلى الواو في وليس للحال والواو في قوله من يسال للحال لانها اسم ليس والضمير المجرور في ساله يرجع
الى من في عنها وقوله اجتهد جواب ان اشتبه لا للاشتباه لانه لو لم يشتبه لا يجوز صلاته الى جهة
التحري بل يجب التوجه الى جهة الكعبة وقيد بعدم من يساله لانه اذا كان عنده من يساله لا يجوز
صلاته بالتحري ويجب عليه الاستخبار حينئذ واما قيد بالحضرة اشارة الى انه لا يجب عليه ان يطلب
من يساله وقيد بقوله اجتهد وصلى لانه اذا صلى بدون الاجتهاد لا يجوز صلاته حتى روي عن ابي حنيفة
انه يخشى عليه الكفر لاستخفافه بالدين وفي النوازل رجل صلى الى غير القبلة متعمدا وافق ذلك الكعبة قال
ابو حنيفة هو كافر وقال ابو يوسف جازت صلاته قال الفقيه ابو الليث القول ما قال ابو حنيفة
ان كان فعل ذلك على وجه الاعتقاد لان الصحابة رضي الله عنهم تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم النبي عليه السلام
فيه حديثان احدهما عن عامر ابن ربيعة اخرجه الترمذي وابن ماجه من اشعث ابن سعيد السمان
عن عاصم ابن عبيد الله ابن عامر ابن ربيعة عن ابيه عامر بن ربيعة قال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم في سفر زاد الترمذي في ليلة مظلمة قال فتغيمت الصلاة واشكلت علينا القبلة فصلينا

واعلمنا علما فلما طلعت الشمس اذا نحن صلينا لغير القبلة فذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فانزل الله عز وجل
فاينما تولوا فثم وجه الله الاية قال الترمذي هذا حديث ليس اسناده بذاك ولا نعرفه الا من حديث
اشعث السمان وهو يضعف في الحديث ورواه ابو داود الطيالسي في مسنده وزاد فيه وقال قد
مضت صلاتكم وانزل الله الاية وقال ابن القطان في كتاب الحديث معلول باشعث وعاصم فاشعث
مضطرب الحديث ينكر عليه الاحاديث واشعث السمان سيء الحفظ يروي المنكرات عن الثقات وقال
فيه عمرو ابن علي وهو متروك الحديث الثاني عن جابر يروى من ثلث طرق احدها اخرجه الحاكم في المستدرك
عن محمد ابن سالم عن عطا ابن ابي رباح قال قال جابر كنا مع رسول الله عليه السلام في سرية فطلت لنا غيم فتحيرنا
واختلفنا في القبلة فصلى كل واحد منا على حدة فجعل كل واحد منا يخط بين يديه لنعلم امكنتنا فذكرنا
النبي عليه السلام فلم يامرنا بالاعادة وقال لنا قد اجزت صلاتكم قال الحاكم هذا حديث صحيح ومحمد
ابن سالم لا نعرفه بعدالة ولا جرح وقال الذهبي محمد ابن سالم كنيته ابا سهل رواه الدارقطني ثم البيهقي
في سننهما وقال محمد ابن سالم ضعيف الطريق الثاني اخرجه الدارقطني ثم البيهقي لفظهما قال بعث
رسول الله عليه السلام سرية كنت فيها فاصابتنا غيم فلم نعرف القبلة فصلوا وخطوا خطوطا فلما اصبحوا
وطلعت الشمس اصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قفلنا من سفرنا سالنا النبي عليه السلام عن ذلك
فسكت فانزل الله تبارك وتعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله قال ابن القطان
فيه انقطاع ومجهول الحال الطريق الثالث عن محمد ابن عبيد الله العرزمي عن عطا عن جابر
قال فان قلت في حديث جابر اختلاف لان في احدى الطريقين كان مع رسول الله عليه السلام في سرية
وفي الاخرى بعث رسول الله عليه السلام سرية كنت فيها قلت التوفيق بينهما ان السرية كانت جريدة
جردها النبي عليه السلام في العسكر فمر بنا جابر واصرابه قال لم واما تحولوا منها الى عسكر النبي عليه السلام
سالوه ان يكون الجريدة لم يكن مع رسول الله عليه السلام الا في المدينة حتى يكون قوله كان مع رسول الله
عليه السلام مؤلها بعث رسول الله عليه السلام سرية ما ذكرنا ولان العمل بالدليل الظاهر واجب
الدليل الظاهر هو الدليل الراجح وهو غلبة الظن عند انعدام دليل فوقه اي فوق الدليل الظاهر
اعلم ان المجتهد في القبلة هو العالم بادلتها وان كان عاميا قال تاج الشريعة ومن ادلة الاحاديث
البينة المنصوبة في كل موضع لان نصبها كان باتفاق من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين رحمهم الله
فان الصحابة نحو العراق وجعلوا القبلة لاهلها ما بين المشرق والمغرب ثم فتحوا خراسان وجعلوا
قبلتها بين مغرب الصيف والشتاء ومنهم من يوجب تحصيل مقره اليهاي عن ايكارهم عن احد هو وفيها جماعتهم
حجة فيلزمنا اتباعهم في ذلك ومن الادلة السوال في كل موضع من اهله عنها لانهم اعرف بقبلتهم عادة
من غيرهم قال تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن الادلة عند فقدها النجوم في
ما حكي عن عبد الله ابن المبارك رضي الله عنه انه قال اهل الكوفة يجعلون الجدي خلف القفا
في استقبال القبلة وهو نجم الى الحسنا لقطب يعرف القبلة قال ونحن نجعل الجدي خلف الاذن اليمنى
وكان الشيخ منصور الماتريدي رحمه الله يقول انظر الى مغرب الشمس في ايام السنة والى مغربها
في اقصر ايام السنة ثم دع الثلثين عن يمينك والثلث عن يسارك فيكون مستقبل القبلة
اذا استقبلت ذلك الوضع اسمعي وقيل ان ادلة معرفة القبلة كثيرة منها الشمس في مطلعها ومغربها
والقمر في مسيره ومنازله والنجوم في طلوعها وافولها والرياح في مهابها والانهار في مجاريها والجبال
في وجوهها والمجرة اما الشمس لو اشكلت عليه القبلة وكان بالمشرق يجعل الشمس خلفه في اول
النهار وتلقاء وجهه في اخره وان كان بالمغرب فعلى العكس وان كان بالشام يجعلها في اول النهار

في جانبه الايسر وفي اخر النهار على الايمن وان كان باليمن فعلى العكس واما القمر فانه يطلع في اول
الشهر على يمنة المصلي وفي اخر الشهر ويختلف مطلعه في السنة فربما كان من قرب لمغيب المغرب وربما
كان لما مقابلا ثم اقرب ويطلع في ليلة ثمان وعشرين ونحوها الخطة ثم يغيب على يسرة المصلي وقبالة في الليلة
السابعة يكون في القبلة ويغيب الهلال في الليلة الاولى يعني ستة اسباع ساعة واما النجوم ٥
فاقوى الدلائل واقواها القطب الشمالي وهو نجم صغير من بنات النعش الصغرى بين الفرقدين من جهة الشمال
غالب مرتفع لا يغيب شتاء ولا صيفا والراسية لا دال الناس في الجهات في البر والبحر بكونه غير زائل عن
مكانه وحوله كواكب حلقه وخفيه تسمى السمكة وما بين الجدي به دور حول القطب او القطب الجدي
والفرقدان ان كان اعلاه في اول الليل ثم يزول عنه كلما تصرم الليل كما يتصرم الليل واذا قوي القمر ٥
خفي ولم يعرف موضعه بالفرقدين واما سهيل اليماني فانه لا يرى بالاندلس ولا بخراسان ولا بحماته
ويرى بالحجاز في اخر القيظ في السادس والعشرين من مسرى بمصر فيطلع عند ظهوره حيال مصلى النبي عليه
السلام قبل هجرته الى المدينة وهو بين الركنين اليماني والعراقي وقبالة القطب الشمالي من داخل السفينة
عند راسه الفرقدان وعند ذنبه الجدي وهو مقابل القطب الجنوبي والقطب الذي بين الجدي والفرقدين
يكون خلف اذن المصلي اليمنى اذا كان بالمشرق وخلف اذنه اليسرى اذا كان بالمغرب وبين
كتفيه اذا كان بالشام وخلف كتفه اليسرى اذا كان بارض مصر وغروب بنات نعش خلف ظهره
ومطالع العقرب تلقاء وجهه ويجعل اهل ديار مصر على جهة مشرق الشتاء الا اهل اسوان فانهم اشد
تيسرا مقابلين لان البلاد الشمالية تقرب من الجنوب والقطب قبالة وجهه اذا كان باليمن واما الرياح
الاربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فتقابل اركان الكعبة الاربعة والصبا شرقية تقابل الركن
العراقي الذي به الحجر الاسود وسميت الصبا لانها تصبو الى وجه الكعبة والشمال شامية تقابل الركن
الشامي والركن الغربي والدبور غربية لانها تقابل الركن العراقي ومهبها حيال الميزاب الى ما بين الركن اليماني
والغربي وسميت بالدبور لانها تاتي من دبر الكعبة والجنوب يمانية لانها تقابل الركن الشامي ومهبها
حيال الركن الغربي والركن اليماني الى نقض النبي عليه السلام قبل الهجرة وسميت الجنوب لانها مستقبل
الجانب الايمن من الكعبة فالصبا تقابل الدبور والشمال تقابل الجنوب وكل ريح تنحرف من هذه
الرياح الاربعة تسمى نكباء واما الانهار والمياه فانما كلها جارية من يمنة المصلي الى يسرته
على اختلاف قليل يعرف من كثيبه اليمني ويبعد من الماني اليسرى كدجلة والفرات والنهروان ٥
وغيرها من الانهار الا نهرين احدهما بخراسان والاخر بالشام يسمى العاصي وقبالة المقلوب لانهما
يجريان على الاسنام يجريان من يسرة المصلي الى يمينه ولا اعتبار بالانهار المحدثة والسواقي فانها
بحسب الحاجات ونيل مصر ايضا يجري على الشمال على حذف الانهار واما الجبال فوجهها مستقبل
البيت واما المجرة فانها تكون ممتدة على كتف المصلي الايسر الى القبلة ثم تلتوي راسها حتى يصير اخر الليل
على كتفه الايمن وقال المرغيناني قبلة البشر الكعبة وقبلة اهل السماء البيت المعمور وقبلة
الكرسي وقبلة حملة العرش العرش ومطلوب الكل وجه الله تعالى (م فان الاستخبار فوق التحري ش) اي طلب
خبر القبلة من غيره فوق التحري اذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع واما اذا كانا مسافرين لا يلتفت
الى الخبر وفي التحفة اذا كان في المفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة
لا يجوز له التحري لان هذا فوق التحري فان قلت كيف يكون الاستخبار فوق التحري والتحري في
اللغة طلب احد الامرين وهو اولاهما وفي الشرع ينبني على طلب احق الامرين واولاهما بغالب الراي عند
فقد المرجوح على حقيقته قلت الخبر قد يكون حجة على الغير فلذلك قلنا ان الاستخبار فوق التحري

لان خبر رؤية الهلال ورواية الحديث والتحري حجة في حقه لا غير ولا يجوز التحري مع المحاريب
وقال النووي يجب اعتمادها ولا يجوز معها الاجتهاد قال ونقل صاحب الشامل اجماع المسلمين ٥
على هذا (م فانه علم انه اخطأ بعدما صلى لا يعيدها ش) اي الصلاة التي صلاها وبه قال مالك واحمد
والمزني (م وقال الشافعي يعيدها اذا استدبر ش) وهو ظاهر مذهبه وقوله الاخر لمذهبنا وفي الحلية
من المختار وقيد بالاستدبار لان في التيامن والتياسر لا يعيدها اتفاقا (م لتيقنه بالخطأ ش) ونحكيه من
ان العرض يتيقن فيعيدها كما لو تحرى في ثوبين احدهما نجس ثم ظهر بعد الصلاة في احدهما ان المتحرى
انه نجس لها يعيد الصلاة اجماعا وكذا التحري في الاواني قلنا الاجتهاد يقوم مقام اصابة الكعبة عند
العجز عن التوجه الى عينها بخلاف الثوب النجس والماء النجس اذ النجس لا يقوم مقام الطاهر قط ولان
الحاجة الى الاجتهاد في القبلة امس اذ لولاه لما صحت الصلاة اصلا بخلاف الثوب والماء فانه يمكنه
ان يصلي عاريا وبالتيمم فللصلاة وجود بدونها (م ونحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة
التحري ش) اي ليس في وسع هذا المجتهد الا التوجه الى جهة التحري لان المقصود من طلب الجهة رضى الله
تعالى لا عين الجهة الا انه امر بالطلب لتحقق معنى الابتلاء والابتلاء قد تم بالتحري فسقط عنه ما وراءه من الفرض
(م والتكليف مقيد بالوسع ش) قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الاكمل قيل هذا لا يصلح ٥
جوابا للشافعي لا اخره قلت هذا من كلام السغناقي فانه قال فان قلت هذا التعليل لا يكون جوابا
لما ذكره الشافعي فان له ان يقول سلمنا ان التكليف مقيد بالوسع لكن هذا حال العمل فان له ان يصلي
حال توجه الخطاب بالعمل الذي في وسعه ولا نزاع فيه بل عند ظهور الخطأ فانما اذا ظهر خطاؤه بيقين
فكان نقله كالانتقال فيجب وجوب الاعادة كما في التحري في ثوبين احدهما نجس فانه يعيد الصلاة هنا
وتحرير جوابه بان القبلة من قبيل ما يحتمل الانتقال لانها انتقلت من بيت المقدس الى الكعبة الى الجهة
ومنها الى سائر الجهات اذا كان راكبا فكان من جنس لا توجب اليه داخله بحيث ما صلى الى الجهة بالتحري
اذا تحول رايه ينتقل فرض التوجه الى تلك الجهة فكان تبدل الراي فيه بمنزلة النسخ فيعمل به في
المستقبل ولا يظهر به بطلان ما مضى كما في النسخ الحقيقي بخلاف النجاسة ونحوها مما لا يحتمل الانتقال من
محل الى محل فلم يجزه العمل الا بالطاهر فاذا ادى الى نجس فاذا ظهر ما هو اقوى منه ابطله لانه غير قابل ٥
للانتقال (م فان علم ذلك ش) خطاه (م وهو في الصلاة ش) اي والحال انه في نفس الصلاة استدار الى القبلة
بلا استئناف لان اهل قبا لما سمعوا بتحول القبلة استداروا الى هيئتهم واستحسنه النبي عليه السلام
هذا اخرجه البخاري ومسلم عن مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر قال بينما الناس في
صلاة الصبح بقبا اذ جاءهم ات فقال ان رسول الله عليه السلام قد انزل عليه الليلة وقد امر
ان يستقبل القبلة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة واخرج مسلم عن انس
ونحوه وهم ركوع في صلاة الفجر واخرج البخاري عن البراء ان رسول الله عليه السلام يعجبه ان تكون
قبلته قبل البيت فانه صلى اول صلاة صلاها العصر وروى ابن سعد عن الواقدي ثنا عمر بن صالح
مولى التوءمة قال سمعت محمد بن عبد الله بن سعد يقول صليت القبلتين مع رسول الله عليه السلام
فصرفت القبلة الى البيت ونحن في صلاة الظهر فاستدار رسول الله صلى الله عليه وسلم واستدرنا
معه بقبا بضم القاف والمد قرية من قرى المدينة قال ابو حاتم من العرب من يجره ويجعله مذكرا ومنهم
من يؤنثه فلا يصرفه قوله استداروا اي داروا الى الدوران وفي الكافي كيفية الاستدارة ان يستدير
من الجانب الايمن لا من الجانب الايسر وكذا اذا تحول رايه الى جهة اخرى توجه اليها وان صلى
بالتحري ركعة الى جهة ثم تبين خطاؤه في الصلاة حول وجهه الى تلك الناحية وبنى على الاول لانه يجب

استينافا وبه قال ابن ابي موسى والامدي من الحنابلة لوجوب العمل بالاجتهاد وفيما يستقبل من غير
نقض المودى قبله المودي بفتح الدال قوله قبله اي قبل تحريه الى جهة اخرى وهو في الصلاة لان تبدل الراي
بمنزلة النسخ فيعمل في المستقبل لا في الماضي كما في النسخ وكذلك الامة اعتدت في الصلاة الى ما تاخذ قناعا وبني
ولو شك وصلى من غير تحر ثم وقع على الفساد ما لم يتبين الصواب بعد الفراغ ولو علم في الصلاة انه اصاب
القبلة فعليه ان يستقبل صلاته لان حاله قويت بالعلم وبنا القوي على الضعيف لا يجوز ذكره في
الاسبيجابي والمرغيناني وروي عن ابي يوسف جواز البنا ولو كان اكبر رايه الى جهة فتركها وصلى الى غيرها
فانه لا يجوز صلاته وان اصاب القبلة لانه ترك القبلة المتعينة عليه وكذا لو اصاب في اثنايها يستقبل
وفي رواية ابي سليمان عن ابي يوسف انه تجزيه لانه ادرك المطلوب من الاجتهاد وفي المحيط لو كان
بحضرته من يسال عنها فصلى بالتحري لا تجزيه الا اذا اصاب القبلة لحصول المقصود ولو قام الى الصلاة
الى جهة من غير شك ثم شك بعد ذلك فيتوقى الجواز حتى يعلم يقينا فساده فيجب عليه الاعادة وان علم
فيها استقبل صلاته ولو صلى بالتحري في احد ثوبين ثم تحول تحريه الى الثوب الاخر فكل صلاة صلاها
في الثوب الاول تجزيه وفي الثاني لا يجوز وان علم النجاسة في الثوب الاول اعاد وفي المرغيناني
صلى بالتحري في المفازة والسما مصحية وهو لا يعرف النجوم فتبين انه اخطا القبلة قال ظهير الدين يجوز
وقال غيره لا يجوز وفي فتاوى العتابي تحري ولم يقع تحريه على شي قيل يوخر الصلاة وقيل يصلي الى اربع
جهات وقيل يخير وفي المحيط دخل مسجدا وعاين المحاريب لا يتحرى وبه قال الشافعي ولو دخل مسجدا لا محراب
له وبحضرته اهله لا تجزيه التحري الا اذا اصاب ولو سالهم ولم يخبروه فتحرى وصلى جاز م ومن ام قوما
في ليلة مظلمة فتحرى القبلة وصلى المشرق وتحرى من خلفه وصلوا كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلفه
لا يعلمون ما صنع الامام اجزاهم ش اي الصلاة فان قلت قوله لا يعلمون ما صنع الامام مشكل لانه يجوز
ان يعلموا حال الامام بصوته لانه في صلاة الليل بد ليل قوله في ليلة مظلمة قلت يحتمل ان تكون الصلاة
نفلا او يترك الامام الجهر ناسيا او يكونوا اتقدعونا الامام بصوته لانه نداهم ولكن لم يميز واين صوته
الى جهة متوجه لوجود التوجه الى جهة التحري ش وجهة التحري هي المتعينة وقد وجدت م وهذه
المخالفة غير مانعة لان جهة تحري كل واحد قبلة له فلا باس بالاختلاف م كما في جوف الكعبة
ش يعني كالاختلاف اذا صلى في جوف الكعبة بالجماعة فانه لا يضر فكذا ذاك وبه قال الشافعي
وقال بعض اصحابه عليهم الاعادة كذا قال الازادي واخذ عنه الاكمل م ومن اعلم منهم ش اي من القوم
المقتدين بهذا الامام قال السغناقي وهذا القيد وهو علم المقتدي حال كونهم ماموميين ليس بلازم في
حق فساد صلاتهم فانه لو علم حال الامام قبل الاقتدا فالحكم كذلك وان كان الامام في وقت الاقتدا
على الصحة قال الاكمل فيه نظر لان قوله ومن علم منهم حال امامه اعم من ان يكون علم قبل الاقتدا
به او بعده قلت وفي نظره نظر لا يخفى حال الامام فسدت صلاته لانه اعتقد الامامة على الخطا
ش بخلاف مخالفة امامه في الكعبة لان صلاة الكل الى القبلة فكذا لو كان متقدما عليه ش اي فكذا الحكم
لو كان الماموم متقدما على الامام لتركه فرض المقام اي لترك الماموم فرض مقامه وهو تاخره عن الامام

باب صفة الصلاة

صفة الصلاة اي هذا باب في بيان صفة الصلاة ولما فرغ من ذكر الوسايل وهي الشروط والاسباب
شرع في بيان ما هو المقصود من ذكره وهو صفة الصلاة الوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة
والوزن والزنة من وصف يصف وصفا وصفة من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وكسرها

في المستقبل واصل يصف يوصف حذفت الواو لوقوعها بين اليا والكسرة واصل صفة وصف حذفت
الواو تبعا لفعله وعوض عنها الها فصار صفة على وزن علة وجعلت اليا في اخره لان العوض لا يكون موضع المعوض
فان قلت هذا بدل وليس بعوض كما عرف في موضعه فان قلت لم لا يجوز ان يقول وعن قلت لئلا
يلزم الوضع بين العوض والمعوض فان قلت ما يقول في وجهه مع ان فيه الجمع بين العوض والمعوض قلت
هذا ليس بمصدر جار على فعله بل هو اسم للجهة المتوجه اليها وكلامنا في مصدر جار على فعله ويجوز ان يقال وان
كان مصدرا ولم يحذف منه العوض تنبيها على اصله كما في قوله ثم ان الصفة والوصف مترادفان عند اهل اللغة
وعند المتكلمين الوصف قايم بالواصف كما في قولك زيد عالم والصفة بالموصوف اعني العلم القايم بذاته
فان قلت قال باب صفة الصلاة قال ولم يقل باب وصف الصلاة قلت ظهر لك جوابه فيما ذكرنا
ان كنت في ذكر منه وقال الاكمل الظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهية الحاصلة للصلاة باركانها وعوارضها قلت
ليس المراد الهية الحاصلة وانما المراد وصف تلك الهية والوصف هو لفظ الواصف والصفة مدلوله
فاطلق الصفة واريد به الوصف اطلاقا لاسم المدلول فان قلت ما هذه الاضافة في صفة الصلاة قلت
اضافة الجزا الى الكل لان كل صفة من هذه الصفات جز الصلاة فان قلت الصفة عرض والصلاة كذلك
فكيف يقوم العرض بالعرض قلت جاز ان يوصف العرض بالصفات الذاتية كاللونية واستحالة البقا
فيقال الواو عرض لونه ويستحيل البقا وانما لا يوصف بصفات زايدة على الذات كالبقا والحياة والقدرة
مع ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر فلذلك يوصف بالصحة والفساد والجواز والبطلان ونحو ذلك
على ان هذا الباب مختلف فيه م فرايض الصلاة ستة ش الفرايض جمع فريضة وهي ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة
فيه قوله ستة اي ستة اشيا وكان ينبغي ان يقول ست لان تاء يث العدد من الثلاثة الى العشرة بخلاف
تانيث ساير الاسما فيقال للمذكر بالتانيث وللمونث بدونه فيقول ثلاثة رجال وثلاث نسوة الى عشرة
رجال وعشر نسوة وفي بعض النسخ فرايض الصلاة ست وهي في العبارة على تاويل النسخة الاولى ان المراد
من الفرايض الفروض جمع فرض والمراد من الصلاة الفرض لان العام في الماصله وليس بفرض فان قلت لم لم يقل
اركان الصلاة قلت لان الفرايض اعم من الاركان لان الفرض يطلق على الركن والشرط ايضا وايضا لو قال
اركان الصلاة لكان خرج بها التحريمة على قول عامة المشايخ لا ركن ونقل صاحب الاسلام الهادي وكذا الناطفي
في ركنية القعدة الاخيرة فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر التحريمة مع الشروط قلت انما ذكرناها
مع الاركان لشدة اتصالها بالصلاة بحيث لا تنفك عنها وليست كساير الشروط فان قلت كيف ينبغي
ان يكون الفرايض ستا لان الخروج عن الصلاة بعمل المصلي فرض قلت اراد بها التي اتفق عليها اصحابنا
الثلاثة على ان الكرخي نقل عن ابي حنيفة انه ليس بفرض والشرط ما يتوقف عليه المشروط وهو خارج
عن ماهيته والركن ما يتوقف عليه وهو داخل في ماهيته والفرض اعم منهما ونقل عن مولانا حميد الدين
رحمه الله الشرط كثبوت الشي سنة اشيا العين وهو عبارة عن ماهية الشي والركن وهو عبارة عن جز
الماهية والحكم وهو الاثر الثابت والمحل والشروط والسبب فالعين الصلاة ههنا والاركان القيام
والقراة الى اخر ما ذكر والمحل الادمي المكلف والشرط ما تقدم من طهارة البدن والثوب وغير ذلك
والسبب الاوقات م التحريمة ش اي اول الفرايض التحريمة وهي تكبيرة الافتتاح والتحريم جعل الشي محرما والها
فيها لتحقيق الاسمية قال الاكمل اخذه من باب الدراية قلت الظاهر انه يكون للافراد وانما اختصت
التكبيرة الاولى بهذا الاسم لانها تحرم الاشيا المباحة قبلها بخلاف ساير الصلوات كذا في المستصفى لقوله تعالى
وربك فكبر والمراد بتكبيرة الافتتاح الفاية المسببة كانه قال والذي وربك فكبر وقال الاكمل دخلت
الفا لمعنى الافتتاح كانه قال اي شي كان فلا تدع تكبيره قلت نقل عن الكشاف والامر للوجوب والاكمال

يجب فيه الا في افتتاح الصلاة والمعني في ان المفتقة ربك بالتكبير وهو الوصف بالكبرياء
فقال الله اكبر واعلم انه ثبت في فرضية التكبيرة الاولى بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى
واذكر اسم ربك فصلى نزلت هذه الاية في التكبيرة الاولى وقوله تعالى وربك فكبر والمراد به في الصلاة اذ
لا يجب خارج الصلاة بالاجماع اهل التفسير واما السنة فما روي عن ابي هريرة وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما
انه قال قال عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم رواه الترمذي وابن ماجه في
ما تذكر ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلانه لا خلاف لاحد في فرضيته كذا في شرح شيخ الاسلام قلت ذكر في
المبسوط السرخسي ان التكبير فلا بد منه للشروع في الصلاة الا على قول ابو بكر الاصم واسمعيل ابن علية فانهما
قولان يصير شارعا بمجرد النية والاذكار كالتكبير والقراءة عندهما ابنة الصلاة قوله والمراد تكبيرة الافتتاح
اي بالاجماع ايمة التفسير ولان سائر التكبيرات ليس بفرض بالاجماع فتعين هذه الفرضية ليلا يؤدي الى تعطيل النص

م والقيام **ش** اي الفريضة الثانية في القيام في الصلاة الفرض لان القيام في النافلة ليس بفرض لما تقدم
لقوله تعالى وقوموا لله قانتين وجه الاستدلال ان الله عز وجل امر بالقيام والامر للوجوب وليس القيام
واجبا خارج الصلاة فكان واجبا فيها ضرورة والامر خارج لعدم تناول الامر اليه قوله قانتين قال في الفيهم
الذي في قوموا ومعناه ساكتين وقال كان الكلام مباحا في حديث زيد ابن ارقم رضي الله عنه قال كنا نتكلم في
الصلاة حتى نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام رواه الجماعة غير ابن ماجه
وقيل معنى القنوت الطاعة لقوله تعالى القانتين والقانتات وقيل القنوت الخشوع اي خاشعين وعن ابن عمر
رضي الله عنهما القنوت طول القيام في الصلاة **م** والقراءة **ش** اي الفريضة الثالثة قراءة القران لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القران وجه الاستدلال انه امر بالقراءة والامر للوجوب فلا وجوب خارج الصلاة بالاجماع فيجب في الصلاة
ولا اعتبار لما نقل عن ابي بكر الاصم ان القراءة ليست بفرض في الصلاة لانه خرق للاجماع وكذا نقل عن الحسن وسيجي
مزيد الكلام في ابواب النوافل وكذلك يجي هل هي فرض في جميع الصلوات او بعضها ثم الامر بالقراءة اعم من ان يكون
قراءة الفاتحة او غيرها فلا يشترط قراءة الفاتحة للجواز لان مطلق القراءة كما يوجد في ضمن الفاتحة يوجد في ضمن غيرها
من السور **م** والركوع **ش** اي الفريضة الرابعة الركوع **م** والسجود **ش** اي الفريضة الخامسة السجود **م** لقوله تعالى
واركعوا واسجدوا **ش** الواو في قوله واركعوا انما ليست في القران وجه الاستدلال انه على تمام الاية وقيل كان الناس
اول ما اسلموا يسجدون بلا ركوع ويركعون بلا سجود فامروا ان تكون صلاتهم بركوع وسجود لقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم اي اقصدوا بالعبادة ربكم في ركوعكم وسجودكم وجه الله تعالى
كذا قاله الزمخشري **م** والقعدة في اخر الصلاة **ش** اي الفريضة السادسة القعود في اخر الصلاة **م** مقدار التشهد
ش اي مقدار ما ياتي فيه بكلمتي التشهد والاصح قدر ما يتمكن فيه من قراءة التشهد الى قوله عبده ورسوله
وذكر الغزنوي في النافع وقال في المحيط هو من جملة الفروض دون الاركان وبه قال الشافعي واحمد وغيرهما
وقيل هو سنة وبه قال مالك **م** لقوله عليه السلام لابن مسعود رضي الله عنه حين علم التشهد اذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك **ش** اخرجه ابو داود في سننه حدثنا عبد الله ابن محمد النفيلي نا زهير
نا الحسن ابن الحر عن القاسم عن مخيمرة قال اخذ علقمة بيدي فحدثني ان عبد الله ابن مسعود اخذ بيده
وان رسول الله عليه السلام اخذ بيد عبد الله فعلمه التشهد في الصلاة فذكر مثل حديث الاعمش
اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وكذا
رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه ورواه اسحق ابن راهويه في مسنده نا الفضل بن دكين الملائي
ويحيى ابن ادم قال حدثنا زهير ابن معاوية به حرفا بحرف فذكر التشهد وجوده وفي اخره قال اذا قلت هذا
فقد قضيت ما عليك ان شئت ان تقوم فقم وقول ابي داود فذكر مثل حديث الاعمش اراد به ما رواه

او لا حدثنا مسدد نا يحيى عن سليمان الاعمش قال حدثني شقيق ابن سلمة عن عبد الله ابن مسعود قال
كنا اذا جلسنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة قلنا السلام على الله قبل عباده السلام على فلان
وفلان فقال رسول الله عليه السلام لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن اذا جلس احدكم فليقل التحيات
لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فانكم اذا قلتم ذلك اصاب كل عبد صالح في السماء والارض او بين السماء والارض اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه اليه فيدعو به ثم اعلم ان اصحابنا استدلوا بالحديث
الذي ذكره في الكتاب في مسايل الاولى استدلوا به على فرضية القعود الاخيرة وذلك لانه عليه السلام
علق تمام الصلاة بالقعود وتمام الشي الفرض الاتيه فهو فرض وهو حجة على مالك حيث لم يفرض القعدة الاخيرة
فان قلت كلمة او لاحد الشيين وليس فيه دلالة على ما ادعيتم قلت معناه اذا قرات التشهد وانت قاعد
لان قراءته في غير الصلاة لم تشرع ولم يعتبر اجماعا قلنا والمعنى اذا قلت هذا اعني قرات هذا وانت قاعد او قعدت
ولم تقل فصار التخيير في القول لا في الفعل اذ الفعل ثابت في الحالين وتحقيق وجه الاستدلال انه عليه
السلام علق تمام الصلاة بالفعل قرا او لم يقرا لانه علقه باحد الامرين من قراءة التشهد والقعود واحدهما وهو القراءة
لم يشرع بدون الاخر حيث لم يفعله رسول الله عليه السلام البتة وانعقد على ذلك الاجماع فكان الفعل موجودا
على تقدير القراءة البتة وكان هو المعلق به في الحقيقة لاستلزامه الاخر وكلما علق بشي لا يوجد دونه فتمام الصلاة
لا يوجد بدون الفعل وتمام الصلاة واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالقعدة واجبة اي فرض
فان قلت هذا خبر واحد وهو بظاهره لا يفيد الفرضية فكيف يثبت هذا التكليف العظيم قلت ان قوله
تعالى اقيموا الصلاة مجمل وخبر الواحد لحق بيانا له والمجمل من الكتاب اذا لحقه البيان الظني كان الحكم بعده
مضافا الى الكتاب لا الى البيان في الصحيح فان قلت لم لا يكون الامر في الفاتحة كذلك ويكون فرضا قلت
لان نص القراءة ليس بمجمل بل هو خاص فيكون الزيادة عليه نسخا بخبر الواحد وهو لا يجوز وهنا جواب اخر
وهو ان خبر الواحد اذا كان متلقا بالقبول جاز اثبات الركنية به فالطريق الاولى ان يثبت به الفرضية
لان درجات الركنية اعلا وقد ثبت ركنية الوقوف بعرفات بقوله عليه السلام الحج عرفة والوقوف
معظم اركان الحج لا محالة والقعدة الاخيرة فرض والمصنف صرح به حيث ذكرها في الفرائض فجاز ان
تثبت بخبر يلحق بالقبول وذكر في الايضاح اما القعدة الاخيرة فمن جملة الفروض الا ان كان لان
ركن الشي ما يتقوم به ذلك الشي وتقوم الصلاة لا يتم بالقعدة وانما يتم بالقيام والقراءة والركوع والسجود
والقعدة احطاطي الركنية من غيرها وبعض الوجه لا يحل بتمام ذرتا وذكر وسجد عنه في تمينه
ولو كانت القعدة من جملة الاركان لم تنقف الحنث وانما انعدمت الركنية في القعدة لانها اعتبرت لغيرها لا لعينها
لان الصلاة تعظيم وهو بالقيام ويزداد بالركوع ويتناهى بالسجود والقعدة للخروج فافهم فان قلت
هذا الكلام يعني قوله اذا قلت هذا الى اخره مدرج وليس من كلام النبي عليه السلام قال البيهقي ذهب
شبابة ابن سوار في روايته عن زهير ابن معاوية فجعل كلام ابن مسعود من كلام النبي عليه السلام وهو واضح من
قول من جعله من كلام النبي عليه السلام ورواه ابن ثوبان عن الحسن ابن الحر وانه من كلام ابن مسعود رضي الله عنه
وقال ابن حبان لعبدان اخرج هذا الحديث في صحيحه وتداوم هذا الحديث من لم يحكم الصناعة ان الصلاة على النبي
عليه السلام ليست بفرض فان قوله اذا قلت هذا زيادة اخرجها زهير بن معاوية في الخبر عن الحسن بن الحر ثم
قال فذكر بيان هذه الزيادة من قول ابن مسعود لا من قول النبي عليه السلام وان زهيرا ادرجه في الحديث
ثم اخرجه عن ابن ثوبان عن الحسن ابن الحر عن القاسم ابن مخيمرة به سندا ومتنا وفي اخره قال
ابن مسعود فاذا فرغت من الصلاة فقد فرغت من صلوتك فان شئت فاثبت وان شئت فانصرف ثم اخرجه

عن حسين ابن علي الجعفي عن الحسن ابن الحر به وفي اخره قال الحسن وزاد محمد ابن ابان هذا الاسناد وقال
فاذا قلت هذا اذا شئت نعم قال وحمد ابن ابان ضعيف وقال الدارقطني في سننه بعد ان اخرج هذا
الحديث هكذا ادرجه بعضهم في الحديث عن زهير ووصله بكلام النبي عليه السلام وفصله شبابة
ابن سوار عن زهير فجعله من كلام ابن مسعود وهو اشبه بالصواب قلت الجواب عن جميع ما ذكروه من وجوه
الاول ان ابا داود روى هذا الحديث وسكت عنه ولو كان فيه ما ذكروه لنبه عليه لان عادته
في كتابه ان يلوح على مثل هذه الاشيا الثاني ان ابا زيد الدبوسي ذكر هو وغيره ان هذه الزيادة رواه
ابو داود الطيالسي وروى ابن داود الضبي هاشم ابن قاسم ويحيى ابن كثير ويحيى ابن يحيى النيسابوري
في اخر متصلا وابو من رواه مفصولا لا يقطع بكونه مدرجا لاحتمال ان يكون نسيه ثم ذكره فسمعه
هو لا متصلا وهذا منفصلا اذ قاله ابن مسعود رضي مثل ما قاله وقد وجدنا في كتاب النسائي من حديث الافريقي
عن عبد الله ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال اذا احدث الرجل في اخر صلاته قبل ان يسلم فقد جازت
صلاته الثالث ان عبد الرحمن ابن ثابت الذي ذكره البيهقي قد ضعفه ابن معين هو بنفسه ذكره في باب
التكبير ايضا وكذلك غسان ابن الربيع الذي روى عن عبد الله حمن ابن ثابت ضعفه الدارقطني وغيره
وعلى هذا الاعتلال رواية الجماعة الذين جعلوا هذا الكلام متصلا بالحديث وعلى تقدير صحة السند الذي
روي فيه موقوفا فرواية من روى متصلا ورواية من وقف لا تنافي لان الرفع زيادة مقبولة على ما عرف
من مذاهب اهل الفقه والاصول فيحمل على ان ابن مسعود رضي الله عنه سمعه من النبي عليه السلام فرواه
كذلك مرة وافتى به مرة اخرى وهذا اولى من جعله من كلامه اذ فيه تخطيه الجماعة الذين وصلوه
وليس سكلنا على الوهم في رواية من ادرجه لا ينبغي ان يكون الوهم من زهير بل ممن رواه عنه لان
شبابه رواه عنه موقوفا الثاني ان هذا ينافي فرضية الصلاة على النبي عليه السلام في الصلاة لانه عليه
السلام علق التمام بالقعود وهو حجة على الشافعي وايضا انه عليه السلام علم التشهد لعبد الله ابن مسعود
ثم امر عقبه ان يتخير من الدعا ما شا ولم يعلمه الصلاة عليه ولو كانت فرضا لعلمه اذ موضع التعليم لا يؤخر
فيه بيان الواجب وايضا لما علم النبي عليه السلام الاعرابي اركان الصلاة لم يعلمه الصلاة عليه ولو كانت
فرضا لعلمه وكذا لم يروى التشهد احد من الصحابة فمن اوجبها فقد خالف الاثار وقد قال جماعة من اهل
العلم ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المساله وليس له سلف يقتدي به منهم ابن المنذر وابن جرير
الطبري والطحاوي وسائر من في الكلام فيه الثالث ان هذا ينافي فرضية السلام في الصلاة لانه عليه
السلام حكم الحل بعد القعود بقوله ان شئت ان تقوم وان شئت ان تقعد وهو حجة على الشافعي ايضا
حيث افترض الرابعة استدل به ابو يوسف ومحمد في المسايل الاثني عشريه ان الصلاة لا تبطل فيها لانه
عليه السلام علق تمام الصلاة بالقعود ولم يبق عليه شي فاعتراض العوارض مثل السلام كاعتراضها بعده م علق
التمام بالفعل ش اي علق عليه السلام تمام الصلاة بالفعل م وقرا ام يقرا ش وهو التشهد ادلم يقراه فكان الفعل
هو اللازم دون القول لان الفعل اقوى من القول فكان اعتباره اولى بدليل ان الغائب ولي على الفعل
والعاجز عن القول يلزمه الفعل كالامي والعاجز عن الفعل والغائب على القول لا يلزمه القول كالعاجز
عن القعدة فتعلقت الفرضية بالاقوى وهو الفعل دون القول ولانه ثبت باتفاق الاخبار
انه عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة والامر بالصلاة مجمل فيكون فعله بيانا كما في الاسرار
ذكر في القران اقيموا الصلاة ولم يعلم ما هي اي وقت ما حدث في تمامها بالقعدة فان قلت
لو هذا كان ينبغي ان يكون القعدة الاولى فرضا ايضا لانه عليه السلام اتى بها وقال صلوا كما رايتموني اصلي
قلت هذا بيان لمجمل الكتاب ايضا فلت وروي انه عليه السلام نهي عن القعدة الاولى فلما علم بذلك لم يعد فسجد

للسهو تدل على انها ثبتت بفرض وفي البدريه ان الفرضيه لا تثبت ابتدا بخبر الواحد واما البيان فيه
فيصح كما في مسح الراس والمحقق في هذا الموضع ان القعدة فرض عملا لا اعتقادا وخبر الواحد يثبت هذا الفرض
كالوتر عند ابي حنيفة لانه في درجة الواجب وهذا لان الاجماع منعقد على فرضيتها كمالك وابي بكر الاصم والزهري
لانها عندهم الا معنى ارتفاع السلام ولان الاشارة بالسلام واجب ومحله القعدة فراد القعود
لغيره فتفقد به م قاله ش اي النووي وفي وما سوى ذلك فهو سنة ش اي وما سوى ما ذكرنا من الفرائض السنة
فهي سنة وفي المجتبى يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الفرائض المذكورة واليه ذهب اكثر الشراح ويحتمل
ان يكون اشارة الى قدر التشهد فيكون احترازا عن القعود الذي يصلى فيه على النبي عليه السلام ويدعو ويسلم
وهو الاشبه لان الفقها جعلوا افعال الصلاة اقساما واجبات وسننا واداب فالواجبات ثابته وهي
مذكورة في الكتاب والسنن ما فعله النبي عليه السلام على المواظبة ولم يتركه الا لعذر كالثنا والتعوذ وتكبيرات
الركوع والسجود والاداب ما فعله النبي عليه السلام مرة او مرتين كزيادة التسبيحات فيها والزيادة على القراءة
المسنونة م اطلق ش اي القدوري ايها السنة ويحاشي ش اي والحال ان فيه السنة م واجبات كقراءة الفاتحة
وضم السورة اليها ش اي الى الفاتحة او ثلاث ايات ويكره ضم اية او ايتين اليها فيما على ذلك
في الذخيرة والمرغيناني م ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا ش اي في الذي شرع حال كونه مكررا والمراد
به السجود لانه شرع في كل ركعة مكررا او مراعاة الترتيب فيه واجبة لا فرضية حتى اذا ترك سجدة
في الركعة الاولى فقضاها في اخر صلاته جاز ولو قدم السجدة على الركوع لا يعتد بها ولزمه اعادة الركوع وكذا الترتيب فيما بين الركعات
ليس بفرض فان المسبوق اذا قام الى قضا ما سبق به يقضي اول صلاته عند ابي حنيفة وابي يوسف المختار
الترتيب فرض فيما اتحدت شرعيته في كل ركعة كالقيام والركوع او اتحدت شرعيته في جميع الصلاة كالقعود
حتى لو قعد قدر التشهد ثم عاد الى السجدة الصلبية او تذكر في الركوع انه لم يقرا السورة يرتفض ما اتى
به من الركوع والقعدة الاولى عند المتاخرين وعند الطحاوي والكرخي سنة وفي المحيط والقعدة الاولى
الاولى في الفرض واجبة وكذا قراءة التشهد فيها هو المختار وفي الزاد ولو تعمد تركها تفسد صلاته ذكره في
المفيد فان قلت لو لم يقرا التشهد في القعدة الاولى وهي واجبة ايضا كذا ذكره في باب سجود السهو
في الكتاب قلت لم يلزم جميع الواجبات قاله السغناقي قلت يجوز ان يكون تركها هنا اشارة الى انها سنة
كما قاله البعض كما ذكرنا وقراءة التشهد في القعدة الاخيرة وعن ابي يوسف روايتان م والقنوت في الوتر
ش وفي المبسوط قنوت الوتر سنة م وتكبيرات العيدين ش وفي المبسوط سنة م والجهر فيما يجهر ش اي في
الصلاة التي يجهر فيها كالمغرب والعشا والصبح م والمخافتة فيما يخافت فيه ش اي في الصلاة التي يجهر
فيها بالقراءة كالظهر والعصر هذا في حق الامام دون المنفرد م وهذا ش اي ولاجل وجوب هذه الاشيا
المذكورة سماها يجب سجدتا السهو لان سجود السهو لا يجب الا بترك الواجب م هذا هو الصحيح ش اي
وجوب سجود السهو بترك كل واحد من الاشيا المذكورة هو الصحيح واحترز به عما ذكر في المبسوط من
جواب القياس في تكبيرات العيدين والقنوت اذا تركهما لا يجب سجود السهو وكذا القياس في
قراءة التشهد في القعدة الاولى لانها اذكار وبني الصلاة على الافعال فلا يدخل كثير نقصان وفي الاستحسان
يجب بسجود السهو لانها تضاف الى الصلاة حيث قال تكبيرات العيد وقنوت الوتر وتشهد الصلاة
فاذا دخل النقصان بتركها بالسهو وقيل الافتتاح لا يضاف الى الصلاة وفي الجارية قوله هو الصحيح
احترازا عن قول البعض ان بترك الجهر والمخافتة فيما يجهر ويخافت لا يجب السهو لانهما ليسا بمقصودين
لكنا قلنا القومة بين الركوع والسجود تعلق بالظهر الاستماع وهو مقصود بالمخافتة وتحرز عن الكفره
فاذا تعلق بها معنى مقصود صارا مقصودين بنفسيهما فيتعلق بتركها سجود السهو وفيه نظر وبعض ايضا

في الخط على وجوب سجود السهو بترك القنوت ولا يجد خلافا فيه وتسميتها سنة ش اي تسمية هذه الواجبات
سنة م في الكتاب ش اي في القدوري لما انه ثبت وجوبها بالسنة اي لاجل ان للبيان ثبت وجوب هذه الاشيا
بالسنة يعني بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا وقال الاكمل وقيل قوله وتسميتها سنة الى اخره
ليس بجيد لانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه حينئذ يكون المراد به السنة والواجب ايضا لانه ثبت
بالسنة قلت هذا السؤال للاتقاني حيث قال في شرحه فان قلت لفظ السنة اذا اريد به السنة
يكون حقيقة واذا اريد به الواجب يكون مرادا وههنا اراد صاحب القدوري بقوله وما سوى ذلك
فهو سنة الواجب والسنة جميعا لانه لم يرد به الواجب وحده او السنة وحدها فما الجواب عنه وقد
سكت عنه الشارحون ثم قال الاكمل واجيب الى اخره هو جواب الاتقاني فقال قلت الجمع بين الحقيقة
والمجاز في محلين مختلفين يجوز على مذهب بعض العراقيين من اصحابنا والشيخ ابو الحسن العراقي منهم فلا يرد
عليه هذا السؤال ايضا ثم قال الاكمل وحله ظاهر والجواب ليس من باب الجمع بينهما بل المراد بقوله فهو سنة
ثابت بالسنة والواجبات والسنن المذكورة في هذا الباب داخلة تحت هذه اللفظة بطريق
الحقيقة م واذا شرع في الصلاة كبر ش اي اذا اراد بالشروع في الصلاة قال الله اكبر لان التحريمة ليست
لعبد الشروع بل الشروع يتحقق بها وقوله في الصلاة اعم من ان يكون فرضا او نفلا وهذا اجمع العامة
وقال ابن المنذر وبه الزهري وقال يدخل فيها بمجرد النية قال ولم يقل احد قبله قال في المبسوط
وشرح مختصر الكرخي هو قول اسمعيل ابن علية وابي بكر الاصم وابو عمر في التمهيد وهو قول الاوزاعي وطايفة
في المبسوط والزهري الاخرين والا في الذي كالحسن يصير شارعا فيها بالنية ولا يلزمه تحريك
اللسان وهو الصحيح من قول احمد خلافا للشافعي وعن الحسن وعطا وابن المسيب وقتاده والحكم
والاوزاعي فيمن نسي التكبير ان تكبير الركوع يقوم مقامه وللاتقاني ههنا سؤال وهو ان اسناد
المسبب للسبب لا يجوز فكيف استعير المسبب الذي هو الشروع للسبب اراده الشروع فلا يجوز
فكيف جاز ههنا واجاب بان عدم الجواز انما يكون اذا لم يكن المسبب خاصا بذلك السبب واما اذا اختص
به فيجوز والشروع في الصلاة مختص بالاراده لا يكون بدونها فجاز ان يراد به الاراده مجازا قلت
هذا من قبيل قوله تعالى اذا قرات القرآن اي اذا اردت قراءته فيكون اطلاق الاسم الملزوم على
اللازم م لما تلونا ش اراد به قوله تعالى وربك فكبر وقال عليه السلام تحريمها التكبير هو عطف
على قوله لما تلونا والحديث رواه جماعة من الصحابة رضي الله عنهم الاول علي بن ابي طالب رضي الله عنه
اخرج حديثه ابو داود والترمذي وابن ماجه عن وكيع عن سفيان عن عبد الله ابن محمد بن عقيل عن محمد
ابن الحنفية عن علي ابن ابي طالب عن النبي عليه السلام قال مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها
التسليم وقال الترمذي هذا الحديث اصح شيء في هذا الباب واحسن وعبد الله ابن محمد ابن عقيل
صدوق وقد تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه وسمعت محمد ابن اسمعيل يقول كان احمد ابن حنبل واسحق
والحميدي يحتجون بحديثه قال محمد هو مقارب الحديث ورواه احمد وابن ابي شيبة واسحق ابن راهويه
والبزار في مسانيدهم وقال النووي في الخلاصة وهو حديث حسن الثاني ابو سعيد الخدري رضي الله
اخرج حديثه الترمذي وابن ماجه من حديث طريف ابن شهاب ابي سفيان السعدي عن ابي نضره عن ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ورواه الحاكم في المستدرك وقال حديث صحيح الاسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه الثالث عبد الله
ابن زيد اخرج حديثه الدارقطني في سننه والطبراني في معجمه الاوسط عنه وفيه الواقدي
وتفرد به ورواه ابن حبان في كتاب الضعفا وفيه محمد ابن موسى ابن مسكين قاضي المدينة واصله

به وقال انه يسرق الحديث ويروي الموضوعات عن الاثبات الرابع عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما
اخرج حديثه الطبراني في الكبير من حديث عطا ابن عباس عن النبي عليه السلام نحوه الخامس جابر ابن عبد الله
رضي الله عنه اخرج حديثه احمد والبزار والطبراني من حديث مجاهد عنه عن النبي عليه السلام وفيه
ابو يحيى القتات وهو ضعيف قوله تحريمها مبتدا وخبره التسليم والتحريم مصدر من حرم بالتشديد وهو
مضاف الى فاعله وهو الصلاة ولا يقدر له مفعول لان المقصود اثبات التحريم لها لا ايقاعه على شيء اخر
لان ذلك غير مشروط ولذلك الكلام في قوله وتحليلها التسليم فان قلت كيف قلت انه مضاف الى فاعله قلت
لان الصلاة هي التي تحرم وتحلل وقال الازهري اصل التحريم المنع ويسمى التكبير تحريما لانه يمنع المصلي من الكلام
والاكل والشرب وغيرها م وهو شرط عندنا ش اي تكبير الشروع شرط من خارج الصلاة خلافا للشافعي فانه
عنده ركن وبه قال مالك واحمد واخرون حتى ان من تحرم للفرض يجيء قوله وهو شرط وفايدة الاختلاف
اي قال حتى ان من شرع نادبا للفرض جاز له ان يودي بها ش اي بتلك التحريمة التطوع لان التحريمة لما كانت
شرطا جاز اداء النفل بتحريمة الفرض عند الشافعي فلما كانت ركنا فلم يجز وكذلك اذا كبر وفي يده نجاسة
فالقاها عند فراغه منها او شرع في التكبيرة قبل ظهور زوال الشمس ظهر الزوال عند فراغه منها او مكشوف العورة
فسترها بعمل يسير عند الفراغ منها او شرع في السنة قبل السلام من غير تحريمة يصير شارعا فيها عندنا خلافا له
وقال شرف الائمة يصح بنا العصر على تحريمة الظهر وبنا الفرض على تحريمة النفل وعلى العكس النفل الا ان
التكبير شرط وبما قاله شرف الائمة يحصل الجواب عنها قال الاكمل انا ناقلا عن السغناقي وهو ان الاقسام العقلية
فيها اربعة بنا الفرض على الفرض وبنا النفل على النفل وبنا النفل على الفرض وهو المذكور في الكتاب فهل
يجوز غيره من الاقسام الباقية اولا واما قوله واما بنا الفرض على النفل فقيل لم يوجد فيه رواية والظاهر
عدم الجواز فيرد ايضا بما ذكرنا وقوله لم يوجد فيه رواية غير صحيح لانه روي في نقل الفرض جواز ذلك
ذكره في الدراية م هو يقول ش اي الشافعي يقول الاستدلال فيما ذهب اليه م شرط لها ش اي للتحريمة ما يشترط
لساير الاركان مثل استقبال القبلة وستر العورة والطهارة والنية والوقت م وهذا اية الركنية ش اي الاشتراط
لها مثل ما يشترط لساير اركان الصلاة علامة كونها ركنا كساير الاركان م ولنا انه عطف الصلاة عليه ش الضمير في انه
يجوز ان يعود الى الله وعطف ايضا على صيغة المعلوم اي ولنا ان الله تعالى عطف الصلاة عليه اي على التكبير ويجوز
ان يكون الضمير ضمير الشان وعطف حينئذ على صيغة المجهول م في النص ش وهو قوله تعالى وذكر اسم ربه
فصلى وعطف الصلاة على الذكر والذكر الذي يعقبه الصلاة بلا فصل ليس الا التحريمة بالاتفاق فيقتضي
هذا القران ان يكون التكبير خارج الصلاة اذ التكبير لا يجب مرتين بالاجماع فيكون الصلاة المعطوفة خارجة عنه
وهو معنى قوله م ومقتضاه المغايرة ش بين المعطوف والمعطوف عليه ولو كان ركنا لما جاز ذلك لانه يلزم عطف
الكل على الجزء وفيه عطف الشيء على نفسه لاشتمال الكل على جزيه م ولهذا اي ولاجل ان تكبيرة الشروع شرط
لا يتكرر كتكرار الاركان في كل صلاة كالركوع والسجود فلو كان ركنا لتكرر كما تكرر الاركان فان قلت القراة ركن
فلا يشترط تكرارها فلكون القراة مكررة ايضا بدليل افتراضها في الركعة الثانية كما في الاولى في الفرض وفي غيره
في كل الركعات م ومراعات الشرايط لما يتصل به من القيام ش هذا جواب عما قال الشافعي يشترط للتكبير ما يشترط
لساير الاركان يعني مراعات الشرايط لاجل القيام الذي يتصل بالتكبيرة لا لاجله فلا يوجب ... فلو لم
يشترط فيه ما يشترط في الصلاة يودي ذلك الى الفصل بينه وبين وهذا كعبد اشتراه الهاشمي فانه ياخذ
حكم مولاه في حرمان الزكاة للاتصال به لا لذاته كذا في الحاوية قال صاحب الدراية وهذا منقوض بالنية
فانها شرط بالاجماع ولا يشترط لها ما يشترط لساير الاركان قلت النية امر باطني فلا يرد ولها على الاول
الطاهرة قال م ويرفع يديه مع التكبيرة ش اي يرفع المصلي يديه مع التكبير وقال

في المحيط يجعل باطن كفيه مستقبل القبلة ناشرا الاصابع بيديه لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كان رسول الله
عليه السلام اذا كبر للصلاة نشر اصابعه رواه الترمذي وابن خزيمة في صحيحه وفي المبسوط لا يتكلف ضم
عند الرفع ومعنى الحديث المذكور ناشرا ابن مالها فان لم يقبضها ضم الاصابع الى الكف وقال شيخ الاسلام
من الناس من ظن انه اراد بنشر الاصابع تفريجها وهو غلط ولكن اراد به النشر عن الطي كما يكون في الثوب
اي لا يرفع يديه مضمومتين بل يرفعهما منشورتين حتى يكون الاصابع مع الكف مستقبل القبلة وقال الفقيه ابو
جعفر الهندواني اذا رفع يديه لا يضم اصابعه كل الضم ولا يفرج كل التفريج بل يتركها على ما عليه اصابعه
من الضم والتفريج وفي جمع النوازل استقبال القبلة والكفين ونشر الاصابع فيه سنة واخراج اليدين من الكمين
سنة ازاله التكبير وفي الحاوي للماوردي يجعل بطن كل كف الى القبلة وقيل يجعل بطن كل كف الى الاخرى
م وهو سنة ش اي رفع اليدين في اول الصلاة سنة وهو الصحيح وروي عن ابي حنيفة ايضا فان تركه
قيل ياثم وروي عن ابي حنيفة ما يدل على هذا القول فانه قال ان تركه جاز وان رفع كان افضل وقال
الصفار ان اعتاد تركه اثم وقال العدوي عن الزيدية انه لا يرفع يديه عند الاحرام ولا يعتد بكلامهم وقال
عن ابي الحسن المروزي ان ترك رفع اليدين في تكبيرة الاحرام يبطل الصلاة وهو مردود بالاجماع وذكر في القواعد
لابن رشد من المالكية ان رفع اليدين فرض عند داود وجماعة من اصحاب الظاهرية فمنهم من اوجبه في تكبيرة
الافتتاح فقط ومنهم من اوجبه فيه وعند الانحطاط للركوع والارتفاع منه ومنهم من اضاف الى ذلك
السجود ايضا بحسب اختلافهم في المواضع التي يرفع فيها لان النبي عليه السلام واظب عليه ش اي على رفع اليدين
في اول الصلاة ومواظبته عليه السلام عليه معروفة في احاديث صفة صلاته عليه السلام منها حديث
ابن عمر اخرج حديثه الائمة الستة في كتبهم من سالم عن ابيه عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهم قال رايت رسول الله
عليه السلام اذا استفتح الصلاة رفع يديه الحديث ومنها حديث ابي حميد الساعدي قال كان رسول الله
عليه السلام اذا قام الى الصلاة رفع يديه وسياتي قريبا اخرجه الجماعة الا مسلم ومنها ما اخرجه الطحاوي
في شرح الاثار عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام كان اذا قام الى الصلاة كبر ورفع يديه حذو منكبيه
والعجب من الاكمل يقول رفع اليدين في اول الصلاة سنة بلا خلاف لان النبي عليه السلام واظب عليه مع الترك
وهو علامة السنة بخلاف ما اذا كان بلا ترك فان ذلك دليل الوجوب قلت كيف يقول واظب عليه مع
الترك فمن اين اخذ هذا وجميع الاحاديث التي وردت في صفة صلاة النبي عليه السلام يدل صريحا على رفع
اليدين في اول الصلاة حتى قال ابن المنذر لم يختلف اهل العلم ان رسول الله عليه السلام كان يرفع يديه
اذا افتتح الصلاة فكذلك ذهب قوم الى وجوبه كما ذكرنا وقال قوم بلا خلاف يدل على عدم اطلاعه
فان فيه خلافا وان كان الجمهور على خلافه والعجب من الاترازي ايضا يقول رفع اليدين سنة لان النبي عليه
السلام علم الاعرابي واجبات الصلاة ولم يعلمه رفع اليد قلت كيف يدل هذا على سنة رفع اليدين بل يدل هذا
صريحا على كونه غير سنة ولا يلزم من عدم ذكره الرفع فيه عدم كونه سنة ومع هذا هو شارح الكتاب
وصاحب الكتاب في واد وهو في واد قال السغناقي فان قلت المواظبة دليل الوجوب فكيف استدل
بها على السنة ثم اجاب بما حاصله ان المصنف قال في احزاب ادراك الفريضة لا سنة دون المواظبة
ثم قال هو المواظبة انما تكون دليل الوجوب اذا كانت من غير ترك وثبت الترك هنا مع المواظبة فان شمس
الائمة السرخسي قال في تعليل هذه المسالة لان النبي عليه السلام علم الاعرابي الصلاة ولم يذكر رفع اليدين
لان ذكر الواجبات وواظب على رفع اليد عند التكبير فدل على انه سنة قلت هذا اعجب مما ذكره الاكمل والاترازي
فانه يقول وثبت الترك ففي اي موضع ثبت ذلك ومن رواه من الصحابة وقد قلنا انما علم الاعرابي
اي مقارنة الرفع مع التكبير لان كلامه مع القران وقال الصفار وشيخ الاسلام خواهر زاده يرفع مقارنا

للتكبير م وهو المروي عن ابي يوسف ش اي الرفع مع التكبير مروي عن ابي يوسف اي كان يقول ذلك بما روي عنه
م والمحكي عن الطحاوي ش اي عن الامام احمد ابن محمد ابن سلامة الازدي الطحاوي الحكي عبادة عن الفعل يعني انه
كان يفعل كذلك فيما روي عنه وبه قال احمد وهو المشهور وعن مذهب مالك م والاصح انه يرفع اولا ثم يكبر ش اي
الاصح في المذهب ان المصلي يرفع يديه اولا ثم يكبر قال في المبسوط وعليه اكثر مشايخنا وللشافعي فيه ثلاثة
اوجه احدها انه يبتدي بالتكبير عند ارسال اليد الثاني يرفع مع التكبير الثالث يكبر ويداه قارتان
حذو منكبيه م لان في فعله نفي الكبريا عن غير الله تعالى لان في فعل الرفع نفي الكبريا عما سوى الله تعالى وبالتكبير
يثبته لله تعالى والنفي يتقدم على الاثبات ش كما في كلمة التوحيد ولقائل ان يقول ثبت التقدم في كلمة التوحيد
ضرورة لانه لا يمكن التكلم بالنفي والاثبات معا فلا كذلك فيما نحن فيه فان النفي بالفعل والاثبات بالقول
ممكن القران ثم الحكمة في رفع اليدين الاشارة الى نبذ ما سوى الله وراء ظهره كانه يشير بيده اليمنى الى الاخرة
وباليسرى الى الدنيا فابلغ بلسان حاله نبذت ما سوى الله الدنيا والاخرة وراء ظهري واعرضت
عنهما واقبلت الى عبادة الله عز وجل والله اكبر اي هو اعظم من ان يؤدي حقه هذا العبد وقال المهلب
ابن ابي صفرة المالكي حكمة رفع اليدين ان يراه الاصم فيعلم دخوله في الصلاة وقال ابن بطال رفعهما تعبد
وقيل اشارة الى التوحيد وقيل هو انقياد وفي خبر مطلوب يكبر بعد استقرار اليدين ويكبر للافتتاح مرة واحدة
وقالت الرافضة يكبر ثلث مرات وهو باطل وقال الوبري يأتي بالتكبير بنية التعظيم لله تعالى وقيل يحصل
بنية التعظيم باختصاص الذكر الله عند الافتتاح ويكون ذلك منه كوجود نية التعظيم م ويرفع يديه حتى
يحاذي بابهاميه شحمة اذنيه ش شحمة الاذن محل القرط وفي المحيط ويرفع يديه حذاء اذنيه حتى يحاذي بابهاميه
شحمة اذنيه وبرؤوس اصابعه فروع اذنيه وعند الشافعي يرفع الى منكبيه ش وعنه يحاذي باطراف اصابعه
اذنيه وكفاه منكبيه وابهاماه شحمة اذنيه وقال ابو محمد من المالكية يرفعهما الى المنكبين واختار
المتاخرون منهم ان يحاذي بلوغه صدره وبظهر كفه المنكب واطراف اصابعه اذنيه وهذا انما يتهيا
اذا كانت يداه قائمتين ورؤوس اصابعهما   وفي صفة الخائف وعند احمد يتخير بين الرفع الى الاذنين
والمنكب لصحة الحديث فيهما وعنده يضم الاصابع بعضها الى البعض مع المد وعند الشافعي ينشرها
وعن طاوس انه يرفع يديه حتى يحاذي بهما راسه قال النووي والاول م وعلى هذا ش اي وعلى هذا الخلاف
تكبيرات الاعياد وتكبيرة القنوت وتكبيرات الجنازة ش فعندنا يرفع يديه الى شحمتي اذنيه في هذه التكبيرات
وعند الشافعي الى المنكبين كما في تكبيرة الافتتاح وكان ينبغي ان يقول وتكبيرة الجنازة بلا جمع لان عندنا
لا يرفع اليد في الجنازة الا في التكبيرة الاولى م له ش اي للشافعي م حديث ابي حميد الساعدي رضي الله
عنه قال كان النبي عليه السلام اذا كبر رفع يديه الى منكبيه ش حديث ابي حميد رواه الجماعة الا مسلما
من حديث محمد ابن عمرو بن عطا قال سمعت ابا حميد الساعدي في عشرة من اصحاب رسول الله
عليه السلام منهم ابو قتادة وقال ابو حميد انا اعلمكم بصلاة رسول الله عليه السلام قالوا ولم فوالله ما كنت
باكثرنا له تبعة ولا اقدمنا له صحبة قال بلى قالوا فاعرض قال كان رسول الله عليه السلام اذا قام الى الصلاة
رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه الحديث وفي اخره قالوا صدقت هكذا كان يصلي اخرجوه مطولا ومختصرا
وابو حميد اسمه عبد الرحمن بن عمرو بن سعد وقيل ابن المنذر ابن سعد الخزرجي توفي في اخر خلافة
معاوية وابو قتادة اسمه الحارث ابن ربعي قوله في عشرة من اصحاب النبي عليه السلام اي بين عشرة
وكلمة في تجي بمعنى بين كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي بين عبادي ومحلها النصب على الحال اي حال
كونه جالسا بين عشرة انفس من الصحابة رضي الله عنهم قوله تبعة اي اتباعا وهو بفتح التا
المثناة من فوق وسكون البا الموحدة وكذلك التبعة بفتح التا وكسر البا بمعناه والمتابعة

ايضا بالفتح وانما هاهنا على التمييز ولذلك صححه ولنا ما رواه وايل والبراء بن عازب وانس رضي الله عنهم
ان النبي عليه السلام كان اذا كبر رفع يديه حذاء اذنيه ش اما حديث وايل فاخرجه مسلم في صحيحه
عن عبد الجبار بن وايل عن علقمة بن وايل ومولى لهم انهما حدثاه عن وايل بن حجر انه راى النبي عليه السلام
رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر وصف همام حيال اذنيه الحديث وهذا الحديث رواه ايضا ابو
داود والنسائي والطبراني والدارقطني وحجر بضم الحاء وسكون الجيم واما حديث البراء فاخرجه
احمد واسحق بن راهويه في مسنديهما والدارقطني في سننه والطحاوي في شرح الاثار كلهم
من حديث يزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال كان رسول الله عليه
السلام اذا صلى رفع يديه حتى تكون ابهاماه حذاء اذنيه وزاد الدارقطني فيه ثم لم يعد
وسيجي بيان فيه مستقصى واما حديث انس بن مالك رضي الله عنه فاخرجه الحاكم في المستدرك
والدارقطني ثم البيهقي في سننه من حديث العلاء بن اسمعيل العطار ثنا حفص بن غياث عن عاصم
الاحول عن انس قال رايت رسول الله عليه السلام كبر فحاذى بابهاميه اذنيه ثم ذكر الحديث.
وقال الحاكم اسناده صحيح على شرط الشيخين ولا اعلم له علة ولم يخرجاه وفي هذا الباب
حديث مالك بن الحويرث وابي هريرة ايضا اما حديث مالك بن الحويرث فاخرجه ابو داود
عنه قال رايت النبي عليه السلام يرفع يديه اذا كبر واذا ركع واذا رفع راسه من الركوع حتى يبلغ
بهما فروع اذنيه واخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه والدارقطني واما حديث ابي هريرة فاخرجه
النسائي من حديث بشر بن عبيد قال قال ابو هريرة لو كنت قدام النبي عليه السلام لرايت
ابطيه يعني اذا كبر رفع يديه الى اذنيه م ولان رفع اليد لاعلام الاصم ش يعني الاصم لا يسمع تكبير
الامام ولا يرى شروعه فيكون رفع اليد علامة وهذا هو الحكمة في الرفع وقال السغناقي فلت
كان يجب عليه ان يقول ورفع اليد لاعلام الاصم ايضا بزيادة قوله ايضا لرفع المانع صورة لانه
لولا ان معنى رفع اليدين في التحريمة عن غير الله فلا يجوز لغيره حتى يكون التخصيص
فايدة واما يجوز هو لغيره معه اذا كان له معنيان وهو النفي والاعلام وهو بحصل بذكر قوله
ايضا الا ان المصنف اتبع شمس الايمة السرخسي كذلك ذكره فان واظهر ذكر التكليف وتعميم المعاني
والمعاني عطلان لما ذكر والا فلا حاجة بعد ذلك الى زيادة التكليف ونقل الاكمل هذا الكلام فيه
شرح قال فكانه يقول ان المعلول الواحد لا يكون له علتان مستقلتان فلا حاجة الى ما ذكره
لان الكلام ان كان في العلة كالحكم يثبت بعلل شتى وان كان في الحكمة فيجوز ان يكون واحده وشيئين
وتاخر فيما شرنا له الاكمل وقيل لو كان الاعلام الاصم لما اتى به المنفرد واجيب بان الاصل هو الاداء
بالجماعة فالاداء منفردا على ان حكم الحكم لا يراعى في كل فرد فعلى هذا يجب ان لا يا في
به المقتدي اجيب بان الاصم يجوز ان يكون في اخر الصف قلت هذا ان السؤال الاول جوابهما
لساح الشريعة م وهو بما تلنا ش اي اعلام الاصم بما قلنا من رفع اليدين الى حيال الاذنين م وما
رواه محمول على حالة العذر ش اي ما رواه الشافعي من حديث ابي حميد محمول على حالة العذر
وهو عذر البرد وقال الطحاوي رحمه الله الرفع في كان لعذر لان وايلا قال ثم اتيته من العام
المقبل وعليهم الاكسية والبرانس فكانوا يرفعون ايديهم فيها واشار شريك الى الصلاة فاخبر وايل
ان رفعه في حديثه هذا ان رفعهم الى مناكبهم انما كان لان ايديهم كانت حينئذ في ثيابهم واخبر انهم
كانوا يرفعون اذا كانت ايديهم ليست في ثيابهم الى حذاء اذانهم فاعملنا روايته كلتيهما فجعلنا
الرفع اذا كانت اليدان في الثياب لعلة البرد الى منتهى ما استطاع اليه وهو المنكبان واذا كانتا

بإذنين

باذنين ورفعهما الى الاذنين كما فعل رسول الله عليه السلام فلت لا حاجة الى هذه التكلفات وقد صح الخبر
فيهما قلنا وفيما قاله الشافعي حديث ابي حميد واما اصحابنا فحديث وايل وقد قال ابو عمرو بن عبد البر
اختلف الاثار عن النبي عليه السلام من الصحابة ومن بعدهم في كيفية رفع اليدين في الصلاة فروي عنه
عنه عليه السلام الرفع حذاء فوق الاذنين مع الراس وروي عنه انه اذا كان يرفع يديه حذاء اذنيه وروي
عنه انه كان يرفعهما حذو منكبيه وروي عنه انه كان يرفعهما الى صدره وكلها اثار محفوظة مشهورة
انتهى فهذا يدل على التوسعة في ذلك وقال الاترازي بعد ان ذكر حديث البراء بن عازب ولقد اضعف قول
الشافعي في رفع اليدين الى المنكبين قلت هذا الكلام غير موجه وكيف يثبت هذا الضعيف وقد ثبت ذلك
في الحديث ونسبة هذا الضعف في الحقيقة الى الحديث والحديث صحيح كما ذكرناه م والمراة ترفع يديها
حذاء منكبيها ش وفي الحقيقة لم يذكر في ظاهر الرواية حكم المراة وروى الحسن عن ابي حنيفة انها كالرجل لان
كفيها ليستا بعورة وروى محمد بن مقاتل عن اصحابنا انها ترفع يديها حذاء منكبيها كالرجل عند الشافعي وقال
في الروضة لانها لا تبتذل ابطيها في السجود كذا في الايضاح وعن ام الدرداء وعطاء والزهري وحماد وغيرهم
ان المراة ترفع يديها الى ثدييها ومبنى حال المراة على التضرع والستر ومبنى حال الرجل في البسط والنشر وعند
احمد في رواية ترفع المراة دون رفع الرجل وفي اخرى لا ترفع عنده م هو الصحيح ش يعني رفع يديها حذاء اذنيها
هو الصحيح واحترز به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انها كالرجل م لانه استر لها ش اي لان رفع يديها حذاء منكبيها
استر للمراة لان مبنى امرها على الستر م فان قال بدل التكبير ش يعني فان قال المصلي عوض قوله الله اكبر مثلا وقال
ان الامام فيه التكبير م الله اجل او اعظم او اعظم ش كلاهما افعل التفضيل من الجليل والعظيم ومعناها واحد
او الرحمن اكبر ش اي او قال الرحمن اكبر م الله اكبر او لا اله الا الله ش اي او قال بدل الله اكبر لا اله الا الله
م او غيره من اسماء الله تعالى ش اي او قال غير ما ذكر من الالفاظ المذكورة فان قال لا اله غيره او قال
تبارك الله او قال سبحان الله او ذكر اسما من اسماء الله التسعة والتسعين اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد
وهذا جواب قوله فان قال م وقال ابو يوسف ان كان ش اي المصلي يحسن التكبير ش بان يكون متمكنا من قوله الله اكبر
لم يجزه الا الله اكبر والله الاكبر والله الكبير ش يعني لم يجزه الا ان ياتي بواحد من هذه الالفاظ الثلاثة
وهكذا ذكر في البدايع والمفيد والاسبيجابي والتحفة والينابيع وذكر في المبسوط اربعة الفاظ هذه
الثلاثة والرابع الله كبير بدون الالف واللام واستحق ما ذكره فيه وفي قاضي خان وروى الحسن عن ابي حنيفة
اذا كان يحسن التكبير يكره وقال السرخسي الاصح انه لا يكره وذكر البقالي وروى عن ابي حنيفة ان افتتاحه
كره الافتتاح الا بقوله الله اكبر وفي الذخيرة لو افتتح الصلاة بالتهليل والتحميد والتسبيح يصير شارعا في الصلاة
عندهما ويكره قال وهو الاصح لترك السنة المتواترة وقيل لا يكره ذكره المرغيناني وقال الشافعي لا يجوز
الا بالله اكبر او بزيادة الله الاكبر والله الاكبر وهو الصحيح من مذهبه ولو قال الله الجليل اكبر اجزاه في اصح الوجهين ولو قال
الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس اكبر لا يجوز بالاخلاف عندهم وحكى الرافعي وغيره وجها انه ينعقد
بقوله الرحمن اكبر او الرحيم اكبر ولو قال الاكبر الله منكوسا بغيره ترتيب جاز عندهم وعند احمد لا يجوز
وذكر في الشافعية انه لا يجوز كما قال احمد م وقال مالك لا يجوز الا بالاول ش وهو قوله الله اكبر وبه قال احمد
وداود وذلك ش اي لان لفظ الله اكبر م وهو المنقول ش اي عن النبي عليه السلام والصحابة والتابعين
م والاصل فيه التوقيف ش اي الاصل في المنقول التوقيف على الفعل ولم ينقل غير لفظة الله اكبر فان قلت
اخرج الطبراني ما يويد ما ذهب اليه مالك من حديث رفاعة بن رافع اذ رجلا دخل المسجد يصلي الحديث
وفيه قال النبي عليه السلام لا يتم صلاة لاحد من الناس حتى يتوضا فيضع الوضوء مواضعه ثم يستقبل
القبلة ويقول الله اكبر قلت هذا منه عليه السلام صلاة وبقي بها ويجوز ان يكون الصلاة جايزة

ولا يكون مفعوله اذ لا يلزم من الجواز القبول وعندهم لا تكون الصلاة الا مجزئة فيهم وقال الشافعي اذا قال
الالف واللام ش يعني في لفظ الاكبر الذي هو الخبر م ابلغ في الثنا ش لانه يفيد الحصر م فقام مقامه ش اي مقام المعرف
مقام المنكر وابو يوسف يقول ان افعل ش اي صيغة افعل التي للتفضيل م وفعيلا ش اي وان فعيلا اي صيغة
م في صفات الله سوا لان الاراد بالافعل اثبات الزيادة بعد الاشتراك في اصل المعنى كالزيادة وليس من قولك
زيد افضل من عمرو وما كان حكمه الافعل في صفاته لذلك وهو جاز كالفعيل ايضا م بخلاف ما اذا كان
لا يحسن ان يقول الله اكبر لانه لا يقدر الا على المعنى ش يعني الله اكبر م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد ان التكبير هو التعظيم
لغة ش اي من حيث اللغة كما في قوله تعالى فلما رأينه اكبرنه اي عظمنه وربك فكبر اي فعظم فكل لفظ دل في التعظيم
وجب ان يجوز الشروع به ولان التكبير ما وجب لعينه حتى يقتصر على لفظة اكبر الواجب تعظيم الله تعالى بجميع البدن
واللسان لعدم بناه اي جميع الالفاظ الدالة على الثنا والعظمة لله تعالى والاصل في خطاب الشرع ان يكون نصوصه
معلوله معقوله والتعبد على خلاف الاصل فيما عرف في الاصول وقال تعالى وذكر اسم ربه فصلى وذكر اسمه اعم
من ان يكون باسم الله او باسم الرحمن فجاز الرحمن اعظم كما جاز الله اكبر لانهما في كونهما ذكرا سوا قال الله تعالى ولله الاسما
الحسنى فادعوه بها اي باسم من اسمائه افتتح الصلاة به جاز وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله ثم لو قال لا اله الا الرحمن او العزيز كان مسلما فكذا جاز ذلك في الايمان الذي هو اصل ففي فرعه
اولى وفي مسند ابي بكر ابن ابي شيبة عن ابي العالية انه سئل باي شي كان الانبيا يستفتحون قال بالتوحيد والتسبيح
والتهليل وعن الشعبي قال باي اسم الله تعالى استفتحت الصلاة اجزاك وبه قال عن النخعي وعن ابراهيم اذا سبح او
كبر او هلل اجزاه في الافتتاح وعن ابن ابي ليلى عن الحكم قال اذا سبح او كبر او هلل في افتتاح الصلاة اجزاه عن التكبير
ولو افتتحها بقوله سبحانك اللهم وبحمدك لم يصح شارعا كما اذا قال سبحان الله ذكره في فتاوي قاضي خان ولو قال ما شاء الله
يصير شارعا وكذا لو قال لا اله غيره ولا يصح شارعا بقوله اللهم اغفر لي واستغفر الله ولا حول ولا قوة الا بالله
او ما شاء الله كان او اعوذ بالله من الشيطان الرجيم او بسم الله الرحمن الرحيم لان التعوذ في معنى الدعا
والبسملة للتبرك فكانه قال اللهم بارك لي في هذا وفي المرغيناني قيل يجوز وعن محمد ابن الفضل يجوز
بقوله بسم الله الرحمن الرحيم عند ابي حنيفة والصحيح الاول ولو قال الله او الرحمن ولم يزد يصير شارعا
عند ابي حنيفة خلافا لمحمد وفي المرغيناني وعلى هذا الكبير او الاكبر او الكبار عند ابي حنيفة وفي فتاوى الفضل
بالرحمن يصير شارعا وبالرحيم لا لان الرحيم مشترك عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية لا يصير شارعا
قلت لان الحكم يتعلق بالمسمى انما يتم بالجود التعظيم حكم على المعظم فلا بد من لفظ يدل عليه وفائدة الخلاف
تظهر فيما بعد كما ظهرت في اخر الوقت بان اتسع للاسم فقط تجب الصلاة عليها عنده خلافا لابي يوسف
ومحمد ولو قال الله يصح شروعا لانه كفى في التكبير ولو افتتحها باللهم اختلف اهل النحو فيه
على قولهما قال البصريون يصير شارعا لان الميم بدل من حرف الندا قال في الذخيرة والمحيط وهو الاصح وقال
الكوفيون لا يصير شارعا قاله في الاسبيجابي والينابيع وهو الاظهر ولو كبر مستعجلا ولم يرد به التعظيم لا يجزي
ولو كبر في الركوع لا يصير شارعا وقيل عند ابي حنيفة يجوز اذا كان الى القيام اقرب ولو وقع الله قبل ان
ركوع وكبر في ركوعه لا يصير شارعا قاله في المرغيناني يصير شارعا في قياس قول ابي حنيفة ومحمد وفي العيون
لو مد الامام التكبير وجزم رجل خلفه ووقع قبله يجوز عند ابي حنيفة لانه لو قال الله ولم يزد
يجوز [illegible] هذا وفي المحيط لو ادرك الامام في الركوع فكبر قائما ونوى به تكبيرة الركوع جاز لان نيته لغو ا
وان لم يحسن العربية كبر بلغته عنده نادرة قال الشافعي واحمد في الجديد وقال في الجامع لا يكبر بغير
العربية بل يكون حكمه حكم الاخرس والاخرس لا يلزمه تحريك لسانه وشفته عنده خلافا للشافعي
وفي وجه السريانية والعبرانية يتعين لنزول الكتب بهما وبعدهما الفارسية اولى من التركية والهندية

وفي الجواهر الاجود يدخل بالنية والعاجز مثله باللغة ليس على الاخرس فتح الصلاة به عوضا عن التكبير قال
ابو بكر من المالكية وقال ابو الفرج يدخل في الحرف الذي دخل به الاسلام وقيل يدخل بلسانه م وهو جاهل
ش اي التعظيم حاصل بما ذكر من الالفاظ م وان افتتح الصلاة بالفارسية ش اي اللغة الفارسية وهي التي تسمى
في السن الناس بالعجمية بان قال موضع الله اكبر خداي بزرگ او قرا فيها في الصلاة م بالفارسية ش بان قرا
[illegible] او ذبح وسمى بالفارسية بان قال
[illegible] اي بزرگ م وهو يحسن العربية ش اي والحال انه يحسن العربية اي القارئ في الصلاة او الذابح التسمية
يمكن من التلفظ باللغة العربية اجزاه عند ابي حنيفة وقالا لا يجزيه الا في الذبيحة خاصة ش يعني عندهما
لا يجزيه في الافتتاح والقراءة عند العذر والا في الذبيحة فانها تجوز م وان لم يحسن ش اي وان لم يحسن
العربية اجزاه العجزة وقيل الخلاف في الاعتداد بها ولا يفسد صلاته بالاتفاق ولو لم يكن ذلك [illegible]
القران لما جاز عند العجز كالتفسير وانشاد الشعر قال في المحيط ولهذا لا يجوز للجنب والحائض قراءة القران
على نظم القران بالفارسية وقال ابو سعيد البردعي انما جوز ابو حنيفة القراءة بالفارسية لا بغيرها
من الالسن لقرب الفارسية بالعربية لانه ورد انها لسان اهل الجنة والصحيح ان الخلاف في الكل
وقال بعض مشايخنا انما يجوز اذا كان في نظم القران وقيل يجوز كيف ما كان [illegible]
وقيل انما يجوز اذا كان ثنا كسورة الاخلاص اما اذا كان من القصص فلا يجوز ولهذا [illegible] ابو يوسف
[illegible] يوسف رابعهم فلانه انه يجوز في الكل وفي المستصفى الشرط ان لا يجوز منها حرفا
ويبقى [illegible] معنى العربية قال فخر الاسلام [illegible] قال محمد ابن الفضل البخاري هذا
الخلاف فيما اذا اجرى على لسانه من غير قصد من لم يتعمد ذلك فهو زنديق او مجنون فالمجنون يداوى
والزنديق يقتل لان الاخلال بالنظم يخل بالقران كالاخلال بالمعنى حتى لو رسم معناه شعرا او قراءته
تفسد صلاته لانه من كلام الناس وعلى هذا لو خطب يوم الجمعة او كبر او تشهد او قنت ولو اذن او اقام
بالفارسية قيل فيه الخلاف وقيل لا يجوز بلا خلاف الا ان يكون الناس اعتادوا ذلك واجمعوا على
على جواز الايمان والتلبية والذبح والسلام ورده باي لسان كان ذكره في الينابيع وفي المبسوط
وفي الحسن عن ابي حنيفة ان من اذن بالفارسية والناس يعلمون انه اذان جاز والا فلا
وفي المحيط في التشهد روايتان عن ابي حنيفة وتفسير القران لا يجوز لانه غير مقطوع به ولو قرا
مثل قوله عليه السلام [illegible] وانا اجزي به وقيل [illegible]
الى ما انزل منه عليهم لا يجوز ولو قرا من التوراة والانجيل والزبور [illegible]
او لا لانه ليس بقران هكذا على محمد [illegible]
وقيل معناه معنى القران يجوز عنده وان كان معناه معنى التسبيح لا يجوز ولا تفسد صلاته وان كان [illegible]
ما معناه [illegible] وفي الروضة لو قرا من التوراة او الانجيل او الزبور ما كان تسبيحا او تحميدا او تهليلا اجزاه
ومن غيره لا يجزيه وعند الشافعي تفسد بالقراءة الفارسية عند العجز وعدمه وبه قال مالك واحمد
وفي الكافي لو قرا بقراءة شاذة لا تفسد صلاته بالاتفاق ولو قرا بقراءة ليست في مصحف العامة كقراءة
ابن مسعود وابي كعب رضي الله عنهما تفسد صلاته عند ابي حنيفة والاصح انه لا يفسد ولكن لا يعتد به
من القراءة اما الكلام في الافتتاح ش اي في افتتاح الصلاة م فمحمد مع ابي حنيفة في العربية ش يعني يجوز
عند محمد بكل اسم من اسمائه تعالى لا يجوز عند محمد كما لا يجوز عند ابي يوسف الا اذا كان عاجزا عن العربية
لان لغة العرب لها من المزية ش اي من الفضيلة [illegible]
ما ليس لغيرها ش اي لغير لغة العرب لقوله عليه السلام انا عربي والقران عربي ولسان اهل الجنة عربي

ذكره السغناقي في فوائده وكره عليه السلام في معرض الا وتفضيل لسان العرب على ساير الالسنه
م واما الكلام في القراة فوجه قولهما ش اي قول ابي يوسف ومحمد ان القران اسم لمنظوم عربي في العرف اسم لشي
مخصوص بلسان العرب لان المعنى لا اختصاص له بلسان دون لسان فلما كان مخصوصا بلسان العرب لم يجز
القراة بالفارسي كما نطق به النص وهو قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والمراد بالعربي نظمه الا ان عند
العجز عن القراة بالعربيه يكتفي بالمعنى للضروره فلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وصار كمن عجز عن الركوع
والسجود فانه جاز له الايما بخلاف التسميه عند الذبيحه وهذا في الحقيقه جواب عن ايراد يرد على قولهما
وهو ان القران لما كان اسما لمنظوم عربي كان الامر عجيبا ان لا يجوز التسميه ايضا عند الذبح بغير العربيه ن
وتقرير الجواب ان المراد بالتسميه الذكر قال الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فلا يتوقف
على العربيه لان الذكر يحصل بكل لسان سوا كان يحسن العربيه او لم يحسن في قولهم جميعا وكذلك
الشهاده عند الحكام واللعان والعقود وصح بالاجماع م ولابي حنيفه قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين ش يعني
اللغه ش اي اللغه العربيه فيتعين ان يكون معناه فيها والمعنى بالفارسيه على سبيل الترجمه مشتمل
على معناه فيكون جايز الصلاه به فان قلت قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا محكم لا يقبل التاويل وقوله
تعالى لفي زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى الضمير للنبي عليه السلام فكيف يترك المحكم به قلت
هذا تاويل بعيد يفضي الى العقد اللفظي بتفكيك الضماير في قوله وانه لتنزيل رب العالمين الى اخره والكلام
المعجز مصون عن ذلك فان قلت سلمنا عبارتهما في الاحكام لكن يجوز ان يكونا متعارضين فمن اين يقوم الحجه
قلنا اعمال الدليلين ولو كان بوجه اولى من اهمال احدهما فيحمل قوله وانه لفي زبر الاولين في حالة
الصلاه لانها حالة المناجاه والاشتغال بنظم خاص يذهب بالرقه ويحمل قوله انا انزلناه قرانا
عربيا على غير حالة الصلاه م ولهذا ش اي ولكون القران لم يكن في الذكر بهذا النظم م يجوز القراة بالفارسيه
م عند العجز عن العربيه ولا شك ان العجز لا يجعل غير القران قرانا الا انه ش استثنا من قوله
اجزاه عند ابي حنيفه اي الا ان الفعل بالقراة الفارسيه يصير مسيا لمخالفته السنه المتواتره ش
وهي القراة بالعربيه م ويجوز القراة باي لسان كان ش بالتركيه والهنديه وغيرهما اي لسان كان ن
بالتركيه والهنديه وغيرهما اي لسان كان في قوله الاول سوى الفارسيه يعني غير اللغه الفارسيه ن
وهذا الشي باستقبال معناه كما يجوز عنده بالفارسيه يجوز تفسيرها ايضا باي لسان كان لكن هذا على قوله
الاول م هو الصحيح ش اي جواز القراة باي لغة كانت هو الصحيح واحترز به عن قول ابي سعيد البردعي فانه قال
انما جوز ابو حنيفه القراة بالفارسيه دون غيرها من الالسنه لقرب الفارسيه من العربيه
لما لو وهو قوله تعالى انه لفي زبر الاولين فانها كما لم يكن فيها بلغة العرب كذلك لم يكن فيها بالفارسيه
والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات لان الاعتماد على المعنى عند الفقها م والخلاف في الاعتداد ش اي الاعتداد
المذكور في ان القراة بالفارسيه هل يعتد عن القراة بالعربيه ام لا فعند ابي حنيفه على قوله الاول يعتد عنها
وعندهما لا م ولا خلاف في انه لا فساد ش اي لا فساد للصلاه قال الاترازي ولي فيه نظر لان القراة بالفارسي ليست
بقراة القران عندهما فاذا لم يكن قراة القران كانت من كلام الناس وهو مفسد للصلاه قلت هذا النظر غير صحيح ن
لان كون القراة بالفارسيه غير قراة القران ليس في الاطلاق ولهذا يجوز عند العجز عندهما ايضا فلم
يكن من كلام الناس من كل وجه م ويروى رجوعه ش اي رجوع ابي حنيفه في اصل المسله ش يعني
القراة بالفارسيه م الى قولهما ش اي الى قول ابي يوسف ومحمد رواه ابو بكر الرازي وغيره م وعليه
الاعتماد ش اي في القول بالرجوع الاعتماد فتنزل منزلة الاجماع فان القران اسم للنظم والمعنى جميعا
بالاجماع م والخطبه يوم الجمعه والتشهد ش اي وقراة التحيات في القعدات على هذا الاختلاف ش يعني يجوز

عند

عند ابي حنيفه خلافا لهما وفي الاذان يعتبر التعارف ش يعني عرف الناس فان كان عربيا فهو المعتبر وان كان
بلسان اخر فذاك المعتبر لان المقصود من الاذان الاعلام وهو يحصل بما هو المتعارف وقال الاكمل قوله وفي
الاذان يعتبر التعارف قيل جواب عما يقال قراة القران في الصلاه لكونها ركنا اعظم وخطرا من الاذان
لكونه سنه والاذان لا يجوز بغير العربيه فكيف جازت قراة القران وحاصله انا لا نسلم عدم جواز الاذان
مطلقا بل يعتبر فيه التعارف قال الحسن رضي الله عنه روي عن ابي حنيفه رضي الله عنه انه لو اذن بالفارسيه
والناس يعلمون انه اذان جاز وان كانوا لا يعلمون لا يجوز لعدم حصول المقصود وهو الاعلام قلت نقله من كلام
صاحب الدرايه م قال ش اي المصنف اراد به محمدا في الجامع والقدوري لم يذكر هذه المسالة ولعل في بعض النسخ
قال ولو افتتح الصلاه بالله اعظم لم يجز افتتاحه لانه ش اي لان افتتاحه بهذا م مشوب ش اي مخلوط بحاجته فلم
يكن تعظيما خالصا والاعتبار بالتعظيم الخالص م ولو قال اللهم ش يعني افتتح بقوله اللهم فقد قيل يجزيه وهو قول
اهل البصره لان معناه يا الله ش فيتمحض ذكرا وقيل لا يجزيه وهو قول اهل الكوفه لان معناه يا الله امنا بخير
اي اقصد فاجعل فكان سوالا فلم يكن تعظيما وقد حققناه فيما مضى من قريب م قال ش اي القدوري ن
ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى الاعتماد الاتكا قال الجوهري اعتمدت على الشي اتكات وتفسير الاعتماد
هنا ان يضع وسط كفه اليمنى في ظهر كفه اليسرى وقال الاترازي وما قيل يعتمد بمعنى يقصد والباء زايده
اي يقصد وضع يده اليمنى فيه نظر قلت قائله السغناقي وفي هذا النظر ضعف لان السغناقي نقل عن
الديوان يعني اعتمد قصد وقصد يتعدى بنفسه وبالباء فلا يكون الباء زايده ودفاع النظر عن محله ثم اعلم
ان في وضع اليد اربعة اوجه اصل الوضع وصفته ومكانه ووقته اما الاول فعندنا يضع وبه قال
الشافعي واحمد واسحق وعامة اهل العلم وهو قول علي وابو هريره والنخعي والثوري وحكاه ابن المنذر
عن مالك واشار المصنف الى هذا بقوله ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى وعند مالك في المشهور ن
يرسل يديه وهو قول ابن الزبير والحسن وابن سيرين وعليه عامة اهل العلم وقال الاوزاعي يخير بين
الوضع والارسال وقال الليث ابن سعد يرسلهما فان طال ذلك عليه وضع اليمنى على اليسرى للاستراحه
واما الثاني وهو صفة الوضع وهو ان يضع بطن كفه اليمنى على رسغه اليسرى فيكون الرسغ بين الكف
وقال الوبري لم يذكر في ظاهر الروايه صفة الوضع قيل يضع كفه اليمنى على كفه اليسرى وقيل على ذراع
الايسر والاصح وضعها على المفصل وقال الاسبيجابي عند ابي يوسف يقبض بيده اليمنى رسغ يده اليسرى
وقال محمد يضعها كذلك ويكون الرسغ وسط الكف وقال ابو جعفر الهندواني قول ابي يوسف احب الي
لان فيه وضعا وزياده وفي المبسوط والمفيد وياخذ رسغها بالخنصر والابهام وهو المختار لانه سلم
من الاخذ والوضع وفي الدرايه ياخذ كوعه الايسر بكفه الايمن وبه قال الشافعي واحمد وابو داود وقال
ابو يوسف ومحمد يضع باطن كفه اليمنى على كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ واما الثالث
فكما اشار اليه بقوله ويضعهما ش اي يضع يديه تحت السره وعند الشافعي في الصدر ذكره في الحليه
وفي الوسيط تحت صدره وفي روايه ابن الماجشون عن مالك يعقد اليمنى على المعصم والكوع من اليسرى
تحت صدره وهو مخير في روايه اشهب لقوله عليه السلام ان من السنه وضع اليمنى على الشمال تحت
السره هذا قول علي ابن ابي طالب رضي الله عنه واسناده الى النبي عليه السلام غير صحيح وقال احمد
في مسنده والدارقطني ثم البيهقي في جمعه في سننهما وعزاه عبد الحق في احكامه لابي داود ولم يكن
موجودا في عامة نسخ ابي داود ولذلك لم يعزه ابن عساكر في الاطراف اليه ولا ذكره المنذري في
مختصره وانما يوجد في النسخه التي هي من روايه ابن داسه من حديث عبد الرحمن ابن اسحق الواسطي
عن زياد ابن زيد السوائي عن ابي جحيفه عن علي رضي الله عنه انه قال السنه وضع الكف على الكف

تحت السرة وقال احمد وابو حاتم عبد الرحمن بن اسحاق الحارث ابو شيبة الواسطي منكر الحديث
وقال ابن معين ليس بشيء وقال البخاري فيه نظر وذكر داود انه ضعيف لا يعرف وقال النووي في الخلاصة
في شرح مسلم هو حديث ضعيف متفق على ضعفه وقال علي رضي الله عنه اي من السنة هذا اللفظ يدخل في
المرفوع عندهم وقال ابن عبد البر في التقصي واعلم ان الصحابي اذا اطلق اسم السنة فالمراد به سنة النبي عليه
السلام وكذا اذا اطلقها غيره ما لم يضف الى صاحبها كقولهم سنة العمرين وما اشبه ذلك م وهو ش اي حديث
علي رضي الله عنه حجة على مالك في الارسال ش اي في ارسال اليدين وحجة على الشافعي في الوضع على الصدر
اي في وضع اليدين في الصدر فان قلت يكون هذا الحديث حجة على مالك والشافعي وهو حديث ضعيف لا يقاوم
الحديث الصحيح والاثار التي احتج بها مالك والشافعي فما حديث وائل بن حجر اخرجه ابن خزيمة في صحيحه قال
صليت مع رسول الله عليه السلام فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره وفي الامام روى سليمان بن
ابن موسى عن طاوس قال كان رسول الله عليه السلام يضع يده اليمنى على صدره وهو في الصلاة وروى ابو هريرة
رضي الله عنه انه عليه السلام يضع يده تحت السرة ومنها قوله تعالى فصل لربك وانحر اي ضع يدك على صدرك
وعن علي رضي الله عنه لما نزلت هذه الاية وضع يده اليمنى على اليسرى على صدره واخرج الطبراني من حديث
معاذ رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا كان في صلاته رفع يديه قبال اذنيه فاذا كبر ارسلهما
ثم سكت وربما رايته يضع يمينه على شماله قلت اما نفس الوضع فانه ثبت من طرق كثيرة وكونه حجة على مالك
والحديث تعلق به الذي اخرجه الطبراني فيه الخصيب بن جحدر كذبه شعبة ويحيى القطان واما كون الشافعي
محجوجا بها فظاهر لانه تعلق بحديث وائل فعارضه الاحاديث الاخر وحديث طاوس مرسل وهو لا يرى
به على ان سليمان ابن موسى يتكلم فيه وحديث ابي هريرة غير ظاهر في كونه حجة واستدلاله بالاية غير ظاهر
لان المراد من قوله وانحر الاضحية بعد صلاة العيد والذي رواه عن علي رضي الله عنه يعارضه حديث الكتاب
وروى البيهقي من حديث عمرو بن مالك النكري عن ابي الجوزاء عن عبد الله ابن عباس فصل لربك وانحر وضع
اليمين على الشمال في الصلاة وقال الترمذي بعد ان اخرج حديث قبيصة بن هلب عن ابيه قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يؤمنا فياخذ شماله بيمينه حديث هلب حديث حسن والعمل عليه واهل العلم من الصحابة
النبي عليه السلام والتابعين ومن بعدهم يرون ان يضع الرجل يمينه على شماله في صلاته وراى بعضهم ان يضعها
فوق السرة وراى بعضهم ان يضعهما تحت السرة وكل ذلك واسع عندهم وهلب بضم الهاء واسمه ابن يزيد بن
قنافة له الازدي قلت يزيد بن قنافة ويقال زيد وقنافة بضم القاف بعدها النون وبعد الالف فاء
ويقال قنادة فائدة الوضع على الصدر والملحة؟ في الخشوع وفيه حفظ نور الايمان في العلاء؟ فكان اولى من اشارة
الى العورة في الوضع تحت السرة وقال الماوردي في الحاوي وضع اليدين في الصدر اقرب الى الخشوع
والخشوع من وضعهما على العورة قلت الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وابعد من التشبه باهل الكتاب واقرب
الى ستر العورة وحفظ الازار عن السقوط وقال الماوردي ممنوع وضعهما على العورة لا يضر فوق الثياب وكذا
لو كان بغير حائل لان العورة ليس لها حكم العورة في حق نفسه ولهذا تضع المراة يديها على صدرها وان كان عورة
وقلنا اقرب الى التعظيم كما يفعل بين يدي الملوك وفي وضعهما على الصدر تشبه بالنساء فلا يسن واشار المصنف
الى ذلك بقوله م ولان الوضع ش اي وضع اليدين تحت السرة اقرب الى التعظيم م وهو المقصود ش اي التعظيم من وضع اليدين
هو المقصود في هذا الباب م ثم الاعتماد ش هذه اشارة الى بيان القسم الرابع وهو وقت وضع اليدين وقد ذكرناها
والرابع اليدين ادلة اوجه نفس الوضع وصفته ومكانه وقد ذكرناها والرابع وقت الوضع واشار المصنف
الى ذلك بقوله ثم الاعتماد اي اعتماد يده اليمنى على اليسرى سنة القيام عند ابي حنيفة وابي يوسف حتى
لا يرسل حالة الثناء اي حالة قراءة سبحانك اللهم وعن محمد انه سنة القراءة فاذا اخذ في القراءة اعتمد

والاصل في هذا الباب ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا ش اي وما لا يكون فيه ذكر
مسنون لا يعتمد فيه م هو الصحيح ش احترز به عن قول اصحاب الفضل كابي علي النسفي والامام ابي عبد الله الخيزاخزي
وغيرهما حيث قالوا انه يعتمد في كل قيام سواء كان فيه ذكر مسنون او لا وعينا للخلاف؟ رحمهم الله فان مذهبهم
ارسال اليدين اول الصلاة نحن نخالفهم في اول الصلاة م فيعتمد في حالة القنوت ش وصلاة الجنازة هذا الى اخره
نتيجة الاصل المذكور فكذلك ذكره بالفاء اي فيضع يديه ولا يرسلهما في حالة قراءة القنوت لانه ذكر مسنون م ويرسل في
تكبيرات الاعياد ش اي يرسل اليدين في تكبيرات العيدين واراد بها التكبيرات الزوائد لانه لا ذكر فيما بينها ولا
قراءة فلا يضع يديه فيها باتفاق بين علمائنا الثلاثة وفي الذخيرة يرسل في القومة عندهما كقول محمد وعليه
الاعتماد وقيل يعتمد وبه قال ابو علي النسفي والحاكم عبد الرحمن الكاتب واسمعيل الزاهد اصحاب محمد ابي الفضل
معنى الارسال ان لا يضع يمينه على يساره في القنوت والقومة وصلاة الجنازة وقيل ان لا يبسطهما حالة الدعاء
وعند بعضهم هو سنة القيام مطلقا وقال ابو القاسم الصفار يرسل الى ان يشرع في الثناء والتسبيح واختار الطحاوي
انه يضع يمينه على شماله كما يفرغ من التكبير وفي صلاة الجنازة وعند القنوت عن ابي يوسف ومحمد انه يضعها
وهو اختيار مشايخ سمرقند وذكر الوجي؟ عن اصحابنا انه يرسلهما وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي الجامع الاصغر
عن ابي سلمة اذا رفع راسه من الركوع يطمئن قائما ويضع يده اليمنى على اليسرى حتى ينحط للسجود وقيل اذا طال
القيام يعتمد مخالفة الشيعة م ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره ش اي ثم يقول المصلي بعد الشروع
بالتكبير سبحانك اللهم الى اخره وبه قال اكثر العلماء منهم ابو بكر الصديق وعمر وابن مسعود والنخعي واحمد واسحق
قال الترمذي وعليه العمل عند اهل العلم من التابعين وغيرهم وقال محمد في كتاب الحجة عن اهل المدينة سبحانك
اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجل ثناؤك ولا اله غيرك م وعن ابي يوسف انه يضم اليه ش اي ان
المصلي يضم الى قوله سبحانك اللهم الى اخره م قوله وجهت وجهي الى اخره ش وتمامه وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك
امرت وانا من المسلمين اللهم انت الملك لا اله الا انت انت ربي وانا عبدك ظلمت نفسي واعترفت
بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعا انه لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاحسن الاخلاق لا يهدي لاحسنها الا انت
واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها الا انت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس اليك
انا بك واليك تباركت وتعاليت استغفرك واتوب اليك رواه البخاري وابو داود والترمذي
وابن ماجه ولكن عند ابي يوسف يقول وجهت وجهي الى قوله من المسلمين ولم يصرح المصنف ان المصلي
يقول وجهت بعد الثناء او قبل الثناء بعد التكبير وقال في المختلف والمرغيناني يقول المصلي بعد الثناء في العراة؟
وقال في شرح الطحاوي ان شاء قدم ذلك على التسبيح او اخر وكذا في شرح الاقطع حيث قال قال ابو يوسف
يجمع بين هذا وبين قوله وجهت يقدم ايهما شاء وهو الرواية ويجعل البداية سبحانك اللهم اولى وعنه رواية
وفي رواية يحتمل بايهما شاء قوله سبحانك اللهم منصوب على المصدرية وسبحان علم للتسبيح لا ينصرف
ومعناه سبحانك الله تسبيح الايك؟ وبحمدك سبحتك والاصل اسبح سبحانك الا انه لما ترك فعله وجعل
علما للتسبيح فلم ينون ولم يوجد كثيرة من الاعلام والتسبيح تنزيهه من صفات النقص فان قلت لو كان سبحان
علما لما اضيف اذ العلم لا يضاف اللهم الا ان كان لا مواحد قلت انما يكون علما اذا لم يكن مضافا فاما اذا
اضيف فلا يستعمل مفردا غير مضاف فليل قوله وبحمدك معطوف على المحذوف كانه قال سبحتك اللهم وبحمدك
سبحت وعن ابي حنيفة اذا قال سبحانك اللهم بحمدك يحذف الواو وقد اصاب كذا في فتاوى
الظهيرية قوله وتبارك اسمك اي تعاظم عن سمات المخلوقين وصفاتهم والبركة والخير الكثير الدائم
وقيل هي مشتقة من بركة الماء الحوض اذا دام وكثر ومن بروك الابل وهو الثبوت والاسم اركانه قال

وادم خيرك وكثر وزاد قوله وتعالى جدك اي علا جلالك وعظمتك وقيل ملكك وسلطانك وقيل غناك
قوله وجهت وجهي الموجه اليه محذوف وقوله للذي خالق البنا وكذا حنيفا كانه قيل ابلت خاشعا اليه او منقادا
قوله فطر اي خلق والفطر ايجاد الشي واختراعه قوله حنيفا الحنيف المائل والمراد المائل الى الحق وقال
ابو عبيد الحنيف عند العرب من كان على دين ابراهيم عليه السلام قوله ونسكي بضم النون والسين الطاعة
والعبادة وكلما تقرب له الى الله والنسك بسكون السين ما امرت به الشريعة والناسك العابد
وقد نسك ينسك نسكا مثل نصر ينصر نصرا اذا ذبح والنسكة الذبيحة والمحيى والممات مصدران
ميمان قوله وانا من المسلمين انما عدل عن ذلك لئلا يلزم الكذب فلو قال انا اول المسلمين قيل تفسد صلاته
للكذب وقيل لا تفسد لارادة ما في القران قوله لبيك من التلبية وهي اجابة المنادي اي اجابتي
لك يا رب وهي ماخوذ من لب بالمكان والب على كذا اذا لم يفارقه ولم يستعمل الا على لفظ التثنية
في معنى التكرير اي اجابة بعد اجابة وهو منصوب على المصدر بعامل لا يظهر كانك قلت الب البابا
بعد الباب والتلبية من لبيك كالتهليل من لا اله الا الله قوله وسعديك اي ساعدت طاعتك مساعدة
بعد مساعدة واسعادا بعد اسعاد ولهذا ثني وهو من المصادر المنصوبة بفعل لا يظهر في الاستعمال قال
الجرمي لم يسمع سعديك مفردا قوله والشر ليس اليك قال النووي فيه خمسة اقوال للعلما احدها
لا يتقرب به اليك على انفراده فلا يقال يا خالق القردة والخنازير ورب الشر وان كان يقال يا خالق كل
وهو مروي عن المزني وغيره قلت هذا قول اصحابنا الثالث الشر لا يصعد اليك وانما يصعد اليك الكلم الطيب
والعمل الصالح الرابع الشر ليس شرا بالنسبة اليك فانك اوجدته لحكمة بالغة وانما هو شر بالنسبة
الى المخلوقين والخامس حكاه الخطابي انه كقولك فلان الى بني فلان اذا كان عداده فيهم قوله وانا بك مبتدا
وخبره والمعنى انا مستجير بك او انا موفق بك او نحو ذلك فعلى كلا التقديرين متعلق بمحذوف
في محل الرفع على الخبرية قوله واليك عطف على قوله بك اي وانا اليك والمعنى وانا ملتجئ اليك او متوجه
اليك ونحو ذلك م لرواية علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ذلك ش هذا
غريب من حديث علي رضي الله عنه وتمم هذه الاية لعلي الجمع بين سبحانك اللهم وبين وجهت
وانما يدل على وجهت وحده لان معنى قوله كان يقول ذلك اي كان النبي عليه السلام يقول ذلك
وانما يدل على وجهت ولا يلزم من ذلك قوله سبحانك معه وكان ينبغي ان يستدل المصنف لابي
يوسف فيما ذهب اليه من الجمع بينهما بحديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنه اخرجه الطبراني في
معجمه عن محارب المكرعبه قال كان رسول الله عليه السلام اذا افتتح الصلاة قال وجهت وجهي
للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له
وبذلك امرت وانا من المسلمين وفي اسناده عبد الله ابن عامر ضعفه جماعة كثيرة وعن ابن معين ليس بشي
وروى البيهقي من حديث جابر ابن عبد الله رضي الله عنهما ان رسول الله عليه السلام كان اذا
استفتح الصلاة قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك وتعالى جدك ولا اله غيرك وجهت وجهي
الى اخره وروى اسحق ابن راهويه في كتاب الجامع عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي
عليه السلام انه كان يجمع في اول صلاته بين سبحانك اللهم وبحمدك وبين وجهت وجهي الى
اخرهما قال اسحق والجمع بينهما احب الي انتهى قال ابو حاتم هذا حديث باطل موضوع لا اصل له لانه
من رواية خالد ابن القاسم المدائني واحاديثه مفتعلة م وللطحاوي ش اي ولابي حنيفة ومحمد م رواية
انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اذا افتتح الصلاة كبر وقال سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره

هذا الحديث رواه الدارقطني من حديث حميد عن انس كان رسول الله عليه السلام اذا افتتح الصلاة كبر ثم رفع
يديه حتى يحاذي بابهاميه اذنيه ثم يقول سبحانك الله وبحمدك الى اخره واخرج من طريق اخر عن عائذ ابن شريح عن
انس ابن مالك رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلاة كبر ثم يقول سبحانك اللهم الى اخره
وله طريق اخرى عن حميد الطويل عن انس قال كان رسول الله عليه السلام اذا افتتح الصلاة الى اخره نحوه م ولا يزيد
على هذا ش اي ولا يزيد المصلي على سبحانك اللهم الى اخره م وما رواه ش اي وما رواه ابو يوسف م محمول على التهجد
ش وهو الاشتغال بالنوافل بالليل وفي النوافل سعة واصل التهجد السهر وما ذهب اليه ابو حنيفة ومحمد
مروي عن انس وعمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري وجابر وبراء وعائشة رضي الله عنهم قالوا كان النبي
عليه السلام اذا افتتح الصلاة قال سبحانك اللهم فان قلت اخرج البخاري ومسلم عن انس رضي الله عنه انه
قال كان النبي عليه السلام وابو بكر وعمر وعثمان يفتتحون القران بالحمد لله رب العالمين قلت هذا محمول على افتتاح
القراءة وقال الشافعي رحمه الله كانهم كانوا يبدؤن بقراءة الفاتحة قبل السورة وليس معناه انهم كانوا لا
يقرؤن م وجل ثناؤك لم يذكر في المشاهير ش اي لفظ جل ثناؤك فيما روي من سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره
لم يذكر في الاخبار المشهورة وقال السروجي زاد محمد هذا في كتاب الحج على اهل المدينة وقد ذكرناه
عن قريب وفي شرح الطحاوي وليس عن المتقدمين قول في جل ثناؤك قال لا باس به م فلا ياتي به في الفرائض
ش تمجيد ما قبله اي فلا ياتي بلفظ وجل ثناؤك في الفرائض احترازا عن الزيادة فيها ما ليس منها م والاولى
ان لا ياتي بالوجه ش اي الاولى للمصلي ان لا يقول وجهت وجهي الى اخره م قبل التكبير لتتصل النية به ش اي
بالتكبير م هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض المشايخ المتاخرين فانهم قالوا ياتي به قبل التكبير ليكون اجمع
للعزيمة وهو اختيار الفقيه ابي الليث وقالوا ايضا انه يؤدي الى ان يطول مكثه في المحراب قائما مستقبل
القبلة وهذا امر موحش لقوله عليه السلام ما لي اراكم سامدين اي متحيرين كذا في المبسوط وفي الظهيرية لا يقرا
وجهت الى اخره في الفرائض عندهما لا قبله ولا بعده ولا بعد الثنا وهو قول ابي يوسف في الوصل وعنه انه
يقرا قبل الثنا بعد التعوذ واتفقوا انه يقرا في النفل اجماعا واختار المتاخرون انه يقوله قبل الافتتاح
م ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم ش بعد قراءة سبحانك اللهم فيقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم خلافا
لمالك فان عنده لا يقوله واستدل بحديث انس ابن مالك رضي الله عنه المذكور عن قريب وعنه انه يتعوذ
في قيام رمضان م اذا قرء لقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم معناه اذا اردت
قراءة القران ش ظاهر الامر يقتضي ان يكون التعوذ فرضا كما قال به عطا الا ان السلف اجمعوا على انه سنة موكدة
وانما قال معناه اذا اردت قراءة القران نفيا لقول بعض اصحاب الظواهر انه يتعوذ بعد القراءة بحرف
الفا فانه ليس بصحيح لما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يقول قبل القراءة
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم كذا ذكر الاترازي قلت لفظ الحديث عن ابي سعيد الخدري
قال كان رسول الله عليه السلام اذا قام من الليل كبر ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى
جدك ولا اله غيرك ثم يقول لا اله الا الله ثلاثا ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى
جدك ولا اله غيرك ثم يقول لا اله الا الله ثلاثا ثم يقول الله اكبر كبيرا ثلاثا اعوذ بالله السميع العليم من
الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه ثم يقرا اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه
قال الترمذي حديث ابي سعيد اشهر حديث في الباب وقد تكلم في اسناده وقال احمد لا يصح هذا الحديث
وقال ابن خزيمة لا نعلم في الافتتاح سبحانك اللهم خبرا ثابتا عند اهل المعرفة بالحديث واحسن اسانيده
حديث ابي سعيد ثم قال لا نعلم احدا ولا سمعنا به استعمل هذا الحديث على وجهه وروى احمد نحوه
وفيه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفي اسناده من لم يسم وروى ابن ماجه وابن خزيمة من حديث

ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم اني اعوذ بك من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه
ونفثه رواه الحاكم بلفظه كان اذا دخل في الصلاة وعن انس نحوه رواه الدارقطني وفيه الحسين ابن
ابي الاسود وفيه مقال وروي عن جبير ابن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ قبل القراءة رواه احمد
ومعنى اعوذ بالله الوذ واعتصم به والنون في الشيطان اصلية لكلام مرد وعات لشطونه عن الخير اي تباعده
وقيل الشطط اي هلاك واحتراقه فعلى الاول النون اصلية والياء والالف زائدتان وعلى الثاني الياء اصلية
والنون والالف زائدتان من الطرف والرجيم المطرود وقيل المرجوم بالشهب قوله من همزه بدل
اشتمال من الشيطان وهو جمع همزة وهي الوسوسة قال تعالى وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين
وهمزاته خطراته التي يخطرها بقلب الانسان وفسرها ابو داود بالموتة قال وهمزه الموته بضم الميم وسكون
الواو وفتح التاء المثناة من فوق وهي الجنون قوله ونفخه بالخاء المعجمة الكبر كانه يسول للانسان من الاستكبار
والخيلاء فيتعاظم في نفسه كالذي نفخ فيه قوله ونفثه قال ابو داود نفثه الشعر انما سمي به لانه كالشيء
ينفثه الانسان من فيه كالرقية قيل يراد به السحر وهو الاشبه لما في التنزيل قال الله تعالى ومن شر
النفاثات في العقد م والاولى ان يقول استعيذ بالله لوافق القرآن ش لان المذكور في القرآن فاستعذ
وهو امر من الاستعاذة فاذا قال استعيذ حصل الموافقة للقرآن واختلف القراء في صفة الاستعاذة
فاختار ابو عمرو وعاصم وابن كثير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وبه اخذ اصحابنا والشافعي واكثر اهل العلم
نص الشافعي انه الافضل وزاد حفص من طريق هبيرة اعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم وهو قول
احمد لكن زاد في اخره انه هو السميع العليم واختار نافع وابن عامر والكسائي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
ان الله هو السميع العليم وهو قول سفين الثوري واختار حمزة استعيذ بالله من الشيطان الرجيم وهو
قول ابن سيرين الكل ذلك ورد الاثر في المجتبى وبقول حمزة يفتى ولكن ورد في اكثر الاخبار والاثار
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلذلك قال المصنف م ويقرب منه اعوذ بالله ش اي يقرب من استعيذ
بالله لان المزيد يقرب من الثلاثي في معنى كل منهما اعوذ طلب الاعاذة قاله بعض الشراح قلت
معنى الطلب في استعيذ ظاهر بخلاف اعوذ م ثم التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمد
لما تلونا ش وهو قوله تعالى فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله جعل الاستعاذة من قراءة القرآن فيكون
تبعا للقراءة لا للثناء وعند ابي يوسف تبع للثناء لانها شرعت لعبد التامل فيأتي بها المسبوق دون
المقتدي لانه يسبح م ويوخر عن تكبيرات العيد ش اي يوخر الاستعاذة عن تكبيرات العيد الزوايد
فيوتي بها بعد التكبيرات عندهما وعند ابي يوسف يوتي بها عقيب الثناء قبل تكبيره الافتتاح وقال
صاحب الخلاصة الاصح قول ابي يوسف وهذا الخلاف كالرواية بين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف
كما ذكره المصنف وفي بعض نسخ الفقه وفي غاية السروجي كالمبسوط والمنظومة وشرح مجمع بين ابي يوسف
ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة رحمه الله والتعوذ في الركعة الاولى لا غير الا عند ابن سيرين والشافعي
على المذهب ذكره النووي ولا يجهر بالتعوذ اتفاقا وعند ابن ابي ليلى يخير وقال ابو
هريرة يجهر وما يح الصلاة يجهر اتفاقا وعند احمد المسبوق لا يستفتح ولا يتعوذ حتى
الامام فاذا قام ليقضي استفتح واستعاذ لان ما يقضيه اول صلاته وما ادركه اخرها م ويقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم ش اي بعد التعوذ يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم م هكذا نقل في المشاهير
ش اي في الاخبار المشهورة منها ما روى نعيم ابن المجمر قال صليت خلف ابي هريرة رضي الله عنه
فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بام القرآن فلما سلم قال والذي نفسي بيده لاني اشبهكم صلاة برسول الله
عليه السلام رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط

الشيخين

شرط الشيخين ولم يخرجاه ومنها ما رواه عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه كان اذا
افتتح الصلاة يبدا ببسم الله الرحمن الرحيم اخرجه الدارقطني في سننه ومنها ما روي عن بريدة قال قال
رسول الله عليه السلام لا اخرج من المسجد حتى اخبرك باية او سورة لم تنزل على نبي بعد سليمان عليه السلام
غيري فمشى وتبعته حتى انتهى الى باب المسجد فاخرج رجله وبقيت الاخرى فقلت انسي فاقبل علي بوجهه
فقال باي شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلاة قلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي ثم خرج وفي اسناده سلمة
ابن صالح وعبد الكريم قال احمد ويحيى ليسا بشيء وفيه يزيد ابو خالد قال الشافعي متروك الحديث اعلم
ان الكلام في التسمية على وجوه الاول في كونها من القرآن ام لا الثاني انها من الفاتحة ام لا الثالث
انها من اول كل سورة ام لا الرابع الجهر بها ام لا اما الاول فالصحيح من مذهب اصحابنا انها من القرآن
لان الامة اجتمعت على ان ما كان مكتوبا بين الدفتين بقلم الوحي فهو من القرآن والتسمية كذلك وكذلك
روى المعلى عن محمد قال قلت لمحمد التسمية انه من القرآن فقال ما بين الدفتين كله قرآن وكذا
روى الجصاص عن محمد انه قال التسمية اية من القرآن انزلت للفصل بين السورة والقراءة
لها تبركا وليست باية بكل واحدة منها وبني على هذا ان فرض القراءة يتادى عند ابي حنيفة اذا قراها
على قصد القرآن دون الثناء لانها اية من القرآن وقال بعض اصحابنا الاشتباه في كونها اية تامة احتمال
فانه روي عن الاوزاعي انه قال ما انزل الله في القرآن بسم الله الرحمن الرحيم الا في سورة النمل وحدها
لانها ليست باية تامة فلا يجوز بالشك وانما الاية في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فوقع الشك في كونها اية تامة فلا يجوز بالشك وكذا يحرم على الجنب والحائض والنفساء قراءتها
على قصد القرآن اما على قول الكرخي فظاهر لان ما دون الاية يحرم عليهم وكذا على رواية الطحاوي لاحتمال
كونها اية تامة فيحرم عليهم قراءتها احتياطا الثاني انها من الفاتحة ام لا قال الشيخ ابو بكر الرازي
ليس عن اصحابنا رواية منصوصة انها من الفاتحة او ليست منها وذكر السرخسي في اصول الفقه عن
الرازي ان الصحيح من المذهب عندنا اية منزلة للفصل في اول السورة وليس من اجزائها وقال الشافعي
انها من الفاتحة قولا واحدا وبه قال ابو ثور وقال احمد في رواية انها من الفاتحة دون غيرها فيجب
قراءتها حيث يجب قراءة الفاتحة وفي رواية وهو الاصح انه لا فرق بين الفاتحة وغيرها في ذلك وان قراءتها
في اول القراءة لقراءتها في اول السورة وقال مالك وضعت لافتتاح السورة وللفصل بين السور
وليست من القرآن الا في النمل فانها بعض اية منها الثالث انها ليست من اول كل سورة عندنا وقال
الشافعي واصحابه هي من اول كل سورة على الصحيح من المذهب عندهم وبه قال عطا والزهري وعبد الله
ابن المبارك وهو مذهب ابن كثير وعاصم والكسائي من القراء ووافقهم حمزة على انها من الفاتحة
خاصة وبه قال الشافعي في قول وفي المجتبى قال الاسبيجابي اكثر مشايخنا على انها من الفاتحة ومذهب
باقي القراء كمذهب مالك لكن يلزم من انها قالوا ومن تابعه احتج الشافعي ومن تابعه بحديث
ابي الجوزاء عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام قرأ الفاتحة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وعدها
اية منها واحتج اصحابه بما رواه الشافعي عن مسلم عن ابن جريج عن عبد الله ابن ابي مليكة عن ام سلمة ام المومنين
قالت قرأ رسول الله عليه السلام فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن
الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير واحتجوا ايضا بما رواه
الثعلبي في تفسيره عن ابي بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفتتح الصلاة بما
ذكرناه عن قريب والجواب عن هذه الاحاديث اما حديث عائشة فالصحيح ما رواه مسلم من حديث

ابن ميسرة عن ابي الجوزاء عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلام يستفتح الصلاة بالتكبير
والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا ظاهر في عدم كون التسمية من الفاتحة فان قلت فادليه على ارادة
اسم السورة قلت لا يعدل عن حقيقة اللفظ وظاهره الا بدليل قلت ابو الجوزاء لا يعرف له سماع عن عائشة
وليس بمسلم فانه روي انه عليه السلام كان يخبر لها قلت يكفينا انه حديث اودعه مسلم في صحيحه وابو الجوزاء
اسمه اوس ابن عبد الله الربعي ثقة كبير لا ينكر سماعه من عائشة وقد احتج به جماعة وبديل ابن ميسرة تابعي صغير
مجمع على عدالته وثقته وقد حدث عنه بهذا الحديث الائمة الكبار وتلقاه العلماء بالقبول ولم يتكلم
فيه احد منهم وما روي عن عائشة من الجهر فكذب بلا شك فيه الحكم بن عبد الله بن سعد وهو
كذاب لا يحل الاحتجاج به ومن العجب القدح في الحديث الصحيح والاحتجاج بالباطل واما حديث
ام سلمة فليس بصحيح لانه يرويه عمر ابن هارون البلخي عن ابن جريج قال يحيى ليس بشيء واما حديث بريدة
فقد ذكرنا ما فيه من العلة وانما اسند الا انه فيما حكى لانه يدل على ان التسمية من القرآن وهو المختار
عندنا ولا يدل على انها من الفاتحة ونقل الخطيب عدة احاديث في ذلك من تفسير الثعلبي وليس لها
صحة ولا يثبت شيء منها والثعلبي حاطب الليل يذكر الغث والسمين واما احتجاجات اصحابنا فيما ذهبوا اليه
فاحاديث كثيرة صحيحة منها ما رواه مسلم في صحيحه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل يقول العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد
مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذه بيني
وبين عبدي يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
قال الله فهؤلاء لعبدي قال ابن عبد البر هذا حديث قد رفع الاشكال في سقوط بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة
وهو نص لا يحتمل التاويل ولا اعلم حديثا في سقوط البسملة ابين منه قلت وجه التمسك به انه ابتدأ القسمة بالحمد لله
رب العالمين دون البسملة فان قلت لو كانت منها لابتدأ بها وايضا فقد جعل النصف اياك نعبد فيكون ثلاث
آيات لله تعالى في الثناء عليه وثلاث آيات للعبد وآية بينهما وفي جعل العبد منها ابطال هذه القسمة فيكون
باطلا وايضا انه قال يقول العبد اهدنا الصراط الى آخرها ثم قال فهؤلاء لعبدي هكذا ذكره ابو داود والنسائي
باسنادين صحيحين وهو جمع فيقتضي ثلاث آيات وعلى قول الشافعي اثنتين وللبادي ادم ونصف
اذ انعمت عليهم آية وان عد وقائله تسع ثمان آيات وهذا كله خلاف تخريج الحديث بالنصف والمراد
بالصلاة القراءة الا تراه كيف فسر القراءة وقسم الآيات وابتدأ بالانفال فان قلت لم لا يراد بالقسمة المعنى لا الآي
فيكون لله الحمد والثناء والتمجيد وللعبد الخضوع والتذلل قلت هذا باطل فان الله تعالى متفرد بالحمد والثناء
والتمجيد الذي لا يليق بالعبد والعبد متفرد بالخضوع والتذلل الذي تنزه الباري عنه ولا يجوز ان يراد ذلك
بقوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين مثاله اذا كان ثوب لزيد وعبد لعمرو لا يجوز ان يقول قسمت
الثوب والعبد بين زيد وعمرو اذ لا اشتراك فيهما فان قلت فما المانع ان يكون قسمة الالفاظ والحروف قلت
لا يجوز لان القسمة لا تصح مع ذلك فلم يبق الا عدد الآيات على ان القسمة المعاني داخلة في قسمة الآيات فان
قالوا انما ابتدأ بالبسملة لاندراجها في الآيتين بعدها قلنا هذا ظاهر الفساد وقد عمه تكابر فان قالوا في سنده
العلاء ابن عبد الرحمن وتكلم فيه ابن معين فقال ليس حديثه بحجة مضطرب الحديث ليس بذاك هو ضعيف
روي عنه هذه الالفاظ كلها وقال ابن عدي ليس بالقوي وقد انفرد بهذا الحديث فلا يحتج به قلنا
هذا اجهل وترك بعضهم ورده بكر وراي حديث ترك الحديث الصحيح وتضعيف لكونه غير موافق لمذهبهم
وكيف وقد رواه عن العلاء الائمة الثقات الاثبات كمالك وسفيان ابن عيينة وابن جريج وعبد العزيز الدراوردي

واسمعيل

واسمعيل ابن جعفر ومحمد ابن اسحاق والوليد ابن كثير وغيرهم والعلاء نفسه ثقة صدوق فان قالوا اسلمنا انه لم
ولكن جاء في بعض الروايات ذكر التسمية كما اخرجه الدارقطني عن عبد الله ابن زياد بن سمعان عن العلاء
بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي
نصفين نصفها له يقول عبدي اذا افتتح الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فيذكرني عبدي ثم يقول الحمد لله رب العالمين
فاقول حمدني عبدي الى آخره هذه الرواية وان كان فيها ضعف ولكنها مفسرة لحديث مسلم انه اراد السورة
لا الآية قلنا هذا ايضا كذب وعادة قوم لم يعرفوا علم الحديث قال ابن سمعان فقال عمر ابن عبد العزيز الواحد
سألت مالكا عنه فقال كان كذابا وقال يحيى ابن بكير قال هشام ابن عروة فيه لقد كذب علي وحدث عني باحاديث
لم احدثه بها وعن احمد ابن حنبل متروك الحديث وسئل ابن معين عنه فقال كان كذابا وقيل لابن اسحاق ان ابن سمعان
يقول سمعت مجاهدا فقال لا اله الا الله انا والله اكبر منه ما رأيت مجاهدا ولا سمعت منه وقال ابن حبان كان يروي
عمن لم يره ويحدث بما لم يسمع وقال ابو داود ويتر كالحديث كان من الكذابين وقال النسائي متروك فكيف
يعلل الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه بالحديث الضعيف اذ مقتضى العلم ان يعلل الحديث الضعيف
بالحديث الصحيح مفصل محسن ومن الاحاديث الصحيحة التي اسنده لنا ثابتها ما رواه البخاري في
صحيحه من حديث ابي سعيد ابن المعلى قال كنت اصلي في المسجد فدعاني رسول الله عليه السلام فلم اجبه
فقلت يا رسول الله كنت اصلي فقال الم يقل الله عز وجل استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ثم قال لي لاعلمنك
سورة هي اعظم سورة في القرآن قلت ما هي قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي
اوتيته فاخبر انها السبع المثاني ولو كانت البسملة آية منها لكانت ثمانيا لانها سبع آيات بدون البسملة ومنها
ما رواه اصحاب السنن الاربعة عن شعبة عن قتادة عن عباس عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام
قال ان سورة من القرآن شفعت لرجل حتى غفر له وهي تبارك الذي بيده الملك قال الترمذي حديث حسن
ورواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه وعباس وثقه ابن حبان ولم يتكلم فيه
احد ووجه الاستدلال به ان هذه السورة ثلاثون آية بدون البسملة بلا خلاف بين العادين وايضا فان صاحبه
يقول تبارك الذي بيده الملك دليل على ان البسملة ليست منها واما القسم الرابع فنذكره عن قريب ان شاء الله
تعالى ويسر بهما اي ببرهي من الاستعاذة والتسمية قال الاتراري قال المطرزي اسر الحديث اخفاه وزيادة
الناسخ وكذا قال السغناقي قلت قد يستعمل باب الفعل بالباء ايضا لقول ابن مسعود رضي الله عنه اربع يخفيهن
الامام وذكر منها التعوذ والتسمية وآمين هذا غريب ولكن معناه رواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا
هشيم عن سعيد ابن المرزبان ثنا ابو وائل عن ابن مسعود انه كان يخفي بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة
وربنا لك الحمد وروى محمد ابن الحسن في كتاب الآثار ثنا ابو حنيفة رضي الله عنه ثنا حماد ابن ابي سليمان
عن ابراهيم النخعي قال اربع يخفيهن الامام التعوذ وبسم الله الرحمن الرحيم وسبحانك اللهم وبحمدك وآمين ورواه
عبد الرزاق في مصنفه انا معمر عن حماد به فذكره الا انه قال عوض قوله سبحانك اللهم وربنا لك الحمد ثم قال
انا الثوري عن منصور عن ابراهيم قال خمس يخفيهن الامام فذكرها وزاد سبحانك اللهم وبحمدك وروى ابو
عمر عن عمر ابن الخطاب انه قال يخفي الامام اربعا التعوذ وبسم الله الرحمن الرحيم وآمين وربنا لك الحمد وقال
الشافعي رحمه الله يجهر بالتسمية عند الجهر بالقراءة وبه قال ابو ثور وقال الثوري يجهر بالتسمية
حيث يجهر بالقراءة في الفاتحة والسورة جميعا قال وهذا قول اكثر العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الفقهاء والقراء اما الصحابة فرواه ابو بكر الخطيب عن ابي بكر وعمر وعثمان وعمار ابن ياسر وابن عباس وابي هريرة
وغيرهم حين ذكر عبد الله ابن المغفل الذي انكر الجهر بها على ابيه واما التابعون ومن بعدهم ممن قال بالجهر بها
فهو اكثر من ان يذكروا وادرس من ان يحصروا وقال ابو عمر ابن عبد البر في الانصاف وقد روي عن عمر وعلي وعمار

الجهر بها والطرق عنهم ليست بالقوية قال وكذا اختلف عن أبي هريرة وابن عباس والأشهر عن ابن عباس
الجهر بها وقال ابن أبي ليلى إن شاء جهر بها وإن شاء خافت قلت قال الزبيدي والعمل عليه أي على ترك الجهر بالبسملة
عند أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله عليه السلام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومن بعدهم من التابعين وقاله
أبو عمر وابن المنذر وهو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن والشعبي
والنخعي والأوزاعي وسعيد بن جبير وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز وسليمان الأعمش والزهري
ومجاهد ويحيى بن جعدة وحماد وأبي عبيد ومالك وأحمد وإسحق وقال أبو الخطاب والعمل عليه عند أهل المدينة
وهذا الخلاف نقل الخطيب فلا تلتفت إلى التعصب لما روي أن النبي عليه السلام جهر في صلاته بالتسمية نسب الشراح
هذا الحديث إلى أبي هريرة رضي الله عنه وروى الدارقطني عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله
عنه أن النبي عليه السلام كان إذا أم الناس جهر ببسم الله الرحمن الرحيم ورواه ابن عدي فقال فيه [illegible] جهر
وروى النسائي في سننه من حديث نعيم المجمر قال صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن
حتى قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال آمين وفي آخره فلما سلم قال إني لأشبهكم صلاة برسول الله عليه السلام
ورواه ابن حبان في صحيحه وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال إنه على شرط الشيخين ولم
يخرجاه والدارقطني في سننه وقال حديث صحيح ورواته كلهم ثقات مجمع على عدالتهم محتج بهم في الصحيح
وروى الدارقطني أيضا عن خالد بن إلياس عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله عليه السلام علمني جبريل عليه السلام الصلاة فقام فكبر لنا ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم
فيما يجهر به في كل ركعة وروى الطبراني في الأوسط عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان رسول الله عليه السلام
إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون ويقولون محمد يذكر إله اليمامة وروى الحاكم في مستدركه
من حديث علي وعمار أن النبي عليه السلام كان يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم وقال صحيح الإسناد
ورواه الدارقطني في سننه من حديث جابر عن أبي الطفيل عن علي وعمار نحوه وروى الدارقطني أيضا عن نافع
عن ابن عمر رضي الله عنهما قال صليت خلف النبي عليه السلام وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فكانوا يجهرون
ببسم الله الرحمن الرحيم وأخرجه الخطيب من طريق آخر من حديث مسلم بن حيان قال صليت خلف ابن عمر
فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في السورتين فقيل له فقال صليت خلف رسول الله عليه السلام حتى قبض وخلف
أبي بكر رضي الله عنه حتى قبض وخلف عمر رضي الله عنه حتى قبض فكانوا يجهرون بها في السورتين فلا أدع
الجهر بها حتى أموت وأخرج الدارقطني عن أبي الضحى عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
أمني جبريل عليه السلام عند الكعبة فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وأخرج أيضا من حديث الحسن عن ابن عمر وكان
بدريا قال صليت خلف النبي عليه السلام فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الليل وصلاة الغداة وصلاة
الجمعة وروى الحاكم في مستدركه والدارقطني في سننه من حديث محمد بن المتوكل بن أبي السري قال
صليت خلف المعتمر بن سليمان من الصلوات ما لا أحصيها الصبح والمغرب وكان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
قبل فاتحة الكتاب وبعدها وقال المعتمر ما آلو أن أقتدي بصلاة أبي وقال أبي ما آلو أن أقتدي بصلاة أنس
رضي الله عنه وقال أنس ما آلو أن أقتدي بصلاة رسول الله عليه السلام وأخرجه الحاكم من طريق آخر عن محمد بن أبي السري
نا إسمعيل بن أبي أويس نا مالك عن حميد عن أنس رضي الله عنه قال صليت خلف النبي عليه السلام
وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فكلهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم قال الحاكم وأخرج
شاهدا وأخرجه الخطيب من طريق آخر من حديث حميد عن أنس أن رسول الله عليه السلام كان يجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم والجواب عن هذه الأحاديث أما حديث أبي هريرة الأول فروى عنه العلاء
ورواه عنه أبو أويس واسمه عبد الله بن أويس وهو غير محتج به لأنه لا يحتج بما انفرد به فكيف إذا انفرد

بشي

بشيء وخالفه فيه من أوثق منه مع أنه تكلم فيه وقد ضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم الرازي فإن قلت أخرج له
مسلم في صحيحه قلت ليس على أن مجرد الكلام من الرجال لا يسقط العدالة ولا حديثه ولو اعتبرنا ذلك لذهب معظم السنة
إذ لم يسلم من كلام الناس إلا من عصمه الله بل خرج في الصحيح ممن تكلم فيهم ومع هذا فأبو أويس خرج حديثه لكلام الناس فيه بل لتفرده به ومخالفة
كلام الناس له ولرواية مسلم الحديث في صحيحه من طريقه وليس فيه ذكر البسملة وأما رواية نعيم المجمر عنه فهي
معلولة فإن قلت فإن ذكر البسملة فيه مما تفرد به نعيم المجمر من بين أصحاب أبي هريرة وهم ثمانمائة ما بين صاحب
وتابع ولا يثبت عن الحديث من أصحاب أبي هريرة أنه حدث عن أبي هريرة أنه عليه السلام كان يجهر بالبسملة في الصلاة
فالبخاري ومسلم أعرضا عن ذكر البسملة في حديث أبي هريرة الذي رواه أبو سلمة بن عبد الرحمن أنه كان يكبر في
كل صلاة من المكتوبة وغيرها فيكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع الحديث ثم يقول حين ينصرف والذي نفسي بيده
إني لأقربكم شبها بصلاة رسول الله عليه السلام إن كانت هذه لصلاته حتى فارق الدنيا وليس في هذا الحديث
ولا في الأحاديث الصحيحة عن أبي هريرة ذكر التسمية وهذا مما يغلب على الظن أنه وهم على أبي هريرة فإن قلت
نعيم المجمر ثقة والزيادة من الثقة مقبولة قلت ليس ذلك مجمعا عليه بل فيه خلاف مشهور فمن الناس من يقبل
زيادة الثقة مطلقا ومنهم من لا يقبلها والصحيح التفصيل وهو أنها تقبل في موضع إذا كان راويها حافظا
ثبتا والذي لم يذكرها مثله أو دونه في الثقة كما قبل الناس زيادة مالك بن أنس قوله من المسلمين في صدقة الفطر
واحتج بها أكثر العلماء وتقبل في موضع آخر لقرائن تخصها وفي موضع يجزم بصحتها كزيادة مالك وفي موضع يغلب على الظن
صحتها وفي موضع يجزم بخطئها كزيادة عبد الله بن زياد ذكر البسملة في حديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
وزيادة نعيم المجمر التسمية في هذا الحديث مما يتوقف فيه بل يغلب على الظن ضعفه وعلى تقدير صحتها فلا
حجة فيها لمن قال بالجهر لأنه قال فقرأ أو فقال بسم الله الرحمن الرحيم وذلك أعم من أن يكون قرأها سرا أو جهرا وإنما هو حجة
على من لا يرى قراءتها فإن قلت قال إني لأشبهكم صلاة برسول الله عليه السلام قلت أراد به أصل الصلاة ومقاديرها
وهيئاتها والتشبيه لا يقتضي أن يكون من كل وجه بل يكفي في غالب الأفعال وذلك يتحقق في التكبير
وغيره دون البسملة وأما الحديث الذي فيه علمني جبريل عليه السلام الصلاة فساقط الإسناد وإن خالد بن
إلياس مجمع على ضعفه وعن أحمد منكر الحديث وعن ابن معين ليس بشيء ولا يكتب حديثه وعن النسائي متروك
الحديث وعن ابن حبان يروي الموضوعات عن الثقات وأما حديث سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه عليه السلام
جهر ببسم الله والمنافي كان سبق الصلاة ببسم الله قلت قال الزبيدي إسناده ليس بذاك والأول لا حجة
فيه فإن قلت قال النووي في صحيح مسلم قال عليه السلام أنزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا
أعطيناك الكوثر إلى آخرها قال وهذا احتجاج بالجهر خارج الصلاة فكذا في الصلاة كسائر الآيات قلت هذا
الاحتجاج في غاية السقوط فلا يحتج بالقياس مع مخالفة النصوص الصحاح وأما حديث علي وعمار فله طريقان تعقبه
الذهبي ابن سعد المؤذن وقد ضعفه ابن معين ولما قال الحاكم صحيح الإسناد تعقبه الذهبي فقال
هذا خبر واه كأنه موضوع وفي الطريق الثاني جابر الجعفي وقد كذبه أيوب ومن رأى الإتقان فيه ابن أبي سليمان
الجوزجاني وعن أبي حنيفة ما رأيت أكذب من جابر الجعفي وما أتيته بشيء من رأيي إلا أتاني فيه بأثر
وأما حديث ابن عمر فله طريقان الأول رواه الدارقطني وفيه أحمد بن عيسى أبو طاهر الهاشمي وقد كذبه
الدارقطني وفيه شيخه عمر بن الحسن وقد ضعفه الدارقطني وفيه جعفر بن محمد بن مروان فقال
فيه الدارقطني لا يحتج به فظهر بذلك بطلان هذا الحديث والطريق الثاني رواه الخطيب بقوله فيها
أيضا باطل لأن فيه عباد بن زياد الأسدي وقال الحافظ محمد بن النيسابوري هو مجمع على كذبه
وقال أبو حاتم كان من رؤساء الشيعة وأما حديث النعمان بن بشير فإنه حديث منكر بل موضوع ومن رواته
يعقوب بن يوسف الضبي وهو ليس بمشهور وأحمد بن حماد ضعفه الدارقطني وسكوت الدارقطني والخطيب

وغيرهما من الحفاظ عن مثل هذا الحديث بعد روايتهم له قبيح جدا وقد تعلق ابن الجوزي في هذا
مطر ابن خليفة وهو تقصير منه فان البخاري روى في صحيحه ووثقه احمد وابن معين ويحيى القطان
فكانه اعتمد على قول السعدي فيه هو زائغ غير ثقة وليس كذلك كما ذكرنا واما حديث الحكم ابن عمير
فهو حديث باطل لوجوه الاول انه ليس بدريا ولا في البدريين احد اسمه الحكم ابن عمير بل لا يعرف له صحبة
فان موسى ابن حبيب الراوي عنه لم يكن صحابيا بل هو مجهول لا يحتج بحديثه وقد ذكر الطبراني في معجمه
الكبير الحكم ابن عمير في نسخته الثماني ثم روى له بضعة عشر حديثا منكرا وكلها من رواية موسى ابن حبيب
عنه وروى له ابن عدي في الكامل قريبا من عشرين حديثا ولم يذكر فيها هذا الحديث والراوي عن موسى
هو ابراهيم ابن اسحق الضبي الكوفي قال الدارقطني متروك الحديث الثاني يحتمل ان يكون هذا الحديث
صنعه [illegible] الذين رووا نسخة موسى عن الحكم لم يذكروا هذا الحديث فيها كابن [illegible] وابن عدي والطبراني
وانما رواه فيما علمنا الدارقطني ثم الخطيب الثالث ان الدارقطني وهم فقال ابراهيم ابن حبيب
وانما هو ابراهيم ابن اسحق وتبعه الخطيب وزاد وهما ثانيا فقال الضبي بالصاد المعجمة والباء الموحدة
وانما هو الضبي نسبة الى ضبة واما حديث انس رضي الله عنه فهو معارض بما رواه ابن خزيمة في مختصره ○
والطبراني في معجمه عن معتمر ابن سليمان عن ابيه عن الحسن عن انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه
السلام كان يسر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة وابا بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله في الصلاة زادها
ابن خزيمة والحديث الذي رواه الحاكم وقال انما ذكرته شاهدا قال الذهبي في مختصره اما استحى الحاكم
يورد في كتابه مثل هذا الحديث الموضوع فانا اشهد بالله والله انه لكذب وقال ابن عبد الهادي سقط
منه ولا يوثق بالحاكم لا يعارض ما ثبت في الصحيح خلافه لما عرف من تساهله وكيف اصحاب انس رضي الله
عنه الثقات الاثبات يروون عنه خلاف ذلك حتى ان شعبة سال قتادة عن هذا فقال انت
سمعت انسا يذكر ذلك فقال نعم واخبره باللفظ الصريح المنافي للجهر واحتج الشافعية ايضا بالاثار
منها ما رواه البيهقي في الخلافيات من حديث عمر ابن ذر عن ابيه سعيد ابن عبد الرحمن ابن ابزى عن ابيه
قال صليت خلف عمر رضي الله عنه فجهر بسم الله الرحمن الرحيم وكان ابي يجهر بها قلنا هذا مخالف للصحيح
الثابت عن عمر انه كان لا يجهر وروى الطحاوي باسناده عن ابي وائل قال كان عمر وعلي رضي الله عنهما
لا يجهران وقد روى عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر عن ابيه ايضا عدم الجهر فان ثبت الجهر حمل على انه
فعله مرة للتعليم او لسبب من الاسباب ومنها ما رواه الخطيب من طريق الدارقطني بسنده عن عثمان
ابن عبد الرحمن ثنا الزهري عن سعيد ابن المسيب ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم كانوا
يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم قلنا هذا باطل وعثمان ابن عبد الرحمن هو الوقاصي اجمع اهل النقل على ترك الاحتجاج
به قال ابن ابي حاتم سالت ابي عنه فقال كذاب ذاهب الحديث وقال ابن حبان يروي عن الثقات
الاشياء الموضوعات لا يحل الاحتجاج به وقال النسائي متروك الحديث ومنها ما اخرجه الخطيب
ايضا عن يعقوب ابن عطا ابن ابي رباح عن ابيه قال صليت خلف علي ابن ابي طالب وعدة من اصحاب
رسول الله عليه السلام كلهم يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم قلنا هذا لا يثبت وعطا ابن ابي رباح
لم يلحق عليا ولا صلى خلفه قط والحمل فيه على ابنه يعقوب فقد ضعفه غير واحد من الائمة وقال احمد منكر
الحديث واما شيخ الخطيب فيه فهو ابو الحسين محمد ابن الحسن ابن احمد الاصبهاني الاهوازي ويعرف
بابن ابي [illegible] فقد تكلموا فيه وذكروا انه كان يركب الاسانيد ونقل الخطيب عن احمد ابن [illegible] الخصاص ○
قال كان يسمى في [illegible] الاصبهاني جراب الكذب ومنها ما اخرجه الخطيب ايضا من طريق الدارقطني عن الحسن
ابن محمد ابن عبد الواحد ثنا الحسن ابن الحسين ثنا ابراهيم ابن ابي يحيى عن صالح ابن نبهان قال صليت

خلف

خلف ابي سعيد الخدري وابن عباس وابي قتادة وابي هريرة رضي الله عنهم فكانوا يجهرون ببسم الله الرحمن
الرحيم قلنا هذا ايضا لا يثبت والحسن ابن الحسين هو العرني ان شاء الله شيعي ضعيف او هو الحسين ابن الحسن
الاشقر واخطأ في اسمه وهو ايضا شيعي ضعيف ومجهول وابراهيم ابن ابي يحيى متروك بالاجماع الكذب وصالح
ابن نبهان مولى التوأمة قد تكلم فيه مالك وغيره من الائمة وفي ادراكه العلاء خلف ابي قتادة نظر وهذا الاثر
لا يجوز الاحتجاج به وانما اكثر الكذب في احاديث الجهر لعل قول الجهر لما صار من شعار الروافض ○
وغالب احاديث الجهر تجد في رواتها من هو منسوب الى التشيع واما قول التابعين في ذلك فليست
بحجة مع انه قد اختلفت فروي عن غير واحد منهم الجهر وروي عن غير واحد منهم تركه والواجب في ذلك
الرجوع الى الدليل لا الى الاقوال قلنا هو محمول على التعليم هذا جواب عما احتج به الشافعي مما روي انه عليه
السلام جهر في صلاته بالتسمية وتقريره انه عليه السلام انما جهر بها لاجل تعليمه [illegible]
انه محمول على الجهر الذي يسمعه القاري ونقول انه محمول على وقوعها اتفاقا وبعبارة كان الجهر في الابتداء قبل
نزول قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فكانهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة ايضا حتى نزل قوله ولا تجهر
بصلاتك ثم كل هذه لا تجدي ولا يرضى بها الخصم ولا تنفع وكانت الطريقة في هذا ان يحتج المصنف نصرة
لمذهبه بما روي من الاحاديث الصحيحة ثم يجيب عما احتج به الخصم بما يجاب به عند ورود الاحاديث
والاخبار المختلفة والمتناقضة فنقول وبالله التوفيق قد ذكرنا ان للتسمية اربعة احوال هل هي من القران
ام لا وهل هي من اول الفاتحة ام لا وهل هي من اول كل سورة ام لا وفي الثلاثة قد ذكرناها وبقي الرابع وهي انها
هل يجهر بها ام لا فقال الشافعي يجهر بها ونحن نقول لا يجهر لما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث شعبة
سمعت قتادة يحدث عن انس رضي الله عنه قال صليت خلف رسول الله عليه السلام وخلف ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم فلم اسمع احدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وفي لفظ لمسلم فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب
العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في اول القراءة ولا في اخرها ورواه النسائي في سننه واحمد في مسنده
وابن حبان في صحيحه والدارقطني في سننه وقالوا فيه كانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وزاد ابن حبان
ويجهرون بالحمد لله رب العالمين وفيه لفظ لابن حبان والنسائي ايضا فلم يسمع احدا منهم يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم وفيه لفظ لابي يعلى الموصلي في مسنده فكانوا يستفتحون القراءة فيما يجهر به بالحمد لله رب العالمين وفي لفظ
للطبراني في معجمه وابو نعيم في الحلية وابن خزيمة في مختصر المختصر والطحاوي في شرح الاثار فكانوا يسرون
ببسم الله الرحمن الرحيم ورجال هذه الروايات كلهم ثقات مخرج لهم في الصحيحين فهذه الالفاظ ترجع الى معنى واحد
يصدق بعضها بعضا وهي سبعة الفاظ فالاول كانوا لا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم والثاني فلم اسمع احدا
يقرا بسم الله الرحمن الرحيم والثالث فلم يكونوا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم والرابع فلم اسمع احدا يجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم والخامس فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم والسادس كانوا يسرون ببسم الله الرحمن الرحيم
والسابع كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى الترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث
ابي نعامة الحنفي واسمه قيس ابن عباية حدثنا ابن عبد الله ابن مغفل قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله
الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث قال ولم ار احدا من اصحاب رسول الله عليه السلام كان ابغض اليه الحدث
في الاسلام يعني منه قال وصليت مع النبي عليه السلام ومع ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فلم اسمع احدا
منهم يقولها فلا تقلها اذا انت صليت فقل الحمد لله رب العالمين قال الترمذي حديث حسن فان قلت قال النووي ○
في الخلاصة وقد ضعف الحفاظ هذا الحديث وانكروا على الترمذي تحسينه كابن خزيمة وابن عبد البر والخطيب
قالوا ان مداره على ابن عبد الله ابن المغفل [illegible] اذا سمع احدا يقول بسم الله الرحمن الرحيم ورواه الطبراني
في معجمه عن عبد الله ابن بريدة عن عبد الله ابن مغفل عن ابيه مثله ثم اخرجه الى ابي سفيان طريف ابن شهاب

عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن هذه الشيء اياك يجهرها فاني قد صليت مع النبي عليه السلام ثم عند ابي حنيفة
انه اي ان المصلي لا ياتي بها اي بالتسمية في اول كل ركعة وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة ان المصلي اذا سمى اول صلوته فانه
لا يعيدها لانها شرعت لافتتاح الصلاة كالتعوذ اي كقراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه يقرؤها مرة في اول الصلاة
اتفاقا وعنه اي عن ابي حنيفة انه ياتي بها اي المصلي ياتي بالتسمية في اول كل ركعة وهذه الرواية رواها ابو يوسف عن
ابي حنيفة والحسن روى عنه انه ياتي بها في اول كل ركعة عند اصحابنا جميعا لا اختلاف فيه ولم يختلف الرواية عنهم ومن قال
ياتي بها مرة فقد غلط على اصحابنا غلطا فاحشا عرفه من تامل كتب اصحابنا لكن الخلاف في الوجوب وروايه المعلى عن
ابي يوسف انها تجب في الثانية كوجوبها في الاولى وفي رواية الحسن عنه انها لا تجب الا عند افتتاح الصلاة وان قراها
في غيره فحسن والصحيح انها تجب في كل ركعة حتى لو سهى عنها قبل الفاتحة تجب سجود السهو وفي المجتبى واما وجوبها خارج
الصلاة فالصحيح انها تجب واجمع القراء انها تقرأ اول الفاتحة وكذا في ساير السور احتياطا اي على سبيل الاحتياط
لانها اقرب الى متابعة المصحف ولان عليه اعادة الفاتحة وروى الحسن عن ابي حنيفة ان قراءتها قبل الفاتحة
سنة وهو قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد ولا ياتي بها اي بالتسمية بين السورة والفاتحة لان محلها
اول الصلاة الا عند محمد فانه ياتي بها في صلاة المخافتة اي المصلي ياتي بالتسمية بين السورة في الصلاة
التي يخافت فيها القراءة اتباعا للمصحف واما اذا اجهر فلا وعند الشافعي لا تجوز الصلاة بدون التسمية
فلذلك قالوا ياتي بها في كل ركعة وهو المنقول عن ابن عباس ومجاهد وذلك احتياطا وقال حميد الدين لا احتياط
فيه لان عند سعد بن ابي وقاص تسمية المقتدي مفسد لصلاته لكن لم يعتد هذا الخلاف ان فساد الصلوة
بها بعيد حتى يستحسن قراءة المقتدي خلف الامام فيما يخافت واعتبر خلاف الشافعي لان معه غيره ولم
يعتد بخلافه في الجهر لانفراده ومخالفة النصوص على ما ذكرنا قال اي القدوري ثم يقرأ فاتحة الكتاب
ثم بعد الثناء والتعوذ والتسمية فاتحة الكتاب هذا لبيان الواجب من القراءة دون الركن والسنة على
ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى وسورة اي ويقرأ سورة من القرآن او ثلث آيات من اي سورة
شاء وهذا ايضا بيان الواجب من القراءة وقراءة الفاتحة لا يتعين ركنا عندنا اي من حيث الركنية
وقال ابو بكر الرازي لا خلاف بين الفقهاء في جواز الصلاة مع الفاتحة وحدها وكذا ضم السورة اليها
اي الى الفاتحة خلافا للشافعي في الفاتحة لان قراءة الفاتحة عنده فرض حتى لو لم يقرأها بطل صلوته
ولو ترك حرفا منها والتشهد عمدا لا يجوز صلاته او ترك التشهد فان كان عمدا بطل صلاته وان كان
ناسيا يؤمر بسجود السهو والمختار انه لا تفسد صلاته ذكره في الخلاصة وللمالك فيهما اي خلافا للمالك فيهما
في قراءة الفاتحة وضم السورة ايضا وهو خلاف مالك على هذا الوجه غير صحيح لان صاحب الجواهر
قال وضم السورة الى الفاتحة سنة عند مالك خلاف ما نقله عنه اصحابنا وقال غيره المشهور عن مالك
جعل ام القرآن ركنا ولم يقل احد ان ضم السورة الى الفاتحة ركنا فيما علمته واكثر الشراح سكتوا عن
هذا ونسبوه الى مالك وهو لم يقل به احد على انه روي عنه انه استدل بقوله عليه السلام لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب وسورة معها هذا الحديث روي من وجوه مختلفة عن ابي سعيد رواه ابن عدي
في الكامل وفي لفظ امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرأ الفاتحة وما تيسر وفي لفظ لا تجزي
صلاة الا بفاتحة الكتاب ومعها غيرها وفي لفظ وسورة رواه الترمذي وابن ماجة من حديث ابي
سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد هذا لفظ الترمذي وسكت عنه الترمذي وهو معلول بابي سفيان وقال
عبد الحق في احكامه لا يتبع هذا الحديث من اجله ورواه ابن ابي شيبة واسحاق بن راهويه في مسنديهما و
الطبراني في مسند الشاميين من حديث ابي نضرة عن ابي سعيد لا صلوة الا بام القرآن ومعها غيرها وروى

ابو داود عن ابي نضرة عنه قال امرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر ورواه ابن حبان في صحيحه ولفظه امرنا
رسول الله صلعم ان نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر ورواه احمد وابو يعلى قال الدارقطني في تعليله هذا يرويه قتادة وابو
سفيان عن ابي نضرة هكذا ورواه ربيعة بن عثمان بن عمر عن شعبة عن ابي مسلمة مرفوعا ولا يصح رفعه عن شعبة ورواه
الطبراني في مسند الشاميين من حديث عبادة بن الصامت قال سمعت رسول الله صلعم يقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وآيتين من القرآن ورواه ابن عدي من حديث عمران بن الحصين قال سمعت رسول الله صلعم يقول لا تجزي صلوة لا يقرأ فيها
بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا وفيه عمر بن زيد قال ابن زيد ضعيف منكر الحديث ورواه ابو نعيم في تاريخ الاصبهاني من
حديث ابي مسعود الانصاري قال قال رسول الله صلعم لا تجزي صلوة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وشيء معها ولنا قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وجه الاستدلال بها ان الله تعالى امر بقراءة ما تيسر من القرآن مطلقا وتعيين بفاتحة زيادة على النص و
هو لا يجوز لانه نسخ فيكون ادنى ما يطلق عليه القرآن فرضا لكونه مواريه فان قراءته خارج الصلوة ليست فرضا فتعين ان
يكون في الصلوة فان قلت هذه الآية في صلوة الليل وقد نسخ فرضيتها فكيف يصح التغيير بها قلت ما شرع ركنا لا يصير
منسوخا وانما نسخ قيام الليل دون فروض الصلوة وشرائطها وساير احكامها ويدل عليه انا امرنا بالقراءة بعد النسخ بقوله فاقرؤوا ما تيسر
والصلوة بعد النسخ بقيت نفلا وكل من شرط الفاتحة في الفرض شرطها في النفل ومن لا فلا والآية تنفي اشتراطها في النفل فلا تكون
ركنا في الفرض لعدم المقابل وايضا العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب على القول المنصوص على ما مر في موضعه فان قلت
كلمة ما مجملة والحديث مبين قلت كل من قال هذا ابدل قوله على عدم معرفته باصول الفقه لان كلمة ما من الفاظ العموم فيجب العمل بعمومها
من غير توقف ولو كانت مجملة لما جاز العمل بها قبل البيان كساير مجملات القرآن والحديث ومعناه اي شيء تيسر ولا يسوغ ذلك فيما ذكر
فيلزم الترك بالقرآن والحديث والعام عندنا لا يحمل على الخاص مع ما في الخاص من الاحتمالات فان قلت هذا الحديث مشهور فان
العلماء تلقته بالقبول فيجوز الزيادة بمثله قلت لا نسلم انه مشهور لان المشهور ما تلقته التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون
في هذه المسئلة ولئن سلمنا انه مشهور فالزيادة بخبر المشهور انما هو جائز اذا كان محكما واما اذا كان محتملا فلا وهذا الحديث يحتمل لان مثله
يستعمل لنفي الجواز ولنفي الفضيلة كقوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولانه معارض لما روي انه عم قال لا صلوة الا بقراءة فاتحة
الكتاب او غيرها وروي لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب وقد ذكرناه عن قريب ويعارض ايضا بما روي انه عليه السلام علم الاعرابي
الصلوة الى ان قال قل الله اكبر الى ان قال ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن فان قلت نفي الجواز اصل فيكون هذا المراد
لا نسلم ان الاصل هو المراد بالحديث لجواز ترك الاصل فان قلت اخرج مسلم وابو داود وغيرهما من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله
صلعم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج فهي خداج غير تمام فهذا يدل على الركنية قلت لا نسلم ذلك لان معناه ذات
خداج اي نقصان وهذا يوافق مذهبنا لانه يثبت النقصان لا الفساد ونحن نقول به لان النقصان في الوصف لا في الذات ولهذا
قلنا بوجوب الفاتحة فان قلت قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر عام خص منه البعض وهو ما دون الآية فان المصنف ذكر في فصل القراءة ادنى
ما يجزي من القراءة عند ابي حنيفة آية تامة لان ما دون الآية خارج بالاجماع فاذا كان كذلك يجوز تخصيصه بخبر الواحد بل القياس
ايضا قلت القرآن يتناول ما هو معجز فلا يتناول ما دون الآية فان قلت هذا مستقيم على قولهما لان الفرض عندهما قراءة ثلث
آيات قصار او آية طويلة اما على قول ابي حنيفة لا يستقيم لان الفرض يتادى عنده بالآية القصيرة وهي ليست بمعجزة قلت الشرط فيه ان
تكون الآية القصيرة كلمتين او اكثر ولا يتادى الفرض بآية هي كلمة واحدة كص ونون وقاف ومدهامتان في الصحيح فاذا كان كذلك
لم يدخل ما دون الآية في النص وقال الاترازي فان قلت ان مالكا يستدل على ركنية الفاتحة وضم السورة اليها جميعا بقوله عليه السلام لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب وسورة معها فما جوابه قلت جوابه الذي سمع من رد ما على الشافعي فلا نعيده انتهى فالزيادة عليه
اي على النص بخبر الواحد وهو الحديث المذكور لانه نسخ كما ذكرنا لان الخبر الواحد دون نص الكتاب والنسخ لا يجوز بما دون المنسوخ لقوله
تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان قلت ما تيسر عام وهذا يدل على انه مطلق والمطلق خاص لا عام عندنا
قلت كانه اراد بالعام المطلق وهو العام الخبر المخصوص لكنه يوجب العمل اي لكن الحديث المذكور يوجب العمل به وبين ذلك
بقوله فقلنا بوجوبهما اي قلنا بوجوب قراءة الفاتحة وضم السورة حتى يلزمه سجود السهو بتركهما فالحاصل ان اثبتنا فرضية مطلق القراءة

بالنص و وجوب العمل بقراءة الفاتحة وضم السورة بالحديث وهذا هو العمل في باب الاعمال بالاخبار وليس من العدل انه يعمل باحدهما ويهمل الآخر
وههنا دقيقة وهي ان الحديث الذي رواه ابو هريرة وهو الذي اخرجه ابو داود والطبراني في الاوسط انه قال امرني رسول الله عم
ان انادي لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فهذا يدل على فرضية الفاتحة ولنا الجواب وهو ان الحكم يثبت بقدر دليله وخبر الواحد ليس بقطعي فلا يثبت
به الفرضية لكن يثبت به الوجوب ونحن نقول به فان قلت الخصم يقول الواجب والفرض سواء عندي قلت فح النزاع لفظي واذا قال الامام ولا
الضالين قال آمين اي قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين وقال الاترازي خلافا لمالك قلت لم تعلم كتب ان الامام لا يقول آمين ولكن
يقولها على وجه الفضلة لا على وجه السنة ويقولها المقتدي اي يقول المقتدي ايضا آمين والاترازي يقولها هنا وهو ان القوم
من ائتم به اي اقتدى به يجوز ان يكون اسم الفاعل ويجوز ان يكون اسم المفعول لان التقدير مختلف والمراد ههنا هو الثاني وهو الاولى
لمناسبة الكلام وقوله ويقولها المؤتم وهو المقتدي كما ذكرنا لقوله عم اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة
غفر له ما تقدم من ذنبه قال ابن شهاب وكان رسول الله عم يقول آمين ولفظ النسائي وابن ماجة فيه اذا امن القاري وزاد فيه
البخاري في كتاب الدعوات فان الملائكة تقول آمين قال ابن ماجة في قوله عم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين لانه قال في
آخره فان الامام يقول ولا حجة لمالك في هذا الحديث فيما ذهب اليه من ان الامام لا يقول عند فراغه من قراءة الفاتحة آمين من
حيث انه عم قسم ذلك بينه وبين القوم لان القسمة تنافي الشركة لان النبي عم قال في آخر الحديث المذكور فان الامام يقولها اي
يقول لفظة آمين ولفظ الحديث وان الامام يقول آمين كما ذكرنا فقطع بذلك الشركة فصار الامام والقوم مشتركين في الاتيان
بلفظ آمين ثم ان المالكية حملوا قوله عم اذا امن الامام على بلوغ موضع التامين وقالوا سنة الدعاء تامين السامع دون
الداعي وآخر الفاتحة دعاء فلا يؤمن الامام لانه داع وقال القاضي ابو الطيب هذا غلط بل الداعي اولى بالاستجابة وفي العارضة
قال مالك لا يؤمن الامام في صلوة الجهر وقال ابن حبيب يؤمن وروى الحسن عن ابي ح مثل قول مالك ان الامام لا ياتي به وفي
المبسوط قال ابو ح يخفي الامام آمين ثم قال وقد طعنوا فيه وقالوا ان مذهب ابي ح ان الامام لا يقولها اصلا فكيف يستقيم
جوابه ولكنا نقول عرف ابو ح ان بعض الائمة لا ياخذون بقوله فخرج الجواب على قولهم كما فرع مسائل المزارعة على قول من يرى
جوازها فان قلت لما كان مذهب ابي ح ان الامام لا يقول آمين كما روى عنه الحسن فما جوابه عن قوله عم اذا امن الامام قلت جوابه
انه انما سمي الامام مؤمنا باعتبار التسبب والمتسبب ثم الحديث الذي في آخره فان الامام يقولها اخرجه النسائي في سننه من حديث الزهري عن
سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول
آمين وان الامام يقول آمين فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر
عن الزهري ومن طريقه رواه ابن حبان في صحيحه والحديث في الصحيحين وليس فيه فان الامام يقول آمين ويخفونها
اي يخفي الامام والقوم جميعا لفظة آمين وبه قال الشافعي في قوله الجديد ومالك في رواية وعند الشافعي يجهر الامام به في
الصلاة الجهرية وبه قال احمد وعطا وداود لما روى عن ابي هريرة انه قال كان اذا امن النبي عم امن من خلفه حتى كان للمسجد
ضجة وفي رواية ابن ماجة وهو اختلاط الاصوات وروى عن بعض اصحابه انه قال كنت اسمع من الائمة ابن الزبير ومن بعده
يقولون آمين ويقول من بعدهم آمين حتى يكون للمسجد ضجة وكذا روي عن عكرمة كذا ذكر صاحب الدراية عنهم قلت حديث الجهر
بالتامين رواه والترمذي من حديث سفيان عن وائل بن حجر واللفظ لابي داود قال كان رسول الله صلعم اذا قرأ ولا الضالين قال
آمين ورفع بها صوته ولفظ الترمذي ومد بها صوته قال حديث حسن واخرج ابو داود والترمذي من طريق آخر عن علي بن صالح ويقال
العلاء بن صالح الاسدي عن سلمة عن وائل بن حجر عن النبي عم انه كان يجهر بآمين وروى ابو داود وابن ماجة عن رافع عن ابن عبد الله
بن عم ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم اذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمع من الصف الاول وزاد ابن ماجة
ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال على شرط الشيخين ورواه الدارقطني في سننه وقال اسناده حسن وروى اسحق بن راهويه
في مسنده اخبرنا النضر بن شميل حدثنا هرون الاعور عن هارون بن مسلم عن ام الحصين انها صلت خلف النبي عم فلما قال ولا الضالين
قال آمين قلت الحديث الاول الذي رواه الشافعي من حديث ابي هريرة وفيه حتى كان للمسجد ضجة فليس كذلك لفظه بل لفظه
زيادة من ابن ماجة وحديث ضعيف وفي اسناده بشر بن رافع الحارثي ضعفه البخاري والترمذي والنسائي واحمد وابن معين ضعيف وهو يرويه

عبد الله عن ابي هريرة وابو عبد الله هذا لا يعرف له حال ولا روى عنه غير بشر والحديث لا يصح من اجله فظ واما قولهم وروي عن بعضهم المراد
بعض اصحاب الشافعي فان الذي رواه هو الشافعي في الام اخبرنا مسلم ابن خالد عن ابراهيم بن جريج عن عطا قال كنت اسمع الائمة ابن الزبير ومن
بعده الى آخره ومسلم بن خالد شيخ الشافعي ضعيف فان قلت قال النووي وذكر البخاري هذا الاثر عن ابن الزبير معلقا قلت المعلق ليس
بحجة واما الحديث الذي رواه ابو داود والترمذي من حديث وائل بن حجر فيعارضه ما رواه الترمذي ايضا عن شعبة عن سلمة بن كهيل
عن حجر ابن عنبس عن وائل عن ابيه وقال فيه وخفض بها صوته وقوله قال وخفض بها صوته وانما هو ومد بها صوته ثم ما رواه الدارقطني عن وائل
بن حجر قال صليت مع رسول الله صلعم فسمعته حين قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين فاخفى صوته ولانه ولان آمين
لفظها دعاء فيكون مبناه على الاخفاء قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال عم خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي ولانه بالاخفاء
يقع التمييز بين القرآن وغيره فانه اذا جهر بها مع الجهر بالفاتحة يلتبس بانها منها فان قلت ورد الجهر والاخفاء فماذا تعمل قلت
اذا تعارضت الاخبار والآثار يعمل بالاصل والاصل في الدعاء الاخفاء كما ذكرنا وفي المحيط وفتاوى الظهيرية لو سمع المقتدي من الامام
ولا الضالين في صلوة يجهر بها هل يؤمن قال بعض مشايخنا لا يؤمن لان ذلك الجهر لغو فلا يتبع وعن الهندواني يؤمن لظاهر الحديث
والمد والقصر فيه وجهان اي مد التامين وقصرها فيه لغتان وفي الخلاصة المد اختيار الفقهاء لموافقة المروي عنه عم والقصر
اختيار الادباء وعلى الوجهين هو مبني على الفتح مثل كيف واين لاجتماع الساكنين وفي الجنازية فيه اربع لغات فتح الالف ومدها و
قصرها وفتح النون في الوجهين وتسكينها وحكى الواحدي فيه لغة اخرى وهي الامالة مع المد وحكى ايضا المد والتشديد قال وروى
ذلك عن الحسن وحكى القاضي عياض وهي شاذة مردودة ونص ابن السكيت وغيره من اهل اللغة على ان التشديد من لحن العوام وهو
خطا في المذاهب الاربعة واختلف الشافعية في بطلان الصلاة بذلك وفي المجتبى لو قال آمين بالتشديد في الميم ولكنه لم يذكر
فساد الصلاة به ههنا لان فيه خلافا وهو ان الفساد مذهب الامام وعندهما لا تفسد لانها قد جاء في القرآن وهو قوله تعالى ولا آمين
البيت الحرام وعلى قولهما الفتوى فلذلك لم يتعرض للفساد واصله يا الله استجب دعانا وهو اسم من اسماء الله تعالى ثم انه اسقط منه ياء النداء
واقيم المد مقامه فلذلك انكر جماعة القصر فيه وقالوا المعروف فيه المد وهو اسم فعل مثل صه بمعنى اسكت ويوقف عليه بالسكون فان وصل
بغيره يحرك لالتقاء الساكنين وقيل هو اسم من اسماء الله تعالى ثم قال النووي وهو ضعيف وفي المجتبى اجمعوا ان آمين ليس من القرآن
حتى قالوا بارتداد من قال انه منه وانه مسنون في حق المنفرد والامام والمأموم والقاري خارج الصلاة واختلف القراء في التامين
بعد الفاتحة اذا اراد ضم سورة اليها والاصح انه ياتي بها **فروع** ينبغي ان يراوح المصلي بين قدميه في القيام وهو افضل من
نصبهما نصبا والراحة ان يتمكن على القدم مرة وعلى الاخرى مرة نص عليه ابو ح ومحمد ولم يرو عن ابي يوسف خلافه وفي المنتقى الاستراحة
من رجل الى اخرى مكروهة ومثله في المرغيناني وكذا القيام على احدى الرجلين الا لعذر وفي الواقعات ينبغي ان يكون بين قدمي
المصلي قدر اربع اصابع اليد لانه اقرب الى الخشوع وهو المراد من قوله عليه السلام الصقوا الكعاب بالكعاب ثم يكبر اي بعد الفراغ من
قراءة الفاتحة وضم السورة يكبر ويركع وهذا يقتضي ان يكون التكبير في حال القيام وهذه رواية القدوري وبه قال بعض
مشايخنا وانما صرح بالجامع الصغير لان دابه اذا وقع نوع مخالفة بين رواية الجامع الصغير ورواية القدوري التصريح بلفظ
الجامع الصغير وفي شرح الارشاد ينبغي ان يكون ابتداء التكبير حالة الانحطاط وحالة الرفع اي في حالة الاستواء واما حال تمام الانحناء وقال
قوم لا يكبر حال الركوع بل يكبر حال ما يرفع راسه من الركوع لانه روي انه عم فعل هذا ولنا الحديث الذي ياتي من انه عم كان يكبر عند
كل خفض ورفع والمراد بالخفض والرفع ابتداء كل ركن وانتهاؤه ومعناه الله اعلم من ان يؤدي حقه بهذا القدر من العبادة لا يقال
لذا كان المعنى هذا التكبير عند رفع الراس من الركوع لانا نقول المراد من التكبير ان لا يخلو جزء من اجزاء الصلاة خاليا عن الذكر فبعد
الركوع الامام يسمع والمقتدي يحمد والمنفرد ياتي بهما فلا يخلو ذلك الجزء عن الركن فلم يشرع التكبير لاجل هذا لان النبي عم كان يكبر عند
كل خفض ورفع هذا دليل قوله ثم يكبر والحديث رواه الترمذي والنسائي من حديث عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة والاسود عن
عبد الله بن مسعود قال كان النبي عم يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود وابو بكر وعمر قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه احمد وابن
ابي شيبة واسحق بن راهويه والدارمي في مسانيدهم والطبراني في معجمه واخرج البخاري ومسلم عن ابي سلمة عن ابي هريرة انه كان يصلي
بهم فيكبر كلما خفض ورفع فلما انصرف قال اني لاشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عم وفي المجتبى واختلف في وقت الركوع والاصح انه يعد

بعد الفراغ من القراءة ثم هذه التكبيرات كلها سنة عند الجمهور من الصحابة والتابعين والعلماء ومن بعدهم وقال ابن المنذر وبه قال ابو
بكر الصديق وعمر بن الخطاب وجابر والشعبي والاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز ومالك والشافعي وروي عن سعيد بن المسيب وعمر بن عبد
العزيز والحسن البصري انه لا يشرع الا تكبيرة الاحرام فقط ونقله ابن المنذر ايضا عن القاسم بن محمد وسالم بن عبد الله بن عمر ونقله ابن
بطال في شرح البخاري عن جماعة منهم معاوية وابن سيرين وسعيد بن جبير وقال البغوي اتفقت الامة انها سنة وقالت الظاهرية
واحمد في رواية انها واجبة ويحذف التكبير حذفا اي لا يمد مدا والحذف في الاصل الاسقاط ويعبر به عن ترك التطويل لان المد في
اوله خطاء لكونه استفهاما اي في اول التكبير وهو الهمزة فاذا مدها يكفر ولا يجوز صلوته لكونه شاكا في كبرياء الله باستفهامه هكذا
قاله الاترازي والذي قاله المصنف هو الحسن لان الهمزة للانكار وضعا ولكن من حيث انها يجوز ان تكون ... لا يلزمه الكفر وفي
الخلاصة لو قال الله اكبر بمد الالف من اكبر تكلموا في كفره ولا يجوز صلوته لانه ان لزم الكفر فظ وان لا يلزم ان يكون كلاما فيه احتمال
الكفر فيجيء عليه الكفر وهو خطاء ايضا شرعا لان الهمزة اذا دخلت على كلام منفي كما في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك فيه لحن من حيث اللغة
اي في المد في اخر التكبير يقال فلان يخطئ ولكن لا تفسد صلوته وعن بعض المشايخ لا يصير شارعا ولو شرع تفسد صلوته وبه قال الفقيه
ابو جعفر وفي المبسوط ولو مد الف الله لا يصير شارعا وخيف عليه الكفر ان كان قاصدا وكذا لو مد الف اكبر وكذا لو مد بائه ولا يصير
شارعا لان اكبار جمع كبر فكان فيه اثبات الشرك وقيل اكبار اسم للشيطان وقيل اكبار جمع كبر وهو الطبل ويجزم الراء من اكبر وان
كان اصله الرفع الخبرية لانه روي عن ابراهيم التكبير جزم والسلام جزم وفي رواية والاقامة جزم بالجيم والزاي وروي عنه عم حزم
بالحاء المهملة والذال المعجمة ومعناه سريع والجزم في اللسان الترجمة ومنه حديث عمر بن الخطاب اذا اذنت فترسل واذا اقمت
فاحذم ويعتمد بيديه على ركبتيه اي يعتمد المصلي بيديه على ركبتيه في الركوع ويفرج بين اصابعه يعني لا يضمها وبه قال الثوري
والشافعي ومالك واحمد واسحاق وذهب جماعة الى التطبيق اذا ركعوا وصورته ان يضم احدى كفيه الى الاخرى ويرسلهما
الى بين فخذيه وفي المبسوط كان ابن مسعود واصحابه يقولون بالتطبيق وقال ابن المنذر ثبت ان رسول الله صلعم وضع يديه على
ركبتيه في الركوع وفعله عمر وعلي وسعيد وابن عمر وجماعة وقد ثبت نسخ التطبيق قال مصعب ابن سعيد جعلت يدي بين ركبتي
فنهاني ابي فقال كنا نفعل هكذا فنهينا عنه وامرنا ان نضع ايدينا على الركب متفق عليه وفي شرح الارشاد عن ابن عمر انه عليه السلام
ما فعل التطبيق الا مرة ولقوله عم لانس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك هذا الحديث اخرجه
الطبراني في معجمه الصغير والاوسط عن سعيد بن المسيب عن انس بن مالك قال قدم رسول الله عم المدينة وانا
يومئذ ابن ثمان سنين الحديث مطولا وفيه يا بني اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وفرج بين اصابعك وارفع يديك عن
جنبيك ورواه ابو يعلى الموصلي ايضا في مسنده ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة اي لا يستحب تفريج الاصابع الا في حالة
الركوع ليكون امكن من الاخذ بالركب وبه يأمن السقوط ولا الى الضم الا في حالة السجود اي ولا يندب ضم الاصابع الا في حالة
السجود لان اليد اقوى في الاعتماد عليها وفيما وراء ذلك يترك على العادة اي فيما وراء الركوع والسجود يترك الاصابع على
العادة من انه لا يفرج كل التفريج ولا يضم كل الضم كما هو المعتاد وما روي من نشر الاصابع في رفع اليدين في التحريمة فهو عندنا
محمول على النشر الذي هو ضد الطي ويبسط ظهره في الركوع لان النبي عم كان اذا ركع بسط ظهره الحديث رواه ابو العباس محمد بن اسحق
السراج في مسنده من حديث البراء قال كان النبي عم اذا ركع بسط ظهره واذا سجد وجه اصابعه نحو القبلة ولا يرفع رأسه على عجزه
ولا يجعل اعلى من رأسه ولا ينكسه اي ولا ينكس رأسه اي لا يطأطه وحاصله انه يسوي رأسه بعجزه لان النبي عم كان اذا ركع
لا يصوب رأسه الحديث رواه الترمذي من حديث ابي حميد الساعدي مطولا وفيه ثم قال الله اكبر وركع ثم اعتدل ولم يصوب
رأسه وقال الحديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه ورواه مسلم من حديث عائشة مطولا وفيه وكان اذا ركع لم يشخص رأسه
ولم يصوبه ولكن بين ذلك ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثا اي ثلث مرات هذا قول عامة اهل العلم يختارون التسبيح للركوع وان
لا ينقص عن ثلاث وهو مذهب احمد واشار الى ذلك بقوله وذلك ادناه اي القول ثلث مرات ادناه واختلفوا في الضمير
الذي في ادناه فقيل يرجع الى المصدر الذي دل عليه قوله وقال حافظ الدين راجع الى الاستحباب او الندب فان الركوع بدون
هذه الذكر جائز وقيل ادنى كمال الاستحباب في التسبيح المسنون قلت على كلا التقديرين هو اتمام اقل الذكر ولكن يعتبر هذا اذا

دلت

دلت قرينة كما في قوله عم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت اي فبالسنة اخذ ونعمت الخصلة وفي الذخيرة اذا زاد على
الثلث في تسبيحات الركوع والسجود فهو افضل هو ان يكون الختم على وتر فيكون خمسا او سبعا في حق المنفرد فاما الامام فلا
ينبغي له ان يطول على وجه يمل القوم وقال الثوري يقول الامام خمسا ليتمكن القوم ان يقولوا ثلاثا وفي شرح الطحاوي
قبل يقول الامام ثلاثا وفي التحفة المقتدي يسبح الى ان يرفع الامام رأسه واذا ترك التسبيح اصلا او اتى به مرة فقد روي
عن محمد انه يكره وفي الحاوي التسبيح في الركوع لا يكون اقل من ثلاث حتى لو رفع الامام رأسه ثم المقتدي بتسبيحه ثلاثا روي كذا
عن المرغيناني يقول الامام في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا على التؤدة حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلاثا قبل رفع رأسه وعن الحسن
البصري التسبيح التام سبع والوسط خمس وادناه ثلاث وكان عمر بن عبد العزيز يسبح عشر تسبيحات وقال الشافعي واحمد الخرقي والحد و لو
سبح مرة كان اتيا بسنة التسبيح عندهما والكمال عند الشافعي احدى عشرة لقوله عم اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم
وذلك ادناه هذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة من حديث عون بن عبد الله عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم
اذا ركع احدكم فليقل ثلاث مرات سبحان ربي العظيم وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى وذلك ادناه هذا لفظ
ابي داود وابن ماجة وقال ابو داود هذا مرسل وعون بن عبد الله لم يدرك عبد الله بن مسعود وقال الترمذي هذا الحديث
ليس اسناده بمتصل لان عون هذا لم يلق عبد الله وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع جمعا بين لفظي المبسوطين فان شمس الائمة
قال في مبسوطه لم يرد بهذا اللفظ ادنى الجواز انما المراد به ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز بدون هذا الذكر وقال شيخ الاسلام في
مبسوطه يريد به ادنى من حيث جمع العدد فان اقل جمع العدد ثلاثة والمصنف جمع بينهما فقال ادنى كمال الجمع قلت
ويؤخذ هذا من كلام السغناقي وليس له وجه لان الجمع ليس له ذكر في الحديث ولا له معنى بل الصواب ادنى كمال السنة
فان قيل المشهور في مثله ادنى الجمع ثلث فما معنى كمال الجمع الجواب ان ادنى الجمع لغة يتناول في الاثنين
لان فيه جمع واحد مع واحد والكماله فثلاثة لان فيه معنى الجمع لغة واصطلاحا فان قيل كمال الجمع ليس
بمذكور اجيب بانه سبق ذكره دلالة بذكر الثلث قلت اذا اطلق الجمع لا يراد به المعنى اللغوي والا كماله
فهو ثلث ليس كذلك بل الثلث اقل الجمع وكماله ليس له نهاية **فروع** متعلقة بالركوع وقال مالك ليس عندنا
ذكر محدود في الركوع والسجود وانكر قول الناس في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى وقال لا
اعرفه وان قاله جاز وقول صاحب المنظومة في مقابل قول مالك ان ترك تسبيح السجود تفسد ليس مذهبه والنقل به غير
صحيح وعند ابي مطيع البلخي تلميذ ابي حنيفة ذكر التسبيحين في الركوع والسجود ثلاث مرات فرض وتكره قراءة القرآن في الركوع
والسجود باجماع الائمة الاربعة وفي المحيط متى يحل القعدة قال محمد محلها عند الركوع وقال ابو يوسف عند السجود وقيل هذا
بعيد لان وضع اليدين على الركبتين سنة فلا بد من محلها الوضع وفي الروضة يكره ان يحني ركبتيه فيه شبه القوس
عند اهل العلم وفي الذخيرة اذا سمع الامام في الركوع خفق النعال هل ينتظر قال ابو يوسف سألت ابا حنيفة وابن ابي ليلى عن ذلك وكرهاه
وقال ابو حنيفة اخشى عليه امرا عظيما يعني الشرك والعياذ بالله وروى هشام عن محمد انه كره ذلك وعن ابي مطيع انه كان لا
يرى به باسا وبه قال الشعبي اذا كان ذلك مقدار التسبيحة والتسبيحتين وقال بعضهم بطول التسبيحات ولا يزيد في العدد
وقال ابو القاسم الصفار ان كان الجائي غنيا لا يجوز وان كان فقيرا يجوز انتظاره وقال ابو الليث ان كان الامام يعرف الجائي لا
ينتظره وان لم يعرفه فلا بأس به اذ فيه اعانة على الطاعة وقيل ان طال الركوع لادراك الجائي خاصة ولا يريد اطالة
الركوع للتقرب الى الله ثم فهذا مكروه وقيل ان كان الجائي شريرا ظالما لا يكره دفعا لشره ومن ادرك الامام في الركوع
فقد ادرك الركعة اي يتهايأ مع الامام بخلاف القومة وفي قول ابن ابي ليلى ورواية الحسن وظاهر قول احمد اذا ادركه
في الطمانينة يصير مدركا للركعة وعن ابن عمر وزيد بن ثابت قالا ان وجدهم فقد رفعوا رؤسهم من الركوع كبر وسجد و
لم يعتد بها وعن ابن عمر وابن المسيب وميمون من كبر قبل ان يرفعوا رؤسهم فقد ادرك الركعة ويأتي بتكبيرة اخرى للركوع فان
اقتصر على الاولى جاز وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وعن عمر بن عبد العزيز انه عليه تكبيرتين وهو قول
جماعة نخع الامام هذا اذا نوى بالاولى الافتتاح وكذا لو نوى بها الركوع عنده لجاز ولغت نيته ذكره في المحيط والمرغيناني وعند احمد

لا يجوز وان لم ينو الركوع ولا الافتتاح جاز عنده وان نواهما جاز اتفاقا وفي الذخيرة اذا ادرك الامام في السجدة الاولى والثانية اتى بالثناء
وترك التعوذ ثم خر ساجدا ثم يرفع رأسه ويقول سمع الله لمن حمده اي يرفع المصلي رأسه من الركوع ويقول سمع الله لمن حمده اي اضيفت اليه
قال الله تع لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقال تع لا يسمعون الى الملأ الاعلى والمراد منه في التسميع مجاز بطريق اطلاق اسم السبب وهو
الاصغاء على المسبب وهو القبول والاجابة اي استجاب له وقبله يعني قبل الله حمد من حمده يقال سمع الامير كلامه فلان اذا قبل وفي الحديث
اعوذ بك من دعاء لا يسمع اي لا يستجاب وفي الفوائد الحميدية الهاء في حمده للسكت والاستراحة لا للكناية كذا نقل عن الثقات وفي
المستصفى الهاء للكناية كما في قوله واشكروا له ويقول المؤتم ربنا لك الحمد اي المقتدي يقول ربنا لك الحمد لتوافق بذات الركعة الحمد لله
رب العالمين ويختم بربنا لك الحمد وفي شرح الطحاوي اختلف الاخبار في التحميد في بعضها يقول ربنا لك الحمد وفي بعضها اللهم ربنا لك الحمد
وفي بعضها اللهم ربنا ولك بالواو والكل في الصحيح قال في المحيط والذخيرة اللهم ربنا لك الحمد افضل لزيادة الثناء وعن الفقيه
ابي جعفر انه قال هذه زائدة وقيل يحتمل ان يكون عاطفة على المحذوف اي ربنا حمدناك ولك الحمد ولا يقولها الامام عند ابي ح اي لا يقول
الامام ربنا لك الحمد عند ابي ح وبه قال مالك واحمد وحكاه ابن المنذر عن ابن مسعود وابي هريرة والشعبي قال وبه اقول وقالا
يقولها في نفسه اي قال ابو يو ومحمد يقول الامام ربنا لك الحمد سرا وهو معنى قوله في نفسه وبه قال الثوري والاوزاعي واحمد في رواية و
تقتصر المؤتم على ربنا لك الحمد وقال الشافعي ويستحب له ان يقول سمع الله لمن حمده فاذا استوى قائما يستحب له ان يقول ربنا لك الحمد ملأ
السموات وملأ الارض وملأ ما بينهما كلنا لك عبد لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد هذا في كتبهم والذي
في الحديث احق ما قال العبد وكلنا لك عبد بالواو وفي كلنا ويستوي عندهم في استحباب الامام والمأموم والمنفرد وبه قال عطا وابن سيرين
وداود وجعل بعض اصحابنا هذا وامثاله مثل النوافل ويدل عليه حديث ابن ابي ليلى انه عم زاد بعد ذلك اللهم طهرني بالثلج والبرد والماء
البارد اللهم طهرني من الذنوب والخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس رواه مسلم ولهما روى ابو هريرة ان النبي عم كان يجمع بين الذكرين
يعني سمع الله لمن حمده وربنا لك الحمد واخرج البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال كان النبي عم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين
يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا لك الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا واخرج البخاري عن
ابن عمر ان رسول الله صلعم كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه وفيه وكان اذا رفع رأسه من الركوع قال سمع الله لمن
حمده ربنا ولك الحمد ولانه اي ولان الامام حرض غيره فلا ينسى نفسه لئلا يدخل تحت قوله تع اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وفي الفتاوى الظهيرية كان الفضلي والطحاوي وجماعة من المتأخرين يميلون الى قولهما وهو قول اهل المدينة وفي المحيط
قولهما رواية الحسن عن ابي ح وله ولابي ح قوله عم اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد وروى هذا الحديث عن انس
وابي هريرة وابي موسى وابي سعيد الخدري اما حديث انس وابي هريرة فرواه البخاري ومسلم ان رسول الله صلعم قال اذا قال الامام
سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد سمع الله لكم واما حديث ابي سعيد الخدري فرواه الحاكم في مستدركه عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلعم اذا قال الامام الله اكبر فقولوا الله اكبر واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد وقال حديث صحيح
على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه هذه قسمة اي هذه الكلمة المذكورة قسمة اي ذات قسمة لانه قسم التسميع والتحميد فجعل التسميع
للامام والتحميد للمأموم وانها اي وان القسمة تنافي الشركة اي تقطعها كما في قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ولهذا اي ولاجل
كون القسمة تنافي الشركة لا يأتي المؤتم بالتكبير عند الخلاف للشافعي فان عنده للمؤتم ان يجمع بينهما وعن ابي ح ان الامام و
المؤتم يجمعان بين التسميع والتحميد كما هو مذهب الشافعي وذكر الاقطع هذه الرواية في شرحه للقدوري وهذه رواية شاذة
والذي رواه اي الحديث الذي رواه ابو داود ان النبي عم كان يجمع بين الذكرين محمول على حالة الانفراد والمنفرد يجمع بينهما اي
بين التسميع والتحميد في الاصح اي في الاصح من الروايات عن ابي ح فانه جاء عنه في رواية ذكرها الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير
ان المنفرد يأتي بالتسميع لا غير وجاء في رواية رواها المعلى عنه انه يأتي بهما كما هو مذهبهما وجاء عنه في رواية انه لا يجمع بينهما و
اشار الحاكم الى ان الاصح من هذه الروايات هو رواية الجمع بينهما وفي شرح الاقطع الصحيح انه لا يأتي بهما وروى المعلى عن ابي ح عن ابي يو عن
انه يأتي بالتحميد لا غير قال الحلواني في المبسوط وهو الاصح قال قاضي خان وعليه اكثر مشايخنا وان كان لا يرى الاكتفاء بالتسميع وروى بالتحميد هذا
قولهما انه حرض غيره فلا ينسى نفسه تحريض اتانا الامام ليسمى نفسه لانه اتى بالتحميد ايضا لا دلالة على التحميد لان الدال على الخير كفاعله

فان قلت هذه الدلالة موجودة في حق المنفرد ايضا فينبغي ان يكتفي هو بالتسميع ايضا قلت لا دلالة على اكتفاء المنفرد
بالتسميع من جهة الشارع بخلاف الامام فانه قام الدليل على تركه في حقه ثم في الرواية التي يجمع بينهما يأتي بالتسميع حال الرفع واذا
استوى قائما كبر وسجد اي ثم بعد فراغ المصلي من الركوع اذا استوى حال كونه قائما منتصبا يقول الله اكبر ويهوي للسجود لانه صلعم كان
يكبر عند كل خفض ورفع وبين السجود في اول الباب بقوله اركعوا واسجدوا واما القومة من الركوع ليست بفرض وكذا الجلسة بين السجدتين
اي ليست بفرض والطمأنينة اي وكذا الطمأنينة ليست بفرض في نفس الركوع ونفس السجود والطمأنينة مصدر من اطمأن الرجل اطمئنانا
وطمأنينة اي سكن وهو مطمئن وهذا اي هذا الذي ذكرنا من عدم فرضية القومة والسجدة والطمأنينة عند ابي ح ومحمد وبه قال
بعض اصحاب مالك فاذا لم تكن هذه الاشياء فرضا عندهما فهي سنة وهذا في تخريج الجرجاني وفي تخريج الكرخي واجبة ويجب سجود السهو
بتركها وفي الجواهر للمالكية لو لم يرفع رأسه من ركوعه وجبت الاعادة في رواية ابن القاسم عن مالك ولم تجب في رواية علي بن زياد وقال ابو
يو تفترض ذلك اي المذكور من القومة والجلسة والطمأنينة وفي التحفة قال ابو يو فرض طمأنينة الركوع والسجود مقدار تسبيحة واحدة
وفي الاسبيجابي الطمأنينة ليست بفرض في ظاهر الرواية وروي عن ابي يو انها فرض قال ابو الليث لم يذكر الاختلاف في الكتاب ولكن
تلقيناه من ابي جعفر ولذلك لم يذكره في الاثر وهو قول الشافعي اي ما ذهب اليه ابو يو هو قول الشافعي وبه قال احمد ايضا وقال امام الحرمين
في قلبي شيء من وجوب الطمأنينة في الاعتدال وسببه انه عم لم يذكرها في الاعتدال وانما ذكرها في غيره وقال السرخسي من ترك
الاعتدال يلزمه الاعادة وقال ابو اليسر يلزمه الاعادة ويكون الثانية هي الفرض لقوله عم قم فصل فانك لم تصل قاله
للاعرابي حين اخف الصلاة والحديث اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي فابو داود عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم دخل
المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبي عم فرد عليه السلام وقال ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال الرجل
والذي بعثك بالحق لا احسن غير هذا فعلمني يا رسول الله فقال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع
حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك كلها
واصل الحديث في الصحيحين عن سعيد المقبري عن ابي هريرة بلفظ ابي داود في المسيء صلاته وليس فيه وما انتقصت من هذا فانما
من صلاتك والعجب من شراح الهداية كيف يذكرون الحديث الذي احتج به ابو يو ويذكرون الحديث من الخارج ومع هذا لا يتعرضون
الى بيان حاله ولا الى مخرجه من الصحابة والرواة اما الاترازي فانه ذكر حديث الاعرابي بقوله ولابي يو قوله عم للاعرابي حين
خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل ولم يورد احد من المحدثين في هذه العبارة وقال عم ان اسوأ الناس من يسرق من صلاته
واما الاكمل فانه استدل لابي يو بحديث الاعرابي وهو قوله عم حين رآه ينقر نقر الديك قم فصل فانك لم تصل ولم يروه احد في الكتب
المشهورة بهذه العبارة واما صاحب الدراية فانه قال ولابي يو ما روي انه عم قال لا يقبل الله صلاة من لم يقم صلبه في الركوع والسجود
وما روي انه عم رأى رجلا تاركا للتعديل فقال له ارجع فقال له ان اسوأ الناس من يسرق من صلاته وما روي انه علم قال المسيء صلاته ثم
الركوع حتى تعتدل قائما وما روي انه رأى حذيفة بن اليمان رجلا يصلي ولا يتم الركوع والسجود فقال له مذ كم تصلي هكذا فقال مذ كذا
وكذا فقال له فانك لم تصل كذا وكذا ومثل هذا كما ترى ليس فيه نسبة هذا الحديث الى مخرجه ولم يتعرض الى حاله واما السغناقي فكذلك
سلك مسلكهم واما حديث لا يقبل الله صلاة من لم يقم صلبه في الركوع والسجود فقد رواه الاربعة عن ابن مسعود عن النبي عم قال لا تجزئ
صلاة لا يقيم الرجل فيها ظهره في الركوع والسجود قال الترمذي حديث حسن صحيح واما حديث حذيفة فاخرجه البخاري ولهما اي لابي
حنيفة ومحمد ان الركوع هو الانحناء يقال ركع الشيخ انحنى من الكبر وركعت النخلة اذا مالت الى الارض والسجود هو الانخفاض
والمساس جبهته بالارض عندهم او انفه عند ابي ح والمزيد على ذلك للاكمال وترك المكمل لا يكون مفسدا وهذا والامر بالفعل
يوجب اصل الفعل دون الدوام عليه ولهذا لو حلف لا يركع بالانحناء لغة اي من جهة اللغة وهو يرجع الى المذكورين يتعلق
الركنية بالادنى فيهما اي بادنى الانحناء والانخفاض في الركوع والسجود والركنية لا تثبت الا بالنص وانما ورد النص بالركوع وهو
الانحناء والسجود وهو الانخفاض وكذا في الانتقال اي وكذا الطمأنينة في حال الانتقال من ركن الى ركن يعني ليس بفرض اذ
هو اي الانتقال غير مقصود بعينه لذاته وانما المقصود اداء الركن وفي الخلاصة والاعتدال في الانتقال سنة بالاتفاق وفي
آخر ما روي تسمية اي تسمية النبي عم وهو مبتدأ او خبر في اياه يرجع الى الاعرابي وفي قوله صلاة منصوب لانه مفعول ثان للتسمية وقوله في آخر ما روي

جملة في محل الرفع لانها وقعت خبر المبتدأ، وروي يجوز ان يكون على صيغة المعلوم اي رواه ابو بكر ويجوز ان يكون على صيغة المجهول اي
روي من حديث الاعرابي وتقدير الجواب عنه ان النبي عم سمى ما صنعه الاعرابي صلوة حيث قال وما نقص من هذا فقد نقصت من صلوتك
فلو كان ترك التعديل مفسدا لما سماها صلوة كما لو ترك الركوع والسجود وقال الاكمل ولانه لو كان فاسدا لكان الاشتغال به عبثا قلت
لقائل ان يقول لا نسلم ان تسميته اياه صلوة يرجع الى الصلوة الاعرابي ولم لا يرجع الى الصلاة التي صلاها بعد قوله والذي بعثك بالحق
ما احسن غير هذا فعلمني يا رسول الله قال اذا قمت الى الصلوة فكبر الى اخره وقد ذكرنا عن قريب على ان اصل الحديث في الصحيحين وليس فيهما ذكر
تسمية الصلاة كما ذكرنا ولئن سلمنا ذلك فيجوز ان يكون تسميته صلوة باعتبار ما عند الاعرابي من زعمه انه صلوة وتعليل الاكمل بقوله
ولانه لو كان فاسدا الى اخره غير سديد ولا متوجه من وجوه الاول ان قوله لو كان فاسدا فكلمة لو غير صحيح لانه لو كان فاسدا ولهذا
امره باتيان صلوة صحيحة بعد تعليمه اياه الثاني ان قوله كان الاشتغال به عبثا وتركه عم الى الفراغ منه حراما ليس كذلك لانه عم منزه
عن تقرير احد على الاشتغال بالعبث وبتركه على الحرام وانما كان عليه السلام يرقبه حتى نظر اليه كيف يصلي كما ذكرنا فيما مضى عن قريب وفي الحديث
حتى فعل ذلك ثلث مرات ولو كان فعل الاعرابي عبثا وتقريره عم غير جائز لكان عم منعه في المرة الاولى وعلمه الصلاة الكاملة بعدها
وانما صبر عليه لانه ربما يهتدي الى الصلاة الصحيحة ولم ينكر عليه لانه كان من اهل البادية وعندهم خشونة وغلظ في قلوبهم فلو امره ابتداء
لكان يقع في خاطره شيء وكان المقام مقام التعليم والارشاد فيمكنه عم في فعله ذلك ثلث مرات لذلك المعنى الثالث ان قوله وكان الحديث
متركه الاكمل الى باطل بما ذكرنا ومن جملة ما قال ابو يوسف في هذا الموضع ان القومة والجلسة والطمانينة فرض لانها ركن من اركان الصلاة
فوجب له ادنى ما ينطلق عليه الاسم بل زيادة توجب مع قيام ما بعد قياما على القيام والقراءة والقعدة الاخيرة ولان الركوع
ركن شرع فيه تسبيح فوجب ان يكون رفع الراس ركنا قياسا على السجدة واجابوا بان اعتباره بالقيام فالركن في القيام عندنا ادنى ما ينطلق عليه
اسم القيام وانما التقدير بسبب القراءة الا ترى انه لو سقطت القراءة كان نفس القيام يكفيه كما في الثالثة والرابعة وفيما دون الامام في الركوع
وان القراءة فالركن عندنا فيه ادنى ما ينطلق عليه اسم القراءة ودون اية وادونها انه كان قرانا حقيقة فليس بقراءة حكما حتى حل قراءته للجنب
والحائض وان القعدة فانما يكتفي فيها بادنى ما ينطلق عليه الاسم لان الخروج لا في القعدة ويتصل بها والجزء الذي يلاقيه انقطع فخرج
من ان يكون صلوة واذا وجبت الزيادة فقدرته بالتقدير الذي ورد بالنص بخلاف غيرها من الاركان فانه لا يتصل بها فيبقى القدر الذي وجب
تاركا واما قوله لان الركوع ركن شرع تسبيح فقلنا رفع الراس في السجدة ليس بفرض وانما الفرض هو الانتقال الا انه لا يمكنه
الانتقال الا بعد الرفع فلزمه الرفع ضرورة امكان الانتقال حتى لو امكنه الانتقال من غير الرفع بان يسجد على وسادة ثم
رفعت الوسادة حتى سقطت جبهته على الارض اجزاه كذا قال العبد وذكر في التجريد واما في الركوع فالانتقال الى السجود ممكن من
غير الرفع فلا يحصل الرفع ركنا ثم القومة اي بعد الركوع والجلسة اي بين السجدتين سنة عندهما اي عند ابي ح ومحمد باتفاق
الروايات وفي المحيط الاعتدال في القومة والجلسة سنة وكذا الطمانينة وكذا الاطمئنان في الركوع والسجود سنة عندهما في تخريج
الجرجاني وهو الشيخ ابو عبد الله الجرجاني تلميذ الشيخ ابو بكر الرازي وهو تلميذ الشيخ ابي الحسن الكرخي وجه تخريجه ان الطمانينة
شرعت لاكمال ركن وما كان شرعه للاكمال فهو سنة لا واجب فعلى هذا لا يجب سجود السهو بتركها وفي تخريج الكرخي انها واجبة
لانها شرعت لاكمال ركن مقصود فصارت كطمانينة القراءة حتى يجب سجود السهو بتركها اي بترك الطمانينة عنده وسئل
عمن لم يتم الركوع والسجود يتنفل بالتطوع ام بقضاء ما صلى بلا اعتدال على قول ابي يوسف والشافعي فقال ما دام الوقت باقيا يؤمر بالاعادة
فاذا خرج لا يؤمر وقال ابو يوسف ومحمد الاشتغال بقضائها اولى في الحالين كذا في التتمة ويعتمد بيديه على الارض يعني في حال
السجود وفي شرح الطحاوي وكيفية الانتقال الى السجود والقيام سنة اول ما يقع على الارض ركبتاه ثم يداه ثم جبهته وقال بعضهم يضع
انفه ثم جبهته والاولى ان يضع اولا ما كان اقرب الى الارض واذا ارتفع يرفع ما كان اقرب الى السماء وبه قال الشافعي واحمد هذا اذا كان
الرجل حافيا فلو كان ذا خف لا يمكنه ما قلنا يضع يديه اولا وتقدم اليمنى على اليسرى وقال الاوزاعي يضع يديه ثم ركبتيه فقال ابو هريرة
قال النبي صلعم اذا سجد احدكم فلا يبرك بروك الجمل وليضع يديه قبل ركبتيه رواه النسائي وابو داود وقال اصحاب مالك ان شاء بدأ بيديه و
بوضع اليد بن الحسن لان وائل بن حجر وصف صلوة النبي عم فسجد وادعم على راحتيه ورفع عجيزته هذا الحديث لم يروه غير وائل بن حجر و
اغا وروي عن البراء بن عازب رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شريك عن ابي اسحق قال وصف لنا البراء بن عازب السجود

فسجد فادعم على ركبتيه ورفع عجيزته وقال هكذا كان رسول الله صلعم يسجد ورواه ابن حبان والبيهقي وهو حديث حسن ولم اجد
من الشراح تعرض لهذا الحديث وادعم بتشديد الدال من ادعم يقال ادعمت الشيء اذا جعلت له دعامة فنقل الى باب الافتعال
فصار ادعم اي اتكأ وكراهة الكف العجيزة بفتح العين وكسر الجيم للمرأة وقد يستعار للرجل والعجز بفتح العين و
ضم الجيم وهو ما بين الوركين وقال الاترازي وكان صاحب الهداية استعار العجيزة للعجز او يحمل انهما لغتان كالعجز قال اي
القدوري ووضع وجهه بين كفيه ويديه اي ووضع يديه حذاء اذنيه وبه قال مالك لان اخر الركعة معتبر
باولها فكما يجعل راسه بين يديه في اول ركوعه عند التكبير وكذلك في اخرها وفي الكافي لو وضع وجهه بين كفيه
يكون واضعا يديه حذاء اذنيه فلذلك صرح باليد وذكر اليد لاجل التاكيد كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه و
قال الشافعي يضع يديه حذو منكبيه لما روي انه عم فعل كذلك يعني لما سجد وضع وجهه بين كفيه ويديه
حذو اذنيه فهذا لا يوجد الا معروفا ففي صحيح مسلم من حديث وائل ان النبي عم سجد ووضع وجهه بين كفيه
مختصر وفي مسند اسحق بن راهويه عن وائل رمقت النبي عم فلما سجد وضع يديه حذاء اذنيه وكذلك رواه
الحاكم في شرح الاثار ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري ولفظه كانت يداه حذو اذنيه والعجب من
الاترازي انه يقول في هذا الموضع قال في شرح الاقطع روى وائل بن حجر ان النبي صلعم كان اذا سجد وضع جبهته
بين كفيه وهذا تقصير منه من وجهين الاول انه نسب الحديث الى ذكره الاقطع في شرحه ولم ينسبه الى وائل بن حجر فانه
المذكور ههنا شيئان وضع الوجه بين الكفين في السجدة ووضع يديه حذو اذنيه فذكر دليل احدهما وترك الاخر والذي
روي انه وضع يديه حذو منكبيه يحتمل انه فعل ذلك حالة التكبير **قلت** هذا رواه البخاري من حديث
ابي حميد انه عم لما سجد وضع كفيه حذو منكبيه ورواه ابو داود والترمذي ولفظهما كان اذا سجد مكن انفه و
جبهته ونحى يديه عن جنبيه ووضع كفيه حذو منكبيه واليه ذهب الشافعي والجواب الذي قاله الاترازي عن
هذا الحديث ليس بكاف والاحسن ان يقال ان الذي روينا اولى بالاخذ من حديث ابي حميد لان في سنده فليح بن سليمان
وهو وان اخرج له الائمة الستة وهو من كبار العلماء فقد تكلم فيه فضعفه النسائي وابن معين وابو حاتم وابو داود ويحيى
القطان قاله الذهبي في ميزانه قال اي القدوري ويسجد على انفه وجبهته والجمع بينهما مستحب عندنا وبه قال الش
وابو ثور وقال سعيد بن جبير والنخعي واسحق يجب السجود عليهما وعن مالك واحمد روايتان كالمذهبين ثم اذا جمع بينهما
قيل يقدم الجبهة على الانف وقيل يقدم الانف عليها حكاه الاسبيجابي لان النبي عم واظب عليه اي على السجود على الانف والجبهة
ومواظبته عم على ذلك تفهم من احاديث في هذا الباب منها حديث ابي حميد رواه البخاري في صحيحه وفيه ثم سجد
فامكن انفه وجبهته من الارض ورواه ابو داود والنسائي كذلك ومنها حديث وائل رواه ابو يعلى الموصلي
في مسنده والطبراني في معجمه وفيه كان النبي عم يضع انفه على الارض مع جبهته ومنها حديث ابن عباس رواه
ابن عدي في الكامل وفيه عنه عم من لم يلصق انفه مع جبهته الارض لم تجز صلوته فان اقتصر على احدهما جاز عند ابي ح الاقتصار
على الانف والجبهة يجوز عند ابي ح مطلقا لكن بلا عذر يكره وفي المبسوط السجدة جاز عند ابي ح ويكره وفي المجتبى لو وضع جبهته على
حجر صغير او وضع اكثرها على الارض يجوز والا فلا وقال ابو ح ينبغي ان يضع مع جبهته مقدار الانف فان فعل جاز والا فلا و
في البدائع والتحفة ان وضع الجبهة وحدها من غير عذر وهو رواية عنه اي عن ابي ح وهو رواية اسد بن عمرو عنه وفي الوبر
لو كان باحدهما عذر جاز السجود على الاخر بغير كراهة في قولهم جميعا ولو تركهما وهو لا يجوز اتفاقا وان كان بهما عذر يومي
ولا يسجد على غيرهما كالذقن والخد ويومي قاعدا وان قدر على القيام ويومي قال الشافعي واحمد في رواية وقال احمد
في رواية يجب السجود وقال اسحاق وبعض اصحاب مالك ان تعمد تركه على الانف بطلت صلوته وقال بعض اصحاب مالك
ان اقتصر على وضع الجبهة اعاد في الوقت وان اقتصر على الانف اعاد ابدا وفي الجمع على قولهما الفتوى لقوله عم امرت ان اسجد على سبعة
اعظم وعد منها الجبهة هذا الحديث اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم امرت ان اسجد
على سبعة اعظم الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين وفي لفظ لهم امر النبي عم ان يسجد على سبعة اعضاء فذكرها وجبهته

به ظاهر لانه ذكر الجبهة من السبعة المتقدمة **فان قلت** لا نسلم لا نسند قول الحجاج بهذا الحديث الا ترى انه لو ترك وضع اليدين والركبتين
جازت سجدته بالاجماع وهذه الاعضاء الاربعة من تلك السبعة فلم يستقم لا يجب ان يحتج عليها بجواز ترك الجبهة بهذا الحديث لان كونها منها في
كونها مامور بها سواء **قلت** اورد الحديث لبيان ان هذه الاعضاء هي محال السجدة لانه عند الكلام ان وضع هذه الاعضاء السبعة لازم
لا محالة والانف غير هذه الاعضاء المذكورة فحينئذ لا يتادى الفرض بوضع الانف بمجرده كما لو وضع الذقن بمجرده الا ان نص الحديث لم يتناوله لم
يكن الانف محلا للسجدة فلذلك تعرض في الكتاب لتصريح الجبهة بقوله وعد منها الجبهة ولم يعد الانف فكان نفيا لمحلية الانف للسجدة ليفيد التخصيص
فائدته فلما لم يكن محلا لا يقع الفرض موقعه منفردا او نجيب ان السجود يتحقق بوضع بعض الوجه لان السجود يتحقق بوضع على الارض كما قال
سجدت الناقة اذا وضعت جرانها على الارض واذا كان كذلك يتحقق بوضع بعض الوجه على الارض وهو المامور به اي وضع بعض الوجه على
الارض هو المامور به لانه لا يتعين ان محل السجدة هو الوجه ولا يمكن بكله فيكون بالبعض مامورا به والانف بعضه الا ان الخد والذقن خارج
عن ارادة البعض بالاجماع فتعين الجبهة والانف فالاقتصار على الجبهة يجوز بالاتفاق لكونها بعض الوجه ومسجدا والاقتصار على الانف يجوز الا انه
يكره لمخالفة السنة والمذكور فيما روي الوجه في المشهور هذا جواب عن الحديث الذي احتج به ابو يوسف ومحمد وتقريره ان الذي ذكر في الحديث الذي روي
لفظ الوجه موضع الجبهة وهو الذي رواه اصحاب السنن الاربعة من حديث العباس بن عبد المطلب انه سمع رسول الله صلعم يقول اذا سجد
العبد سجد معه سبعة اراب وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وسكت عنه ورواه البزار
في مسنده امر العبد ان يسجد على سبعة اراب ولا نعلم احدا قال الا العباس **قلت** قد قاله ابن عباس ايضا اخرجه ابو داود في سننه
عنه مرفوعا امرت ان اسجد ورعا قال امر نبيكم ان يسجد على سبعة اراب وقال سعد ايضا كما رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده والطحاوي في شرح
الاثار من حديث عبد الله بن جعفر عن اسمعيل بن محمد عن عامر عن ابيه سعد بن ابي وقاص عن النبي عم قال امر العبد ان يسجد على سبعة اراب فذكره
بلفظ السنن وقول المصنف في المشهور عنه نظر لان المشهور هو ذكر الجبهة ولم ار احدا من الشراح حقق هذا الموضع **فان قلت** ذكر الانف في
رواية مسلم قال امرت ان اسجد على سبعة الجبهة والانف واليدين والركبتين والقدمين **قلت** الانف تابع للجبهة كما في حديث عبد الله بن
طاوس عن ابيه قال عم امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واشار بيده الى انفه والرجلين واطراف القدمين ولا نكف الثياب ولا الشعر
فقد سوى بينهما ولان اعضاء السجود سبعة اجماعا ولا تكون سبعة الا اذا كانت الجبهة والانف عضوا واحدا والا لزم ادب بكسر الهمزة وسكون
الراء وهو العضو **فان قلت** حديث العباس بن عبد المطلب خبر ومعناه الامر ولا يلزم الكذب **قلت** لا نسلم ذلك ويجوز ان
يكون خرج مخرج الغالب اذ الظاهر من حال المصلي الاتيان بالسنة فاولا نسلم منه الامر وحمل الخبر بمعنى الامر خلاف الاصل وفي الواقعات لو لم يضع
يديه وركبتيه على الارض عند سجوده يجزيه كذا قال ابو الليث ومشى مشايخنا على الجواز حتى لو كان موضع ركبتيه نجسا يجوز وقال في الذخيرة
لم يصحح ابو الليث هذه الرواية وفي عمدة الفتاوى الصحيح انه اذا كان موضع الركبة نجسا لا يجوز وكذا موضع اليد قال هذه العلة غير
سديد فانه لو صلى واقفا على احدى رجليه والاخرى على النجاسة لا يجوز ولو رفع اصابع رجليه في سجوده لا يجوز قال في الذخيرة كذا
ذكر الكرخي في كتابه والجصاص في مختصره وللشافعي قولان في وجوب هذه الاعضاء اشهرهما انه لا يجب في الاملاء ان وضعها مستحب قال
ابو الطيب مذهب الشافعي انه لا يجب وهو قول عامة الفقهاء قال صاحب المهذب والبغوي هذا القول هو الاشهر وصححه الجرجاني في
التحرير والروياني في الحلية والرافعي وعند زفر واحمد واجب وعند احمد في الانف روايتان وروى الترمذي عن احمد ان الوضع سنة
كقولنا ووضع اليدين والركبتين سنة عندنا احترز بقوله عندنا عن قول زفر فانه عنده واجب وهو احد قولي الشافعي وقد ذكرنا
الكلام فيه انفا لتحقق السجود بدونهما اي بدون وضع اليدين واما الركبتين فاذ انه يتحقق فلا يشترط وضعهما واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري
انه فريضة في السجود وذكر القدوري والكرخي والجصاص وضع القدمين على الارض حال السجود فرض وذكر الجلابي في صلاته سنة وما
ذكره القدوري انه اذا رفع احدى رجليه لا يجوز وفي الخلاصة لو رفع احدى رجليه يجوز ولم يذكر الكراهة وذكر الكراهة في فتاوى
قاضي خان وفي جامع التمرتاشي لو لم يضع القدمين واليدين جاز وفي المحيط لو لم يضع ركبتيه على الارض عند السجود لا يجزيه فان سجد
على كور عمامته كور العمامة دورها من ادار العمامة وكورها اذا ادارها على راسه كذا في المغرب وفي الصحاح الكور مصدر كار العمامة
على راسه او فاضل ثوبه او سجد على فاضل ثوبه من ذيله جاز وقال الحوارى على كور العمامة والقلنسوة والكم والذيل الحسن وعبد الله
بن يزيد الانصاري الخطمي ومسروق وشريح والنخعي والاوزاعي وسعيد بن المسيب والزهري ومكحول ومالك واسحق واحمد في اصح الروايتين عنه وقال صاحب

التهذيب من الشافعية وبه قال اكثر العلماء وقال الشافعي واحمد في رواية لا يجوز على كورها وكذا على طرفها وعلى كمه وفي التجنيس والخلاصة وفيما
اذا وجد حجم الارض اما بدونه فلا يجوز اجماعا وفي المفيد لو سجد على كور عمامته ذكر هنا انه يجزيه وذكر محمد في الاثار انه ان وجد صلابة الارض
اجزأه قال وهذا يصلح ان يكون تفسيرا لذلك وقال الشافعي اذا سجد على الجبهة بحائل متصل به يتحرك بحركته في القيام او القعود لا يجوز ونعوا
على سقوط مباشرة الارض في بقية الاعضاء غير الجبهة لحديث ابن مسعود قال رايت رسول الله عم يصلي في النعلين والخفين رواه ابن ماجه
وسئل انس اكان رسول الله صلعم يصلي في النعلين قال نعم متفق عليه ففي الركبتين اولى لانهما عورة فلا يكشفان وقال ابن تيمية سقوط
مباشرة اليدين قول اكثر اهل العلم واحتج الشافعي بقوله عم مكن جبهتك وانفك من الارض وفي رواية الصق جبهتك من الارض وعن
الخباب بن الارت قال شكونا الى النبي عم حر الرمضاء في جباهنا واكفنا فلم يشكنا وعنه عم انه قال ترب يا رباح فامره بتتريب
جبينه ودليلنا ما جاء من الاثار مع الجواب عن احاديثهم ان النبي عم كان اذا سجد سجد على كور عمامته قال هذا الحديث رواه ابو هريرة و
ابن عباس وجابر وانس وابن عمر فحديث ابي هريرة رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا عبد الله بن محرز اخبرني يزيد بن الاصم انه سمع ابا
هريرة يقول كان رسول الله صلعم يسجد على كور عمامته وحديث ابن عباس رواه ابو نعيم في الحلية في ترجمة ابراهيم بن ادهم وحديث عبد الله
بن ابي اوفى رواه الطبراني في معجمه الاوسط رايت رسول الله صلعم يسجد على كور عمامته وحديث جابر رواه ابن عدي في الكامل وحديث
انس رواه ابن ابي حاتم في كتاب العلل عنه عم سجد على كور عمامته وحديث ابن عمر رواه الحافظ ابو القاسم في فوائده عنه عم كان يسجد
على كور عمامته **فان قلت** قال البيهقي في المعرفة واما ما روي ان النبي عم كان يسجد على كور عمامته فلا يثبت منه شيء وفي
حديث ابي هريرة عبد الله بن محرز ضعيف وفي حديث جابر عمرو بن شمر ضعيف وقال ابو حاتم حديث انس منكر **قلت** حديث ابن عباس و
ابن ابي اوفى وحديث ابن عمر جيد ضعيف في البيهقي عن هشام عن الحسن قال كان اصحاب رسول الله يسجدون على ثيابهم وقال الحسن كان القوم
يسجدون على العمامة والقلنسوة وروى ابان بن ابي ذر قال رايت ابن ابي ليلى يسجد على كور عمامته ويروى انه عم صلى في ثوب واحد يتقي
بفضوله حر الرمضاء وبردها هذا الحديث رواه ابن عباس ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه عنه عم ورواه احمد واسحق بن راهويه و
ابو يعلى في مسانيدهم والطبراني في معجمه وابن عدي في كامله ومعناه اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن بكر بن عبد الله المزني عن انس
قال كنا نصلي مع النبي عم في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن جبهته من الارض بسط ثوبه فسجد عليه والجواب عن احاديث الشافعي
انها مختلفة وما رويناه محكم فيحمل المحتمل على المحكم او نقول لا نوجبها وهو لا يجد حجم الارض حتى اذا لم يجد حجم الارض لم يجز بدليل لو سجد على
البساط يجوز بالاجماع وحديث خباب ليس فيه ذكر في المسانيد المشهورة ولو ثبت فهو محمول على التاخير الكثير حتى يبرد الرمضاء ويدل عليه
ما رواه عبد الله بن عبد الرحمن قال كنا مع رسول الله صلعم فصلى بنا في مسجد بني عبد الاشهل فرايته واضعا يديه في ثوبه اذا سجد
رواه احمد وابن ماجه **فروع** لو وضع كفيه وسجد عليهما جاز ذكره في منية المفتي وروى ابن عساكر ذلك عن عبد الله بن عمر
وفي الذخيرة قال عبد الكريم الفقيه لا يجوز وقال غيره يجوز قال المرغيناني هو الاصح ولو بسط كمه على النجاسة وسجد عليه قيل يجوز
وهو الصحيح وقيل لا يجوز وفي الذخيرة والواقعات لو سجد على ظهر من هو في صلاته يجوز للضرورة وعلى ظهر من يصلي صلاة اخرى
لا يجوز لعدم الضرورة وسجوده على فخذه من غير حاجة لا يجوز على المختار وبعذر يجوز على المختار وان سجد على ركبتيه لا يجوز مطلقا
بعذر وبغيره لكن يكفيه الايماء وفي الذخيرة لو سجد على ظهر غيره بسبب الزحام ذكر في الاصل انه يجوز وقال الحسن بن زياد لا يجوز
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه انما يجوز اذا سجد على ظهر المصلي وقال الشافعي لو سجد على ذيل غيره او ظهر رجل او امراة او شاة او
حمار او كلب عليه ثوب يصح صلاته وكذا ان سجد على ميت وعليه لبد لا يجد حجم الميت يجوز وفي المجتبى لو سجد على الثلج او القطن المحلوج
يجوز ان اعتمد حتى استقرت جبهته ووجد حجم الارض والا فلا وفي فتاوى ابي حفص لا باس ان يصلي على الحنطة والتبن والشعير و
التبن والذرة ولا يصلي على الارز لانه لا يستمسك ولو سجد على ظهر ميت عليه اثوابه ان وجد حجمه جاز والا فلا وفي مبسوط ابي بكر ولو
كان موضع السجود ارفع من موضع القدمين بقدر ركبتيه او لبنتين يجوز وان زاد لم يجز ويجوز السجود على جلد ومسح خلق فان كان
قالت الرافضة لا يجوز الا على الارض من قطن او كتان او حشب او قصب او حشيش ولا يجوز على ما يخرج من الحيوان فانهم و
يبدي ضبعيه من الابداء وفي المغرب الضبع بسكون الباء وقال الازهري بالسكون لا غير وفي مبسوط شيخ الاسلام فيه لغتان الضم و
السكون وهو العضد فقيل ضبع الرجل باطنه لقوله عم وابدا ضبعيك هذا غريب لم يرو هكذا وانما روى عبد الرزاق في مصنفه عن

سفيان الثوري عن آدم بن علي البكري قال رآني ابن عمر وانا اصلي لا اتجافى عن الارض بذراعي فقال يا ابن اخي ابد ضبعيك وادعم على راحتيك فانك
اذا فعلت ذلك سجد كل عضو منك ورفعه ابن حبان في صحيحه بلفظ ابد ضبعيك وكذلك الحاكم في المستدرك وصححه عن ابن عمر مرفوعا و
يروى وابد من الابداء وهو المذهب من الرواية لا اصل لها ولا وجه لها في كتب الحديث وكان ينبغي ان يحتج في هذا بما رواه البخاري ومسلم
من حديث عبد الله بن مالك قال كان رسول الله صلعم اذا سجد يجنح في سجوده حتى يرى وضح ابطيه والوضح البياض وروى ايضا انه عم
كان اذا سجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه وما رواه انس انه عم كان اذا سجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه وما رواه انس انه
عم قال اعتدلوا في السجود ولا يبسط احدكم ذراعيه انبساط الكلب رواه الجماعة وما رواه ابو حميد في صفة صلاة رسول الله صلعم قال واذا سجد فرج
بين فخذيه غير حامل بطنه على شيء من فخذيه رواه ابو داود وروى مسلم انه عم نهى ان يفترش ذراعيه افتراش السبع وفي سنن ابي داود
وابن ماجه اي عن فريسة السبع والاول وهو قوله وابد ضبعيك من الابداء وهو الاظهار يقال ابدى يبدي ابداء من باب الافعال بالكسر و
يجافي بطنه عن فخذيه اي يباعد وثلاثيه جفى يقال جفا السرج عن ظهر الفرس واجفيته اي رفعته وجافاه عنه فتجافى ويجافي جنبه عن
الفراش قال الله تعالى تتجافى جنوبهم اي تتباعد لانه عم كان اذا سجد جافى بطنه عن فخذيه حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه
لمرت هذا الحديث اخرجه عن ابن الارقم عن ميمونة ان النبي صلعم كان اذا سجد الحديث وهو في مسند ابي يعلى ان تمر بين يديه ورواه الحاكم
في مستدركه والطبراني في معجمه والبهمة واحد البهم وهو صغار الضان والمعز جميعا وربما اختص الضان بذلك كذا في المغرب و
اقتصر الجوهري على اولاد الضان وخصه الفلجي باولاد المعز وقيل اذا كان المصلي في الصف لا يجافي كيلا يؤذي جاره هذا اذا كان في الصف
ازدحام وقرب البعض من البعض واذا لم يكن كذلك اعتبر السنة وفي الروضة ان اعيى فاستعان بركبتيه فوضع ذراعيه عليهما فلا باس به
ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله عم اذا سجد كل عضو منه فوجهوا من اعضائه القبلة ما استطاع هذا الحديث غريب نعم
جاء في رواية النسائي عن عبد الله بن عمر عن ابيه قال من سنة الصلاة ان ينصب القدم اليمنى ويستقبل باصابعها القبلة والجلوس على
اليسرى وبوب عليه باب الاستقبال باطراف اصابع القدم القبلة عند القعود للتشهد وجاء في حديث ابي حميد الذي اخرجه البخاري و
استقبل باطراف اصابع رجليه القبلة ويقول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلاثا اي ثلاث مرات وقال الشافعي يضيف الى ذلك وهو
الافضل اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك اسلمت سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره تبارك الله احسن
الخالقين بحديث علي انه عم كان اذا سجد قال ذلك رواه مسلم قلنا هذا وامثاله محمول على النوافل لان بها اوسع قوله
شق سمعه وبصره اي منفذهما ومعنى تبارك تعالى قال ابن الانباري تبرك العباد بتوحيده وذكر اسمه

فروع

وفي الاسبيجابي لو خفف سجوده وهو الى القعود اقرب يجوز واذا كان الى السجود اقرب لا يجوز وروي كذلك عن ابي حنيفة وقال محمد بن
سلمة لو رفع راسه وهو لا يشكل على الناظر انه رفع راسه يجوز ذكرها في العيون وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا رفع راسه من السجود
مقدار ما تمر الريح بينه وبين الارض جازت صلوته وروى ابو يوسف عنه اذا رفع مقدار ما يسمى به رافعا جاز لوجود الفصل بين السجدتين
قال في المحيط وهو الاصح بخلاف الركوع حيث يرجع بلا تكبير وقيل اذا زايل جبهته عن الارض ثم عاد تجاذ ذكره المرغيناني وفي الروضة
لا يجوز ذلك عندهما وفي النوازل يستحب البكاء في السجود لانه تعالى اثنى به بقوله يخرون سجدا وبكيا ويسن النظر الى ارنبة الانف فيه وفي
الفتاوى الظهيرية وليس بين السجدتين ذكر مسنون وعن الحسن بن ابي مطيع انه يقول سبحان الله والحمد لله استغفر الله العظيم وعند الشافعي
يستحب ان يدعو في جلوسه بين السجدتين لما روى حذيفة انه عم كان يقول بينهما اللهم اغفر لي وارحمني واهدني واجبرني وعافني
وارزقني ولا يتعين لذلك دعاء ولكن يستحب ان يدعو بما وردت به السنة **قلت** هذا كله وارد في التهجد لا في الفرائض والامر
فيه واسع **فان قلت** الحكمة في تكرار السجود دون الركوع **قلت** مذهب الفقهاء انه تعبد لا يطلب فيه المعنى كاعداد الركعات
والسجدة الثانية فرض كالاولى بالاجماع والجلوس بينهما مقدار تسبيحة واما عند اهل الحكمة فقد اختلفوا فيه فقيل ترغيما للشيطان
فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد سجدتين ترغيما له واليه اشار النبي عم في سجدتي السهو وكلاهما سجدتان ترغيما للشيطان وقيل الاولى
اشارة الى انه خلق من الارض والثانية اشارة الى انه يعود اليها قال الله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم وقيل لما خلق الله آدم
واخذ الميثاق على ذريته بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم امرهم بالسجود تصديقا لما قالوا فسجد المؤمنون والملائكة كلهم ولم
يسجد الكفار فلما رفعوا رؤوسهم وراوا انهم لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا لما وفقهم الله تعالى فصار المفروض سجدتين وذلك ادناه

وقد استقصينا الكلام في هذا المقام عند ذكر الركوع بقوله اذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلاثا وذلك ادناه اي ادنى
كمال الجمع وقد تقدم الحديث هناك ووقع في اكثر النسخ واذا سجد احدكم بالواو والعطف عطفا على قوله عم اذا ركع احدكم
لانهما في حديث واحد وانما ذكره المص مقطوعا لان نصفه للركوع ونصفه للسجود ويستحب ان يزيد على الثلاث اي على ثلاث
تسبيحات بان يقول خمسا او سبعا او تسعا وهي سنة عند اكثر العلماء وقال ابو مطيع تلميذ ابي حنيفة فرض ولم يجز اقل من ثلاث
وقال احمد وداود يجب التسبيح مرة اذ الامر لا يوجب التكرار الا انه عند احمد اذا تركه ناسيا لا يبطل صلوته وعنه
ولو كان عامدا في الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر اي بعد ان يختم بتسبيحه على الاوتار كما قلنا لانه
النبي عم كان يختم بالوتر في تسبيحات الركوع والسجود وهذا الحديث غريب جدا وان كان المصلي اماما لا يزيد على وجه
يمل القوم بضم الياء من الاملال والقوم منصوب على المفعولية حتى لا يؤدي الى التنفير اي حتى لا يؤدي تجاوز
الثلاث الى التنفير في صلوة الجماعة وعن سفيان يقول الامام خمسا حتى يتمكن القوم من الثلاث ثم تسبيحات
الركوع والسجود سنة عند اكثر العلماء والنص نفيا ولهما اي نفيا قول الركوع والسجود دون تسبيحهما فلا يزيد على النص
بخبر الواحد وهو قوله عم اجعلوها في ركوعكم واجعلوها في سجودكم قالوا انما قال ذلك حين نزل قوله تعالى فسبح باسم
ربك العظيم وسبح اسم ربك الاعلى وانما لا يزيد على النص بخبر الواحد لانه يكون نسخا فلا يجوز ويؤيده انه عم
لما علم الاعرابي واجبات الصلوة لم يعلمه تسبيحات الركوع والسجود فبهذا تبين انه ليس بواجب اذ لو كان
واجبا لعلمه الجاهل والمراة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها اي الانخفاض والالزاق استر لها لان مبنى
حالها على الستر قال اي القدوري ثم يرفع راسه من السجدة وقد بينا فيما مضى مقدار الرفع ولو لم يستو
جالسا وسجد اخرى اي لو لم يستقر في الجلوس بعد السجدة الاولى وسجد سجدة اخرى اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد
وقد ذكرناه في قوله واما الاستواء في مقدار الرفع قائما فليس بفرض وكذا الجلسة بين السجدتين وقد
تكلموا في مقدار الرفع يعني تكلم علماؤنا في مقدار الرفع الذي يكون فاصلا بين السجدتين فقال بعضهم اذا
زايل جبهته عن الارض ثم اعادها جاز وعن ابي يوسف اذا رفع ما ينطلق عليه اسم الرفع وهو رواية
ابي يوسف وفيه اقوال اخرى قد ذكرناها عن قريب واشار المص الى الاصح من ذلك في المذهب بقوله والاصح انه اذا
كان الى السجود اقرب لا يجوز اي سجوده لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فتتحقق
الثانية قال اي القدوري واذا اطمان ساجدا كبر وقد ذكرناه اراد به قوله عم انه كان يكبر عند كل خفض
ورفع وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة انه كان يكبر كلما خفض ورفع ويحدث ان رسول الله صلعم كان يفعل
ذلك واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد وفي النوازل جلسة الاستراحة مكروهة عندنا لان الصحابة
كانوا ينهضون على صدور قدمهم ولا يعتمد بيديه على الارض بل يعتمد براحتيه على الارض منصوص عليه عن
ابي حنيفة وفي الوبري لا باس بان يعتمد بيديه على الارض عند النهوض من غير فضل وقال مالك ينهض على صدور
قدميه من غير اعتماد وهو قول احمد وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا بيديه على الارض والمروي ههنا
ما اخرجه البخاري عن مالك بن الحويرث انه راى النبي صلعم كان في الوتر من صلوته لم ينهض حتى يستوي قاعدا وقال النووي
وقال الاكثرون لا يستحب ذلك حكى ذلك عن ابن المنذر عن علي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس ادركت غير واحد من الصحابة
يفعل هذا وقال احمد اكثر الاحاديث على هذا وقال ابو اسحق المروزي الشافعي ان كان ضعيفا جلس لان يستريح وان
كان قويا لا يجلس وقال الامام حميد الدين في شرحه ناقلا عن شمس الائمة الحلواني الخلاف في الافضلية حتى اذا جلس
لا باس به عند الشافعي ولنا حديث ابي هريرة ان النبي صلعم كان ينهض في الصلوة معتمدا على صدور قدميه هذا الحديث
رواه الترمذي عن خالد بن اياس عن صالح عن ابي هريرة كان النبي صلعم ينهض في الصلوة على صدور قدميه وقال الترمذي
هذا الحديث عليه العمل عند اهل العلم **فان قلت** خالد بن اياس ضعيف ضعفه البخاري والنسائي واحمد وابن معين **قلت**
قال الترمذي ومع ضعفه يكتب حديثه ويقويه ما رواه الصحابة في ذلك فاخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن عبد الله بن مسعود

انه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس واخرج نحوه عن علي وابن الزبير وعمر بن الخطاب واخرج عن الشعبي
قال كان عمر وعلي واصحاب النبي عم ينهضون في الصلاة على صدور اقدامهم واخرج عن النعمان قال ادركت غير واحد من اصحاب
رسول الله صلعم فكان اذا رفع احدهم راسه من السجود الثاني في الركعة الاولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس م وما رواه
محمول على الكبر ش اي وما رواه الشافعي وهو حديث مالك بن الحويرث محمول على فعله عم بعد ما كبر واسن وفيه تامل لان النبي
عم عمر ثلاث وستون سنة وفي هذا القدر لا يعجز الرجل عن النهوض اللهم الا اذا كان لعذر مرض او جراحة
او نحوها والدليل الثاني اوجه وهو قوله ولان هذه قعدة استراحة م والصلاة ما وضعت لها ش اي للاستراحة
بل هي مشقة في نفسها ولانه اعتمد في صلاته على غيره بلا حاجة فيكون مسيئا كما لو اتكأ على حائط او عصى بخلاف
ما لو اعتمد على ركبته م ويفعل في الثانية ش اي يفعل المصلي في الركعة الثانية م مثل ما يفعل في الاولى ش اي في الركعة
الاولى م لانه ش اي لان الركعة الثانية وذكر الضمير باعتبار الخبر وهو قوله تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة
الاولى وكان ينبغي ان يزاد عليه ولا ينوي ولا يكبر للاحرام م الا انه لا يستفتح ش اي الا ان المصلي لا يقول سبحانك
اللهم الى اخره وهذا الدعاء يسمى بالاستفتاح وعن هذا قيل لكل صلاة مفتاح وافتتاح مفتاح الصلاة الطهور وافتتاحها
تكبيرة الاحرام واخرجه الترمذي ايضا وحديث ابي هريرة اخرجه ابن ماجة والطحاوي عنه قال رايت رسول الله صلعم
يرفع يديه في الصلاة حذاء منكبيه حين يفتتح الصلاة وحين يركع وحين يسجد والحديث وابن عمر قال رايت النبي عم
حين يكبر للصلاة وحين يركع وحين يرفع راسه من الركوع يرفع يديه حذاء منكبيه ويصنع مثل ذلك اذا قضى
قراءته اذا اراد ان يركع ويصنع اذا رفع من الركوع واحتج اصحابنا بحديث البراء بن عازب قال كان النبي عم اذا كبر لافتتاح
الصلاة رفع يديه حتى يكون ابهاماه قريبا من شحمتي اذنيه ثم لا يعود اخرجه ابو داود والطحاوي من ثلاث طرق
ابن ابي شيبة في مصنفه ومحمد بن عبد الله بن مسعود عن النبي عم انه كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود
اخرجه ابو داود والطحاوي وابن ابي شيبة في مصنفه والحديث الذي ذكره المص ولكنه بغير اللفظ الذي ذكره
فروى البخاري معلقا في كتاب المفرد في رفع اليدين وقال قال وكيع عن ابن ابي ليلى عن الحكم ابن مقسم عن ابن عباس عن
النبي عم قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن في افتتاح الصلاة وفي استقبال القبلة وعلى الصفا والمروة
وبعرفات وبجمع وفي المقامين وعند الجمرتين رواه البزار عن ابن عباس وعن نافع عن ابن عمر عن النبي عم قال لا ترفع الايدي
في سبع مواطن افتتاح الصلاة واستقبال البيت والصفا والمروة والموقفين وعند الحجر ورواه الطبراني في معجمه انه عم
قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن حين يفتتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام وينظر الى البيت وحين يقوم على الصفا
وحين يقوم على المروة وحين يقف مع الناس عشية عرفة وبجمع والمقامين حين يرمي الجمرة ورواه ابن ابي شيبة موقوفا
في مصنفه حدثنا ابن فضيل عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال ترفع الايدي في سبع مواطن اذا قام الى الصلاة
واذا راى البيت وعلى الصفا والمروة وفي جمع وفي عرفات وعند الجمار وقال السروجي ورواية اصحابنا في كتب الفقه
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ولم يذكر في كتب الحديث قلت ليس كما قاله فان الطحاوي رو كما ذكرناه في قول
المص وذكر الاربع في الحج وهي عند استلام الحجر وعند الصفا والمروة في الموضعين وعند الجمرتين وعند المقامين و
المتنازع فيه خارج عن السبع على ما ذكره البخاري والبزار والطبراني وغيرهم فانظر الى باقي رواياتهم هل تجد فيها
ذكر رفع اليد عند القنوت وانما يوجد هذا عند اصحابنا في كتبهم منهم المص وبذكر رفع اليد عند تكبيرة تكون المواطن
ثمانية وسنذكر بقية الكلام فيه في باب صلاة الوتر ان شاء الله تع واستدل اصحابنا ايضا بحديث جابر بن سمرة
قال خرج علينا رسول الله صلعم فقال ما لي اراكم رافعين ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة اخرجه مسلم
واحتجوا على ذلك بانه انكر الزيادة كما اخرجه الدارقطني عن علي بن عاصم حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن يزيد بن
زياد عن البراء بن عازب قال رايت النبي عم حين قام الى الصلاة كبر ورفع يديه حتى ساوى بهما اذنيه فقلت اخبرني
ابن ابي ليلى انك قلت ثم لم يعد قال لا احفظه وقال البيهقي سمعت الحاكم ابا عبد الله يقول يزيد بن ابي زياد كان يذكر

الحفظ فلما كبر ساء حفظه وكان يقلب الاسانيد ويزيد في المتون ولا يميز قلت تعارض قول ابي داود وقول ابن عدي
في الكامل رواه هشيم وشريك وجماعة معهما عن يزيد باسناده وقالوا فيه ثم لم يعد فظهر ان شريكا لم يتفرد برواية
هذه الزيادة فسقط بذلك ايضا كلام الخطابي واخرجه البيهقي في الخلافيات من طريق النضر بن شميل عن اسرائيل هو
ابن يونس بن ابي اسحاق عن يزيد بلفظ يرفع يديه حذاء اذنيه ثم لم يعد واخرجه الطبراني في الاوسط من حديث
حفص بن عمر حدثنا حمزة الزيات كذلك وقال لم يروه عنه الا حفص تفرد به محمد بن حرب فان قلت تفرد به
يزيد بن ابي زياد وهو ضعيف قلت لا نسلم ذلك لان عيسى بن عبد الرحمن رواه ايضا عن ابن ابي ليلى فكذلك اخرجه
الطحاوي اشارة الى ان يزيد قد توبع وقال يعقوب بن سفيان هو وان تكلم فيه فهو مقبول القول عدل ثقة
فان قلت ان عارضوا برواية ابراهيم ابن بشار عن سفيان عن يزيد بن ابي الزياد عن البراء بن عازب
قال رايت رسول الله صلعم اذا افتتح الصلاة يرفع يديه واذا اراد ان يركع واذا رفع راسه من الركوع قال
سفيان فلما اتيت الكوفة سمعته يقول يرفع يديه اذا افتتح الصلاة ثم لا يعود قلت هذا لا يتجه لانه لم يرو
هذا المتن بهذه الزيادة غير ابراهيم بن بشار كذا قال الشيخ في الامام عن الحاكم وابن بشار قال النسائي فيه ليس بالقوي
وذمه احمد ذما شديدا فان قلت قال ابن قدامة في المغني ما محصله ان حديث يزيد بن ابي زياد ضعيف
ولئن سلمنا فاحاديثنا ترجح عليه بصحة الاسناد فيجب تقديم احاديثنا لنصها وخصوصها على احاديثهم التي
التي لا نص فيها كما تقدم الخاص على العام والنص على الظاهر المحتمل والسلف من الصحابة والتابعين عملوا
بها فدل ذلك على قبولها قلت حديث ابن مسعود صحيح نص عليه الترمذي وغيره فالذي نحن فيه
اولى لانه روي عن جماعة عبد الله بن مسعود والبراء بن عازب وابن عباس وابن عمر وعباد بن الزبير
ولا نم تقديم خبر المثبت على خبر النافي مطلقا واذا كان خبر النفي عن دليل يوجب العلم به يتادى مع المثبت
فتحقق المعارضة بينهما ثم يجب طلب المخلص فان كان خبر النافي لا عن دليل يوجب العلم به يقدم خبر المثبت
كما في حديث بلال انه عم لم يصل في الكعبة مع حديث ابن عمر انه عم صلى فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه عم
ما دخلها يومئذ الا مرة واحدة ومن اخبر انه لم يصل فيها فانه لم يعهد دليلا موجبا للعلم لانه لم يعاين صلاته
فيها وانما اخبر عن ذلك فكان المثبت اولى من النافي واما الذي نحن فيه عن دليل يوجب العلم به لان ابن
مسعود شاهد النبي عم وعاينه انه رفع يديه في اول تكبيرة ثم لم يعد فتساويا في القوة والضعف فكيف
يرجح الاثبات على النفي وكما ان الخاص يوجب الحكم فيما تناوله مطلقا فكذلك العام موجب له فيما تناوله مطلقا وكل
واحد من الحديثين نص فكيف يقال والنص مقدم على الظاهر المحتمل واحاديثنا ايضا عمل به السلف من الصحابة والتابعين
وقد ذكرنا عن قريب فان قلت حديث ابن مسعود معترض فيه بما رواه الترمذي بسنده عن ابن المبارك قال لم يثبت
عندي حديث ابن مسعود انه عم لم يرفع يديه الا في مرة واحدة وثبت حديث ابن عمر انه رفع عند الركوع وعند الرفع
منه وعند القيام من الركعتين وقال المنذري وعبد الرحمن لم يسمع من علقمة قاله ابن المبارك وقال الحاكم عاصم
بن كليب ولم يخرج حديثه في الصحيح وكان يختصر الاحكام فيؤديها بالمعنى قلت عدم ثبوت الخبر عند ابن المبارك
لا يمنع ثبوته عند غيره فقد قال الترمذي حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح وصححه ابن حزم والطحاوي وهو يدور
على عاصم بن كليب وقد وثقه ابن معين واخرج له مسلم وقول المنذري غير قادح فانه عن رجل مجهول وهو قول عجيب
لانه تعليل الرجل مجهول يشهد على النفي وقال الشيخ في الامام وقد تتبعت هذا القائل فلم اجده وقد صرح الخطيب في كتاب
المتفق في ترجمة عبد الرحمن هذا انه سمع اباه وعلقمة وقد وثقه ابن معين وانه من رجال الصحيح وقال الحاكم ان
حديثه لم يخرج في الصحيح غير صحيح فقد اخرج له مسلم حديثه عن ابي ذر عن علي بن مهدي فان قلت الحديث الذي
ذكره المص فيه الحكم عن مقسم قال البخاري قال شعبة لم تسمع الحكم من مقسم الا اربعة احاديث ليس هذا منها فهو مرسل
وغير محفوظ لان اصحاب نافع خالفوا وايضا فهم خالفوا هذا الحديث ولم يجيزوا على تكبيرات العيدين وتكبيرات القنوت قلت قول شعبة يخرج

دعوى ولئن سلمنا فمرسل الثقات مقبول يحتج به وكونهم لم يعمدوا عليه في تكبيرات العيدين وتكبير القنوت لا يوجب المخالفة لان
الحديث لا يدل على الحصر فان قالوا هذا الحديث رواه غير واحد موقوفا وابن ابي ليلى لم يكن حافظا قلنا ابن ابي ليلى
من كبار التابعين ادرك مائة وعشرين رجلا من الصحابة فان لم يعمل برفع مثله يعمل برفع مكانه **قلت** حديث
جابر بن سمرة لا يدل على ما ادعيتم لانه لم يرد لما ذكرتم وانما ورد على الاشارة لانهم كانوا يشيرون بايديهم الى
الجانبين يريدون بذلك السلام على من في الجانبين والدليل عليه رواية مسلم ايضا عن جابر بن سمرة انه
قال كنا اذا صلينا مع رسول الله صلعم قلنا السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله واشار
بيده الى الجانبين فقال عم علام ترفعون ايديكم كانها اذناب خيل شمس وانما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه
ثم يسلم على اخيه من على يمينه وشماله وقال النووي واحتجاجهم بحديث جابر بن سمرة من اعظم الاشياء واقبح انواع الجهالة
بالسنة لان الحديث لم يرد في رفع الايدي في الركوع والرفع منه ولكنهم كانوا يرفعون ايديهم في حالة السلام من
الصلاة ويشيرون بها الى الجانبين يريدون بذلك السلام وهذا لا اختلاف فيه بين اهل الحديث ومن له ادنى اختلاط
باهل الحديث قال ومثله عن البخاري **قلت** في الحديث الاول انكار لرفع اليدين في الصلاة وامر بالسكون
فيها فكيف يحمل هذا على الايماء باليد والاشارة بها بعد السلام كما في الحديث الثاني وليس فيه ذكر رفع الايدي ولا
الامر بالسكون اذ خرجوا من الصلاة بالسلام وحديث انكار رفع اليدين والامر بالسكون مقيد بداخل الصلاة و
حديث انكار الايماء والاشارة بالايدي مقيد بحال السلام الذي وقت خروجه من الصلاة والمقيد بقيد
تحت مقيد آخر بقيد آخر فالحديث الثاني غير الحديث الاول قطعا فكيف يجعل ناسخا له **م** والذي يروى من
الرفع محمول على الابتداء **ش** هذا جواب عما استدل به الشافعي من الذي روي من الرفع في الركوع وفي الرفع
منه واراد بقوله محمول على الابتداء انه في ابتداء الاسلام ثم نسخ كذا نقل عن ابن الزبير اراد به عبد الله بن الزبير
بن العوام والذي نقل عنه ان رجلا رفع يديه في الصلاة عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع فقال لا تفعل
وورد هذا ايضا عن ابن عباس وعنه ان رسول الله صلعم كان يرفع يديه كلما رفع ثم صار الى افتتاح الصلاة
وترك ما سوى ذلك والثاني رواه عن ابن الزبير انه راى رجلا يرفع يديه من الركوع فقال مه فان هذا شيء فعله رسول
الله صلعم ثم تركه وهذان الحديثان لا يعرفان وانما المحفوظ عن ابن عباس وابن الزبير خلاف ذلك فاخرج ابو داود عن
عن ميمون المكي انه راى ابن الزبير وصلى بهم يشير بكفيه حين يقوم وحين يركع وحين يسجد قال فذهبت الى ابن عباس
فاخبرته بذلك فقال ان شئت ان تنظر الى صلاة رسول الله صلعم فاقتد بصلاة ابن الزبير ولو صح ذلك لم يصح دعوى النسخ لان شرط
الناسخ ان يكون اقوى من المنسوخ **قلت** قوله لا يعرفان اصلا لا يستلزم عدم معرفة اصحابنا هذا ودعوى النافي
بحجة على المثبت واصحابنا ايضا لا يرون الاحتجاج بما لم يثبت عندهم صحته وقد ثبت عنده نسخ ما قد كان راى النبي عم فعل و
ما رواه الطحاوي بصحيح واخرجه ايضا ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو بكر بن عياش عن حصين قال صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع
يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلاة قال الطحاوي فهذا ابن عمر قد راى النبي عم يرفع ثم تركه واسناد ما رواه الطحاوي صحيح
ايضا ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال ما رايت ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح الصلاة
فان قلت هذا حديث منكر لان طاووسا قد ذكر انه راى ابن عمر فعل ما رواه طاووس قيل ان تقوم الحجة عنده بنسخه
ثم قامت عنده الحجة بنسخه فيه وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق عنهم
ذلك والا سقط اكثر الروايات والجواب عن احاديث الخصم فنقول الحديث ابن عمر فانه روي عنه خلاف ذلك واما حديث ابي
حميد الساعدي فان ابا داود قد اخرجه من وجوه كثيرة واحدها عن احمد بن حنبل وليس فيه ذكر رفع اليدين عند الركوع
والطريق الذي فيه عبد الحميد بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطا قال سمعت ابا حميد في عشرة من اصحاب النبي الحديث وعبد
الحميد عندهم ضعيف فكيف يحتجون به في مثل هذا الموضع في معرض الاحتجاج على خصمهم وقال عبد الحق مطعون فيه
روى ذلك عن يحيى بن سعيد وهو امام الناس في هذا الباب **فان قلت** عبد الحميد من رجال مسلم واحتج به الاربعة و

البخاري في الصحيح وعن احمد ويحيى ثقة **قلت** سلمنا ذلك ولكن الحديث معلول بجهة اخرى وهو ان محمد بن عمرو وابن عطا لم
يسمع هذا الحديث من ابي حميد الساعدي ولا عن ذكر معه في هذا الحديث مثل ابي قتادة وغيره وذلك لان سنه لا يحتمل ذلك لان
ابا قتادة قتل مع علي وصلى عليه كذا قاله المسلم بن عدي وقال ابن عبد البر هو الصحيح وقيل توفي بالكوفة سنة ثمان وثلثين
ومحمد بن عمرو بن عطا توفي في خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وكانت خلافته في سنة خمس وعشرين ومائة وهكذا قال
ابن حزم ولعله وهم فيه يعني عبد الحميد **فان قلت** قال البيهقي في المعرفة حكم البخاري في تاريخه بانه سمع ابا حميد و
ابا قتادة وابن عباس وقوله قتل مع علي رواية شاذة رواها الشعبي والصحيح الذي اجمع عليه اهل العلم انه بقي الى سنة
اربع وخمسين ونقله عن الترمذي والواقدي والليث وابن منده وفي هذا الحديث علة اخرى وهي ان بين محمد بن عمرو بن
عطا وابي حميد رجل مجهول بين ذلك الطحاوي فقال حدثنا سهل بن سليمان حدثنا يحيى وسعيد بن ابي مريم قال حدثني محمد بن عمرو
بن عطا قال حدثني رجل انه وجد عشرة من اصحاب النبي عم جلوسا الحديث وعطاونه ابن معين **قلت** ما ذكر عن
ابراهيم عن عبد الله غير متصل وخبر وائل متصل فكيف يضاده بانه ان ابراهيم لم يدرك عبد الله لان عبد الله توفي سنة
اثنين وثلثين من الهجرة بالمدينة وقيل بالكوفة وولد ابراهيم سنة خمسين كما صرح به ابن حبان **قلت** كانت عادة ابراهيم
اذا ارسل حديثا عن عبد الله لم يرسله الا بعد صحته عنده من الرواة عنه ولا شك ان خبر الجماعة اقوى من خبر الواحد والحديث
على المذكور فعدد روى عنه ايضا ما ينافيه ويعارضه فان عاصم بن كليب روى عن ابيه ان عليا كان يرفع يديه في اول تكبيرة الافتتاح
ثم لا يرفع بعده رواه الطحاوي وابو بكر بن ابي شيبة في مصنفه ولا يجوز لعلي ان يرى النبي عم يرفع ثم يتركه هو الرفع بعده وقد ثبت
عنده نسخ الرفع في غير تكبيرة الاحرام لان هذا هو حسن الظن بالصحابة وحديث عاصم بن كليب صحيح على شرط مسلم وفي سنن ابي داود
عن عبد الله بن المبارك عن الشعبي انه كان يرفع يديه في اول التكبيرة ثم لا يرفعهما فيما بقي وعن شعبة عن ابي اسحاق قال كان اصحاب
عبد الله واصحاب علي لا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلاة وقال وكيع ثم لا يعودون وعن ابراهيم انه كان يقول اذا كبرت في
فاتحة الكتاب فارفع يديك ثم لا ترفعهما فيما بقي وذكر في المبسوط ان الاوزاعي لقي ابا ح في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا
يرفعون ايديهم عند الركوع وعند الرفع منه فقال ابو ح حدثني حماد عن ابراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلعم
كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال عجبا من ابي ح احدثه بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم
فاشار الى علو اسناده فقال ابو ح اما حماد فكان افقه من الزهري واما ابراهيم فكان افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت بان
علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح بفقه رواته فسكت الاوزاعي **قلت** وابو ح رجح بترجيح آخر وهو ان ابن
عمر راوي الحديث لعدم الرفع قال كان عم لا يرفع الا عند الاحرام للوجه الذي ذكرنا **م** واذا رفع راسه من السجدة الثانية
في الركعة الثانية افترش رجله اليسرى **ش** اي افترش رجله اليسرى ويجلس عليها وينصب اليمنى ويوجه اصابعه نحو القبلة
وباطنها الى الارض في القعدتين قال الترمذي والعمل على هذا عند اكثر اهل العلم وبه قال الثوري وابن المبارك والحسن بن حيي
واهل الكوفة وقال مالك يجلس متوركا فيهما ويفضي باليته الى الارض وينصب رجليه اليمنى ويثني اليسرى كجلوس المراة وكذا
بين السجدتين والشافعي اخذ بقولنا في التشهد الاول وبقول مالك في التشهد الاخير وقال احمد يتورك في كل تشهد ثاني وعند
الشافعي في كل تشهد تعقبه السلام ولا يتورك عند احمد في الصبح والجمعة والعيدين وعند الشافعي في كل تشهد يعقبه سلام
يتورك هكذا وصفت عائشة قعود رسول الله صلعم في الصلاة في حديث اخرجه مسلم عن ابي الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول
الله صلعم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث وكان فيه ويفترش رجله اليسرى وينصب رجله
اليمنى وروى ابو داود والنسائي واحمد عن وائل بن حجر انه نظر الى رسول الله صلعم يصلي فلما اراد السجود افترش رجله
اليسرى ونصب اليمنى **م** قال **ش** اي القدوري **م** ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه **ش** وعن محمد في غير رواية
الاصول السنة ان يضع اليمنى على فخذه الايمن وكفه اليسرى على فخذه الايسر وقال الطحاوي يضع يديه على ركبتيه في حالة
الركوع وعن محمد ينبغي ان يكون اطراف الاصابع عند الركبة **م** وتشهد **ش** اي قرا التحيات الى آخره وسمي هذا الثناء
تشهدا اطلاقا لاسم البعض على الكل لان فيه ذكر الشهادتين كما في الاذان فانه في الحقيقة حي على الصلاة حي على الفلاح ومع

ومع هذا يطلق على الاداء على الكل بروي ذلك في حديث وائل وكذلك اشارة الى وضع اليدين على الفخذين وبسط الاصابع وقراءة التشهد
باعتبار المذكور ولكن ليس كل ذلك في حديث وائل بن حجر وقد تقدم حديثه **فان قلت** فعلى هذا لا يتم استدلال المص **قلت**
اما وضع اليدين على الفخذين ففي صحيح مسلم من رواية ابن عمر واما بسط الاصابع فليس في حديث وائل وفيه ان يعقد اصابعه ويحلق
حلقة الابهام والوسطى قال الفقيه ابو جعفر هكذا روي عن ابي حنيفة وعن محمد انه يضع يديه على فخذيه لانه فيه توجه الاصابع الى القبلة
اكثر م ولانه فيه ش اي في بسط الاصابع على الفخذين توجيه اصابع يديه الى القبلة هذا ظاهر وما رايت احدا من الشراح تصدى
لبيان هذا الموضع لا من جهة الحديث الذي هو العمدة في الاستدلال ولا من جهة صحة المنقول عن الاصحاب في هذا الموضع فان
كانت المراة ذكره بالفاء للتعقيب لانه ذكر اولا صفة الجلوس في حق الرجل في القعدة ثم عقب ذلك ببيان صفة جلوس المراة
وضبط بعضهم امراة بالنصب ووجهه ان يكون التقدير فان كانت المصلية امراة والاوجه رفعها على ان يكون كان ناقصة وقوله
جلست جواب في الوجه بن جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن وهذا هو التورك م ولانه ش اي لان الجلوس على
اليتها اليسرى واخراج رجليها من الجانب الايمن استر لها لان مراعاة فرض الستر اولى من مراعاة سنة القعدة وفي المرغيناني و
جمعت ساقيها وكانت ام الدرداء تجلس كالرجل وكانت فقيهة ذكره ابن بطال وكانت صحابية ونساء ابن عمر يجلسن متربعات لان
ذلك استر لها وعلى سائر الامة كالرجل في رفع اليد وكالحرة في الركوع والسجود والقعود والتشهد م التحيات لله ش اي التشهد
الذي هو جزء واطلق عليه الكل قراءة التحيات وهو جمع تحية من حي يحيي تحية وعن الليث لها معان الاول البقاء ومن
قولهم حياك الله اي ابقاك الله روي ذلك عن الزهري عن ابي علي الثاني الملك اي الملك لله الثالث السلام على الله
من قولهم حياك الله اي سلام الله عليك قال الاترازي فيه نظر عندي لانه عم نهى في حديث ابن مسعود عن ان يقال
السلام على الله **قلت** وجه النهي ان السلام اسم من اسماء الله تع فهو على هذا الوجه لا يوجه القول بالسلام على الله
وانما اذا قصد بمعنى السلامات عن الافات والزوال والعوارض لله تع فلا يبعد **فان قلت** ما معنى الجمع فيه **قلت**
لانه لو كان في الارض ملوك يحيون بتحيات مختلفة فيقال لبعضهم ابيت اللعن ولبعضهم اسلم وانعم صباحا فقيل لنا
قولوا التحيات لله اي الالفاظ التي تدل على الملك والبقاء والسلامة عن الافات لله عز وجل نقل ذلك عن القتبي
وعن الخطابي وروي عن انس بن مالك في تفسير التحيات لله والصلوات والطيبات قال هي اسماء الله السلام المؤمن
المهيمن الحي القيوم العزيز الاحد الصمد قال التحيات لله بهذه الاسماء وهي الطيبات لا يحيى بها غيره والصلوات
اي الادعية وهو جمع صلاة وهي الدعاء الذي اصل معناه هذا في اصل كلام العرب وفي المغرب الصلاة من الله
الرحمة قال الله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي اي يترحمون وعن الزهري الصلاة من الملائكة دعاء
واستغفار ومن الله رحمة وعن ابن المبارك في قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم اي رحمات وقوله في التشهد
م التحيات لله والصلوات ش اي الثناء الحسن والحمد والتسبيح لله تع م والطيبات ش اي الطيبات من الكلام مصروفات
الى الله تع وعن الليث واحسن الكلام وافضله لله وعن مشايخنا العظام التحيات لله اي العبادات القولية لله تع لا يستحقها
غيره والصلوات اي العبادات البدنية لله تع والطيبات اي العبادات المالية لله تع يعني جميع العبادات لله تعالى
لا يستحقها غيره وهذا على مثال من يدخل على الملوك يقدم السلام والثناء اولا ثم يقوم في الخدمة ثم يبذل المال م السلام
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته الى اخره ش هذا منة من الله تع على نبيه عم ليلة المعراج فانه عم لما قال التحيات
لله والصلوات والطيبات رد الله تع في مقابلته بقوله السلام عليك ورحمة الله وبركاته ولما رد الله تع عليه اشرك
النبي عم امته فيه بقوله عم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ثم لما سمعت الملائكة بذلك فرحوا وقالوا اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وذكر عنه صلعم انه قال لما عرج بي الى السماء امرني جبرئيل عم
ان اسلم على ربي فقلت كيف اسلم فقال قل التحيات لله والصلوات والطيبات قال فقلت فقال جبرئيل عم السلام عليك
ايها النبي ورحمة الله وبركاته فقلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقال جبرئيل عم اشهد ان لا اله الا الله و
اشهد ان محمدا عبده ورسوله وهذا تشهد عبد الله بن مسعود فانه قال اخذ رسول الله صلعم بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني

سورة من القران وقال قل التحيات لله الى اخره وتشهد ابن مسعود اخرجه الائمة الستة عن ابن مسعود و
اللفظ لمسلم قال علمني رسول الله صلعم التشهد بين كفيه كما يعلمني السورة من القران فقال اذا قعد احدكم في الصلاة
فليقل التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد
الله الصالحين فاذا قالها اصابت كل عبد صالح في السماء والارض م والاخذ بهذا اولى ش اي بتشهد ابن مسعود اولى
من الاخذ بتشهد ابن عباس ولهذا قال الترمذي اصح حديث عن النبي صلعم في التشهد حديث ابن مسعود والعمل عليه
عند اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين ثم اخرج عن معمر عن خصيف قال رايت النبي صلعم في المنام فقلت له ان الناس
قد اختلفوا في التشهد فقال عليكم بتشهد ابن مسعود واخرج الطبراني في معجمه عن بشير بن المهاجر عن ابن بريدة
عن ابيه قال ما سمعت في التشهد احسن من حديث ابن مسعود وذلك انه رفعه الى النبي صلعم ووافق ابن مسعود
في روايته عن النبي عم في التشهد جماعة من الصحابة منهم معاوية وحديثه عند البزار في معجمه اخرجه عن اسيد
بن عباس عن جرير بن عثمان عن راشد بن سعد عن معاوية بن ابي سفيان انه كان يعلم الناس التشهد وهو على
المنبر التحيات لله والصلوات والطيبات الى اخره ومنهم سلمان الفارسي وحديثه عند البزار والطبراني في
معجمه ايضا عن سلمة بن الصامت عن عمرو بن يزيد الازدي عن ابي راشد قال سالت سلمان الفارسي عن التشهد
فقال اعلمكم كما علمني رسول الله صلعم التحيات لله والصلوات والطيبات ومنهم عائشة وحديثها عند البيهقي في سنن
قالت هذا تشهد النبي عم التحيات لله الى اخره وقال النووي في الخلاصة بسند جيد م وهو قوله ش اي تشهد ابن عباس
هو قوله التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين الى تشهد ابن عباس اخرجه الجماعة الا البخاري عن سعيد بن جبير وطاوس
عن ابن عباس قال كان رسول الله صلعم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القران وكان يقول التحيات المباركات
الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وههنا تشهد اخر لابي موسى الاشعري وتشهد لجابر و
تشهد لعمر بن الخطاب وتشهد لابن عمر وتشهد لعلي بن ابي طالب وتشهد لسمرة وتشهد لعبد الله بن الزبير فالجميع
تسعة الاول والثاني والثالث تشهد ابي موسى اخرجه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجة عن حطان بن عبد الله
عن ابي موسى قال خطبنا رسول الله صلعم وبين لنا خطبتنا وعلمنا صلاتنا فقال اذا صليتم فليقل احدكم التحيات
الطيبات الصلوات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله الرابع تشهد جابر اخرجه النسائي وابن ماجة عن ابي الزبير قال
كان رسول الله صلعم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القران بسم الله وبالله التحيات لله والصلوات
والطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اسال الله الجنة واعوذ بالله من النار ورواه الحاكم
في مستدركه وصححه وضعفه جماعة من الحفاظ هم اجل من الحاكم وقال الترمذي سالت البخاري فقال هو خطا
والخامس تشهد عمر بن الخطاب رواه مالك في الموطا اخبرنا الزهري عن عروة بن الزبير عن عبد الله انه سمع عمر بن
الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد يقول قولوا التحيات لله الزاكيات لله الطيبات لله الصلوات لله
سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان
محمدا عبده ورسوله هذا اسناد صحيح والسادس تشهد ابن عمر رواه الطحاوي بسم الله التحيات لله الصلوات لله
الزاكيات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين شهدت ان لا اله
الا الله شهدت ان محمدا رسول الله والسابع تشهد علي ذكره الكرخي ولفظه التحيات لله والصلوات والطيبات
والزاكيات [illegible] والثامن تشهد سمرة التحيات الطيبات الصلوات السلام والملك لله والتاسع تشهد ابن الزبير بسم الله وبالله التحيات الصلوات الطيبات لله

اشهد ان لا اله الا الله لان فيه الامر واقله الاستحباب وهو مشروع في تشهد ابن مسعود لان تشهده فيه صيغة الامر
وهي قوله عم قل التحيات لله الخ والامر مراتب واقلها الاستحباب ولترجيح تشهد ابن مسعود وجوه كثيرة الاول سوى ما ذكره والثاني
هو قوله م بالالف واللام ش اي لان فيه الالف واللام وهو معطوف على قوله الامر ولذلك نصب م بمعنى الاستغراق ش
اي الالف واللام لاستغراق الجنس وسلام بدون الالف واللام نكرة الثالث فيه زيادة اشار اليه بقوله م وزيادة الالف و
واللام مع الواو ش اي واو العطف فيها يصير كل كلام ثناء على حدة لان العطف للمغايرة وبغير الواو يصير الكل ثناء واحد
بعضه صفة لبعض م وهي ش اي الواو م لتجديد الكلام ش اي لاستئنافه يعني ان لكل لفظ ثناء بنفسه م كما في القسم
ش يعني اذا قال الرجل والله الرحمن الرحيم يكون يمينا واحدة واذا قال والله والرحمن والرحيم بثلاث واوات يكون
ثلاثة ايمان والرابع فيه التاكيد اشار اليه بقوله م وتاكيد التعليم ش بنصب تاكيدا اي لان فيه تاكيد التعليم وهو
انه عم علمه التشهد فاخبر انه علمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن وهذه الوجوه التي ذكرها المص وههنا وجوه اخر
الاول فيه الاخذ باليد فانه الاخ قال اخذ حماد بيدي وقال حماد اخذ ابراهيم بيدي وقال ابراهيم اخذ علقمة بيدي
وقال علقمة اخذ ابن مسعود بيدي وقال ابن مسعود اخذ رسول الله بيدي وعلمني التشهد الثاني انه علق عليه تمام
الصلاة به فدل على ان التمام لا يوجد بدونه الثالث ان تشهد ابن مسعود احسن اسنادا كذا قاله ائمة الحديث
وهم مجمعون عليه وهو مذكور في الصحيحين الرابع ان عامة الصحابة اخذوا به فانه روي ان ابا بكر علم الناس
على منبر رسول الله صلعم تشهد ابن مسعود وهكذا روى سلمان الفارسي وجابر ومعاوية الخامس ان فيه تقديم اسم الله
والسادس انه ليس فيه اضطراب وحديث ابن عباس مضطرب جدا وهو ان مسلما واباداود روياه معرفا والترمذي نكر
السلام منكرا والشافعي واحمد روياه مثل الترمذي وقالا وان محمدا ولم يذكرا واشهد وروى ابن ماجة كمسلم لكنه
قال واشهد ان محمدا عبده ورسوله وقال الترمذي حديث حسن صحيح غريب وهو موقوف ايضا وقال الطحاوي رواه
ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس موقوفا والذي رواه مرفوعا فيه تشديد ابن مسعود على اصحابه حين اخذ عليهم فيه الواو
والالف ليوافق لفظ رسول الله صلعم وقال عبد الرحمن بن يزيد كنا نحفظ عن عبد الله التشهد كما نحفظ حروف القرآن
وهذا يدل على ضبطه ولم يوجد مثله لغيره فصارت الوجوه في ترجيح تشهد ابن مسعود اربعة عشر وجها **فان قلت**
قالت الشافعية تشهد ابن عباس الذي اختاره الشافعي رواه مسلم **قلت** ليس الامر كذلك لان مسلما روى السلام معرفا في الكتابين
ومذهبهم تنكيره فيهما برواية الترمذي والشافعي واحمد ولم يخرجاه كذلك وكذا لم يخرجه احد ممن التزم اخراج الصحيح في
كتابه فكيف يعارض المجمع على صحته مثل هذا **فان قلت** فالواو زيادة المباركات وهي موافقة للفظ القرآن في قوله تعالى
تحية من عند الله مباركة طيبة **قلت** في حديث جابر زيادات فان كانت علة الترجيح هي الزيادة فحديث جابر اولى **فان قلت**
حجة البيهقي بتعليم النبي عم لابن عباس وهو حديث منكر متاخر عن تعليم ابن مسعود **قلت** هذا ليس بشيء لان احدا من الفقهاء
واهل الاثر لم يقل بترجيح ابن عباس والعبادلة صغار الصحابة واحداثهم على رواية ابي بكر الصديق وعمر وعلي وعثمان وعبد الله
بن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة عند التعارض ويجوز ان يكون تعليم ابن مسعود بعد تعليم ابن عباس ولا يلزم من صغر سنه
تاخر تعليمه وسماعه عن غيره وقد تتبعوا رواية غيره وتركوا روايته في عدة مواضع منها انهم اخذوا بحديث ابي قتادة في
القرآن في الظهر والعصر وتركوا رواية ابن عباس م ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى ش اي لا يزيد المصلي على
التشهد المذكور في القعدة الاولى من الثلاثية والرباعية وبه قال احمد واسحق وهو مذهب عطاء والشعبي والنخعي والثوري
والشافعي في القديم وعن عمر انه كان اذا تشهد قال بسم الله الرحمن الرحيم خير الاسماء وعن ابيه انه اباح الدعاء فيه بما بدا له وقال
الشافعي في الجديد يصلي على النبي عم فيه وفي الصلاة في كلا ولا خلاف عندهم لقول ابن مسعود علمني رسول الله صلعم التشهد
في وسط الصلاة وآخرها فاذا كان وسط الصلاة نهض اذا فرغ من التشهد وان كان في آخر الصلاة دعا لنفسه بما شاء
من الدعاء الحديث رواه احمد في مسنده من حديث ابن مسعود انه قال علمني رسول الله التشهد الخ وهو حجة على الشافعي فيما
ذهب اليه **فان قلت** روى عن مسلم عن ام سلمة عن النبي صلعم انه قال في كل ركعتين تشهد وتسليم على المرسلين وعلى من تبعهم من

عباد الله الصالحين **قلت** هذا محمول على التطوع اذ كل شفع منه صلوة على حدة م وان كان في آخر الصلاة الى آخره ش لما
روى البخاري ومسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال اذا فرغ احدكم من التشهد الاخير فليتعوذ من اربع من عذاب جهنم و
من عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن شر فتنة المسيح الدجال **فروع** هل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى قوله
اشهد ان لا اله الا الله فقال بعض مشايخنا لا يشير لان الاشارة زيادة لا يحتاج اليها فيكون تركه اولى وفي المنية والاولى
وعليه الفتوى وفي الذخيرة وهو ظاهر الرواية وقال بعضهم يشير وبه قال الشافعي وفي الفتاوى لا اشارة في الصلاة
الا عند الشهادة في التشهد وانه حسن وفي الذخيرة لم يذكر محمد الاشارة في الاصل وقال محمد في غير رواية الاصول ان النبي عم
كان يشير ونحن نصنع بصنعه قال وهو قول ابي ح ومثله في المحيط وفي الفتاوى قال ابو بكر بن سعيد الاشارة عند قوله
اشهد ان لا اله الا الله حسن وتعقد الائمة الثلاثة على اصل الاشارة بالمسبحة ثم يقبض خنصره والتي تليها ويحلق الوسطى
بالابهام ويقيم السبابة ويشير بها هكذا روى الفقيه ابو جعفر وهو احد وجوه قول الشافعي وفي تتمة اصحاب الشافعي
ما في كيفية قبض الاصابع ثلاثة اقوال احدها انه يقبض الاصابع كلها الا المسبحة ويشير بها مثل هكذا في كيفية القبض وجهان
احدهما القبض كانه يعقد ثلاثة وخمسين وهو رواية ابن عمر عن النبي عم والثاني انه يقبض الخنصر والبنصر والوسطى ويرسل
الابهام والمسبحة وهذه رواية ابي حميد الساعدي عن النبي عم والقول الثالث انه يقبض الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى والابهام
ويرسل المسبحة وهذه رواية وائل بن حجر عنه عم وهذه الاخبار تدل على ان فعله عم كان يختلف فكيف ما فعل اجزاه و
لو ترك لا شيء عليه وفي المجتبى العمل بها اولى من الترك ويكره ان يشير بالسبابة من اليدين لقوله عم احد احد ويستحب
تحريك الاصابع وعن ابي يونس يقيم اصبعه عند قوله لا اله ويضعها عند قوله الا الله ليكون النصب كالنفي والوضع كالاثبات
والمسبحة بكسر الباء سميت بها لانها يشار بها الى التوحيد ويقال لها السبابة ايضا لانهم كانوا يشيرون بها الى السب في
المخاصمات ونحوها م قال ش اي القدوري م ويقرأ في الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وحدها ولا يضم السورة
معها وبه قال الشافعي في الاظهر وهو قول احمد ولكن قراءة الفاتحة عندهما واجبة وعند مالك تجب في كل ركعة على الرواية
المشهورة عنه وبه قال اسحاق وعن احمد والنخعي والثوري انه يخير في ركعتين لحديث ابي قتادة ان النبي صلعم قرأ في
الاخريين بفاتحة الكتاب ابو قتادة اسمه الحارث بن ربعي السلمي الانصاري وقال الكلبي وابن اسحاق اسمه النعمان توفي
بالكوفة سنة ثمان وثلاثين وصلى عليه علي وحديثه هكذا اخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن ابي قتادة عن ابي قتادة
عن ابيه ابي قتادة ان النبي صلعم كان يقرأ في الركعتين الاوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الاخريين
بفاتحة الكتاب ويسمعنا الآية احيانا ويطيل في الركعة الاولى ما لا يطيل في الثانية وهكذا في الصبح ورواه ابو داود
والنسائي وابن ماجة ايضا وروى اسحاق بن راهويه في مسنده عن رافع بن رافع الانصاري قال كان رسول الله صلعم
يقرأ في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب وروى الطبراني في معجمه الاوسط
عن جابر قال سنة القراءة في الصلاة ان يقرأ في الاوليين بام القرآن وسورة وفي الاخريين بام القرآن واخرج ايضا
عن عائشة ان النبي صلعم كان يقرأ في الركعتين بفاتحة الكتاب م وهذا ش اي الذي ذكره القدوري من انه يقرأ
في الاخريين بفاتحة الكتاب وحدها بيان الافضل واشار بانه ليس بسنة فان قرأ فقد اتى بالافضل وان ترك فلا
شيء عليه وهو الصحيح احترز به عما روى الحسن عن ابي ح ان قراءة الفاتحة واجبة فيهما حتى يجب بتركها ساهيا سجود السهو
لان القراءة فرض في الركعتين الاوليين دون الاخريين **فان قلت** ظاهر قوله عم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
يقتضي ان تكون قراءة الفاتحة واجبة في الاخريين **قلت** خص عنه النص الركوع والسجود فكذا الاخريان مع ان القراءة
التقديرية موجودة في جميع الصلاة وعلى ما قال النبي صلعم القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين كذا في الجنازية و
وفي الذخيرة عن الحسن عن ابي ح انه يسبح في الاخريين ثلاث تسبيحات وقراءة الفاتحة افضل ولو لم يقرأ ولم يسبح
كان مسيئا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه السهو لان القيام في الاخريين مقصود وعن ابي يوسف يسبح فيهما و
يسكت الا انه اذا اراد قراءة جميعا يقرأ كما في الركوع والسجود على جهة الثناء لا القراءة وقال ابو جعفر سوى الدعاء وفي المجتبى

ويخير المصلي بين قراتها والتسبيح والسكوت ولا يلزم السهو على ما بيناه عن بعد ان شاء الله تعالى في باب النوافل م قال ش اي القعدة
م ويجلس في الاخيرة ش اي في القعدة الاخيرة كما يجلس في الاولى ش اي كجلوسه في الاولى مفترشا غير متورك وانما قال
في الاخيرة دون الثانية لان الفجر لا ثانية لها وكذا صلاة المسافر لانها اخرة وليست ثانية وفيه خلاف الشافعي ومالك
لما بينا ولما رويناه من حديث وائل بن حجر وعايشة عند قوله هكذا وصفت عايشة قعود رسول الله صلعم فان قلت
هذا سهو من المص لانه لم يذكر فيما تقدم الا عن عايشة قلت ذكر المص فيما تقدم في الجلوس اشياء ذكر بعضها عن عايشة
وبعضها عن وائل وقد ذكرهما كذلك فان قلت انما اراد بذلك هيئة الجلوس وهو افتراش اليسرى ونصب اليمنى وهذا لم
الا عن عايشة قلت لا يمنع ان يريد بقوله كما يجلس في الاول عمم الحالات التي ذكرها خصص في التعليل منها هيئة
الجلوس م ولانها ش اي ولان الجلسة على تلك الصفة اشق على البدن من التورك وهو ان يضع اليتيه على الارض
ويخرج رجليه من الجانب الايمن وهذه الهيئة احق من الهيئة التي اختارها اصحابنا وافضل العبادة اشقها م والذي يروى
انه ش اي ان النبي عم قعد متوركا في الصلاة ضعفه الطحاوي وفي حديثه حتى اذا كانت السجدة التي في اخرها التسليم اخرج
رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الايسر وضعفه الطحاوي لان عبد الحميد ضعيف عند نقله الحديث وقد بيناه
فيما تقدم او يحمل على حالة الكبر جواب اخر عن الحديث المذكور وهو على طريق التسليم يعني ولئن سلمنا ان حديث عبد الحميد
صحيح فهو محمول على ان النبي عم انما تورك بعدما كبر واسن وتشهد يعني قرا التحيات لله الخ في القعدة الاخيرة
انتهى م وهو واجب عندنا ش اي التشهد واجب عندنا وعند مالك سنة فيه وفي القعود الاول وعند الشافعي
ذكر فيه مع جلوسه بخلاف التشهد الاول فانه سنة عنده مع جلوسه وقال احمد وكل ركن واجب وليس كل واجب ركنا
م وصلى على النبي صلعم ش اي طريق السنة وهو عطف على قوله وتشهد وهو ليس بفرض عندنا في الصلاة وتذكير
الضمير باعتبار المذكور وهو قوله وصلى على النبي عم خلافا للشافعي م فيهما ش اي في التشهد والصلاة على النبي
عم لقوله عم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد
هذا الحديث اخرجه ابو داود في سننه واستقصيت الكلام فيه جدا في باب الصلاة والخطاب في وقلت وفعلت لابن مسعود
ولم يذكر النبي عم فيه الصلاة عليه السلام ولانه لما علم الاعرابي فرايض الصلاة لم يعلمه اياها ولو كانت فرضا
لعلمه فان احتج الشافعي بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فنقول الامر مطلق فلا يجوز
تقييده بحالة الصلاة لئلا يلزم بطلان صيغة الاطلاق والامر لا يقتضي التكرار فتجب الصلاة على النبي عليه السلام
في العمر مرة واحدة سواء كانت في الصلاة او في غيرها وان احتج بما رواه ابن ماجة عن ابن عباس بن سهل بن سعد
الساعدي عن ابيه عن جده عن رسول الله صلعم قال لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم
الله ولا صلاة لمن لم يصل على النبي صلعم ولا صلاة لمن لا يحب الانصار رواه الحاكم في المستدرك فنقول هذا
حديث ضعيف وعبد المهيمن ليس بالقوي وقال ابن حبان لا يحتج به واخرجه الدارقطني عن ابن عباس انه
قال قال رسول الله صلعم من صلى صلاة لم يصل علي فيها وعلى اهل بيتي لم تقبل منه ضعيف وقد اختلف عليه
بوقفه تارة ورفعه اخرى فان احتج بما رواه البيهقي عن يحيى بن يسار عن رجل من شيخ الحارث عن ابن مسعود عن
رسول الله صلعم انه قال اذا تشهد احدكم في الصلاة فليقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد وبارك على محمد وعلى
ال محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد ورواه الحاكم في المستدرك وسماه
صحيحا متصلا فنقول فيه رجل مجهول وقال القاضي عياض في الشفا وقد شذ الشافعي فقال من لم يصل على النبي عم
في التشهد الاخير فصلاته فاسدة وعليه الاعادة ولا سلف له في هذا القول ولا سنة يتبعها وقد انكر عليه
هذا القول جماعة وشنعوا عليه منهم الطبري والقشيري وخالفه من اهل مذهبه الخطابي وقال لا
اعلم له فيها قدوة م والصلاة على النبي عم خارج الصلاة واجبة ش لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا
عليه لكن مرة واحدة كما قال الكرخي لان الامر لا يقتضي التكرار او كلما ذكر النبي عم كما اختاره الطحاوي وفي زين المحيط والعوني عند عامة

المشايخ الاستحباب كلما ذكر عم وقال فخر الاسلام في الجامع الكبير تكرار اسمه واجب لحفظ السنة لان به قوام الدين والشرائع
وفي ايجاب الصلاة عليه مرة في العمر وقيل في جوابه يجب التداخل كما في سجدة التلاوة اذا اتحد المجلس لان الله يجب
تكرار الصلاة بخلاف السجود وفي المجتبى واختلف في تكرار الوجوب في الصلاة عليه عم اذا تكرر ذكره في مجلس واحد والصحيح
انه يتكرر الوجوب وان تكرر ولا يسن التشهد في السجود لكل مرة وفي الصلاة يسن لكل مرة ولو تكرر اسم الله في مجلس
يكفيه ثناء واحد وفي مجلسين يجب لكل مجلس ولو تركه لا يبقى عليه دينا لكن لو ترك الصلاة على النبي عم يبقى عليه
دينا لانه مامور بالصلاة على النبي عم وغير مامور بالثناء قلت كونه مامورا بالثناء اظهر والحجة عليه عم انه
يصلي على نفسه فكيف مؤنة الامر هذا جواب عما قاله الشافعي ان الامر للوجوب ونحن نعمل بموجبه وهو ليس بمراد
فتعين الصلاة وتقريره نعم ان الامر للوجوب ونحن نعمل بموجبه وهو الوجوب اما بالصلاة عم في العمر مرة كما
قاله الكرخي او كلما ذكر اسمه كما قال الطحاوي فعملنا بموجبه م والاولية النفل والفرض المروي في التشهد
هو التقدير ش اي لفظ الفرض هو الذي روي في تشهد ابن مسعود في حديثه الاخير هو بمعنى التقدير و
هذا جواب عما قال الشافعي جاء في حديث ابن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد السلام على الله
السلام على جبرئيل وميكائيل فقال عم قولوا التحيات لله الخ فعلم بهذا ان التشهد فرض وتقرير الجواب ان قوله
المراد من قوله قبل ان يفرض علينا اي قبل ان يقدر لان الفرض يأتي لمعان كثيرة منها معنى التقدير كما في قوله تعالى
فنصف ما فرضتم اي قدرتم م ودعا عطف على قوله وصلى على النبي عم بما شاء ش اي بالذي شاء مما يشبه الفاظ
القران اراد به كون الفاظ الدعاء موجودة في القران وليس المراد حقيقة المشابهة لان القران معجز لا يشبهه
شيء من كلام الناس ومن ذلك قال في المحيط والجامع الصغير ادع في الصلاة بكل شيء من القران ونقل عن
الفضلي وبه كان يقول كل دعا في القران اذا دعي به لا تفسد صلوته كما اذا قال اللهم اغفر لي ولوالدي لانه
في القران وكذلك اذا قال اللهم اغفر لي ولو قال اغفر لاخي او اغفر لزيد تفسد صلوته لانه ليس من القران
وعن الحلواني ولو قال اللهم ارحمني لا تفسد ولو قال اللهم ارزقني عدسا وبصلا تفسد لان عين اللفظ ليس فيه
ولو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد لان عينه في القران وفي المجتبى مما يشبه
الفاظ القران من الدعوات اللهم اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات يوم يقوم
الحساب وقوله رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي الاية وقوله ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان
الاية وقوله ربنا ظلمنا انفسنا وقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته الاية قلت هذه كلها من القران
وكيف يقال فيها مما يشبه الفاظ القران اللهم الا ان يراد بها معنى الدعاء لا قراءة القران م والادعية المأثورة
ش اي المروية عن النبي عم ويجوز جر الادعية عطفا على القران لانه مجرور باضافة الالفاظ اليه ومن الادعية
المأثورة ما روي في السنن عن النبي عم انه كان يقول بعد التشهد اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم واعوذ بك
من عذاب القبر واعوذ بك من فتنة الدجال واعوذ بك من فتنة المحيا والممات والادعية المأثورة كثيرة لما ورد
من حديث ابن مسعود وقال النبي عم ثم ليتخير من الادعية اطيبها واعجبها اليك اي ليختر وهذا الحديث المتقدم عن ابن
مسعود علمني رسول الله عم التشهد في وسط الصلاة وفي اخرها فاذا كان وسط الصلاة نهض اذا فرغ من التشهد
واذا كان في اخر الصلاة دعا لنفسه بما شاء والشافعي اباح الدعاء بكلام الناس اللهم زوجني امراة حسناء واعطني
بستانا انيقا ولو استدل المص بحديث ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس لكان اصوب ولم ار احدا
من الشراح حقق هذا الموضع فاكثرهم لم يذكروا شيئا من ذلك واعتذر بعضهم وقال ولعله سقط من النسخ واراد
به حديث ان صلاتنا هذه الحديث وههنا شيء اخر من السهو وهو تانيث الضمير في قوله اطيبها واعجبها والصحيح من
الروايات اطيبه واعجبه وقال الاترازي وليوضح بالتانيث يعني باول الدعوات او الادعية قلت عدم صحة الرواية
بالتانيث يمنع هذا التاويل وكذلك اول الاكمل وقال صاحب الدراية يذكر الضمير وكذا لفظ المبسوط وفي بعض نسخ الهداية اطيبها واعجبها

بالثناء على أول الكلمة وليس بصحيح **قلت** هذا أعذب وأحسن والطف ان الامر كما قال ثم معنى قوله أطيبه أحسنه ومعنى
أعجبه الذي يليق بخاطره **م** ويبدأ بالصلاة على النبي عم ليكون أقرب الى الاجابة **ش** أي يبدأ في دعائه بعد فراغه
من التشهد بالصلاة على النبي عم ليكون دعاؤه أقرب الى الاجابة بقول ابن مسعود يبدأ بالثناء على الله بما هو اهله ثم
ثم بالصلاة على نبيه ثم بحاجتك بعد ذلك ولأنه عم من خواص حضرته ومن أتى باب الملك لسؤال شيء فلا بد من تحفة
لخواص حضرته لينال شرف القبول والنبي عم من خواص خواصه فلا بد من تحفته **م** ولا يدعو بما يشبه كلام العباد
ش فنرى أصحابنا بما لا يستحيل سؤاله من غير الله تعالى نحو أعطني كذا أو زوجني كذا **م** وما لا يشبه كلام الناس **ش**
ما يستحيل سؤاله منهم كقوله اغفر لي كذا في الايضاح وقال الفضلي ما لا يوجد في القرآن يفسد صلاته سواء استحال
سؤاله من العباد أو لا كذا في الخبازية وقال بعض الشراح في قوله ولا يدعو بما يشبه كلام العباد اشكال وهو انه
بعد ما قعد قدر التشهد لا يلحقها فساد ولا يخرج منها بكلام الناس فلم يريد به فساد الخروج حتى لا يجوز لغيره الاقتداء
به وحرج وتفويت اصابة السلام أو فساد أصل الصلاة كما لو ترك سجدة **قلت** مراده اذا كان وجود
ذلك قبل أن يقعد قدر التشهد بطلت صلوته وان وجد بعده تمت صلوته وعليه يحمل اطلاق عينه وقال ابن
بطال قال ابو ح لا يجوز أن يدعو في الصلاة الا بما يوجد في القرآن واورد عليه قوله عم في سجوده أعوذ برضاك
من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك قال هذا مما ليس في
القرآن فسقط قول المخالف **قلت** ما ابعده من ذوق الفقه فابو ح لا يشترط أن يوجد ما يدعو به في القرآن بل يشترط
أن يدعو بما يشبه الفاظه **فان قلت** روي عن ابن عمر انه قال اني لادعو في صلاتي بشعير حماري وملح بيتي **قلت** اذ
صح ذلك عنه يحمل على انه ما بلغه الحديث أو تأوله وقال لا يجوز الدعاء الا بالادعية المأثورة والموافقة للقرآن
وان لم يكن في القرآن وهو قول النخعي وطاوس وقال العبدري من الشافعية قيل لا يجوز بما يطلب من الآدميين
وحكى امام الحرمين عن والده انه كان يميل الى منع أن يقول اللهم ارزقني جارية صفتها كذا وانه يبطل الصلاة وقال
النووي في شرح المهذب يجوز أن يدعو في الصلاة بكل ما يجوز خارجها من امور الدنيا فيقول اللهم ارزقني مالا وولدا ودارا وبستانا
انيقا وكسبا طيبا وجارية حسناء وصفتها كذا وكذا احبسها بربح ويطلبه وتنبيه وخلص فلانا من السجن واهلك
فلانا ولا يبطل صلاته بشيء من ذلك وبه قال ابو ثور واسحاق ومالك وقال ابن سيرين يجوز الدعاء في المكتوبة بامور
الآخرة فاما الدنيا فلا يجوز **م** تحرزا عن الفساد **ش** أي احترازا عن فساد الصلوة أو فساد التحريمة وقوله اللهم
ارزقني من قبيل الأول أي من قبيل ما لا يستحيل سؤاله من العباد فلا يجوز الدعاء بهذا اللفظ هو الصحيح فاذا كان من
قبيل الأول تفسد صلوته وقيل لا تفسد لأن الرزاق هو الله تعالى وهو موجود في القرآن الذي ذكره في المبسوط **م** لاستعمالها
بين العباد **ش** أي لاستعمال هذه الكلمة بين العباد وبين ذلك بقوله رزق الأمير الجيش فاذا كان كذلك فلا
يجوز الدعاء به وقال الأترازي فيه نظر عندي لأن ما بعد التشهد موضع الدعاء وهذا دعاء فيجوز بخلاف
قوله اللهم ارزقني فلانة لأنه يشبه كلام الناس فاعتبر من كلامهم **قلت** فيه نظر لأن ما بعد التشهد لو لم

فروع اختلفوا في كيفية الصلاة على النبي عم وعن كعب بن عجرة قال قلنا يا رسول الله أمرنا أن نصلي عليك
وان نسلم عليك اما السلام فقد عرفناه فكيف نصلي قال قولوا اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وبارك
على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد رواه الجماعة وعن ابي حميد الساعدي انهم
قالوا يا رسول الله كيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وازواجه وذريته كما صليت على ابراهيم وبارك على محمد
وعلى آل محمد وازواجه وذريته كما باركت على ابراهيم انك حميد مجيد اخرجه الجماعة غير ابن ماجة وعن ابي مسعود الانصاري
انه قال اتانا رسول الله في مجلس سعد بن عبادة فقال له بشير بن سعد امرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله فكيف نصلي
عليك فسكت رسول الله عم حتى تمنينا انه لم يسأله ثم قال رسول الله صلعم قولوا فذكر معنى حديث كعب بن عجرة زاد في آخره
في العالمين انك حميد مجيد اخرجه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وفي المجتبى عن علي ان النبي عم عدهن في يدي وقال

عدهن جبريل في يدي وقال هكذا انزلت من عند ربي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم
انك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد وعلى ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وعن علي وابن مسعود وابن عباس وجابر
انهم قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفنا السلام عليك فكيف الصلاة عليك فقال عم قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد و
بارك على محمد وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد وحكي عن محمد
بن عبد الله بن عمر انه كان ينكر قول المصلي وارحم محمدا الخ وكان يقول هذا النوع نقص ببعض الانبياء عم ونحن قد امرنا بتعظيم
وعلى هذا لو ذكر النبي عم لا يقال رحمه الله عليه بل يصلى عليه وفي مبسوط شيخ الاسلام لا بأس به لأن الأمر ورد به من طريق
ابي هريرة ولأن احدا لا يستغني عن رحمة الله تعالى **فان قلت** كيف قال كما صليت على ابراهيم والمشبه دون المشبه به و
هو اكرم على الله تعالى من ابراهيم عم **قلت** اجابوا باجوبة الأول كان ذلك قبل أن يبين الله تعالى حاله ومنزلته وقد قال له رجل
يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم فلما بين الله منزلته وكشف عن مرتبته التي الدعوات الثاني أن ذلك تشبيه لا مثل
الصلاة بمثل الصلاة لا القدر بالقدر كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم أن المراد اصل الصيام لا عينه
ولا وقته الثالث انه سؤال المساواة مع ابراهيم فرفعها وزيد عليه بغيرها الرابع أن التشبيه وقع في الصلاة على الأصل لكن
قوله اللهم صل على محمد مقطوع عن التشبيه وقوله وعلى آل محمد متصل بقوله كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم الخامس تشبيه الصلاة
على محمد وعلى آل محمد بالصلاة على ابراهيم وآل ابراهيم ومعظم الانبياء عم هم آل ابراهيم عم فاذا تقابلت الجملة بالجملة وتعذر أن يكون
للرسول كآل ابراهيم الذين هم انبياء عم كان ما توفر من ذلك حاصلا للرسول عم فيكون زائدا على الحاصل لابراهيم عم والذي يحصل
من ذلك هو آثار الرحمة والرضوان ومن كان في حقه اكثر كان افضل **فان قلت** لم خص ابراهيم عم من بين سائر الانبياء
عم **قلت** لأن النبي عم رأى ليلة المعراج جميع الانبياء والمرسلين وسلم على كل نبي منهم ولم يسلم على احد منهم على امته غير
ابراهيم عم فأمرنا النبي عم أن نصلي عليهم في آخر كل صلوة الى يوم القيمة مجازاة على احسانه **فان قلت** نحن امرنا بالصلاة
عليه ثم نقول اللهم صل على محمد فأين صلاتنا نحن بانفسنا **قلت** النبي عم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا العيوب والنقائص
فأمرنا الله أن نصلي عليه لتكون الصلاة من نبي طاهر على نبي طاهر **فان قلت** ما معنى سؤالنا الصلاة عليه من الله
تعالى **قلت** معناها اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته ودوام شريعته وفي الآخرة برفع درجته وتعظيم اجره **فروع**
اذا تعلق بالصلوة لم ترك بعض التشهد وذكر البعض يجوز في ظاهر الرواية وقيل الجواز على قول ابي ح واما على قول محمد
ذكره المرغيناني واذا فرغ من التشهد والصلاة على النبي عم لنفسه وللمؤمنين والمؤمنات ولوالديه المؤمنين وان خص
نفسه بالدعاء وقراءة الادعية المأثورة التي فيها صورة الأمر مستحبة وقالت الظاهرية فريضة حتى تفسد الصلاة بتركها
عندهم رجوعا الى ظاهر الأمر **م** ثم يسلم عن يمينه فيقول السلام عليكم ورحمة الله **ش** بعد فراغ المصلي من التشهد والصلوة
على النبي عم والدعاء لنفسه وللمؤمنين يسلم والحكمة فيه أن السلام سنة من يحضر من القوم بعد الغيبة عنهم والقادم على
حضرة رب العالمين بالعبادة مشتغلا فيسلم اذا حضر وانه يخاطب القوم المشاركين في الصلاة فيسلم عليهم على ما نجيء تفسيرها للكلام
فيه عن قريب وفي المحيط والمرغيناني المختار أن يكون السلام في التشهد والتسليم بالالف واللام وتكون الثانية اخفض من الأولى
ولو سلم عن يساره اولا يسلم عن يمينه ما لم يتكلم ولا يعيد التسليم عن يساره ولو سلم تلقاء وجهه يسلم عن يساره وهو مروي عن
علي وهو الصحيح من قول احمد وقال النووي لو سلم عن يساره اولا اجزأه ويكره ولو سلم التسليمتين عن يمينه او عن يساره
او تلقاء وجهه اجزأه ويكون تاركا للسنة ولو نكر السلام قال القاضي ابو محمد وغيره من المالكية لا يجزئه وقيل يجزئه وفي
جمل النوازل لو قال السلام فدخل رجل في صلاته لا يصير داخلا وثبت بهذا أن الخروج لا يتوقف على عليكم **م** ولو سلم تلقاء
وجهه يعيده عن يساره مثل ذلك **ش** أي يسلم عن يساره كما سلم عنه عن يمينه وقال ابن المنذر وهذا قول ابي بكر الصديق وعمر
بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وابي ذر وبه قال الشعبي والثوري وعطاء وعلقمة والاسود و
نافع بن عبد الحارث واسحاق وابن ابي ليلى وابو ثور واحمد وقالت طائفة يسلم تسليمة واحدة فقط تلقاء وجهه ويميل الى يمينه
شيئا قليلا وروي ذلك عن ابن عمر وانس وعائشة وهو قول مالك والليث والاوزاعي وللشافعي فيه ثلاثة اقوال والصحيح المشهور

ونصه في الجديد مثل قول الجماعة والثاني تسليمة واحدة قاله في القديم والواحدة تلقاء وجهه حكى ذلك عنه النووي وفي المبسوط عن ابن سيرين ان المقتدي يسلم ثلاث تسليمات وهو ضعيف لما روي عن ابن مسعود ان النبي صلعم كان يسلم عن يمينه حتى يرى خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر هذا الحديث اخرجه الاربعة واللفظ للنسائي عن ابن مسعود ان رسول الله صلعم كان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايسر ولفظ ابي داود وابن ماجة ان رسول الله صلعم كان يسلم عن يمينه وعن شماله حتى يرى بياض خده السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله وهو لفظ الترمذي ومنها ما اخرجه ابن عدي في الكامل عن عطا ابن ابي ميمون عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة واحدة تفرد عطا به وعلها قاله الدارقطني ومنها ما اخرجه البيهقي في المعرفة من حديث حميد عن انس ان رسول الله صلعم كان يسلم تسليمة واحدة ومنها ما اخرجه الترمذي وابن ماجة عن زهير بن محمد عن هشام بن عروة عن عائشة ان رسول الله صلعم كان يسلم في الصلاة تسليمة واحدة تلقاء وجهه رواه الحاكم في المستدرك وقال على شرط الشيخين قال صاحب التنقيح وزهير بن محمد وان كان من رجال الصحيحين لكن له مناكير وهذا الحديث منها وقال ابو حاتم هو حديث منكر وقال الطحاوي في شرح الآثار وزهير ابن محمد وان كان ثقة لكن عمرو بن سلمة يضعفه قال ابن معين والحديث اصله الوقوف على عائشة هكذا رواه الحفاظ وقال ابن عبد البر في التمهيد لم يرفعه الا زهير بن محمد وحده وهو ضعيف لا يحتج به اجاب بعض اصحابنا عن حديث عائشة بانها كانت تقف في صف النساء وعن حديث سهل بانه كان من جملة الصبيان فيحمل على انه لم يسمع التسليمة الثانية مع انه عم كان يسلم الثانية اخفض من الاولى وقال النووي لا يقبل تصحيح الحاكم حديث عائشة وليس فيه الاقتصار على تسليمة ولم يثبت في ذلك شيء ثابت واجاب بعضهم عن احاديث عائشة المتقدمة وعن احاديث التسليمة الواحدة بانها محمولة على الجواز واحاديث التسليمتين على بيان الفضيلة والكمال وبعضهم قالوا في احاديث التسليمتين زيادة صحيحة وهي معقولة من العدل م و

ينوي في الاول ش اي في التسليمة الاولى لابد من النية لان السلام قربة وهي لا تكون الا بالنية م من عن يمينه ش بفتح الميم في محل النصب لانه مفعول ينوي من الرجال والنساء والحفظة كلمة من للبيان والحفظة جمع حافظ وهم الملائكة وانما قدم بني آدم على الحفظة اتباعا الجامع الصغير وفي الاصل قدم الحفظة على بني آدم وقال الاترازي في تقديم بني آدم تنبيه على انهم افضل من الملائكة وهو المذهب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة قلت ليس هذا على الاطلاق وانما فيه تفصيل على ما عرف في موضعه وفي الدراية ظن بعض مشايخنا ان ما ذكر في المبسوط بناء على قول ابي ح الاول في تفضيل الملائكة و على البشر وما ذكر في الجامع الصغير بناء على قوله الآخر في تفضيل البشر عليها وليس كما ظن لان الواو لا توجب الترتيب م وكذلك في الثانية ش اي وكذلك ينوي عن يساره من الرجال والنساء والحفظة في التسليمة الثانية لان الاعمال بالنيات والسلام عمل فلابد من النية فان قلت ينبغي اشتراط النية في الوضوء مع وجود هذا الحديث فكيف استدل به ههنا قلت امتناعا عن العمل به هناك لاستلزامه الزيادة على الكتاب وههنا ما جعلناه شرطا وانما اخذنا بظاهر لفظه فلا يلزم ذلك المحذور ولا ينوي النساء في زماننا لعدم حضورهن الجماعات لانهن منعن من ذلك في هذا الزمان لظهور الفساد فلا يصح حظ الغائبين وقيل ينوي بالتسليمتين جميع المؤمنين والمؤمنات لانه بالتحريم حرم عليه الكلام وهو اختيار الحاكم الشهيد وفي التحفة وهو اختيار الحاكم وقال شمس الائمة هذا عندنا في سلام التشهد اما سلام التحليل فيخص الحاضرين لانه حال الخطاب قلت وعلى هذا ينبغي ان ينوي المؤمنين من الجن ايضا وقد نصت الشافعية في كتبهم على هذا ومذهب اهل السنة اعتقاد وجودهم م ولا ينوي من لا شركة له في صلاته ش اي ولا ينوي ايضا من لا شركة له في صلاته هو الصحيح واحترز به عن قول الحاكم الجليل انه ينوي من شاركه ومن لم يشاركه في صلاته وقال ابو اليسر في الجامع هذا شيء تركه جميع الناس وفي المجتبى قيل ينوي بالسلام الاول الحاضرين وبالثاني جميع عباد الله الصالحين وقيل ينوي بهما جميع عباد الله المؤمنين وقيل لا ينوي الفسقة والكفرة والحفظة لفضلهم اولقربهم اولكونهم احق بالدعاء لعصمتهم عن الكبائر والصغائر قلت هذا مذهب المعتزلة لان الخطاب حظ الحاضرين هذا التعليل في حق النساء لانهن منعن من الحضور في هذا الزمان ولا ينافي نية من لا شركة له في الصلاة لان عدم الشركة في الصلاة لا يستلزم الغيبة ولابد للمقتدي من نية الامامة لانه قدامه وهو اكثر استحقاقا من غيره وقوله لابد ليس للدلالة

على وجوب نية الامامه وتخصيص الامام بالذكر يؤيد قول من يقول انه ينوي من يشاركه في الصلاة دون غيره كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وابن سيرين شرط التسليمة الثالثة وقد قلنا بانه ضعيف لان مقصود الرجل حاصل بالتسليمتين اذ لا فرق في الجواب بين ان يقول عليكم السلام وبين ان يقول السلام عليكم قال السغناقي في هذه الرواية مما يحفظ ان جواب السلام لا فرق فيه بين تقديم السلام عليكم وبين تاخيره م فان كان الامام في الجانب الايمن ش اي في جانب الايمن من المقتدي او الايسر م وان كان بحذائه ش اي وان كان المقتدي بحذاء الامام لم يذكره في الجامع الصغير وذكره المص بقوله م نواه في الاولى عند ابي يوسف ش اي نوى الامام في التسليمة الاولى عند ابي يوسف ترجيحا للجانب الايمن ولذلك كان النبي عم يحب التيامن من كل شيء ولذلك يؤتى اهل النجاة الصحف بايمانهم وهو اختيار الطحاوي م وعند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة نواه فيهما ش اي نوى المقتدي الامام فيهما اي في اليمين واليسار م وقال الش ينويه في ايهما شاء ويستحب الجانب الايمن لانه ش اي لان الامام ذو حظ من الجانبين م والمنفرد ينوي الحفظة لا غير ش لانه ليس معه سواه وقال الحاكم ينوي جميع المسلمين في الدنيا قيل الحفظة اثنان احدهما عن يمينه والآخر عن شماله فالذي يكتب عن يمينه يكتب الخير بشهادة صاحبه والذي عن يساره لا يكتب الا بشهادة صاحبه وان مشى فاحدهما امامه والآخر خلفه وان قام فاحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يذكر الصيغة اثنين ولم يذكرهما بالجمع واعاد الضمير اليهم بالجمع قلت له باعتبار ما قيل انهم اربعة اثنان بالنهار واثنان بالليل وعن عبد الله بن المبارك خمسة اثنان بالنهار واثنان بالليل والخامس لا يفارقه ليلا ولا نهارا واما باعتبار ان الاثنين يطلق عليهما كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد قلبا كما والمراد من الحفظة هم الملائكة الموكلون ببني آدم بقوله فيما بعد ولا ينوي في الملائكة عدد المحصور لاختلاف الاخبار في بعضهم م والامام ينوي بالتسليمتين ش اي ينوي القوم والحفظة في التسليمتين هو الصحيح احترز به عما قال في الجامع الصغير انه ينوي بالتسليمة الاولى ترجيحا للجانب اليمين والاصح الجمع لانه يمكن فلا يصار الى الترجيح وقال ابو اليسر يجب ان ينوي الامام لانه يجهر بالتسليمتين ويشير اليهم وهو فوق النية فلا حاجة اليها ولا ينوي في الملائكة عدد المحصور كما قدمنا لاختلاف العدد الواقع في عدد الملائكة الذين وكلوا ببني آدم واخرج الطبراني في معجمه عن ابي امامة قال قال رسول الله صلعم وكل بالمؤمن مائة وستون ملكا يذبون عنه ما لم يقدر له من ذلك عليه سبعة املاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذباب في اليوم الصائف ولو وكل العبد الى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين وروى الطبراني عن كنانة العدوي قال دخل عثمان بن عفان على رسول الله صلعم فقال يا رسول الله اخبرني عن العبد كم معه ملك فقال ملك على يمينك وملك على يسارك وهو امين على الملك الذي على الشمال فاذا عملت حسنة كتب عشرا واذا عملت سيئة قال الذي على اليمين اكتب فيقول لا لعله يستغفر الله فيتوب عليه فاذا قال ذلك ثلاثا قال نعم اكتب اراحنا الله منه فبئس القرين قال الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وملكان من بين يديك ومن خلفك يقول الله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لله رفعك الله واذا تجبرت على الله قصمك الله وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك الا الصلاة على محمد صلعم وملك قائم على فيك لا يدع ان تدخل الحية في فيك وملكان على عينيك فهؤلاء عشرة املاك على كل ابن آدم يتبدلون ملائكة الليل على ملائكة النهار لان ملائكة الليل سوى ملائكة النهار فهؤلاء عشرون ملكا على كل آدمي وابليس بالنهار وولده بالليل م لان الاخبار في عددهم قد اختلفت ش اي في عدد الملائكة الموكلين ببني آدم كما ذكرنا م فاشبه الايمان بالانبياء عم ش اي فاشبه الحكم في هذا حكم الايمان بالانبياء ولا ينوي عددا محصورا لانه لا يؤمن دخول من لم يكن منهم او خروج من كان منهم عنهم قال الاكثر المراد لان عددهم ليس بمعلوم قطعا وقال الاترازي لان في نبوة بعض الانبياء اختلافا كما في ذي القرنين ولقمان فقيل هما نبيان وقيل ليسا نبيين ولقمان حكيم وذو القرنين

مكة صالح وقيل عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا **قلت** في تعليله نظر وروي عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله
كم الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا الحديث رواه ابو حاتم في صحيحه وابن مردويه في تفسيره واصابة لفظ السلام
عندنا واجب قال في المحيط وهو الاصح وقيل سنة وهو المروي عن علي وبه قال سعيد بن المسيب والنخعي والثوري والاوزاعي
ويصح الخروج من الصلاة بدونها وعن ابي القاسم اذا احدث الامام متعمدا قبل السلام صحت صلاته وليست بفرض خلافا للشافعي
فانها عنده فرض وبه قال احمد وقال النووي لو اخل بحرف من حروف السلام عليكم لم يصح سلامه كما لو قال السلام عليك او سلامي عليكم
او سلام الله عليكم او السلام عليهم لم يصح سلامه بلا خلاف وتبطل صلاته ان تعمد ولو قال عليكم السلام ففيه وجهان وقال الماوردي
قولان والصحيح انه يجزيه ولو سلم التسليمتين واحدة او بدا باليسار قبل اليمين اجزاه مع الكراهة فعند تركه الظاهرية في هذه الصور
واعتبر المعنى م هو عنك ش اي الشافعي يحتج بقوله عم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم قد تقدم في اول الباب من صفة الصلاة
ان هذا الحديث رواه علي بن ابي طالب وابو سعيد الخدري وعبد الله بن زيد وعبد الله بن عباس واحتج به المصنف على شرطية
تكبيرة الاحرام وههنا احتج الشافعي على فرضية السلام ووجه ذلك انه عم قال تحريمها التكبير كان لا يصح الدخول في الصلاة الا بالتكبير
فلذلك قال وتحليلها التسليم اي لا يخرج من الصلاة الا به واجاب عنه المرغيناني بانه ضعيف وكذلك قال صاحب الدراية وتعلق الشيخ
بهذا الحديث لا يصح لان مداره على محمد بن عقيل م وعلته ش اي وعلة هذا الحديث الذي هو خبر واحد لا يثبت الفرضية لان الفرض
لا يثبت الا بدليل قطعي والواجب دون الفرض فيثبت بخبر الواحد وقد استدل الاترازي في وجوب السلام بقوله وانما قلنا بالوجوب
اصابة لفظ السلام لمواظبة النبي عم ولم يبين وجه استدلال المصنف به ومحمد يحتج بما قاله ما روي عن رسول الله صلعم صلى الظهر خمسا
فلما اخبر بصنيعه ثنى رجله فسجد سجدتين **فان قلت** لم لا يقتضي التحليل على التحريم فيجعل كليهما فرضا **قلت** لا يصح القياس لان الذي
يقع به التحريم هو التكبير عادة **وان قلت** ههنا اشكال على قول ابي ح بقول الخروج من الصلاة بفعل المصلي فرض وقد قال المص والتحليل
بما فيه فكيف يتم الاستدلال على مذهبه **قلت** قال الكرخي الخروج عنها بفعل المصلي ليس بفرض عنده اذ لو كان فرضا لاختص بما
هو قربة كالخروج من الحج ولما كان الحدث العمد مخرجا قال شمس الائمة والصحيح ما قاله الكرخي دون قول ابي سعيد البردعي واكثر المشايخ وهو ان
الخروج منها بفعل المصلي فرض ليس بمنصوص عليه عند ابي ح والجواب عن قول ابي سعيد انه انما كان فرضا لاداء صلاة اخرى لانه لا
يمكن الا بالخروج عنها فكان فرضا لا على مذهب ابي ح فابو ح يتمسك في المسئلة بحديث الاعرابي حيث علمه النبي عم الصلاة ولم يذكر
لفظ السلام وبالقياس على التسليم الثاني فانه ليس بفرض اجماعا **فروع** المسبوق يتابع الامام في التشهد الى قوله عبده و
رسوله بلا خلاف وفي الزيادة ذكر الفقيه ... انه لا يتابعه واليه مال الكرخي وخواهر زاده وروى ابراهيم بن رستم عن محمد انه يدعو
بدعوات القرآن وروى هشام عنه انه يدعو بذلك ويصلي على النبي عم وقال بعضهم يسكت وعن محمد بن البلخي انه يكرر التشهد الى ان
يسلم الامام وقال ولا معنى للسكوت في الصلاة بلا تمام فينبغي له ان يكرر التشهد مرة بعد مرة **قلت** يشكل عليهما القيام فان
المقتدي يسكت فيه من غير استماع وقيل يصلي على النبي عم وقال بعضهم هو بالخيار ان شاء اتى بالدعوات المذكورة في القرآن مثل الآيات
التي اولها ربنا وان شاء صلى على النبي عم ثم اذا سلم الامام لا يعجل بالقيام لئلا يكون على الامام سهو فاذا تيقن فراغه يقوم الى قضاء
ما سبق به ولا يسلم مع الامام قال الزندويسي في نظمه يمكث حتى يقوم الامام الى تطوعه ان كان بعدها تطوع او يستند الى المحراب
ان كان لا تطوع بعدها ولو قام قبل سلامه جازت صلاته ويكون مسيئا وعند الشافعي يقوم بعد التسليمتين نص عليه في مختصر
البويطي ولو قام بعد التسليمة الاولى جاز ولم يذكر المص ان المقتدي يسلم فعن ابي ح روايتان في رواية يسلم مع الامام كالتكبير
وفي رواية يسلم بعد سلامه وقال الشافعي المقتدي يسلم بعد فراغ الامام من التسليمة الاولى فلو سلم معه جاز بالسلام فان قلنا ان نية الخروج
بالسلام شرط لا يجزيه كما لو كبر مع الامام لا ينعقد به صلاة الجماعة فعلى هذا تبطل صلاته وان قلنا ان نية الخروج غير واجبة
فيجزيه كما لو ركع معه وفي وجوب نية الخروج عن الصلاة بالسلام وجهان احدهما تجب والثانية لا تجب كذا في حلية ... و
ذكر في المبسوط المقتدي يخرج من الصلاة بسلام الامام وقيل هو قول محمد اما عندهما يخرج بسلام نفسه وتظهر ثمرة الخلاف في
انتقاض الوضوء بسلام الامام تنتقض بالقهقهة فعنده لا ينتقض خلافا لهما **فصل** ش اي هذا فصل في بيان
احكام القراءة في الصلاة وانما جعل احكام القراءة بفصل على حدة لزيادة احكام تعلقت بها دون غيرها من احكامها ... الاول يرجع الى

الصفات والثاني الى الذات وكان ينبغي ان نقدم الذات على الصفات وههنا قدم بالعكس لان الحمد متعلق بالاداء الكامل والقدرة
شاملة الكامل والناقص وكان التعلق بالكامل الذي هو الاصل اولى بالتقدم م ويجهر بالقراءة ش اي يجهر المصلي بالقراءة في الفجر والركعتين
الاوليين من المغرب والعشاء **فان قلت** فعلى هذا كان يحتاج الى ذكر قوله ويخفي في الاخريين **قلت** يكون ذلك للتاكيد م هذا
المأثور المتوارث ش اي الجهر في المواضع المذكورة والاخفاء فيما يخفى هو المروي عن النبي عم المتوارث من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم كما روى الدارقطني في سننه من حديث ابي قتادة عن انس ان جبرئيل عم اتى النبي عم وقام الناس خلف رسول الله
فصلى اربع ركعات لا يجهر بالقراءة فيها فائتم الناس برسول الله صلعم ثم امهل حتى دخل وقت العصر فصلى بهم اربع ركعات لم يجهر فيها بالقراءة
ثم المسلمون برسول الله صلعم وائتم رسول الله بجبرئيل عم ثم امهل حتى وجبت الشمس وصلى بهم ثلاث ركعات يجهر في الركعتين بالقراءة
ولا يجهر في الثالثة ثم امهل حتى اذا ذهب ثلث الليل فصلى بهم اربع ركعات يجهر في الاوليين بالقراءة ولا يجهر في الاخريين ثم امهل حتى اذا
طلع الفجر صلى بهم ركعتين يجهر فيهما بالقراءة قال الدارقطني ورواه ابو سعيد الخدري وفيه مرسلان اخران اخرجهما ابو داود في
مراسيله احدهما عن الحسن والاخر عن الزهري وذكرهما عبد الحق في احكامه من جهة ابي داود ويقال ان مراسيل الحسن صحاح م وان كان
ش اي المصلي منفردا فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه قال السغناقي انما ذكر قوله واسمع نفسه فتعين لاحد الجانبين ...
وهو انه لما قال ان شاء جهر اوهم عليه فقيل يجب ان لا يجهر لعدم فائدة الجهر فانه للاسماع وليس معه احد يسمعه فاجيب بان فائدة
الجهر حاصلة ههنا ايضا فقدره وهو ان يسمع نفسه فيجهر لذلك والثاني ما ذكر فخر الاسلام في مبسوطه لا يجهر كل الجهر لانه ليس معه من
يسمعه بل يأتي بادنى الجهر فمعناه على هذا ان شاء جهر واسمع نفسه ولا يسمع غيره ... ان التخصيص في الرواية يدل على ما عداه في ...
قلت كلام تاج الشريعة اوجه م لانه ش اي المنفرد امام في حق نفسه لان الامام يقرأ وهو ايضا يقرأ والامام غير مقتد
بغيره فكذلك هذا فان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه فيتخير ويسمعه بضم الياء من الاسماع والضمير المستكن فيه يرجع الى
المنفرد والافضل هو الجهر فيكون اداء على هيئة الجماعة ولهذا لو اذن واقام كان افضل وفي الذخيرة الافضل ان يجهر لانه ادعى الى
وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي لا يتابع في الجهر وفي النوافل النهارية يخافت ويتخير بالليل وفي المحيط والجهر افضل لانها تبع
للفرائض وفي الذخيرة الافضل في نوافل الليل ان يكون بين الجهر والمخافتة **فان قلت** لان القراءة دون ... فكانت ...
جهر م ويخفيها الامام ش اي يخفي الامام القراءة م في الظهر والعصر ش لان الاصل فيه ان الكفار كانوا مستعدين
للاذى في الظهر والعصر فترك الجهر فيهما لهذا العذر ثم ثبت جهره السنة وان زال العذر **فان قلت** لماذا جهر في الجمعة
والعيدين **قلت** لانه عم اقامهما بالمدينة وذكر ابو بكر بن ابي شيبة في سننه ان خباب بن الارت كان يجهر
بالقراءة في الظهر والعصر وعن ابن عمر وعن عمه عنه محمد بن مزاحم قال صليت خلف سعيد بن جبير فكانوا لا
يعرفون قراءته في الظهر والعصر وعن جابر سالت الشعبي والحكم وسالما والقاسم ومجاهدا وعطاء عن الرجل يجهر في الظهر والعصر
قالوا ليس عليه سهو وعن قتادة ان انسا جهر في الظهر والعصر فلم يسجد وروى ابو حفص ابن شاهين باسناده عن ابي هريرة
عن النبي عم انه قال اذا رايتم من يجهر القراءة في صلاة النهار فارجموه وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن يحيى بن كثير قالوا
يا رسول الله صلعم ان ههنا قوما يجهرون بالقراءة فقال ارموهم بالبعر م وان كان ش كلمة ان للوصل اي وان كان الامام
بعرفة يصلي فعندنا لا يجهر الجميع بعرفات لا يؤدي بجمع عظيم كما في الجمعة ... مستوفيا لقوله عم صلاة النهار
عجماء ليس بحديث مرفوع الى النبي صلعم وقال النووي في الروضة هذا باطل ليس له اصل وروى عبد الرزاق في مصنفه من قول
مجاهد وابي عبيدة قال معمر عن عبد الكريم الجزري قال سمعت ابا عبيدة يقول صلاة النهار عجماء وفي الذخيرة عن ابن عباس قال
صلاة النهار عجماء وفي الغاية صلاة النهار عجماء من كلام الحسن البصري وانما استدل به اصحابنا ومما ادركه اكابر الصحابة
جعلوا كلامه كالمسموع من الرسول عم اي ليست فيها قراءة مسموعة وهو معنى قوله عم صلاة النهار عجماء ولنا ما رواه
البخاري في صحيحه عن عبد الله قال قلنا لخباب هل كان رسول الله صلعم يقرأ في الظهر والعصر قال نعم قلنا بم كنتم
تعرفون ذلك قال باضطراب لحيته وفي عرفة خلاف مالك هو يقول الجهر يجمع عرفات م والجمعة ما روينا ش اي الجمعة على
مالك ما روينا وهو الذي ذكر صلاة النهار عجماء وقال الاكمل واورد عليه بانه ليس بحديث وانما هو من حديث الحسن البصري

ولئن سلم فهو عام مخصوص خص منه الجمعة والعيدين واجيب بان اصحابنا املوا اكثرهم وابن عباس كان يحسن تقدم القراءة و
لسوا من اهل الاهواء والبدع ولولا ثبت اسناده عندهم لما فعلوا ذلك وليس في العيدين والجمعة خصوص لان الجمعة فرضت
بالمدينة نسخا لا تخصيصا والنسخ بالقياس لا يجوز قلت فيه نظر لان اهل الحديث اطبقوا على ان الامر المذكور ليس بحديث مرفوع
كما ذكرنا ويجهر في العيدين والجمعة م لورود النقل المستفيض بالجهر ش اي النقل الشايع المنتشر يقال هذا حديث مستفيض اي
منتشر فمنه ما رواه الجماعة الا البخاري من حديث حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير ان رسول الله صلعم كان يقرا في العيدين
والجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية ومنه ما رواه مسلم عن ابي واقد الليثي قال سالني عمر ما كان يقرا به رسول الله
في الاضحى والفطر فقال كان يقرا بفاتحة الكتاب والقرآن المجيد واقتربت الساعة وفي الكامل كان يصلي خلف النبي عم الظهر
فسمع منه الاية بعد الايات من سورة لقمن والذاريات ومنه ما رواه البيهقي عن الحارث عن علي قال الجهر في صلاة العيدين
من السنة والخروج في العيدين الى الجبانة من السنة م وفي التطوع بالنهار يخافت ش اي يخفي صلاته بحكم الجهر والاخفاء المذكور
م وبالليل يجهر ويخافت ش اي وفي التطوع بالليل يتخير المتطوع بين الجهر والاخفاء ولكن الجهر افضل كذا في المبسوط
قلت المنفرد كذلك يعني التخيير مع افضلية الجهر فكذا هنا م وهذا ش اي اعتبار التطوع بالليل بعرض المنفرد م
لانه ش اي لان التطوع لاكمال الفرض وروي ان العبد اول ما يحاسب به الصلاة فان كان ترك منها شيئا يقال انظروا
الى عبدي هل تجدوا له نافلة فان وجدت كملت الفرايض منها وادخل الجنة م فيكون تبعا له ش اي اذا كان التطوع تكميلا
للفرض فيكون التطوع تبعا للفرض والتبعية تستدعي ان يكون الحكم في التابع كالحكم في المتبوع فيما يصلح تبعا له كالجندي يصير
مقيما في المفازة باقامة اميره في المصر وانما قيد بقولنا فيما يصلح تبعا له احترازا عن حكم الجواز والفساد فانه اذا صلى الاربع قبل
الظهر ثم شرع في الظهر لا يؤدي ذلك الى فساد السنة قبلها وان كانت شرعتها لتكميل الفرض ايضا لان لكل واحد منهما تحريمة
مبتداة غير مبنية احدهما على الاخرى وقولنا غير مبنية احترازا عن صلاة المقتدي حيث تفسد بفساد صلاة الامام وان كانت
الصلاة لكل واحد على حدة بتحريمة مبتداة ومن فاتته العشاء هذا الى قوله ومن قرا في العشاء ليس في بعض النسخ والصواب
ذكرها لان ذلك من اصل مسائل الجامع الصغير حيث قال فخر الاسلام في جامعه هذه المسئلة مسئلة الكتاب والمم الترم ذكر
مسائله قوله ومن فاتته العشاء اي صلاة العشاء فصلى بعد طلوع الشمس م ان ام فيها جهر ش اي بالقراءة وبه قال ابو ثور
واحمد وابن المنذر كما فعل رسول الله صلعم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة ش اي كما جهر رسول الله صلعم بالقراءة
حين صلى صلاة الفجر قضاء غداة ليلة التعريس بجماعة كما في حديث ابي قتادة فانه عم قضى الفجر بعد طلوع الشمس فيه وما ايقظهم
الا حرها ثم اذن بلال بالصلاة فصلى رسول الله صلعم ركعتين ثم صلى الغداة فصنع كما يصنع كل يوم رواه مسلم واحمد وفيه
دليل على الجهر في قضاء الفوايت وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال عرس رسول
الله صلعم فقال من يحرسنا الليلة فقال رجل من الانصار شاب انا يا رسول الله فحرسهم حتى اذا كان من الصبح غلبته عيناه فما استيقظوا
الا بحر الشمس فقام رسول الله صلعم فتوضا وتوضا اصحابه وامر المؤذن فاذن وصلى ركعتين ثم اقيمت الصلاة فصلى الفجر
باصحابه وجهر فيها بالقراءة كما كان يصلي بها في وقتها وروى مالك في الموطا عن زيد بن اسلم قال عرس رسول الله صلعم ليلة بطريق
مكة فذكر الحديث في نومهم وقيامهم وصلاتهم ثم قال عم يا ايها الناس ان الله قبض ارواحنا ولو شاء لردها الينا في حين غير هذا فاذا رقد احدكم
عن الصلاة ثم نسيها ثم فزع اليها فليصلها كما كان يصليها في وقتها هذا والذي رواه محمد بن الحسن مرسل وقد في رواية محمد التصريح بالجهر
وفي رواية مالك يمكن حمله على الجهر ويمكن على استيفاء الاركان قوله التعريس هو نزول المسافر آخر الليل للنوم او للاستراحة م وان
كان وحده ش اي وان كان الذي فاتته صلاة العشاء وصلى بعد طلوع الشمس وحده م خافت حتما ش اي
على وجه الحتم اي الوجوب والحتم مصدر حتمت عليه الشيء اي اوجبته م ولا يتخير ش اي بين الجهر والمخافتة م هو الصحيح ش اي
الاخفاء هو الصحيح احترز به عما ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان المخافتة ليست بحتم بل له الجهر ان شاء والجهر افضل
وكذا ذكر شمس الائمة السرخسي والتمرتاشي والمحبوبي وقاضي خان في شروحهم للجامع الصغير وقال قاضي خان ولو صلى وحده
خافت لان الجهر سنة الجماعة ولا اذاء في الوقت ولا يجهر بعد خروج الوقت وقال بعضهم يتخير فيهما والجهر افضل كما في الوقت وهو الصحيح لان

لان القضاء يكون على وفق الاداء وفي الاداء المنفرد يتخير والجهر افضل فكذا في القضاء وقال الشافعي لو فاتته صلاة
الليل واراد قضاءها بالنهار وعلى العكس يعتبر وقت القضاء وهو ظاهر مذهبه فان قضى بالنهار يسر وان قضى بالليل جهر
وقال بعض اصحابه يعتبر وقت الفوايت فان كان في صلاة الليل جهر وان كان في صلاة النهار اسر فهكذا في الحصر لان الجهر
يختص الجماعة اي لان الجهر بالقراءة مخصوص في الصلاة بالجماعة على سبيل الوجوب في حق الامام وفي حق المنفرد على وجه التخيير
بين الجهر والاخفاء م لم يوجد احدهما ش اي المذكورين وهما الجماعة والوقت في حق المنفرد حاصله ان سبب الجهر اما الجماعة
وذلك حتم واما الوقت وذلك فيه خيار للمنفرد بين الامرين الجهر والمخافتة وقال الاترازي في قول صاحب الهداية نظر عندي لانه
يقال لهم ان الجهر ينبغي ان يكون مانعا فان السبب لا يكون معلولا لانعدام شيء وكيف يقال مثل هذا والقضاء يحكي الاداء والمنفرد
كان له الجهر حال الاداء فكذا لحال القضاء الا ترى انه يؤذن ويقيم في القضاء كما في الاداء قلت حمل الاكمل كلام
الاترازي هكذا اجاب عنه بعضهم بتغيير عبارته فقال بعد ذكر تعليل المص وقد منع بان السبب ليس منحصرا في ذلك لجواز ان
يكون موافقة القضاء للاداء سببا للجواز ايضا في حق المنفرد ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكره المص من سببي الجهر ثابت بالاجماع
ولا نص يدل على غيرهما فجعلها سببا يكون اثبات سبب بالراي ابتداء وهو باطل ولعل هذا حمل المص على الحكم لكونه حتما هو الصحيح فيكون
معناه الصحيح رواية المخافتة فان اكثر الروايات على الجواز قلت في دعوى الاجماع في الاول نظر لا يخفى وفي نفيه من
الثاني كذلك فان عند الشافعي الاعتبار بوقت القضاء عند الحلواني وقال الخصم القول بان الجهر سنة الوقت مردود بفعل النبي
وقوله فان اكثر الروايات على الجواز يدل على وجوه الرواية على الجواب فكيف يقول هو الصحيح رواية او روايته م ومن قرا في
العشاء في الاوليين السورة ولم يقرا بفاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين ش اي لم يعد قراءة الفاتحة في الركعتين الاخريين
وفي الرخيني معنى قوله لم يعد اي لم يقض وقال عيسى بن ابان ينبغي الجواب على العكس لان قراءة الفاتحة واجبة فيقضي
وقراءة السورة سنة فلا يقضي فيتعاكس الجواب اولى بالقضاء وعن الحسن انه روي عن ابي حنيفة انه يقضيهما اما الفاتحة فكما قال عيسى و
اما السورة فلانها مرتبة على الفاتحة على وفق السنة وهي واجبة ايضا بدليل وجوب سجود السهو بتركها م وان قرا الفاتحة
ولم يزد عليها ش اي على الفاتحة يعني اذا لم يقرا السورة في الاوليين قراها في الاخريين بالفاتحة والسورة وجهر يعني بالفاتحة
والسورة في ظاهر الرواية وروى ابن سماعة عن ابي ح وابي يوسف انه يجهر بالسورة خاصة فيراعي صفة ادائها في الفاتحة وفي السورة
قاضي فيجهر بالسورة كما يجهر في الاداء ولا يكون جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة وحقيقة وذلك غير مشروع وجه
ظاهر الرواية وهو الجهر بهما لان قراءة السورة واجبة وقراءة الفاتحة في الشفع الثاني غير واجبة فكان مراعاة صفة الواجب
اولى فاذا جهر بالسورة يجهر بالفاتحة كيف يختلف صوت القراءة في قيام واحد كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وذكر شيخ الاسلام
في المبسوط ان الظاهر من الجواب الجهر بالسورة والمخافتة بالفاتحة لان السورة قضاء وقد فاتت بصفة الجهر فيقضي كذلك و
الفاتحة اداء وقد شرع اداؤها على سبيل المخافتة وكذلك حكم الامام التمرتاشي فقال والصحيح ما ذكره البلخي وهو الجهر بالسورة
دون الفاتحة فكان ما ذكره المص من الجهر بهما جميعا مخالف رواية هذين الكتابين وروى فخر الاسلام ايضا موافقا لما ذكره الامام
قاضي خان وفي مبسوط شمس الائمة م وهذا ش اي قضاء السورة دون قضاء الفاتحة عند ابي ح ومحمد م وقال ابو يوسف لا يقضي
واحدة منهما ش اي من الفاتحة والسورة لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضي الا بدليل فههنا لم يوجد الدليل لان
من شرط الدليل ان يكون له مثل حتى يصرف له الى خالصه والسورة غير مشروعة في الاخريين حتى تصرف الى فاعلية الا
ترى ان الصلاة اذا فاتت عن ايام التشريق يقضيها في غير ايام التشريق بلا تكبير لانه لا تكبير له في سائر الايام م وجه
ش اي ولابي ح ومحمد وهو الفرق بين الوجهين احد الوجهين هو قراءة السورة في اول العشاء دون الفاتحة والوجه الاخر
هو قراءة الفاتحة وحدها م في الاوليين ش اي قراءة الفاتحة شرعت على وجه ترتب عليها السورة يعني شرعت قراءة
الفاتحة في الركعتين الاوليين على وجه يترتب على قراءتها قراءة السورة الا ترى انه اذا نسي الفاتحة تذكرها قبل الركوع اعاد
قراءتها ويعيد السورة م فلو قضاها ش اي الفاتحة في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة يعني تقع الفاتحة عقيب
السورة وهذا اي ترتيب الفاتحة على السورة خلاف الموضوع لان موضوع ترتيب السورة على الفاتحة فعال الحكم ولو قضى ترتيب الفاتحة

التي في الشفع الثاني الى آخره **قلت** هذا احسن من السغناقي في ملخص بيان النقص في منع قوله خلاف الموضوع هو ان ترتيب
الفاتحة في الشفع الثاني على السورة الا في الركعة الثانية من الشفع الاول مشروع وملخص الجواب ان الذي ذكرتم على وجه الدعاء
وليس الكلام فيه وانما الكلام في قراءة الفاتحة على وجه قراءة القرآن بخلاف ما اذا ترك السورة في الاوليين فانه يقرأ في الاخريين
الفاتحة والسورة ايضا **م** لانه امكن قضاؤها **ش** اي قضاء السورة في الاخريين على الوجه المشروع وهو ترتيب السورة على
الفاتحة **م** وانضمامها اليها **ش** اي انضمام السورة الى الفاتحة **م** وذكر محمد **ش** اي ذكر محمد في الجامع الصغير ما يدل على الوجوب
وهو قوله قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة **فان قلت** كيف يدل هذا على الوجوب **قلت** لانه ذكر بلفظ الخبر
والاخبار في وجوب الدين آكد من الامر على ما عرف فدل على ان قضاء السورة في الشفع الثاني واجب **م** وفي الاصل بلفظ الاستحباب **ش** اي وذكر
في المبسوط بلفظ الاستحباب وهو قوله احب الي ان يقضي السورة في الاخريين **م** لانها **ش** اي لان السورة وهذا بيان وجه الاستحباب
وهو ان السورة اذا كانت تؤخر عن الفاتحة فغير موصولة بالفاتحة **م** لان السورة في الثانية والفاتحة في الاولى فلم
يمكن مراعاتها **ش** اي مراعاة السورة من كل وجه في القضاء ولم يذكر الشق الآخر وهو ان تكون متقدمة على الفاتحة لبعده لانه
يفضي الى غير مشروع وهو تقديم السورة على الفاتحة وان ذهب اليه بعضهم **م** ويجهر بهما **ش** اي بالفاتحة والسورة اذا قضى
السورة في الشفع الثاني هو الصحيح احترز به عما روى ابن سماعة عن ابي يوسف انه يجهر بالسورة لا بالفاتحة وتمام الكلام
فيه مستقصى **م** لان الجمع بين الجهر والمخافتة شنيع **ش** اي غير موجه بحسب الظاهر وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى
هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال سلمنا ان الجمع بين الامرين شنيع لكن لا نسلم ان ايقاع هذا الشنيع متحتم فيها لانه لا يلزم الجمع
بينهما فان هشاما في روايته عن محمد انه لا يجهر اصلا وتقرير الجواب ما قاله هشام تغيير صفة الواجب الى صفة النفل احق فكان
هذا التغيير اولى من ذلك التغيير **م** ثم المخافتة ان يسمع نفسه **ش** اشار بهذا الى بيان الاختلاف في حد المخافتة والجهر فقال
حد المخافتة ان يسمع نفسه لان ما دون ذلك ليس بقراءة والجهر ان يسمع غيره سواء كان ذلك الغير في الصلاة او خارج الصلاة
م وهذا **ش** اي الذي ذكرنا من حد المخافتة والجهر عند الهندواني وهو الامام ابو جعفر ونسبته الى هندوان بكسر الهاء
قلعة ببلخ **م** لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة بدون الصوت لا يصل الى اذنيه **ش** اي لا بد في الجهر من سماع الغير
لان القراءة من الكيفيات المسموعة وقال الاكمل قال الهندواني مجرد حركة اللسان بدون الصوت لا يسمى قرآنا لا لغة
ولا عرفا وفيه نظر فان من رأى المصلي الاخرس يحرك شفتيه يفهم عنه انه يقرأ وان لم يسمع منه شيء **قلت**
في نظره نظر لان الهندواني ما قيد قوله باللغة ولا بالعرف كليهما لانه ليس المراد من القراءة افادة المخاطب الاخرس ليس
قارئ وان لم يعد المخاطب قراءته ويقول الهندواني قال الفضلي والشافعي وشرط بشر المريسي واحمد خروج الصوت من
الفم وان لم يصل الى اذنيه ولكن ان يكون مسموعا في الجملة وقال الكرخي ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف
وبه قال ابو بكر البلخي المعروف بالاعمش وهو مالك ايضا واكتفوا بتصحيح الحروف وفي الذخيرة ولا بد من تحريك اللسان وتصحيح
الحروف حتى قال الكرخي لا يجزيه بلا تحريك اللسان بلا خلاف فقالوا وقول الكرخي اقيس واصح لان القراءة فعل اللسان دون
الصماخ بكسر الصاد وتخفيف الميم وهو خرق الاذن ويقال الاذن فالكرخي كما ترى جعل المخافتة من الكيفيات المبصرة والجهر
من الكيفيات المسموعة قال الاكمل واعترض عليه بان الكتابة يوجد بها تصحيح الحروف ولا تسمى قراءة لعدم الصوت وهو
فاسد لانه لم يجعل تصحيح الحروف مطلقا قراءة بل تصحيح الحروف باللسان قراءة الا ترى الى قوله لان القراءة فعل اللسان
قلت المراد من فعل اللسان تحريكه كما ذكرنا **م** وفي لفظ الكتاب **ش** اي لفظ مختصر القدوري وقيل المراد من
الكتاب المبسوط وقيل الجامع الصغير والاول اظهر **م** اشارة **ش** اي هذه اشارة الى قول الكرخي حيث قال في مختصر
القدوري وان كان منفردا فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت وجه الاشارة اليه انه جعل ادنى الجهر
ما دون اسماع النفس كما ترى فعلم ان تصحيح الحروف كاف وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا صحح الحروف ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته ام لا
فعند الكرخي تجوز وعند الهندواني لا تجوز واما عبارة محمد في الاصل ان شاء قرأ في نفسه وان شاء جهر اسماع نفسه جهرا والقراءة
في نفسه مخافتة والجهر ضد المخافتة فلا يمكن حمل الاول على الجهر ولو حمل اسماع نفسه فيما للقراءة في نفسه وقسم الشيء لا يكون قسيما له

والثاني لو كان اسماع نفسه داخلا في القراءة في نفسه لكان مستفادا من قوله ان شاء قرأ في نفسه فيكون قوله وان
شاء اسمع نفسه تكرارا خاليا عن الفائدة وقال الحلواني الاصح انه لا يجوز ما لم يسمع نفسه ويسمع من بقربه وفي المرغيناني قال
ابو جعفر اسماع نفسه لا بد منه **م** وعلى هذا الاصل **ش** اي وعلى هذا الاختلاف المذكور كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق في
ان قال لامرأته انت طالق ولم يسمع نفسه يقع الطلاق عند الكرخي خلافا للهندواني للهندواني والاستثناء بان قال لا
لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى او قال لعبده انت حر ان شاء الله تعالى وخافت ان شاء الله ولم يسمع نفسه
لا يقع الطلاق ولا العتق عند الكرخي وعند الهندواني يقعان في الحال وكذلك الخلاف في الشرط وغير ذلك مثل
الاجل واليمين والتكبير ولحرام الحج والتسمية ووجوب سجدة التلاوة ونحو ذلك مما يتعلق بالنطق وان تكلم في
صلاته ولم يصحح الحروف لا تفسد وان صحح الحروف تفسد وعلى قول محمد بن الفضل لا تفسد والبيع على الخلاف المذكور وقيل
الصحيح في البيع ان يسمع المشتري وفي النصاب سئل الفضلي عن الامام يسمع قراءته رجل او رجلان في صلاة المخافتة فا
لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل **م** وادنى ما يجزئ من القراءة في الصلاة آية **ش** اي قراءة سورة آية سواء كانت
طويلة او قصيرة عند ابي حنيفة وهو رواية عن احمد ذكرها في المغني **م** وقالا ثلاث آيات قصار او آية طويلة **ش** اي وقال
ابو يوسف ومحمد ادنى ما يجوز من القراءة في الصلاة قراءة ثلاث آيات قصار او آية طويلة وهو رواية عن ابي حنيفة **م** لانه لا يسمى
قارئا بدونه **ش** اي لان المصلي لا يسمى قارئا عرفا بدون المذكور من ثلاث آيات او آية طويلة لان المأمور به القراءة المطلقة
والمطلق ينصرف الى المتعارف وقارئ الآية القصيرة لا يسمى قارئا فلا يجوز الصلاة بذلك القدر كما لا يجوز اذا قرأ ما دون الآية
م وله **ش** اي لابي حنيفة قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن من غير فصل بيانه ان الله تعالى امر بالقراءة مطلقا والطلاقه
يتناول ما يطلق عليه اسم القراءة مقصود الا انه ليس بقصد الخطاب لاحد واجوابه ولا قصد التلقين من غيره وفي رواية
عنه آية ولا حرف لان ما دونها يوجد في كلام الناس فلا يطلق عليه اسم القرآن وهذه الرواية هي المذكورة في المتن و
الحاصل ان في ذلك عن ابي حنيفة ثلاث روايات الاولى رواية الاصل كقول الصاحبين والثانية رواية القدوري و
هو ما يتناوله اسم القراءة قال القدوري هو الصحيح وهو قول ابن عباس فانه قال اقرأ ما معك من القرآن وليس شيء من
القرآن قليل والثالثة ما قاله في الينابيع وهو قراءة آية اي آية كانت قصيرة او طويلة ولو كانت الآية قصيرة كلمة
واحدة مثل مدهامتان او حرفا واحدا مثل ق او ص او ن فان كل واحد منها آية عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه
قال المرغيناني الاصح انه لا يجزيه وقال الحلواني لانه يسمى عادا لا قارئا وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف اذا كان الرجل يحسن
الا قوله الحمد لله رب العالمين يقرأها مرة واحدة في كل ركعة وهو قول ابي حنيفة وفي فتاوى المرغيناني لو قرأ آية الكرسي
او المداينة بدون الفاتحة الصحيح عند ابي حنيفة انه لا يجزيه قاله القاضي عماد الدين وعامة المشايخ على جوازها ولو قرأ
آية الكرسي او المداينة في ركعتين اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة قيل لا يجزيه لانه لم يقرأ في ركعة آية تامة وقيل
يجوز لان بعضها يزيد على ثلاث آيات قصار ولو قرأ نصف آية مرتين او كلمة واحدة من آية مرارا حتى يبلغ قدر آية تامة لا يجوز
وفي فتاوى السغناقي قراءة ثلاث آيات قصار او آية طويلة واجبة بالاجماع وقد ثبت رجوع ابي حنيفة عن قوله وفي البدائع
هو احد الجواز اما الكراهة ثابتة ما لم يقرأ الفاتحة مع ثلاث آيات وفي شرح الطحاوي قراءة الفاتحة وحدها آية او اثنتان مكروه
وفي المبسوط كل آية طويلة بمنزلة ثلاث آيات في حق اقامة السنة الا ترى ان ما دون الآية خارج هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لو كان المراد من قوله ما تيسر من القرآن مطلقة من غير فصل لجاز بما دون الآية كما جاز بالآية لان الاطلاق يعم ما دون الآية
عن الاطلاق لان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من القراءة ما هو قراءة حقيقة وحكما وما دون الآية وان كان قرآنا حقيقة
فليس بقرآن حكما الا ترى انه يجوز قراءته للجنب والحائض فلا ينصرف المطلق اليه **م** والآية ليست في معناه **ش** اي في معنى ما دون
الآية فاذا كان كذلك لم يجز قياسها عليه **م** وفي السفر يقرأ بفاتحة الكتاب واي سورة شاء **ش** وقدم القراءة في السفر مع انه
من العوارض وهو اليق بالتأخير لانه مظنة قلة القراءة فكانت له مناسبة بالحكم الذي قبله وهو قراءة الآية الواحدة
او لان احكام قراءة الحضر كثيرة فاراد ان يدخل فيها بعد الفراغ من القليل الحاصل وبيان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة الفجر في سفر بالمعوذتين

هذا الدليل رواه ابو داود في سننه في فضائل القرآن والنسائي في الاستعاذة من حديث القاسم مولى معاوية عن عقبة بن عامر قال
كنت اقود لرسول الله صلعم ناقته في السفر فقال لي يا عقبة الا اعلمك خير سورتين قرئتا فعلمني قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس
قال فلم يرني سررت بهما جدا فلما نزل لصلوة الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس الحديث رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه ولان للسفر اثرا
في اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى ولان السفر مظنة التخفيف فادير الحكم عليه لان السفر اثر في اسقاط
الركعتين من الرباعيات **فان قلت** هذا التعليل يخالف لما ذكر في طرف ابي حنيفة في مسئلة الاداء وانت في باب الانجاس حيث
استدل بوجود التخفيف ثانيا واما ذلك هناك **اجيب** بالفرق بين الموضعين بان العمل بتخفيف القراءة عمل بالدلالة
لان كل شيء ظهر تاثيره في الصلوة كان ظهور تاثيره في الوصف لكونه تابعا للاصل اولى واما فان الضرورة عملت في وصف
التخفيف مرة وكفت مؤنتها بحالها فلا يتحمل ثانية **قلت** هذا ذكره السغناقي وله جواب آخر وهو ان الحكم يدور مع العلة
وقيل في تعليل المص نظر لان السفر لا اسقاط على مذهبنا بل صلوة السفر من الاصل وجبت ركعتين لحديث عائشة ان الصلوة فرضت
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر رواه مسلم **قلت** زيادته في الحضر امر تعبدي وتركه في السفر لان السفر مظنة
المشقة وان كان في الاصل شرع ركعتين وهذا معنى قولنا ويقرا في السفر بفاتحة الكتاب واي سورة شاء اذا كان على عجلة من
السير **ش** اي على استعجال في سيره لوصول المنزل او كان وراءه عدو او سبع فليستعجل الخوف **م** وان كان على امنة **ش** يعني
الامن اي امن ومنه قوله تعالى امنة نعاسا **م** فيقرا في الصبح نحو سورة البروج وانشقت **ش** يعني يقرا المصلي في الفجر
بسورة البروج وهي ثنتان وعشرون آية وسورة اذا السماء انشقت وهي خمس وعشرون آية لانه يمكنه مراعاة السنة
مع التخفيف لانه عم قرا في الحضر مثل سورة البروج وانشقت في صلوة الفجر اذا كان المسافر في السفر يقرا مثل هذه السورة
في صلوة الفجر فيكون مراعيا لكنه مع حصول التخفيف المطلوب في السفر الذي هو عين المشقة **م** ويقرا في الحضر في الفجر في
الركعتين باربعين آية او خمسين آية سوى فاتحة الكتاب **ش** في هذه العبارة اشارة الى ان الاربعين آية والخمسين تكون في
الركعتين لا في ركعة واحدة فيكون في كل ركعة من الفجر عشرون آية **فان قلت** هذا خلاف الآثار فانه ذكر في المبسوط
عن مسروق العجلي قال تلقنت سورة ق واقتربت الساعة من في رسول الله صلعم لكثرة قرائته اياهما في صلوة الفجر ولا يمكن حمله
على انه قرا بعض سورة ق في ركعة والبعض في ركعة لان المستحب قراءة سورة تامة في ركعة وقد امر به النبي عم بلالا
قلت يحمل ما رواه العجلي على ما في الكتاب من ستين الى مائة فانه عم لما قرا بسورة في الركعة الاولى وهي اربعون او خمسون
آية والحاصل ان الاختلاف الواقع في هذا الباب لاختلاف الاخبار والآثار على ما يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى ويروى من اربعين
الى ستين **م** ومن ستين الى المائة **ش** اي ويروى عن ابي حنيفة في رواية الحسن عنه من انه يقرا من ستين آية الى المائة **م** وبكل
ذلك ورد الاثر **ش** اي بكل ما ذكرنا من المقادير في القراءة في الفجر في السفر والحضر ورد الاثر الا ترى ان ابا بكر قرا في الفجر بسورة البقرة
فلما قال له عمر كادت الشمس تطلع يا خليفة رسول الله فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر قرا سورة يونس فلما انتهى الى قوله
نبي ورجع الى الله خنقته العبرة فركع وروى عن ابي سويد انه قال حججت مع عمر حاجا فصلى بنا الفجر بالم تر كيف ولايلاف قريش وعن
ابن ميمون قال صلى بنا عمر الفجر في السفر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وعن الاعمش عن ابراهيم قال كان اصحاب رسول الله
يقرؤن في الفجر بالسور القصار وعن ابي وائل قال صلى بنا ابن مسعود باخر بني اسرائيل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ثم ركع ذكر ذلك ابن ابي شيبة
م ووجه التوفيق **ش** اي بين الروايات المذكورة وقد ذكر وجه ذلك على ثلاثة اوجه احدها ان الامام يقرا بالراغبين في
السماع اكثر القراءة من الستين الى المائة والراغبين هم الزهاد والعباد فلا يثقل عليهم التطويل **م** وبالكسالى **ش** اي يقرا بالكسالى
وهو جمع كسلان من اربعين الى خمسين ولا يزيد على هذا لانه يثقل عليهم لقلة رغبتهم **م** وبالاوساط **ش** اي يقرا باوساط
الناس وهم الراغبون لا الكسالى وهو جمع وسط ما بين خمسين الى ستين آية وقصرها ليالي الصيف ويقرا فيها بعشرين آية
وفي الحضر بخمسين او ستين آية والوجه الثالث ان ينظر الى كثرة الاشتغال وقلتها لان التطويل عند كثرة الاشتغال يؤدي الى
تنفير الجماعة والتقصير عند القلة يؤدي الى ترك السنة وههنا وجوه اخرى الاول ينظر الى حال الامام في الطول والقصر بحسب
العدد الثاني ينظر الى الامام حسن الصوت يقرا مائة وان كان خلاف ذلك اقتصر على الاربعين الثالث ينظر الى الحال انه بحسب الامن والخوف **م** قال

اي في الجامع الصغير **م** وفي الظهر مثل ذلك **ش** اي مثل ما يقرا في صلوة الفجر يقرا في الظهر وقد روي انه عم كان يقرا في الظهر
الم تنزيل السجدة وروي انه كان يقرا في الفجر الم تنزيل فدل على انه كان يقرا في ركعتي الظهر مثل ما يقرا في الفجر **م** لاستوائهما
في سعة الوقت **ش** اي لاستواء الظهر والفجر في سعة الوقت **م** وقال في الاصل **ش** اي قال محمد في المبسوط **م** او دونه **ش**
اي او يقرا في الظهر دون ما يقرا في الفجر لان الظهر وقت الاشتغال بخلاف الفجر **م** وينقص عنه **ش** اي عن الفجر تحرزا عن الملل
المفضي الى تقليل الجماعة **م** والعصر والعشاء سواء **ش** يعني متساويان في حكم القراءة يقرا فيهما باوساط المفصل واوساط
المفصل من كورت الى الضحى وطوال المفصل من سورة الحجرات الى والسماء ذات البروج والقصار من الضحى الى آخر القرآن كذا في جامع
المحبوبي وقاضيخان الا انه ذكر في جامع قاضيخان قيل ان الطوال من ق قال الخطابي روي هذا في حديث مرفوع وحكى القاضي
عياض انه من الجاثية وهو غريب وسمي مفصلا لكثرة الفصول فيه وقيل لقلة المنسوخ فيه **م** والاصل فيه **ش** اي في تقدير
القراءة في الصلوة كتاب عمر رضه الى ابي موسى الاشعري ان اقرا في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء باوساط المفصل
وفي المغرب بقصار المفصل وفي العشاء باوساط المفصل وفي الصبح بطوال المفصل وروى ابن شاهين ولفظه ان اقرا في الصبح
بطوال المفصل وفي الظهر باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل وقال الترمذي في كتابه في باب القراءة في الصبح وابو موسى
الاشعري اسمه عبد الله بن قيس مات سنة اثنين واربعين وهو ابن ثلاث وستين سنة ولان مبنى المغرب على العجلة
والتخفيف اليق بها اراد بالعجلة الاستعجال خوفا من وقوعها الى اشتباك النجوم وروي عن ابن عمر كان رسول الله صلعم يقرا في المغرب
بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد رواه ابن ماجة **فان قلت** في حديث جبير بن مطعم قال سمعت رسول الله
صلعم يقرا في المغرب بالطور وعنه عم انه قرا في المغرب بسورة الاعراف فرقها في الركعتين رواه النسائي **قلت** هذا
بحسب الاحوال فكان النبي عم يعلم من حال المؤمنين في وقت انهم يؤثرون التطويل فيطول وفي وقت لا يؤثرون فيخفف وقد ذكر المص في باب
المواقيت انه يستحب تاخير العصر ما لم تتغير الشمس في الشتاء والصيف لما فيه من تكثير النوافل وذكر في العشاء انه يستحب تاخيرها
الى ما قبل ثلث الليل ثم تعليل المص هنا بقوله وقد يقعان بالتطويل في وقت غير مستحب فاسد في العصر وغير فاسد في العشاء لان
تاخيرها الى نصف الليل مباح والتعليل الصحيح فيه ان وقتهما وقت النوم فبالتطويل في القراءة يحصل التاخير والتاخير
يحصل التنفير والتقليل في الجماعة لغلبة النوم **م** فيوقت فيهما **ش** اي في العصر والعشاء **م** بالاوساط **ش** اي باوساط
المفصل وعن ابي هريرة كان النبي عم يقرا في العشاء الآخرة الشمس وضحاها ونحوها رواه النسائي والترمذي وقال حديث
حسن وعن جابر بن سمرة انه عم كان يقرا في الظهر والعصر بالسماء ذات البروج والسماء والطارق رواه ابو داود والنسائي و
الترمذي وحسنه **م** قال **ش** اي محمد في الاصل **م** ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية **ش** وفي بعض النسخ ويطول و
هذا بالاتفاق بين اصحابنا وعند الشافعي يسوي بين الركعتين في الصلوات كلها ذكره في المهذب وبه قال الاكثرون من اصحابه
واختار النووي قول محمد في الروضة والاصح التسوية بينهما واختلفوا في كراهة اطالة الثانية على الاولى اما الكراهة فانه قال الكرماني
بان تطول الثانية على الاولى اعانة للناس على ادراك الجماعة اي لاجل الاعانة للناس على ادراك الجماعة لان وقت
الفجر وقت نوم وغفلة فيستحب الاطالة في الركعة الاولى ليدرك الناس الجماعة **م** قال وركعتا الظهر سواء **ش** اي الركعتان الاوليان
من صلوة الظهر مستويان في الاطالة والقصر لانهما استويا في وجوب القراءة فيستويان في مقدارها اذ الترجيح خلاف الاصل بخلاف
صلوة الفجر لما ذكرنا وقد ذكرنا عن قريب حديث جابر بن سمرة وقراءته عم في الظهر والعصر بالسماء ذات البروج والسماء والطارق
وهما متقاربان **م** وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف **ش** يعني استواء ركعتي الظهر وغيرها من الصلوات كلها وبه قال الثوري واحمد
لما روي ان النبي عم كان يصلي ويقرا في الركعتين الاوليين سواء رواه البخاري ومسلم من حديث ابي قتادة واللفظ للبخاري
ان النبي عم كان يقرا في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب ويطول في
الفجر لانه وقت نوم وغفلة فهذا جواب عن قياس قول محمد حيث قاس سائر الصلوات بالفجر فان اطالة الاولى على الثانية مسنونة
بالاجماع واما الفجر فانه في وقت نوم وغفلة بخلاف غيرها فان الناس فيها على علم ويقظة فلا يقاس على الفجر لوجود الفارق
وفي جامع المحبوبي الجمعة والعيد وغيرهما في هذا الحكم سواء والحديث محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية هذا جواب عن حديث ابي قتادة

والى يس عن الحديث الذي احتج له محمد وهو ظاهر وفيه نظر من وجهين احدهما انه احتج محمد بالحديث المذكور ولم يحتج لابي ح وابي يس الا بالمعقول
وكان ينبغي ان يذكر لهما حديثا ثم يجيب عن حديثه الثاني ان المراد من الاطالة هي الاطالة في خصوص القراءة والثناء والتعوذ والتسمية
ليست من القراءة وهذا ليس بجواب شاف وقد احتج ابو ح وابو يس بما رواه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عم كان يقرأ في الركعتين الاوليين
في كل ركعة قدر ثلثين آية وفي الاخريين قدر خمسة عشر آية وقال نصف ذلك رواه مسلم واحمد م ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلث
آيات ش اي ولا عبرة في زيادة آية او آيتين في الركعة الاولى على القراءة في الركعة الثانية وكذلك على العكس كذا لا عبرة في
نقصان آية او آيتين ونحو ذلك وقد صح ان النبي عم قرأ في المغرب بالمعوذتين والثانية اطول من الاولى بآية واطالة الركعة الثانية
على الاولى بثلث آيات فصاعدا في الفرائض مكروهة بالاجماع وفي السنن والنوافل لا يكره لان امرها سهل كذا في جامع المحبوبي وفي جامع
التمرتاشي هذا كله اذا كان اماما اما اذا كان منفردا فلا ولا على الامام ان يراعي حق القوم وقال المرغيناني التطويل يعتبر بالآي ان كانت بينها
متقاربة بان كانت الآيات متقاربة من حيث الطول والقصر فيعتبر بالكلمات والحروف وقيل ينبغي ان يكون التفاوت بالثلث وقال
الطحاوي يقرأ في الاولى ثلثين آية وفي الثانية عشر آيات او عشرين آية وهذا بيان الاولوية وفي المحيط قال ابو ح المنفرد كالامام في جميع
ما وصفنا من القراءة وقيل يستحب للمنفرد رجلا كان او امرأة تطويل القراءة اقول بحد طول القنوت احتسابا الى من كثير الركوع والسجود لقوله
تعالى وقوموا لله قانتين قيل القنوت طول القيام وفي القنية القراءة المسنونة يستوي فيها الامام والمنفرد والناس عنها غافلون **فروع**
اذا قرأ الفاتحة والسورة منها ثم قرأ في الثانية تلك السورة مع الفاتحة فلا بأس به حتى قال الاصحاب لو قرأ قل اعوذ برب الناس
في الاولى ثم قام الى الثانية قرأها بعينها وعن ابي الحويرث انه عم قرأ في المغرب بام القرآن وقرأ معها اذا زلزلت الارض ثم قال فقرأ
بام القرآن وقرأ اذا زلزلت ايضا رواه ابو داود وفي البخاري ان رجلا كان يقرأ في كل ركعة بقل هو الله احد فرفع الى النبي عم
فاقره عليه وكره جماعة الجمع بين سورتين غير الفاتحة في ركعة واحدة وعندنا لا يكره ذلك وقال الطحاوي ثبت عن النبي عم انه
فعله وذكر في الحلية ان اربعة من العلماء ختموا القرآن في ركعة واحدة وهم عثمان بن عفان وتميم الداري وسعيد بن جبير وابو ح وان
جمع بين سورتين في ركعة وبينهما سور او سورة يكره وكذا في الركعتين من وسط السورة وآخرها ولو فعل لا بأس به وان انتقل
من آية الى آية وبينهما آيات يكره في ركعة واحدة وفي الركعتين ان كان بينهما سورة لا يكره وان كان بينهما سور قيل يكره وقيل لا
يكره على الاطلاق ويكره ان يقرأ سورة او آية في ركعة ثم يقرأ في الثانية فوق ما قرأ في الاولى وعليه جمهور الفقهاء قال ابن بطال في
شرح البخاري وعن عبد الله انه سئل عمن يقرأ القرآن منكوسا فقال ذلك منكوس القلب م وليس في شيء من الصلوات قراءة سورة
بعينها لا يجوز غيرها ش اي ليس في صلاة من الصلوات قراءة سورة من القرآن بعينها للطلب بحيث انه لا يجوز غيرها وفيه نفي قول
الشافعي فان عنده الفاتحة فرض على التعيين في الصلوات حتى لو ترك الفاتحة لا يجوز صلاته م لاطلاق ما تلونا ش وهو
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه مطلق فلا يجوز تقييده بخبر الواحد م ويكره ان يوقت ش اي يعين شيئا من القرآن لشيء
من الصلوات مثل اذا عين قراءة السجدة وهل اتى على الانسان في فجر الجمعة ومثل تعيين سورة الجمعة والمنافقون في صلاة الجمعة
لما فيه من هجر الباقي لان المواظبة على تعيين شيء من القرآن لشيء من الصلوات فيه هجر لباقي القرآن فيدخل تحت قوله تعالى وقال الرسول يا رب
ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا اي متروكا م وما فيه من ايهام التفضيل ش اي ولما فيه من ايهام تفضيل المعين على غيره والقرآن
كله كلام الله في التفضيل سواء واما اذا قرأ احيانا تبركا كما روي عن النبي عم انه كان يقرأ السجدة وهل اتى على الانسان في صلاة الفجر
فيكون مستحبا او مكروها وقد تكلم الاسبيجابي هنا من غير تحرير يعلم ذلك بالوقوف عليه والتأويل ثم قال الاسبيجابي والكرماني وهذا الذي
اذا داوم ... غيرها اما لو قرأها تبركا بقراءة رسول الله صلعم فيها او لسهل التيسر عليه فلا كراهة في ذلك لكن شرطه ان
يقرأ غيرها احيانا لئلا يظن الجاهل انه لا يجوز غيره وغالب العوام على اعتقاد بطلان الصلاة بترك سورة السجدة دون سورة
هل اتى وما حملهم على ذلك الا التزام الشافعي قراءة سورة السجدة وقال الطحاوي قرأ النبي عم في الجمعة بغير ما ذكر وعن النعمان
بن بشير انه عم كان يقرأ في الركعة الثانية هل اتاك حديث الغاشية فجعل على انه قد قرأها مرة واستدل النووي بحديث ابن عباس
الذي اخرجه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي ان النبي عم كان يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة الم تنزيل السجدة وهل
اتى على الانسان في صبيحة يوم الجمعة وكذلك استدل بما رواه مسلم وابو داود والنسائي بحديث ابن عباس انه كان يقرأ في صلاة الجمعة

الجمعة واذا جاءك المنافقون وقال فيه دليل لمذهبنا ومذهب موافقينا وهم يحتجون بهذه الاحاديث الصحيحة المروية من
طرق ابن عباس وابي هريرة **قلت** والخلاف بيننا وبينهم في الحقيقة لان ابا ح لا يكره الملازمة اذا لم يعتقد الجواز
بغيره والشافعي ايضا يكره مثل هذا اما اذا اعتقد الجواز بغيره ولا اعلم على سورة معينة لاحد الوجوه التي ذكرناها
الآن فلا يكره م ولا يقرأ المؤتم خلف الامام لا سرا ولا جهرا ش يعني ان اسر الامام او جهر قاله ابن المسيب وعروة بن
الزبير وسعيد بن جبير والزهري والثوري والشعبي والنخعي والاسود وابن ابي ليلى والحسن بن حي اذا كان يسمع قراءة
الامام وبه قال الاوزاعي وابن عيينة وابن المبارك واحمد ومالك وفي الجواهر يستحب قراءتها في السر دون الجهر وقال
ابن وهب وابن عبد الحكم وابن حبيب لا يقرأها في الجهر ولا في السر وقال الشافعي في الفاتحة فعنده يجب على المأموم قراءة الفاتحة
في السرية والجهرية قال الليث وابو ثور وفي القديم لا تجب في الجهرية نقله ابو حامد في تعليقه وحكى الرافعي وجها انه لا يجب
في السرية وقال النووي واذا قلنا لا يجب في الجهرية وجب في السرية م له ش اي للشافعي م ان القراءة ركن من الاركان يشتركان
فيه ش اي المقتدي والامام في الركن كما يشتركان في سائر الاركان بخلاف ما لو ادرك الامام في الركوع لان تلك الحالة حالة
الضرورة ولم يذكر الحجة الا الدليل العقلي لانه ذكر في باب صفة الصلاة مما احتج به الشافعي من الحديث ومن جملة ما احتج به من
المنقول ما رواه عبادة بن الصامت ان النبي عم قال لا الا تقرؤن الذي خلفه لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم
يقرأها رواه ابو داود والترمذي وحسنه واحتج له البيهقي بحديث ابي هريرة ان النبي عم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام
القرآن فهي خداج فقيل لابي هريرة انا نكون خلف الامام فقال اقرأ بها في نفسك يا فارسي الحديث رواه ابو داود وفي لفظ
فهي خداج فهي خداج فهي خداج غير تمام وفي لفظ ابن عدي كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فهي خداج وفي
رواية اخرى لابن عدي باسناده لابن عمر قال قال النبي صلعم لا تجزئ المكتوبة الا بفاتحة الكتاب وثلث آيات فصاعدا
وقد اجبنا عن هذه الاحاديث وما جاء في هذا الباب من نحو ذلك في صفة الصلاة م ولنا قوله عم من كان
له امام فقراءة الامام له قراءة ش هذا الحديث رواه من الصحابة جابر بن عبد الله وابن عمر وابو سعيد الخدري
وابو هريرة وابن عباس وانس بن مالك اما حديث جابر فاخرجه ابن ماجة في سننه عن جابر الجعفي عن ابي الزبير عن جابر قال قال
رسول الله صلعم من كان له امام فان قراءة الامام له قراءة الى آخر الاحاديث **فان قلت** اخرج هذا الحديث الدارقطني في
سننه ثم البيهقي عن ابي ح مقرونا بالحسن بن عمارة وعن الحسن بن عمارة وحده بالاسناد المذكور وقال الدارقطني وهذا الحديث
لم يسنده عن جابر بن عبد الله غير ابي ح والحسن بن عمارة وهما ضعيفان وقد رواه سفيان الثوري وابو الاحوص وشعبة
واسرائيل وشريك وسفيان بن عيينة وغيرهم عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي عم مرسلا وهو الصواب
قلت سئل يحيى بن معين عن ابي ح فقال ثقة ما سمعت احدا ضعفه هذا شعبة بن الحجاج يكتب اليه ان يحدث
ويأمره وقال ايضا كان ابو ح ثقة من اهل الصدق ولم يتهم بالكذب وكان مأمونا على دين الله صدوقا في الحديث واثنى
عليه جماعة من الائمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك وسفيان بن عيينة والاعمش وسفيان الثوري وعبد الرزاق
وحماد بن زيد ووكيع وكان يفتي برأيه **فان قلت** هذا الحديث زاد فيه ابو ح جابر بن عبد الله وقد
رواه جرير وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وابو الاحوص وشعبة وزائدة وزهير وابو عوانة وابن ابي
ليلى وقيس وشريك وغيرهم او صلوه **قلت** الزيادة من الثقة مقبولة ولئن سلمنا فالمرسل عنده حجة الاعم
فان قلت حديث ابن عمر فيه محمد بن الفضل وهو متروك وقال الدارقطني رفعه وهم **قلت** يحتج بالموقوف
لان الصحابة عدول **فان قلت** حديث ابي سعيد اخرجه ابن عدي بن اسمعيل بن عمر وهو ضعيف **قلت** طريق
الطبراني جيد والضعيف يتأكد به **فان قلت** حديث ابي هريرة فيه محمد بن عباد الرازي وهو ضعيف وكذا
حديث ابن عباس وحديث انس **قلت** قد ذكرنا ان الضعيف يتقوى بالصحيح ويتقوى بعضها ببعض م وعليه اجماع
الصحابة ش اي على قراءة ترك القراءة خلف الامام اجماع الصحابة **فان قلت** قد نقل عن بعض الصحابة وجوب
القراءة خلف الامام كما تقدم في حديث عبادة بن الصامت وحديث ابي هريرة فكيف ينعقد مع خلاف بعضهم **قلت**

ثم اجماعا باعتبار اتفاق الاكثر فانه يسمى اجماعا عندنا وقد روي منع القراءة عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة
الثلثة وكان اتفاقهم بمنزلة الاجماع وذكر الشيخ الامام ابي عبد الله بن يعقوب الحارثي عن عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه قال
كان عشرة من اصحاب النبي عم ينهون عن القراءة خلف الامام اشد النهي ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي
بن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله بن
عباس او نقول الجماع ثبت بنقل الاحاد وهذا لم يعد مخالفة فلا يمنع نقل البعض خلافه كنقل حديث بالاحاد لا يمنع نقل
حديث اخر معارض له ثم ثبت نقل الامرين رجح ما قلنا لانه موافق لقول العامة وظاهر الكتاب والاحاديث المشهورة
ويجوز ان يكون رجوع المخالف ثابتا فيتم الاجماع او نقول المانعين هي العشرة المذكورة ولم ينكر احد عليهم عند توفر الصحابة
كان اجماعا سكوتيا **فان قلت** قوله عم قراءة الامام له قراءة معارض بقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران فلا يجوز تركه بخبر
الواحد **قلت** جعل المقتدي قارئا بقراءة الامام فلا يلزم الترك او نقول انه خص منه المقتدي الذي ادرك الامام في الركوع فانه
لا يجب عليه القراءة بالاجماع فيجوز الزيادة عليه بخبر الواحد **فان قلت** قد حمل البيهقي في كتاب المعرفة حديث من كان له امام فقراءة
الامام قراءة له على ترك الجهر بالقراءة خلف الامام وعلى قراءة الفاتحة دون السورة واستدل عليه بحديث عبادة بن الصامت
المذكور فيما مضى **قلت** ليس في كثير من الاحاديث بيان القراءة خلف الامام فيما جهر والفرق بين الاسرار والجهر لا يصح لان فيه
اسقاط الواجب بمسنون على زعمهم قاله الراحم بن الحارث وفي حديث عبادة محمد بن اسحاق بن يسار وهو مدلس قال النووي
ليس فيه الا التدليس قلنا المدلس اذا قال عن فلان لا يحتج بحديثه عند جميع المحدثين مع انه قد كذبه مالك وضعفه
احمد وقال لا يصح الحديث عندنا وقال ابو زرعة الرازي لا نقضي له بشيء وهو ركن مشترك بينهما جواب عن قول الشافعي القراءة
ركن وتقديره سلمنا انها ركن مشترك بينهما اي بين المقتدي والامام لكن حظ المقتدي الانصات وهو الاصغاء والاستماع
فقال الجوهري الانصات السكوت والاستماع فعلى قوله لا فرق بينهما فيكون قوله والاستماع عطف تفسير وقال ابن الاثير يقال
انصت ينصت انصاتا اذا سكت سكوت مستمع وقد انصت ايضا وانصته اذا اسكته فهو لازم ومتعدى قال عم واذا
قرأ فانصتوا وقال عم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا
ربنا لك الحمد رواه ابو هريرة واخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجة **فان قلت** قال ابو داود وهذه الزيادة فاذا قرأ فانصتوا
ليست بمحفوظة والوهم عندنا من ابي خالد **قلت** تعقبه المنذري في مختصره فقال وهذا فيه نظر فان ابا خالد
الاحمر هذا هو سليمان بن حيان وهو من الثقات الذين احتج بهم البخاري ومسلم ومع هذا لم ينفرد بهذه الزيادة بل
تابعه عليها ابو سعيد محمد بن سعد الانصاري وقد اخرج مسلم هذه الزيادة في صحيحه في حديث ابي موسى الاشعري من
حديث سليمان التيمي عن قتادة وتابعه ابو سعيد بن خالد عن عبد الله بن المبارك حدثنا محمد بن سعد الانصاري
حدثني محمد بن عجلان عن زيد بن اسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا
اذا قرأ فانصتوا **فان قلت** قال البيهقي في المعرفة بعد ان روى حديثي ابي هريرة وابي موسى قد اجمع الحفاظ على
خطاء هذه اللفظة في الحديث ابي داود وابو حاتم وابن معين والحاكم والدارقطني وقالوا انها ليست بمحفوظة **قلت**
يرد هذا كله ما يوجد في بعض النسخ هذه الزيادة عقيب هذا الحديث وصحح ابن خزيمة حديث ابن عجلان المذكور وفيه تلك
الزيادة وقال مسلم هو صحيح عندي يعني الحديث الذي رواه ابو هريرة المذكور فقيل له لم تضعه ههنا فقال ليس كل شيء عندي
صحيح وضعته ههنا ومسلم جبل من جبال ائمة الحديث واهل النقل كلهم حكم بصحة هذا الحديث ورد بهذا كلام البيهقي **م** ويستحسن على سبيل الاحتياط
فيما يروى عن محمد **ش** اي يستحسن قراءة المقتدي الفاتحة احتياطا ورفعا للخلاف فيما يروى بعض المشايخ عن محمد وفي البدائع
لو قرأ المقتدي خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها اختلف المشايخ فيه فقال ابو حفص وبعض مشايخنا لا يكره في قول محمد
الحكاية منه ومراده في حالة المخافتة دون الجهر وفي شرح الجامع للامام ركن الاسلام علي السغدي عن بعض مشايخنا
ان الامام لا يتحمل القراءة عن المقتدي في صلوة المخافتة **م** ويكره عندهما **ش** اي عند ابي ح وابي يوسف **م** لما فيه من الوعيد
ش اي الذي في هذا الصنع من الوعيد وهو القراءة خلف الامام فقد اخطأ الفطرة رواه ابن ابي شيبة وروي عن سعيد

قال وردت احاديث ان الذي يقرأ خلف الامام في فيه جمرة ورواه عبد الرزاق في مصنفه الا انه قال في فيه حجر وروي عن عمر بن
الخطاب انه قال يوضع في فم الذي يقرأ خلف الامام حجر رواه عبد الرزاق ومحمد ابن الحسن ايضا وروي عن عبد الله من قرأ خلف
الامام ملئ فمه ترابا وروي عن زيد بن ثابت من قرأ خلف الامام فلا صلوة له وقال السروجي تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة
وعن النبي احب الي ان علي فمه من التراب وقيل يحجر بتكسير اسنانه ذكر ذلك الرازي في احكام القران وفي شرح التاويلات
عن سعد بن ابي وقاص من قرأ خلف الامام لا صلوة له وورد ايضا نهي عن ذلك عن جماعة من الصحابة وروى الطحاوي
في شرح الاثار وحدثنا يونس بن عبد الاعلى حدثنا عبد الله بن وهب اخبرني حيوة بن شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد بن مقسم انه
سال عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله فقالوا لا يقرأ خلف الامام في شيء من الصلوات وروى محمد بن الحسن في
موطاه عن سعد بن عيينة عن ابي منصور عن ابي وايل قال سئل عبد الله بن مسعود عن القراءة خلف الامام قال انصت
فان في الصلوة شغلا ويكفيك الامام وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن جابر قال لا يقرأ خلف الامام ان جهر ولا ان خافت
فان قلت روى ابو داود والنسائي والترمذي من حديث ابي هريرة انه عم انصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة فقال
هل قرأ معي احد منكم انفا فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول ما لي انازع القران فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلعم فيما جهر
فيه رسول الله صلعم من قول الزهري فلم يجعلوا الخطابين خبرا قال احمد ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر
بالقراءة لا تجزئ صلوة من لم يقرأ وهذا النبي عم والصحابة والتابعون وهذا مالك في اهل الحجاز وهذا الثوري
في اهل العراق وهذا الاوزاعي في اهل الشام وهذا الليث في اهل مصر لم يقولوا الرجل قرأ امامه ولم يقرأ هو صلوته
باطلة وفي المعارضة يقال للشافعي يجالك كيف تلزم المامور بالقراءة في الجهر اينازع الامام القراءة ام يعرض عن عد
ام يقرأ اذا سكت فالقراء اذا سكت قيل له فان لم يسكت الامام فقد اجمعت الامة على ان سكوت الامام غير واجب فمتى
يقرأ وهذا كاف لمن انصف وفهم **م** ويستمع وينصت وان قرأ الامام اية الترغيب والترهيب **ش** اي يستمع
المقتدي وينصت وكلمة ان واصلة بما قبله والمعطوف عليه محذوف تقديره يستمع المقتدي وان قرأ الامام
اية الترغيب مثل الاية التي ذكر فيها الجنة واية الترهيب مثل الاية التي فيها ذكر النار وفي ذكر المص هذا التركيب على هذا
العبارة رعاية حسن الادب حيث لم يقل ولا يسال المقتدي الجنة ولا يتعوذ من النار اذا قرأ الامام اية الترغيب والترهيب
فان فيه التصريح بالنهي عن سؤاله من الله تع وذكره بطريق الكناية عن النهي وهو مبسوط حسن ولكنه اقتصر فيه على بيان
حكم المقتدي في هذا الباب فان في هذا الباب ثلثة احكام حكم المقتدي وحكم الامام وحكم المنفرد اما حكم المقتدي فهو الذي
ذكره وهو انه يستمع وينصت ولا يشتغل بالدعاء لان الانصات والاستماع فرض بالنص وهو قوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا
له وانصتوا واما حكم الامام فانه لا يفعل ذلك في التطوع ولا في الفرض لانه يؤدي الى تطويل الصلوة على القوم وانه مكروه
وقال الشافعي اذا قرأ الامام اية الرحمة يستحب له ان يسأل الله تع او اية عذاب يستحب له ان يستعيذ او اية تنزيه
يستحب له ان يسبح لانه روي عن النبي عم انه ما مر باية رحمة الا سألها ولا اية عذاب الا استعاذ منها ويستحب
للمقتدي ان يتابعه على ذلك نقله المزني في المختصر لان كل ذكر من الامام يسن للمقتدي كسائر الاذكار وكذا لو قرأ قوله
تع اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى ان يقول بلى وانا على ذلك من الشاهدين او قرأ اليس الله باحكم الحاكمين يقول
بلى وانا على ذلك من الشاهدين او قرأ قوله تع قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين يستحب ان يقول الله رب
العالمين وقرأ قوله تع فباي حديث بعده يؤمنون يقول امنت بالله ولا يقول لا اله الا الله بجميع ذلك ورد الاثر
والخبر عن النبي صلعم والكل سنة في حق المقتدي ايضا فلا تفسد الصلوة والدعاء فيها مندوب لقوله عم **م** كذا في
الخطبة **ش** اي كذلك يستمع وينصت عند الخطبة لما روى ابو هريرة ان النبي صلعم قال اذا قلت لصاحبك انصت
يوم الجمعة والامام يخطب فقد لغوت رواه البخاري ومسلم واخرون ومعنى لغوت الكلام الساقط الباطل المردود وقيل معناه
تكلم بما لا ينبغي وفي رواية لغوت تكلمت بما لا يليق قال الله تع وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وفيه
نهي عن جميع انواع الكلام في الخطبة واختلفوا في الكلام هل هو حرام ام مكروه كراهة تنزيه ففيه قولان للشافعي وقال ابو

ابو مالك وابو ح وعامة العلماء يجب الانصات للخطبة وحكي عن النخعي والشعبي وبعض السلف انه لا يجب الا اذا تلي فيها القرآن
م وكذلك اذا صلى على النبي عم ش اي وكذلك يستمع وينصت اذا صلى الخطيب على النبي عم في خطبته لفرضية الاستماع في الخطبة
والصلوة على النبي عم ليس بفرض الا في العمر مرة واستماع الخطبة فرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض وسال ابو يوسف
ابا ح اذا ذكر الامام هل يذكرون ويصلون على النبي عم قال احب الي ان يستمعوا وينصتوا ولم يقل لا يذكرون ولا يصلون
فقد احسن في العبارة حيث لم يقل لا يذكرون ولا يصلون على النبي عم وعن ابي يوسف يصلي في نفسه واختاره الطحاوي كذا ذكر
في المحيط قلت عند الطحاوي يجب الصلوة عليه كلما سمع اسمه فلهذا اختار قول ابي يوسف وكذا حكم التشميت و
رد السلام لانه في حالة الخطبة والمسلم ممنوع عن السلام فلا يكون الجواب فرضا وكذا لو قرا القرآن فسلم عليه لا يرد الجواب
وكذا لو سلم المدرس في حال تدريسه لانه لا يجب رد الجواب وكذا لو سلم على انسان مشتغل لا يجب عليه الرد كذا ذكره المحبوبي وقال
النووي في قوله والامام يخطب دليل على ان وجوب الانصات والنهي عن الكلام انما هو في حال الخطبة وكذا هذا مذهبنا
ومذهب مالك والجمهور وقال ابو ح يجب الانصات بخروج الامام قلت اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عمر انهم كانوا
يكرهون الصلوة وروى مالك في الموطا عن الزهري قال خروجه يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام الا ان يقرا الخطيب
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فيصلي السامع في نفسه هذا مستثنى من قوله وكذلك اذا صلى يعني اذا قرا الخطيب قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يصلي السامع في نفسه لان الخطيب حكى عن الله تعالى انه يصلي وعن ملائكته
انهم يصلون وحكى امر الله بذلك وهو قد اشتغل بذلك فكان على القوم ان يشتغلوا فان قلت توجه عليه امران
احدهما صلوا عليه والاخر قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا قال مجاهد نزلت في الخطبة فالاشتغال باحدهما
يفوت الاخر قلت اذا صلى في نفسه وانصت وسكت يكون اتيا بموجب الامرين فان قلت الجمهور على ان الاية
نزلت في استماع القراءة في الصلوة قلت اكثر الخطبة كالصلوة لانها تقوم مقام الركعتين م واختلفوا في النائي
عن المنبر ش اي اختلف المشايخ المتاخرون في البعيد عن المنبر وهو الذي لا يسمع الصوت فعن فضيل بن يحيى تحريك
شفتيه وقراءة القرآن وعن محمد بن سلمة الانصات اولى واختاره المصنف فلذلك قال والاحوط هو السكوت لان فرض الانصات

باب الامامة

اي هذا باب في بيان احكام الامامة وجه المناسبة بينه وبين
الفصل الذي قبله هو ان المذكور هناك فعال الامامة من وجوب الجهر والمخافتة وسنة قراءة الامامة وههنا ذكر
شرعية الامامة على اي صفة شرعت فان قلت لم ذكرها هنا بالباب وهناك بالفصل قلت لان الباب يجمع الفصول
وفيه احكام كثيرة للامامة واحوال المقتدي فلذلك ذكرها بالباب م الجماعة سنة مؤكدة ش اي صلوة الجماعة
سنة مؤكدة قال الرازي يعني في قوة الواجب وهي التي سماها الفقهاء سنة الهدى وهي التي اخذها هدى وتركها ضلالة
وتاركها مستوجب للاساءة وقال صاحب الدراية سنة تشبه الواجب في القوة وكذا قال الاكمل وكلاهما اخذا عن السغناقي
قلت هذه التاويلات غير طائلة لان هذه مسالة يختلف فيها بين العلماء وذهب عامتهم الى انها سنة مؤكدة وهو قول
الكرخي والقدوري ولذا قال في شرح بكر خواهر زاده وفي المفيد الجماعة واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وفي البدائع يجب
الجماعة على الرجال العقلاء البالغين الاحرار القادرين على الصلوة بالجماعة من غير حرج وقيل انها فرض كفاية وبه قال الطحاوي والكرخي
وهو قول الشافعي وقال النووي هو الصحيح نص عليه الشافعي وهو قول ابن سريج وابي اسحاق وجمهور المتقدمين من الشافعية
وقال النووي في وجه فرض كفاية وفي وجه فرض عين لكن ليست بشرط لصحة الفرض وبه قال ابن خزيمة وابن المنذر وهو قول
عطا والاوزاعي وابي ثور وهو الصحيح من مذهب احمد وقول اخر انها شرط الصلوة بتركها وبه قال داود الظاهري واصحابه و
في الجواهر عن مالك سنة مؤكدة وليست بواجبة الا في جمعة وفي التحفة الجماعة انما تجب على من قدر عليها من غير حرج وتسقط
بالعذر حتى لا تجب على المريض والاعمى والزمن ونحوهم هذا اذا لم يجد الاعمى قائدا والزمن من يحمله وكذا ان وجد عند ابي ح وعندهما
يجب وقال محمد لا تجب الجمعة ولا الجماعة على المريض والمقعد والزمن والاعمى ومقطوع اليد والرجل من خلاف او مقطوع الرجل
والمفلوج الذي لا يستطيع المشي والاثم لكن به اثم والشيخ الكبير العاجز وقال ابو يوسف سالت ابا ح عن الجماعة في طين وردغة فقال

لا احب تركها والصحيح انها تسقط بعذر المطر والطين وان فاتته الجماعة جمع باهله وصلى بهم وان صلى وحده جاز وفي صلوة الجلابي البرد الشديد
او الظلمة الشديدة يعذر لزوم الجماعة وقال شرف الائمة الوحل عذر وقال ابو ح ترك الجماعة بغير عذر يوجب التعزير ويأثم الجيران
عنه بالسكوت وقال نجم الائمة من يشتغل بالفقه ليلا ونهارا او ما تخر الجماعة لا يعذر الامام والمؤذن والجيران في السكوت عنه و
لا تقبل شهادته وقال ايضا يشتغل بتكرار اللغة فتفوته الجماعة لا يعذر وبتكرار الفقه ومطالعة كتبه يعذر وعن ابي حفص من تحير
الجماعة للمؤذن ان يرفعه الى السلطان فيأمره بذلك فان ابا عزره ويختار جماعة مسجد حيه ولو كان مسجدان يختار اقدمهما وان استويا
يختار الاقرب وقيل جماعة الجامع افضل بالاتفاق ولو فاتته صلوة بجماعة فصلاها في مسجد وحده او جماعة في مسجد وحده الا جماعة
في مسجد اخر وفي بيته فكذلك يحسن وتكره الجماعة في مسجد باذان واقامة بعدما صلى اهله بجماعة وبه قال الشافعي ومالك
وقال احمد وداود لا يكره تكرار الجماعة ولو صلى فيه من ليس من اهله بجماعة كان لاهله ان يصلوا فيه باذان واقامة
وعن ابي حنيفة انما يكره تكرار الجماعة بجمع كبير اما اذا صلى واحد بواحد او اثنين فلا باس به مطلقا اذا صلى في غير مقام الامام وكذا
القدوري ولا باس بتكرار الجماعة في مسجد قارعة الطريق وقال قاضي خان مسجد لا امام له ولا مؤذن فصلى الناس فيه
فرادى فالافضل ان يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة ولو صلى بعض اهل المسجد باذان واقامة مخافتة ثم حضر بقيتهم فلهم ان
يصلوا على وجه الاعلان كذا في المجتبى لقوله عم الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وهذا منقول عن ابن مسعود
ورفعه الى النبي صلعم غير صحيح واخرجه مسلم عن ابي الاحوص ان رسول الله صلعم قال لا يتخلف عن الصلوة الا منافق و
ان رسول الله صلعم علمنا سنن الهدى وان من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه واخرج عنه ايضا
ابن مسعود قال من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع لنبيكم سنن
الهدى ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم وما يتخلف عنها الا منافق ولقد كان الرجل
يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف قلت هذه الاثار الجماعة سنة مؤكدة لان لحاق الوعيد اعني كونه
بترك الواجب او بترك المؤكدة ودل على ان الجماعة ليست بواجبة لقوله وان من سنن الهدى الصلوة في المسجد
الذي يؤذن فيه فتكون سنة مؤكدة م وذكر محمد ان اهل بلدة لو اجتمعوا على ترك الجماعة نضربهم ونقاتلهم ش
اي اذا اجتمع اهل بلدة بان تركوا الصلوة مع الجماعة نضربهم الامام ونقاتلهم على ذلك لان الصلوة مع الجماعة من
شعائر الاسلام الذين وقال السغناقي والدليل على ان الجماعة سنة ما روي عن رسول الله صلعم قال صلوة الرجل
بجماعة تفضل على صلوة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة وفي رواية بسبع وعشرين درجة ولم تقل صلوة الرجل و
وحده فالنبي عم اعتبر الجماعة للفضيلة لا للمواظبة للجواز دل على انها سنة الا انها مؤكدة لانها من شعائر الاسلام ومن
خصائص الدين فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان وما كان من شعائر الاسلام فالسبيل فيه الاظهار قلت
الحديث الذي ذكره في الصحيح اخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر ان رسول الله صلعم قال صلوة الجماعة افضل
من صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وفي لفظ تزيد على صلوته وحده سبعا وعشرين درجة واخرجا عن ابي هريرة
مرفوعا صلاة الجماعة افضل من صلوة احدكم وحده بخمسة وعشرين جزءا واخرج البخاري عن ابي سعيد نحوه
وزاد ابو داود وفيه قال الصلوة الرجل في فلاة فاتم ركوعها وسجودها بلغت خمسين صلوة واسناده جيد وقال الحاكم
صحيح على شرط الشيخين وفي لفظ اخر للبخاري ومسلم ايضا عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم صلوة الرجل في الجماعة
تضعف على صلوته في بيته وفي سوقه خمسا وعشرين ضعفا وفي رواية لهما بخمسة وعشرين جزءا وفي رواية لمسلم
واخرج ابو داود والنسائي وابن ماجة من حديث ابي بن كعب عن رسول الله صلعم قال صلوة الرجل مع الرجل ازكى من صلوته
وحده وصلوة الرجل مع الرجلين ازكى من صلاته مع الرجل وما زاد فهو احب الى الله تعالى وقوله افضل يقتضي الاشتراك
في الفضل وترجيح احد الجانبين وما لا فضيلة له لا فضيلة فيه ولا يقال ان افضل قد يستعمل بمعنى الفاضل لان ذلك انما يجوز على
سبيل القلة عند الاطلاق ويؤيد هذا ما جاء في لفظ تزيد على صلوته وحده وفي لفظ تضعيف فان ذلك يقتضي
ثبوت صلوة زاد عليها والعجب من الشراح لم يتعرضوا الى الاثر الذي ذكره المصنف هل هو موقوف او مرفوع صحيح او غير صحيح

وعلى كل تقدير من هو الراوي والمروي عنه والعجب من فرك قول الاكمل حيث نسب هذا الاثر الى النبي عم **قلت** قوله فهو منافق
خرج مخرج المبالغة في التهديد وشدة الوعيد وهذا كما روي عن ابن عباس ان رجلا سأله عمن يقوم بالليل ويصوم بالنهار
ولا يحضر الجماعة قال هو في النار وليس مراده انه في النار يخلد عنده وانما مراده التهديد والتخويف والمنافق الذي ذكره الاكمل
انما يسمى اليوم زنديقا ولا يمكن ان يحمل لفظ المنافق في الاثر المذكور على هذا المعنى الذي يتحقق به النفاق لامور ثلثة او اربعة
وتارك الجماعة عندو اخل فيها فلم يبق الا المعنى الذي ذكرناه الان وقول الحمل لان المنافق كافر فليس على اطلاقه بل المنافق
له معنيان كما ذكرنا ولا يصح ان يكون المراد منه هاهنا احد المعنيين على ما ذكرنا وقوله ولو نسبت الكفر بترك غير الفريضة يستلزم
ان تارك الفريضة كافر وليس كذلك وانما يكفر بالجحود على الاصح **فان قلت** هذا الحديث الذي اخرجه البخاري ومسلم عن
ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اثقل الصلوة على المنافقين صلوة العشاء وصلوة الفجر ولو يعلمون ما فيهما لاتوهما ولو
حبوا ولقد هممت ان امر بالصلوة فتقام ثم امر رجلا فيصلي بالناس ثم انطلق معي برجال معهم حزم من حطب الى قوم لا يشهدون
الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار فدل على ان الجماعة فرض كما ذهب اليه طائفة لان تارك الصلاة السنة لا يحرق عليه
بيته ولو كانت سنة لما استحق تاركها هذا الوعيد الشديد وحديث جابر لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد **قلت**
لا تتم دلالة ذلك على ما قالوا لانه عم قال لا يشهدون الصلوة ولم يقل لا يشهدون الجماعة وفي رواية الى قوم يتخلفون عن الصلاة
ولم يقل يتخلفون عن الجماعة والصلوة فرض وتارك الفرض يستحق الوعيد على انه جاء في رواية مسلم عن ابن مسعود ويتخلفون
عن الجماعة الحديث **فان قلت** قال البيهقي والذي يدل عليه ساير الروايات الى قوم لا يشهدون الجماعة **قلت** قال
النووي في الخلاصة بالجهاد وابان رواية في الصلوة ورواية في الجماعة وكلاهما صحيح ولئن سلمنا ذلك فالحديث خبر واحد
فلا نزاد به على اطلاق الكتاب واما حديث جابر فالمراد به نفي الكمال والفضيلة كما في قوله عم لا صلوة للعبد الآبق ولا للمرأة
الناشزة **فان قلت** فما فائدة التحريق اذا لم يكن فرضا **قلت** لعله هم بالاجتهاد ثم منع بالوحي او بتغير الاجتهاد على المختار
في جواز الاجتهاد له عم **فان قلت** قوله تعالى واركعوا مع الراكعين يدل على ان الجماعة فرض لانه قيل ان المراد به الجماعة **قلت**
قيل الخطاب لليهود فانه لا ركوع في صلوتهم وقيل المراد بالركوع الخضوع وفي الاية اقاويل فلا تثبت الفرضية م واولى الناس
بالامامة اعلمهم ش اي بالفقه والاحكام الشرعية اذا كان يحسن القراءة وهو قول الجمهور واليه ذهب عطاء والاوزاعي والشافعي
والثوري **فان قلت** في الحديث الذي ياتي الاقرأ مقدم وهاهنا على العكس **قلت** عن قريب يأتي وجه ذلك ان شاء
الله تعالى م وعن ابي يوسف اقرأهم ش اي روي عن ابي يوسف ان اقرأ الناس اولى بالامامة يعني اعلمهم بالقراءة وكيفيتها وتحسينها
وما يتعلق بالقراءة وبه قال ابن سيرين واحمد واسحاق وابن المنذر وهو احد الوجوه عند الشافعية لان القراءة لابد منها
لانها ركن في الصلوة يحتاج اليها لا محالة في الصلوة والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ملحة وانما يحتاج الى العلم بالسنة اذا
وقعت واقعة من العوارض لكنه اصلاح صلوته وربما لعرض وربما لا يعرض فيكون الاقرأ اولى من العالم بالسنة ونحن
نقول القراءة مفتقر اليها في ركن واحد وهذا جواب عما قاله ابو يوسف تقديره ان القراءة يحتاج اليها في الصلوة في ركن واحد
وهو القيام والعلم يحتاج اليه في ساير اركان الصلوة فكان الاعلم اولى وفي المجتبى العالم بالسنة اولى اذا كان يجتنب
الفواحش الظاهرة وان كان غيره اورع منه وعن ابي حفص الامي الذي يقرأ القليل احب الي من الفاسق القاري
وفي شرح الارشاد وان كان عالما بمسائل الصلوة متبحرا فيها غير متبحر في ساير العلوم فانه اولى من المتبحر في ساير العلوم م
فان تساووا في القراءة والعلم فاقرأهم ش اي فاولاهم بالامامة اقرأهم لقوله عم يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله
فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة هذا الحديث اخرجه الجماعة الا البخاري واللفظ لمسلم عن ابن مسعود الانصاري قال
قال رسول الله صلعم يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله تعالى فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة
سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سلما ولا يؤمن الرجل الرجل في بيته ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه وفي
رواية مكان سلما سنا ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه الا ان الحاكم قال عوض قوله فاعلمهم بالسنة
فافقههم فان كانوا في الفقه سواء فاكبرهم سنا اخرج الحاكم عن الحجاج بن ارطاة عن رجا قال قال رسول الله صلعم يؤم القوم اقدمهم

هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فافقههم في الدين فان كانوا في الفقه سواء فاقرأهم للقرآن ولا يؤم الرجل في
سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه وسكت عنه والباقون من الائمة يخالفونه في هذه المسئلة ويقولون ان الاقرأ
لكتاب الله مقدم على العالم كما هو لفظ الحديث حتى اجتمع من يحفظ القرآن وهو غير عالم وفقيه يحفظ يسيرا من القرآن قدم
حافظ القرآن عندهم ونحن نقول بتقديم الفقيه واجاب الحم عن الحديث بقوله واقرأهم مكان اعلمهم في زمن النبي عم كان اعلم
الصحابة اقرأهم م لانهم كانوا يتلقونه باحكامه ش اي كانوا يتلقون القرآن بالاحكام وفي المبسوط وغيره انما قدم
الاقرأ في الحديث لانهم كانوا في ذلك الوقت يتلقونه باحكامه حتى روي ان عمر حفظ سورة البقرة في اثني عشر سنة فكان
الاقرأ فيهم هو الاعلم بالسنة والاحكام وعن ابن عمر كانت تنزل السورة على رسول الله صلعم الا ونعلم امرها ونهيها وزجرها
وحلالها وحرامها والرجل اليوم يقرأ السورة ولا يعرف من احكامها شيئا **فان قلت** لما كان اقرأهم اعلمهم فما معنى قوله
عم فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة واقرأهم هو اعلمهم بالسنة في ذلك الوقت لا محالة على ما قالوا **قلت** المساواة في
القراءة مع التفاوت في الاحكام الا ترى ان ابي بن كعب كان اقرأ وابن مسعود كان اعلم وافقه وفي النهاية اشتغل بحفظ
القرآن ستة ابو بكر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وابن مسعود وعمر كان اعلم وافقه من عثمان ولكن كان يعسر عليه حفظ القرآن وجرى
كلامه عليه السلام على الاعم الاغلب لتقدم في الحديث هذا نتيجة قوله واقرأهم كان اعلمهم اي تقدم الاقرأ في لفظ الحديث المذكور
ولا كذلك في زماننا اي وليس الاقرأ في زماننا الاعلم لان الشخص ربما يكون اقرأ وليس له علم بالكتاب اصلا فقلنا الاعلم نتيجة
النص المذكور **فان قلت** الكلام في الافضلية مع الاتفاق على الجواز على اي وجه كان والحديث بصيغته يدل على عدم جواز
امامة الثاني عند وجود الاول لان صيغته صيغة اخبار وهو في قضاء الوجوب آكد من الامر وايضا فانه ذكره بالشرط والجزاء على
طريق الترتيب فكان اعتبار الثاني انما كان بعد وجود الاول لا قبله **قلت** صيغة الاخبار لبيان الشرعية لانه لا يجوز غيره
لقوله عم يمسح المقيم يوما وليلة ولئن سلمنا ان صيغة الاخبار محمولة على معنى الامر ولكن الامر يحمل على الاستحباب لوجود الجواز بدون
الاقتداء بالاجماع **فان قلت** لو كان المراد من الاقرأ في قوله عم يؤم القوم اقرأهم هو الاعلم لكان يلزم التكرار لان الاعلم
في الحديث ويكون التقدير يؤم القوم اعلمهم فان استووا فاعلمهم **قلت** المراد من قوله اعلمهم باحكام كتاب الله دون السنة
ومن كان اعلمهم بالسنة كان اعلمهم باحكام الكتاب والسنة جميعا فكان الاعلم الثاني غير الاعلم الاول **فان قلت** يعارض
حديث ابن مسعود المذكور قوله عليه السلام مروا ابا بكر يصلي بالناس وكان من هو اقرأ منه للقرآن مثل ابي وغيره وهو اولى **قلت**
حديث ابن مسعود في اول الهجرة وحديث ابي كان في آخر الامر وقد تفقهوا في القراءة وقد كان ابو بكر اعلمهم وافقههم في كل امر الا ترى
الى قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا واسم ابي مسعود عقبة بن عامر الانصاري م فان تساووا فاورعهم ش اي فان استووا
في العلم والقراءة فاولاهم بالامامة اورعهم وفي البدرية الورع الاجتناب عن الشبهات والتقوى الاجتناب عن المحرمات وفي
الكافي في المتقي الذي لا يأكل الربوا ولكن اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي اقاموا مكان الهجرة الورع لان الهجرة سقطت في زماننا
وقد قال عم لا هجرة بعد الفتح وانما المهاجر من هجر السيئات فجعلوا الهجرة من المعاصي مكان تلك الهجرة فان هجرتهم لتعلم الاحكام
وعند ذلك يزداد الورع لقوله عم من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي هذا الحديث غريب ليس في كتب الحديث لكن روى
الطبراني ان سركم ان تقبل صلوتكم فليؤمكم علماؤكم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم ورواه الحاكم في مستدركه في فضايل
الاعمال قال البيهقي اسناده ضعيف وقال ابن القطان فيه الحسين بن نصر لا يعرف م فان تساووا فاسنهم ش اي فان تساووا
في القراءة والعلم والورع فاسنهم اولى بالامامة لقوله عم وليؤمكما اكبركما هذا الحديث قد تقدم في الاذان وهو حديث
مالك بن الحويرث اخرجه الائمة الستة قال اتيت النبي عم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت
اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما اخرجه الجماعة مطولا ومختصرا م ولان فيه تكثير الجماعة ش اي في تقديم
الاسن تكثير الجماعة لان رغبة الناس في الاقتداء به اكثر فيكون سببا لتكثير الجماعة وكلما كثرت الجماعة كان الاجر اكثر
وفي المحيط والتحفة الاسن اولى من الاورع اذا لم يكن فيه حرج ظاهر لان الاكبر اخشع في الصلوة واقرب الى الاجابة و
اكثر عبادة وقال النووي المراد بالسن من هو نظير في الاسلام فلا يقدم شيخ اسلم قريبا على شاب نشأ في الاسلام او اسلم

قبله وفي خبر مطلوب تراد بعضهم فان تساووا ايعني في السن فاحسنهم خلقا وزاد بعضهم فان تساووا فاحسنهم وجها لقوله عم
من كثرت صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار وفي المحيط اعتبر الحسب في المال على الاحسن وجها وفي مختصر الجواهر يرجح بالقضاء
النزعية والخلقية والكياسة وكمال الصورة كالشرف في النسب والنامن ويلحق بذلك حسن اللباس وقيل ونظافة الوجه
وحسن الخلق وعلك رقبة المكان او منفعته قال المرغيناني المستاجر اولى من المالك وفي الخلاصة فان تساووا في هذه الخصال
يقرع والخيار الى القوم وقيل امامة العم اولى من العكس وقال ابو الفضل الكرماني هما سواء وللشافعي قولان في العديم يقدم الاقرب ثم الاقدم
ثم الاحسن وهو الاصح والقول الثاني يقدم الاحسن ثم الاشرف ثم الاقدم هجرة والنجاسة تمنع صحة الصلوة وان يكون حسن الصوت لانه
به يجلب الناس الى الصلوة خلفه فتذكر الجماعة وفي المبسوط والمحيط وشرح الاقطع ثم تعتبر الهجرة لسقوطها وجوبا على جميع الخصال
الا افقه والاقرا والاورع والاسن وصاحب البيت وامام المسجد **قلت** هذا في الزمان الماضي لان الولاة كانوا علماء
وغالبهم كانوا صلحاء وفي زماننا اكثر الولاة ظلمة جهلة ويكره تقديم العبد لانه لا يتفرغ للعلم فيغلب عليه الجهل وقال مالك لا يؤم
في جمعة ولا عيد وقال الاوزاعي لا يجوزان ان يؤم الاحرار قلنا الامامة امر ديني فيستوي فيه الحر والعبد ولهذا اجوز الشافعي
امامته بلا كراهة وقال الجرادلي ووجه الكراهة ان في تقديمه تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون متابعته م والاعرابي ش عطف
على قوله اي ويكره ايضا تقديم الاعرابي وهو نوع الحجرة الذي يسكن البادية عربيا كان او عجميا وفي الكافي ويستحب تقديم العربي
لانه يشكل ان تمده فلا تفعل عليه الجهل م والفاسق ش بالجر عطف على قوله الاعرابي اي ويكره ايضا تقديم الفاسق لانه لا يهتم لامر
دينه فيزدري به الناس وفيه تقليل الجماعة وقال مالك لا يجوز امامة الفاسق كالزاني وشارب الخمر الا الفاسق بالتاويل على
سبب السلف الصالح فقيه روايتان وعن احمد فيه روايتان في جواز الاقتداء به مطلقا اصحهما المنع وقلنا نحن والشافعية
بجواز امامته لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان ابن عمر وانسا وغيرهما من الصحابة والتابعين صلوا خلف الحجاج الجمعة وغيرها
مع انه كان افسق اهل زمانه وروي ان الحجاج كان يخطب يوم الجمعة فاطال الخطبة حتى كاد يدخل وقت العصر فقام ابن عمر وقال الصلاة
يا مكثار فلما فرغ الحجاج دعى ابن عمر ليقتله وقال اما تخشى ان الله سلطني على مالك ودمك فاحرقتك او على نفسك فاجبرها فقال ابن
عمر اما يكفيني اني صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والآن اصلي خلفك وانت من افسق الناس واما وجه
الكراهة فلما قلنا ولهذا قال اصحابنا لا ينبغي ان يقتدي بالفاسق الا في الجمعة لان في ساير الصلوات يجد اماما غيره بخلاف الجمعة
وكان ابن مسعود يصلي خلف الوليد ابن عقبة في صلاة الجمعة وساير الصلوات وكان الوليد واليا بالكوفة وكان فاسقا حتى صلى
بالناس يوما وهو سكران كذا في شرح الارشاد وفي المحيط لو صلى خلف فاسق او مبتدع يحوز ثواب الجماعة لقوله صلى الله عليه صلوا
خلف كل بر وفاجر واما لا ينال ثواب من يصلي خلف التقي ثم الفاسق اذا كان يؤم وعجز القوم عن منعه تكلموا فيه قيل يقتدي به في
صلوة الجمعة ولا تترك الجمعة بامامته اما في غيرها من المكتوبات فلا باس بان يتحول الى مسجد آخر ولا يصلي خلفه ولا ياثم بذلك وفي
المجتبى والمبسوط يكره الاقتداء بصاحب البدعة وفي شرح بكر علل الجواب ان من كان من اهل قبلتنا ولم يغل في قوله حتى لم يحكم بكفره يجوز
الصلوة خلفه وكان نوح حتى يكفر اهلها كالجهمي والقدري الذي قال بخلق القرآن والرافضي الغالي الذي ينكر خلافة ابي
بكر والمشبهة لا يجوز به قال اكثر اصحاب الش وقال القفال من تابعه يجوز الاقتداء بهم وانهم لا يكفرون وهو ظاهر مذهب
الشافعي كذا في شرح الوجيز وقال ابو يوسف من ينتحل من هذه الاهواء شيئا فهو صاحب بدعة وروى محمد عن ابي ح وابي يوسف ان الصلوة
خلف اهل الاهواء لا تجوز ولنا الصلوة خلف الشافعية اذا انحرف عن القبلة او لم يتوضأ من الخارج من غير السبيلين او لم يغسل المني
الذي هو اكثر من الدرهم لا يجوز على الاصح ولا يجوز وقيل يكره وقال ابو يوسف لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وقال ابن حبيب من المالكية
من صلى خلف من شرب الخمر يعيد ابدا وقال ابو بكر من صلى خلف الفاسق من غير تاويل يعيد ابدا وتكره امامة الخنثى والاقلف والمأبون
وولد الزنا وعند الش واحمد في احد الروايتين تصح الصلاة خلف الفاسق وعن ابي يوسف لا يؤم صاحب خصومة في الدين ولو
صلى خلفهم جازت وعن ابي يوسف من طلب الدين بالخصومات ادعى زندقيا ومن طلب غريب الحديث ادعى كذابا ولو بالسي ان يصلي وراء من يدري
تصاوير وقيل ان كانت مكشوفة يكره وفي الفتاوى الظهيرية لا يصح امامة الاحدب للقائم هكذا ذكره محمد بن شجاع في النوازل
وقيل يجوز والاول اصح وفي الذخيرة ويؤم الاحدب القائم كما يؤم القاعد القائم ولا يؤم الراكب النازل والاعمى عطف على قوله

والاعرابي اي ويكره ايضا تقديم الاعمى م لانه لا يتوقى النجاسة ش اي لا يتحفظ عن النجاسة ولا يهتدي الى القبلة ولا يقدر على
استيعاب الوضوء في اعضاء الطهارة غالبا وعن ابن عباس يجوز اذا اهدي الى القبلة وقال القاضي من الحنابلة هو كالبصير اذ هو اخشع
في الصلوة فان البصير يشغله ما يراه وقد ينظر الى ما لا يحل وفي المحيط اذا لم يكن غيره من اهل البصر يوازيه فهو افضل واولى بالامامة
وفي البدايع اذا كان لا يوازيه غيره في الفضل في مسجده فهو اولى م وولد الزنا ش عطف على قوله والاعمى اي ويكره ايضا تقديم
ولد الزنا لانه ليس له اب يعرفه ويؤدبه فيغلب عليه الجهل وبقولنا قال الشافعي ومالك وقال احمد لا يكره ورواه ابن المنذر عن مالك
واختاره ولعن في تقديم العبد والاعرابي والفاسق والاعمى وولد الزنا تنفير الجماعة فيكره لان القوم يتأذون بهم ولا يرضون بهم
ائمة فيكره وفي المجتبى والمراد من الكراهة في هذه المواضع كراهة التنزيه فانه قال محمد في الاصل امامة غيرهم احب الي واما الجواز
فلا كلام اشار اليه بقوله م وان تقدموا جاز لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ش هذا الحديث اخرجه الدارقطني في سننه عن
معاوية بن صالح بن الحارث عن مكحول عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال صلوا خلف كل بر وفاجر وصلوا على كل بر وفاجر و
جاهدوا مع كل بر وفاجر قال الدارقطني مكحول لم يسمع من ابي هريرة ومن دونه ثقات من طريق الدارقطني رواه ابن الجوزي في العلل
المتناهية واعله معاوية بن صالح مع ما فيه من الانقطاع وتعقبه ابن عبد الهادي وقال انه من رجال الصحيح ووجه الاستدلال بهذا
الحديث في حق الفاسق ظاهر وفي حق العبد والاعمى يمكن بدلالته لانه لما جوز الاقتداء بالفاسق مع المعنى الموجب للتحقير فيجوز
في غيرهما بالطريق الاولى او يقول كل واحد منهم لا يخلو اما ان يكون برا او فاجرا والنبي صلعم جوز الاقتداء بكل واحد منهما م ولا يطول الامام
بهم الصلوة ش اي بالجماعة لقوله عم من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم فان فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة هذا الحديث
رواه البخاري ومسلم من حديث الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلعم قال اذا صلى احدكم بالناس فليخفف فان فيهم الضعيف والسقيم والكبير
اذا صلى لنفسه فليطول ما شاء وهذا لم يكن ان الامام ينبغي له ان يراعي حال قومه وهذا اصلاح وفيه م ويكره للنساء وحدهن
الجماعة ش الكلام في هذا الموضع على وجوه الاول قال السغناقي في اللفظ صورة المناقضة حيث ذكر الوحدة مع كونهن جماعة
ثم اجاب عن هذا بقوله لكن المراد من الوحدة توحيدهن من الرجال وهن في انفسهن جماعة النساء **قلت** لا مناقضة فيه
ولا يصدق حدها عليه لان المعنى ويكره للنساء المنفردات عن الرجال ان يصلين بجماعة منهن الثاني قال الاترازي وهذا عندنا
وعند الشافعي يستحب لهن ولنا انها لو كانت مستحبة لبينها النبي صلعم فتكون جماعتهن بدعة فتكره **قلت** قول الشافعي هو قول
الاوزاعي والثوري واحمد وحكاه ابن المنذر عن عايشة وام سلمة فاذا كان كذلك فكيف تكون جماعتهن بدعة والبدعة اسم لامر
لم يكن في زمن رسول الله صلعم وقد روى ابو داود في سننه في باب امامة النساء من حديث ام ورقة بنت عبد الله بن الحارث
بن نوفل وفيه وكانت قد قرأت القرآن واستاذنت النبي صلعم ان تتخذ في دارها مؤذنا فاذن لها وامرها ان تؤم اهل دارها
وروى عبد الرزاق في مصنفه قال تؤم المرأة النساء تقوم وسطهن وروى ابن ابي شيبة حدثنا سفيان بن عيينة عن عمار
الذهبي عن امرأة من قومه اسمها حجيرة حدثنا وكيع عن ابي ليلى عن عطاء عن عايشة انها كانت تؤم وتقوم معهن في صفهن وروت
عنطة الحنفية قالت امتنا عايشة فقامت بينهن في الصلوة المكتوبة ورواه الدارقطني وهو حجة على الشعبي والنخعي حيث قالا
تؤمهن في النفل دون الفرض وشذ ابو ثور والمزني ومحمد ابن جرير الطبري اجازوا امامة النساء على الاطلاق للرجال والنساء
وعند سليمان بن يسار والحسن البصري ومالك لا تؤم المرأة احدا في فرض ولا نفل الثالث قول المص في كراهة جماعة النساء لانها لا تخلو
عن ارتكاب المحرم وهو قيام الامام وسط الصف فكيف يكون قيام الامام وسطهن حراما وقد فعلته عايشة وام سلمة وروي
عن ابن عباس على ما ذكرناه الآن وايضا قال لا يخلو ارتكاب المحرم فيه في حق الرجال دون النساء اذ لو كان مطلقا لما كان
تجوز جماعتهن اصلا الرابع قوله فيكره يعني اذا كان الامر كذلك يكره فعلهن الجماعة وكيف يكره وقد ذكر في المحلى صلت
عايشة بهن المغرب وجهرت بالقراءة وصلت ام سلمة العصر الخامس قوله كالعراة جمع عار كالقضاة جمع قاض والتشبيه
ليس فيه من كل وجه وهو ظاهر ولكن كلام الشراح مختلف في وجه التشبيه فقال تاج الشريعة يعني يكره للعراة الجماعة لانه
لا يخلو عن مباشرة احد المكروهين اما قيام الامام وسط الصف او زيادة الاطلاع على العورة وقال السغناقي في قوله فيكره كالعراة و
في العراة الافضل عندنا ان يصلوا وحدانا قعودا بالايماء وانما المراد بترك الجماعة ليتباعد بعضهم عن بعض فلا يقع بصر بعضهم على عورة

البعض لان الستر يحصل به والاولى لاماتهن اذا اصلوا بجماعة ان تقوم وسطهم لكيلا يقع بصرهم على عورة ثم وان تقدمهم
جاز ايضا وحالهم في هذا الموضع كحال النساء في الصلاة فالاولى ان يصلين وحدهن وان صلين بجماعة قامت الامامة
وسطهن وان تقدمت جاز وقال الاترازي قوله فيكره كالعراة اي تكره جماعة النساء كجماعة العراة قال صاحب الدراية
التشبيه بالعراة ليس من كل بل في افضلية الاذان وافضلية قيام الامام وسطهن واما العراة فيصلون قعودا وهو
افضل النساء قائمات **قلت** المصنف جعل العراة شبيها وتاج الشريعة عكس فيه وجعل وجه التشبيه الكراهة والسغناقي جعله
في الافضلية وصاحب الدراية كذلك ولكن زاد فيه في افضلية الاذان ايضا والاترازي جعله في الكراهة السادس
قوله فان فعلن قامت الامام وسطهن فيه تناقض وهو انه اولا قال قيام الامام وسط الصف ارتكاب محرم فعلم منه عدم
جواز صلاتهن بالجماعة وههنا يقول بجواز ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان يكون المراد من الكراهة ايضا هنا اللغوية وهو المنع
وجه الكراهة والمنع ذلك الجواز مع الكراهة **فان قلت** كيف قامت الامام تانيث **قلت** قال المطرزي في
المغرب الامام من يؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان او انثى ومنه قامت الامام وسطهن وفي بعض النسخ فان فعلن قامت
الامامة وسطهن وهو غير صواب لان لفظ الامام لا يوصف قوله وسطهن بسكون السين لانه ظرف وكذا جلست وسط الدار
بالفتح ومنه يبتدي في وسطه المجاة الشايع قوله لان عائشة ام المؤمنين فعلت كذلك اي صلت بجماعة النساء وقامت وسطهن وقد ذكرناه
عن قريب وروى محمد بن الحسن في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عائشة انها كانت تؤم النساء في شهر رمضان
فتقوم وسطا وقد ذكرنا عن ام سلمة ايضا وفيه ايضا رد على الاترازي حيث قال انها بدعة وعلى الماتن ايضا في انه ارتكاب المحرم الثامن
قوله وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام قال الاترازي حمل فعل عائشة الجماعة على ابتداء الاسلام يعني كان ذلك ثم نسخ حين امرن
بالقرار في البيوت وهذا جواب سوال مقدر بان يقال لم فعلت عائشة الجماعة مع انها بدعة فاجاب عنه وقال وحمل ذلك
على ابتداء الاسلام **قلت** هذا كلام من لم يطلع على كتب القوم وفيه نظر لانه لم يثبت ان عائشة بعد البلوغ ثلثة عشر سنة كما رواه
البخاري ومسلم تزوج عائشة بالمدينة وبنى بها وهي بنت تسع وبقيت عند النبي عم تسع سنين وما صلت اماما الا بعد بلوغها فكيف
يستقيم حمله على ابتداء الاسلام وتصدى الاكمل للجواب عن هذا وقال يجوز ان يكون المراد بابتداء الاسلام ما قبل الانتساخ **قلت**
هذا ابعد من الاول لان هذا لم يكن في ابتداء الاسلام على ما دل عليه الاخبار المذكورة فاذا كان كذلك كيف يحمل هذا على ما قبل الانتساخ
التاسع قوله ولان في التقدم زيادة الكشف هذا الدليل توكيد لمنع التقدم بالسنة واعترض عليه بان المرأة اذا كانت
لابسة من قرنها الى قدمها ولم يكن بينهن احد من الرجال فان التقدم يكره مع انه لا كشف بها فلو كانت الكراهة لزيادة الكشف
ينبغي ان يجوز هناك لانعدام العلة فاجاب عنه الاكمل اخذا من كلام السغناقي بما تلخيص ذلك ان زيادة الحكم له **قلت**
لا نسلم ان زيادة الكشف المراد بها الستر في كل الاحوال لاسيما في الصلاة خصوصا اذا امت فانها تحرز عن انكشاف شيء من اعضائها
غاية الاحتراز فلا يوجد كشف لصلاة فضلا عن زيادة وقال صاحب الدراية ولان جماعتهن لو كانت مشروعة كره تركها ولشاعت
كما شاع بجماعة الرجال على انها من الشعائر مختص بالاذان والخطبة والجمع والاعياد ولان جماعتهن لا تخلو عن ارتكاب محرم لان في التقدم
زيادة كشف وفي الوسط ترك القيام وكل ذلك حرام اما زيادة الكشف فلقوله تعالى ولا يبدين زينتهن واما ترك القيام
فلانه مخالف السنة لانه لم يعمل به النبي عم ولا واحد من الصحابة والحديث ام ورقة ورابطة كان في ابتداء الاسلام
او على الجواز مع ان في حديث ام ورقة مقالا عند اهل الحديث **قلت** هذا كله مخدوش اما قوله لو كانت جماعتهن
مكروهة لما كره تركها فغير سديد لانه لا يلزم من كون الشيء مشروعا ان يكره تركه لان هذا ليس بكلي فان المشروع اذا كان
فرضا يكون تركه حراما وان كانت سنة يكون تركه مكروها وان كان ندبا يجوز تركه ولا يكره واما قوله فيختص بالاذان
ينتقض بما رواه الحاكم في المستدرك عن عبد الله بن ادريس عن عطاء عن عائشة انها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء
فتقوم وسطهن واما قوله وكل ذلك حرام غير مسلم لان الكراهة غير مقتصرة على زيادة الكشف واما قوله فلانه خلاف السنة
مردود لان النبي عم امر ام ورقة ان تؤم اهل دارها كما ذكرنا من رواية ابي داود وفي الحديث وجعل لها مؤذنا يؤذن
لها وقال عبد الرحمن فانا رايت مؤذنها شيخا كبيرا وقوله ولا واحد من الصحابة مردود ايضا بما ذكرنا عن عائشة وام سلمة فانهما

فعلتا ذلك وقوله مع ان في حديث ام ورقة مقالا اشارة الى ما قاله المنذري في مختصر كتب ابي داود وفي سنده
الوليد بن جميع وفيه مقال ولا يضر ذلك فان مسلما اخرج له **فان قلت** قد قال ابن قطان في كتابه الوليد بن جميع
عبد الرحمن بن خلاد لا يعرف حالهما **قلت** ذكرهما ابن حبان في الثقات فالصحيح اذا صحيح **فان قلت** اخرج ابن
عدي في الكامل وابو الشيخ الاصبهاني في كتاب الاذان من حديث اسماء بنت ابي بكر ان النبي صلعم قال ليس على النساء اذان
ولا اقامة ولا جمع ولا اعياد ولا تتقدمهن امراة ولكن تقوم وسطهن **قلت** في سنده الحكم بن عبد الله
قال ابن معين ليس بثقة ولا مامون وعن الطحاوي تركوه وعن النسائي متروك الحديث وكان ابن المبارك
يوهنه وانكر ابن الجوزي هذا الحديث في كتابه التحقيق لا يعرفه مرفوعا وانما هو شيء يروى عن الحسن البصري و
ابراهيم النخعي ومن صلى مع واحد اقامه عن يمينه مساويا له وهو قول عمر وابنه وعروة بن الزبير وبه قال الثوري
والاوزاعي ومالك واسحق وعن الشافعي يستحب ان يتاخر عن الامام قليلا وعن سعيد بن المسيب انه يقيمه عن
يساره وفيه قول رابع يروى عن النخعي انه يقوم خلفه الى ان يركع فاذا جاء واحد اخذ الامام عن يمينه لحديث
ابن مسعود فانه عم صلى به واقامه عن يمينه حديث ابن عباس اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن كريب مولى ابن
عباس اخرجه بت عند خالتي ميمونة فقام رسول الله صلعم في الليل فاطلق القربة فتوضا ثم اوكى القربة ثم قام
الصلوة فقمت وتوضات كما توضا ثم جئت فقمت عن يساره فاخذني بيمينه فادارني من ورائه فاقامني عن يمينه فصليت
معه اخرجه مختصرا ومطولا **فان قلت** كيف يجوز اداء النفل بالجماعة وانه بدعة **قلت** اداء النفل بالجماعة بلا اذان
ولا اقامة بواحد او اثنين يجوز على قول من يقول بالتهجد بانه فرض على النبي عم فيكون اقتداء المتنفل بالمفترض
مع ان ابن عباس كان صبيا فلا يكون مخالطا ولا متاخرا عن الامام لان التاخر خلاف السنة وان كان المقتدي اطول
وسجوده قدام الامام لا يضر لان العبرة لموضع الوقوف كما لو وقف في الصف ووقع سجوده امام سجود الامام لطوله
وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام كما هو المشهور من عمل العامة والاول هو الظاهر اي قيام المقتدي
عن يمين الامام بد ورد التاخر هو الظاهر ووجهه حديث ابن عباس م وان صلى خلفه او في يساره جاز وهو مسيء
ش اي وان صلى المقتدي خلف الامام او في يساره والحال انه وحده والحال انه مسيء اي فاعل فعل السوء لانه
خالف السنة وهو ما ذكر في حديث ابن عباس انفا وعن شيخ الاسلام من مشايخنا من قال الجواب في الفصلين وهو ما
لو قام عن يساره او خلفه لانه ترك السنة في القيام فيكون مكروها ومنهم من فرق وقال لا يكون مسيئا اذا قام
خلفه لانه لا يصير تاركا للسنة من كل وجه لانه عمل به واحد من الصحابة وهو ابن عباس فانه قام خلفه ودعا له بالبركة وبالفقه
والعلم وعند احمد لو وقف على يساره لبطلت صلاته ولو كان احدهما صبيا في تطوع عن يمينه فلا باس به ولو وقف خلفه لو وقف احد
واكثرهم على انه لا يصح بل الصبي يقف على يساره م وان ام اثنين تقدم عليهما ش اي وان ام رجلين تقدم عليهما وهذا عند
ابي حنيفة ومحمد م وعن ابي يوسف انه يتوسطهما ش اي الامام يتوسط الاثنين لان الاصطفاف خلف الامام سنة الجماعة
والاثنان ليس بجماعة حقيقة م ونقل ذلك عن عبد الله ابن مسعود ش اي نقل التوسط بين الاثنين عن عبد الله
بن عباس هذا موقوف على ابن مسعود كما ترى وقد رواه مسلم من ثلاث طرق ولم يرفعه في الاوليين ورفعه في الثالث
وقال فيه هكذا فعل رسول الله صلعم وقال الترمذي في جامعه عن ابن عباس والرواية عن ابن مسعود انه صلى
بعلقمة والاسود فقام بينهما قال ورواه عن النبي عم ابو عمر بن عبد البر هذا الحديث لا يصح رفعه والصحيح عندهم توقيفه
عندهم التوقف على ابن مسعود انه صلى بعلقمة والاسود وقال الحازمي حديث ابن مسعود منسوخ واراد به الحديث الذي
اخرجه مسلم عنه في صحيحه وعن ابراهيم عن علقمة والاسود انهما دخلا على عبد الله فقال اصلى من خلفكم قالا نعم فقام بينهما
فجعل احدهما على يمينه والاخر عن شماله ثم ركعنا فوضعنا ايدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه فلما صلى
قال هكذا فعل رسول الله صلعم لانه انما نتعلم هذه الصلاة من النبي صلعم لانه انما نتعلم هذه الصلاة من النبي عليه السلام
وهو بمكة وفيها التطبيق واحكام اخرى هي الان متروكة وهذا الحكم من جملتها ولما دخل عم المدينة تركه م ولنا انه عم تقدم على

على انس واليتيم حين صلى بهما وهذا الحديث اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن مالك بن انس عن اسحاق بن عبد الله بن ابي طلحة عن انس
بن مالك ان جدته مليكة دعت رسول الله صلعم لطعام صنعته فاكل منه ثم قال قوموا فلاصلي لكم فقمت الى حصير لنا قد اسود
من طول ما لبس فنضحته بماء فقام رسول الله صلعم وصففت انا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف واليتيم
هو ضميرة بن ابي ضميرة مولى رسول الله صلعم ولابيه صحبة وقيل اليتيم اخو انس لابيه واسمه عمير واليتيم علم غالب له كالنجم للثريا
وقال عياض الضمير يعود على انس وهو القائل ان جدته وهي جدة انس بن مالك امه واسمها مليكة بنت مالك بن عدي وتؤيد
ما قال ابن عمر انه في بعض طرق الحديث ان ام سليم سالت النبي عم ان يؤمها اخرجه النسائي عن يحيى بن سعيد عن اسحاق بن عبد
الله فذكره وام سليم هي ام انس صرح بذلك البخاري م فهذا دليل الافضلية ش اي فعل النبي عم بتقدمه على الاثنين دليل
الافضلية م والاثر دليل الاباحة ش اراد بالاثر الذي رواه ابو س عن ابن مسعود فروع ولو واحد يجب للامام
وخلفه صف يكره بالاجماع كذا في شرح الارشاد وفي المجتبى السنة ان يقوم في المحراب ليعتدل الطرفان ولو قام في احد جانبي
الصف يكره ولو كان المسجد الصيفي بجنب الشتوي وامتلاء المسجد يقوم الامام في جانب الحائط ليستوي القوم من جانبيه والاصح
ما روي عن ابي حنيفة انه قال اكره ان يكون يقوم الامام بين الساريتين وفي رواية او ناحية المسجد او الى سارية لانه خلاف
عمل الامة ومتى استوى جانباه يقوم عن يمين الامام ان امكنه وان وجد في الصف فرجة سدها والا ينتظر حتى يجيء آخر فيقفان
خلفه وان لم يجد مكانا خاليا يقف خلف الصف بحذاء الامام للضرورة ولو وقف منفردا بغير عذر تصح صلاته عندنا
والشافعي ومالك وقال احمد واصحاب الحديث لا تصح صلاته واحتجوا بقوله عم لا صلوة للمنفرد خلف الصف ولنا حديث
انس واليتيم والعجوز فقد جوزوا اقتداءها وهي منفردة خلف الصف وما رواه من الحديث المذكور اريد به نفي الكمال
م ولا يجوز للرجال ان يقتدي بامراة وصبي ش ولا يجوز للرجال ان يقتدي بامراة اما المراة فلقوله عم اخروهن
من حيث اخرهن الله هذا غير مرفوع وهو موقوف على عبد الله بن مسعود اخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن سفيان
الثوري عن الاعمش عن ابراهيم عن ابي معمر عن ابن مسعود ومن طريق عبد الرزاق رواه الطبراني في معجمه ولم ار احدا
من شراح الهداية تعرض لحال هذا الخبر وذكر ابن قدامة في المغني وابن حزم في المحلي وجه الاستدلال بقوله اخروهن من حيث
اخرهن الله ما قاله ابو زيد في الاسرار ان حيث عبارة عن المكان وقيل يجوز ان يكون حيث للتعليل يعني كما اخرهن الله في الشهادات
والارث والسلطنة وساير الولايات قلت اصل حيث انه ظرف مكان مضاف الى الجملة تقول اجلس حيث الامير جالس وحيث
جلس الامير وفيه ست لغات بالحركات الثلث وبالواو ومنهم من العرب من يعرب حيث وعليه قراءة من قرا من حيث لا يعلمون
بالكسر وهي للمكان اتفاقا وقال الاخفش وقد ترد للزمان اقول في الخبر امر بتاخيرهن من العام في الصلوة فاقتضى العدم و
وجوب تاخيرهن خارج الصلاة اجماعا ووجب تاخيرهن في الصلوة ايضا لعدم تعينهن في الجماعة لان الرجال هم الاصول
في اقامة الجماعة فان جماعة النساء ليست مستحبة وعند الشوافع مستحب للرجال والرجل هو المخاطب بالتاخير فاذا ترك ما هو
مخاطب به فسدت صلوته كما لو تقدم على امامه يظهر من هذا كله انه امر بتاخيرها وهو منهي عن الصلاة خلفها ولانه ايضا
ايضا والنهي يقتضي فساد المنهي ولان في تاخيرها صيانة الصلاة عن الفساد وهي واجبة لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم واليه اشار المص بقوله م فلا يجوز تقديمها ش هذه نتيجة قوله ولا يجوز ان يقتدي بالمراة تقدير الكلام لما
جاء الامر بتاخيرها فلا يجوز تقديمها فلا يجوز الاقتداء بها وفي الاسرار فان قيل هذا الحديث خبر الواحد وعند لا يثبت
الوجوب لا الفرض فلا تفسد الصلاة بتركه قلت هذا حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فيكون حجة وفي المجتبى تمسك
في المسألة بالاجماع والمراد به اجماع المجتهدين لانه حكي عن جرير الطبري انه يجوز امامتها بالتراويح اذا لم يكن قاري غيرها
م واما الصبي فلانه متنفل ش اي واما عدم جواز الاقتداء بالصبي فلانه متنفل م والذي يقتدي مفترض فلا يجوز
اقتداء المفترض به ش اي بالمتنفل لان صلاة الامام متضمنة صلاة المقتدي صحة وفسادا لقوله عم الامام ضامن
ولا شك ان الشيء انما يتضمن ما هو دونه لا ما هو فوقه فلم يجز اقتداء البالغ بالصبي وبهذا قال الاوزاعي والثوري و
مالك واحمد واسحق وفي النفل روايتان وقال ابن المنذر كرهها عطاء والشعبي ومجاهد وقال الحسن والشافعي يصح امامته

وفي الجمعة له قولان قال في الام لا يجزي وفي الاملاء يجوز لما روى البخاري عن عمرو بن سلمة قال اممت على عهد رسول الله
صلعم وانا غلام ابن ست سنين او ابن سبع سنين وسلمة صحابي والاشهر ان عمرا لم يسمع من النبي صلعم ولم يرو عنه وقال الخطابي
كان احمد يضعف حديث عمرو بن سلمة وقال مرة دعه ليس بشيء وقال ابو داود قيل لاحمد حديث عمرو وقال الاتراري
ما هذا فلعله لم يتحقق بلوغ امامته النبي عم قال وقد خالفه فضلاء الصحابة وقد قال عمرو وكنت اذا سجدت خرجت
والعجب انهم لم يجعلوا قول ابي بكر الصديق وعمر الفاروق وكبار الصحابة وافعالهم حجة واستدلوا بفعل صبي ابن ست
سنين ولا يعرف فرايض الوضوء والصلاة فكيف يتقدم في الامامة ومنعه احوط في الدين وعن ابن عباس لا يؤم
الغلام حتى يحتلم وعن ابن مسعود لا يؤم الغلام الذي لا تجب عليه الحدود م وفي التراويح والسنن المطلقة السنن
الرواتب قبل الفرايض وبعدها جوزه ش اي الاقتداء بالصبي م مشايخ بلخ ولم يجوزه مشايخنا ش اي لم يجوز الاقتداء
بالصبي علماء بخارى وسمرقند م ومنهم ش اي ومن مشايخ بخارى وسمرقند م من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي يوسف
ومحمد ش فعند ابي س لا يجوز الاقتداء وعند محمد يجوز م والمختار ش اي للفتوى م انه ش اي الصبي م لا يجوز الاقتداء ش في
الصلوات كلها لان نفل الصبي دون نفل البالغ لان نفل البالغ مضمون حتى القضاء اذا افسده ونفل الصبي غير مضمون
حتى لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يكون الادنى متضمنا للاعلى
ولا بناء القوي على الضعيف م بخلاف المظنون ش اي هذا جواب عن قياس مشايخ بلخ على المظنون وتقديره
قياس اقتداء البالغ بالصبي على اقتداء الظان فاسد وصورة المظنون ان يقتدي المتنفل بمن يصلي على ظن انها عليه
يجوز الاقتداء وان كانت غير مضمونة بالقضاء عندنا لانه شرع فيه على قصد التزام فرض ظن عليه وصورة
اخرى شرع في صلاته على ظن انها عليه فاقتدى به متنفل ثم افسد يلزمه القضاء وان لم يلزم الامام على تقدير
الافساد م لانه مجتهد فيه ش اي لان المظنون مجتهد فيه لان عند زفر القضاء واجب على الظان فصار كان الامام
ضامن فاتحد حال الامام والمقتدي فجاز الاقتداء به فاعتبر العارض وهو الظن عدما في حق المقتدي بالنظر الى
اجتهاد زفر مع احتمال صحة قول المجتهد لان في زعمه ان صلوة الامام مضمونة فكان هذا اقتداء مصلي المضمونة
اما الصبي فليس من اهل الضمان حتى يبرى حكم ضمانه الى المقتدي فكان اقتداء البالغ به في معنى اقتداء المفترض
بالمتنفل وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلوة متحدة لعدم الضمان على واحد منهما وكان بناء الضعيف على
الضعيف م ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء ش هذا ترتيب القيام خلف الامام وفي المحيط والاسبيجابي يلي الامام
الرجال ثم الصبيان الكبار ثم الخناثي ثم النساء ثم الصبيان المراهقات م لقوله عم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ش
روى هذا الحديث ابن مسعود وابو مسعود والبراء بن عازب فحديث ابن مسعود اخرجه مسلم وابو داود والنسائي وابن
ماجة قال قال رسول الله صلعم ليليني منكم اولو الاحلام والنهى ثم الذين يلونهم وحديث البراء بن عازب اخرجه الحاكم
في المستدرك في كتاب الفضايل من حديث عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء بن العازب قال كان رسول الله صلعم ياتينا
اذا اقيمت الصلاة فيمسح عواتقنا ويقول اقيموا صفوفكم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وليليني منكم اولو الاحلام والنهى
وسكت عنه قال الزيلعي في تخريجه احاديث الهداية المص استدل بهذا الحديث على قوله ويصف الرجال الخ ولا ينهض
ذلك الا على تقديم الرجال فقط ويمكن ان يستدل بحديث ابي موسى الاشعري ان النبي صلعم كان يصفهم في الصلوة
يجعل الرجال قدام الغلمان والغلمان خلفهم والنساء خلف الغلمان رواه الحارث بن ابي اسامة في مسنده واخرج ابن ابي
شيبة عنه ان النبي صلعم اقام الرجال يلونه واقام الصبيان خلف ذلك واقام النساء خلف ذلك وقال الاكمل الصبيان
تابعة للرجال لاحتمال رجوليتهم قلت اذا سلمنا هذا فالدليل عنه على كون النساء بعد الصبيان ليليني بكسر اللامين و
تخفيف النون من ولي يلي وليا وهو القرب قوله اولوا الاحلام جمع حلم بضم الحاء وسكون اللام وهو ما يراه النايم من دلالة البلوغ
وكان المراد ههنا ليليني البالغون قوله والنهى بضم النون وسكون الهاء وهي العقل م ولان المحاذاة مفسدة فيوخرون
ش هذا الدليل معقول وتمهيد لذكر مسألة المحاذاة اي ولان محاذاة النساء الرجال مفسد لصلاتهم فيؤخرن دفعا

للفساد م وان حاذته امراة ش اي وان حاذت المصلي امراة والمحاذاة في اللغة هي المقابلة بالحذاء يقال حاذا منجاذه
وفلان جلس بحذاء فلان وفلانة تحتذي فلانا اي تقتدي به م وهما مشتركان في صلوة واحدة ش اي والحال ان
الرجل والمراة المحاذية له مشتركان في صلوة واحدة وههنا شروط الاول ان تكون المحاذاة بين الرجل والمراة فلو
كان المحاذي صبيا لا تفسد صلوة الرجل وكذلك لو كان محتوها الثاني ان تكون المراة المحاذية له مشتهاة بان كانت
بنت سبع وقيل بنت تسع نظرا الى بيانه عم بعايشة وهذا تبلغ في الدنع والاصح ان السن الذي ذكرت لا تعتبر بل
المعتبر ان تكون عبلة ضخمة تحتمل الجماع وان لم تكن كذلك لا تكون مشتهاة بالسن الذي ذكرت اما لو بلغت سن البلوغ ولم
تكن ضخمة ينبغي ان تكون مشتهاة وهذا لا نزاع فيه وسواء كانت المراة المحاذية اجنبية او ذات رحم محرم او حليلة او
عجوزة ينفر منها الناس لكبرها **الثالث** ان تكون المراة عاقلة **الرابع** ان لا يكون بينهما حايل لان الحايل يرفع
المحاذاة والحايل ان يكون بينهما اسطوانة او كانت في قبة في وسط الصف وفي التجريد وقدر ما يقوم به رجل اخر وفي المحيط
والمعتبر او كان احدهما على دكان قدر قامة الرجل والاخر اسفل في المحيط او كان بينهما حايل ادناه قدر موخر الرجل و
مقدمته وفي الحواشي غلظه مثل غلظ الاصبع ثم المساواة لا تكفي القدم كذا في مختصر المحيط قال ابو الليث هو الاصح وقيل
الاصح ان الاعتبار بالساق والكعب **الخامس** ان تكون الصلوة ذات الركوع والسجود حتى تكون صلوة من كل وجه
وان كانا يصليان بالايماء لعذر لانها مطلقة في الاصل ولا تكون المحاذاة مفسدة في صلوة الجنازة **السادس** ان
تكون المحاذاة في ركن كامل وفي ملتقى البحار يشترط ان يكون الاداء في ركن كامل عند محمد وعند ابي يوسف لو وقف مقدار
الركن فسدت وان لم يؤد وفي مختصر البحر المحيط لو حاذته اقل من مقدار ركن افسدت عند ابي يوسف وعند محمد لا تفسد الا
مقدار الركن وفي ذكر الجرجاني ان المراة لو مرت في الصف الاول وركعت في الصف الثاني وسجدت في الصف الثالث
فسدت صلوة من عن يمينها ويسارها وخلفها في كل صف لانها ادت ركنا كاملا من اركان صلاتها فصار كالمدفوع الى صف
النساء **السابع** ان يكون قد نوى الامام امامتها او نوى امامة النساء لان امراة بعينها تفسد صلاته ذكره صاحب المحيط عن
ابي يوسف وقال شمس الايمة السرخسي لو كانت صحة اقتداء المراة بالرجل بغير النية قدرت على افساد صلوة الرجل كل امراة
متى شاءت بان تقتدي به فتقف الى جنبه وفيه من الضرر ما لا يخفى ان كان الجواب مطلقا في الكتاب يعني يجوز اقتداء التي
بالرجل في الصلاة الجمعة والعيدين ولكن هو محمول عند اكثر المشايخ على وجود النية من الامام ومنهم من سلم ولكن يفرق
بينهما وبين ساير الصلوات فيكون الضرورة ههنا في جانبها لانها لا تقدر على اداء صلوة العيدين والجمعة وحدها
ولا تجد اماما اخر تقتدي به مع انها لا تقدر على الوقوف بجنب الامام لكثرة الازدحام في هذه الصلوات فصححنا
اقتداءها لدفع الضرر عنها بخلاف ساير الصلوات **الثامن** شرط ذكره صاحب الينابيع وهو ان يكون الامام قد نوى
امامتها وهي قد اقتدت به من اول صلوته ولو نوى امامتها الا انها لم تقتد به في اول صلوته فصلوته جايزة لان
الشركة ما وجدت من كل وجه حيث لم توجد في بعضها واذا وجدت الشركة من اول الصلوة فوقفت بجنب الامام فسدت صلوة
وصلاتها مع القوم لفساد صلوة امامهم والمصحح ان ذلك ليس بشرط فانه ذكر في الذخيرة وعزاه الى كتاب العتبية فقال
اقتدى رجل وامراة برجل في الركعة الثالثة ثم احدثا فذهبا وتوضا ثم جاء يصليان فحاذته انحاذته في الثالثة والرابعة
للامام وهي الاولى والثانية لهما تفسد صلوة الرجل وفي مختصر البحر المحيط نية امامة النساء تعتبر وقت الشروع لا بعده
فصح نية النساء بدون حضورهن وقيل يشترط حضورهم وفي الذخيرة ذكر في بعض الفتاوى لو ان رجلا صلى ولم ينو
امامة النساء فاقتدت به امراة قال ابو نصر انهم لم تجنبه يصح اقتداؤها وقال ابو القاسم لا يجوز في الوجهين وفي الاصح انه
لو تقدمت المراة فالصحيح ان صلوة الرجل لا تفسد لانه لم يرض بامامتها وعن الحج تفسد وفي الذخيرة حكي عن مشايخ
العراق صورة في المحاذاة تفسد فيها صلوة المراة ولا تفسد صلوة الرجل جاءت امراة فشرعت في الصلوة بعد ما شرع
الرجل ناويا امامة النساء فحاذته تفسد صلوة الرجل واذا كانت حاضرة فقامت بحذائه وكان يمكنه ان يؤخرها
بالتقدم عليها بخطوة او خطوتين فلم يتقدم فسدت صلوته لانه لم يوجد منه التاخير لها وقد ترك فرض المقام

التاسع ان تكون الصلوة مشتركة يعني تحريمة واداء بان يكونا وراء الامام حقيقة او تقديرا اما حقيقة فظاهر واما
تقديرا فسيجي العاشر في المحاذاة ان يكون كل عضو من اعضايها يحاذي كل عضو منه لانهم شرطوا المحاذاة
مطلقا فينا ول كل الاعضاء او بعضها ونص في فتاوى قاضي خان ان محاذاة غير قدمها بشيء من الرجل لا يوجب فساد صلوة الرجل
واذا صلت المراة مع زوجها في البيت ان كان قدمها بحذاء قدم الزوج لا يجوز صلوتهما وان كان قدمها خلف الامام الا
انها طويلة يقع راس المراة في السجود قبل راس الزوج جازت صلوتهما لان العبرة للقدم وفي الجامع لو ادركا اول الصلوة
مع الامام ثم احدث او توضاء او اتيا خلفه قد فرغ الامام محاذته المراة تفسد صلوته لانه لاحق خلف الامام تقديرا
ولهذا الا يقراء فيها يقضي ولو سهى لا يسجد للسهو وكانت الصلوة مشتركة ولو كانا مسبوقين لحاذته في قضاء ما سبقاه
لم تفسد صلوته لعدم الاشتراط حقيقة واحكام ثم الشركة قد تكون باتحاد الفرضين م وباقتداء المتطوعة بالمتطوع او بالمفترض
تفسد صلوته ش جواب الشرط اي صلوة الرجل دون المراة ولكن يشترط وهو ان ينوي الامام امامتها وفيه خلاف
زفر على ما ياتي عن قريب ان شاء الله تعالى م والقياس ان لا تفسد ش اي ان لا تفسد صلوة الرجل م وهو قول الشافعي
ش اي القياس وهو عدم الفساد قول الشافعي وزفر م اعتبار بصلاتها حيث لا تفسد ش اي اعتبر الشافعي اعتبارا
بصلاتها حيث لا تفسد ولانهما مشتركين فلا تفسد صلوة احدهما دون الاخر لان فساد الصلوة لترك الركن او
لوجود ما ينافيها ولم يوجد م وجه الاستحسان ما رويناه ش وهو قول ابن مسعود اخروهن من حيث اخرهن الله وجه الاستدلال
به ان الرجل اخطاء مكانه فتفسد صلوته كما اذا تقدم على الامام وهذا لان مقامه قدام المراة للخبر المذكور فاذا
حاذته لزم ترك فرض المقام وهو تاخير المراة عنه فتفسد صلوته دون صلوة المراة لان المامور بالتاخير
الرجال دون المراة م وانه من المشاهير ش اي وان الخبر المذكور من الاخبار المشهورة هذا جواب عن سوال
مقدر تقديره ان يقال هذا خبر واحد وهو لا يثبت به الفرض فكيف اثبتم به فرض القيام فاجاب عنه بقوله
م وليس بخبر الواحد فيجوز به الزيادة على الكتاب ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الفرض يثبت به ابتداء بل يثبت
باعتبار انه وقع بيانا لما تضمنه كتاب الله تعالى بقوله وللرجال عليهن درجة فالحق بالكتاب فاخذ حكمه **اقول**
هذا كله اذا ثبت كون الخبر المذكور حديثا مرفوعا ولم يثبت ذلك كما ذكرنا م وهو المخاطب به دونها ش هذا جواب
عن وجه القياس وتقديره ان يقال لا يلزم من عدم فساد صلوتها عدم فساد صلوته لانه هو المخاطب به اي بقوله
اخروهن من حيث اخرهن الله دون المراة م فيكون هو التارك لفرض القيام وهو تعديه عليها فتفسد صلوته
دون صلوتها لعدم التقصير منها كالماموم اذا تقدم على امامه ش هذا القياس مستقيم على قول الشافعي واحمد لانهما
يقولان بفساد صلوة الماموم اذا تقدم على امامه خلافا لمالك واسحق وقال النووي المساواة باعتبار الكعب
على المذهب وفي الوسيط الاعتبار بالكعب م وان لم ينو امامتها لم تضر به ش اي وان لم ينو الامام امامة المراة لم
تضره المحاذاة لعدم الاشتراك م ولا تجوز صلوتها ش اي صلوة المراة م لان الاشتراك بين الامام وبينها لا
دونها خلافا لزفر ش فان عنده نية امامتها ليست بشرط لفساد صلوة الرجل بعد ما دخلت في صلوته لان
الرجل صالح لامامة الرجال والنساء ثم اقتدى الرجل به صحيح بلا نية امامته فكذلك اقتداء المراة م الا ترى ش
توضيح لقوله لان الاشتراك لا يثبت دونها م انه يلزمه الترتيب في المقام ش اي في التقديم بالنص وكل من يلزمه
شيء يتوقف على التزامه فالزمه الترتيب في المقام فيتوقف على التزامه كالمقتدي فان المقتدي يلزمه فساد صلاته
من فساد الامام وانما تشترط نية الامامة اذا ائتمت محاذية اي اذا اقتدت بالامام حال كونها محاذية له لا
بدان النية انما تشترط اذا كانت المحاذاة ثابتة وقت الاقتداء بان قامت او لا بجنب رجل وان لم تكن بجنبها رجل
او كان ولكن المراة قامت خلفه هل تشترط نية الامامة او لا ففيه روايتان في رواية تشترط لاحتمال ان تتقدم
المراة فتتحقق المحاذاة وفي رواية لا تشترط لانه فساد في الحال وتحققه موهوم م وان لم تؤم محاذية اختلفوا فيه ش اي
على احدى الروايتين وهي رواية الصحة م ان الفساد في الاول ش وهو ما اذا كان بجنبها رجل لا ذم لوجه ملزوم

مع المحاذاة في الحال فلا بد من النية ليكون الفساد بالتزامه وهو ما لم يكن بجنبه رجل فالفساد فيه محتمل بان تمشي محاذية فتفسد ولكن الظاهر ان لا تمشي في الصلوة ولا تحاذي فلم يشترط نية الامام لعدم التحقق بلزوم الفساد م ومن شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة ش اشار بهذا الى شرائط المحاذاة المفسدة وقد ذكرنا انها مفيدة ولم يذكر بعضها واشار اليه بكلمة من التي هي للتبعيض فيها ان تكون الصلوة مشتركة يعني تحريمة واداء بان يكونا خلف الامام حقيقة او تقديرا حقيقة فظ واما تقديرا مثل رجل وامرأة خلف الامام احدثا فتوضئا ثم جاءا وقد فرغ الامام فحاذته المرأة في الاداء فسدت صلوة الرجل لانهما خلف الامام تقديرا ولهذا لم يكن عليهما قراءة ولو كانا يبنيان على راي الامام في صلوة العيد في عدد التكبيرات ومحلها ولو كانا مسبوقين فحاذته في قضاء ما سبق لم تفسد صلوته لعدم الاشتراك حقيقة ولا حكما اما حقيقة فظ واما حكما فلان المسبوق منفرد في قضاء ما سبق ولهذا كان عليه السهو والقراءة وانه يبني على راي نفسه في صلوة العيد في التكبيرات عددا ومحلا ثم الاشتراك قد يكون باتحاد الفرضين واقتداء المتطوعة بالتطوع او المفترض م وان تكون مطلقة ش اي ومن شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مطلقة اي كاملة ذات ركوع وسجود واحترز بذلك عن صلوة الجنازة فانها المحاذاة فيها ليست بمفسدة لانها دعا فضا لحق الميت او غيره م وان تكون المرأة من اهل الشهوة ش اي ومن شرائط المحاذاة ان تكون المرأة المحاذية مشتهاة في الحال او في الماضي حتى ان محاذية الصغيرة ليست بمفسدة م وان لا يكون بينهما حائل ش اي ومن شرائطها ان لا يكون بين الرجل والمرأة المحاذية حائل اي فاصل واعتبره في المحيط بقدر ذراع وان كان اقل من ذلك لا يكون سترة وقد استقصينا الكلام في هذه الشروط فيما مضى م لانها ش اي لان المحاذاة م عرفت مفسدة للصلوة بالنص ش وهو قوله اخروهن من حيث اخرهن الله على خلاف القياس لان القياس ان المحاذاة غير مفسدة كما قاله زفر والشافعي لان الصلوة لا تفسد الا بترك ركن ولوجود ما ينافيها فلم يوجد فيها ذلك فيراعي ما ورد به النص وهو الخبر المذكور ثم المرأة الواحدة تفسد صلاة ثلثة واحد عن يمينها واخر عن يسارها واثنين خلفها والثنتان صلوة اربعة واحد عن يمينها واخر عن يسارها واثنين خلفهما وان كن ثلثة او فوق في الصف افسدن صلوة خمسة واحد عن يمينهن واخر عن يسارهن وثلثة خلفهن وثلثة الى اخر الصفوف ولو كان صف تام من النساء خلف الامام وراءهن صفوف من الرجال فسدت صلوة تلك الصفوف كلها وفي الذخيرة والمحيط والتحرير وهذا استحسان والقياس تفسد صلوة صف واحد من الرجال خلف النساء للحائل في حق باقي الصفوف قلت هذا استحسان في استحسان لان القياس في اصل المحاذاة استحسانا ولا اصل في الحائل وصف قول عمر من كان بينه وبين امامه طريق او نهر او صف من النساء فليس هو مع الامام ذكره في الذخيرة والمحيط وغيرهما وقال النووي يرويه ليث بن ابي سليم وهو ضعيف عن تميم وهو مجهول ورفعه لا اصل له وفي المحلى لابن حزم عن عمر من كان بينه وبين الامام نهر او حائط او طريق فليس هو معه قال الاسبيجابي الصف التام من النساء يفسد صلوة من خلفهن ولو كانوا عشرين صفا وفي المفيد والمزيد ولو كان الصف اذا كن في صلوة الامام ولكن الذي يمنع صحة الاقتداء هو الذي لا يصل اليه كالحائط وغيره وقيل ما يجري فيه السفينة سواء كان فيه ماء او لم يكن ذكره في المفيد وفي مختصر البحر المحيط السواقي تمنع كالانهار عند ابي يوسف روايته عن ابي ح وقال محمد لا يمنع الا ما تجري فيه السفينة هكذا ذكره الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي ح قال صاحب الذخيرة وهو الصحيح وفي المحيط وهو الاصح وعن ابي نصر اذا كان لا يمكن الرجل القوي ان يجتاز بوثبة فهو مانع وفي الحوض ان وصلت النجاسة الى الجانب الاخر ذكره الامام ابو نصر الصفار والطريق العريضة ما تمر به العامة وما تمر به الواحد والاثنان خاص وقيل ما تمر به العجلة فروع اخرى وفي المحيط اذا كان يصلي في الصحراء او بينه وبين امامه قدر صفين او اقل لا وفي الذخيرة عن الفقيه ابي القاسم الصف مانع والبعد بينه وبين امامه في المسجد لا يمنع اذا لم يشتبه حاله قال ح من كان بينه وبين امامه الى اخر الحديث ومصلى العيد بمنزلة المسجد في هذا وفي

جوامع الفقه البيت والدار ومصلى العيد والجنازة بمنزلة المسجد كذا عن ابي بكر الصحراء وقال ابو الحسن علي السغدي البيت كالمسجد للرجل كما في سجدة التلاوة وفي مختصر البحر المحيط المسافة التي تمنع الاقتداء في الصحراء تمنعه في البيت ولو كان بينه وبين الامام حائط يجوز صلوته قال في المحيط والذخيرة اطلق محمد الجواب في الاصل في الحائط اذا كان قصيرا مثل قامة الرجل لا يمنعه ولا كان طويلا يمنعه وان لم يشتبه عليه حال الامام كالنهر العظيم والطريق العريضة وفي الذخيرة اختلف المشايخ في الفاصل بين القصير وغيره فقال ابو طاهر القصير ما يصعد عليه بغير كلفة وعن محمد بن سلمة القصير لا يشتبه حال الامام عليه وان كان للحائط الطويل ثقب كبير مثل الباب يصح الاقتداء وان كان لا الوصول منه الى الامام قيل لا يصح الاقتداء به قال ابو بكر الاسكاف وقيل يصح وبه قال الفقيه ابو بكر الاعمش فان كان الامام على الارض والقوم على سطح المسجد او بالعكس قال ان كان له منفذ يصح والا فلا ويجوز الاقتداء من المأذنة بالامام وهو في المسجد ولو كان على سطح دار بجنب المسجد لا يصح قال في المحيط وهو الصحيح وفي الذخيرة قال الحلواني يجوز كما لو صلى بجنب المسجد وهو يسمع التكبير من الامام ولو قام على راس الحائط الذي بين المسجد ومنزله قالوا يجوز لانه لا حائل هناك وفي فناء المسجد لا يشترط اتصال الصفوف لانه في حكم المسجد واليه اشار محمد وفي الصفين المنفصلين يشترط اتصال الصفوف م ويكره لهن حضور الجماعات ش اي يكره للنساء يعني الشواب منهن وهي جمع شابة وهذه اللفظة باطلاقها تتناول الجمع والاعياد والكسوف والاستسقاء وعن الشافعي يباح لهن الخروج م يعني اي في حضورهن الجماعات م خوف الفتنة عليهن ش من الفساق وخروجهن سبب للحرام وما يفضي الى الحرام فهو حرام وذكر في كتاب الصلوة مكان الكراهة الاساءة والكراهة احش قلت المراد من الكراهة التحريم لا سيما في هذا الزمان لفساد اهله ولا باس للعجوز ان تخرج في المغرب والفجر والعشاء لحصول الامن وفي المغرب اختلفت الروايات ففي المنظومة الحق المغرب بالعشاء كما ذكره المص وفي المبسوط لشمس الائمة وفي المختلف والحصر الحق المغرب بالظهر كما في مبسوط شيخ الاسلام ويحتمل ان ذلك بناء على المغرب تنتشر فيه الفسقة ايضا كالعصر في البلاد قيل هذا كله في زمانهم اما في زماننا فيكره خروج النساء الجماعة لغلبة الفسق والفساد فاذا كره خروجهن للصلوة فلان يكره حضورهن مجالس العلم خصوصا عند هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية اهل العلم م وهذا عند ابي ح ش اي هذا الذي ذكرناه عند ابي ح م وقالا يخرجن في الصلوة كلها ش اي قال ابو يوسف ومحمد العجائز يخرجن في جميع الصلوة م لانه لا فتنة لقلة الرغبة ش اي لقلة رغبة الرجال فيهن كذا علل في بعض الشروح وفيه نظر لان الحريص منهم من يرغب في العجائز فيصير خروجهن سببا للوقوع في الفتنة م فلا يكره ش نتيجة ما قبله يعني فاذا امن من الفتنة فلا يكره م كما في العيد ش اي كما لا يكره خروجهن في العيد وهذا مجمع عليه م وله ش اي لابي ح م ان فرط الشبق ش بفتح الباء وهو شدة الغلمة من شبق الرجل بالكسر اذا اشتدت غلمته والفرط بالتسكين مجاوزة الحد م حامل ش اي على الفتنة فتقع الفتنة بسبب غليان الشهوة فعند ذلك يمنعهن من الخروج الى جميع الصلوات نظرا الى ذلك الا ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة فلا يحصل الامن في هذه الاوقات لان الحريص منهم يرغب في العجائز ومنهم من يرغب بالاخلاق واما الفجر والعشاء فهم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون فيحصل الامن م والجبانة متسعة ش هذا جواب عن قياسهما بقولهما كما في العيد والجبانة تتسع بدا ابتداء الموحدة بعد الجيم المصلى م فلهما الاعتزال عن الرجال لو شاع الجبانة ولغلبة اهل الصلاح يومئذ فلا يكره ش نتيجة ما قبله فتكلموا ان حضورهن للصلوة او لتكثير الجماعة فروى الحسن ان خروجهن للصلوة معتبر في اخر الصفوف فيصلين مع الرجال لانهن من اهل الجماعة تبعا للرجال وروى ابو يوسف عن ابي ح انهن يخرجن في ناحية لان النبي صلعم امر الحيض وفيه انه قال اذا استاذنكم نساؤكم بالليل فاذنوا لهن رواه الجماعة الا ابن ماجه قلت هو محمول على العجائز ويؤيد ما رواه البيهقي عن ابن مسعود انه عم نهى النساء عن الخروج الا عجوزا في منقلها والاصح انه موقوف عليه والمنقل الخف وكان ابن عمر يحصب النساء يوم الجمعة فيخرجن من المسجد وعن ابن مسعود حلف فبالغ في اليمين ما صلت امرأة صلاة احب الى الله من صلاتها في بيتها

في بيتها الذي في حجرة او مخدع وعن ام سلمة انه عم قال خير مساجد النساء قعر بيوتهن رواه احمد م قال ش اي القدوري م ولا
يصلي الطاهر خلف المعذور ش اراد به من به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقا ومن به استطلاق
بطن وانفلات ريح يعني لا يجوز اقتداء الطاهر بواحد من هولاء ولا الطاهرات خلف المستحاضة وهي التي لا يمضي
عليها وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه لان الصحيح اقوى حالا من المعذور فلا يجوز اقتداء
الصحيح به لانه بناء القوي على الضعيف وهو لا يجوز وللشافعي في صلاة الطاهرة خلف المستحاضة وجهان احدهما
انه يجوز كالمتوضي خلف المتيمم والغاسل خلف الماسح وبه قال زفر وكذا قال زفر خلف كل معذور لانه اتى
بما هو موهوم به والثاني لا يجوز لان طهارتها ضرورية ولا ضرورة في الاقتداء والشي لا يتضمن ما هو فوقه
وانما قلنا انه يتضمن لقوله عم الامام ضامن والضمان يكون في الذمة فان صلاة المقتدي لا تصير في ذمته
فثبت معنا ما ان صلاة الامام في ضمن صلوة المقتدي واشار بقوله م يعني تتضمن صلاته صلاة الامام المقتدي ش هذا تفسير
قوله عم الامام ضامن ومن المعلوم ان صلاة القوم ليست في ذمة الامام كما ذكرنا فيكون معنى ضامن بصلاة نفسه صلاتهم
صحة وفسادا والتضمن انما يتحقق اذا كان التضمن مثله او فوقه اما اذا كان دونه فلا وقال تاج الشريعة قوله ضامن
من ضمن الشي وصيته م ويصلي القاري خلف الامي ش وللشافعي فيه قولان منصوصان وثالث مخرج اصحها الجديد انه لا يصح وفي
القديم يصح في السرية دون الجهرية وفي المخرج يصح مطلقا وشذ صاحب الحاوي فقال الاقوال الثلاثة اذا كان جاهلا فان لم
يصح مطلقا والمذهب قدمناه والصحيح بطلان الاقتداء وهو مذهب مالك واحمد وغيرهم واختار المزني وابو ثور وابن
المنذر صحته مطلقا وهو مذهب عطا وقتادة والامي عندهم هو الذي لا يحفظ الفاتحة بكمالها ولو حفظ جميع القران حتى
الفاتحة الا اية منها فهو امي عندهم وهذا بعيد من اللغة والعرف وفي المغرب الامي في اللغة منسوب الى امة العرب
لم تكتب ولم تقرا فاستعير لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة ممن يعرف الكتابة ويحفظ القران لا يحرف الا من الفاتحة
كيف يكون اميا والامي عندنا من لا يحفظ من القران ما تصح به صلوته وقال تاج الشريعة الامي هنا من لا يحسن قراءة شي من
القران منسوب الى الام اي كما هو ولدته وهو في التنزيل ولسان العرب من لا يحسن الخط واذا عرف ذلك ممن احسن قراءة اية
من القران لا يكون اميا حتى يجوز اقتداء من يحفظ التنزيل عند ابي ح وعندهما من يحسن ثلاث ايات قصار او اية طويلة
لان فرض القراءة انما يتادى بهذا القدر وما وراء فضيلة في الباب وقال صاحب الدراية الامي عند الشافعي من لا يحسن الفاتحة
او حرفا منها وعندنا من لا يحسن القراءة وفي الخط ولا يؤم الاخرس الامي ذكره الكرخي لان الامي يقدر على التحريمة بخلاف الاخرس وفي
الذخيرة لا يجوز عند علمائنا الثلاثة وذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب الصلاة ان الاخرس والامي صلوتهما جائزة وفي جوامع الفقه
وعن محمد اذا قرا في الاوليين ثم خرس او صار اميا فسدت صلاة القوم واما هو فصلاته ولو اقتدى الامي بالقاري فنعلم سورة في
وسط الصلاة قال الفضل لا تفسد صلوته وقال غيره تفسد وعن ابي ش من محمد ويبقى لا يجوز المتنه في حال انا فقه اذا كان اكثر حاله
الجنة م ولا المكتسي خلف العاري ش اي لا يصلي من عليه الثياب خلف العريان ولا المستور العورة خلف العاري كان اجود لان
لان من ستر عورته بالسراويل وغيرها يسمى عاريا في العرف كذا ذكره الامام في كتاب العين وفي جوامع الفقه اقتدى الصحيح الذي في ثوبه
نجاسة بالمبتلي بالحدث الدائم م لقوة حالهما ش اي لقوة حال العاري المكتسي وهذا وانظر ان الضمير يرجع الى المكتسي والحاكي
لفساد المعنى والمراد بقوة الحال اشتمال الامام على ما يتوقف عليه الصلوة في كل موضع لا يجوز الا اقتدا اهل بكونه
شارعا صلوة نفسه في رواية باب الحدث لا يكون شارعا وكذلك رواية الزيادات حتى لو ضحك قهقهة لا ينتقض طهارته وفي رواية
الاذان يصير شارعا وقيل لم يذكر في باب الحدث قول محمد وما ذكر في باب الاذان قولهما اشار فساد التحريمة في قول محمد على قولهما لا يوجب
في الحيطان القاري اذا اقتدى بالامي قال بعضهم لا يصير شارعا حتى لو كان في التطوع يجب القضاء والصحيح هو الاول نص عليه محمد في الاصل
وقيل لا يلزمه القضاء لان الشروع بمنزلة النذر ولو نذر القاري ان يصلي بغير قراءة لا يلزمه فكذا الشروع م اي يؤم المتيمم المتوضئين ش وهذا
عند ابي ح وابي يوسف وبه قال جمهور الفقهاء وحكاه ابن المنذر عن ابن عباس وعمار بن ياسر وجماعة من الصحابة وعن سعيد بن المسيب وعطا والحسن والزهري
وحماد بن ابي سليمان والثوري والشافعي ومالك واحمد واسحاق وابو ثور وقال محمد لا يجوز وبه قال النخعي ويحيى الانصاري وعن علي مكروه وقال الاوزاعي لا يؤمهم

لا يتوهم انه لا يكون امرا لازما لان التيمم طهارة ضرورية حتى لا يصار اليه الا عند عدم الماء وبزوال كونها طهارة برؤية الماء كما قال
الشافعي انه طهارة ضرورية مع قيام الحدث ولهذا لا يؤدى به فرضان عنده ولا يجوز قبل الوقت والطهارة بالماء اصلية لان التيمم خلف
عن الماء ولا شك ان حال من يشتمل على الطهارة الاصلية اقوى من حال من اشتمل على الطهارة الضرورية م ولهما ش اي ولابي ح وابي يوسف م انه ش
اي ان الماء م طهارة مطلقة ش اي غير موقتة بوقت كطهارة المستحاضة م ولهذا ش اي ولكونه طهارة مطلقة لا يتقدر بقدر الحاجة كالتيمم
ولم يذكر الحجة استدلال اصحابنا بالاخبار فنقول الحجة لمحمد ما روي عن علي انه قال لا يؤم المتيمم المتوضئ ولا المقيد المطلقين ولم يرو عن
اقرانه خلاف ذلك فوجب اتباعه ولهما حديث عمرو بن العاص انه عم جعل اميرا على سرية فقالوا كان حسن السيرة ولكنه صلى بنا يوما وهو
جنب فساله النبي عم فقال احتلمت في ليلة باردة خشيت الهلاك ان اغتسلت فذكرت قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فتيممت وصليت بهم فتبسم
النبي عم وقال مالك موقفه عمرو بن العاص ولم يامرهم باعادة الصلاة رواه ابو داود بغير هذا اللفظ قال في اخره فضحك النبي عم ولم يقل
رواه البخاري تعليقا ولمحمد ما روي عن علي انه اراد به نفي الفضيلة والكمال بدليل عطف المقيد عليه وهناك المراد نفي الفضيلة بالاتفاق
وفي الحقيقة هذا الخلاف بناء على ما ذكر في الاصول وهو ان التراب خلف عن الماء عند محمد وعندهما التيمم خلف عن الوضوء فيكون المتيمم صاحب
الخلف والمتوضي صاحب الاصل عنده فلا يؤمه وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة فعند حصول الطهارة كان شرط الصلاة
موجودا في حق كل واحد منهما بكماله بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين فان قلت يرد اشكال على اصل كل واحد منهما على مسالة انقطاع الرجعة فان
محمدا جعل التيمم هنا طهارة ضرورية وفي باب الرجعة طهارة مطلقة حتى ينقطع الرجعة بمجرد التيمم عنده م ويؤم الماسح الغاسلين ش اي يؤم
الماسح على الخف الذين غسلوا اقدامهم وهذا بلا خلاف فيه والمفتصد والماسح على الجبيرة كالماسح على الخف وقيل لا يجوز ذكر القولين في المحيط
م ولان الخف مانع سراية الحدث ش اي لان خف الماسح يمنع سراية الحدث فيكون هو باقيا على كونه غاسلا م وما حل بالخف يزيله المسح ش هذا جواب
عن سوال مقدر تقديره ان يقال انه باق لا انه على كونه غاسلا لان الخف قام مقام بشرة القدم والحدث قد حله ونقرير الجواب ان الذي بالقدم
الخف يزيله المسح وكان المسح على الخف كغسل الرجل وكلمة ما موصولة ومحلها الرفع على الابتداء وخبر الجملة اعني قوله يزيله المسح م بخلاف المستحاضة
ش يعني لا يجوز امامة المستحاضة للطاهرة م لان الحدث لم يعتبر شرعا مع قيامه حقيقة ش اي لان الحدث قائم حقيقة لكنه لم يعتبر شرعا للضرورة
وفي القدم ليس بقائم لمنع الخف سراية الحدث م ويصلي القائم خلف القاعد عند ابي ح وابي يوسف ش والمراد من القاعد الذي يركع ويسجد اما القاعد
الذي يومي فلا يجوز اقتداء القائم به اتفاقا وبه قال الشافعي ومالك في رواية استحسانا وقال احمد والاوزاعي يصلون خلفه قعودا
وبه قال احمد وحماد بن زيد واسحاق وابن المنذر وهو المروي عن اربعة من الصحابة وهم جابر بن عبد الله وابو هريرة واسيد بن حضير
وقيس بن فهد فصلوا قياما اكثرهم ولكن عند احمد شرطين احدهما ان يكون المريض امام الحي والثاني ان يكون المرض مما يرجى زواله كالحمى
الزمانة واحتجوا على ذلك بحديث انس عن النبي عم انما جعل الامام ليؤتم به الحديث وفي اخره واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعون رواه البخاري ومسلم
م وقال محمد لا يجوز ش وبه قال مالك في رواية ابن القاسم عنه م وهو القياس ش اي الذي قاله محمد هو القياس لقوة حال القائم والقاعد
ليس كالقائم فيكون اقتداء كامل الحال بناقص الحال فلا يجوز كاقتداء القاري بالامي م ونحن تركناه بالنص ش اي تركنا القياس بالنص وهو اي
النص ما روي انه عم صلى اخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام ش هذا الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث عائشة ان رسول الله صلعم امر
في مرضه الذي توفي فيه ابا بكر ان يصلي بالناس فلما دخل ابو بكر في الصلاة وجد رسول الله من نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه
تخطان في الارض فجلس عن يسار ابي بكر وكان رسول الله صلعم يصلي بالناس جالسا وابو بكر قائما يقتدي ابو بكر بصلاة النبي عم ويقتدي الناس
بالصلاة مع ابي بكر وهذا صريح في ان النبي عم كان الامام اذ جلس عن يسار ابي بكر وكان رسول الله صلعم يصلي بالناس يقتدي به ابو بكر وكان
ابو بكر مبلغا لانه لا يجوز ان يكون للناس امامان ويدل عليه حديث جابر قال اشتكى النبي عم فصلينا وراءه وهو قاعد وابو بكر يسمع الناس
تكبيره رواه مسلم بلفظه والبخاري بمعناه وكانت هذه صلاة الظهر يوم السبت او الاحد وتوفي رسول الله صلعم يوم الاثنين رواه البيهقي
وغيره وقال الماوردي في الحاوي روي انه توفي عليه السلام من يومه ولعلم ان حديث عائشة قد روي عنها بطرق كثيرة في الصحيحين وفي
غيرهما وفيه اضطراب غير قادح ومنهم من ادعى فيه التعارض لان في رواية شعبة عن الاعمش عن ابرهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي عم
صلى خلف ابي بكر وروى شعبة ايضا عن نعيم بن ابي هند عن ابي وائل عن مسروق عن عائشة ان النبي عم صلى خلف ابي بكر جالسا في مرضه الذي توفي فيه
فهذا كله يدل على ان ابا بكر كان اماما وروى هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول الله صلعم ابا بكر ان يصلي بالناس الحديث وفيه

وفي آخر فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله صلعم والناس يصلون بصلاة ابي بكر وروى احمد بن يونس عن زائدة عن موسى بن ابي عائشة عن عبيد الله بن عبد الله قال دخلت على عائشة فسألتها عن مرض رسول الله عم الحديث وفي آخره فجعل ابو بكر يصلي وهو قائم بصلاة النبي عم والناس بصلاة ابي بكر والنبي عم قاعد وهذا كله يدل على ان النبي عم كان اماما وقال البيهقي لا تعارض بين الخبرين فان الصلاة التي كان فيها النبي عم اماما هي صلاة الظهر يوم السبت او الاحد والتي كان فيها ماموما هي صلاة الصبح من يوم الاثنين وهي آخر صلاة صلاها النبي عم حين خرج عن الدنيا وقال ابن حبان في صحيحه بعد ان روى حديث عائشة من رواية زائدة عن موسى بن عائشة عن عبيد الله عن عائشة بلفظ الصحيحين ثم من روى من حديث شعبة عن موسى بن ابي عائشة ان ابا بكر صلى بالناس ورسول الله صلعم في الصف خلفه خالف شعبة فخالف زائدة في هذا الخبر وهما متقنان حافظان م ويصلي الموم‍ي خلف مثله ش اي مثل الموم‍ي وهذا خلاف فيه م لاستوائهما في الحال ش اي لاستواء الماموميين في هذه الحالة وقال التمرتاشي لو كان الامام يصلي قاعدا بالايماء والمقتدي قائما بالايماء يصلي اقتداء لان هذا القيام ليس بركن حتى كان الاولى تركه دل عليه ما لو عجز عن السجود وقدر على غيره من الافعال انه يصلي قاعدا بالايماء فيستوي حالهما لان الموم‍ي قائم قاعد او الامام مضطجعا فاقتدى به ... احسنا من قوله يصلي الموم‍ي لا يجوز وذكر التمرتاشي حكم هذه المسألة على خلاف فقال هذا قالوا واختلف في اقتداء من يصلي قاعدا موميا بمن يصلي مضطجعا موميا والاصح انه يجوز على قول محمد وكذا الاظهر على قول ابي يوسف الجواز وذكر في المحيط ما يوافق رواية الهداية ثم ذكر التمرتاشي وعلى هذا اقتداء السليم بالاحدب الذي بلغ حد الركوع لان القعود معتبر فيه به القوم دليله الصلاة التطوع مستلقيا بالايماء مع القدرة على القعود ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف الموم‍ي لان حال المقتدي اقوى من حال الامام لقوته على الركوع والسجود دون الامام وحاصله ان حال الراكع والساجد اقوى فلا يجوز بناء ... على الضعيف في الذخيرة لو صلى الامام قاعدا لان الركوع والسجود اقوى من صلاة القاعد والقائم بالايماء ولو كان الامام يصلي قاعدا بالايماء يجوز مطلقا وان كان يصلي مستلقيا بالايماء لا يجوز صلاة القاعد الموم‍ي خلفه لقوة القاعد لان حال المستلقي دون حال القاعد ولهذا لا يجوز صلاة المتنفل مستلقيا ولو كان الامام يصلي قائما بركوع وسجود وخلفه مثله وآخرون يصلون قعودا بركوع وسجود وقوم يصلون مستلقين على اقفيتهم فصلاة الكل جائزة م وفيه خلاف زفر ش يعني يجوز عنده زفر امامة الموم‍ي الذي يركع ويسجد لان صاحب الحال كصاحب الخلف ولهذا جاز امامة المتيمم للمتوضئين به قال الشافعي وقال المالكي يجوز الامام عن الاركان لا يمنع من الاقتداء به كالقاعد وفي المغني لا يؤم المضطجع والعاجز عن الركوع والسجود من يقدر عليهما في قول مالك واصحابه وقال زفر والشافعي قلنا في جواب زفر ان الايماء كالخلف ولئن سلمنا لكن لان ثم الله في الطهارة كالتيمم لان التيمم خلف يؤدي به الصلاة كما شرعت وهذا لا يؤدي به كما شرعت م ولا يصلي المفترض خلف المتنفل ش وبه قال مالك وفي رواية واحمد في رواية ابي الحارث عنه وقال ابن قدامة في المغني اختار هذه الرواية اكثر اصحابنا وهو قول الزهري والحسن وسعيد بن المسيب والنخعي وابو قلابة ويحيى بن سعيد الانصاري قال الطحاوي وبه قال مجاهد وطاوس م لان الاقتداء بناء ش اي بناء تحريمة م فلا يتحقق البناء على المعدوم ش لاستحالة ذلك م قال ش اي الثوري م ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر نحو من يصلي عصرا او عشاء لان الاقتداء الشركة معنى في التحريمة وموافقة معنى في التحريمة وموافقة معنى في الافعال فلا بد من الاتحاد وفي الشركة والموافقة لانهما لا يوجدان الا عند الاتحاد تحريمة وفعلا فان قلت الشركة تقتضي المعية والاشتراك والبناء يقتضي التعاقب بينهما منافاة قلت الاشتراك بالنسبة الى التحريمة والبناء بالنسبة الى الافعال فلا منافاة بينهما وحاصل الامر ان اتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتداء فلا يصح اقتداء مصلي الظهر خلف العصر وعلى العكس ولا اقتداء من يصلي ظهرا بمن يصلي ظهر يوم آخر ويجوز اقتداء الوصي بالقاضي اذا فاتتهما صلاة واحدة من يوم واحد كالاداء ولا يجوز اداء الناذر بالناذر الا اذا نذر الثاني عين ما نذر الاول لاتحادهما ولو افسد كل واحد تطوعهم اقتدى احدهما بالآخر صح كما قبل الفساد ويجوز اقتداء الحالف بالحالف لان وجوب القراءة لتحقيق البر فبقيت نفلا ولا يجوز اقتداء الناذر بالحالف لقوة الناذر ويجوز اقتداء الحالف بالناذر ولو اقتدى مصلي الوتر بمن يصلي الوتر على قول ابي يوسف ومحمد جاز لاتحاد الصلاة قال المرغيناني وعندي لا يجوز على قول ابي حنيفة ولو ... لا يجوز لانه نطوع من صلى ركعتين من العصر فغربت الشمس فاقتدى به انسان في الاخريين يجوز لان هاهنا قضاء في حق المقتدي لان الصلاة واحدة ثم اذا لم يصح الاقتداء في هذه المسألة عند اهل بصيرتنا وعليه التطوع ام لا فيه روايتان وقال الصدر الشهيد الاصح انه يصير شارعا

ولو كان اقتداء المفترض بالمتنفل في فعل واحد قيل يجوز كما لو كان في جميع الافعال لانه بناء الموجود والمعدوم وقال بعضهم يجوز في فعل واحد الا ترى ان محمدا ذكر في الاصل ان الامام اذا رفع راسه من الركوع فجاء انسان فاقتدى به فقبل ان يسجد سجدتين سبق الامام الحدث فاستخلف هذا المسبوق صح الاستخلاف ويأتي الخليفة بالسجدتين ويكونان له نفلا حتى يعيدهما ومرضا في حق من ادرك اول الصلاة ومع هذا صح اقتداء المتنفل بالمفترض في الركعتين الاخريين وهو اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراءة وهو الصحيح الذي عليه عامة الاصحاب واجابوا عن الاول بان السجدتين فرض في حق الخليفة حتى لو لم يات بهما حتى خرج من صلاته فسدت صلاته وعن الثانية ان صلاة المقتدي المتنفل اخذت صلاة المفترض بسبب الاقتداء ولهذا لزمه قضاء ما لم يدرك مع الامام من الشفع الاول وكذا اذا افسدت صلاته يلزمه قضاء الاربع فكون القراءة نفلا في حقه في الركعتين الاوليين كما كانت نفلا في حق امامه فكان اقتداء المتنفل بالمتنفل في حق القراءة في الاخريين م وعند الشافعي يصح في جميع ذلك ش يعني يصح عنده اقتداء الذي يركع ويسجد بالموم‍ي والمفترض بالمتنفل واقتداء من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر وبه قال احمد في رواية واختاره ابن المنذر وهو قول عطاء وطاوس وسليمان بن حرب وداود م لان الاقتداء عنده ش اي عند الشافعي اداء على سبيل الموافقة م وقد جعل التوافق في الافعال الجائز ش وعندنا معنى التضمن الذي يدل عليه قوله عم الامام ضامن مراعى عندنا وهو الصحة والفساد وانما تصح صلاتهم في ضمن صلاته صحة وفسادا اذا انبنى صلاتهم على صلاته والابتناء لا يصح ما لم يكن اصل الفرض بحيث يكون الامام اداء المقتدي بجزئية اداء صلاته صح اذا كان المقتدي بنى على الفرضين ولهذا لا يجوز اقتداء مصلي الظهر خلف من يصلي الجمعة او العكس فان قلت روى البخاري ومسلم من رواية جابر ان معاذا كان يصلي مع رسول الله عم عشاء الآخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة هذا لفظ مسلم ولفظ البخاري فيصلي بهم الصلاة المكتوبة قلت الجواب عنه من وجوه الاول ان الاحتجاج به من باب ترك الانكار من النبي عم وشرط ذلك علمه بالواقعة ويدل عليه ما رواه احمد في مسنده عن معاذ بن رفاعة عن سليم رجل من بني سلمة انه اتى النبي عم فقال يا رسول الله ان معاذ بن جبل ياتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلاة فنخرج اليه فيطول علينا فقال عم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك فقال عليه السلام كان يفعل احد الامرين ولم يكن يجمعهما لانه قال اما ان تصلي معي ولا تصل مع قومك واما ان تخفف على قومك ولا تصلي معي الثاني ان النية امر مبطن لا يطلع عليه الا باخبار الناوي ومن الجائز ان معاذا كان يجعل صلاته معه عم بنية النفل ليتعلم سنة القراءة منه وافعال الصلاة ثم ياتي قومه فيصلي بهم الفرض ويؤيده الحديث المذكور فان قلت ان معاذا لم يترك فضيلة الفرض خلف النبي عم وياتي به مع قومه وكيف يظن بمعاذ بعد سماعه قول النبي عم اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة ولعل صلاة واحدة مع النبي عم خير من كل صلاة صلاها في عمره وايضا وقع في رواية الشافعي ومن طريقه رواه الدارقطني ثم البيهقي هي له تطوع ولهم فريضة رواه الشافعي في مسنده قلت قال الشيخ تقي الدين يمكن ان يقال في الحديث المذكور ان مفهومه ان لا يصلي نافلة غير الصلاة التي تقام لان المحذور وقوع الخلاف على الائمة وهذا المحذور منتف بالاتفاق في الصلاة المقامة ويؤيد هذا اتفاقهم على جواز اقتداء المتنفل بالمفترض ولو شاركه النبي عم لجاز مطلقا وقولهم وكيف يظن بمعاذ الى آخره موجه لانه ليس بفوت الفضيلة معه عم في سائر ائمة مساجد المدينة وفضيلة النافلة خلفه عم مع اداء الفرض مع قومه يقوم مقام اداء الفريضة خلفه وامتثال امر النبي عم في امامة قومه زيادة طاعة واما الزيادة التي في رواية الشافعي فليست من كلام النبي عم ولعلها من الشافعي فانها ادرج ولا نعرف الاحتجاج به فيكون منه ظنا ولاجتهاده وعن ابن قدامة وابن تيمية من الحنابلة ان احمد قد ضعف هذه الزيادة فقال وقد سئل عن حديث معاذ اخشى ان يكون محفوظا لان ابن عيينة يزيد فيه كلاما لا يقوله احد قال في المغني عنه وقد روى الحديث منصور بن زاذان وشعبة ولم يقولوا ما قال ابن عيينة يعني زيادة هي له تطوع ولهم فريضة الثالث انه حديث منسوخ قال الطحاوي ويحتمل ان يكون ذلك وقت كانت الفريضة تصلى مرتين فان ذلك كان يفعل في اول الاسلام ثم ذكر حديث ابن عمر لا تصل صلاة في يوم مرتين وقال ابن دقيق العيد هذا مدخول من وجهين احدهما انه اثبت النسخ بالاحتمال والثاني انه لم يقم دليلا على ان ذلك كان واقعا على صلاة الفريضة في يوم مرتين قلت الاحتمال اذا كان ناشئا عن الدليل يعمل به وقد ذكر الطحاوي باسناده انهم كانوا يصلون

الفريضة الواحدة في اليوم الواحد مرتين حتى نهوا عنه وكذا ذكره المهلب الثاني انه يكون الا بعد الاباحة والدليل عليه انه عليه السلام
معاذ متقدم وقد صلى النبي عم بعد سنتين من الهجرة صلاة الخوف مرة غير مرة فلو جاز ما ذكرتم لما تحملنا مع الانصراف فلو جاز اقتداء
المفترض بالمتنفل صلى بهم الصلاة مرتين فصلى بالطائفة الاولى الصلاة كاملة فلما لم يصل دل على عدم جواز اقتداء المفترض بالمتنفل
الرابع انه يحتمل انه كان يصلي مع النبي عم صلاة النهار ومع قومه صلاة الليل لانهم كانوا اهل حرفة لا يحضرون صلاة النهار
في منازلهم فاخبر الراوي بحال معاذ في وقتين لا في وقت واحد م ويصلي المتنفل خلف المفترض ش وهذا بالاتفاق وفي شرح
الحموي ومنهم من قال لا يجوز ذلك لاختلاف النية م لان الحاجة في حقه الى اصل الصلاة ش اي في حق المتنفل المقتدي و
ذلك لان الفرض يشتمل على اصل الصلاة والصفة والنفل مشتمل على اصل الصلاة ففي حق الصورة تشتمل صلاة الامام
على صلاة المقتدي وزيادة فيصح اقتداؤه به م وهو موجود ش اي صلاة الامام موجودة م في حق الامام لانه مفترض
فيتحقق البناء ش اي بناء صلاة المفترض على صلاة المفترض وتفسير البناء ان يجعل التحريمتان تحريمة واحدة وقال مالك
في رواية لا يجوز اقتداء المتنفل بالمفترض لان الاقتداء شركة وموافقة والمغايرة بين النفل والفرض ويرد ذلك بحديث
معاذ فان قلت صفة النفل موجودة في حق المقتدي معدومة في حق الامام فثبت التغاير فلا يجوز الاقتداء
قلت تلك ليست بصفة زائدة بل هي عبارة عن عدم الوجوب فبقي اصل الصلاة وهو موجود في حق الامام فثبت الاتحاد فيجوز
الاقتداء ويتم هذا الجواب عن السؤال المذكور من غير نظر في كلامهم فان قلت القراءة في صلاة النفل في
الاخريين نفل وفي صلاة الفجر انما تكون فرضا اذا كان المصلي مفترضا اما اذا كان متنفلا فلا لانه ممنوع من ذلك م ومن اقتدى
بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد ش اي اعاد صلاته قيد بالعلم بعد الاقتداء لانه لو علم قبل الاقتداء لا يصح اقتداؤه
بالاجماع وقال النووي اجمعت الامة على ان من صلى محدثا مع امكان الوضوء فصلاته باطلة وتجب عليه الاعادة
بالاجماع سواء تعمد ذلك او نسيه او جهله على المذهب وفي الوسيط النجاسة مثله في الجديد فلو تعمد لانه شرط وان بان
ان امامه مشرك او مجنون او صلى بغير احرام او امرأة او خنثى او صلى القارئ خلف الامام اعاد عند الشافعي وبه قال
احمد وان بان انه جنب او محدث او في ثوبه نجاسة خفية لا يعيد وان تعمد الامام ذلك ففي الاعادة قولان عند النسائي
وفي الجمعة يعيد عندهم وعند مالك ان كان عالما بالجنابة يعيد والا فلا وقال ابو ثور والمزني في الكل لا يعيد اذا لم يعلم
وقال عطاء ان كان حدث جنابة بطلت صلاة الامام وان كان غيرها اعاد في الوقت وبعده لا م لقوله عم من ام قوما
ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلاته واعادوا ش هذا الحديث لا يعرف ولكن جاء فيه الاثار وروى محمد بن الحسن في
كتاب الاثار اخبرنا ابراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار ان علي بن ابي طالب قال في الرجل يصلي بالقوم جنبا قال يعيد
ويعيدون ورواه عبد الرزاق ايضا في مصنفه عن ابراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار عن ابي جعفر ان عليا صلى بالناس
وهو جنب او محدث على غير وضوء فاعاد وامرهم ان يعيدوا وروى عبد الرزاق ايضا اخبرنا حسين بن مهران عن مطرح
عن ابي المهلب عن عبد الله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم عن ابي امامة قال صلى عمر بالناس وهو جنب فاعاد ولم
يعد الناس فقال له علي قد كان ينبغي لمن صلى معك ان يعيدوا قال فرجعوا الى قول علي ولو احتج المصنف بما رواه ابو داود و
الترمذي عن ابي هريرة رض ان رسول الله صلعم قال الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنين لكان
اولى واوجه لانه يخبر ان جواز صلاة الامام في الجواز والفساد بانه انه لم يرد انه ضامن لنفسه لان كل مصلي ضامن لصلاة
نفسه فتعين ان يكون ضامنا لصلاة القوم ولا يجوز ان يكون ضامنا للقوم وجوبا واداء لانه غير مراد بالاجماع فتعين ان يكون
صحة وفسادا فان قلت في سنده اضطراب قلت رواه احمد في مسنده حدثنا قتيبة حدثنا عبد العزيز بن محمد بن سهيل بن
ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة مرفوعا وهذا سند صحيح فان قلت للخصم احتج بما رواه انس عنه قال دخل رسول الله صلى الله عم
في صلاته فكبر وكبرنا معه ثم اشار الى القوم ان امكثوا كما انتم فلم نزل قياما حتى اتى رسول الله عم وقد اغتسل ورأسه يقطر
ماء فصلى بهم ولم تكن صلاتهم منعقدة لم يكلفهم استدامة القيام مع قوله عم لا تقوموا في الصف حتى تروني خرجت فدل على ان
عدم طهارة الامام لا يمنع انعقاد صلاة المقتدي اذا لم يعلم بحال الامام قلت هذا كان في ابتداء الامر قبل تعلق صلاة القوم

بصلاة الامام الا ترى انه في الحديث جاء النبي عم وكبر ولم يأمرهم باعادة التكبير فيكون القوم مصلين بصلاته بتكبير الامام وهذا لا يصح
بلا اشكال ولان ابن سيرين ذكر هذه القصة وذكر ان النبي عم ومي اليهم ان اقعدوا ولو انعقدت صلاتهم لم يأمرهم بالقعود ويحمل
ان الامر بالمكث كيلا يتفرقوا لانتظار رسول الله عم والحديث حكاية حال لا عموم له فلا يجوز ترك القياس بمثله فان قلت يرد عليكم
مسئلة الوضوء والقهقهة حيث عملتم بهما بخلاف القياس قلت هذا حكاية قول وليس حكاية فعل فيصح العموم فيه لان العموم من اوصاف
اللفظ فان قلت هو منسوب الى التفريط بهذا الايتمام دليله ما لو ارتد الامام بعد ما صلى قلت يشكل هذا بما لو ظهر انه كافر او
امرأة حيث لا يصح وان كان غير منسوب اليه هناك ايضا وفي المجتبى ام قوما مدة ثم قال صليت بغير طهارة او مع العلم بالنجاسة المانعة او
قال كنت مجوسيا لا يلزمهم الاعادة لانه صرح بكفره وقول الفاسق غير مقبول في الديانات واستدل الاترازي في المسئلة المذكورة بما روي
عن سعيد بن المسيب ان النبي عم صلى بالناس وهو جنب فاعاد واعادوا قلت العجب منه مع دعوته الوريضة يستدل بحديث
ضعيف مرسل رواه الدارقطني والبيهقي عن ابي جابر البياضي عن سعيد بن المسيب قال البيهقي ابو جابر البياضي ضعيف متروك الحديث وكان
مالك لا يرضى به وكان ابن معين يرميه بالكذب وقال النسائي من روى عن البياضي رضي الله عنه فان قلت روي ان عمر صلى بالناس
واعاد ولم يأمر الامر بالاعادة قلت لم يتيقن عمر بالجنابة قبل الدخول في الصلاة وانما اخذ لنفسه بالاحتياط ويدل عليه ما رواه
مالك في الموطأ ان عمر خرج الى الجرف فنظر فاذا هو قد احتلم فصلى ولم يغتسل فقال الا اراني قد احتلمت وما شعرت وصليت وما اغتسلت قال
وغسل ما رأى في ثوبه ثم صلى بعد ارتفاع الضحى م وروى الطحاوي باسناده ان عمر نسي القراءة ش اي نسي القراءة في الصلاة م فعمد
صلاته ش اي صلاة الامام ثم بين وجه ذلك بقوله م وهذا ش اي ترك الامام فرض القراءة الذي هو موجب لفساد صلاته م لانه
ش اي هذا الامام الامي م لو اقتدى بالقارئ تكون قراءته ش اي قراءة القارئ قراءة له ش اي لهذا الامام وذلك بالحديث فاذا فسدت
لم تقدمه لو لم ترك القراءة مع القدرة فتفسد صلاته كما لو كان قارئا فلم يقرأ فاذا فسدت صلاته فسدت صلاة الكل وعن الشيخ
ابي الحسن الكرخي انه كان يقول القارئ والامي متساويان في فرض التحريمة ويختلفان في القراءة فاذا اقتدى القارئ به صحت تحريمته
وقد التزم الامام بتحريمه تصحيح صلاة المؤتم فصار ملتزما للقراءة التي تصح صلاة المؤتم بها وقد تركها فتبطل صلاته
فان قلت كيف يلزم فرض القراءة على الامي وهو غير قادر قلت يلزمه بالتزامه وان لم يلزمه الشرع كنذر الذبيحة وعن
الشيخ ابي عبد الله الجرجاني ان صلاة الامي انما تفسد عنده اذا علم ان خلفه قارئا اما اذا لم يعلم فلا على ما يجي عن قريب م بخلاف تلك
المسئلة ش اي ارادها مسئلة امامة القارئ للقراء او الامي للاميين م وامثالها ش اي بخلاف امثال تلك المسئلة كامامة الجريح بمثله و
امامة الموي بمثله وللقاعد على الاركان وامامة المستحاضة بمثلها والطاهرة لان الموجود في حق الامام في هذه الصورة وهو الجراحة
والايماء والاستحاضة لا يكون موجودا في حق المقتدي لانه اصحاب الاعذار لا يكونوا قادرين على ازالة هذه بتقديم من لا عذر له بخلاف
مسئلة امامة الامي للاميين والقارئين فان قلت هذا على اصل ابي حنيفة مستقيم لانه لا يعتبر قدرة الغير حتى لا يجب الحج والجمعة على
الاعمى وان وجد قائدا قلت الفرق ان الاعمى لا يقدر على اتيان الحج والجمعة بدون اختيار القائد وههنا قادر على الاقتداء
بالقارئ بدون اختياره ولابي حنيفة وجه آخر وهو ان افتتاح الكل قد صح لانه اوان التكبير والامي قادر عليه فيصح الاقتداء
وصار الامي متحملا فرض القراءة عن القارئ فاذا جاء اوان القراءة وهو عاجز عن الوفاء بما تحمل فسدت صلاته وفساد صلاة
القوم بخلاف سائر الاعذار فانها قائمة عند الافتتاح فلا يصح اقتداء من لا عذر به ابتداء ولو كان يصلي الامي وحده و
القارئ وحده جاز لان الاصل ان لا تكون قراءة الامام قراءة المقتدي الا ان الشرع جعل قراءة الامام قراءة المقتدي
اذا اقتدى فاذا لم يقتد فلا يأذن فلا يلزم ترك فرض القراءة فتجوز صلاته م هو الصحيح ش احترز به عما روي عن ابي
حازم ان قياس قول ابي حنيفة لا تجوز صلاته ثم علل الحكم ووجه المصحح بقوله م لانه ش اي لان الشأن م لم يظهر ههنا ش
اي من الامي والقارئ م لانهما لم يرغبا في الجماعة وصلى كل واحد وحده ولم يجز وجد القارئ في رغبة في الجماعة حال
الامي لان تضمن قراءة الامام قراءة المقتدي مقصور على الجماعة ومقصود من ليس بينه وبين المصلي جامع الاقتداء كلية
حضور والمراد من صلاة الامي وحده والقارئ وحده ان يكون في مكان واحد بان صلى الامي وحده بجنب القارئ
نفسه صلاته وقيل لا وبه قال مالك في الذخيرة القارئ اذا كان نائيا بالمسجد وبجوار المسجد والامي في المسجد يصلي

فصلاة الامي جائزة بلا خلاف وكذا اذا كان القارئ في غير صلوة الامي جاز لو نوى ان يصلي وحده ولا ينتظر فراغ الامام
وفي المحيط ذكر الكرخي في مختصره لو اقتدى القارئ بالامي ولم ينو امامته لا تفسد صلاته لانه لحقه فساد صلاته من جهة الكاتب(?)
فلا بد من التزامه كالمراة وقيل تفسد وان لم ينو امامته وفي المحيط لو تعلم الامي سورة فخلا صلوته تفسد صلوته
خلافا للشافعي ولو اقتدى بالقارئ ثم تعلم سورة قيل لا تفسد وتفسد عند عامة المشايخ وفي الذخيرة لا ذكرت هذه المسئلة
في الكتب المشهورة في الاول قاله ابو بكر محمد بن الفضل والثاني قاله ابو بكر محمد بن حامد وعامة المشايخ وان كان اماما او
منفردا فتعلم سورة في وسط صلوته لا يبني وروى هشام عن محمد انه قال عامة اصحابنا على ان الاخرس اذا ام الاميين
والقارئين فصلاتهم تامة وقال الفقيه ابو جعفر لم يرد بذلك الا انهم خالفوهم في ذلك القارئ اذا اقتدى بالامي هل
يصير شارعا في الصلاة فلم يذكر محمد هذا في الجامع الصغير وهذا فصل اختلف فيه الاصحاب قال بعضهم لا يصير شارعا حتى لو
كان في التطوع لا يوجب القضاء وقال بعضهم يصير شارعا في الذخيرة هو الصحيح الاول وذكر القدوري في شرحه ان القارئ
اذا دخل في صلوة الامي متطوعا ثم افسدها يلزمه القضاء عند زفر وقال لا رواية عن الحج م فان قرأ الامام في الاوليين ثم قدم
في الاخريين اميا فسدت صلاتهم ش وكذا روي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول م تادى فرض القراءة ش يعني ان القراءة فرض
في الاوليين وقد تادى فصار الامي والقارئ فيه سواء م ولنا ان كل ركعة صلاة حقيقة فلا تخلى عن القراءة المحققة او
تقديرا ش يعني لا يجوز خلوها عن القراءة بالحديث نشترط فيها القراءة اما حقيقة او تقديرا ولا منهما منتف في حق الامي فصار استخلافه
استخلاف من لا يصلح للامامة فاشبه استخلاف الصبي والمراة فتفسد صلوتهم م ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية
ش اي لا يمكن تقدير القراءة في حق الامي ولا شيء منهما بموجود في حق الامي اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلعدم الاهلية
والشيء انما يتقدر اذا امكن تحقيقه م وكذا اذا قدمه في التشهد ش اي وكذا على هذا الاختلاف لو قدم الامي في
التشهد فصحيح بالاجماع كذا ذكره فخر الاسلام لانه هنا من فعله وهو مناف فانقطعت صلوته وانما الاختلاف فيما
ليس من فعله مثل طلوع الشمس وقيل تفسد صلوتهم عند ابي ح وعندهما لا تفسد والصحيح هو الاول ولو ان القارئ قرأ
في الاوليين ثم نسي القراءة في الاخريين وصار اميا فسدت صلوتهم عند ابي ح وبعضهم وعلى قولهما لا تفسد وبنى عليها
استحسانا وهو قول زفر وفي الاصل الامي اذا افتتح صلوته وقعد قدر التشهد وسلم ثم يعلم سورة ثم انه تذكر ان عليه سجود
السهو فانه لا يعود وصلوته جائزة عند الكل **فروع** يجب على الامي الاجتهاد في ليله ونهاره حتى يتعلم مقدار ما
يجوز به الصلاة فان قصر لم يعذر عند الله تعالى وبه قالت الائمة الثلثة ذكره التمرتاشي ولو حضر الامي وقارئ يصلي فلم يقتد به
وصلى وحده اختلفوا فيه والاصح ان صلوته فاسدة نوى الاقتداء بابي علي ظن انه اصيل فاذا هو خليفة
جاز ولو نوى الاقتداء بالاصيل فاذا هو خليفة لم يجز وفي فتاوى الحضري في اقتداء بامام وفي زعمه انه فلان ثم
ظهر انه غيره يجزيه وان اقتدى بفلان ونحوه ثم ظهر انه غيره لم يجزه اقتدى مسبوق بمسبوق في قضاء ما سبقا لم يجز وكذا
لا يجوز اللاحق باللاحق كذا في الخلاصة شك في امام وضوء امامه جاز اقتداؤه به مشتركا في نافلة ثم افسدها صح اقتداء احدهما
بصاحبه وان لم يشتركا لم يصح شرع في ظهر الامام متطوعا ثم قطعها فاقتدى يصلي ظهره كما اليوم جاز تكلم الامام في شفع
التراويح ثم امهم في ذلك جاز ولو اقتدى في سنة العشاء بمن يصلي التراويح او في السنة بعد الظهر بمن يصلي الاربع قبل الظهر صح
ولو صليا الظهر ونوى كل واحد امامة صاحبه صحت صلوتهما ولو نويا الاقتداء فسدت في الخلاصة والخزانة اربعة مواضع لا يتابع
المقتدي الامام اذا فعله لو زاد سجدة في صلوته لا يتابعه ولو زاد في تكبيرات العيد يتابعه ما لم يخرج عن اقاويل الصحابة ولو خرج لا يتابعه
ولو كبر في صلوة الجنازة ولو قام الى الخامسة ساهيا بعدما قعد قدر التشهد على الرابعة لا يتابعه فان لم يقيد
الامام الخامسة بالسجدة يسلم المقتدي ولا يتابعه ولو لم يقعد على الرابعة وقام الى الخامسة ساهيا وتشهد المقتدي وسلم
ثم قيد الامام الخامسة بالسجدة فسدت صلوتهم وتسعة اشياء اذا لم يفعلها الامام المقتدي جاز لم يرفع يديه عند الافتتاح رفعهما المقتدي وركع
ولم يكبر يكبر المقتدي ولم يسبح في الركوع والسجود ويسبح المقتدي ولم يقل سمع الله لمن حمده يقولها المقتدي ولم يكبر عند الانحطاط
يكبر المقتدي ولم يقرأ التشهد يتشهد المقتدي ولم يسلم يسلم المقتدي ولو نسي الامام تكبير التشريق يكبر المقتدي م

باب الحدث في الصلاة

ش اي هذا باب في بيان احكام الامامة
والامام الحدث الواقع في الصلاة وجه المناسبة بين البابين ان الباب الاول في بيان
احكام الامامة والامام وهي من جملة الاحكام المتعلقة بالامام سبق الحدث ايضا
فيحتاج الى بيان احكامه واما وجه المناسبة بينه وبين الفصول السابقة هي ان المذكور
فيها احكام السلامة من العوارض في الصلاة في حق الامام والمنفرد والجماعة والمذكور
ههنا بيان احكام العوارض العارضة المانعة من المضي في الصلاة والسلامة هي الاصل
فلذلك اخر هذا الباب م ومن سبقه الحدث ش كلمة من موصولة تضمنت معنى الشرط
والمعنى سبقه بدون اختياره ويسمى ذلك حدثا سماويا والحاصل ان الشرط سبق الحدث
الخارج من بدنه الموجب الوضوء دون الغسل من غير قصد منه للحدث او لسببه او من غير
ذا مرايات(?) بعده بما ينافي الصلاة من توقف في موضع الصلاة والكلام او كشف عورة من غير
ضرورة او فعل ينافي الصلاة حماله منه بد حتى لو هذا لا يجوز له البناء فيما اذا انتضح البول على
بدنه او ثوبه اكثر من قدر الدرهم لانه ليس من الاحداث وكذا اذا انتقض وضوءه بالاغماء
او الجنون او القهقهة لانها ليست خارجة من البدن وكذا في الاحتلام وان كان خارجا من
البدن لانه موجب للغسل والنص ورد في موجب الوضوء وكذا في الحدث العمد لانه قصده
والشرط السبق كما ذكرنا وكذا اذا كانت به جراحة او فصد فغمزها بيده فسال منها الدم لانه وجد
منه القصد بسبب الحدث وكذا فيما اذا رماه انسان ببندقة او حجر او سقط الحجر من السقف
فسال الدم لان الحدث منه بسبب غيره وعن ابي يوسف يبني في البندقة كالسماوي لعدم صنعه
ولو عثر بحشيش المسجد فادماه قيل يبني وقيل على الاختلاف بينهما وبين ابي يوسف فعنده
يبني ولو عطس فسبقه الحدث من عطاسه او تنحنح فخرج ريح بقوته قيل يبني وقيل لا
ولو سقط منه الكرسف بغير فعلها مبلولا تبني في قولهم ولو بتحريكها تبني عند ابي يوسف وعندهما
لا تبني م في الصلاة ش في محل النصب على الحال م انصرف ش جواب من والمعنى من غير توقف
بعد سبق الحدث لانه اذا توقف يصير مؤديا جزء الصلاة مع الحدث فتنقطع صلاته فلا يبني
حينئذ واشار اليه الصرف وهو جزء الشرط والجزاء لا يتراخى عن الشرط ولو مكث في مكانه
قدر ما يؤدي ركنا فسدت صلاته وفي المبتغى ان لم ينو بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم
يؤد جزءا من الصلاة بالحدث وفي جوامع الفقه الا اذا احدث في نومه ومكث حتى انتبه
وذهب يبني وعن محمد لو ركع وسجد في حال نومه ثم انتبه وذهب جاز له البناء لا ما اتى
به في حال نومه كالعدم وعن ابي يوسف لو احدث في سجوده فرفع رأسه وكبر يريد به اتمام
سجوده او لم ينو شيئا فسدت وان اراد الانصراف لا تفسد ولو قرأ ذاهبا الى الوضوء تفسد
وآتيا منه لا تفسد وقيل على العكس والصحيح الفساد فيهما لان في الاول اداء ركن مع
الحدث وفي الثاني مع المشي والتسبيح والتهليل لا يمنع البناء في الاصح وقيل لو رفع رأسه من
الركوع وقال سمع الله لمن حمده وهو محدث لا يبني قاله المرغيناني ونص عليه في المبتغى
واعلم ان صورة ذهابه الى الوضوء انه يتأخر محدودبا محففا(?) كذا قاله في مختصر البحر المحيط
وقال صاحب الطراز يضع يده على انفه يوهم انه رعف فينقطع عنه الظنون قال
هو مروي عن النبي عليه السلام قلت ذكره المصنف على ما يأتي عن قريب ان شاء الله تعالى م
فان كان اماما ش تفصيل الذي سبقه الحدث في الصلاة فلذلك ذكره بالفاء اي فان كان الذي

سبقه الحدث اماما ام استخلف ش خليفة في موضعه وتفسير الاستخلاف هو
ان ياخذه بثوبه ويجره الى المحراب كذا في الخلاصة ويكون استخلافه بالاشارة وفي جوامع
الفقه يشير لركعة واحدة باصبع واحدة وللسجدة يضع اصبعه على جبهته ان كان
واحدا باصبع واحدة وفي اثنين باصبعين وفي سجدة التلاوة يضع اصبعه وفي السهو يشير بذلك
بعد السلام بتحويل راسه يمينا وشمالا ولو استخلف بالكلام فسدت صلاته وصلاتهم سوا
كان عامدا او ساهيا او جاهلا وذكر في الذخيرة للمالكية ان عند مالك ان استخلف بالكلام
يجوز وقال ابن حبيب ان استخلف بالكلام جاهلا او عمدا تبطل وان كان ساهيا فعليه
فقط وليقدم من الصف الذي يليه لقربه ولهذا قال عليه السلام ليليني منكم اولو الاحلام
والنهى وفي المفيد لو قدم امراة تفسد صلاته وصلاة القوم وقال زفر لا تفسد صلاة الرجال
والنسا وتفسد صلاة الرجال وفي مختصر البحر استخلف محدثا فسدت صلاتهم وفي الجمعة يجوز
ولتقدم غيره فيصلي بهم وفي الاجناس لو قدم جنبا او محدثا او امراة فسدت صلاة الكل
ولو استخلف صبيا او مجنونا او اخرس او امراة او كافرا فاستخلف اهله غير لم يجز ولو
استخلف رجلا حاسا عنه وكان كبر قبل سبق حدث الامام صح وكذا بعده ونوى
الاقتدا به وعند شمس الائمة لا يصح اقتداؤه وكذا لو قدم الامام رجلا وتقدم اخر
بنفسه او بتقديم القوم واتم بكل طايفة فهو الاول سوا ولو قدم رجلا الامام رجلا
فالامام من قدمه الامام الا ان ينوي القوم ان يتموا بالاخر قبل ان ينوي ذلك وقال
امام الحرمين ليس عندي نقل في هذه المسئلة ولعل الاظهر ان المتبع من قدمه القوم
وفي جوامع الفقه لو تقدم واحد بنفسه يشترط نية القوم الاقتدا به ولو قدمه الامام
او القوم لا يشترط ذلك قال المرغيناني هذا خلاف ما ذكره في الاصل وفي الذخيرة الامام المحدث
على امامته ما لم يخرج من المسجد فان استخلف وقام خليفته في مكانه ونوى ان يوم الناس
فيه او استخلاف القوم غيره خرج من امامته وفي جوامع الفقه لا يخرج من امامته الا بالخروج
من المسجد او بقيام الخليفة مقاما ما نوى ان يوم في ذلك المكان او باستخلاف الناس غيره
وفي التحفة وان لم يستخلف وخرج من المسجد تفسد صلاة القوم اذا لم يكن خارج المسجد صفوف
متصلة فان كانت وخرج ولم يجاوز الصفوف بطلت صلاتهم عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا تبطل قال والصحيح قولهما وكذا لو استخلف من الصفوف المتصلة الخارجة
من المسجد لم يجز عندهما ويجوز عند محمد وفي مختصر البحر المحيط وفي المسجد يستخلف والكبير
والصغير فيه سوا الا اذا كان مثل جامع المنصور وجامع البيت المقدس واذا لم يوجد
شي من ذلك فتوضا في جانب المسجد والقوم ينتظرون ورجع الى مكانه واتم صلاته اجزاهم
وان لم يستخلفوا حتى خرج الامام من المسجد بطلت صلاتهم والامام يتوضا ويبني لانه منفرد
في حق نفسه وذكر الطحاوي ان صلاته تفسد ايضا وفي جوامع الفقه في فساد صلاة الامام
روايتان وفي المفيد في المشهور من الرواية انها لا تفسد وذكر ابو عصمة عن اصحابنا انها
تفسد والصحيح الاول ولو لم يكن مع الامام الا رجل واحد فهو امام قدمه الامام او لا
وقال في الوبرى يتقدم بنفسه او لم يتقدم وقام مقام الاول او لم يقم حتى لو فسدت
صلاة الثاني فسدت صلاة نفسه قال في المفيد في الامامة الكبرى اذا لم يكن في العالم
من يصلح غيره ولو اقتدى انسان بالامام المحدث قبل خروجه من المسجد صح وان كان بعد

انصرافه ثم ينظر ان قدم المحدث خليفة جازت صلاة الداخل والا يفسد
وان خلفه من لا يصلح للامامة كالصبي والمراة والامي والاخرس ان استخلفه
تفسد بلا خلاف كما ذكرنا وان لم يستخلف وخرج من المسجد اختلف المشايخ فيه فقيل
تفسد وقيل لا تفسد وتفسد صلاة المقتدين وهذا اصح ولو قدم المحدث واحدا من
اخريات الصفوف وخرج من المسجد قبل ان يقوم الثاني مقام الاول نظر ان نوى الثاني
الامامة من ساعته لا تفسد ويحول الامامة الى الثاني وان لم ينو من ساعته وانما نوى ان
يكون اماما مقام الاول وخرج الاول من المسجد قبل ان يصل الى مقام الاول فسدت
صلاة القوم لان الامامة لم تحول اليه بعد والاول يبني على صلاته بكل حال فان تقدم
رجلان فالسابق الى مكان الامام متعين وان استويا في التقدم واقتدى بعضهم بذا فصلاة
الذي ائتم به الاكثر صحيحة وصلاة الاقل فاسدة وعند الاستوا لا يمكن الترجيح واتمامها
بامامين غير ممكن فتفسد صلاتهم كذا في الذخيرة وفي جوامع الفقه لو قدم كل طايفة رجلا
فالعبرة للاكثر وعند الاستوا تفسد وفي المبسوط لو تقدم كل فريق رجلا فاقتدوا باحدهما
الا رجلا او رجلين اقتديا بالاخر فصلاة الجماعة صحيحة وصلاة الاخرين فاسدة وان كانت
احد الجماعتين اكثر فقد قال بعض اصحابنا فصلاة الاكثرين صحيحة ويتعين الفساد في حق
الاخرين كما في حق الواحد والمثنى قال والاصح انه تفسد صلاة الفريقين وفي متفرقات
الفقيه ابي جعفر اذا ظن الحدث فاستخلف ثم تبين انه لم يحدث وذلك قبل خروجه ان كان
الخليفة لم يات بالركوع جازت والا فسدت قال الفقيه وفي رواية ابن سماعة عن محمد
ان قام الخليفة مقام الامام فسدت صلاتهم وفي جوامع الفقه كبر الخليفة ينوي
الاستقبال جازت صلاة من استقبل وفسدت صلاة من لم يستقبل وتفسد صلاة المستخلف
ان بنى على صلاة نفسه وسيل ابو نصر عمن استخلف فقدم الخليفة غيره من غير ان يحدث
الذي قدمه قبل ان يقوم في موضع الامام والاول في المسجد جاز ولو اقتدى المقيم بالمسافر
خارج الوقت او المتنفل بالمفترض فاحدث المسافر او المفترض تفسد صلاتهما لانهما لا يصلحان
لامامتهما ولو احدث الامام والقوم معا تفسد صلاة القوم دون الامام لخلو مكان الامام
ويعود الامام ثم اعلم ان الذي يسبقه الحدث يتوضا ثلاثا ثلاثا قال في التحفة ويستوعب
راسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق وياتي بسائر سنن الوضو وهو الصحيح وفي الحاوي عن
ابي القاسم انه يتوضا مرة مرة ولا يزيد على ذلك وان زاد فسدت صلاته وفي الجوامع المتيمم
للجنابة اذا احدث تذهب فوجد ما يكفي لوضوئه يبني بخلاف ما اذا وجد ما يكفيه لجنابته
وفي الذخيرة المراة كالرجل في الوضو والبنا لان كلها من تناول الرجل والمراة وعن ابي يوسف
في غير رواية الاصول ان امكنها الوضو من غير كشف عورتها بان يمكنها غسل ذراعيها في الكمين
ومسح راسها مع الخمار بان كان ذلك رقيقا يصل الما الى ما تحت ذلك فكشفتهما لا تبني وان لم
يمكنها بان كان عليها جبة وخمار ثخين لا يصل الى ما تحت ذلك جاز وهو نظير الرجل اذا كشف
عورته في الاستنجا عند مجاوزة النجاسة مخرجها اكثر من قدر الدرهم وعن ابراهيم رستم
لا يجوز للمراة البنا لان ذراعها عورة وفي مختصر البحر المحيط لو سبقه الحدث في صلاة الجنازة ينبغي
له ان يبني وفي الاستخلاف خلاف م ويبني ش اي على صلاته ما لم يوجد منه منافيا في صلاته مما له
منه بد كالكلام والاكل والشرب والبول والغوط ونحو ذلك وفي العتابي يمنع البنا الحدث

العمد والاغما والجنون والقهقهة عمدا او لا والاحتلام والامنا بمس بشهوة والنظر
بشهوة او لتفكر او التقبيل او عضه ونوم او ظهرت عورته عند الاستنجا ولو لم يظهر
مني وروى ابو سليمان انه يبني مطلقا وفي شرح القدوري لابي نصر لا يبني في ظاهر المذهب
وذكر في المحيط عن محمد انه يستنجي من تحت ثيابه وروى ابو سليمان ان الاستنجا من البير
لا يمنع البنا ولو جاوز الما فذهب الى غيره فسدت صلاته وفي مختصر البحر المحيط يبني ولو
استقا ما لوضوئه او خرزه لو فسدت صلاته وفي المرغيناني يستقي من البير ويبني
وقال الكرخي والقدوري لا يبني وفي التحفة انه يبني ولم يحك خلافا ولو طلب الما باشارة
او اشتراه بالتعاطي او نسي ثوبه في موضع الوضو فرجع واخذه لا يبني ولو تذكر انه لم
يمسح براسه فرجع ومسح تجزيه لانه لا بد منه ولو احدث فاصاب منه ثوبه او بدنه
يغسل ويبني ولو اصح عليه قدر الدرهم وهو في الصلاة فذهب وغسله لا يبني عند
ابي يوسف يبني وان كان له ثوبان نزع النجس من ساعته وصلى وكذا لو وقع ثوبه فاخذه
من ساعته فستر عورته لا تفسد صلاته وان مكث عريانا ان يخرج عن دفع ثوبه لا تفسد
ما لم يؤد ركنا مع الكشف وان قدر على رفعه تفسد عندنا خلافا لابي يوسف فان قلت
ما وجه تخصيص الامام بالبنا مع جوازه للمقتدي والمنفرد قلت لانه اعلم بشرائط
البنا غالبا من غيره م والقياس ان يستقبل ش اي صلاته م هذه م وهو قول الشافعي
ش انما استقبال الصلاة في هذه الحالة قول الشافعي في الجديد وبه قال مالك في قول
واحمد في رواية وعن احمد ان صلاة المأمومين تبطل وعنه لا يستخلف ويتمون
وحدانا والمسبوق تبطل صلاته وعنه يتوضأ ويبني وفي المبسوط كان مالك رحمه الله
يقول اولا يبني ثم رجع وعاب عليه محمد في كتاب الحج لرجوعه من الآثار الى القياس
وفي الجواهر من كتب المالكية انه يستخلف سوا شرع طاهرا او محدثا او جنبا
وان صلوا وحدانا بطلت في المشهور وقال الزهري في امام ينوبه دم او رعف
او يجد مسا لينصرف وليقل اتموا صلاتكم وروى ان معاوية لما طعن اتم المصلون
وحدانا وذكر في النهاية لامام الحرمين في باب الجمعة لو احدث الامام عامدا
او خرج لنفسه من الصلاة قصدا او سبقه الحدث فالاستخلاف يجري في هذه
الصورة عندهم مع بطلان صلاة الامام م لان الحدث ينافيها ش اي ينافي الصلاة
اذ الطهارة شرط لبنا الصلاة كما هي شرط لابتدائها فلا يبقى مع وجود الحدث المنافي
لشرطها م والمشي ش الى الوضوء م والانحراف ش عن القبلة م يفسدها ش اي
الصلاة لانهما منافيان م فاشبه الحدث العمد ش اي فاشبه الحدث السابق وهو
الحدث السماوي الحدث العمد فكما ان في الحدث العمد تبطل الصلاة فكذلك في الحدث
السماوي وهذا الذي ذكره وجه القياس الذي اخذ به الشافعي ومن اتبعه ولم يذكر
المصنف له دليلا من الآثار واحتجوا في ذلك بالاحاديث منها ما رواه الاثرم
باسناده عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه كان قائما يصلي بهم فانصرف ثم
اتى وراسه يقطر ما فقال اني قمت بكم ثم تذكرت اني جنب ولم اغتسل فانصرفت
واغتسلت فمن اصابه منكم مثل فلينصرف وليغتسل وليستقبل صلاته ومنها ما رواه
مالك في الموطا انه عليه السلام صلى باصحابه فلما احرم بالصلاة ذكر انه جنب فقال لاصحابه

كما

كما انتم ومضى ورجع وراسه يقطر ما ولم يستخلف فدل ان بعد الجنابة لم يمنع
الاقتدا فانه قال كما انتم ومنها ما رواه علي بن طلق عن رسول الله عليه السلام انه قال
اذا فسى احدكم في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليعد صلاته اخرجه الترمذي وابو داود
وقال الترمذي حديث حسن ورواه ابن حبان في صحيحه ومنها ما رواه ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رعف احدكم في الصلاة فلينصرف فليغسل
عنه الدم ثم ليعد وضوءه وليستقبل صلاته واخرجه الطبراني في معجمه والدارقطني
في سننه وابن عدي في الكامل والجواب عن هذه الاحاديث ان حديث علي رضي الله عنه
هو مذهبنا فانه امرنا بالاستقبال فدل ان شروعه فيها لم يصح ونحن انما قلنا بالاستخلاف
والبنا في الحدث الطارئ السابق دون العمد والمغاوز والجنابة وان حديث الموطا
يخالفه الصحيح الذي اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم فانهما روياه باسنادهما عن ابي هريرة
رضي الله عنه انه قال اقيمت الصلاة وعدلت الصفوف فخرج الينا رسول الله
عليه فلما قام في مصلاه ولم يشرع في الصلاة وقد تكلم ثم جا وكبر للشروع في الصلاة
ومعنى قوله كما انتم اي لا تنصرفوا حتى اجي ولهذا استقبل وامرهم بالاستقبال ويدل
على ما رواه ابو داود انه عليه السلام قام في مصلاه فانتظرنا ان يكبر فانصرف ثم
قال كما انتم فمن المحال ان تصلوا بصلاة رسول الله عليه السلام قبل شروعه عليه السلام
ومن المعلوم بالضرورة انهم لم يكونوا شرعوا في الصلاة قبل شروعه عليه السلام وان حديث
علي بن طلق محمول على العمد او على الافضلية توفيقا بين الاحاديث على ان ابن القطان قال في
كتابه هذا حديث لا يصح فان فيه مسلم بن سلام الحنفي ابا عبد الملك وهو مجهول الحال وان
حديث ابن عباس فيه سليمان بن ارقم وقال احمد وابو داود والنسائي وابن معين والبخاري
انه متروك م ولنا قوله عليه السلام من قا او رعف او امذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ
وليبن على صلاته ما لم يتكلم ش هذا الحديث رواه ابن ماجه في سننه عن اسماعيل بن
عياش عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن عائشة قالت قال رسول الله عليه السلام من
اصابه قي او رعاف او قلس او مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك
لا يتكلم واخرجه الدارقطني في سننه وقال الحفاظ يروونه عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة
عن النبي عليه السلام مرسلا ثم اخرجه عن عبد الرزاق عن ابن جريج به مرسلا وقال هذا هو
الصحيح وقال امام الحرمين في النهاية والغزالي في الوسيط ان هذا الحديث مروي في الكتب
الصحاح وهو وهم منهما وانما لم يعمل به الشافعي لانه مرسل وابن ابي مليكة لم يلق عائشة
رضي الله عنها م وقال عليه السلام اذا صلى احدكم فقا او رعف فليضع يده على فمه وليقدم
من لم يسبق ش ليس هذا بهذا اللفظ غريب ولكن اخرج ابو داود وابن ماجه عن هشام
ابن عروة عن ابيه عن عائشة قالت قال رسول الله عليه السلام اذا صلى احدكم فاحدث
فليأخذ بانفه ثم لينصرف واخرج الدارقطني في سننه عن عاصم بن ضمرة والحارث عن علي
رضي الله عنه موقوفا اذا ام القوم فوجد في بطنه رزا او رعافا او قيا فليضع يده
على فمه وليأخذ رجلا من القوم وليقدمه قوله رعف قال المطرزي رعف انفه سال
رعافه قلت الرعاف هو الدم يخرج من الانف ورعف من باب نصر ينصر وجا رعف بالضم
وهي لغة ضعيفة وجا رعف يرعف بالفتح فيهما ويقال رعف الفرس يرعف ويرعف

بالفتح والضم اي سبق وتقدم واسبق مثله قوله او امدى اي صار ذا مدي
قوله وليبني امر وادنى درجاته الاباحة فليست سعة البنا فان قلت وليتوضأ
امر ايضا وهو للوجوب فينبغي ان يكون وليبني كذلك قلت لا يضر ما دل لانه
حينئذ يكون انفت للمدعي قوله من لم يسبق بني مفعول وليقدم واراد به من لم
يسبقه حدث مثله وقد فسر بعضهم بقوله المراد المسبوق بالصلاة وليس كذلك لان
مسبوق يجوز ان يجعل خليفة لمن سبقه الحدث وقال تاج الشريعة قوله من لم يسبق
بشي بيان الافضل لانه اقدر على تمام الصلاة من المسبوق قوله رز بكسر الرا وتشديد
الزاي وهو في الاصل الصوت الخفي ويريد به القرقرة وقيل هو غمز الحدث وحركته للخروج
واخرج الطبراني عن ابن عمر عن النبي عليه السلام من وجد في بطنه رزا فلينصرف وليتوضأ وامره
بالوضو لئلا يدافع احد الاخبثين والا فليس بواجب ان لم يخرج الحدث فان قلت اسند
بحديثين احدهما مرسل والاخر ضعيف قلت لا يضرنا ارساله لان المرسل عندنا حجة ويقوى
الضعيف بما نقل عن الصحابة رضي الله عنهم وهو ما اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه
عن علي بن ابي طالب وابي بكر الصديق وسلمان وابن عمر وابن مسعود وروي عن التابعين
عن علقمة وطاوس وسالم بن عبد الله وسعيد بن جبير والشعبي وابراهيم النخعي وعطا
ومكحول وسعيد بن المسيب وكيف يذهب الى القياس بترك قول هولا وقولهم فيما لا يدرك
بالقياس كالنص في كونه راجحا على القياس حتى قال بعضهم في المسألة اجماع الصحابة
فانه روي عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وانس وسلمان رضي الله عنهم
اجمعين جواز البنا والمراد اجماع فقهائهم وبقولهم بترك القياس وهذا القول اجتهد في
هذا وقال ومنع البنا المسبوق محرومه من الصحابة وهولا لهوى هولا الاجلا من الصحابة
والايمة الكبار من التابعين والرجوع الى الحق واجب وروي ايضا مسلم قلنا عن الاوزاعي
وابن ابي ليلى وسليمان بن يسار والحسن البصري وسفيان الثوري وابا سلمة بن عبد الرحمن
رضي الله عنهم م والبلوى فيما سبق س هذا جواب عن قول الشافعي فاشبه الحدث العمد
تقريره ان البلوى البلية في الحدث العمد ان بحصوله بغير فعله فيحمل فيه معذورا
م دون ما يتعمده س اي يقصده ويفعله باختياره وليس فيه بلوى فلا يجعل معذورا
فلا يجوز القياس لوجود الفارق وهو معنى قوله م فلا يلحق به س اي لا يلحق بما يسبق بما
يتعمد وهذا في نفس الامر منع المتابعة في قوله فاشبه الحدث العمد وكيف يشابه الذي
بلا اختيار بالذي باختيار م والاستيناف افضل س اي استقبال الصلاة افضل من البنا
م تحرزا عن شبهة الخلاف س لانه اقرب الى الاحتياط ولان البنا عمل بخبر الواحد والاستيناف
بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد كذا قاله بعض الشراح وفيه نظر لانه قيل ان البنا
اجماع الصحابة فانه روي عن جماعة كثيرين كما ذكرنا وبه يترك القياس لان قولهم فيما
لا يدرك بالقياس كالنص في كونه راجحا على القياس مع انه مويد بالامر في الحديث المذكور
م وقيل ان المنفرد يستقبل س اي الافضل له ذلك للاحتياط م والامام والمقتدي يبني
س يعني الامام اذا سبقه الحدث يبني على صلاته والمقتدي ايضا اذا سبقه الحدث
يبني م صيانة لفضيلة الجماعة س اي حفظا لفضيلة الجماعة وانتصاب صيانة على التعليل
م والمنفرد ان شا اتم في منزله س يعني الذي يصلي وحده اذا سبقه الحدث فذهب وتوضا

ان شا اتم صلاته في منزله وهو الموضع الذي توضأ فيه بعد الانصراف م وان شا عاد
الى مكانه س وهو الموضع الذي سبقه الحدث فيه وانما صار مخيرا بين الامرين لانه اذا
اتم في منزله صار مؤديا صلاته في مكانين مع قلة المشي وان عاد الى مكانه صار مؤديا
لها في مكان واحد مع كثرة المشي فوجد في كل واحد من الامرين جهة الكراهة وجهة
الفضيلة فصار مخيرا م والمقتدي يعود الى مكانه س وهو الموضع الذي سبقه الحدث
فيه ولا يجوز له ان يبني في منزله الذي توضأ فيه لوجوب متابعة الامام وقال المرغيناني
المقتدي يعود لا محالة اذا لم يفرغ امامه وقال الاسبيجابي يعود الى موضع يجوز له الاقتدا
بامامه وقال في المفيد وكذا اذا لم يعلم بفراغ امامه وان فرغ يتخير بين العود والاتمام
في مسجد اخر م الا ان يكون امامه قد فرغ س هذا استثنا من قوله يعود الى مكانه
اراد ان امامه اذا فرغ عن الصلاة يجوز له ان يبني في منزله لزوال الداعي واذا عاد
بعد فراغ الامام نقل ابن سماعة انه تفسد صلاته لحصول المشي بلا حاجة واختيار
السرخسي وشيخ الاسلام خواهر زاده لا يفسد فان قلت اللاحق في حكم المقتدي فيما يتم
من صلاته فاذا كان بينه وبين الامام ما يمنع صحة الاقتدا من طريق او نهر فينبغي ان لا يجوز
في نفسه قلت نعم بمنزلة المقتدي ولكن الامام قد خرج من حرمة الصلاة فلا يراعي ترتيب
القيام بينه وبين امامه وربما خرج اذا احدث او نام م او لا يكون بينهما حائل س عطف
على المستثنى يعني ان المقتدي يعود الى مكانه الا اذا فرغ امامه فحينئذ لا يعود
والا اذا لم يكن بين الامام والمقتدي حائل اي مانع لجواز الاقتدا كالطريق والنهر الكبير
فحينئذ يعود الى مكانه وان لم يفرغ الامام عن الصلاة لجواز المتابعة من حيث هو
فان قلت المقتدي اذا عاد الى مكانه قبل فراغ الامام كيف يصنع قلت قال في شرح
الطحاوي يشتغل اولا بقضا ما سبقه الامام في حال اشتغاله بالوضو بغير قراة لانه
لاحق ويقوم مقدار قيام الامام ومقدار ركوعه وسجوده ولو زاد او نقص فلا يضره
ولا يلزمه السهو لانه لاحق الا اذا سهى امامه فيتابعه في الموضع الذي يجد امامه ثم
يقضي اخر صلاته ولو لم يشتغل بقضا ما سبق ولا فتابع الامام جاز فيقضي ما سبق
الامام بعد تسليم الامام لان ترتيب افعال الصلاة ليس بشرط عندنا خلافا لزفر رحمه الله
م ومن ظن انه احدث فخرج من المسجد ثم علم انه لم يحدث استقبل الصلاة س لان الانصراف
عن القبلة بلا عذر مفسد فيلزمه الاستقبال م فان لم يكن خرج من المسجد يصلي ما بقي س
من صلاته لان المسجد وان تباينت اطرافه بمنزلة مكان واحد بدليل صحة الاقتدا وعدم
تكرر وجوب سجدة التلاوة م والقياس فيهما الاستقبال س اي فيما اذا خرج من المسجد وفيما
اذا لم يخرج م وهو س اي القياس م رواية عن محمد لوجود الانصراف س اي الانصراف
عن الصلاة وفي الذخيرة اي الانحراف عن القبلة من غير عذر وهذا وجه القياس وفي الجامع
الصغير لقاضي خان اذا كان يمشي في المسجد ووجهه الى القبلة بان كان باب المسجد على حائط
القبلة فاما اذا اعرض عن القبلة فسدت صلاته وان كان في المسجد اذ هو انحراف عن القبلة
بغير عذر وفي ظاهر الرواية لم يفصل بينهما اذا مشى في المسجد مستقبل القبلة او انحرف
عن القبلة واطلاق صاحب الكتاب يحمل على هذا م وجه الاستحسان ان الصرف على
قصد الاصلاح س اي على قصد اصلاح صلاته لا رفضها م الا ترى س تنبيه على ما ذكره

من انصرافه على قصد الصلاح م انه س اي الذي ظن انه احدث م لو تحقق ما توهمه
س من ظن حصول الحدث م يعني يبني صلاته س ولا يقطعها والتاويل ان من سوى خطا في اخر
الامر قد يعتبر في بعض الاحكام كتاويل اهل البغي في دما اهل الحق واموالهم اذا كانت
لهم قوة ومنعة حتى لا يضمنون شيا من ذلك م والحق قصد الاصلاح تحقيقه س اي الحق
قصد الاصلاح بحقيقة الاصلاح اعني ان الحدث المتوهم لو كان متحققا كان يبني فكذا في
هذه الصورة فان قلت اذا كان قصد الالحاق ملحقا بحقيقته ينبغي ان يبني اذا خرج من
المسجد ايضا قلت هذا ليس بمطلق بل في هذه الصورة لانه اذا خرج يختلف المكان
من غير عذر وهو مبطل للتحريمة اشار اليه بقوله م ما لم يختلف المكان بالخروج س
من المسجد لانه مكان واحد وفي الرباعي وكذا الغازي لو ظن حضور العدو فانصرف والامر
بخلافه لم تفسد صلاته ما لم يخرج من المسجد وفي الصحرا ما لم يجاوز مكان الصفوف والا تفسد
والبيت كالمسجد والمراة اذا نزلت مصلاها فسدت لانها بمنزلة المسجد في حق الرجل ولو
ذهب قدامه في الصحرا بمقدار الصفوف سد الى لم يكن سترة وان كانت بحذاها سترة
م وان كان استخلف س اي وان كان الذي ظن انه احدث استخلف ثم علم انه لم يحدث
م فسدت س اي صلاته وان لم يخرج من المسجد م لانه س اي لان الذي فعله م عمل كثير
س لانه استخلاف ومشي والعمل الكثير م من غير عذر و س يفسد الصلاة م وهذا س
اي الحكم المذكور م خلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضو فانصرف س من صلاته او من
القبلة م حيث تفسد س صلاته م وان لم يخرج س من المسجد ثم اشار الى الفرق بين المسئلتين
بقوله م لان الانصراف س اي في هذه المسئلة م على سبيل الرفض س والاعراض
والانصراف بهذا الوجه ملحق بحقيقته ثم اوضح ذلك بقوله م الا ترى انه لو تحقق ما توهمه
س من ظنه افتتاح صلاته بغير وضو م تستقبل س صلاته لان انصرافه كان على سبيل
الرفض م وهناك س اي في المسئلة الاولى م لو تحقق ما توهمه س من سبق الحدث م لا يستقبله
س اي الصلاة لان انصرافه كان على سبيل الاصلاح كما ذكرناه م فهذا هو الحرف س اي
هذا هو الاصل في البنا والاستقبال او هذا هو الاصل بين المسئلتين وهو ان الانصراف
اذا كان على سبيل قصد الاصلاح لا يستقبل ما لم يخرج من المسجد واذا كان على سبيل الرفض
والترك فيستقبل بمجرد الانصراف وان لم يخرج من المسجد ولم يستخلف وعلى هذا
اذا اقبل سواد فظنوه عدوا فانحرف قوم فاذا هي بقر او غنم او ابل فان لم يجاوزوا الصفوف
بنوا استحسانا وان جاوزوا استقبلوا واذا ظن انه لم يمسح فانصرف ثم علم انه كان مسحا
فسدت صلاته وان لم يخرج من المسجد وكذلك متيمم راى سرابا فظنه ما فانحرف
وظهر انه سرابا وكذلك اذا راى في ثوبه لونا فظن انه نجاسة فانحرف ثم علم انه ليس
نجاسة لم يبن وكذلك ماسح الخف اذا ظن ان المدة قد تمت فانحرف لغسل الرجلين
مستقبل وان لم يخرج لانه في الجميع قصد رفض الصلاة فانقطعت صلاته م ومكان الصفوف
في الصحرا له حكم المسجد س هذا البيان انه اذا لم يكن في المسجد ما ذا يكون حكمه وهو اذا كان
يصلي في الصحرا لا يخلو اما ان يكون اماما او منفردا وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون
بين يديه سترة او لا يكون فان كان اماما فمكان الصفوف كالمسجد في حقه فاذا سبقه
الحدث فانه ينصرف ويستخلف ما دام في مكان الصفوف فاذا خرج من الصفوف

ولم يستخلف

ولم يستخلف فقد بطلت صلاته لاختلاف المكانين من غير عذر هذا اذا لم يكن سترة
فان كانت بين يديه سترة فالمعتبر حد السترة اذا مشى قدامه وهو معنى قوله م ولم يتقدم
قدامه س اي ولو مشى قدامه يختلف في الجواز والفساد وهو قوله م وهو معنى قوله
فالحد السترة س فان جاوزها بطلت صلاته م وان لم يكن س اي سترة بين يديه م
فمقدار الصفوف خلفه س اي فالمعتبر مقدار الصفوف التي خلفه اي خلف الامام
حتى اذا كان من اخر الصفوف الى خلف الامام خمسة اذرع فان لم يخرج عن هذا المقدار
بنى ولا يستقبل وان خرج عن هذا المقدار ولم يستخلف بطلت صلاته لان الامام بعد
سبقه الحدث كان عليه الاستخلاف ليصير هو في حكم المقتدي به لانه صار مقتديا به
فان قلت ذكر الصفوف بالجمع قيد او لا قلت ليس بقيد وانما الحكم سوا كان الصف واحدا
او اكثر وانما ذكر الجمع باعتبار الغالب م وان كان س اي المصلي الذي سبقه الحدث
م منفردا فموضع سجوده س اي فالمعتبر موضع سجوده من كل جانب م من جوانبه فاذا لم
يجاوز ذلك المقدار يبني فيما كان قصده الاصلاح والا فلا وان لم يجاوزه م وان جن
س اي المصلي في اثنا الصلاة م او نام فاحتلم س انما قال فاحتلم لان مجرد النوم في الصلاة
لا يفسدها فان قلت هلا اكتفى بقوله او احتلم من غير ذكر نام لان الاحتلام لا يكون
الا في النوم قلت احتلم يستعمل في اللغة ايضا يقال احتلم الغلام اي بلغ او عقل ولو
اكتفى بقوله او احتلم لكان يوهم بمعنى عقل بقرينة قوله جن م او اغمي عليه س الاغما
مرض يحصل في الدماغ بسبب امتلا من بلغم بارد غليظ هذا عند اهل الطب وعند
المتكلمين هو سهو يعتري الانسان مع فتور الاعضا والجنون زوال العقل وفساده
ولهذا يكون الاغما في الانبيا دون الجنون م استقبل س جواب ان اي استقبل صلاته
م لانه س اي لان الشان م يندر وجود هذه العوارض س اي الجنون والاحتلام والا
م فلم يكن س اي بهذه العوارض م في معنى ما ورد به النص س وهو قوله عليه السلام
من قا او رعف في صلاته ومعنى ما ورد به النص هو القي والرعاف فاذا لم يكن في معنى
ما ورد به النص بقي على اصل القياس اما الجنون والاغما فان المحص يبقى على حاله
بعد حدوثهما فيصير مؤديا جزوا من الصلاة مع الحدث فتفسد بخلاف القي والرعاف
فانه ينصرف على الفور بعد وقوعهما واما الاحتلام فانه حدث يوجب الغسل بخلاف
القي والرعاف فان موجبهما الوضو هذا اذا وجدت هذه الاشيا قبل ان يقعد مقدار
التشهد فاما لو حدث بعده فصلاته وصلاة القوم تامة لانه يصير خارجا عنها
بحدوث الاشيا فان قلت الخروج بفعله فرض عند ابي حنيفة ولم يوجد قلت وجد لانه
صار محدثا بها لانه لا بد من اضطراب ومكث بعد الحدث فالمكث اداء جزء من الصلاة
مع الحدث وهو صنع كيف ما كان من حيث الاضطراب او من حيث المكث م وكذا اذا
قهقه س في اثنا صلاته فانه يستقبل م لانه س اي لان فعل القهقهة م بمنزلة الكلام
س وصار كانه تكلم بعد الحدث وشرط البنا ان لا يتكلم لقوله عليه السلام وليبن
على صلاته ما لم يتكلم فان قلت ما معنى قوله ان القهقهة بمنزلة الكلام قلت لان
كلاهما ينقل المعنى من الضمير الى فهم السامع م وهو قاطع س اي الكلام قاطع للصلاة
والقهقهة اقطع لانها اخس ولهذا استويا في النسيان والعمد هذا ايضا اذا وجد قبل

ما قعد قدر التشهد واما اذا وجدت بعده فلا تفسد صلاته كما لو تكلم بعده ولكن
يلزمه الوضوء عندنا لصلاة اخرى وعند زفر لا يلزمه وهذا كله ايضا على قولنا فاما على
قول الشافعي تفسد صلاة الامام لا صلاة القوم م وان حصر الامام عن القراءة ش حصر
بكسر الصاد يقال حصر يحصر حصرا بالتحريك من باب علم يعلم والحصر العي وضيق الصدر قال تعالى
حصرت صدورهم ومعناه ضاق صدر الامام عن القراءة ويجوز ان يقرأ حصر على صيغة
المجهول من حصره اذا حبسه من باب نصر ينصر ومعناه منع وحبس عن القراءة بسبب خجل
او خوف م فقدم غيره اجزاهم عند ابي حنيفة ش وبه قال احمد وفي الاسد جعل قول
ابي يوسف مع ابي حنيفة م وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده ش اي لان الحصر يندر وجوده
والاستخلاف بخلاف القياس في امر غالب الوجود وهو الحدث فلا يجوز الاستخلاف فيه وفي
الفوائد الظهيرية ليس الحصر في معنى الحدث من وجوه احدها ان الطهارة شرط لجميع
الصلاة والقراءة شرط لبعضها والثاني انه لا جواز للصلاة بدون الطهارة ولها جواز بدون
القراءة كما في الامي والثالث ان القراءة تجري فيها النيابة بخلاف الطهارة وقال الاتراري
ونقل شيخنا عن شيخه العلامة حميد الدين الضرير انه قال في شرحه صورة المسألة اذا لم
يقدر الامام القراءة لاجل خجل يعتريه اما اذا نسي القراءة اصلا لا يجوز الاستخلاف بالاجماع
لانه يصير اميا واستخلاف الامي لا يجوز قلت حميد الدين مسبوق في هذا بابي اليسر فانه قال
انما يجوز الاستخلاف اذا كان حافظا للقراءة لكن لحقه خجل او خوف فحصر فاما لو نسي فصار
اميا فلم يجز الاستخلاف اجماعا لا امام القاري صلاة الامي غير جائز وقال ابو بكر الرازي انما
يستخلف اذا لم يمكنه ان يقرأ شيئا وان امكنه قراءة انه لا يستخلف وان استخلف فسدت صلاته
وقال الاتراري ثم عندهما اذا لم يستخلف كيف يصنع قال بعض الشارحين يتم صلاته بلا قراءة
الحاقا له بالامي وهذا سهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح فخر الاسلام في شرح
الجامع الصغير قلت اراد ببعض الشارحين السغناقي فانه قال هكذا في شرحه وقال الاكمل
ونسبه بعض الشارحين الى السهو واراد به الاتراري م وله ش اي ولابي حنيفة م ان
الاستخلاف لعلة العجز ش عن المضي في الصلاة صيانة لصلاة القوم عن البطلان م وهو هنا
الزم ش اي العجز عن القراءة الزم لانه ربما يجد الآتي المسجد فيتوضا ويبني من غير استخلاف والذي
حصر فلا بد له من تعلمه او تذكره وذلك يمنع المضي غالبا فلما جاز الاستخلاف في الحدث
لعلة العجز جاز في الحصر ايضا لوجود تلك العلة م والعجز عن القراءة غير نادر ش هذا جواب
عن قولهما انه يندر وجوده م ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز بالاجماع ش اي لا
يجوز الاستخلاف بالاجماع م لعدم الحاجة الى الاستخلاف ش لوجود قراءة ما يجوز به الصلاة
وفي رواية قصيرة عنده فان الرجل له الاستخلاف بركع ويمضي في صلاته وقال في المحيط ولو
استخلف تفسد صلاته م وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب
فلا بد من التوضي ليأتي به ش اي بالتسليم الذي هو واجب وعند الشافعي التسليم فرض وقد مر
بيانه م ان تعمد الحدث في هذه الحالة ش يعني بعد التشهد م او تكلم او عمل عملا ينافي
الصلاة تمت صلاته لانه تعذر البناء لوجود القاطع ش وهو تعمد الحدث او الكلام او عمل
منافيا في الصلاة م لكن لا اعادة عليه ش اي باعادة صلاته لانه لم يبق عليه شيء من الاركان
ش وفساد ما بقي لا يؤثر في فساد ما مضى وعند الشافعي ومالك واحمد فسدت صلاته

لان السلام

لان السلام من الاركان او الفرائض عندهم م فان رأى المتيمم الماء في صلاته
بطلت ش صلاته لانه قدر على الاصل حال قيام الخلف قبل تمام الحكم بالخلف فان قلت
يشكل هذا بالمتيمم اذا احدث في صلاته فانصرف ثم وجد ماء كان له ان يتوضأ ويبني على
صلاته فلم تبطل صلاته هناك برؤية الماء قلت التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى الابتداء
وجوده عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق اذ الاصابة ليست بحدث وههنا
ينتقض التيمم عند اصابة الماء لا اتصاله بالحدث الطاري على التيمم لا بصفة الاستناد
وقد مر من قبل ش اي في باب التيمم وهو قوله وينقضه رؤية الماء اذا قدر على استعماله
م فان رآه ش اي فان رأى المتيمم الماء م بعد ما قعد قدر التشهد ش هذه اثنا عشر
مسألة تسمى باثني عشرية لانها بذلك العدد في الروايات المشهورة وقيل هي خطأ من حيث
العربية لانه لا يجوز النسبة الى اثني عشر ولا الى غيره من العدد المركب الا اذا كان علما
فحينئذ ينسب الى صدره فيقال الخمسي في خمسة عشر كما يقال بعلي في بعلبك
في بعلبك قلت انما لا ينسب الى خمسة عشر عددا لان الجزئين حينئذ مقصودان فلو حذف
احدهما اختل المعنى ولو لم يحذف استثقل وانما اذا كان علما فالانسان بحالهما علم لا دلالة
لعشر ولا لخمسة فكان الثاني كتاء التأنيث ولم يكن في الحذف اخلال ولكن للقائل ان يقول
جعل اثني عشر ههنا في حكم المفرد فينسب اليه بكمالها على ان الذي قيل انما هو المركب
الاسنادي والمزجي كما عرف في موضعه وقد اشار المصنف الى المسألة الاولى من هذه
المسائل الاثني عشرية بقوله فان رأى المتيمم الماء بعد ما قعد قدر التشهد واشار الى الثانية
بقوله م او كان ماسحا ش اي على خفيه م فانقضت مدة مسحه ش بعد ما قعد قدر
التشهد وهي يوم وليلة للمقيم وثلاثة ايام ولياليها في حق المسافر واشار الى الثالثة بقوله
م او خلع خفيه بعمل يسير ش او خلع احد خفيه وقيد باليسير لان العمل الكثير يخرج عن
الصلاة ويتم صلاته حينئذ بالاتفاق وقال في المبسوط وتأويله اذا كان واسعا لا يحتاج
الى معالجة واشار الى الرابعة بقوله م او كان اميا فتعلم سورة ش قال في الينابيع
يريد به اذا كان يصلي وحده اما لو كان خلف الامام قيل هي على الاختلاف وقيل يجوز
صلاته بالاتفاق قال ابو الليث وبه نأخذ وفي المبسوط ذكر ابو يوسف في الامالي عن
ابي حنيفة انه كان يقول لا اي اذا تعلم سورة في خلال صلاته يقرأ ويبني كالقاعد
اذا قدر على القيام ثم رجع عن ذلك لان صلاته ضرورية كالمومي وفي المبسوط فتعلم سورة
اي تذكرها بعد النسيان اما اذا تلقنها ابتداء فذلك صنع منه فيخرج به عنها ذكره
الحلواني وقيل سمعها بالاختيار وحفظها بلا صنع واشار الى الخامسة بقوله م او عريانا
ش اي او كان المصلي عريانا م فوجد ثوبا ش ساترا عورته واشار الى السادسة بقوله م او
موميا ش اي او كان يصلي حال كونه موميا فقدر على الركوع والسجود ش واشار الى السابعة
بقوله م او تذكر فائتة عليه قبل هذا ش اي او كان المصلي تذكر ان عليه فائتة قبل هذا
تصلت قبل معناه قبل سقوط الترتيب وفي الوقت سعة واشار الى الثامنة بقوله
م او احدث فاستخلف اميا ش اي او انه احدث المصلي القاري بعد ما قعد قدر التشهد
فاستخلف رجلا اميا وفساد صلاته باستخلاف الامي في هذه الحالة عند ابي حنيفة على
اختيار المصنف ومن وافقه واما على اختيار فخر الاسلام فلا فساد بالاستخلاف بعد

التشهد بالاجماع وذكر في كشف الغوامض انه لا تفسد صلاته عند ابي حنيفة
لان هذا الفعل من افعال الصلاة فيخرج به من الصلاة كما لو تكلم او خرج من المسجد وفي
المبسوط والاستخلاف وان كان بصنعه لكنه غير مفسد كاستخلاف التادي واشار
الى التاسعة بقوله م او طلعت في الفجر ش اي طلعت الشمس بعد ما قعد قدر التشهد
في صلاة الفجر وفي المبسوط ان قبل طلوع الشمس مبطل لا مغير فلم كانت على الخلاف قلنا
بل هو مغير عن الفرض الى النفل ولا يخرج به من التحريمة واشار الى العاشرة بقوله م او دخل
وقت العصر في الجمعة ش قال في الينابيع هذه لا يتصور الا على رواية الحسن عن ابي حنيفة
ان آخر وقت الظهر اذا صار ظل كل شيء مثله كقولهما حتى يتحقق الخلاف وفي المنافع هذا
على اختلاف القولين عندهما اذا صار ظل كل شيء مثله وعنده اذا صار ظل كل شيء مثليه وقيل
تخصيص الجمعة اتفاقي لان الحكم في الظهر كذلك واشار الى الحادية عشر بقوله
م او كان ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء ش اي او كان المصلي ماسحا على الجبيرة وهي
العيدان التي يشد بها الجرح ويجبر بها العظام واشار الى الثانية عشر بقوله م او كان
صاحب عذر فانقطع عذره ش بعد ما قعد قدر التشهد وفسر صاحب العذر بقوله
م كالمستحاضة ومن بمعناها ش نحو من به سلس البول وانطلاق البطن وانفلات
الريح والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقى ولانقطاع دم الاستحاضة لا بد من استيعاب
وقت كامل فلو انقطع الدم بعد التشهد فلو سال الدم في وقت صلاة اخرى فالصلاة
الاولى جائزة وان لم يسل فالصلاة الاولى عند ابي حنيفة باطلة لانه تحقق بعد التشهد
وانه كالانقطاع في وسط الصلاة وعندهما جائزة لانه كالانقطاع بعد تمام الصلاة
واعلم انه قد ترد على هذه المسائل الاثني عشر مسائل اخرى الاولى اذا صلى في ثوب وفيه
اكثر من قدر الدرهم ثم وجد من الماء ما تغسل به النجاسة في هذه الحالة الثانية
وانه كان يقضي صلاة الفجر وقد فاتته ودخل وقت الزوال في هذه الحالة الثالثة انه
كان يقضي صلاة الظهر في وقت العصر فغربت الشمس في هذه الحالة الرابعة الامة
اذا صلت مكشوفة الراس فعتقت في هذه الحالة ان سترت راسها من ساعتها لا تفسد
صلاتها وان لم تستر فصلاتها فسدت عنده ذكرها الاسبيجابي الخامسة لو سلم ثم
تذكر ان عليه سجدتي السهو فعاد اليهما السلام فلما سجد سجدة تعلم سورة تفسد صلاته عنده
لانه عاد الى حرمة الصلاة فصار كما لو تعلم قبل السلام بعد ما قعد قدر التشهد
ذكرها في الذخيرة ولو سلم ثم تذكر ان عليه سجدة تلاوة او قراءة التشهد قال في الذخيرة
لم يذكر هذا في الكتاب قال وجب ان تكون من الاثني عشرية لانه سلام ساه فيجعل
كالعدم اما لو سلم ثم تذكر سجدة [illegible] صلاته تفسد عندهم جميعا لانه تعلم
سورة وعليه ركن من اركان الصلاة م بطلت الصلاة في قول ابي حنيفة رضي الله عنه
خلافا لهما ش هذا جواب قوله فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد وما بعده من المسائل
وهي الاثني عشرية مسئلة م وقيل ش قائله ابو سعيد البردعي رحمه الله فانه قال م الاصل
فيه ش اي في المذكور من المسائل وهي اثنا عشر مسئلة م ان الخروج من الصلاة بصنع المصلي
فرض عند ابي حنيفة ش بدليل انه ممنوع من البقاء على صلاته بعد التشهد حتى يدخل
وقت صلاة اخرى ولو لم يبق عليه فرض لم يمنع من البقاء كما بعد السلام واذا ثبت هذا

فقد حدثت هذه المعاني وهي مفسدة للصلاة بقي بها فرض من فروض الصلاة عليه
فصار كما لو حدثت وسط الصلاة م وليس بفرض عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد فاذا
كان فرضا عند ابي حنيفة م فاعتراض هذه العوارض ش وهي العوارض التي ذكرناها في هذه
المسائل الاثني عشر م في هذه الحالة اي الحالة التي كانت بعد ما قعد في خلال الصلاة
ش اي في اثنائها واعتراضها في اثنائها تبطل بالاتفاق وكذا في هذه الحالة م وعندهما ش
اي عند ابي يوسف ومحمد كاعتراضها بعد التسليم ش فاعتراضها بعده لا يبطل بالاتفاق
م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ما رويناه من حديث ابن مسعود رضي الله عنه ش
وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك وقد تقدم
هذا في اول باب صفة الصلاة وفيه ايضا عند قوله والتشهد وهو واجب عندنا
الى اخره ووجه استدلالهما به هو انه عليه السلام علق تمام الصلاة باحد الامرين فمن
علق بثالث فقد خالف النص م وله ش اي ولابي حنيفة م انه ش اي ان المصلي م
لا يمكنه اداء صلاة اخرى الا بالخروج عن هذه ش اي عن هذه الصلاة التي هو فيها م وما
لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ش كلمة ما مبتدأ وخبره قوله يكون فرضا وصورة
هذا التوسل انه اذا تحرم للظهر مثلا فلم يخرج منها حتى دخل وقت العصر لزمه اداء العصر
مثلا ولا عليه اداؤها الا بعد الخروج عن تحريمة الظهر لان العصر لا يتأتى بهذه التحريمة
فيكون الخروج عن تحريمة الظهر سببا يتوصل به الى اداء العصر واداء العصر فرض وما لا يتوصل
الى الفرض الا به يكون فرضا كالانتقال من ركن الى ركن في باب الصلاة عد من الاركان
وان لم يكن ركنا في نفسه كذا هذا الا انه لو لم يبق الاولى على الصحة لا يمكنه اداء الثانية
لان الترتيب عندنا فرض فلا يخرج عن الاولى على وجه يبقى صحيحا الا بصنع يوجد منه فكان
فرضا وهذه النكتة منقولة عن الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله فان قلت
يشكل عليه مسئلة المحاذاة فان المرأة لو حاذت رجلا في هذه الحالة تمت صلاته بالاتفاق
ولا صنع منه قلت المحاذاة من باب المفاعلة فلا يتحقق الا من فاعلين وكان منه صنع ادناه
الست في مكانه فان قلت يشكل ما لو تعلم سورة بلا اختيار قلت انه لا صنع فيه فان قلت
هذا الجواب غير قوي قلت لا نسلم لانه لم يوجد منه الصنع ابتداء وكون تعلمه صنعا
منه لا يعرفنا فان قلت على ما قررتم يكون الخروج من الصلاة بصنعه فرضا لغيره كالسعي
الى الجمعة فيجب ان تتم صلاته في الصور المذكورة لحصول المقصود من الصنع وهو الخروج
من الاولى كما لو دخل الجامع يوم الجمعة قبل دخول الوقت قلت الخروج عن الاولى يجب
ان يكون على وجه يبقى صحيحة لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان الترتيب فرض ولم يبق
بهذا الخروج صحيحة فان قلت انما لم تبق صحيحة لان الخروج لم يكن بصنع المصلي وكان
بقاؤها صحيحة موقوفا على الخروج على بقائها صحيحة فهذا دور قلت الخروج بصنعه موقوف
على ما اعتبره الشرع وافقا للتحريمة ويلزم منه بقاؤها صحيحة ثم اعلم ان العامة على قول
ابي سعيد البردعي والمختار عند المصنف قول الكرخي وفي كلامه اشارة الى ذلك ويشير
قول الكرخي الى ان الخروج بصنع المصلي ليس بفرض بالاتفاق وانما عند ابي حنيفة ان هذه
الاشياء مغيرة للصلاة فوجود المغير بعد التشهد كوجوده قبله لما انه في حرمة الصلاة
ولهذا اذا نوى المسافر في هذه الحالة الاقامة اتم والمعنى المغير ما يجب الصلاة بعد

وجوده على غير الصغير الواجبة هي عليها قبله فان الصلاة تجب بعد رؤية الما والقضا
مدة المسح ووجدان الثوب وتعلم السورة بالوضو والغسل واللبس والقراة بعد ان كانت
واجبة بطهارة التيمم والمسح والعري وعدم القراة وقيل المعني به كون الصلاة جائزة بالاجماع
به وبضده فانها تصح بالتيمم والمسح والايما واضدادها م ومعني قوله ش اي قول النبي عليه
السلام م تمت اي قاربت التمام ش هذا جواب عن تمسكها وتقريره ان معني قوله عليه
السلام تمت في قوله اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك يعني قاربت التمام
كما في قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه اي قارب التمام بالاتفاق لبقا
فرض بعده وهو طواف الزيارة بالاتفاق وقال عليه السلام لقنوا موتاكم الحديث
اي الذي شارف الموت فان قلت من اي باب هذا قلت من باب تسمية الشي باسم مايؤول
اليه كما في قوله اعصر خمرا اي عنبا وانما حملنا عليه توفيقا بين ما قلنا من الدليل العقلي وبينه
لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالنقل م والاستخلاف ليس بمفسد ش هذا جواب عن سوال
مقدر يرد على قوله او احدث الامام القاري فاستخلف اميا تقريره ان يقال ينبغي ان لا تفسد
الصلاة عند ابي حنيفة باستخلاف الامي بعد قدر التشهد لان الاستخلاف عمل كثير مفسد
للصلاة وهو صنع منه فيخرج عن الصلاة باستخلافه وتقرير الجواب ان الاستخلاف نفسه
ليس بمفسد بدليل انه لو استخلف القاري في صلاته لم يضره ومعني وهو معني قوله م حتى يجوز
في القاري ش اي لا يجوز الاستخلاف في حق المصلي القاري فعلم ان نفس الاستخلاف ليس بمفسد
م وانما الفساد ضرورة حكم شرعي ش وهو عدم صلاحيته للامامة ش يعني عدم شرعية
الامي لامامة القاري وقال المرغيناني والهندواني والامام الكاساني تعود صلاته بالاتفاق لوجود
الصنع المفسد وهو استخلاف من لا يصلح استخلافه وقال الاترازي في قوله الاستخلاف ليس
بمفسد نظر عندي لانا نقول لا نسلم ان الاستخلاف ليس بمفسد وقد صرح صاحب الهداية
نفسه فيمن ظن انه احدث فاستخلف حيث قال وان كان استخلف فسد لانه عمل كثير فلو لم
يكن الاستخلاف مفسدا لم تفسد الصلاة في تلك المسئلة لانه استخلف القارئ لا الامي قلت في
كلامه دقة دمل عنها الاترازي وهو ان مسئلة الاستخلاف على الخلاف فكان ذكره هنالك
اختيارا ماذكر في المبسوط وهو ان الصورة في الاستخلاف صنع منه وهو عمل كثير من غير عذر
وههنا فرض المسئلة فيما اذا كان بعذر ولا يلزم من كونه مفسدا اذا لم يكن بعذر كونه مفسدا
عند العذر م ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة ش اي بعد ما صلى الامام من صلاته
ركعة وهذا المقتدي مسبوق بالركعة م فاحدث الامام فقدمه ش اي فقدم هذا
المقتدي الذي هو مسبوق بركعة م اجزاه ش اي اجزا الامام تقديمه م لوجود المشاركة
في التحريمة ش يعني ان صحة الاستخلاف بالمشاركة وهي حاصلة في المسبوق فيصح استخلافه
فان قلت ينبغي ان لا يجوز استخلاف المسبوق لان الاستخلاف عمل كثير ثبت على خلاف القياس
في حق المدرك والمسبوق ليس في معناه فلا يلحق به قلت لا نسلم لان الاستخلاف
كان في المدرك م والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلاته ش
اي لان المدرك اقدر من المسبوق فكان اولى لان المسبوق اذا اتم صلاة الامام لعدم
مدركا اخر السلام لعجزه عن السلام اما المدرك فيسلم اذا اتم صلاة الامام بدون استخلاف
اخر فثبت انه اقدر من المسبوق م وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم

ش لان

ش لان عليه بقية صلاته فلا يقدر على التسليم حتى يكمل ما عليه وان قيل فتقدم
جاز فيستخلف مدركا عند تمام صلاة امامه ليسلم بهم وليسجد لسهوه ان كان عليه
سهو فان جا الاول وقد سبقه الثاني يشتغل بقضا ما سبقه ثم يتابعه لانه لاحق
وان لم يفعل جاز قال في المبسوط لان الترتيب في افعال الصلاة ليس بشرط عندنا خلافا
لزفر ومسئلة في الاسبيجابي ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف المسبوق يصلي اولا مع الامام
اخر صلاته فاذا قام يقضي اول صلاته فقد قدم اخرها على اولها في الفعل م فلو تقدم
ش اي المسبوق م يبتدي من حيث انتهي اليه الامام لقيامه مقامه ش اي لقيام
المسبوق مقام الامام وهو بفتح الميم م واذا انتهي الي السلام ش اي اذا انتهي الي اخر صلاة
الامام الذي يحله التسليم م يقدم مدركا يسلم بهم ش اي بالقوم م فلو انه ش اي
المسبوق م حين اتم صلاة الامام قهقه او احدث متعمدا ش اي قصدا م او تكلم او خرج
من المسجد فسدت صلاته ش اي صلاة المسبوق م وصلاة القوم تامة لان المفسد
وجد في خلال الصلاة ش في حق المسبوق م وفي حقهم ش اي وفي حق القوم م وجد بعد
تمام اركانها ش فلا تفسد صلاتهم لان هذه الاشيا لو وجدت في هذه الحالة من القوم
انفسهم كانت لا تفسد صلاتهم فلان لا تفسد اذا وجدت من امامهم اولى واحرى
م والامام الاول ش وهو الذي قدم المسبوق م ان كان فرغ لا تفسد صلاته ش
لانه لواحد من القوم م وان لم يفرغ تفسد ش صلاته لوقوع المنافي للصلاة في وسطها
م وهو الاصح ش اي فساد صلاته هو الاصح لما ذكرنا واحترز به عن رواية ابي حفص ان
صلاته ايضا تامة لانه مدرك اول الصلاة فيكون كالقاعد بتعمده الامام قدر
التشهد م فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ش قيد القعود بقدر
التشهد لانه اذا وجدت القهقهة او الحدث العمد قبل تفسد صلاة الجميع المسبوق
عند ابي حنيفة ولا تفسد صلاة المدرك اتفاقا وفي صلاة اللاحق روايتان م وقال لا
تفسد ش اي صلاة الذي لم يدرك م وان تكلم ش اي الامام الاول م او خرج
من المسجد لم تفسد في قولهم جميعا ش اي في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد م ولهما
ش اي لابي يوسف ومحمد م ان صلاة المقتدي بنا على صلاة الامام جوازا وفسادا ش
اي من حيث الجواز والفساد م ولم تفسد صلاة الامام ش اي والحال انه لم تفسد
صلاة الامام م وكذا صلاته ش اي صلاة المقتدي ايضا لا تفسد لان صلاته مبنية
على صلاة الامام م فصار كالسلام والكلام ش اي صار حكم هذا الحكم كالسلام او الكلام
بعد ما قعد قدر التشهد م وله ش اي ولابي حنيفة رضي الله عنه ان القهقهة
مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلاة الامام لانها تبطل الطهارة وهي شرط للصلاة م
فتفسد ش بضم التا اي تفسد القهقهة م مثله ش اي مثل ذلك الجزء م من صلاة المقتدي
ش لا سيما م غير ان الامام لا يحتاج الي البنا ش هذه اشارة الي بيان الفرق بين
صلاة الامام وصلاة المسبوق مع ان القهقهة لاقت جزء من صلاة كل واحد منهما
ومع هذا لا تفسد صلاة الامام وتفسد صلاة المسبوق وذلك لان القهقهة لما
وجدت في حق الامام بعد انها الاركان جعلت عفوا فلا يحتاج الي البنا والمسبوق
يحتاج اليه اي الي البنا لانها وجدت في خلال صلاته فتفسد ذلك الجزء الذي لاقته فتفسد

صلاته اصلا لعدم قدرته على البناء م والبناء على الفاسد ش كان هذا جواب عما يقال
لم لا يبني المسبوق ايضا فقال كيف يبني على الفاسد وهو الجزء الذي لاقاه القهقهة
في خلال صلاته والبناء على الفاسد فاسد م بخلاف السلام ش لانه لا يبطل شيئا من اجزاء
الصلاة على الامام لانه لا يبطل شرط الاداء وهو الطهارة م لانه منه ش اي لان السلام منه
للصلاة وهو من الانها ومعناه متمم للصلاة ومحلل اذا وجد في اوان التحليل وهذا لا ينقض
به الطهارة وفي المجتبى المراد من المنهي ما يكون منهيا بالتحريمة اما بصفة الانفصال كالسلام
او الانفصال كالخروج وفي مبسوط شيخ الاسلام السلام منه لا يفسد لانه قاطع والقاطع
في اوانه منه وفي غيره وان مبطل وهنا في اوانه فيكون منهيا لا مفسدا م والكلام
في معناه ش في معنى السلام لانه انما جعل منهيا باعتبار انه كلام لا باعتبار انه ثنا
فعلم انه في معناه ولهذا قالوا لو حلف لا يكلم فلانا فسلم يحنث م وينتقض وضوء الامام
لوجود القهقهة في حرمة الصلاة ش وعند زفر لا ينتقض وهو القياس لانها انما تنقض
الوضوء اذا افسدت الصلاة وهنا لم تفسد صلاة الامام فلا ينتقض وضوءه وجه الاستحسان
انها افسدت الجزء الذي لاقاه من الصلاة لوقوعها في حرمة الصلاة فانتقض الوضوء ايضا بناء
على فساد ذلك الجزء الا انها لم يؤثر في فسادها في الصلاة لانتهاء الاركان م ومن احدث
في ركوعه او سجوده توضأ وبنى على صلاته ش ولا يعتد بالتي احدث فيها اي الركعة التي
احدث فيها او بالسجدة ولا يعتد من الاعتداد اي لا يعتبر وفي بعض النسخ ولا يعيد بالتي
احدث فيها من الاعادة والمعنى قريب لان عدم الاعتداد يستلزم الاعادة م لان
اتمام الركن بالانتقال ش تمام السجدة بالرفع عند محمد ولم يوجد وعند ابي يوسف وان
تمت بالوضع لكن الجلسة بين السجدتين فرض عنده م ومع الحدث لا يتحقق ش اي الانتقال
لا يتحقق بغير طهارة والانتقال من ركن الى ركن فرض بالاجماع ولو عاد بعد ركوعه
وسجوده لعدم تحقق الانتقال بالطهارة م فلا بد من الاعادة ش اي من اعادة الركوع
الذي احدث فيه والسجود الذي احدث فيه م ولو كان اماما ش اي ولو كان الذي احدث
في ركوعه وسجوده اماما م فقدم غيره دام المقدم ش لتنحنح الدال م على الركوع ش يعني
يكون المقدم على هيئته م لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة ش اي بالثبات في حاله ولا يحتاج
الى رفع رأسه ثم ان شاركم لان للدوام حكم الابتداء في الفعل الممتد والركوع والسجود امتداد
فلما دام المقدم صار كانه ركع اصله حلف لا يلبس ثوبا وهو لابسه او لا يركب دابة
وهو راكبها يحنث بالاستدامة لوجود اللبس او الركوب بالاستدامة فان قلت لو قال
لامرأته ان جامعتك فانت طالق فجامع ولبث في الجماع لا يثبت الرجعة عند محمد فعلم انه
ليس للدوام حكم الابتداء قلت عدم ثبوت الرجعة عنده للاحتياط لان الجماع هو
الايلاج والاخراج وهما ليسا بممتدين فلا يثبت الرجعة بالشك م ولو ذكر ش اي المصلي
م وهو راكع او ساجد ش اي والحال انه ذكر في الركوع او السجود م ان عليه سجدة فهو مفعول
ذكر يعني انه ذكر في حالة الركوع انه ترك سجدة صلبية او تلاوة او ذكر في حالة السجود انه
ترك سجدة م فانحط من ركوعه ش لاجل السجدة التي ذكرها م او رفع رأسه في سجوده
فسجدها ش اي السجدة التي ذكرها م يعيد الركوع والسجود ش يعني يعيد الركوع الذي
ذكر فيه السجدة ويعيد السجود الذي ذكر فيه السجدة م وهذا بيان الاولى ش يعني اعادة

الركوع والسجود الذي ذكر فيهما اي عليه سجدة اولى لان مراعاة الترتيب ليست بركن
م ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن ش لان مراعاة الافعال فيما شرع من الافعال مكررا
واجبة لا فرض لما ذكرنا والقدر الممكن اعادة الركوع والسجود ليتحقق الترتيب على اعتبار ان لا يكون
الاول محسوبا ويجوز ان يكون المراد بقرب الركوع والسجود الى محله بقدر الامكان م وان لم
يعد ش اي الركوع الذي ذكر فيه ان عليه سجدة او السجود الذي ذكر فيه كذلك م اجزاه ش
لان ذكر السجود لا يناقض الركوع ولا ينافيه فصح الاعتداد به فلا يعيد لان م الانتقال مع
الطهارة شرط وقد وجد ش هذه اشارة الى بيان الفرق بين هذا وبين ما تقدم وهو من وجهين
احدهما ان تذكر السجود في الركوع لا ينقض الركوع لان الاعادة في الترتيب في افعال الصلاة
الواحدة ليست بشرط واذا لم ينتقض لا يلزمه الاعادة والثاني ان اتمام الركوع برفع الراس لان
الركن انما يتم بالانتقال والطهارة فيه شرط وقد وجدت وعند زفر عليه اعادة القيام والركوع
الاول لان من اصله مراعات الترتيب في افعال الصلاة واجبة فيبطل ما ادى م وعن ابي يوسف
انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة فرض عنده ش بعد الانحطاط من الركوع ولم يرفع رأسه فقد
ترك الفرض وعليه الاعادة فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا عاد الى السجدة الصلبية
بعد ما قعد قدر التشهد فانه يرتفض القعدة وكذا لو تذكر في الركوع انه لم يقرأ القرآن
فعاد لقراءة القرآن ارتفض الركوع قلت انما ارتفض القعدة بالاتيان بالسجدة لانه عليه السلام
علق تمام الصلاة بالقعدة في قوله اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان قلنا بجواز تأخيرها
عنها لكان تمام الصلاة بذلك الغير وهو خلاف النص وكذلك لا يجوز تأخير القيام او الركوع عن
السجود لان القيام وسيلة الى الركوع والركوع وسيلة الى السجود حتى ان من لم يقدر على الركوع
والسجود لا يجب عليه القيام والوسائل متقدمة على المقاصد والقراءة زينة القيام فكانت تابعة
له م ومن ام رجلا واحدا فاحدث ش اي الامام م وخرج من المسجد فالمأموم امام ش لتعينه بخلاف
ما اذا كان اكثر من واحد حيث يحتاج الى الاستخلاف لقطع المزاحمة م نوى او لم ينو ش الضمير في نوى
يحتمل ان يكون للامام يعني نوى الامام استخلافه او لا لتعينه كالوكيل لعبديه احدهما ثم مات
احدهما قبل البيان يتعين الحي للحرية لتعينه فكذا هذا ويحتمل ان يكون للمقتدي يعني نوى هو الامامة
او لا لتعينه للاستخلاف لصلاحيته الامامة له م لما فيه ش اي لما في كون المأموم اماما م من
صيانة صلاته ش اي صلاة المقتدي الذي صار اماما لانه لو لم يتعين المقتدي اماما لخلا موضع
الامامة عن الامام وهذا المعنى يوجب فساد صلاة المقتدي م وتعين الاول لقطع المزاحمة
ش هذا جواب عما يقال ان التعيين لا يتحقق بلا تعيين ولم يعين فاجاب بقوله وتعين الاول
لقطع المزاحمة م ولا مزاحم ش فكان التعيين موجودا حكما فاذا تعين كذلك كان كالمستخلف
حقيقة فينوب عنه ويتم صلاته مقتديا بالثاني وهو معنى قوله م ويتم الاول صلاته مقتديا
بالثاني كما اذا استخلفه حقيقة ش فانه حينئذ يتم صلاته بالثاني فكذلك في الاستخلاف حكما م
ولو لم يكن خلفه ش اي خلف من يصلي م الا صبي او امرأة قيل يفسد صلاته ش اي صلاة الامام
خاصة لاقتدائه بمن لا يصلح اماما له وهو معنى قوله م لاستخلافه من لا يصلح للامامة ش لانه
لما صار مقتديا به وهو غير صالح للامامة فسدت صلاته م وقيل لا تفسد ش اي صلاة الامام
م لانه لم يوجد منه الاستخلاف قصدا ش اي حقيقة ولا وجد حكما ايضا لان فساد الصلاة لكون
الصبي او المرأة غير صالح للامامة فلما انتفى الاستخلاف اصلا لم تفسد صلاة الامام وفسدت صلاة

المقتدي لانه بقي بلا امام م وهو ش اي الشخص وهو الصبي او المراة م وقيل في هذه المسئلة
تفسد صلاتهما جميعا لما ان ذلك الواحد لما صار متعينا صار كانه استخلفه وقال فخر الاسلام الاصح
عندنا ان تفسد صلاة المقتدي دون صلاة الامام لانه صار كانه واحد احدث وكذا قال المرغيناني
الاصح ان صلاة الامام لا تفسد لان الامامة اصلحت من غير صنعه وكذا لو اقتدى مقيم بالمسافر
في فاينه السفر فاحدث الامام لا يصير المقيم اماما له لعدم صلاحيته امامته له ولو كان
خلفه جماعة لا يتعين احدهم الا بتقديم الامام او القوم او بتقدمه فيقتدون به ولو استخلف
الامام رجلين او هو رجلا والقوم رجلا او القوم رجلين بعضهم رجلا وبعضهم رجلا اخر فسدت
صلاة الكل فان خرج الامام قبل تعيين الخليفة فسدت صلاة القوم والامام المحدث على
امامته ما لم يخرج عن المسجد او خليفته او يستخلف القوم غيره ولو تاخر الامام ليستخلف فلبث
مكانه ينتظر من يصلح فنسل ان يستخلف رجل من وسط الصف للخلافة وتقدم فصلاة من كان
امامه فاسدة ومن خلفه جائزة وكذا لو استخلف الامام رجلا من وسط الصف قبل ان يخرج
وقبل ان يقوم خليفته مكانه تفسد صلاة من كان امامه ولو استخلف لقوم امامين فسدت
صلاة الاقل وان استويا فسدت صلاة الكل وعن السرخسي ان الاقل ان كان ثلاثة فسدت صلاة
الكل قال الحسن اتفقت الروايات على ان الخليفة لا يصير اماما حتى ينوي وعن ابي حنيفة ومحمد
ان نوى الامامة في الحال صار اماما قبل التقدم حتى لو اتم الصلاة في مكانه فسدت صلاة
امامه ولو نوى ان يصير اماما اذا تقدم فصلى على ما نوى قبل ذلك فروع في الاسبيجابي
ادرك مع الامام ركعة من الظهر او العصر او العشا فاذا قضى ركعة يقرا فيها فاتحة وسورة
ويتشهد لان ما يقضي اخر صلاته في حق التشهد ويقضي ركعة اخرى يقرا فيها فاتحة الكتاب وسورة
ولا يتشهد وفي الثالثة ان شا قرا وهي افضل وان شا سكت ولو ادرك منها ركعتين يقضي ركعتين
ويقرا فيهما ويتشهد عقيبهما ولو ترك القراة فيهما تفسد صلاته لان ما يقضيه اول صلاته في حق
القراة وان كان امامه ترك القراة في الاوليين وقرا في الاخريين لانها قضا عن الاوليين في القراة
فيما يقضي فرض لانه اول صلاته في حق القراة وفي المحيط لو ادرك الامام في ثالثة المغرب
قضى الاولى والثانية بالقراة حتى لو تركها في احديهما فسدت صلاته لان ما يقضيه اول صلاته
في حق القراة وفي حق التشهد اخر صلاته ويجلس في كل ركعة احتياطا وفي المبسوط اذا ادرك
مع الامام ركعة من المغرب فلما سلم الامام قام ليقضي يصلي ركعة ويقعد وهذا استحسان
وفي القياس يصلي ركعتين ثم يقعد ثم ما يصلي المسبوق مع الامام اخر صلاته حكما في قول
ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد في حكم القراة والقنوت هو اخر صلاته وفي حكم
التشهد هو اول صلاته وجعل المرغيناني محمدا مع ابي حنيفة وجعل قول محمد المذكور
اولا لابي يوسف وقال النووي في شرح المهذب مذهب الشافعي ان ما يصلي المسبوق مع الامام
اول صلاته وما يقضيه اخرها وروي نحوه عن عمر وعلي وابي الدردا رضي الله عنهم ثم قال
ابن المنذر ولا يثبت عنهم وقال مالك والثوري واحمد ما ادركه مع الامام اخر صلاته وما تداركه
اولها وحكاه ابن المنذر عن ابن عمر ومجاهد وابن سيرين وحكاه السرخسي عن علي واحمد عن ابن عباس

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

اي هذا باب في بيان ما يفسد الصلاة وفي بيان ما يكره فيها ووجه المناسبة بين البابين من حيث
ان كلا منهما مشتمل على العوارض في الصلاة الا ان الاول في العوارض التي لا اختيار للمصلي فيها فكانت
سماوية

سماوية وهذا في العوارض المكتسبة وقدم السماوية لانها انموذج في المعارضة لعدم قدرة العبد على دفعها •
فان قلت النسيان من قبل السماوية فكيف ذكره في هذا الباب • قلت المناسبة بين كلام الناسي والعامد في
الحكم من حيث ان كلا منهما مفسد للصلوة م ومن تكلم في صلوته عامدا ش اي حال كونه عامدا اي متعمدا م او ناسيا
ش اي او حال كونه ناسيا وفي بعض النسخ او ناسيا ولم يفرق المصنف بين السهو والنسيان لعدم الفرق بينهما في حكم
الشرع والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطا ما لا يتنبه او يتنبه بعد اتعاب • وقال الاترازي صورة الخطا
ان تقصد القراة او التسبيح فيجري على لسانه كلام الناس وصورة النسيان ان يريد الكلام ناسيا الصلاة • وفيه
نظر لا يخفى م بطلت صلوته ش جواب من م خلافا للشافعي في الخطا والنسيان ش قال الشافعي كلام الخاطي و
الناسي لا يفسد وكذا الكلام للجاهل بتحريم الكلام في الصلوة بان كان حديث عهد في الاسلام ولم يطل الكلام فلو
اطال ففي ظاهر مذهبه تبطل صلوته لان الكلام الكثير مما لا يقع السهو به عادة فيمكن الاحتراز عنه وقال بعض
اصحابه لا تبطل وان كثر لاطلاق الحديث وبقوله قال مالك واحمد في رواية عنه مثل قولنا وقال النووي
في شرح المهذب ان تكلم عامدا لا لمصلحة الصلوة تبطل صلوته بالاجماع ونقل الاجماع ابن المنذر وغيره و
كذا لمصلحة الصلوة بان قام الامام الى الخامسة فقال له صليت اربعا ونحو ذلك وهو مذهب الجمهور وان كان
تكلم مكرها فكذلك عند الشافعي على الاصح وفي الناسي والمخطي لا يبطلها الا اذا طال ويعرف الطول بالعرف
وفي الجواهر للمالكية كلما اطلق عليه اسم الكلام من غير تحرير حروفه ولا تبيين لها فهو مبطل للصلوة تعمده او
اكره عليه او وجب عليه كانقاذ مسلم من مهلكة ولا يبطلها سبق اللسان وكلام الناسي وكلام الجاهل يلحق بالعامد
وقال الاوزاعي ومالك وابن القاسم الكلام لمصلحة الصلاة لا يبطلها وقال الغير يبطلها ذكره في الذخيرة للقرافي
وفي المغني لابن قدامة اذا تكلم الامام لمصلحة الصلوة فيه ثلاث روايات عن احمد احدها يبطلها في حق الامام والمقتدي و
واختارها ابن الجلاب والثانية لا يبطلها في حقهما والثالثة يبطل صلوة المأموم دون صلوته وعند النخعي
يفسدها كلام الناسي وبه قال قتادة وحماد بن ابي سليمان كمذهبنا م ومفزعه ش اي مفزع الشافعي اي ملجاه
والمراد به مستنده فيما ذهب اليه وهو اسم مكان من فزع اليه اذا التجا من باب علم يعلم يقال فلان مفزع القوم
اي ملجاهم يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث اذا اهمهم امر فزعوا اليه وهو مبتدا خبره قوله م والحديث ش وهو
قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والعجب من الشراح وغيرهم من اصحابنا وغيرهم
ان كلهم لا يذكرون الا بهذا اللفظ وهذا لا يوجد بهذا اللفظ واقرب ما وجد بلفظ رفع الله عن هذه الامة
ثلاثا الخطا والنسيان والامر يكرهون عليه رواه ابن عدي في الكامل من حديث ابي بكرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم رفع الله عن هذه الامة ثلاثا الحديث وعده ابن عدي من منكرات جعفر بن جسر بن فرقد
عن ابيه عن الحسن عن ابي بكرة وروى ابن ماجة في سننه من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله وضع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه
وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وروى ابن ماجة ايضا من حديث ابي ذر مرفوعا نحوه • وروى
الطبراني في معجمه من حديث ثوبان مرفوعا نحوه وروى ايضا من حديث ابي الدردا مرفوعا نحوه • وروى ابو نعيم
في الحلية من حديث ابن عمر عن النبي عليه السلام نحو حديث ابن عباس وقال غريب من حديث مالك تفرد به ابن المصفى
عن الوليد اخرجه العقيلي في كتابه واعله بان المصفى وضع عن احمد وقال ابن ابي حاتم في علله سألت ابي عن
حديث رواه الوليد عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثله وعن الوليد عن ابن لهيعة عن موسى عن وردان عن عقبة
بن عامر مثله فقال ان هذه احاديث منكرة كانها موضوعة ولا يصح هذا الحديث ولا يصح اسناده م ولنا قوله عليه السلام
ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن ش هذا الحديث رواه مسلم في
صحيحه من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينا انا اصلي اذ صار وا يرمقون بابصارهم فقلت ما شانكم تنظرون الي

فجعلوا يشيرون بأيديهم على أفخاذهم الحديث بطوله. وفيه أن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما
هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن. وأخرجه الطبراني ولفظه إن صلاتنا لا يحل فيها شيء من كلام الناس
وبوب عليه مسلم باب نسخ الكلام في الصلاة م وما رواه ش أي الذي رواه الشافعي وهو الحديث المذكور
م محمول على رفع الإثم ش توجيهه أن الذي يراد به الحقيقة أو الحكم فالأول لا لأن الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه ليس بمرفوع فتعين الثاني وهو الحكم وهو لا يخلو أن يراد به حكم الدنيا أو حكم الآخرة فالأول ممنوع
لأنه ليس بمرفوع بالإجماع ألا ترى أن رجلا إذا قتل رجلا خطأ تجب عليه الدية والكفارة بحكم نص القرآن وكذا
لو ترك ركنا من أركان الصلاة ناسيا لا يكون معذورا فتعين الثاني وهو حكم الآخرة وهو الإثم فلما ثبت أن المراد
منه حكم الآخرة لا حكم الدنيا كان كلام الناسي والخاطئ مفسدا للصلاة لأن جوازها وفسادها من أحكام الدنيا قال
الأكمل تقريره أن حكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع فلا يكون حكم الدنيا مرادا وإلا لزم عموم المشترك أو المقتضي
وكلاهما باطل قلت هذا الجواب غير كاف لأن الشافعي قائل بعموم المشترك على ما عرف في موضعه. فإن قلت
احتج الخصم بحديث ذي اليدين أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
إحدى صلاتي العشي إما الظهر وإما العصر فسلم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله أقصرت الصلاة
أم نسيت فقال لم يقول ذو اليدين قال صدق لم تصل إلا ركعتين فصلى ركعتين وسلم ثم سجد سجدتين ثم سلم وفي
رواية البخاري قال لم أنس ولم تقصر وفي رواية لهما كل ذلك لم يكن قال قد كان بعض ذلك وفي لفظ لهما
صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر وفي لفظ لهما صلى لنا ركعتين من صلاة الظهر ثم سلم فأتاه رجل
من بني سليم. قلت حديث ذي اليدين قد كان في وقت كان الكلام مباحا في الصلاة ثم انتسخ ذلك ألا ترى أن
ذا اليدين كان عامدا بالكلام ولم يأمره بالإعادة ويدل على نسخه أيضا أن ذا اليدين لم يسبح لرسول الله صلى الله
عليه وسلم بأنا اتفقنا أن رجلا لو ترك إمامه شيئا من صلاته يسبح له ليعلم إمامه أن ما قد تركه فدل أن ما علم عليه الناس
من التسبيح في الصلاة لنائبة كان متأخرا عن ذلك وقد دل الدليل على كون الكلام مباحا ثم نسخ بحديث زيد بن أرقم
وحديث ابن مسعود فحديث زيد أخرجه البخاري ومسلم عنه قال كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه
في الصلاة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام وحديث ابن مسعود أخرجه أيضا عنه
قال كنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم
يرد علينا فقلنا يا رسول الله كنا نسلم عليك فترد علينا فقال إن في الصلاة شغلا وأخرجه أبو داود وفي لفظه
وإنه قد حدث أن لا تتكلموا في الصلاة ورواه ابن حبان في صحيحه والدليل أيضا على النسخ أن أبا بكر وعمر وغيرهما
من الناس تكلموا عامدين. فإن قلت أبو هريرة أسلم بعد فتح خيبر وحرمة الكلام كانت ثابتة حين قدم
من الحبشة وفتح خيبر كان سنة سبع من الهجرة وقال أبو هريرة في حديثه صلى بنا. قلت معناه صلى بنا أي بأصحابنا وهذا
جائز في اللغة كما روي عن النزال بن سبرة قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما أراد بذلك قال
أنا وإياكم كنا ندعى بني عبد مناف في الحديث والنزال لم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما أراد بذلك قال لقومنا
وروي عن طاوس قال قدم علينا معاذ بن جبل فلم يأخذ من الخضراوات شيئا وإنما أراد قدم بلدنا لأن معاذا
إنما قدم اليمن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يولد طاوس وقد أشبعنا الكلام في شرحنا لمعاني
الآثار للإمام الطحاوي وذو اليدين اسمه الخرباق وكنيته أبو العريان وقال بعض أصحابنا منهم صاحب المبسوط أن
ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل قلت هذا غير صحيح والذي عليه أهل الأثر المحققون أنه
عاش بعد النبي عليه السلام والذي قتل يوم بدر ذو الشمالين واسمه عمير بن عمرو الخزاعي وهو غير المتكلم في حديث السهو
هذا قول جميع الحفاظ إلا الزهري وقد اتفقوا على تغليط الزهري في ذلك. فإن قلت قال الخطابي دعوى النسخ فيه
لا وجه لها لأن تحريم الكلام كان بمكة وراوي حديث ذي اليدين أبو هريرة وهو متأخر الإسلام ورواه أيضا عمران

بن حصين وهجرته متأخرة. قلت هذا ليس بشيء لأنا قد ذكرنا وجه النسخ ولا سيما حديث زيد بن أرقم الذي في الصحيح
وهجرته كانت بالمدينة بعد قدوم النبي عليه السلام من مكة وفي حديثه وقوموا لله قانتين وهي في سورة البقرة وهي مدنية
بالإجماع ومن أين للخطابي أن تحريم الكلام كان بمكة ومن روى ذلك وتأخر إسلام أبي هريرة وهجرة عمران بن حصين
لا تقدح في النسخ فلا يقوم الدليل بحديث ذي اليدين ما لم يقم الدليل على أنه كان بعد نسخ الكلام م بخلاف السلام ساهيا
ش هذا جواب عما يقال السلام كالكلام فإن كل واحد منهما قاطع وفي السلام يفصل بين العمد والنسيان فكذلك في الكلام
وتقرير الجواب أن السلام ليس كالكلام م لأنه من الأذكار ش إذ التشهد يشتمل على النبي عليه السلام وهو اسم من أسماء الله
م وله حالتان ش فيعتبر ذاكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة العمد لما فيه من كاف الخطاب م عملا بالشبهين ش بخلاف
الكلام فإنه ينافي الصلاة على كل حال وكان مبطلا لها. وقال الأكمل طولب بالفرق بينه وبين أفعال تنافي الصلاة
فإن القليل منها غير مفسد. وأجيب بأن الاحتراز عن قليلها غير ممكن إذ في الحي حركات طبيعية ليست من الصلاة فلا
يدخل حتى يدخل في حد ما يمكن الاحتراز عنه فاستوى القليل والكثير قلت هذا السؤال مع جوابه للسغناقي في نكتها
هذه العبارة والسغناقي أخذه من كتاب الأسرار وهاهنا لا يخرج عن القول بالفعل لأن الاحتراز عن أصل العمل يخرج
القول فإنه يخرج إلى الحرج باعتبار الكثرة في العمل لإمكان الاحتراز عنها بخلاف القول م فإن أن فيها ش أي في الصلاة وأن
فعل ماض مشتق من الأنين وهو صوت المتوجع والمتحزن م أو تأوه ش عطف على أن وهو أيضا فعل ماض من باب
التفعل والتأوه أن يقول أوه والأنين أن يقول آه وفي هذه اللفظة لغات بسكون الواو وكسر الهاء وآه بقلب
الواو ألفا وأوه بتشديد الواو مع كسرها وسكون الهاء وأو بتشديد الواو مع حذف الهاء وآوه بالمد وفتح الواو
المشددة وسكون الهاء. وفي شرح الأقطع قال محمد في الأنين إذا لم يقدر على دفعه من الوجع لم تفسد الصلاة لأنه لا يمكن
الاحتراز عنه م أو بكى فارتفع بكاؤه ش أي ارتفع بكاؤه من الشدة م أو من ذكر الجنة أو النار لم يقطعها ش أي لم يقطع
الصلاة م لأنه يدل على زيادة الخشوع ش لأن في البكاء من ذكر الجنة زيادة الرغبة وفي البكاء من ذكر النار زيادة الخشية
وفيه تعريض لسؤال الجنة والتعوذ من النار ولو صرح به فقال اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم يفسد فكذلك
هاهنا ولو كان البكاء من وجع في بدنه م أو مصيبة ش في ماله أو أهله م قطعها ش أي قطع الصلاة م لأن فيه إظهار
الجزع والتأسف فكان من كلام الناس ش وكلام الناس يفسد الصلاة فكذلك ما كان منه ولو صرح به فقال أعينوني فإني
مصاب تفسد صلاته فكذلك هاهنا وبه قال مالك وأحمد وقال الشافعي البكاء والأنين والتأوه يبطل الصلاة إذا كان منه حرفان
سواء بكى للدنيا أو للآخرة وفي الدراية ثم عند الشافعي البكاء لا يفسد في الحالين ولا معتبر بالتعليل فلا معنى للفصل بين الحالين
م وعن أبي يوسف أن قوله آه ش بفتح الهمزة وسكون الهاء لم تفسد في الحالين يعني في البكاء من ذكر الجنة أو النار
والبكاء من وجع أو مصيبة م وأوه تفسد ش يعني قوله أوه بفتح الهمزة وتشديد الواو وسكون الهاء تفسد الصلاة
هذا القول عن أبي يوسف مبني على أن الحرفين لا تفسد والثلاثة تفسد والمعنى فيه أن أقل أصل كلام العرب ثلاثة أحرف
وهو الأصل يكون له ابتداء وانتهاء ووسط فكان الحرف الواحد أقل الجملة فلا يطلق عليه الكلام وكذلك الحرفان إذا
كان أحدهما من الزوائد لأنه واحد على اعتبار الأصل فلذلك لم يفسد لأنهما من حروف الزوائد وأوه أيضا يفسد لأنه
زائد على الحرفين والحاصل أن أبا يوسف م وقيل الأصل فيه ش أي في هذا الحكم م أن الكلمة إذا اشتملت على حرفين وهما
زائدان أو أحدهما زائدة ش من الحروف الزوائد وهي عشرة أحرف ما لآن يأتي ذكرها م لا تفسد ش أي الصلاة م وإن كانتا
ش أي الحرفان م أصليين تفسد ش على ما ذكرنا الآن والحروف الزوائد جمعوها في قولهم اليوم تنساه ش وهي عشرة أحرف
من حروف اليوم تنساه وسئل بعضهم عنها حين قدم على قوم فقال هويت السمان فشيبنني وظنوا أنه يطلب السمن
فأتوا به فلما فرغ منه سألوه ثانيا فقال سألتمونيها فلم يفهموا أيضا فسألوه ثالثا فقال للمخاطب اليوم تنساه فأتى بجميع
الحروف الزوائد في أجوبته الثلاثة وقال المرجي وسئل المازني عن حروف الزوائد فأنشد هويت السمان فشيبنني
السائل فقال له قد أجبتك مرتين قلت لم يجبه ولا مرة واحدة لأنه نطق كل مرة بسبعة أحرف من حروف الزيادة

لانه خلاف الفا الوصل من تبين وهذا قال ابن الحاجب الشمان سوية م وهذا القول لا يقوى ش اى هذا القول الذى قاله
ابو يوسف ليس بقوى م لان كلام الناس بمناه الوضع ش وفى بعض النسخ يتبع وجود الهجاء م وافهام المعنى ش اى ويتبع
افهام المعنى بكسر الهمزة م ويتحقق ذلك ش اى افهام المعنى م من حروف كلها زوائد ش فانك اذا قلت انتم اليوم تنسونها
تنسون بالاتفاق وهذا مبتدأ وخبر وفعل وفاعل ومفعول فيه ومفعول به كلها من حروف الزوائد ؞ وقال الاترازى
وفيه نظر عندى لان ابا يوسف انما جعل حروف الزيادة كما لم يكن اذا قل لتعذر الاحتراز عنه وشبهه بالنحنحة والتنفس
فاما اذا اكثر فلا فكيف يرد عليه قوله ويتحقق ذلك فى حروف كلها زوائد قلت هو مسبوق بالسغناقى فى هذا فانه
قال هذا لا يرد عليه لان كلامه فى الحرفين لا فى الزوائد عليهما قوله كقولهما ؞ وقال الاكمل ليس اذ حكى كلام السغناقى اقول
المصنف فى حروف كلها زوائد يجوز ان يراد بالجمع فيه الثلاث فح يكون معنى كلامه كلام الناس فى العرف عبارة عن وجود
الهجاء وافهام المعنى وذلك يتحقق فى الكلام الذى فيه حرفان من حروف الزيادة فيكون من كلام الناس فيكون مفسدا قلت
لا داعى هنا بذكر الجمع وارادة التثنية ولا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا لنكتة م وان تنحنح لغير عذر ش التنحنح ان يقول
اح اح وقيد قوله بغير عذر بقوله م بان لم يكن مدفوعا اليه ش بان لم يكن مضطرا اليه بان كان بعوث الطبع لانه لا يمكنه
الاحتراز عنه فلا تفسد وقال شيخ الاسلام التنحنح لتحسين الصوت لا يقطع الصلوة لانه لاصلاح القراءة فكان من القراءة م و
حصل به الحروف ش جملة حالية والضمير فى به يرجع الى التنحنح كما فى قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى م ينبغى ان تفسد عندهما
ش جواب اى عند ابى حنيفة ومحمد ؞ وقال الاكمل قوله انما قال ينبغى لان المشايخ اختلفوا فيما اذا كان التنحنح لاصلاح صوته
للقراءة فقال شيخ الاسلام وشمس الائمة لا تفسد لانه من حروف مهجاة ؞ وفيه نظر لان اختلاف المشايخ لا يستلزم ذلك ولا مدفع فى هذا
الكتاب وذكر لفظ ينبغى ان تفسد عندهما لان الاصل عندهما اذا حصلت الحروف المهجاة ان تفسد وان ظهرت الحروف
المهجاة لا تفسد سواء كان لتحسين الصوت او غيره ويندفع نظره بذلك ولا يلزم من عدم وقوع هذا الموضع من الكتاب
ان لا يقع فى هذا الموضع ؞ وقال الاكمل قوله عندهما ايضا فيه نظر لانه قال وحصل به حروف بلفظ الجمع ومذهب ح
كمذهبهما فلا وجه لافرادهما بالذكر قلت انما قال عندهما بناء على التفصيل المذكور لان فى فصل عدم العذر خلاف المشايخ
فاشار بقوله عندهما الى انه يقطع عندهما وكذا لم يقطع بالحال الذى ذكرنا وقوله فان كل الجمع منهما ايضا على التثنية انه نفخ النظر
الثانى قدم جوابه عن قريب والثالث فى التنحنح ان ظهر له حروف فقولان كما فى النفخ ؞ وفى مختصر البحر المحيط التنحنح بغير عذر
يكره ويسبب الخشونة فى حلقه او لاعلام غيره انه فى الصلوة لم تفسد ولم تكره ولو قام الامام الى الخامسة فتنحنح ينبهها لا تفسد
ولو تنحنح قاصدا اسماع غيره ففى بطلانها روايتان عند المالكية وتبطل فى اصح الوجوه عند الشافعية ان بان فيه حرفان
اذا كان مختارا من غير حاجة م وان كان ش اى التنحنح بعذر بان كان به سعال فهو عفو ش يعنى لا تفسد وان حصل
حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا م كالعطاس والجشاء ش المراد به انه اذا عطس او تجشأ م اذا حصل
حروف ش اى اذا حصل بالعطاس حروف بالعطاس والجشاء فانه لا يفسد وكذا التثاؤب اذا ظهر له حروف مهجاة وكذا
فى فتاوى العتابى ؞ واما النفخ فقال فى الذخيرة نفخ التراب عن موضع سجوده ان كان نفخا لا يسمع لا تفسد اتفاقا الا انه كالتنفس
وان كان يسمع تفسد عندهما قال وظن بعض المشايخ ان المسموع ما يكون له حروف مهجاة نحو اف وتف ونف وغيره
المسموع بخلافه واليه مال شمس الائمة الحلوانى وبعضهم لم يشترط للنفخ المسموع ان يكون له حروف مهجاة واليه ذهب خواهر زاده
وكان ابو يوسف يقول اولا لا تفسد الا اذا اراد به التأفيف يعنى اظهار الكراهة والضجر كما فى الآية وكقول القائل افا وتفا
لمن يؤذيه اما اذا اراد به تنظيف موضع سجوده وتنقيته من التراب لا يقطع ثم رجع وقال لا يقطع بكل حال ؞ وقال احمد
النفخ عندى بمنزلة الكلام كما فى المغنى ؞ وقال ايضا تفسد به صلوته لقول ابن عباس من نفخ فى صلوته فسدت صلوته رواه
سعيد بن منصور فى سننه ومثله عن سعيد بن جبير وعنه قال اكرهه ولا اقول يقطع الصلوة وليس بكلام وعن ام سلمة رض
النفخ قولان وفى الامام غلام يقال له رباح نفخ فى سجوده فقال النبى عليه السلام يا رباح اما علمت ان من نفخ فقد تكلم ذكره فى
الامام من طرق فيها ؞ وفى المحيط اذا قال المصلى اف لا تفسد صلوته عند ابى يوسف بلا خلاف بين المشايخ واذا قال اف مشددا

ينبغى ان يكون فيه اختلاف المشايخ وعندهما تفسد الصلوة فى المخفف والمشدد جميعا ؞ واحتج ابو يوسف بما روينا عن النبى
عليه السلام انه صلى صلوة الكسوف ونفخ فى سجوده وقال اف اف الم تعدنى ان لا تعذبهم وانا فيهم الم تعدنى انك لا تعذبهم
وهم يستغفرون رواه ابو داود والترمذى والنسائى واف لا يكون كلاما حتى يشدد والنافخ لا يشددها ؞ وفى ملتقى
البحار ان نفخ النبى عليه السلام كان فى سجود المناجاة بعد فراغه من صلوة الكسوف قال نقل الثقات الاثبات وقد ذكروا
فى اف ما يزيد على اربعين وجها فى النطق بها ؞ وفى الطلال فى شرح جمل ابى القاسم الزجاجى وقد فرغنا منها فى
الشواذ وغيرها م ومن عطس فقال له آخر ش اى شخص آخر م يرحمك الله وهو ش اى والحال ان الآخر م فى الصلوة
فسدت صلوته لانه من كلام الناس فقد تكلم فيه فسدت صلوته بخلاف ما اذا قال العاطس لنفسه يرحمك الله يا نفسى فانه
لا تفسد صلوته لانه لما لم يكن خطابا لغيره لم يعتبر من كلام الناس فلم يكن مفسدا او السامع الحمد لله ش اى او بخلاف
ما اذا قال السامع فى الصلوة الحمد لله لا تفسد صلوته لانه لا يتعارف جوابا فلم يكن من كلام الناس واشار بقوله م على ما
قالوا ش الى الخلاف لبعض من المشايخ فانهم اختلفوا فى فساد صلوة من اراد الجواب بقوله الحمد لله ؞ وفى المحيط لو حمد الله
العاطس فى نفسه ولا يحرك شفتيه عن ابى ح لا تفسد فلو حرك تفسد ؞ وفى فتاوى العتابى لو قال السامع الحمد لله
على رجاء الثواب من غير ارادة الجواب لا تفسد وعن ابى ح من رواية الحسن تفسد ان اراد استفهامه وعن محمد انه
يحمد بعد الفراغ ولو سمع اسم النبى عليه السلام وصلى عليه تفسد وكذا لو سمع اسم الشيطان فقال لعنه الله تفسد وقيل على
قول ابى يوسف لا تفسد لانه فى القرآن ولو اجاب المؤذن تفسد لو اذن ذكر الثعالبى انها تفسد خلافا لابى يوسف وفى
الفتاوى لا تفسد حتى يقول حى على الصلوة ولو شمت العاطس بالتحميد لا تفسد الا فى رواية عن ابى ح ومحمد والعاطس
يحمد الله فى الصلوة فى نفسه وبه قال مالك وتركه احسن وعن مالك الاحسن السكوت وعن ابى يوسف يسر المقتدى
التحميد ويجهر المنفرد مصليان عطس احدهما فشمته ثالث فقالا آمين فسدت صلوة العاطس لانه اجابه دون الثانى
وقال مالك لا يشمت العاطس ولو شمت لا يرد باشارة فى فرض ولا نفل بخلاف رد السلام بالاشارة عنده وفى نوادر بشر
عن ابى يوسف المصلى وحده اذا عطس ان شاء سر الحمد وان شاء اعلن به وخلف الامام يحمد فى نفسه وفى الواقعات
الاحسن ان يسكت م لانه ش اى لان قوله الحمد لله م لم يتعارف جوابا ش يعنى ليس جوابا فى العرف م وان فتح
ش على صيغة الفاعل والضمير فيه يرجع الى المصلى والمعنى من ان يكون اماما او منفردا والامام ايضا يحتمل ان يكون امام
نفسه او امام غيره ولكن المراد منه ما غير امامه على الاحتمالين كما تدل م فتح عليه ش على صيغة الفاعل ايضا اى فتح
على المستفتح فى صلوته م فسدت صلوته ش اى صلوة الفاتح ومراده ان يفتح على غير امامه واشار الى ذلك بقوله م
ومعناه ان يفتح المصلى على غير امامه لانه ش اى لان فتحه على غير امامه م تعليم وتعلم فكان من كلام الناس فيكون مفسدا
ش ثم اعلم ان الافتتاح على اربعة اقسام بحسب القسمة العقلية الاول ان لا يكون المستفتح ولا الفاتح فى الصلوة وليس
هذا مما نحن فيه والثانى ان يكون كلاهما فى الصلوة ثم لا يخلو اما ان تكون الصلوة متحدة بان يكون المستفتح اماما او الفاتح
مأموما او لا يكون ففى الاول الذى هو القسم الثالث لا تفسد صلوة كل منهما وفى الثانى الذى هو القسم الرابع تفسد
صلوة كل واحد منهما لانه تعليم وتعلم والاستفتاح طلب الفتح والاستمداد قال الله تعالى وكانوا يستفتحون اى يستنصرون و
يجوز ان يكون كل واحد منهما مرادا واستفتاح المصلى طلب الفتح بدلالة حاله حيث توقف بسبب الحصر وكل واحد من المعنيين
مفسد لان الفتح منزلة قول القائل بعد الانتهاء الى هذا بعده هذا والتصريح به مفسد فكان ما نزل منزلته ولكن
دفع العدول عن قضية هذا التأويل فيما اذا اتحدت صلوتهما بان كان المستفتح اماما والفاتح مقتديا بالنص وهو ما روى
عن ابن عمر انه قال النبى عليه السلام صلى صلاة فالتبس عليه فلما فرغ قال لابى اشهدت معنا قال نعم قال فما منعك ان تفتحها
على رواه ابو داود وابن حبان وروى الحاكم عن انس كنا نفتح على الائمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد صح عن
ابى عبد الرحمن السلمى قال قال على اذا استطعمك الامام فاطعموه والاطعام مجاز عن الاستفتاح لاشتراكهما فى معنى الاستعانة
وعن الحسن وابن سيرين انهما قالا لا تلقن الامام وعن عطاء لا بأس به وعن نافع قال صلى بنا ابن عمر فتردد ففتحت عليه فاصر منى

ذكره كذا ابن ابي شيبة في سننه وهو قول الجمهور وقال ابن قدامة قال ابو ح ان فتح على الامام بطلت صلوته قلت
هذا ليس بصحيح قال الرازي ينبغي ان لا يجوز الفتح على الامام اصلا لما روى عن ابن اسحاق عن الحارث عن علي قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي لا تفتح على الامام وانت في الصلوة قلت ذلك مما يطعنون فيه طعن ابو داود
في السنن وقال لم يسمع ابو اسحاق من الحارث الا اربعة احاديث ليس هذا منها قلت كان تقدم منه ايراد
مثل هذا تطويل الكلام بلا فائدة وكان ينبغي ان يقول ما روى الحارث عن علي رض غير صحيح لان الحارث ضعيف
وايضا قد صح عن علي خلافه وهذا وقد ذكرناه م ثم شرط التكرار وهو ان يفتح غيره في الاصل ش اي في المبسوط في ذكر
فيه اذا فتح غيره فسدت صلوته وهذا اشارة الى انه مالم يتكرر لا تفسد م لانه ش اي لان التكرار ليس من اعمال الصلوة
فيعفى القليل منه كالخطوة والخطوتين م ولم يشترط ش اي التكرار م في الجامع الصغير ش لان الكلام نفسه قاطع م وان قل ش
اي الفتح م يكون مفسدا بنفسه وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا ش اي من حيث الاستحسان لان القياس يأباه د
اطلاق هذا يدل على انه اذا قرأ الامام مقدار ما يجوز به الصلوة ام لم يقرأ لا تجوز صلوتهما بالفتح والاخذ ويؤيد هذا ما
ذكره قاضيخان في فتاواه وقال وان قرأ الامام مقدار ما يجوز به الصلوة الا انه توقف ولم ينتقل الى آية اخرى حتى
فتح المقتدي اختلفوا فيه والصحيح انه لا تفسد صلوة الفاتح وان اخذ الامام لا تفسد صلوتهم وعند قوم يتجه تخريج الكلام فيه
م لانه ش اي لان الامام م مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا ش اي الفتح م من اعمال الصلوة معنى ش اي من حيث المعنى د
المراد به الاشتغال بالقراءة والقرآن من اعمال الصلوة م وينوي الفتح ش اي وينوي الفاتح الفتح م على امامه دون القراءة ش
لانه ممنوع عن القراءة دون الفتح م هو الصحيح ش اي احترز به عن قول بعض المشايخ انه ينوي بالفتح على امامه التلاوة
لئلا يكون مباشرا لما ليس من الصلوة وقال السرخسي هذا سهو بل ينوي الفتح م لانه ش اي لان الفتح م مرخص فيه لاصلاح
الصلوة وقراءته ش اي قراءة المقتدي م ممنوع عنها ش اي عن القراءة م ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى تفسد صلوة
الفاتح خاصة ان لم ياخذ الامام بقوله لعدم الضرورة الى الفتح وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله ش اي بقول الفاتح م
لوجود التلقين من الفاتح والتلقين من الامام من غير ضرورة الى الفتح وينبغي للمقتدي ان لا يعجل بالفتح لامكان الافتتاح
وللامام ان لا يلجئهم اليه ش اي الى الفتح والالجاء ان يقف ساكتا بعد الحصر او يكرر الآية م ولا ينبغي له ان يفعل كذلك بل
يركع اذا جاء اوانه ش اي اوان الركوع وهو ان يقرأ مقدار ما يجوز به الصلوة وكلامه مطلق وبعضهم فصل فيه
لاختلاف الرواية فيه ففي بعضها اعتبر الاستحباب وفي بعضها اعتبر فيها فرض القراءة او ينتقل الى آية اخرى لان الفتح
وان كان اصلاحا حقيقة ولكنه يتصور بصورة التعليم والتعلم فيكره كذا في المحيط وقاضيخان وفي جامع التمرتاشي لو
استفتح بعدما قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة ففتح عليه اختلفوا فيه فقيل تفسد صلوته اي صلوة الكل والاصح انه لا تفسد صلوة
اصلا لانه لو لم يفتح ربما جرى على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلوته وعن ابي ح لا احب ان يفتح على امامه وان
فعل فقد اساء ولا تفسد وعند الشافعي واحمد لا باس به م ولو اجاب ش اي المصلي م في الصلوة رجلا بلا اله الا الله ش
بان قيل عنده هل مع الله اله آخر فقال لا اله الا الله م فهذا كلام مفسد عند ابي ح وم ش وبه قال مالك واحمد م وقال
ابو يوسف لا يكون مفسدا ش وبه قال الشافعي م وهذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور بينهم م فيما اذا اراد به جوابه ش اي
جواب ذلك الرجل فعندهما اذا اراد الجواب او الاعلام م له ش اي لابي يوسف م انه ش اي قول المجيب لا اله الا الله لا تفسد
صلوته سواء اراد الجواب او الاعلام م لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بنيته ش اي ثناء بوضعه فلا يكون من كلام الناس
بنيته فكان كلام الناس لا يكون ذكرا وثناء بالنية م ولهما ش اي لابي ح وم م انه ش اي ان هذا المجيب م اخرج
الكلام مخرج الجواب ش بضم الميم م وهو يحتمله ش اي الجواب يحتمل الكلام لانه يحتمل الثناء والجواب فكان كالمشترك والمشترك
يحتمل تعيين هو لا فيه بالقصد والقرينة فيجعل جوابا كالتشميت فانه لا شك انه ذكر بصيغته ويحتمل الخطاب وقد الحقه
النبي عليه السلام بكلام الناس حين تصدر به فطار العاطس فان قلت روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطاب
ابي موسى حين استاذن على الرسول صلى الله عليه وسلم في الصلوة ادخلوها بسلام آمنين اراد جوابه ولم تفسد صلوته قلت

اجاب شمس الائمة السرخسي بانه محمول على انه انتهى بالقراءة الى هذا الموضع ويحتمل انه اراد به الاعلام انه في الصلوة ولهذا لو
قال الرجل اسمه يحيى يا يحيى خذ الكتاب تفسد صلوته لانه اراد به الخطاب وكذا اذا قال لرجل اسمه يوسف يوسف اعرض عن
هذا وكذا لو قيل له من اي موضع جئت فقال وهو في الصلوة وبئر معطلة وقصر مشيد وكذا لو قال لابنه فادح السفينة
يا بني اركب معنا تفسد صلوته في الوجوه كلها م والاسترجاع ش بالرفع مبتدأ وهو قوله انا لله وانا اليه راجعون
عند المصيبة وكذا الترجيع وخبره م على الخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي يوسف وبينهما يعني اذا اخبر فلان بما فيها قال
في الصلوة انا لله وانا اليه راجعون فعندهما تفسد صلوته وعند ابي يوسف لا تفسد واشار اليه بقوله م في الصحيح ش الى الاحتراز
عن قول الفضلي فانه قال في سبيل الاسترجاع على الوفاق وقال الشافعي ان قصد بالاسترجاع قراءة القرآن لا تفسد
والا تفسد وفي غريب الرواية دعى على ظالم او لصالح فقال المصلي آمين او اخبر بمصيبة فاسترجع او سقط انسان من
سطح فقال المصلي بسم الله او سمع رجلا او تعجب قائلا او هولا من الاهوال فتحير او هلل او استرجع او تنحنح او جرى به
لم تفسد والصحيح في جنس هذه المسائل قولهما ولو عثر المصلي او اصابه وجع فقال بسم الله تفسد عندهما لانه من كلام
الناس ولو قام الامام الى الثالثة في الظهر قبل ان يقعد فقال المقتدي سبحان الله قيل لا تفسد وقال الكرخي تفسد عندهما
م وان اراد اعلامه انه في الصلوة ش اي وان اراد المجيب اعلام ذلك الرجل السائل انه في الصلوة م لم تفسد ش اي
صلوته بالاجماع بين الائمة م لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح فانه اذا سبح التفت اليه وانما التصفيق
للنساء ش قوله اذا نابت اي اذا اصابت والنائبة المصيبة واحدة نوائب الدهر والتصفيق ان تضرب المرأة
بظاهر كفها اليمنى باطن كفها اليسرى ولا تضرب باطنها كيلا يكون تشبيها باللعب وفي السنن عن النبي عليه السلام قال اذا
نابكم شيء في الصلوة فليسبح الرجال وليصفق النساء وقال الخطابي التصفيح التصفيق باليد ماخوذ من صفحتي الكف
وضرب احدهما على الاخرى وفي المحيط اذا استاذن المصلي انسان فسبح اعلاما انه في الصلوة لا تفسد وفي الواقعات
وكذا لو كبر يريد انه في الصلوة والمستحب ان يسبح وفي المبسوط مرت جارية بين يدي المصلي فقال سبحان الله او اوى
بيده ليصرفها لم تقطع صلوته ولا يجمع بين التسبيح والاشارة فان باحدهما كفاية ومنهم من قال المستحب ان لا يفعل شيئا
من ذلك وقال مالك كلاهما يسبح يعني الرجل والمرأة وقال ابو بكر بن العربي ليس بصحيح لمخالفة الحديث المجمع عليه
وقال القرافي التصفيق لا يناسب الصلوة قلت هذا مردود ولم ينظر الى ما شرع الحديث وقد شرعه ولو سمع المؤذن
فاجاب ان اراد به الجواب او لم تكن له نية تفسد وان لم يرد لا تفسد وكذا لو اذن وعن ابي يوسف لو قال حي على الصلوة
تفسد ولو جرى على لسانه نعم اذا كان ذلك عادة له تفسد الا لانه من القرآن ولو دعى او سبح بالفارسية فعن
ابي يوسف انه تفسد ذكره العتابي في جوامع الفقه ولو سمع المصلي قوله يا ايها الذين آمنوا فرفع راسه وقال لبيك
ذكره يا سيدي فالاولى ان لا يفعل ولو فعل قيل تفسد لانه من كلام الناس وقيل لا تفسد لانه بمنزلة الثناء والدعاء ولو
قرأ الامام آية الرحمة او العذاب فقال المقتدي صدق الله لا تفسد وقد اساء ولو وسوس له الشيطان فقال لا حول
ولا قوة الا بالله ان كان في امر الآخرة لا تفسد وفي امر الدنيا تفسد وفي الواقعات المرتضى يقول عند القيام والانحطاط
بسم الله لما يلحقه من الوجع والالم لا تفسد وفي منية المفتي قيل تفسد وقيل لا تفسد ولو لدغته عقرب فقال بسم الله
تفسد عند ابي ح وم ولو عوذ نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم ولو قال عند رؤية الهلال ربي وربك الله
تفسد ذكره المرغيناني ولو قال في الصلوة في ايام التشريق الله اكبر لا تفسد ولو سمع المصلي من غير المقتدي من الامام
ولا الضالين فقال آمين تفسد صلوته عند المتاخرين وعن ابي ح لا تفسد وفي الذخيرة لو اتى بدعاء وصل الرجل في الصلوة
تفسد م ومن صلى ركعة من الظهر ش يعني اذا صلى رجل ركعة من صلوة الظهر م ثم افتتح العصر ش يعني فتح له افتتاحا ثانيا
م او التطوع ش اي افتتح التطوع م فقد نقض الظهر لانه صح شروعه في غيره ش اي في غير الظهر واراد بالغير العصر
والتطوع وفي بعض النسخ صح شروعه فيه اي في العصر او التطوع م فيخرج عنه ش اي عن الظهر لانه صح شروعه في العصر
او التطوع فاذا صح شروعه انتقضت الركعة المؤداة من الظهر ضرورة وخرج عنه ضرورة خروجه عن الاول بمنزلة المتباينين

اذا ابتدأها بنية آخر نقضا للبيع الاول واستينافا للبيع الثاني فصح ثم انه نوى العصر وقال ابو بكر من غير رفع اليد وهذا
في حق من لا ترتيب عليه بكثرة الفوائت او بضيق الوقت او النسيان لان صاحب الترتيب اذا انتقل من الظهر الى العصر لا يصير
منتقلا الى العصر لان العصر لا ينعقد عصرا قبل الظهر في حقه • وفي الكافي افتتح بالثناء وقال الله اكبر لا ينتقض ظهره ولا بد
مع النية من الذكر بالثناء • وفي جامع شمس الائمة والمرغيناني وعلى هذا لو كان في المكتوبة وكبر ينوي النافلة او على العكس او
في الظهر فكبر ينوي الجمعة او على العكس او كان منفردا فكبر ينوي الاقتداء او مقتديا فكبر المنفرد او للامامة يخرج عن صلوته
وقال الشافعي واحمد في اصح قوليهما ان المنفرد اذا نوى الدخول في صلوة الامام صح دخوله فيها ويجزيه ما صلى قبل تحريمه
قبل الامام وعندنا يخرج من صلوته وكذا لو كان منفردا فاقتدى به رجل فافتتح ثانيا لاجله فهو على الافتتاح الاول
الا ان يكون الداخل امرأة م ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ش اي من الظهر م ركعة فهي ش اي فالركعة التي صلاها هي
غير الركعة المحسوبة في الصلوة التي هو م فيجتزى بتلك الركعة ش اي يكتفي بتلك الركعة الاولى لانه نوى الشروع في عين ما هو
فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله لانه تحصيل الحاصل حتى لو صلى بعدها ثلاث ركعات تخرج عن عهدة الفرض ولو
صلى اربعا على ظن ان الاولى انتقضت ولم يقعد في الثالثة فسدت صلوته لانه ترك القعدة الاخيرة • وفي الخلاصة هذا اذا
نوى بقلبه او نوى بلسانه بان قال نويت ان اصلي الظهر ينتقض ما صلى ولا تجزي تلك الركعة وقال الاصل في المسئلة المذكورة
ان النية اذا صادفت ما ليس بحاصل صح واذا صادفت ما هو حاصل لا تصح فعليك ان تخرج المسئلتين من هذا
الاصل م واذا قرأ الامام في المصحف فسدت صلوته عند ابي حنيفة ش ذكر الامام اتفاقي وليس بقيد لان حكم المنفرد كذلك
كذا في الاصل وفي المحلى لابن حزم وهو قول ابن المسيب والحسن البصري والشعبي والسلمي قلت وهو مذهب
الظاهرية ايضا ولم يفصل بينهما اذا قرأ قليلا او كثيرا منه وقال بعض مشايخنا ان قرأ قدر آية تامة تفسد عنده والا فلا
وقال بعضهم مقدار الفاتحة والا فلا وفي المجتبى وقيل الخلاف فيمن لم يحفظ من القرآن شيئا ولو حفظ الآية فسد عندهم
وقيل على العكس م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م هي تامة ش اي الصلوة تامة وبه قال الشافعي واحمد وجماعة و
يكره وذكر الرافعي عن الشافعي انها لا تكره وكذا لو قلب اوراقه احيانا لا تبطل صلوته عنده ذكره النووي وغيره في
الوسيط م لانه ش اي لان القراءة والتذكر باعتبار المذكور وفي بعض النسخ لانها على الاصل م عبادة انضافت ش
اي انضمت م الى عبادة ش وهي النظر في المصحف الا انه يكره لانه تشبه بصنع اهل الكتاب فانهم يفعلون كذلك في صلواتهم
وقال عليه السلام لا تشبهوا باليهود وكرهنا لقولهم م ولابي حنيفة ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير
والعمل الكثير يفسد الصلوة م ولانه تلقن من المصحف ش دليل آخر اي ولان النظر الى المصحف تلقن منه • وقال في
ديوان الادب تلقنت منه اخذته وتمكنت منه فصار كما اذا تلقن من غيره اي فصار حكم التلقن من المصحف كحكم التلقن من
معلم او غيره فكان مفسدا م وعلى هذا ش اي وعلى اعتبار هذا الدليل الذي هو الثاني م لا فرق بين الموضوع و
المحمول ش اي بين المصحف الموضوع على شيء والمحمول على يديه حتى اذا قرأ من المصحف الموضوع او المحمول ولم يقلب الاوراق
تفسد صلوته وكذا اذا قرأ من المحراب م وعلى الاول ش اي وعلى اعتبار الدليل الاول م يفترقان ش اي يفترق الموضوع
والمحمول حتى اذا قرأ في المصحف الموضوع ولم يحمله ولم يقلب اوراقه لا تفسد صلوته وكذا اذا قرأ من المحراب وكذا ذكره
عن الكرخي • وعن البردعي لا يجوز ذلك ايضا على قول ابي حنيفة لان التمييز بين الحروف عمل كثير واذا كان يحفظ عن ظهر القلب
وهو مع ذلك ينظر في المكتوب او على المحراب فيقرأ فلا اشكال انه يجوز اما على قولهما فلانه عبادة انضافت الى عبادة
اخرى واما على قوله فلعدم التعلم • فان قلت كان ذكوان مولى عائشة يؤم عائشة في رمضان ويقرأ من المصحف ذكره
البخاري في باب امامة العبد والمولى ولانه قرأ القرآن فيجزيه كما لو قرأه عن ظهر القلب قلت هذا لان الفعل انما كان محمولا فحمله
هو اكثر منه لا يفسد الا ترى انه عليه السلام كان يصلي وامامة بنت ابي العاص على عاتقه فكان يضعها اذا سجد ويحملها اذا
قام واذا كان النظر فلا يجوز لانه عبادة فانضمت الى عبادة اخرى ولانه لا يكون اكثر من النظر في المنقوش في المحراب
وهو لا يفسد وان كان تقليب الاوراق فلا يفسد لانه عمل قليل • قلت اثر ذكوان ان صح فهو محمول على انه كان يقرأ من المصحف

قبل شروعه في الصلوة اي ينظر فيه ويتلقن منه ثم يقوم فيصلي وقيل ذكوان كان يفصل بين كل شفعين فيحفظ مقدار ما يقرأ في
الركعتين فظن الراوي انه كان يقرأ من المصحف فنقل ما ظن ويؤيد ما ذكرناه ان القراءة في المصحف مكروهة ولا نظن
بعائشة انها ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة وروى ابو بكر بن ابي داود باسناده • واما قضية
امامة فقيل انه منسوخ وقيل انه مخصوص بالنبي عليه السلام وذكر ابو عمر في التمهيد عن اشهب عن مالك ان هذا كان
في النافلة ومثله لا يجوز في الفرض وذكر مثله الكرخي وقال ابو عمر اني لا اعلم خلافا ان مثل هذا العمل مكروه فيكون
اما في النافلة واما منسوخا قال وروى اشهب وابن نافع ان مثل ذلك يجوز في حالة الضرورة ثم حمل على الفرض ولم
يفرق بين الفرض والنفل وقال شمس الائمة فاذا فعلت المرأة بولدها مثل ذلك تكون مسيئة لانها اشتغلت بما
ليس من عمل صلوتها وفيه ترك سنة الاعتماد وفعله عليه السلام كان في وقت كان العمل مباحا في الصلوة او لم
يكن الاعتماد سنة فيها م ولو نظر الى مكتوب ش اي ولو نظر المصلي الى مكتوب من الفقه وغيره وليس المراد منه المكتوب
من القرآن لانه لو نظر الى مكتوب هو قرآن وفهمه لا خلاف لاصحابنا انه يجزيه م وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلوته بالاجماع ش
قيد بالصحيح احترازا عما قال بعضهم ينبغي ان تفسد صلوته على قول محمد قياسا على مسئلة اليمين اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر
فيه حتى فهمه ولم يقرأ بلسانه حنث عنده بالفهم وجعل الفهم بمنزلة القراءة والصحيح انه لا تفسد عنده كما لا تفسد عندهما م
بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد ش اشار بهذا الى الفرق بين مسئلة الصلوة ومسئلة
اليمين م لان المقصود هناك ش اي في مسئلة اليمين م الفهم ش لان المراد من عدم قراءة كتاب فلان في العرف ان لا يفهمه
ولا يطلع على اسراره مجازا وبنى اليمين على العرف م اما فساد الصلوة فبالعمل الكثير ش اي فساد الصلوة يتعلق بالعمل الكثير
والفهم ليس بعمل كثير فلا تفسد الصلوة ولا يأخذ الفهم حكم النطق وهذا لو كان مكتوبا على جبين امرأته انت طالق
او على جبين عبده انت حر ففهم لا يقع الطلاق ولا العتاق ما لم يتلفظ بذلك بخلاف اليمين كما ذكرنا ولما ثبت
الفرق بين المسئلتين لم يصح الحاق القياس م وان مرت امرأة بين يدي المصلي لم تقطع الصلوة ش وبه قال عامة
الفقهاء وروي عن انس ومكحول وابي الاحوص والحسن وعكرمة تقطع الصلوة الكلب والحمار والمرأة وعن ابن
عباس تقطع الصلوة الكلب الاسود والمرأة الحائض • وعن عكرمة تقطع الصلوة الكلب والحمار والخنزير والمرأة واليهودي
والنصراني والمجوسي • وعن عطاء لا يقطع الصلوة الا الكلب الاسود والمرأة الحائض ذكر ذلك ابن ابي شيبة في مصنفه
وبعضه ابو داود وقال احمد في المشهور عنه يقطع الصلوة مرور الكلب الاسود البهيم • وفي رواية تقطع الحمار والمرأة
ايضا والبهيم الذي لا يخالط لونه لون آخر فان كانت بين عينيه نكتتان يخالفان لونه لا يخرج بذلك عن كونه
بهيما في قطع الصلوة وحرمة الاصطياد به وحل قتله على مذهبه ولا فرق بين الفرض والنفل في الصحيح • وان كان
قائما بين يديه ولم يمر لا يقطع في احدى الروايتين عنه ذكر ذلك كله في المغني • وفي جامع شمس الائمة عند اهل الظاهر
تفسد الصلوة بمرور المرأة بين يديه • وفي الكافي عند اهل العراق تفسد بمرور الكلب والمرأة والحمار وفي الحلية قال
احمد يقطع الصلوة الكلب الاسود وفي قلبي من المرأة والحمار شيء • وقال الاترازي وانما قيد بالمرأة وان كان الحكم في
الرجل كذلك لما ان المرور بين يدي المصلي بين الناس من الجهل لما فيه من الاثم والغالب في النساء الجهل • وقال الاكمل
وانما ذكرها في المسئلة وانه لا يعرض للمصلي شيء يوجب فساد الصلوة ردا لقول اصحاب الظاهر ان مرور المرأة بين يدي
المصلي تفسد صلوته قلت اما كلام الاترازي فانه غير سديد ولم ينقل انه علل هذه المسئلة بما ذكره فان المسئلة
لما كان فيها خلاف بين السلف والخلف ذكرها احترازا عن خلاف الجماعة الذين ذكرناهم من الصحابة والتابعين ومن
بعدهم واما كلام الاكمل فانه اخذه من السغناقي وهو قريب المأخذ م لقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء ش هذا
الحديث روي عن ابي سعيد الخدري وعبد الله بن عمر وابي امامة وانس وجابر فحديث الخدري رواه ابو داود
في سننه عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان وفيه
مجالد بن سعيد وفيه مقال وقال الاصح انه موقوف بالجماعة من اصحاب الشعبي وحديث ابن عمر رواه الدارقطني

عنه ان النبي عليه السلم وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع الصلوة شيء وادرءوا ما استطعتم ووقفه مالك على ابن عمر في موطاه و
وقفه البخاري على الزهري وحديث ابي امامة رواه الدارقطني عنه عن النبي عليه السلم قال لا يقطع الصلوة شيء وحديث
انس رواه الدارقطني ايضا عن النبي عليه السلم صلى بالناس الحديث وفي آخره فقال عليه السلم لا يقطع الصلوة شيء ورد
ابن الجوزي في العلل المتناهية هذه الاحاديث الثلاثة من طريق الدارقطني وقال لا يصح منها شيء قال في التحقيق
في حديث ابن عمر ابراهيم بن يزيد الجوزي قال احمد والنسائي متروك وقال ابن معين ليس بشيء وفي حديث ابي امامة
عفير بن معدان قال احمد ضعيف منكر الحديث وقال يحيى ليس بثقة وفي حديث انس صخر بن عبد الله قال ابن عدي
حدث عن الثقات بالاباطيل عامة ما يرويه منكرا وموضوعا وقال ابن حبان لا تحل الرواية عنه وتعقبه صاحب
التنقيح وقال انه وهم في صخر بن عبد الله بن حرملة الراوي عن ابن عمر وعمر بن عبد العزيز لم يتكلم فيه ابن عدي
ولا ابن حبان بل ابن حبان ذكره في الثقات م الا ان المار اثم ش كلمة الا ههنا بمعنى غير ان المار اثم والاثم لا يستلزم
القطع وبه قال مالك وفي الوسيط للشافعية يكره وصحح العجلي تحريمه ووافقه صاحب التهذيب والتتمة من [illegible]
واصحابنا نصوا على كراهة ذكرها في المحيط والذخيرة وقال في المغني لا يحل المرور بين يدي سترته او بينه وبين السترة م
لقوله عليه السلم لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين ش هذا الحديث رواه الجماعة من
حديث ابي جهيم واسمه وكنيته ابن الحارث بن الصمة الا ابن ماجة بلفظ آخر وهو لان يقوم خريفا خير له من ان
يمر بين يديه قال سفيان لا ادري اربعين سنة او شهرا او صباحا او ساعة ورواه عن زيد بن خالد ورواه
البزار كذلك ولفظه لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الاثم لكان يقف اربعين خريفا خير له من ان
يمر بين يدي المصلي ورواه ابن ماجة ايضا وابن حبان من حديث ابي هريرة مرفوعا لو يعلم احدكم ما له في ان
يمر بين يدي اخيه معترضا في الصلوة كان لان يقيم مائة عام خير له من الخطوة التي خطى وقال التاج التبريزي
وقد صح عن ابي هريرة ان المراد هو السنة وقال صاحب الهداية وفي رواية مسلم انه عليه السلم قال لوقف مائة عام
خير له من ان يمر وفي مسند الدارقطني اربعين خريفا وقال الاكمل وقد صح من حديث ابي هريرة اربعين سنة
قلت مائة عام في رواية ابن حبان واربعين خريفا في رواية البزار واربعين خريفا هو اربعون سنة
ولكن في صحته لم اره عند احد فضلا عن صحته م وانما اثم المار اذا مر في موضع سجوده ش هذه الثلاثة [illegible]
مقدار موضع يكره المرور فيه وهو موضع السجود والكلام هنا في عشرة مواضع كلها مذكورة في الكتاب وموضعان
آخران لم يذكرهما في الكتاب الاول ترك السترة والآخر كون السترة منصوبة على ما نذكره في آخر الفصل الاول مقدار ما
هو دون شيء لا يقطع الصلوة وقد ذكره مستوفى والثاني فهو مقدار موضع يكره المرور فيه وقد بينه بقوله في موضع
سجوده على ما قيل وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام وقاضيخان وقال فخر الاسلام اذا صلى ورمى
ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لا يكره ومنهم من قال مقدار صفين او ثلاثة ومنهم من قدره بثلاثة اذرع
ومنهم من قدره بخمسة اذرع ومنهم من قدره باربعين ذراعا وقال التمرتاشي والاصح انه ان كان بحال لو صلى صلوة
خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه
وفي سجوده الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وفي السلام الى منكبيه وهذا كله اذا كان في الصحراء او في الجامع
الذي له حكم الصحراء اما في المسجد فالحد هو المسجد الا ان يكون بينه وبين المار اسطوانة وغيرها وفي الكافي اذا
دخل قائم او قاعد عن ظهره الى المصلي وقال بعضهم يكره ما دون خمسين ذراعا وقدره بعضهم ما بين الصف الاول وحائط
القبلة وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وانه عن بعض في المسجد الجامع فقد قيل بانه يكره والاصح انه لا يكره
وفي الذخيرة والمسجد الكبير مثل الجامع الصغير عند بعض المشايخ وعند آخرين كالصحراء ومن التتمة لو تستر بآدمي
او بحيوان لم يستحب لانه يشبه عبادته وفي مسلم ما يرد عليه فان ابن عمر كان يعرض راحلته فيصلي اليها وقال ابو بكر
بن العربي وقد غلط بعضهم اذا لم تكن له سترة فقال لا يحرم المرور بين يديه بمقدار رمية السهم وقيل رمية الحجر وقيل قدر

رمية الرمح وقيل بمقدار المسافة بالسبق اخذوه من قوله فيقاتله لحمله على انواع القتال م ولا يكون بينهما حائل ش الواو
للحال اي بين المصلي والمار يعني الاثم اذا لم يكن بينهما ما يحول كالاسطوانة والجدار واما اذا كان بينهما حائل فلا يأثم المار م
ويحاذي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان ش بضم الدال وتشديد الكاف قال الجوهري الدكان الحانوت فارسي
معرب ولكن المراد هنا مثل الدكة والسرير يكون المصلي عليه وقيد بالمحاذاة لانه اذا كان الدكان بقدر قامة الرجل المار
لا يأثم لانه يصير سترة وكذا كل موضع مرتفع يصير سترة كالسطح والرهن قالوا الراكب اذا اراد ان يمر ولا يأثم ينزل عن
دابته فيستتر بها ويمر وراءه الدابة بينه وبين المصلي وكذا لو مر رجلان متحاذيان فان كراهة المرور تلحق بالذي
يلي المصلي كذا ذكره التمرتاشي فان قلت بين قيد الحائل وقيد المحاذاة وبين قوله اذا مر في موضع سجوده منافاة
لان الجدار والاسطوانة لا يتصور ان يكون بينه وبين موضع سجوده وكذلك اذا صلى على الدكان لا يتصور المرور في
موضع سجوده قلت يندفع هذا اذا قلنا معنى قوله في موضع سجوده في موضع قريب من موضع سجوده فافهم م
وينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة ش هذا هو الثالث من المواضع العشرة التي ذكرناها م لقوله عليه السلم اذا صلى
احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة ش هذا غريب بهذا اللفظ ولكن روي فيه عن ابي هريرة وابي سعيد الخدري
وابن عمر وسبرة بن معبد الجهني وسهل بن ابي حثمة فحديث ابي هريرة رواه ابو داود عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اذا صلى احدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فان لم يجد فلينصب عصى فان لم يجد فليخط خطا ولا يضره ما مر امامه
وحديث الخدري رواه ابو داود والنسائي وابن ماجة عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل
الى سترة وليدن منها ولا يدع احدا يمر بين يديه فان جاء احد يمر فليقاتله فانه شيطان وحديث ابن عمر رواه
ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عنه قال قال النبي عليه السلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين
يديه وزاد ابن حبان فيه فان ابى فليقاتله فان معه القرين وحديث سبرة رواه البخاري في تاريخه عنه قال قال
النبي عليه السلم ليستتر احدكم في صلوته ولو بسهم وحديث سهل بن ابي حثمة رواه الحاكم في مستدركه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا صلى احدكم فليصل الى سترة وليدن منها وقال على شرطهما ثم قوله سترة اعم من ان تكون حائطا او سارية او شجرة
او عودا او ما يجري مجراه ولا يكون من حجر ورآه آناء وقال محمد يجب لمن يصلي في الصحراء ان يكون بين يديه شيء
مثل عصا ونحوها فان لم يجد سترة بارزة او شجرة م ومقدارها ذراع فصاعدا ش هذا هو الرابع من المواضع العشرة
اي مقدار السترة قدر ذراع اقلها بدليل قوله فصاعدا وانما يعتبر الطول والغلظ فذهبت السترة الى حالة الصعود
على الذراع كما في قولك اخذته بدرهم فصاعدا اي فذهب الثمن الى حالة الصعود على الدرهم ويعتبر في كل موضع
ما يليق به من الجار والفاء فيه للعطف على المحذوف تقديره على الذراع مقدارها فصاعدا فافهم م لقوله عليه السلم ايعجز احدكم
اذا صلى في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل ش هذا غريب بهذا اللفظ ولكن اخرجه عن طلحة ابن
عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جعلت بين يديك مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك من مر بين يديك و
اخرجه ايضا عن ابي هريرة قال قال النبي عليه السلم اذا قام احدكم يصلي فانه يستره اذا كان بين يديه مثل مؤخرة الرحل
وقيل ينبغي ان يكون فيه غلظ الاصبع ش هذا هو الخامس من المواضع العشرة ولم ار احدا من الشراح بين هذا
القائل من هو والظاهر انه شيخ الاسلام فانه قال في مبسوطه في حديث ابي جحيفة انه عليه السلم صلى بهم بالبطحاء
وبين يديه عنزة قال ومقدار العنزة طول ذراع غلظ اصبع لقول ابن مسعود يجزئ من السترة السهم وفي الذخيرة
طول السترة قدر ذراع وعرضه قدر اصبع واختلف مشايخنا فيما اذا كانت السترة اقل من ذراع وقال شيخ
الاسلام لو وضع قناة او جعبة بين يديه وارتفع قدر ذراع كان سترة بلا خلاف وان كان دونه ففيه خلاف
وفي غير رواية النهر الكبير وذكر ذلك في مختصر المحيط وقال في المالكية تجوز القلنسوة العالية والوسادة
بخلاف المبسوط وتجوز في العقبة السترة بالحيوان الطاهر بخلاف الخيل والبغال والحمير وجوز بظهر الرجل ومنع
بوجهه وتردد بجنبه ومنع بالمرأة واختلفوا في المحارم ولا يستتر بنائم ولا مجنون ومأبون في دبره ولا كافر اجنبي

م لان ما دونه ش اي ما دون غلظ الاصبع م لا يبدو للناظر من بعيد ش اي لا يظهر له م فلا يحصل المقصود ش
وهو الستر وعدم ابتلاء المار في الاثم م ويقرب من السترة ش هذا هو السادس من المواضع العشرة م لقوله عليه السلام
من صلى الى سترة فليدن منها ش روى هذا الحديث خمسة من الصحابة سهل بن ابي حثمة وابو سعيد الخدري وجبير بن
مطعم وسهل بن سعد وابو هريرة والكلام فيه ذكرناه م ويجعل السترة على حاجبه الايمن او على الايسر ش هذا هو السابع
من المواضع العشرة م والايمن افضل به ورد الاثر ش اي يجعل السترة على الحاجب الايمن لا الايسر ورد الحديث اخرجه
ابو داود حدثنا محمود بن خالد الدمشقي قال حدثنا علي بن عياش حدثنا ابو عبيدة حدثنا الوليد بن كامل عن المهلب
عن ضباعة بنت المقداد بن الاسود عن ابيها قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود ولا عمود ولا
شجرة الا جعله على حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد له صمدا اخرجه احمد في مسنده والطبراني في معجمه وابن عدي
في كامله واعله بالكامل وقال ابن القطان فيه علتان علة في اسناده لان فيه ثلاثة مجاهيل ضباعة مجهولة
الحال ولا اعلم احدا ذكرها والمهلب بن حجر والوليد بن كامل من الشيوخ الذين لم يثبت عدالتهم وعلة في متنه
وهي ان ابا علي بن السكن رواه في سننه هكذا حدثنا سعيد بن عبد العزيز الحلبي حدثنا هشام بن عبد الملك
عن الوليد بن كامل حدثنا الوليد عن المهلب ابن حجر البهراني عن ضبيعة بنت المقدام بن معدي كرب عن ابيها
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الى عمود او سارية او شيء فلا يجعله نصب عينيه وليجعله على
حاجبه الايسر قال ابن السكن اخرج ابو داود هذا الحديث من رواية علي بن عياش عن الوليد بن كامل فغير اسناده
ومتنه قد تقدم م وسترة الامام سترة القوم ش هذا هو الثامن من العشرة م لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة
ولم يكن للقوم سترة ش الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن عون بن ابي جحيفة عن ابيه ان النبي عليه السلام صلى بهم بالبطحاء
وبين يديه عنزة والمرأة والحمار يمرون من وراءها قوله ولم يكن للقوم سترة ليس من الحديث ويحتمل ان يكون من المصنف
وهو الاظهر ولم يتعرض لهذا احد من الشراح عند ذكر الحديث وهذا قصور عظيم قوله الى عنزة بالتنوين لانها
اسم جنس نكرة وهي شبه العكازة وهي عصى ذات زج والزج الحديدة التي في اسفل الرمح وفي الكافي
لو اريد عنزة النبي عليه السلام يكون غير منصرف للتانيث والعلمية فيجوز بالنصب في الجر وقال الاترازي وما قيل في بعض
الشروح ان كان المراد بها عنزة النبي عليه السلام يكون غير منصرف تخليط ليس بشيء لانها لما كانت اسم جنس تناولت
عنزة النبي عليه السلام وغيرها فلم تكن فيه العلمية قلت يريد بها الخطا على صاحب الكافي والذي قاله ليس بشيء
لان اهل السير لما ذكروا سلاح النبي عليه السلام قالوا كانت له حربة دون الرمح يقال لها العنزة فكانها بالغلبة
صارت علما لها فكان فيها العلمية والتانيث فلا تنصرف م ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط ش هذا هو التاسع من العشرة
اراد اذا لم يمكن الغرز لكون الارض صلبة لا يعتبر الالقاء فالاولى ان لا يعتبر الخط م ولان المقصود لا يحصل به ش المقصود
الغرز فلا يحصل بالالقاء ولا الخط وفي مبسوط شيخ الاسلام الغرز اذا كانت الارض رخوة فاما اذا كانت صلبة لا يمكنه
نصبه وضعا لان الوضع قد روي كما روي الغرز لكن يضع طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز والخط روى ابو عصمة
عن محمد اذا لم يجد سترة قال لا يخط بين يديه فان الخط وتركه سواء لانه لا يبدو للناظر من بعيد وقال الشافعي بالعراق
ان لم يجد ما يغرز يخط خطا طولا وبه اخذ بعض المتاخرين لحديث ابي هريرة قال اذا صلى احدكم في الصحراء فليتخذ بين يديه
سترة فان لم يكن فليخط خطا اخر وفي جامع التمرتاشي عن محمد يخط وقيل في الخط يخط طولا وقيل عرضا وقيل مدورا
كالمحراب وقال امام الحرمين يستوعب الاية ان الخط يكفي وقال الاترازي اذا لم يجد ما يغرزه او يضعه هل يخط بين يديه
خطا فالمنع هو الظاهر وعليه الاكثرون من اصحابنا ومنعه غيرهم وقال السرخسي لا يؤخذ بالخط قال المرغيناني هو الصحيح وفي
المحيط الخط ليس بشيء وفي الواقعات هو المختار م ويدرأ المار ش اي يدفعه م اذا لم يكن بين يديه سترة او مر بينه وبين
السترة ش هذا هو العاشر من المواضع العشرة وفي المبسوط ينبغي ان يدفع المار عن نفسه لئلا يشغله اما بالدفع او باخذ
طرف ثوبه على وجه ليس فيه شيء من العلاج وعن الناس من قال ان لم يقف باشارته جاز دفعه بالقتال كانهم اخذوا

بعموم قوله عليه السلام فادرؤه ما استطعتم فانما هو شيطان بما روى البخاري ومسلم من حديث ابي سعيد الخدري عن النبي عليه السلام
انه قال اذا كان احدكم يصلي فلا يدع احدا يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع فان ابى فليقاتله فانما هو شيطان
واخرج مسلم نحوه عن ابن عمر مرفوعا وقال الخطابي معناه ان الشيطان هو الذي يحمله على ذلك وقيل معنى المقاتلة
الدفع العنيف وقيل يجوز ان يراد بالشيطان نفس المار لان الشيطان هو المارد الخبيث من الجن والانس وقيل معناه
معه شيطان يامره بذلك بدليل حديث ابن عمر فان معه القرين رواه مسلم واحمد وقيل فعله فعل الشيطان وقيل انه
كان في وقت كان العمل فيه مباحا في الصلوة وقيل معنى المقاتلة ان يغلظ عليه بعد فراغه وقيل يدعو عليه بقوله
قاتلهم الله م لقوله عليه السلام فادرؤه ما استطعتم ش قد مر هذا عند ذكر قوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء وادرؤا
وقال امام الحرمين لا ينتهي دفع المار الى الدفع المحقق بل يومي ويشير برفق في قصده من غيره وفي الكافي للروياني يدفعه
ويزيد على ذلك وان ادى الى قتله وقيل يدفعه دفعا شديدا اشد من الدرء ولا ينتهي الى ما يفسد صلاته وهذا هو المنقول
عن مالك واحمد وقال النووي في المجموع ان قرب منه دراه ولا يتابعه فان مشى له ودافعه لا تبطل صلاته وان تجاوزه لا يرده
لانه مرور ثان وكذا رواه ابن القاسم من اصحاب مالك وبه قال الشافعي واحمد وقال ابن مسعود وسالم يرده من حيث
جاء وان مر بين يديه ما لا يؤثر فيه الاشارة كالهرة قالت المالكية دفعه برجله او الصقه الى السترة كما فعل النبي عليه السلام
بولدي ام سلمة هذا الحديث رواه ابن ماجه في سننه عن ام سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في حجرة
ام سلمة فمر بين يديه عبد الله او عمر بن ابي سلمة فقال بيده فرجع فمرت زينب بنت ابي سلمة فقال بيده هكذا فمضت
فلما صلى النبي عليه السلام قال هن اغلب وذكر الزراح هذا الحديث هكذا وكان النبي عليه السلام يصلي في بيت ام سلمة فقام عمر
بين يديه فاشار اليه النبي عليه السلام ان قف فوقف ثم قامت زينب لتمر فاشار اليها ان قفي فابت ومرت فلما فرغ من
صلاته قال هن اغلب وقيل ان النبي عليه السلام قال انهن ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب كرسف
وفي معجم ابن شاهين قالوا يا رسول الله من كرسف قال رجل كان يعبد الله على ساحل البحر ثلاثمائة عام فكفر بالله العظيم في
سبب امراة عشقها فتداركه الله بما سلف منه فتاب عليه م او يدفع بالتسبيح ش عطف على دفعه بالاشارة ودفعه با
ويكون انه يقال لان لم يندفع بالاشارة او جمع بينهما يدفعه بالتسبيح فيقول سبحان الله م لما روينا من قبل ش اراد به ما ذكره قبل
هذا من قوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة فليسبح وهذا في حق الرجال فاما النساء فانهن يصفقن لقوله عليه السلام فانما
التصفيح للنساء والتصفيق والتصفيح بمعنى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح م ويكره الجمع بينهما ش اي بين الاشارة
والتسبيح لان باحدهما كفاية وفي المبسوط قال في الكتاب واحب الي ان لا يجمع بينهما ومنهم من قال والتسبيح ان لا يفعل شيئا واما
الاتيان بالموعود بذكرهما فاحدهما كالسترة والاصل فيها انها مستحبة وقال ابراهيم النخعي كانوا يستحبون اذا صلوا في
فضاء ان يكون بين ايديهم ما يسترهم وقال عطاء لا باس بترك السترة وصلى القاسم وسالم في الصحراء الى غير سترة ذكر
هذا كله ابن ابي شيبة في مصنفه والاخر اذا كانت السترة مغصوبة فهي معتبرة عندنا وتبطل صلاته في احدى الروايتين
عن احمد ذكرها في المغني ومثل الصلوة في الثوب المغصوب عنده م فصل ش بالسكون لان الاعراب لا يكون
الا بعد العقد والتركيب وفيه بيان العوارض التي تكره في الصلوة وفيما قبله بيان العوارض التي تفسدها فلهذا
قدمها م ويكره للمصلي ان يعبث بثوبه او بجسده ش الواو فيه واو الافتتاح لا للعطف ولا للعزم لعدم ما يقتضيه هكذا
سمعته عن بعض مشايخي الكبار وقال السغناقي قدم هذه المسئلة لان هذه كلية وغيرها نوعي لان تقليب الحصا
والفرقعة والتخصر من انواع العبث والكلي مقدم على النوعي وقال الاترازي ايضا وانما قدم هذه المسئلة لكونها
كالكلي لما بعده قلت لا نم انها كلية او كالكلية لان الكلي له مفهوم مشترك بين افراده والعبث بالثوب والجسد
لا يشمل ما بعده من تقليب الحصا وغيره وقال الزيلعي انما قدم هذه المسئلة لكثرة وقوعها بالنسبة الى غيرها ثم
ان يعبث كلمة اخصر منه وتغيره ويكره العبث في الصلوة وفي البدرية العبث الذي فيه غرض وليس بشرعي
والسفه ما لا غرض فيه وفي الحميدية العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح فان قلت بين التعريفين منافاة قلت

هذا اصطلاح ولا نزاع فيه فمراد الذين الكراهة هي اصطلح عليه • وقال تاج الشريعة العبث الفعل الذي فيه غرض غير صحيح م
لقوله عليه السلام ان الله كره لكم ثلاثا ش وتمامه ان الله كره لكم ثلاثا العبث في الصلاة والرفث في الصيام والضحك في
المقابر قلت لم ار اصلا من الزراع بين هذا الحديث وما غيرانه صاحب الهداية قال ابو هريرة كذا في المبسوط • وقال السروجي
ذكر هذا الحديث في كتب الفقه كالمبسوط وغيره قلت رواه القضاعي في مسند الشهاب من طريق ابن المبارك عن
اسمعيل بن عياش عن عبد الله بن زياد عن يحيى بن ابي كثير مرسلا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم
الحديث وذكر الذهبي في كتاب الميزان وعده من منكرات الحديث لاسمعيل بن عياش • وقال ابن طاهر في كلامه على احاديث
الشهاب هذا حديث رواه اسمعيل بن عياش عن عبد الله بن زياد وسعد بن يونس عن يحيى بن كثير انه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا منقطع • ثم المراد من العبث في الصلاة فعل ما ليس فيها لعدم الخشوع والرفث الفحش بذكر الجماع
وقال الازهري الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجل من المرأة • وقال ابن عرفة الرفث الجماع في قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث وكراهة الضحك عند المقابر لكونها مواضع الاعتبار والاتعاظ وذكر الآخرة والتيقظ للموت
م وذكرهما العبث ش اي ذكر النبي عليه السلام من الثلاث التي ذكرها اسم العبث في الصلاة م ولان العبث خارج الصلاة
حرام فما ظنك في الصلاة ش فيه نظر فان عبثه بيده او بلحيته او مركبه لا يكون حراما الا ولحيه لا حرم ذلك عليه
وهذا قال في الحديث الذي ذكره كره لكم ثلاثا ذكر منها العبث في الصلاة فلم يبلغه درجة التحريم في الصلاة فما ظنك
خارجها • فان قلت فعلى ما ذكر ينبغي ان يكون العبث مفسدا للصلاة كالقهقهة • قلت بلى اذا اكثر العبث تفسد لكن لا لكونه
عبثا مطلقا بل لكونه عملا كثيرا واما القهقهة فليست مفسدة للصلاة باعتبار انها حرام بل باعتبار انها تنقض الطهارة
وهي شرط الصلاة ولهذا لا يفسد النظر الى الاجنبية في الصلاة وان كان حراما م ولا يقلب الحصا لانه نوع عبث ش وهو صح
خلاف الخشوع وقد مدح الله الخاشعين في الصلاة بقوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والحاصل
في هذا الباب ان كل عمل مفيد لمصلحة المصلي لا باس ان يفعل وكل عمل ليس بمفيد فيكره ان يشتغل به م الا ان لا يمكنه
من السجود ش هذا استثناء من قوله ولا يقلب الحصا وهو من النفي اثبات والمعنى لا يرجع فيه الا يمكنه يرجع الى الحصا
والمقصود يرجع الى المصلي م فيسويه مرة ش بالنصب اي فان يسويه لانه جواب النفي م لقوله عليه السلام مرة يا ابا ذر
والا فلا ش الحديث لم يرد بهذا اللفظ والذي ورد ما اخرجه احمد في مسنده عنه قال سألت النبي عليه السلام عن كل شيء
حتى سألته عن مسح الحصا فقال واحدة او دع • واخرج عبد الرزاق ايضا في مصنفه وابن ابي شيبة ايضا كذلك • وقال
الدارقطني وقال النبي عليه السلام لا تمسح الحصا وانت تصلي فان كنت لا بد فاعلا فواحدة • ولفظ المص منقول عن شيخ شمس الائمة
الكردري انه قال سأل ابو ذر خير البشر عن تسوية الحجر فقال خير البشر يا ابا ذر مرة او ذر • قوله ذر اي دع يعني
اترك وهو امر من يذر وقد اميت ماضيه فلا يستعمل م ولان فيه اصلاح صلاته ش اي ولان في تقليب الحصا عند عدم التمكن
من السجود اصلاح صلاته وهو تمكنه من السجدة على الارض م ولا يفرقع اصابعه ش اي لا يفرقع المصلي اصابعه وهو
مضارع من الفرقعة وهو تنقيض الاصابع وهو ان يغمزها ويمدها وانما يكره لانه عمل قوم لوط فيكره
التشبه بهم قلت فعلى هذا يكره خارج الصلاة ايضا • وقال شيخ الاسلام يكره كثير من الناس الفرقعة خارج
الصلاة فانها تلقين الشيطان ولا خلاف لاحد من الائمة الاربعة وغيرهم في كراهة فرقعة الاصابع وتشبيكها في الصلاة
وقال ابن حزم ان تعمد فرقعة الاصابع او تشبيكها او تختم في غير الخنصر فصلاته باطلة م لقوله عليه السلام لا تفرقع اصابعك
وانت تصلي ش الحديث رواه ابن ماجه في سننه عن الحارث عن علي ان النبي عليه السلام قال لا تفرقع اصابعك وانت في
الصلاة والحديث معلول بالحارث • ورواه احمد في مسنده والدارقطني في سننه والطبراني في معجمه عن ابي طيبة عن
زياد بن قايد عن سهل بن معاذ بن انس عن النبي عليه السلام قال الضاحك في الصلاة والملتفت والمفرقع اصابعه بمنزلة
واحدة وهو ضعيف لان رواته كلهم ضعفاء م ولا يتخصر ش من باب التفعل الذي يدل على الشدة وقد فسر التخصر بقوله م
وهو وضع اليد على الخاصرة ش الخاصرة والخصر وسط الانسان وقيل التخصر هو التوكؤ على عصا ماخوذ من المخصرة وهي

السوط والعصا ونحوهما وقيل ان يختصر السورة فيقرأ آخرها وقيل هو ان لا يتم صلوته في ركوعها وسجودها وحدودها
وانما نهى عنه لانه فعل المتكبرين وقيل هو فعل اليهود • وقيل فعل الشيطان • وقيل انه لما طرد من الجنة نزل الى الارض
وهو متخصر • وعن عائشة انها نهت ان يصلي الرجل مختصرا اذ قالت لا تشبهوا اليهود وكراهته متفق عليه في حق
الرجل والمرأة م لانه عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلاة ش اخرج هذا الحديث الجماعة الا ابن ماجه عن محمد بن
سيرين عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي الرجل مختصرا وفي لفظ نهى عن الاختصار في الصلاة
وزاد ابن ابي شيبة في مصنفه قال ابن سيرين وهو ان يضع الرجل يده على خاصرته وهو في الصلاة م ولانه
فيه ش اي في الاختصار م ترك الوضع المسنون ش وهو وضع اليد تحت السرة لانه علامة الخشوع والخضوع ووضعها
على الخاصرة فعل المصاب في حالة الصلاة حالة المناجاة مع الرب جل وعلا لا حال المصيبة م ولا يلتفت ش
اي المصلي يمينا او يسارا • وقال الشاعر فيه لو علم المصلي من يناجي لما التفت يمينا وشمالا والالتفات مكروه بين اهل
العلم م لقوله عليه السلام لو علم المصلي من يناجي لما التفت ش لم يرد حديث بهذا اللفظ والذي ورد قريب منه ما رواه
الطبراني في معجمه الاوسط من حديث ابي هريرة عن النبي عليه السلام اياكم والالتفات في الصلاة فان احدكم يناجي ربه
ما دام في الصلاة • وعن عائشة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
الشيطان من صلوة العبد رواه البخاري وابو داود والنسائي واحمد • وعن انس قال عليه السلام اياك والالتفات في
الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة رواه الترمذي وقال حديث حسن
صحيح • وعن ابي ذر ان النبي عليه السلام قال لا يزال الله مقبلا على عبده في الصلاة ما لم يلتفت فاذا التفت صرف عنه
وجهه رواه ابو داود والنسائي واحمد م ولو نظر بمؤخر عينيه يمنة ويسرة من غير ان يلوي عنقه لا يكره ش مؤخر
العين بضم الميم وسكون الهمزة وكسر الخاء طرفها الذي يلي الصدغ والمقدم بخلافه هذا انما لا يكره اذا كان لحاجة
وفي المبسوط حد الالتفات المكروه ان يلوي عنقه حتى يخرج من جهة القبلة والالتفات عن يمنة او يسرة ينحرف
عن القبلة ببعض بدنه فلو انحرف بجميع بدنه تفسد صلوته م لانه عليه السلام كان يلاحظ اصحابه في صلوته بموق عينيه
ش هذا الحديث بهذا اللفظ واخرج ابن ماجه في سننه من حديث علي بن شيبان قال خرجنا الى النبي عليه السلام
فبايعناه وصلينا خلفه فلمح بمؤخر عينيه رجلا لم يقم صلبه في الركوع والسجود فقال انه لا صلوة لمن لم يقم صلبه
ورواه ابن حبان في صحيحه • واخرج الترمذي والنسائي من حديث ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلتفت يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه خلف ظهره • وقال الترمذي حديث غريب ورواه ابن حبان في صحيحه مرفوعا
والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط البخاري ومسلم ولم يخرجاه • وقال جمال الدين الزيلعي لو قال المصنف
كان يلاحظ اصحابه بمؤخر عينيه لكان اقرب الى الحديث والى مقصوده ايضا اذ لا يلزم الملاحظة بموق عينيه الا
ومعها شيء من الالتفات والموق مجرى الدمع من العين وكذلك الماق م ولا يقعي ش من الاقعاء والآن يأتي تفسير المص
اياه وقال نفسه كراهة الاقعاء مذهب علي وابي هريرة وابن عمر وقتادة ومالك والشافعي واحمد واكثر العلماء
وكان عطاء وطاوس وابن ابي مليكة وسالم ونافع يقعون على اعقابهم بين السجدتين ونقل عن العبادلة
مثله م ولا يفترش ذراعيه ش من الافتراش وافتراش الذراعين القاؤهما على الارض م لقول ابي ذر نهاني
خليلي عن ثلاث ان انقر نقر الديك وان اقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب ش هذا الحديث لم
يخرجه هكذا وانما هو مروي من جماعة من الصحابة بالفاظ مختلفة فروى الترمذي وابن ماجه من حديث الاعور عن علي
عنه عليه السلام نهى ان يقعي الرجل في صلوته • ورواه الحاكم في المستدرك من حديث سمرة بن جندب • وروى ابن
السكن في صحيحه عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام نهى عن السدل والاقعاء في الصلاة وعن التورك م والاقعاء
ان يضع اليتيه على الارض كما يفعل الكلب وينصب ركبتيه نصبا ش الاقعاء في اللغة الصاق الاليتين بالارض
ونصب الساقين ووضع اليدين على الارض كما يفعل الكلب وعند الفقهاء مختلف فيه • وفي التحفة اختلفوا في

تفسير الاقعاء قيل ان ينصب قدميه كما يفعل في السجود ويضع اليتيه على عقبيه وقال الكرخي هو ان يقعد على عقبيه ناصبا
ركبتيه وقال الطحاوي الاقعاء ان يضع اليتيه على الارض واضعا يديه عليها وينصب فخذيه ويجمع ركبتيه الى صدره و
هذا اشبه باقعاء الكلب وفي المبسوط وهو مراد الفقهاء وهو الاصح لان اقعاء الكلب يكون هكذا وفي الكافي الا
ان اقعاء الكلب في نصب اليدين واقعاء الآدمي في نصب الركبتين الى الصدر وقال النووي الاصح في الاقعاء انه الجلوس
على الوركين ونصب الفخذين والركبتين وضم اليه ابو عبيدة وضع اليدين على الارض والقعود على اطراف الاصابع
قال والصواب هو الاول واما الثاني فغلط فقد ثبت في صحيح مسلم ان الاقعاء سنة نبينا عليه السلام وقال القاضي عياض
في مشارق الانوار الذي قاله ابو عبيدة اولى والالية بالفتح الية الشاة قال الجوهري ولا تقل لية ولا الية م هو الصحيح ش
اي الذي ذكره في تفسير الاقعاء هو الصحيح واحترز به عن قول ما ذكره في الكتاب الا انه ينصب يديه والآخر ركبتيه كما ذكره
في الكافي وقال النووي الاقعاء على نوعين احدهما مستحب والآخر منهي عنه فالمنهي ان يضع اليتيه ويديه على الارض
وينصب فخذيه والمستحب ان يضع اليتيه على عقبيه وركبتيه في الارض فهذا الذي رواه مسلم عن طاوس قال قلت
لابن عباس في الاقعاء على القدمين فقال هي السنة فقلنا له انا لنراه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك عليه السلام وفعله
العبادلة نصا انه في على استحبابه بين السجدتين وقد غلط فيه جماعة لتوهمهم ان الاقعاء نوع واحد وان الاحاديث
فيه متعارضة حتى ادعى بعضهم ان حديث ابن عباس منسوخ وهذا غلط فاحش فانه لم يتعذر الجمع ولا تاريخ فكيف
يصح النسخ م ولا يرد السلام بلسانه لانه كلام ش وهذا لو حلف لا يكلم فلانا فسلم حنث م ولو رده بطلت صلوته ش
وبه قال الشافعي ومالك واحمد وابو ثور واسحاق واكثر العلماء وهو مروي عن ابي ذر وعطاء والنخعي والثوري وكان
سعيد بن المسيب والحسن وقتادة لا يرون فيه باسا وكان ابو هريرة يرد السلام في الصلوة ويسمعه ثم هل يجب بعد
الفراغ ذكر الخطابي والطحاوي انه عليه السلام رد على ابن مسعود بعد فراغه من الصلوة كذا في المجتبى وفي الغاية
للسروجي فيرده بعد السلام عند محمد وعطاء والنخعي والثوري وهو قول ابي ذر وعند ابي حنيفة يرده في نفسه وعند
ابي يوسف لا يرده في الحال ولا بعد الفراغ ويكره رد السلام على المصلي والقارئ والذاكر والجالس للقضاء م
ولا بيده لانه سلام معنى ش اي من حيث المعنى اراد انه ينوب عن الرد باللسان قال الشافعي يستحب رده بالاشارة وعن
كراهية الرد بالاشارة في الفرض دون النفل ومالك مرة كرهه ومرة اجازه وفي جوامع الفقه لو اشار برد السلام
براسه او بيده او باصبعه لا تفسد صلوته وفي الذخيرة لا باس للمصلي ان يجيب براسه قيل للمصلي تقدم فتقدم او
دخل احد فرجة الصف فتجافى المصلي توسعة له فسدت صلوته لانه امتثل غير امر الله في الصلوة وينبغي للمصلي ان يمكث
ساعة ثم يتقدم برايه م حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته ش كلامه هنا غاية حاقتها في الزيادة ذكره قوم من
الناس حتى الانبياء وعلل المصنف كون المصافحة بنية التسليم علا كبيرا وقال البقالي ينبغي ان لا تفسد لانه كالتسليم باليد
وقال عند ابي يوسف لا تفسد م ولا يتربع الا من عذر ش كالالم في رجله اما التربيع فلانه نوع تجبر وحال الصلوة حال
خشوع وتضرع وعلل المصنف بقوله م لان فيه ترك سنة القعود ش وهي افتراش رجله اليسرى والجلوس عليها ونصب
اليمنى وتوجيه اصابعه نحو القبلة واما في حالة العذر فلانه يبيح ترك الواجب فاولى ان يبيح ترك المسنون وكان ابن عمر
يتربع في الصلوة فنهاه عمر فقال الخبر انك تفعله فقال في رجلي عذر وقال شيخ الاسلام التربع جلوس الجبابرة فلهذا كره
في الصلوة وقال السرخسي في مبسوطه هذا البرهان يقوي ما نه عليه السلام كان يتربع في جلوسه في بعض احواله حتى انه عليه السلام
كان ياكل متربعا فنزل عليه الوحي كل كما ياكل العبد واشرب كما يشرب العبد واجلس كما يجلس العبد وهو عليه السلام منزه عن
اخلاق الجبابرة وكذلك كان جلوس عمر في مجلس النبي عليه السلام كان متربعا يكره الجلوس على الركبتين وكلما كان اقرب الى
التواضع فهو اولى في حال الصلوة الا من عذر وفي الخلاصة التربع خارج الصلوة ليس بمكروه ايضا م ولا يعقص شعره ش
اي لا يصلي وهو معقوص الشعر لانه لو عقصه وهو في الصلوة فسدت صلوته لانه عمل كثير م وهو ش اي عقص الشعر ان يجمع
شعره على هامته والمراد بالهامة هي وسط الراس م ويشده بخيط او بصمغ ليتلبد ش اي ليلتصق وفي الصحاح تلبد الصوف

وحاصله ان يجمع شعره وفي المحيط العقص ان يضفر شعره حول راسه كما تفعله النساء او يجمع شعره فيعقد في مؤخر
راسه واتفق الجمهور من العلماء ان النهي لكل من صلى كذلك سواء تعمده للصلوة او كان كذلك قبلها لمعنى آخر وقال
مالك النهي لمن يفعل ذلك للصلوة والصحيح الاول لاطلاق الاحاديث م فقد روي انه عليه السلام نهى ان يصلي الرجل
وهو معقوص ش هذا الحديث رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن مخول بن راشد سمعت ابا سعيد
يقول رايت ابا رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد رأى الحسن بن علي وهو يصلي وقد عقص شعره فاطلقه وقال
نهى النبي عليه السلام ان يصلي الرجل وهو عاقص شعره ورواه ابو داود عن عمران بن موسى عن سعيد بن سعيد المقبري
عن ابيه انه رأى ابا رافع مولى النبي عليه السلام مر بحسن بن علي وهو يصلي قائما وقد غرز ضفره في قفاه فحلها فالتفت
اليه الحسن مغضبا فقال له ابو رافع اقبل على صلوتك ولا تغضب فاني سمعت النبي عليه السلام يقول ذاك كفل الشيطان و
رواه الترمذي ايضا بنحوه الا انه قال فيه عن ابي رافع لم يقل انه رأى ابا رافع وقال حديث حسن ورواه الطبراني
في معجمه عن سفيان عن مخول بن راشد عن سعيد المقبري عن ابي سعيد عن ام سلمة ان النبي عليه السلام نهى ان يصلي الرجل
وراسه معقوص ورواه اسحاق بن راهويه في مسنده اخبرنا المؤمل بن اسمعيل حدثنا سفيان به سندا ومتنا وفي
صحيح مسلم عن ابن عباس انه رأى عبد الله بن الحارث وهو يصلي وراسه معقوص من ورائه فقام فجعل يحله فلما انصرف
اقبل على ابن عباس فقال ما لك وراسي فقال سمعت النبي عليه السلام يقول انما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف وقيل
الحكمة في النهي ان الشعر يسجد معه ولهذا ذكره مثل بالذي يصلي وهو مكتوف وقال ابن عمر لرجل رآه يسجد وهو معقوص
شعره ارسله يسجد معك م ولا يكف ثوبه ش المراد من كف الثوب القبض والضم وان يرفع من بين يديه او من خلفه
اذا اراد السجود وقيل اللابس بكف الثوب صيانة عن التلويث وفي مختصر البحر المحيط قال تاج الدين افرغ حام الهند
يرسل الخيش في الصلوة ويقول في اساكهما كف الثوب انه كان مكروه برهان الدين صاحب المحيط وقاضيخان وغيرهما
يكونه وهو الاحوط م لانه ش اي لان الثوب م نوع تجبر ولا يفعله الا المتجبرون ش وهو ورد في الصحيح عن طاوس
عن ابن عباس انه عليه السلام قال امرت ان اسجد على سبعة اعظم ولا اكف ثوبا ولا شعرا م ولا يسدل ثوبه لانه عليه السلام
نهى عن السدل ش هذا الحديث رواه ابو داود في سننه عن سليمان الاحول عن عطاء بن ابي رباح عن ابي هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل في الصلوة وان يغطي الرجل فاه ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه
وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ورواه الزهري عن عسل بن سفيان عن عطاء عن ابي هريرة مرفوعا
وقال لا نعرفه مرفوعا الا من حديث عسل بن سفيان وليس في روايته وان يغطي الرجل
فاه وعسل ضعفه البخاري والنسائي وغيرهما وفي سند ابي داود الحسن بن ذكوان ضعفه ابن معين وابو حاتم وقال
النسائي ليس بالقوي لكن اخرج له البخاري في صحيحه وذكره ابن حبان في الثقات م وهو ش اي السدل بسكون الدال
وفي المغرب بفتحهما وهو من باب طلب طلبا م ان يجعل ثوبه على راسه وكتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه ش اختلفوا في
تفسير السدل فقال الكرخي في شرح مختصر الكرخي مثل ما قال المصنف الا انه قال يجعل ثوبه على راسه او كتفيه وقال ابو المعالي
السدل ان يجمع طرفي ازاره من الجانبين جميعا فان ضمهما امامه فليس بسدل **فروع** ولو صلى وقد شد حجزه
لعمامة او شبه ذلك يكره وقيل لا باس به ويكره تغطية الفم بلا عذر والاعتجار وهو ان يلف العمامة حول راسه وقيل
ان يلف بعضها على راسه وبعضها على وجهه وفي المطلوبة هو ان يشد عمامته على راسه ويبدي هامته وعن محمد ان
يلف بعضها على راسه وطرفا منه يجعله كالمعجر للنساء ويكره التلثم وتغطية الانف والفم قال في المحيط لانه يشبه فعل المجوس
حال عبادة النيران ولا يتمطى ولا يتثاوب فان غلبه شيء من ذلك كظم ما استطاع فان غلب وضع يده او كمه على
فمه وروى مسلم اذا تثاوب احدكم فليمسك بيده على فيه فان الشيطان يدخل ويكره ان ينفخ نفسه بحرقة او بكمه
وحكاه ابن المنذر عن عطاء ومسلم بن يسار والنخعي ومالك والشافعي ورخص فيه ابن سيرين ومجاهد والحسن
وكرهه احمد وابن راهويه الا ان يلحقهم شر بين وفي المحيط ويكره ان يصلي في الصلوة وهو يدافع الاخبثين اي الغائط

فان شغل الاهتمام بها قطعها وان خفي عليها اجزاه وقراءته. وقال ابو نصر المروزي والقاضي حسين من الشافعية
وقال لا اذا انهمك بمراقبة الاجنبي الى ذهاب خشوعه لم تصح صلاته وبعض الظاهرية بطلان الصلاة مع مراقبة
الاجنبي والصحيح عند العلماء صحتها ذلك مع الكراهة. وفي مختصر البحر المحيط ان يشتغل الحاقن بالوضوء يفوته الوقت
يصلي لان الاداء مع الكراهة اولى من القضاء. ويكره لبس الصماء وروى الحسن عن ابي حنيفة انها كالاضطباع وانكرهما
لانهما من لبس اهل الشر والبطر. وفي شارح الاقوال الصماء هو الالتفات في ثوب واحد من رأسه الى قدميه يجلل به جسده
كله وهو التلفف قال بعضهم والله اعلم لاشتمالها على اعضائه حتى لا يجد منفذا كالصخرة الصماء. او لشدها وضمها جميع الجسد
ومنه صمام القارورة الذي يسد به فوها. ويكره الصلاة حاسر رأسه تكاسلا ولا بأس به اذا كان تذللا. كذا في ثياب البذلة وفي ثوب فيه
تصاوير. ويستحب ان يصلي في ثلاثة اثواب ازار وقميص وعمامة والمرأة في قميص وخمار ومقنعة كذا في المجتبى وفي
فتاوى العتابي ويكره له شد وسط لانه صنع اهل الكتاب م ولا يأكل ولا يشرب بالاجماع لانه ليس من اعمال الصلاة ش
اي لان كل واحد من الاكل والشرب ليس من افعال الصلاة وعن سعيد بن جبير انه يشرب الماء في النافلة وعن طاوس
لا بأس بالشرب في النافلة وهو رواية عن احمد وقال ابن المنذر لا يجوز ذلك ولعل من حكى عنه ذلك انه كان يفعل
ناسيا او سهوا وروي ايضا عن ابن الزبير انه شرب في التطوع وقال اسحاق لا بأس به م فان اكل او شرب عامدا ش
اي حال كونه عامدا م او ناسيا فسدت صلاته ش قل الاكل او كثر وهو قول الاوزاعي وعند الشافعي ان كان ناسيا للصلاة
او جاهلا لتحريمه ان كان قليلا لم يبطلها وان كان كثيرا يبطلها في اصح الروايتين وتعرف القلة والكثرة بالعرف ذكره
النووي. وقال ابن القاسم اذا اكل او شرب يسيرا ساهيا لم احفظه عن مالك وقال ابن حبيب يسجد لم يبطل وقال احمد
لا يبطلها اذا كان ناسيا. وفي الذخيرة لو ابتلع شيئا بين اسنانه لا تفسد صلاته لانه تبع لريقه وهذا لا يفسد
الصوم اذا كان قليلا كالحمصة فان كان اكثر من ذلك تبطل وقيل لا تفسد الصلاة بما دون ملء الفم وفرق هذا
القائل بين الصلاة والصوم. وفي اجناس الناطفي اذا ابتلع المصلي ما بين اسنانه وفضل طعام اكله او شراب
شربه فصلاته تامة وان اخذ سمسمة فوضعها في فمه فابتلعها تفسد وعن ابي حنيفة وابي يوسف لا تفسد ذكره في
جوامع الفقه. وقال الشافعي ان ابتلع شيئا من اسنانه او نخامة من رأسه تفسد صلاته. وفي الذخيرة لو قاء دون
ملء الفم فعاد الى جوفه لا تفسد وان اعاده وهو يقدر على مجه. قال المرغيناني يجب ان يكون على قياس الصوم لا تفسد عند
ابي يوسف وتفسد عند محمد وان قاء اقل من ملء الفم لا تفسد وهو المختار ولو كان في فمه سكرة فذابت ودخل
في حلقه فسدت به قال احمد وهو الصحيح من وجهي الشافعية ولو بقيت حلاوة السكر ونحوه في فمه بعد الخروج ولا
يدخل حلقه مع ريقه لا تفسد ولو كان في فمه هليلجة فلاكها افسدت صلاته وان لم يلكها لا تفسد الا اذا اكثر ذلك وان
مضغ علكا تفسد اذا كثر ولو وضع في فيه بردة او ثلجا او قطرة من مطر فابتلعه فسدت م لانه ش اي لان كل واحد من الاكل
والشرب م عمل كثير لا يحتاج فيه فتفسد به الصلاة لان حالة الصلاة مذكرة ش هذا جواب عما يقال ينبغي ان يكون اكل الناسي
لذلك وشربه ايضا عفوا في الصلاة كما في الصوم وتقرير الجواب ان يقال لا نم صحة القياس لوجود الفارق وهو ان حالة
الصوم ليست بمذكرة فجعل النسيان عذرا بخلاف حالة الصلاة فانها مذكرة فلم يجعل عفوا. ثم اعلم ان لاصحابنا خمسة اقوال
في الفرق بين العمل القليل والكثير في الصلاة اصحها انما يقام باليدين عادة كثير وما يقام بيد واحدة قليل
قليل ما لم يتكرر وفي الذخيرة لو فعل ما يقام باليدين بيد واحدة لا تفسد الصلاة ولو لبس قميصا او سراويل
تفسد ولو نزع القميص او حل السراويل لا تفسد ولو مسح لحيته او لبس خفيه او اسرج دابة او نزعه او الجمها او
ادهن رأسه بيده بان اخذ الدهن وصبه على رأسه ومسح به رأسه تفسد وفي الاجناس لو نزع لجام دابته
او امسكها او خلع خفيه وهو واسع او نعليه او نزع قميصه او قباءه او لبس قلنسوة او نزعها او فتح بابا او رده
او اغلق قفلا او حمل سرجه في فخذه لا تفسد لانه عمل قليل. وفي جوامع الفقه سئل ابو بكر عمن شد ازاره بيديه
قال العبرة لليدين وانما العبرة بكثرة العمل لو اخذ قوسا فرمى به تفسد صلاته. وقال المرغيناني ان كان القوس بيده

والسهم في الوتر فرمى به لا تفسد وهو اختيار الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل. الثاني ان الثلاث كثير واستدل على هذا
بما روى الحسن عن ابي حنيفة انه قال اذا تروح مرتين لا تفسد فان زاد فسدت وبكمه لا تفسد. وذكر الاستاذ حسام الدين
الشهيد اذا حك موضعا من جسده ثلاث مرات برفع واحدة تفسد صلاته. وفي الذخيرة لو عبث بلحيته او حك بعض
جسده لا تفسد قيل هذا اذا فعل مرة او مرتين وكذا اذا فعل ثلاثا واذا فصل بين كل مرتين فان كان ذلك على الولاء
تفسد وعلى هذا قتل القملة وعلى هذا رمي الجمار الثلاثة على الولاء ونتف ثلاث شعرات على الولاء تفسد الصلاة ذكره
في جوامع الفقه. الثالث انه مفوض الى رأي المصلي المبتلى به فان استكثره كان كثيرا وان استقله كان قليلا قال الحلواني
هذا اقرب الى قول ابي حنيفة لانه يفوض الى رأي المبتلى وتخرج على هذا ما ذكره في الذخيرة انه لو تروح بكمه ثلاثا لا تفسد
ولو نتف من شعره ثلاث شعرات تفسد ولو ضرب انسانا بيده او بسوط تفسد ولو رمى طيرا بحجر لا تفسد ذكره في المحيط
فان ضرب انه مرة او مرتين لا تفسد وثلاثا تفسد ولو حرك رجلا واحدة لا على الدوام لا تفسد ورجلين تفسد
الرابع ان الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان يفرد له مجلسا قال في الذخيرة واستدل هذا بامرأة لمسها زوجها بشهوة او
قبلها بشهوة فسدت صلوتها وكذا لو مص صبي ثديها فخرج منها اللبن تفسد وذكر الحلواني عن ابي يوسف ان قليل
المباشرة لا تفسد وكثيرها تفسد وكذا القبلة والمباشرة عن شهوة تفسد قليلها وكثيرها. وذكر ابن سماعة في نوادره
عن ابي يوسف لو مسته امرأة بشهوة ولم يشتهه او قبلته فخرج ولم يقبلها لا تفسد صلاته وفي المرغيناني لو قبل المرأة لم يشتهها
لا تفسد. الخامس انه لو نظر اليه ناظر من بعيد ان كان لا يشك انه في غير الصلاة فهو كثير مفسد للصلاة ولو شك لا تفسد
قال المرغيناني هو الاصح ولو حملت امرأة صبيها فارضعته او قطع ثوبا او خاطه. قال المرغيناني فهذا كله عمل كثير على الاقوال
كلها ولو رفع عمامته فوضعها على الارض او على رأسه او كتب خطا مستبينا لا تفسد الا ان يطول فيزيد على ثلاث كلمات
وروى المعلى عن ابي يوسف ان كتب في شيء يقرأ يفسد وفي شيء لا يقرأ لا تفسد وذكر محمد بن الحسن في السير الكبير
عن الازرق بن قيس الاسلمي انه رأى ابا برزة يصلي آخذا بقياد فرسه حتى صلى ركعتين فانسل قياده من يده فمضى الفرس
نحو القبلة فقام ابو برزة حتى اخذ بقياده ثم رجع ناكصا على عقبيه حتى صلى الباقيتين ثم قال محمد وبهذا نأخذ اذا لم
يستدبر القبلة بوجهه ولم يفصل بين القليل والكثير فهذا يبين لنا ان المشي مستقبل القبلة لا يفسد وان كثر
من المشايخ من ردى هذا الاثر واخذوا في تأويله فقال معناه انه لم يجاوز الصفوف او موضع سجوده. وقال
المرغيناني في المختار انه اذا كثر تفسد وقيل تأويله انه اذا مشى خطوة او خطوتين فوقف ثم مشى كذلك حتى اعترض
وذكر قبل هذا اذا مشى متلاحقا يفسدها وقيل اذا كان مقدار ما يكون بين الصفين لا تفسد كالوراى في الصف
الاول فرجة وهو في الصف الثاني فمشى اليه فسدها لا تفسد وفي الثالث تفسد وحكى القاضي ركن الاسلام ابو الحسن
علي السغدي عن استاذه انه اذا مشى مستقبل القبلة وهو غاز او حاج او غير طاعة وعبادة لا تفسد واذكر قلت
الاثر المذكور رواه البخاري في باب اذا انفلتت الدابة في الصلاة حدثنا آدم قال حدثنا شعبة قال حدثنا الازرق بن
قيس قال كنا بالاهواز نقاتل الحرورية فبينا انا على جرف اذ رجل يصلي واذا لجام دابته بيده فجعلت الدابة تنازعه
وجعل يتبعها قال شعبة هو ابو برزة الاسلمي الحديث. وذكر المرغيناني هذا وقال ابو برزة لا يصح والصحيح ابو برزة
واسم ابي برزة نضلة بن عبيد وقيل نضلة بن عائذ وابو بردة اسمه هانئ بن نيار ويقال اسمه الحارث ممن شهد
بدرا وفي التابعين ابو بردة بن ابي موسى الاشعري قاضي الكوفة اسمه عامر وقيل الحارث. وذكرت الشافعية في
الفاصل بين القليل والكثير اربعة اقوال الاول ان الكثير ما يسع زمانه فعل ركعة حكاه الرافعي قال النووي هو
ضعيف او غلط. الثاني ما يحتاج في عمله الى يديه كتكوير عمامة وعقد ازار وسراويل حكاه الرافعي. الثالث
ما يظن الناظر اليه انه ليس في الصلاة وضعفوه كقتل الحية وحمل الصبي. الرابع وهو المشهور ان المرجع الى العرف
في القليل والكثير ذكره الاقاويل في شرح المهذب م ولا بأس بان يكون مقام الامام في المسجد وسجوده في الطاق
ش شرع من ههنا في مسائل الجامع الصغير والمراد بمقام الامام موضع القدم وبالطاق المحراب وقوله وسجوده في

النووي

الطاق اى ورأسه فى الطاق عند السجود وهذه صورتان الاولى هذه وهو ان يقوم الامام فى المسجد بقربه ولكن عند
سجوده يكون رأسه فى المحراب فهذه لا تكره لان الاعتبار بموضع القيام لا بموضع السجود الا ترى ان قدم المقتدى اذا
كانت متأخرة عن قدم الامام ورأسه مقدما على رأس الامام بسبب طول المقتدى تجوز صلوته واذا كانت قدم المقتدى
مقدمة على قدم الامام فلا تجوز صلوته الا ترى ان الطريد اذا كان رجلاه فى الحرم ورأسه خارج الحرم يكون من صيد الحرم
حتى تجب الجزاء بقتله الا ترى انه من حلف لا يدخل دار فلان فادخل جميع اعضائه فيها دون القدمين لا يحنث فعلم ان
الاعتبار بموضع القدم وفى الجنازية طعن بعض من شاهدناه فى قوله لا باس بان يكون مقام الامام فى المسجد و
سجوده فى الطاق بقوله يجعل الطاق من المسجد وليس كذلك فان المراد بالمسجد هنا مصلى الناس وموضع سجودهم و الطاق
ليس بمسجد بهذا الاعتبار وبه تندفع صورة الشبهة الناشئة م ويكره ان يقوم فى الطاق ش اى ويكره ان يقوم الامام
وحده فى المحراب تعليل هذه الصورة بشيئين احدهما ما ذكره المصنف بقوله م لانه يشبه صنع اهل الكتاب ش اى لان قيام
الامام فى الطاق يشبه صنع اهل الكتاب واشار الى وجه التشبه بقوله م من حيث تخصيص الامام بالمكان ش
لانهم يتخذون لامامهم مكانا والتشبه بهم مكروه قال عليه السلام من تشبه بقوم فهو منهم ولهذا يكره الاعتجار و تغطية الفم
لانه تشبه بهم وكذا يكره التمايل عن اليمين الى اليسار وقد صح عن ابى بكر انه عليه السلام انه قال اذا صلى احدكم فليسكن اطرافه
ولا يتمايل تمايل اليهود والتعليل الثانى فيما حكى عن ابى جعفر انه قال انه يشتبه على من عن يمينه وعن يساره حتى اذا كان
بجنبي الطاق عمودان و وراء ذلك فرجة يطلع فيها من عن يمينه وعن يساره على حاله فلا باس به لان الامام انما يكون اماما
ليعلم حاله فيتحقق الاستمام به وهذا بالعراق لان محاريبهم مجوفة مطوقة مبنية بالآجر الاجرم بخلاف ما اذا كان سجوده
فى الطاق ش اى لا يكره فى هذه الصورة وهى الصورة الاولى لما قلنا ان العبرة للقدمين وفى فتاوى الولوالجي اذا ضاق
المسجد بمن خلف الامام لا باس بان يقوم الامام فى الطاق لانه تعذر الامر وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام
ان يقوم فى الطاق لانه يشبه تباين المكانين انتهى والكراهة فى هذه الصورة وهى ما اذا قام فى الطاق وحده قال
على وابن مسعود وكعب وعلقمة والحسن البصرى وابراهيم النخعى وسفيان الثورى وليث بن ابى سليم ومحمد بن جرير الطبرى
وابن جريج وقال الطحاوى هذا فى محاريب الكوفة فانها كانت خارجة عن حد المسجد لانه يشبه اختلاف المكانين ولانه
يشتبه حاله على من كان فى جانبى الامام فان مكنوها لا يشتبه حاله فلا يكره وعلى الاول يكره وقال الخرخى الكراهة فى
وجهين لانه تشبه باهل الكتاب والتشبه بهم مكروه خارج الصلوة فكذلك فى الصلوة بل اولى م ويكره ان يكون الامام
وحده على الدكان ش قد ذكرنا ان المراد من الدكان الموضع والموضع مبنى يجلس عليه مثل المصطبة واختلفوا فى
نونه هل هى اصلية ام زائدة وقيل بقوله وحده لانه لو كان معه بعض القوم لا يكره وبه قال مالك واحمد والاوزاعى
فان فعل بطلت صلوته عند الاوزاعى وهو قول الجماعة من الحنابلة وقال الشافعى يكره ان يكون مع الامام والمأموم
اعلى من موضع آخر الا اذا اراد تعليم افعال الصلوة او اراد المأموم تبليغ القوم وقال فى المهذب اذا كره ان يعلو
الامام فالمأموم اولى ولم يذكر المصنف مقدار ارتفاع الدكان الذى يكون عليه فقيل قدر الارتفاع قامة الرجل الذى هو
متوسط القامة فلا باس بما دونها ذكره فى المحيط وكذا ذكره الطحاوى وهكذا روى عن ابى يوسف وقيل انه مقدار
ما يقع به الامتياز اعتبارا بالسترة قال قاضى خان وعليه الاعتماد م لما ذكرنا ش وهو قوله لانه يشبه صنع اهل الكتاب من حيث
تخصيص الامام بالمكان وفى بعض النسخ لما قلنا م وكذا على القلب ش اى وكذا يكره على قلب الحكم المذكور اعنى عكسه وهو ان
يكون الامام اسفل الدكان والقوم على الدكان فى ظاهر الرواية احترز به عما روى الطحاوى انه لا يكره لعدم التشبه
بصنع اهل الكتاب فانهم لا يفعلون هكذا وعليه عامة المشايخ م لانه ش اى لان كون الامام اسفل الدكان والقوم عليه
م ازدراء بالامام ش اى استخفاف به يقال ازدراه اى استخفه واحتقره وذكر شيخ الاسلام انما يكره هذا اذا
لم يكن من عذر اما اذا كان عن عذر فلا يكره كما فى الجمعة اما اذا كان القوم على الرف وبعضهم على الارض لضيق
المكان والرف بفتح الراء المهملة وتشديد الفاء قال الجوهرى الرف شبه الطاق والجمع الرفوف فان قلت روى

البخاري ومسلم من حديث ابى حازم بن دينار ان رجالا اتوا سهل بن سعد الساعدى فسألوه عن المنبر فقال والله انى لا
اعرف مما هو ولقد رأيته اول يوم وضع واول يوم جلس عليه النبى عليه السلام الحديث وفى آخره ثم رأيت النبى عليه السلام
صلى عليها وكبر وهو عليها ثم ركع وهو عليها ثم نزل القهقرى فسجد فى اصل المنبر ثم عاد فلما فرغ اقبل على الناس
فقال ايها الناس انما صنعت هذا لتأتموا بى ولتعلموا صلوتى فهذا يدل على ما ذكره الطحاوى وهو مذهب ابن حزم الظاهرى وفى
وحكاه فى المحلى عن ائمة نحو احمد قال وقال ابو حنيفة ومالك لا يجزئ وتجزئ الاقتداء من سطح المسجد وقد روى به قال الشافعى
واحمد فى المغنى وحكى عن ابى هريرة على سطح المسجد بصلوة الامام وفعله سالم فلت روى ابو داود فى سننه من حديث
همام ان حذيفة ام الناس بالمدائن على دكان فاخذ ابو مسعود بقميصه فجبذه فلما فرغ من صلوته قال الم تعلم انهم كانوا
ينهون عن ذلك قال بلى قد ذكرت حين مددتنى م ولا باس ان يصلى الى ظهر رجل قاعد يتحدث ش قاعد بالجر صفة رجل
وقوله يتحدث جملة فى محل النصب على الحال ولا يقال ان ذا الحال نكرة فكيف يجوز الحال عنه لانا نقول انه قد تخصص بالصفة
ويجوز ان يكون فى محل الجر على انها صفة اخرى وقيد بقوله الى ظهر رجل لانه لو صلى الى وجه رجل يكره وفيه اشارة
ايضا الى انه لا باس بان يصلى وبقربه قوم يتحدثون وبه قالت الائمة الاربعة الا ما روى عن مالك فى رواية اذا كان
امام مجنون او صبى او كافر او امرأة غير محرمة يكره ومن الناس من كره ذلك لانه عليه السلام نهى ان يصلى الرجل وعنده
قوم يتحدثون او نائمون وهو رواه ابن عباس وتأويله لكنهم اذا رفعوا اصواتهم على وجه يخاف وقوع الغلط فى صلاته
قال فى الجامع البرهانى قالوا هذا اذا لم يشوش صلاتهم فان كان يشوش فيكره وفى النائمين اذا كان يخاف ان يظهر
صوت من النائم فيضحك فى صلوته ويخجل النائم اذا انتبه فان لم يكن كذلك فلا باس به فان قلت روى سعيد بن منصور
فى سننه انه عليه السلام نهى ان يصلوا خلف قوم يتحدثون او نائمين قلت هذا محمول على انه اذا رفعوا اصواتهم بالحديث كما
ذكرنا وفى النائم لاجل ما ذكرنا م ولا باس بان يصلى وبين يديه مصحف معلق او سيف معلق ش وهو قول الجمهور وقال
احمد يكره ذلك الا ان يكون موضوعا بالارض وقيل هو قول ابراهيم النخعى وقال بعضهم يكره ذلك لان السيف آلة الحرب
والحديد فيه بأس شديد فلا يليق تقديمه فى مقام الابتهال وقيل هو قول ابن عمر وفى استقبال المصحف تشبه باهل الكتاب
فانهم يفعلون ذلك بكتبهم م لانهما لا يعبدان ش اى لان المصحف والسيف لا يعبدان م وباعتباره ش اى وباعتبار معنى
الكراهة فى الاشياء التى تعبد م تثبت الكراهة فالسيف لا يعبد لانه سلاح فلا يكره التوجه اليه ش الا ترى ان النبى عليه السلام
صلى الى العنزة وهى سلاح والموضع موضع الحرب والجهاد ولذلك سمى المحراب محرابا فناسب تقديم آلة الحرب وكيف يقال بالكراهة
وقد صلى عليه السلام الى العنزة على انا نقول قد ورد اخذ الاسلحة فى صلوة الخوف قال الله تعالى وليأخذوا اسلحتهم واما المصحف
فلان فى تقديمه تعظيما وتعظيمه عبادة فانضمت عبادة الى عبادة فلا تكره م ولا باس ان يصلى على بساط فيه تصاوير ش قال
الجوهرى التصاوير التماثيل وقال غيره التماثيل ما يصور على الجدار والصورة ما يصور على الثوب وفى المغرب التمثال ما يصور
تشبيها بخلق الله تعالى من ذوات الروح والصورة عام وروى عن ابن عباس ما يدل على ان التمثال والصورة واحد وهو انه
نهى مصورا عن التصوير فقال كيف اصنع وهو كسبى قال ان لم يكن لك بد فعليك بتمثال الاشجار م لان فيه ش اى لان فعل
الصلوة على البساط الذى فيه التصاوير م استهانة بالصلوة ش اى بتحقيرها م لانه ش اى لان سجوده على الصورة م يشبه
عبادة الصورة ش اى اطلق محمد الكراهة فى الاصل حيث لم يفصل بين ان تكون الصورة فى موضع السجود او فى غيره فانه قال
ان صلى على بساط فيه تماثيل يكره وفصل فى الجامع الصغير حيث قال ان كان فى موضع سجوده يكره وان كان فى موضع
جلوسه او قيامه لا يكره وقال تاج الشريعة والاصح ما ذكره مطلقا يعنى التفصيل م لان المصلى معظم ش هذا تعليل الاطلاق
والمصلى بفتح اللام والمراد به السجادة التى يصلى فيه وقوله معظم بفتح الظاء اى مستحق التعظيم لانه اهل الصلوة فيستحق التعظيم
بين سائر البسط فاذا كان فيه صورة كان نوع تعظيم لها وتحقيرها باهانتها فلا ينبغى ان يكون فى المصلى مطلقا سجد
عليها او لم يسجد م ويكره ان يكون فوق رأسه فى السقف او بين يديه او بحذائه تصاوير ش تصاوير مرفوع لانه فاعل يكون

علیه السلم

او صورة معلقة ش اى او تكون صورة معلقة فى السقف ونحوه او كان فى سارية معلقة او نحوها م لحديث جبريل

انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة ش هذا الحديث روي عن ابن عمر وميمونة وعائشة فحديث ابن عمر اخرجه البخاري
من حديث سالم عن ابيه قال وعد النبي عليه السلام جبرائيل فراث عليه حتى اشتد على النبي فخرج النبي عليه السلام فلقيه فقال انا لا
ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة وحديث ميمونة اخرجه مسلم عن ابن عباس قال اخبرتني ميمونة ان النبي عليه السلام اصبح يوما
واجما فقالت له ميمونة قد استنكرت هيئتك منذ اليوم قال ان جبرائيل عليه السلام كان وعدني ان يلقاني الليلة فلم
يلقني ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت فسطاط لنا فامر به فاخرج ثم اخذ بيده ماء فنضح مكانه فلما لقيه جبرائيل عليه السلام قال
انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة فاصبح النبي عليه السلام فامر بقتل الكلاب الحديث وحديث عائشة اخرجه مسلم ايضا
عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عنها قالت واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل في ساعة ياتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم
ياته وفي يده عصى فالقاها من يده وقال ما يخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت فاذا جرو كلب تحت سريره فقال يا
عائشة متى دخل هذا الكلب ههنا فقالت والله ما دريت به فامر به فاخرج فجاء جبرائيل عليه السلام فقال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم واعدتني فجلست لك فلم تأت فقال منعني الكلب الذي كان في بيتك انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة واخرج
الائمة الستة عن ابي طلحة الانصاري واسمه زيد بن سهل ان النبي عليه السلام قال لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة
وزاد البخاري يريد صورة التماثيل التي فيها الارواح واخرج ابو داود والنسائي وابن ماجه واحمد في مسنده
وابن حبان في صحيحه عن علي عن النبي عليه السلام قال لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب لم يذكر ابن ماجه
فيه الجنب وزاد احمد ولا صورة ذي روح قلت هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي عن مجاهد عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني جبرائيل عليه السلام فقال لي اتيتك البارحة فلم يمنعني ان ادخل الا انه كان في البيت
تمثال الرجال وكان في البيت قرام فيه تماثيل وكان في البيت كلب فمر براس التمثال فليقطع فيصير كهيئة الشجرة م ولو كانت
الصورة صغيرة بحيث لا يبدو ش اي لا يظهر م للناظر لا يكره ش لان الصغار جدا لا يعبد لان الكراهة باعتبار شبه
العبادة فاذا كانت لا تعبد لصغرها وقد روي ان ابا هريرة كان لخرزة ما عليه ذبابتان وكان على خاتم دانيال
النبي عليه السلام اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه فلما نظر اليه عمر اغرورقت عيناه ودفعه الى ابي موسى الاشعري وسبب
ذلك انه القي في غيضة وهو رضيع فقيض الله اسدا يحفظه ولبوة ترضعه وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان
يحفظ الله تعالى م ولو كان التمثال مقطوع الراس ش اي ممحو الراس م فليس بتمثال ش فلا يكره قال الاترازي وانما فسر
بمحو الراس لانها اذا لم تكن ممحوة بل يخيط ما بين الجسد والراس لا ترتفع الكراهة كالطوق له فيشبه حيوانا مطوقا
قلت هذا الاصل على هذا وكذا تفسير السغناقي بقوله انما فسرها لئلا يتوهم ان لو قطع راسه بخيط من الحلقوم
والراس ظاهر فان الكراهة فيه باقية ايضا لان من الطير ما هو مطوق والاكمل نقل عنه والصواب قال قاضي خان وقطع
الراس ان يمحو الراس حتى لا يبقى له اثر وقال في المحيط وقطعه ان يمحو بخيط يخيط عليه حتى لا يبقى للراس اثر وبطل هذا
قلت الذي دل عليه حديث ابي هريرة المذكور آنفا ان يقطع الراس بالكلية حتى يصير كالشجرة والذي دل عليه ما
ذكره الشراح ان يقطع الراس بالكلية او يخيط بخيط م لانه لا يعبد بدون الراس ش اي لان التمثال لا يعبد اذا كان بلا
راس لانه يصير كغيره من الجمادات م وصار كما اذا صلى الى شمع او سراج ش اي صار حكم التمثال الذي محي راسه في الصلوة
اليه كالصلوة الى شمع او سراج امامه لانهما لا يعبدان م على ما قالوا ش اشار به الى اختلاف المشايخ حيث قيل يكره التوجه
الى الشمع او السراج والمختار انه لا يكره وفي المحيط وان توجه الى سراج او قنديل او شمع لا يكره وكذا ذكر في فتاوى
قاضي خان من غير اشارة الى الخلاف بخلاف ما اذا توجه الى تنور او كانون فيه نار تتوقد فانه يكره لانه تشبه بالعبادة
لانه فعل المجوس فانهم لا يعبدون الا نارا موقدة وفي الذخيرة ثم من المشايخ من سوى بين ان يكون التنور مفتوحا
فمنهم من فرق وفي المغني لا يصلي الى تنور وهو قول ابن سيرين وكره السراج والقنديل في نهاية هذا وقال ابن بطال
في شرح الصحيح رواه البخاري عن انكسفت الشمس فصلى نبي الله عليه السلام ثم قال اريت النار فلم ار منظرا كاليوم قط
م ولو كانت الصورة على وسادة ش اي مخدة والجمع وسائد م ملقاة ش اي مطروحة على الارض او على بساط مفروش م

لا يكره لانه يداس ويوطا ش اي لان كلا من الوسادة والبساط يداس بالرجل ويوطا عليه فيحصل الاهانة م بخلاف
ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت ش اي الصورة م على الستر ش اي على الستارة م لانها تعظيم لها فتكره ش وقال الرغنيني
وذكر بعض المتاخرين التمثال على الشيء الكبير من الوسائد التي توضع في صدر المجلس فيجلس عليها الا ان ذكره في معنى الازار
فيكره الجلوس عليها ويحكى عن الحسن وعطاء انهما دخلا بيتا فيه بساط عليه تصاوير فوقف عطاء وجلس الحسن وقال تعظيم الصورة
في ترك الجلوس عليها م واشدها كراهة ش اي اشد الصورة من حيث الكراهة م ان تكون امام المصلي ش اي قدامه م ثم من
فوق راسه ش اي ثم ان تكون من فوق راسه م ثم على يمينه ش اي ثم ان يكون على يمينه م ثم على شماله ش اي ثم ان تكون
على شماله م ثم خلفه ش اي ثم ان تكون الصورة خلفه واشار بهذا الى ان الكراهة مقول بالتشكيك اعرضها بالشرع في الضعف
والحاصل ان ذكره بكلمة ثم مكررا اشارة الى التنزل لا الى الترقي حتى اذا قيل اذا كانت الصورة خلف المصلي لا تكره الصلوة ولكنه
يكره كونها في البيت لان تنزيه مكان الصلوة واجب وكذا يكره اتخاذ الصورة على البساط ولكن الجلوس والنوم عليها لا باس به
لان فيه اهانة لها لا التعظيم ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره لانه يشبه حامل الصنم والصنم ما يعمل من خشب او ذهب او
فضة صورة انسان واذا كان من حجارة فهو وثن وفي الذخيرة ذكر في كتاب الصلوة يكره التماثيل لانه من زي الاعاجم م
والصلوة جائزة في جميع ذلك ش اي في جميع ما ذكرنا من صور الكراهة م لاستجماع شرائطها ش اي شرائط الصلوة لان الكراهة
ليست لمعنى يرجع الى الصلوة م وتعاد على وجه غير مكروه ش اي تعاد الصلوة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وفي الكشف اعادة
الطواف بالجنابة واجبة كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة على وجه غير مكروه وفي جامع التمرتاشي لو صلى في
ثوب فيه الصورة يكره وتجب الاعادة على وجه غير مكروه بتركه من يصلي وهو حامل الصنم وفي المبسوط ما يدل على الاولوية
والايجاب فانه ذكر فيه والقومة غير ركن عندهما فتركها لا تفسد الصلوة والاولى الاعادة وهذا في ترك الواجب فالاولى ان
يكون في غيره كذلك وقال نجم الائمة الرغنيني في شرح البخاري قال اصحابنا لو ترك الفاتحة يؤمر بالاعادة ولو ترك القراءة لا يؤمر فهذا
يدل على وجوب الاعادة في ترك الواجب الغير وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة ليكون الاداء على وفق الوجوب فان ترك واجبا
من واجبات الصلوة يجب ان تعاد كاملا وفي مختصر البحر عن القاضي المتكلم لو صلى في الدار المغصوبة لا تجزئه وبه قال احمد الا في الجمعة
ولو صلى في عمامة مغصوبة او في يده خاتم مغصوب يصح وعن بشر المريسي لا تصح في الارض والثوب المغصوبين وفي شرح القاضي
الصدر لو وجبت عليه في غير الارض المغصوبة فاداها فيها لا تجزئه وقال العبادي تصح في الارض المغصوبة م ولا يكره تمثال غير ذي الروح
لانه لا يعبد ش وقد جاء في صحيح مسلم عن ابن عباس انه قال ان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له فروع يكره اتخاذ
الصور في البيوت ويكره الدخول في مثل هذه البيوت والجلوس والزيارة ولا يكره بيع الثوب الذي فيه تصاوير وفي الاقضية
لا تقبل شهادة الذي يبيع الثياب المصورة او ينسجها وفي فتاوى الفضلي لا يكره امامة من في يده تصاوير لانها مستورة بالثياب
لا تستبين فصارت كصورة نقش خاتم وفي نوادر هشام عن محمد الاجير ليعمل تصاوير الرجال او يزخرفها والاطباع
من المتاجر قال لا اجر له لان عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصبوغا بالاصباغ فمن قيمة البيت والاصباغ غير مصور
م ولا باس بقتل الحية والعقرب في الصلوة ش وبه قال الحسن والشافعي واحمد واسحاق وقيل انما يقتل الحية اذا امكن
من قتلها بضربة واحدة كالعقرب وفي المبسوط والاظهر انه لا تفصيل فيه لانه رخصة كالمشي في الحدث والاستقاء من البئر
والوضوء وروي عن النخعي انه لو لم يخف اذاهما لا يقتلهما وهو قول النخعي ومالك لقوله عليه السلام ان في الصلوة لشغلا
وفي فتاوى قاضي خان قال وذكر في كتاب الصلوة ان قتلهما لا تفسد الصلوة ولم يذكر الاباحة قال وذكرها اباحة قتل العقرب ولم يذكر
الحية ومن المشايخ من سوى بينهما م لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ش هذا الحديث اخرجه الاربعة في
سننهم عن ضمضم بن جوس عن ابي هريرة وليس في روايتهم ولو كنتم وهذه زيادة ولفظهم عن ابي هريرة قال قال النبي عليه السلام
اقتلوا الاسودين في الصلوة الحية والعقرب قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال
حديث صحيح ولم يخرجاه وضمضم بن جوس من ثقات اهل اليمن سمع جماعة من الصحابة وقد وثقه احمد وضمضم بضادين معجمتين
وجوس بفتح الجيم وسكون الواو وفي آخره سين مهملة قلت روى الحاكم ايضا عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ان لكل شيء شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة واقتلوا الحية والعقرب ولو كنتم في صلوتكم وسكت عنه وقد
علمت ان زيادة لفظة ولو كنتم في الذي ذكره المص موجودة في الحديث غير انها في رواية ابن عباس لا في رواية ابي هريرة
فافهم فاندفع بهذا ما قاله الزيلعي واصحابنا زادوا فيه ولو كنتم م وقوله الاسودين من باب القمرين والعمرين من باب
التغليب لان الاسود هو العظيم من الحيات وانضم اليه العقرب لمجانسة بينهما في الاذى وفي حديث عائشة ر ما لنا
طعام الا الاسودان المراد بهما التمر والماء م ولان فيه ش اي في قتل الحية والعقرب م ازالة الشغل ش بفتح الشين اي شغل
القلب م فاشبه درء المار ش اي اشبه قتل الحية والعقرب دفع المار من بين يديه في الصلوة وفيه اشارة الى الجواب
عما قاله بعض المشايخ انه قتلهما ان امكنه بضربة او وطئة لانه فعل يسير وان احتاج المشي وهو ولا الضرب تفسد الصلوة
لانه عمل كثير ووجه الجواب انه عمل رخص فيه للمصلي لازالة شغل قلبه وفيه اصلاح صلوته فلا حاجة الى التفصيل م ويستوي
جميع انواع الحيات ش يعني الحية التي تسمى جنية وغيرها م هو الصحيح ش يعني استواء جميع انواع الحيات في اباحة قتلهن هو
الصحيح واحترز به عن قول الفقيه ابي جعفر فانه يقول الحيات على نوعين منها ما يكون من سواكن البيوت وتسمى جنية ومنها ما
لا يكون منها والجنية صورتها بيضاء لها ضفيرتان تمشي مستوية فلا يباح قتلها فلذلك لم يذكر في الجامع الصغير قتل الحية وانما
ذكرها في كتاب الصلوة في قوله عليه السلام اياكم والحية البيضاء فانها من الجن وفي غير الصلوة على قوله لا يحل قتلها الا بعد الاعذار
والانذار بان يقول خل طريق المسلمين فان ابى فح يقتل وعلم الجني ما كان لونه يضرب للسواد وفي شرح النوادر الامام
ابي جعفر الطحاوي يقول انه فاسد من قبل النبي عليه السلام لانه اخذ على الجن العهود والمواثيق بان لا يظهروا لامته في صورة الحية
ولا يدخلوا بيوتهم فاذا نقضوا العهد يباح قتلها وقال الامام قاضيخان الاولى هو الاعذار رجاء العمل بالعهد فان قيل
روي عنه عليه السلام اقتلوا الطفيتين والابتر فدل على الخصوص قلت لا نم ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ما عداه وقد صح
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك الحيات مخافة طلبهن فليس منا ما سالمناهن منذ حاربناهن يريد به
قصة آدم عليه السلام حين اعانت الحية ابليس على آدم عليه السلام م لاطلاق ما روينا ش اشارة الى قوله عليه السلام اقتلوا الاسودين
ولو كنتم في الصلوة والحديث مطلق فلا يجوز تخصيصه بنوع من الحيات م ويكره عد الآي والتسبيح في الصلوة باليد ش قيد
قوله في الصلوة لعدم الكراهة خارج الصلوة في الصحيح خلافا لفخر الاسلام حيث قال ان عد التسبيح في غير الصلوة بدعة وكان السلف
يقولون نعم البدعة ولا يحصى ويحتج وقيد باليد لان المكروه العد بالاصابع او بخيط ويكره الغمز برؤس الاصابع وفي الحفظ
بالقلب لا يكره كذا في المحيط والخلاصة وفي الايضاح انه يكره العد بالقلب ايضا لانه يشغل القلب وخص الآي
والتسبيح بالذكر لان عد غيرهما مكروه بالاتفاق واطلاق الصلوة يدل على ان الخلاف في الفرايض والنوافل وقد اختلف
المشايخ في محل الخلاف فقيل ان الخلاف في المكتوبة انه مكروه وانما الخلاف في النوافل وقيل الاختلاف في النوافل بل الخلاف
في المكتوبة كذا ذكره المرغيناني والمحبوبي والعد باللسان مفسد وفي ملتقى البحار ولو حرك اصابعه بالعد تحريكا بليغا حيث
لو نظر اليه ناظر يظن انه في غير الصلوة تفسد صلوته فاذا لم يكن بليغا يكره ويكره تحريك الخاتم في الاصابع في الصلوة
عندنا وبه قال الشافعي م وكذا عد السور ش اي وكذا يكره عد سور القرآن م لان ذلك ش اي عد الآي والتسبيح والسور
م ليس من اعمال الصلوة فيكره وان استكثر تفسد وعن ابي ح مجراه لا باس بذلك ش اي بالعد في الفرايض والنوافل جميعا
ذكره بكلمة عن اشارة الى ان خلافهما ليس من ظاهر الرواية ولهذا لم يذكر ابو اليسر خلافهما اصلا بل قال بعضهم قالوا وكذا
في شرح الجامع الصغير بكلمة عن وعن ابي يوسف لا باس به في النفل ومثله عن ابي ح ذكره في التحفة وفي التجريد ذكر قول
محمد مع ابي ح وكذا ذكر في الجامع الصغير وروي عن بعض اصحابنا جواز عد التسبيح بالقلب في الصلوة م مراعاة لسنة
القراءة ش اي لاجل المراعاة لسنة القراءة في الصلوات ومجاوزتها بين آية او ستين آية م والعمل ش بالجر عطفا على سنة
القراءة اي ومراعاة العمل بما جاءت به السنة التراويح لكنهم ذكروا ان المراد من السنة ما جاء في صلوة التسبيح عد اعداد في
الاركان على ما هو المعروف قلت لو فسروا قوله بما جاءت السنة بحديث ابن عمر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يعد الآي في الصلوة اخرجه الامام عن عطاء بن السايب عن ابيه عن عمرو انه كان انسب واوجه واجاب عنه من جهة الخصم

بعضهم انه لعله كان ذلك منه في اول الامر حين كان العمل مباحا في الصلوة على ان عطاء بن السايب قد اختلط في آخر عمره
فلا يحتج بحديثه الا اذا علم انه اخذ به قبل الاختلاط قاله احمد قلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع فيستغني عن العد بعده
ش هذا جواب عما روي عن ابي يوسف ومحمد وتقريره ان يقال يمكن للمصلي ان يعد ما يريد عدده من الآي التي يريد قراءتها
في الصلوة فيستغني بذلك عن العد اذا دخل في الصلوة م فصل ش قد ذكرنا ان قولهم فصل لا يكون
معربا لان الاعراب لا يكون الا بعد العقد والتركيب ولكن التقدير هذا فصل في بيان الكراهة خارج الصلوة لانه لما
فرغ من بيانها في الصلوة شرع في بيانها في خارجها م ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء ش قد ذكرنا ان مثل هذه
الواو تسمى واو الاستفتاح وتسمى العطف على ما قبله وقوله فصل معترض بينهما واستقبال القبلة هو التوجه اليها و
الخلاء ممدودا بيت التغوط والمقصور النبت ومنه الحديث لا يختلى خلاها اي لا يقطع نبتها وهذه المسئلة من خواص
مسائل الجامع الصغير وفي استقبالها بالفرج واستدبارها اربعة اقوال لاهل العلم الاول انه يحرم استقبالها واستدبارها
في الصحراء والبنيان وهو قول ابي ايوب الانصاري واسمه خالد بن زيد بن كليب توفي زمن معاوية سنة خمسين بارض
القسطنطينية وقول مجاهد والنخعي والثوري وابي ثور ورواية عن احمد القول الثاني انه حرام في الصحراء جائز في
البنيان بشرط ان يكون بينه وبين الجدار ثلاثة اذرع فما دونها وارتفاعه قدر مؤخر الرحل فهو حرام الا ان يكون في
بيت مبني لذلك فلا حرج فيه وكذا لو تستر في الصحراء بشيء من ذلك قال النووي وهذا قول العباس بن عبد المطلب وعبد الله
بن عمر والشعبي ومالك والشافعي ورواية عن احمد قلت هذا الاطلاق من النووي خطأ لانه لا يمكنه نقل هذين الشرطين
الذين شرطهما المذهب عنهم مع انهما لا اصل لهما ولا ينهض عليهما دليل صحيح والقول الثالث يجوز ذلك فيهما وبه قال عروة
بن الزبير وربيعة وداود والقول الرابع يحرم استقبالها فيهما وهذا القول هو الذي ذكره المص غير انه روي عن ابي ح
عدم منع الاستدبار وبه قال احمد في رواية م لانه عليه السلام نهى عن ذلك ش حديث النهي اخرجه الائمة الستة في الطهارة
عن عطاء بن يزيد عن ابي ايوب الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغايط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ها
ولكن شرقوا او غربوا واخرج الجماعة الا البخاري عن سلمان الفارسي قيل له علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة فقال
فقال اجل لقد نهانا ان نستقبل القبلة بغايط او بول الحديث واخرجه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجة
واللفظ لمسلم عن ابي هريرة مرفوعا اذا جلس احدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها وحديث اخرجه
ابو داود وابن ماجة عن ابي زيد عن معقل بن ابي معقل الاسدي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستقبل القبلة ببول
او غايط وقال ابو داود ابو زيد هو مولى بني ثعلبة وقال الذهبي لا يدرى من هو وروى مالك في الموطا
عن نافع عن رجل من الانصار عن ابيه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تستقبل القبلة ببول او غايط فيه رجل
مجهول فهو كالمنقطع اما حديث ابي ايوب وحديث ابي هريرة فانهما يدلان على حرمة استقبال القبلة واستدبارها مطلقا سواء
كان في الصحراء او في البنيان فلا معارضة ولئن المعارضة في الاستدبار في البنيان فلا اعتبار لها مع عموم الاحاديث
الصحيحة المذكورة م والاستدبار يكره في رواية ش يعني عن ابي ح م وهو الاصح لما فيه ش اي في الاستدبار م من ترك
التعظيم ش اي للقبلة م ولا يكره في رواية ش اي عن ابي ح وفي جامع الاسبيجابي عن ابي ح في هذه المسئلة ثلث روايات
في رواية يكره الاستقبال والاستدبار وفي رواية يكره الاستقبال دون الاستدبار وفي رواية لم يكرههما وبه قال داود
وبكل ذلك جاءت الآثار وذكر ابو اليسر اما الاستدبار فلا باس به وقال بعضهم ان كان ذيله ساقطا على الارض فلا باس به
ولو كان رافعا ينبغي ان يكون مكروها لان عورته تكون الى القبلة واما نهيه عن الاستدبار فكانه قال ذلك في حق اهل
المدينة لانهم اذا استدبروا صاروا متوجهين الى بيت المقدس فكونه الاستدبار تعظيما لبيت المقدس م لان المستدبر
فرجه غير مواز للقبلة ش منصوب لانه بدل من المستدبر بدل البعض من الكل وغير مواز كلام اضافي مرفوع لانه خبر ان
ومعنى غير مواز غير كاف للقبلة والموازاة المقابلة والمواجهة م وما ينحط منه ينحط الى الارض ش اي وما ينزل منه من
البول ينحط الى الارض م غير مواز للقبلة بخلاف المستقبل ش بكسر الباء على صيغة الفاعل م لان فرجه موازيها ش اي القبلة

م وما يحط منه يحط اليها ش اي الى القبلة لانه متوجه اليها وقال الشافعي انما يكره ذلك كله في الفضاء فاما في الابنية فلا م
وتكره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلي ش اي التغوط دون ما يقوله الناس انه الخلوة بالمراة والمراد من الكراهة التحريم
لان سطح المسجد له حكم المسجد م لانه ثابت في الحرمة والهوآ جميعا حتى يصح الاقتدآ منه ش اي من السطح م ولمن تحته يعني يصح
اقتدآ من كان فوق المسجد بالامام الذي تحته اذا كان يعلم حال الامام م ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ش اي بالطلوع من
المسجد الى سطحه م ولا يحل للجنب الوقوف عليه ش اي على سطح المسجد فعلم ان حكم المسجد ثابت في الهوآ كما في العرصة فان قلت فما حكم
المسجد الذي عند السواقي والحياض قلت قال بعضهم حكمها حكم المسجد والاصح انها ليس لها حرمة المسجد فانه لا باس بذلك للجنب
فيه مع انا امرنا بتجنيب الحائض المسجد وذكر صدر الشهيد ان المختار للفتوى في الموضع الذي يتخذ لصلوة الجنازة والعيد
انه مسجد في حق جواز الاقتدآ وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد والمسجد الجامع وسوق اعظم
الحاضرة وكذلك المسجد الذي له جماعة وامام ومؤذن فالمؤذن يأمر والمساجد المبنية على القوارع لها حكم المسجد
الا ان الاعتكاف فيها لا يجوز لانه ليس لها امام ومؤذن معلوم م ولا باس بالبول فوق بيت فيه مسجد ش لانه لم يخلص لله تعالى
م والمراد ما اعد للصلوة في البيت ش اي المراد من المسجد المذكور في قوله فوق بيت فيه مسجد هو الموضع الذي يعده
المصلي في بيته للصلوة لانه لم ياخذ حكم المسجد لبقائه على ملكه حتى كان له ان يبيعه ويورث عنه فكان حكمه حكم غيره
من المنزل المملوك فلا تكره المجامعة والبول في جوفه فضلا عن سطحه وتسميته مسجدا لا يقتضي حكم المساجد م وان ندبنا اليه ش
اي وان دعينا اليه في البيت لانه يستحب لكل واحد ان يعد في بيته مكانا للصلوة يصلي فيه النوافل والسنن قال الله تعالى
في قصة موسى عليه السلام واجعلوا بيوتكم قبلة وعن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببنآ المساجد في الدور وان
ينظف ويطيب رواه ابو داود وابن ماجة وروى الترمذي مرسلا وقال عليه السلام لا تتخذوا بيوتكم قبورا وهو عبارة
عن ترك الصلوة في البيت م ويكره ان يغلق باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلوة ش اي لان الاغلاق يشبه المنع فيكره
لقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وقوله ان يغلق من الاغلاق ولا يقال غلق فهو مغلوق الا
في لغة ردية متروكة وفي الجامع الصغير ويكره غلق باب المسجد وهو على اللغة المتروكة وصوابه اغلاق باب المسجد م وقيل
لا باس به ش اي باغلاق باب المسجد م اذا خيف على متاع المسجد من السرقة في غير اوان الصلوة ش اعني في غير اوقات الصلوات
وهو حسن وقيل اذا تقارب الوقتان كالعصر والمغرب في الشتآ لا يغلق وبعد الشتآ يغلق الى طلوع الفجر ومن طلوع الشمس
الى وقت الزوال ذكره شمس الائمة وقاضيخان والتدبير في الاغلاق وتركه الى اهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه
متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا م ولا باس ان ينقش المسجد بالجص والساج ومآء الذهب ش الجص بفتح الجيم وتشديد
الصاد المهملة قال الجوهري الجص ما يبنى به وهو معرب قلت هو معرب كج بالكاف والجيم وهو الكلس وهو الذي
يقال له في اللغة المصرية الجير والساج بالجيم شجر يغلظ جدا ينبت بالهند وله قيمة وهذه المسئلة من خواص الجامع الصغير
وقال فخر الاسلام البزدوي ولفظ لا باس يدل على ان المستحب غيره وهو الصرف الى الفقرآ وقال شمس الائمة وفي قوله لا باس
اشارة الى انه لا يوجر ويكفيه ان لا ياثم وجآء في الآثار ان من اشراط الساعة تزيين المساجد ومر علي بمسجد مزخرف بالكوفة فقال لمن هذه
البيعة فقيل لا تقول هذا المصلى للمسلمين فقال ما هكذا يكون مصلى المسلمين وبنى الوليد بن عبد الملك بالمزخرف مسجد
النبي عليه السلام فرده عمر بن عبد العزيز فقال المساكين احوج من الاساطين الا ان محمدا نص الباس بقوله لا باس لدلائل
قامت عنده منها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ورفعها تعظيمها والتزيين تعظيم وروى ابو داود ان داود عليه السلام
بنى مسجد بيت المقدس واتم بنآه سليمان عليه السلام وزينه حتى نصب على قبته الكبريت الاحمر وكان يضي من مسيرة اميال وقيل
من اثني عشر ميلا وكان الغزالات يغزلن في ضوئها وقال تاج الشريعة الكبريت الاحمر مثل الكلام يعز وجوده
قلت المراد منها الياقوت الاحمر وكذا الكعبة باطنها مزخرف بمآء الذهب الاحمر وظاهرها مستور بالديباج وكان فيها
ايضا وفي تزيين المساجد ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله والدخول في امر من عمارة مساجد الله بقوله انما يعمر مساجد
الله من آمن بالله واليوم الآخر الآية ثم انه تزيين المسجد دائر بين الاستحباب والكراهة فان اصحابنا بالحجاز ولم يقولوا

بالاستحباب كما قال بعضهم ولا بلفظ الكراهة لما ذكرنا كما قاله بعضهم ثم اختلفوا في كيفية التزيين فقيل لا ينبغي ان يتكلف لدقائق
النقش وقيل ان كان بحيث يشتغل به المصلي يكره والا فلا وقيل ان كثر يكره وان قل لا وقيل يكره في المحراب دون السقف م
وقوله ش اي وقول محمد في الجامع الصغير م لا باس ش اي بتزيين المسجد لما ذكرنا م وقيل هو
قربة ش اي التزيين تقرب الى الله تعالى لما ذكرنا من الدلائل الدالة على انه قربة واجاب هؤلآء عن الاثر المذكور بان كونه من
اشراط الساعة لا يدل على البطلان وعن قول علي بن ابي طالب محمول على انه كانت فيه تماثيل او اعاجيب نقش تشغل المصلين
عن الخشوع والخضوع وعن قول عمر بن عبد العزيز انه عرف انه كان من مال الغصب فهو المسجد لا يصلح مصرفا لذلك ومنع
ابو اسحاق المروزي تحلية الكعبة والمشاهد والمساجد بقناديل الذهب والفضة وقال الغزالي لا يبعد مخالفته حملا
على الاكرام كما في تحلية المصحف ذكره في الوسيط وذكر صاحب الطراز من المالكية كراهة ذلك كله وذكر في الرعاية عن احمد
ان المسجد يصان عن الزخرفة وهم محجوجون بما ذكرناه من اجماع المسلمين في الكعبة م وهذا ش اشاره الى قوله لا باس
يعني انما لا يكره النقش اذا فعل من مال نفسه م لانه يقصد به القربة اما المتولي هو الذي ينظر في امر المسجد واوقافه
فيعمل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البنآء دون ما يرجع الى النقش ش يعني ليس له ان يفعل ذلك حتى
لو فعل يضمن لانه تعدى وقيل يضمن في التخصيص ايضا وعن الشيخ ابي بكر الزنجري انه كان يقول هذا في زمانهم اما في زماننا
لو صرف ما يفضل من العمارة الى النقش يجوز قطعا للاطماع الفاسدة من الظلمة

باب صلوة الوتر ش

اي هذا باب في بيان احكام صلوة الوتر قال الشراح لما فرغ عن بيان الفرائض ومتعلقاتها وكيفية ادائها شرع في
بيان صلوة هي دون الفرض وفوق النفل وهي صلوة الوتر وقدمه على النوافل لان الواجب فوقها ودون الفرض
فذكره بينهما لان حقه ان يكون بين الفرض والنفل ولم يتعرض احد لبيان وجه المناسبة بينه وبين جميع ما تقدم من
الابواب والفصول قلت لما كان المذكور في الباب الذي قبله بيان الفضآء الواقع في الصلوة ذكر هذا الباب عقيبه
لما فيه من نوع منه ذكره صريحا وغير صريح اما صريحا ففي المسئلة التي فيها اقتدآ الحنفي بالشافعي واما غير الصريح ففي صلوة
الرجل الفجر فذكر انه لم يصل الوتر وهذا المقدار كان لوجه المناسبة والوتر الفرد واحدا كان او اكثر وهو بفتح الواو وعند
اهل الحجاز بكسرها م الوتر واجب عند ابي حنيفة ش وفي المحيط عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات اصحها انه واجب وسواه قال
قاضيخان هو الصحيح وقال قاضيخان والثانية انه فرض وهي قوله اخر وقال ابو بكر العربي في العارضة قال سحنون واصبغ
من المالكية الوجوب يريد به الفرض وفي المغني عن احمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي ان تقبل شهادته وقد
حكى عن ابي بكر انه الوتر واجب اي فرض وحكى ابن بطال في شرح البخاري عن ابن مسعود وحذيفة والنخعي انه واجب
والمراد بالوجوب الفرض وافاد الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ النحوي انه فرض وصنف فيه جزءا وقرا الاحاديث
التي دلت على فرضيتها ثم قال فلا يرتاب ذو فهم بعد هذا انها المحافظة على الصلوة الخمس في المحافظة عليها وقال صاحب
المنظومة والوتر فرض ويرى مذكره في فجره فسد فرض فجره وقال شراحها يعني فرض عملا سنة سببا وفي شرح المجمع
الوتر فرض فرض عمل عند ابي حنيفة واجب في الاعتقاد وسنة باعتبار السبب لظهور آثار السنن فيه وهي عدم اكفار جاحده
وعدم الاذان فيه فان قلت هذه الآثار موجودة في صلوة العيد مع انها واجبة قلت عدم الاكفار لا يدل
على عدم الوجوب بل على المجموع وهو لا يكفر ولا يؤذن ولا نسلم كون صلوة العيد واجبة وقول الخبازي لا نسلم ان لا اذان لها
فان قوله في صلوة العيدين الصلوة جامعة اذان واعلام غير سديد ولا موجه لان المراد من الاذان المصطلح وليس فيها ذلك
والرواية الثالثة عن ابي حنيفة انه سنة مؤكدة وهي قول الاكثر من العلمآء وقال صاحب الهداية ثم فيه ليس في الظاهر رواية
منصوصة عنه لكن روى حماد بن زيد عن ابي حنيفة انه فرض وبه اخذ زفر وروى يوسف بن خالد السمتي انه واجب وهو
الظاهر من مذهبه وفي الحقائق فيها ثلاث روايات ولا اختلاف في الحقيقة بين الروايات والصحيح انه واجب وقال
ابو بكر الاعمش اتفقوا مع اختلافهم فيه انه دون درجة من الفرض ولا يكفر جاحده وتجب القرآءة في الركعة الثالثة منه ويجب
قضاؤها بالترك عامدا او ناسيا ولا يجوز بدون نية الوتر ولو كان سنة لكفته نية الصلوة فانه لا تعترض بنا انهم بالصلاح

م وقالا سنة ش اي قال ابو يوسف ومحمد الوتر سنة م لظهور آثار السنن فيه ش اي في الوتر وبين ذلك بقوله م حيث
لا يكفر جاحده ش بكون الكاف من الاكفار اي لا ينسب الى الاكفار اذا قال الوتر ليس بفرض م ولا يؤذن له ش اي للوتر
يعني لا اذان فيه وقد مر الكلام فيه ايضا ولم يذكر المصنف دليلا لهما من الآثار وقد دليلهما ما رواه ابو داود والنسائي من
حديث عبد الله بن محيريز عن رجل من بني كنانة يقال له المخدجي قال كان رجل بالشام يقال له ابو محمد قال الوتر واجب
قال فرحت الى عبادة بن الصامت فقلت ان ابا محمد يزعم ان الوتر واجب قال كذب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول خمس صلوات كتبهن الله على عباده الحديث واحتجا ايضا بحديث الاعرابي هل علي غيرهن فقال لا الا
ان تطوع وهذا ينفي الفرض والوجوب وبقوله عليه السلام ثلاث هن علي فرائض وهن لكم تطوع الوتر والنحر وصلوة
الضحى رواه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه من حديث ابن عباس قال سمعت النبي عليه السلام يقول ثلاث الحديث والذي
وقع في كتب اصحابنا ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى واحتجا ايضا بفعله عليه السلام
اياه على الراحلة والفرض لا يؤدى على الراحلة من غير عذر والجواب عن حديث عبادة انه عليه السلام اخبر عن فرضية
خمس صلوات وابو محمد لا يقول بفرضية الوتر مثل فرضية الظهر مثلا وانما يقول بوجوبه والفرق بين الواجب والفرض ظاهر
قطعا فلا يكون لهما حجة فيه وقوله كذب ابو محمد اي اخطأ وسماه كذبا لانه شبهه في كونه ضد الصواب كما ان الكذب
ضد الصدق وقال هذا الرجل ليس بمخبر وانما قاله باجتهاد واداه الى ان الوتر واجب والاجتهاد لا يدخله الكذب وانما
يدخله الخطأ وفي قوله ان الله تعالى زادكم صلوة على ما يجيء اشارة الى انها متأخرة عن وجوب الصلوات الخمس ومن نظير
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الآية وقد حرم الله تعالى بعد
ذلك اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير في حديث جابر اخرجه مسلم وغيره وقد يدل على تأخره انه
سأله عن الصلوة والزكوة والصيام وقال والله لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه السلام افلح ان صدق ولم يذكر
الحج فدل على انه كان قبل وجوب الحج فكذا يجوز ان يكون سؤاله قبل ان زاد على الخمس فلا يكون حجة وعن حديث ابن عباس
انه ضعيف قال الذهبي هو غريب منكر وفي سنده الذي اخرجه الحاكم واحمد ابو جناب الكلبي ضعفه النسائي والدارقطني
م ولابي حنيفة قوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر ش روى هذا الحديث
عن جماعة من الصحابة عن خارجة اخرج حديثه ابو داود والترمذي وابن ماجة عنه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر وقال الترمذي حديث غريب
واخرجه الحاكم في المستدرك وقال حديث صحيح الاسناد ورواه احمد في مسنده والدارقطني في سننه والطبراني في
معجمه وخارجة هو ابن حذافة العدوي القرشي الصحابي سكن مصر له هذا الحديث قوله حمر النعم بفتح النون والعين
واحد الانعام وهي المال الراعية واكثرها يقع هذا الاسم على الابل والحمر بضم الحاء وسكون الميم جمع احمر وانما كان الاحمر
اعز الاموال عند العرب ذكر ذلك عليه السلام وعن عمرو بن العاص وعقبة اخرج حديثهما اسحاق بن راهويه في مسنده عنهما
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى زادكم صلوة هي خير لكم من حمر النعم الا وهي الوتر وهي لكم فيما بين صلوة العشاء
الى طلوع الفجر م امر ش اي النبي عليه السلام م وهو للوجوب ش اي الامر للوجوب ودع فيه يدل على وجوب الوتر والذي فيه
التصريح بالامر حديث ابي بصرة وهو قوله فصلوها وفي حديث عمرو بن شعيب المذكور آنفا ونظيره ما روي عن جابر ان النبي عليه السلام
قال ايكم خاف ان لا يقوم من آخر الليل فليوتر ثم ليرقد ومن وثق بالقيام من آخر الليل فليوتر من آخر الليل فان قراءة آخر
الليل محضورة وذلك افضل رواه مسلم والترمذي واحمد وابن ماجة وما روي عن ابن بريدة عن عبد الله بن بريدة عن ابيه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر
فليس منا رواه ابو داود والحاكم في مستدركه وصححه وقوله حق اي واجب ثابت والدليل عليه بقية الحديث لانه وعيد
شديد ولا يقال هذا الا في تارك فرض او واجب لا سيما وقد تأكد بالتكرار ثلاث مرات ومثل هذا الكلام التأكيدات لم يأت
في حق السنن وبهذا سقط ما قال الخطابي من قوله وقد دلت الاخبار الصحيحة على انه لم يرد بالحق الوجوب الذي لا يسع غيره

تمامها عن عبادة بن الصامت لما بلغه ان ابا محمد يقول الوتر حق فقال كذب ابو محمد ثم روى عن النبي عليه السلام
في عدد الصلوات الخمس ومنها خبر طلحة بن عبيد الله في سؤال الاعرابي ومنها خبر انس بن مالك في الصلوات الخمس ليلة الاسراء
اما خبر عبادة فقد تكلمنا فيه بما فيه الكفاية عن قريب وايضا فانما كذبه في قوله كوجوب الصلوة ولم ينكر امر انه واجب كوجوب
الصلوة واما خبر طلحة فكان قبل وجوب الوتر بدليل انه لم يذكر فيه الحج وقد قررناه ايضا واما حديث انس فلا نزاع فيه انه كان
قبل الوجوب وما روي عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا اهل القرآن اوتروا فان الله وتر يحب الوتر اخرجه ابو داود
والترمذي والنسائي وابن ماجة وقال الترمذي حديث حسن م وهذا اوجب القضاء ش اي ولاجل كون الوتر واجبا
اوجب القضاء بالاجماع قال الاترازي اي اجماع اصحابنا وقال الاكمل قيل المراد بالاجماع اجماع اصحابنا على ظاهر
الرواية فانه نقل عن ابي يوسف انه لا يقضي خارج الوقت وعن محمد انه قال احب الي ان يقضي وقيل المراد بالاجماع اجماع
السلف لكنه لم يثبت الا بطريق الآحاد قلت هذا من كلام الخبازي وعلى غير ظاهر الرواية لا يصح الاستدلال على وجوبه
بوجوب قضائه بالاجماع وذكر ابو جعفر الطحاوي ان وجوب الوتر اجماع من الصحابة فعلى هذا لا يحتاج الى تفسير قوله
بالاجماع اي باجماع اصحابنا وعلى ظاهر الرواية وبهذا سقط عن الاكمل ايضا بقوله وبالجملة كلامه في هذا الموضع لا يخلو
عن تسامح ولكن هو اولى بكونه م وانما لا يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة ش هذا جواب عن قولهما حيث لا يكفر جاحده اي
منكره لان الجاحد انما يكفر اذا كان الدليل قطعيا وههنا ليس كذلك لان وجوبه ثبت بالسنة يعني بخبر الواحد ولم يثبت
بخبر التواتر ولا بالمشهور فصار ادون من الذي ثبت بالتواتر او المشهور فان منكر الثابت باحدهما يكفر م وهو المعنى ش
بكون المنون بسنيتها اي كون وجوبه ثبت بالسنة سواء سنة وهو الحديث الذي رواه ابن عباس ثلاث كتبت علي ولم
تكتب عليكم وهي لكم سنة وهو يؤدي في وقت العشاء فاكتفي باذانه واقامته م قال ش اي القدوري م الوتر ش اي ثلاث
ركعات لا يفصل بينهن بسلام بل يتشهد عند الثانية ولا يسلم ويتشهد عند الثالثة ويسلم وهو قول عمر وعلي وابن مسعود
وابي وانس وابن عباس وابي امامة وعمر بن عبد العزيز واصحاب الاكرمين وابن المبارك وهو قول الكوفيين
كذا في الصيام ذكره في العارضة وقال ابن بطال الوتر ثلاث قول ابي حنيفة وابي والفقهاء السبعة بالمدينة وسعيد بن المسيب
وقال الترمذي وقد ذهب جماعة من الصحابة وغيرهم الى هذا وقال الزهري يوتر بثلاث في رمضان وفي غيره بواحدة ليس
قبلها شيء لا في سفر ولا حضر م لما روت عائشة انه عليه السلام كان يوتر بثلاث ركعات لا يفصل بينهن بسلام ش لما روى النسائي في
سننه عن عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسلم ورواه الحاكم في المستدرك وقال انه صحيح على شرط البخاري ومسلم ولم
يخرجاه ولفظه قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن فان قلت كيف صار المطلق على المقيد
قلت لجمع الاحاديث والبيان في الحكم ولنا احاديث اخر تدل على ان الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة منها ما رواه الاربعة
من حديث عائشة ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الركعة الاولى من الوتر بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية
بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله احد والمعوذتين ورواه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين
ولم يخرجاه ورواه ابن حبان في صحيحه وظاهر الاحاديث ان الثالثة متصلة غير منفصلة والا لقال وفي ركعة الوتر المنفردة
او نحو ذلك م وحكى الحسن ش اي البصري م اجماع المسلمين على الثلاث ش يعني لا يفصل بينهن بسلام وروى ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن واوتر سعد بن ابي وقاص بركعة
فانكر عليه ابن مسعود ما هذه البتيراء التي لا نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المبسوط عن عمر انه لما رأى سعدا اوتر
بركعة فقال ما هذه البتيراء وعن عبد الله بن قيس قال قلت لعائشة بكم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر قالت باربع وثلاث
وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم يكن يوتر باقل من سبع ولا باكثر من ثلاث عشرة رواه ابو داود فقد نصت على الوتر ثلاث
ولم يذكر الوتر بواحدة فدل على انه لا اعتبار للركعة البتيراء وقال النووي وقال اصحابنا لم يقل احد من العلماء ان الركعة
الواحدة لا يصح الايتار بها الا ابو حنيفة والثوري ومن تابعهما قلت عجبا للنووي كيف ينقل هذا النقل الخطأ ولم يرده
مع علمه بخطائه وقد ذكرنا عن جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم انه يوتر بثلاث ولا يجزيه الركعة الواحدة فروى الطحاوي

عن عمر بن عبد العزيز انه اثبت الوتر في المدينة بقول الفقهاء ثلاثا لا يسلم الا في آخرهن واتفاق الفقهاء بالمدينة على اشتراط
الثلاث بتسليمة واحدة يبين لك خطأ نقل الناقل اختصاصه بذلك بالحجاج والثوري ومن تابعهما . فان قلت قد تواتر الخبر عن النبي
عليه السلام فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة . قلت معناه متصلة بما قبلها ولهذا قال الوتر ركعة اي متصلة بما قبلها ونهيه عن الاقتصار على ركعة واحدة
كيف يوتر بما قبلها وليس قبلها شيء . فان قلت انه قال من شاء اوتر بركعة واحدة ومن شاء اوتر بثلاث او بخمس قلت
هو محمول على انه كان قبل استقرارها لان الصلوات المستقرة لا تغيير في عدد ركعاتها وكذا قول عائشة كان يسلم بين كل
ركعتين ويوتر بواحدة يعارضه ما روى ابن ماجة عن ام سلمة انه كان يوتر بسبع او خمس لا يفصل بينهن بتسليم ولا كلام
فيحمل على انه قبل استقرار الوتر م وهذا ش اي الايتار بثلاث ركعات بتسليمة واحدة م احد اقوال الشافعي المنقول عنه ثلاثة اقوال
الاول كقولنا ش اشار اليه بقوله وهذا احد اقوال الشافعي والثاني يوتر بتسليمتين اشار اليه بقوله م وفي قول يوتر بتسليمتين
ش يعني يصلي ثلاث ركعات ولكن يسلم بتسليمتين . والقول الثالث هو بالخيار ان شاء اوتر بركعة او بثلاث بتسليمة واحدة
دفعة واحدة وذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي وعند الشافعي ان شاء اوتر بركعة او بثلاث وهو افضل او بخمس
او بسبع او بتسع او باحدى عشرة م وهو قول مالك ش اي الايتار بتسليمتين هو قول مالك ومذهب احمد ما ذكره في
حاويهم الوتر سنة وقال ابو بكر الحنبلي اقله ركعة واكثره احدى عشرة وقيل ثلاث عشرة واقل الكمال ثلاث بتسليمتين او سردا
بسلام كالمغرب م والحجة عليهما ما رويناه ش اي الحجة على الشافعي ومالك فيما ذهبا اليه ما رويناه من حديث عائشة م ويقنت
في الثالثة ش اي في الركعة الثالثة م قبل الركوع ش وهو محكي عن عمر وابن مسعود وابي موسى والبراء بن عازب وابن عمر
وابن عباس وانس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة السلماني وحميد الطويل وابن ابي ليلى ومالك واسحاق وابن المبارك
وحكاه ابن المنذر عن العراقي وابن جبير وبقولنا قال ابن سريج من الشافعية م وقال الشافعي بعده ش اي يقنت بعد
الركوع وهو الصحيح من مذهبه وبه قال احمد وفي شرح الارشاد لا نص عن الشافعي فيه ولكن قال اصحابه ينبغي ان يكون
بعد الركوع . وقال بعض اصحاب الشافعي يخير بين التقديم والتأخير م لما روي انه عليه السلام قنت في آخر الوتر ش هذا
رواه الدارقطني في سننه من حديث سويد بن غفلة قال سمعت ابا بكر وعمر وعثمان وعليا يقولون قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم
في آخر الوتر وكانوا يفعلون ذلك ولم ار احدا من الشراح بين هذا الحديث ولا نسبه الى احد من الصحابة م وهو بعد
الركوع ش هذا من كلام المص وليس في الحديث م ولنا ما روي انه عليه السلام قنت قبل الركوع ش روى هذا الحديث عن
جماعة من الصحابة عن ابي بن كعب اخرجه النسائي وابن ماجة عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر فيقنت قبل
الركوع هذا لفظ ابن ماجة ولفظ النسائي كان يوتر بثلاث يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا
ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد ويقنت قبل الركوع وعن ابن مسعود اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه
والدارقطني في سننه عنه ان النبي عليه السلام قنت في الوتر قبل الركوع واخرج الحافظ ابو نعيم في كتاب الحلية عنه قال
اوتر النبي عليه السلام بثلاث فقنت فيها قبل الركوع وقال غريب وفي لفظ كان عليه السلام لا يقنت في شيء من الصلوات الا
في الوتر قبل الركوع وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن علقمة ان ابن مسعود واصحاب النبي عليه السلام كانوا يقنتون في الوتر
قبل الركوع م وما زاد على نصف الشيء فهو آخره ش هذا جواب عما رواه الشافعي انه قنت في آخر الوتر وتقريره ان ما
زاد على نصف الشيء فهو آخره . قال الاكمل سكت عن بيانه قلت المراد من الآخر هنا الا ان الآخر الحقيقي هو ما بعد التشهد
وليس هذا مرادا بالاجماع قال تاج الشريعة ان آخره قد يكون قبل الركوع وما رواه يكون محتملا لما قبل الركوع وبعده
وما رويناه محكم فيحمل على المحكم م ويقنت في جميع السنة ش وهو قول عبد الله بن مسعود والحسن والنخعي وابن المبارك
واسحاق وابي ثور ورواية عن احمد بن حنبل وقال الثوري وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال قتادة يقنت
في السنة كلها الا في النصف الاول من رمضان وعن ابن عمر لا يقنت في الوتر ولا في الصبح بحال م خلافا للشافعي في غير النصف
الاخير من رمضان ش مذهب الشافعي القنوت فيه في النصف الاخير من رمضان وقيل في جميع السنة كقول الجماعة والصحيح
من مذهبه اختصاص الاستحباب بالنصف الثاني من رمضان وفي الروضة لنا وجه آخر يقنت في جميع شهر رمضان وفي

انه يقنت في جميع السنة ونص الشافعي على النصف الاخير . وقال الطحاوي لم يقل بالقنوت في النصف الاخير من رمضان
الا الشافعي والليث قلت ذكر ابن قدامة في المغني روي عن علي وابي وابن سيرين واحمد ومالك في رواية مثل
قول الشافعي لقوله عليه السلام للحسن حين علمه دعاء القنوت اجعل هذا في وترك من غير تفصيل . دعاء قنوت الوتر روى
الاربعة عن ابي الحوراء عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات اقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت
الوتر اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما اعطيت وقني شر ما قضيت
انك تقضي ولا يقضى عليك وانه لا يذل من واليت تباركت ربنا وتعاليت . قال الترمذي هذا حديث حسن لا نعرفه
الا من هذا الوجه من حديث ابي الحوراء السعدي واسمه ربيعة بن شيبان ولا نعرف عن النبي عليه السلام في القنوت شيئا احسن
من هذا ورواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وسكت عنه ورواه البيهقي في سننه وزاد
في رواية بعد واليت ولا يعز من عاديت . واستدلال المصنف بقوله اجعل هذا في وترك من غير فصل فليس وجه
في هذا الحديث . فيجيء كل العجب ان احدا من الشراح لم يتعرض لهذا بل علقوا خصوصا الاترازي حيث يقول لنا قوله عليه السلام
للحسن اجعل هذا في وترك فدل على ان القنوت في جميع السنة لانه لم يقيد بوقت دون وقت . وكذلك الاكمل والخبازي وقال
صاحب الدراية ولنا حديث تعليم الحسن المذكور في السنن وليس كل منهما يشفي العليل غاية ما في الباب يدل على ان ما يقنت
به في الوتر مما علمه النبي عليه السلام للحسن ولا يدل ذلك على الاستحباب في قراءة جميع السنة ولا يرضى به الخصم ان يكون حجة
لنا عليه . واستدل لنا ابن الجوزي في التحقيق بحديث اخرجه الاربعة عن علي بن ابي طالب ان النبي عليه السلام كان يقول في
آخر وتره اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك . قال الترمذي حسن . وجه الاستدلال انه كان يقتضي الدوام فيدل على انه كان يقنت به في جميع السنة ومن
ادعى غير ذلك فعليه البيان . وروي عن علي وابن مسعود انهما كانا يقنتان في جميع السنة ولان القنوت من سنة الوتر
فلا يختص ببعض الاركان كسائر السنن وقد جاء في دعاء القنوت وجوه كثيرة منها ما روي عن عمر انه عليه السلام كان يقول
بعد الركوع اللهم اغفر لنا وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات والف بين قلوبهم واصلح ذات بينهم وانصرهم على
عدوك وعدوهم . اللهم العن الكفرة من اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويكذبون رسلك ويقاتلون اولياءك
اللهم خالف بين كلمتهم وزلزل اقدامهم وانزل بهم باسك الذي لا ترده عن القوم المجرمين . بسم الله الرحمن الرحيم اللهم
انا نستعينك ونستغفرك وفي رواية ونستهديك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله وفي رواية
ونتوب اليك ونتوكل عليك ونشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك . بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد ولك نصلي
ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك ان عذابك بالكفار ملحق . وفي رواية بعد قوله ولا نكفرك ونخنع
لك ونخلع ومعنى نخنع بالنون في عين الفعل نخضع . اما التسمية في القنوت فعلى قول ابن مسعود انهما سورتان من القرآن
عنده واما على قول ابي بن كعب فانهما ليسا من القرآن وهو الصحيح فلا حاجة الى التسمية وبه اخذ علماؤنا ولكن الاحتياط
ان تجتنب الحائض والنفساء والجنب عن قراءته م ويقرأ في كل ركعة من الوتر فاتحة الكتاب ش قراءة الفاتحة في كل ركعة
من الوتر واجب بالاجماع اما عند ابي يوسف ومحمد والشافعي ومن تابعهم فلانه تطوع واما عند ابي حنيفة وان كان واجبا
لثبوته بخبر الواحد ففيه شبهة فيقرأها في كلها للاحتياط م وسورة ش اي ويقرأ سورة مطلقة غير معينة كما قال الشافعي انه
يقرأ في الاولى انا انزلناه وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد وفي كتب الشافعية انه يقرأ في
الاولى سبح اسم ربك الاعلى لانه عليه السلام قرأ كذلك وقد بين المصنف ان السورة لا تتعين بقوله م لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن والآية عامة في الوتر وغيره ولان ركعة الوتر لا تزيد على ركعة المكتوبة ولم يوقت فيها شيء سوى الفاتحة
فكذا هذا . ومذهب مالك كمذهبنا كذا ذكره في الجواهر وفصل القاضي في المعونة الاولى منه بسبح اسم ربك والثانية
قل يا ايها الكافرون والثالثة قل هو الله احد والمعوذتين وبه قال الشافعي واحمد وقال في الذخيرة وهو قول ابي ح
قلت نقله عنه غلط ومذهب مالك اقرأ في الوتر بقل هو الله احد والمعوذتين واما الشفع فلم يبلغني فيه شيء

واحتجوا في ذلك بما رواه ابن ماجة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى
وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد والمعوذتين وذكر الاسبيجابي انه يقرأ في كل ركعة
من الوتر فاتحة الكتاب وسورة معها ولو قرأ فيه بسبح وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد مع الفاتحة ولم يرها
حتما بل تيمنا بها للتبرك والاقتداء بالنبي عليه السلام لا يكره وفي التحفة ان فعل ذلك احيانا كان حسنا م واذا اراد ان يقنت
كبر ش يعني مصلي الوتر اذا فرغ من القراءة في الركعة الثالثة كبر خلافا لبعض اصحاب الشافعي وقال احمد اذا قنت قبل
الركوع كبر ثم اخذ في القنوت قاله في المغني لان قراءة وقد روي عن عمر انه كان اذا فرغ من القراءة كبر ونقل عن
المزني انه قال زاد ابو حنيفة تكبيرة في القنوت لم تثبت في السنة ولا دل عليها قياس وقال ابو نصر الاقطع هذا غلط منه
فان ذلك روي عن علي وابن عمر والبراء بن عازب والقياس يدل عليه ايضا اشار اليه المصنف بقوله م لان الحالة قد
اختلفت ش اي لان حالة المصلي قد اختلفت لانه كان في حالة قراءة القرآن ثم انتقل الى حالة قراءة القنوت والحالتان مختلفتان
والتكبير في الصلاة عند اختلاف الحالة مشروع كما في حالة الانتقال من القيام الى الركوع ومن القومة الى السجود قلت
الثناء يحتمل التكبير لان مجاز كونه ثناء واما القنوت فواجب فيوجد حكم على حدة ولان رفع اليدين ثبت بالحديث الذي
يأتي الآن وانه غير مشروع بلا تكبير كما في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين م ورفع يديه وقنت ش رفع يديه كما في
تكبيرة الافتتاح اعلاما للاصم ولنا في رفع اليدين في القنوت وجهان احدهما الرفع ذكره في الوسيط والمهذب
ما ذكره في المهذب انه لا يرفع وبه قال مالك والليث بن سعد والاوزاعي وهو اختيار القفال وامام الحرمين ولو
قلنا انه يرفع هل يمسح بهما وجهه في المهذب اصحهما انه لا يمسح م لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ش
التعليل لقوله رفع يديه اي رفع يديه بعد فراغه من القراءة ثم قنت والحديث المذكور يدل على ان في الركعة الثالثة
من الوتر بعد الفراغ عن القراءة رفع اليدين اشار اليه بقوله م وذكر منها القنوت ش ذكر عليه السلام من السبعة المذكورة
التي ترفع فيها الايدي عند تكبيرة القنوت وقد تقدم الحديث في باب صفة الصلاة بما فيه من الكلام مستوفى وقد
ذكرنا هناك انه ليس فيه ذكر القنوت فيما رواه البخاري معلقا والبزار والطبراني وانما ذكر تكبيرة القنوت وقع
فيما ذكره المصنف هناك وذكره هكذا مطلقا وغيرها وقد ترك ههنا عن كيفية الحديث المذكور وهي اكثر كلاما على ما ذكره
المصنف وغيره فقال ولنا ان الآثار لما اختلفت في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الحديث المشهور ان النبي عليه السلام
قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ثلاثة في الصلاة واربعة في الحج اما الثلاثة فتكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين
وتكبيرة القنوت واما الاربعة فعند استلام الحجر وعند الصفا والمروة وفي الموقفين وعند الجمرتين وعند المقامين
والمشاعر فيضاح عن السبع التي ذكرنا ذكره قلت المراد بالمشاعر فيه رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس
منه وفي قوله وهو الحديث المشهور نظر وليس ذكر رفع اليدين عند تكبيرة القنوت في الحديث المذكور
كما ذكرناه في باب صفة الصلاة الحديث م ثم وجه ما ذكره من الحديث على وجه الاختصاص ش اي لا ترفع الايدي على وجه
السنن الاصلية التي هي سنة الهدى الا في هذه المواضع واما في سائر المواضع اما الرفع في الدعاء على انه من الافعال
الادبية والاستحباب الاتباع بالآثار لا على سنة الهدى قلت هذا الجواب غير مخلص لان رفع الايدي في غير المواطن السبعة
اذا كان من سنن الهدى فتركها يكون ضلالة وتاركها يكون مبتدعا ولم يقل به احد وفي المبسوط عن محمد بن الحنفية
قال الدعاء اربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية في دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء
وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق
بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه وعلى هذا قال ابو يوسف في الاملاء يستقبل
بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلاة واستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين ويستقبل بباطن كفيه السماء
عند رفع البلوى على الصفا والمروة وبعرفات وجمع وعند الجمرتين لانه يدعو في هذه المواقف بدعاء الرغبة م
ولا يقنت في صلاة غيرها ش اي في غير الوتر اذ التقدير لا يقنت في صلاة غير الوتر م خلافا للشافعي في الفجر ش فعنده السنة ان يقنت

في صلاة الفجر بعد الركوع وبه قال مالك غير انه قال يقنت قبل الركوع وعن احمد ان القنوت للائمة يدعون للجيوش و
قال ابو نصر البغدادي قال الشافعي القنوت في الفجر سنة وفي بقية الصلوات ان نزلت حادثة بالمسلمين وان لم تنزل
فله قولان وقال ابو نصر ايضا كان القنوت بعد صلاة الفجر ثم نسخ القنوت فيهما م لما روى ابن مسعود انه عليه السلام قنت
في صلاة الفجر شهرا ثم تركه ش هذا الحديث حجة لنا على الشافعي رواه البزار في مسنده والطبراني في معجمه وابن ابي شيبة
في مصنفه والطحاوي في الآثار كلهم من حديث شريك القاضي عن ابي حمزة ميمون القصاب عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله
قال لم يقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصبح الا شهرا ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده وجه الاستدلال به انه يدل على ان قنوت
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصبح انما كان شهرا واحدا وكان يدعو على اقوام ثم تركه فدل على انه كان ثم نسخ وقال الطحاوي
حدثنا ابن ابي داود ثنا ابو هشام عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا يدعو على عصية
وذكوان فلما ظهر الله عليهم ترك ذلك وكان ابن مسعود لا يقنت في صلاته ثم قال فهذا ابن مسعود يخبر ان قنوت رسول الله
صلى الله عليه وسلم الذي كان انما كان من اجل من كان يدعو عليه وانه قد كان ترك ذلك فصار القنوت منسوخا فلم يكن هو من
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت وكان احد من روى هذا ايضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر
ثم اخبرهم ان الله تعالى نسخ ذلك حين انزل على رسوله عليه السلام ليس لك من الامر شيء الآية فصار ذلك عند ابن عمر منسوخا
ايضا فلم يكن هو يقنت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ينكر على من يقنت في صلاة الفجر فان قلت اخرج البيهقي
عن طارق قال صليت خلف عمر الصبح فقنت وعن عبيد بن عمير قال سمعت عمر يقنت ههنا في الفجر بمكة ثم قال هذه روايات صحيحة
موصولة قلت كيف يكون صحيحة وفي اسناده محمد بن الحسن البربهاري قال ابن الجوزي في كتابه قال البرقاني كان كذابا
قال الدارقطني خلط الحديث بالردي وعن سعيد بن جبير قال اشهد اني سمعت ابن عباس يقول القنوت في صلاة الفجر بدعة ذكره
ابن منده وقال الليث بن سعد ما قنت منذ اربعين عاما او خمسة واربعين عاما الا وراء امام يقنت قال الليث فاخذت في ذلك بالحديث
الذي جاء عن النبي عليه السلام انه قنت شهرا او اربعين يوما يدعو لقوم ويدعو على آخرين حتى انزل الله تعالى عليه معاتبا ليس لك من الامر
الآية فتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم القنوت فما قنت بعدها حتى لقي الله تعالى قال الليث فمنذ حملت هذا الحديث لم اقنت م فان قنت الامام
في صلاة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفة ومحمد ش اطلق ذكر الامام ليتناول الحنفي وغيره م ثم قنت في صلاة الفجر لا يتابع
م وقال ابو يوسف يتابعه ش اي يتبع الامام في قراءة القنوت لانه تبع لامامه فلا يخالفه لان الاصل هو المتابعة والقنوت
مجتهد فيه لان بعض العلماء يرون القنوت في الفجر لما روي انه عليه السلام قنت في الفجر على ما روي فيه احاديث كثيرة وبعضهم يقولون
انه منسوخ وصار مجتهدا فلا يترك بالشك م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انه ش اي القنوت في الفجر م منسوخ ش وقد بينا وجه
منسوخ م ولا متابعة فيه ش اي في المنسوخ لان الاتباع فيه لا يجوز ثم اذا لم يتابعه عندهما ماذا يفعل فقد اختلفوا اشار
اليه بقوله م ثم قيل يقف قائما ش اي يقف المقتدي حال كونه قائما ينتظر الامام ليتابعه فيما تجب متابعته فيه وطول القيام
وقال قاضيخان هو الصحيح م وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة ش اي لاجل التحقيق في مخالفته في المنسوخ لان الساكت شريك
الداعي الا يرى ان المقتدي وان كان لا يأتي بالقراءة فهو شريك الامام فان قيل تحقيق المخالفة مفسد للصلاة قلنا انما يكون
مفسدا اذا كان في ركن من اركان الصلاة او شرائطها فاما في غير ذلك فلا فان قلت الساكت اذا كان شريك الداعي ينبغي ان
لا يقعد لان السكوت موجود في القعود ايضا قلت السكوت انما يكون دليل الشركة اذا لم توجد المخالفة وقد وجدت لانه قاعد
والامام قائم وعلى الخلاف المذكور اذا صلى على الجنازة فاذا لم يتابعه في الخامسة عندهما قيل يسلم ولا ينتظر الامام لانه اشتغل
بامر غير مشروع والاصح ان يسكت ويتابع الامام في السلام ولم يذكرهما انه يقعد تحقيقا للمخالفة كما ذكر في القنوت والاول
اظهر وهو يقف قائما لان الاصل المتابعة لا المخالفة ولو قعد يخالفه فيما تجب متابعته م ودلت المسألة ش اي المسألة المذكورة
وهي اقتداء من لا يرى القنوت بمن يرى القنوت في الفجر وهو الشافعي وغيره بعد لا يصح اقتداء اذا لم يعلم المقتدي ان يسكت
خلفه او يتابعه م قوله بالشفعوية اي بالطائفة الشفعوية وموضع شفعوي في زعم المقتدي وفي ... الخطأ

الطاس فولهم اقتدى حنفي بشفعوي المذهب اما الصواب فشافعي المذهب في النسبة الى الامام الشافعي على حذف النسبة من
المنسوب اليه لان الشافعي منسوب الى جده شافع والقاعدة انهم اذا ارادوا النسبة الى شيء منسوب الى آخر يحذفون يا النسبة
منه ٭ وقال صاحب المحيط وقاضيخان وغيرهما انما يصح الاقتدا بالشافعية اذا كان الامام محتاطا في موضع الخلاف بان كان لا يتحرف
عن القبلة ويجدد الوضوء عند الفصد والحجامة ويغسل ثوبه من المني ولا يكون متعصبا ولا شاكا في ايمانه اي لا يقول انا
مؤمن ان شاء الله بل يقطع بايمانه من غير استثنا. قلت هذا يرجع الى ان يصير حنفيا والتعصب يوجب فسقه
والصلوة خلف الفاسق جائزة والانحراف عن القبلة ليس من مذهب الشافعي وانما ينسب ذلك الى بعض [illegible] ٭ وقال
في المحيط ولا يقطع وتره ٭ وقال ابو بكر الرازي يجوز اقتدا الحنفي بمن يسلم على الركعتين في الوتر ويصلي معه بقية الوتر لان امامه
لم يخرج بسلامه عنده لانه مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف وهو يعتقد ان طهارته باقية في حقه ٭ وقيل لا يصح الاقتدا
في الرعاف والحجامة وبه قال الاكثرون ٭ وان رآه احتجم ثم غاب عنه فالاصح جواز الاقتدا به لانه يجوز ان يكون توضأ اما
وحسن الظن به اولى ٭ ولو شاهد ان الشافعي مس المرأة ثم صلى ولم يتوضأ قيل يصح الاقتدا به وقيل لا يصح كما لو خالفه في جهة
التحري فانه يمنع ٭ وفي الواقعات لو راى في ثوب امامه بولا اقل من قدر الدرهم وهو يرى انه لا تجوز الصلوة معه والامام
يرى جوازها معه تجوز صلوته ٭ وفي المنهاج لو اقتدى شافعي بحنفي مس فرجه او افتصد فالاصح الصحة في الفصد دون المس
اعتبارا بنية المقتدي ٭ وفي الحاوي المختلفون في الفروع تصح الصلوة خلفهم من غير كراهة ٭ وقال ابن قدامة ما لم يعلم انهم
تركوا ركنا او شرطا ولو اقتدى الحنفي بمن يرى الوتر سنة يجوز لضعفه ليس بوجه ذكره في مختصر المحيط ٭ وفي جواز اقتداء
الحنفي بالشافعي ذكر ابو الليث انه لا يجوز من غير ان يطعن في دينهم وفي جامع الكردري عن ابي حنيفة انه لو علم انه رفع
يديه عند الركوع وعند رفع الراس منه تفسد صلوته ٭ وفي الفوائد الظهيرية فيه نظر وشرط جواز اقتداء الحنفي بالشافعي
ان لا يتوضأ بماء راكد يبلغ قلتين وقد وقعت فيه النجاسة وان يغسل ثوبه من المني الرطب ويفرك اليابس وان لا يقطع الوتر
وان لا يراعي الترتيب وان يمسح ربع راسه مقدار الناصية فاذا لم يعلم هذه الاشيا بيقين يجوز الاقتداء به ويكره وان لا ينحرف
الى القبلة مستويا ولا ينحرف انحرافا فاحشا م وعلى المتابعة في قراءة القنوت في الوتر ش اي ودلت المسئلة ايضا على جواز
متابعة المقتدي الامام في قراءة القنوت في الوتر يعني يقنت فيه كالامام ٭ قال قاضيخان ومنهم من قال يقنت الامام جهرا ولا
يقنت المقتدي والصحيح انه يقنت لان الاختلاف في الدعاء المنسوخ يدل على الاتفاق في القنوت المشروع بالطريق الاولى
م واذا علم المقتدي منه ش اي من الامام م ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره ش نحو ترك الوضوء في الخارج النجس من غير
السبيلين م لا يجزيه الاقتدا لانه يرى ان امامه على خطا فيمنع اقتداه به في زعمه وقد بسطنا الكلام فيه عن قريب م والمختار
في القنوت الاخفاء لانه دعاء ش والمسنون في الدعاء الاخفاء ٭ قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولم يذكر هذه في
ظاهر الرواية فعن ابي يوسف يجهر الامام بالقنوت والمقتدي يخير ان شاء امن وان شاء قرا جهرا او مخافتة ٭ وعن الشيخ
الامام ابي بكر بن محمد بن الفضل يخفي الامام والمقتدي بالقنوت لانه ذكر كسائر الاذكار كالاستفتاح وتسبيحات الركوع والسجود
وقال بعضهم يتحمله الامام عن المقتدي كالقراءة ٭ وفي الينابيع اذا قنت الامام في شهر رمضان يتابعه القوم الى قوله ملحق
فاذا شرع في الدعاء قال ابو يوسف يتابعونه وقال محمد يؤمنون على دعائه وان شاؤوا سكتوا ٭ وفي الخزانة دعاء القنوت
قال المرغيناني يقول على وجه الاستحباب اللهم اغفر لي ثلاثا ويقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة الآية وهو اختيار بعض المشايخ
وفي المرغيناني ولا يصلي على النبي عليه السلام ٭ وفي المحيط هذا عند بعضهم لانه ليس موضع الصلوة عليه واختيار ابي الليث انه يصلي في
القنوت الاخير ٭ وقال محمد ليس في القنوت دعاء موقت لانه اذا لم يوقت في القراءة ففي الدعاء اولى ٭ واكثر في غير رمضان اذا
قنت مع الامام لا يقنت ثانيا فيما يقضي ٭ وفي الجامع الاصغر مدرك الامام في الثالثة من الوتر في شهر رمضان قنت مع الامام
وبه يفتى الحلواني لا يقنت ثانيا في الثالثة وهو خلاف ما ذكره في كتاب الصلوة ٭ وفي ابانة الناطفي لو شك انه في الاولى او الثانية
او الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها احتياطا وفي قول لا يقنت في الكل ٭ وفي الذخيرة لو قنت في الاولى ساهيا
او في الثانية لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر ولو شك في الثانية انه قنت او لا فانه لم يجهر ... وفي مختصر البحر ولو شك

انها الاولى او الثانية او الثالثة يصلي بثلاث ركعات فيعدل ويقنت في الاولى لا غير في قول ابي يوسف وعن ابي
حفص الكبير يقنت في الثانية وبه قال النسفي ولو شك انها الثانية او الثالثة يقنت في الركعتين عند ابي حفص
والنسفي بخلاف المسبوق حيث لا يقنت في الاخرة في القضا ٭ وفي المبسوط ان نسي القنوت فتذكر بعد الركوع لم يقنت في قول
محمد ٭ وان تذكره في الركوع يعود الى القيام ويأتي به ٭ وفي رواية ثم يعيد الركوع لرفضه كتكبير العيدين كذا ذكره
في الذخيرة ٭ وفي رواية لا يعود الى القيام ويسقط القنوت ٭ ولا يجمع بين وترين في ليلة لما روي حديث طلق بن علي قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا وتران في ليلة رواه الترمذي وقال حديث حسن غريب ٭ ومقدار القيام في القنوت مقدار قراءة
سورة اذا السماء انشقت م **باب النوافل** ش اي هذا باب في بيان احكام النوافل و
لما فرغ عن بيان احكام الفرائض والواجبات شرع في بيان النوافل وهي اعم من السنن فلذلك عبر بالنوافل ثم قدم احكام السنن
لانها اقوى من النوافل لانها جمع نافلة وهي الزيادة ٭ ونافلة الزيادة على المفروض ٭ ونافلة الرجل ولد ولده لانه زيادة
على اولاده ٭ والنفل التطوع والتطوع في الاصل فعل الطاعة وفي الشرع والعرف مخصوص بطاعة غير واجبة ومن ذلك
قيل هما مترادفان ٭ والنفل بسكون الفاء زيادة شرعت لنا لا علينا ووجه اشتقاقه يدل على الزيادة وبفتح الفاء الغنيمة وسمي
بجعل الامام لبعض الجيش زيادة على ما يستحق منها م السنة ركعتان قبل الفجر ش اي قبل صلوة الفجر بعد طلوعه قدم ذكر
السنة على النفل المطلق لقوتها ثم بدأ بسنة الفجر لكونها اقوى من غيرها لما روي عن عائشة في الصحيح قالت لم يكن النبي عليه السلام
على شيء اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي سنن ابي داود لا تدعوهما ولو طردتكم الخيل ٭ فان قلت هذا يدل على وجوبها لاجل
مواظبة النبي عليه السلام عليها وهذا ذكره المرغيناني عن ابي حنيفة انها واجبة ٭ وفي جامع المحبوبي روى الحسن عن ابي حنيفة انه قال لو صلى
سنة الفجر قاعدا بلا عذر لا يجوز ٭ قلت انما لم نقل بوجوبها لانه عليه السلام ساقها مع سائر السنن في حديث المثابرة ٭ وقال
العالم اذا صار مرجعا للفتوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس اليه الا سنة الفجر ٭ وذكر المرغيناني في الامالي ترك الاربع قبل الظهر
والتي بعدها وركعتي الفجر لا تلحقه الاساءة الا ان يستخف ويقول هذا فعل النبي عليه السلام وانا لا افعل فيكفر ٭ وفي الفوائد
للرستغفني ترك سنة الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر ولو رآها حقا وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك ٭ وعن
ابي حامد الرازي من اصحاب الشافعي لو ترك الاربع قبل الظهر واظب على الترك لا تقبل شهادته ٭ والاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر
ثم الترتيب بين السنن ٭ قال الحلواني اقواها ركعتا الفجر ثم سنة المغرب لانه عليه السلام لم يدعهما في سفر ولا حضر ثم التي بعد الظهر لانها
سنة متفق عليها وفي التي قبلها ثم التي بعد العشا ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشا ٭ وقال الحسن اقوى
اقواها بعد ركعتي الفجر التي قبل الظهر والتي بعدها والتي بعد المغرب ٭ وقيل التي بعد الظهر وهو الاصح ثم السنة في اللغة الطريقة
والعادة والسيرة فاذا اطلقت في الشرع يراد بها ما امر به النبي عليه السلام ونهى عنه وندب اليه قولا وفعلا مما لم ينطق به الكتاب
العزيز ولهذا يقال في ادلة الشرع الكتاب والسنة اي القرآن والحديث ٭ وبه قال صاحب مطالع الانوار م واربع قبل الظهر ش
اي واربع قبل صلوة الظهر م وان شاء ركعتين ش اي وان شاء صلى ركعتين م وركعتان بعد المغرب ش اي بعد صلوة المغرب
في وقتها م واربع قبل العشا ش اي اربع ركعات قبل صلوة العشا م واربع بعدها ش اي اربع ركعات بعد صلوة العشا
م وان شاء ركعتين ش اي وان شاء يصلي ركعتين م والاصل فيه ش اي العدد المذكور ٭ وقال صاحب الهداية اي فيما ذكرنا
والذي قلت اولى قوله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة ش
هذا الحديث روي بوجوه كثيرة والفاظ مختلفة عن ام حبيبة وعائشة واحدهم حديث ام حبيبة اخرجه الجماعة الا
البخاري عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد مسلم يصلي لله في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا من غير
الفريضة الا بنى الله له بيتا في الجنة ٭ وحديث عائشة اخرجه الترمذي وابن ماجه عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله تعالى له بيتا في الجنة اربع ركعات قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد
المغرب وركعتين بعد العشا وركعتين قبل الفجر ٭ قال الترمذي حديث حسن غريب ٭ وحديث ابي هريرة اخرجه ابن عدي في
الكامل عنه عن النبي عليه السلام قال من صلى في يوم وليلة اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة ركعتين قبل الفجر وركعتين

الملحق ٥

يقنت

قبل الظهر وركعتين بعده وركعتين قبل العصر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء قوله مرتبًا بفتح الطا بلفظ اسم
المفعول اي داوم والمثابرة المداومة والمواظبة وقال ابن الاثير المثابرة الحرص على الفعل والقول وملازمتهما م وفسر
على نحو ما ذكر في الكتاب ش اي المبسوط والقدوري ويجوز ان يقرا على نحو ما فسر على صيغة المجهول فعلى هذا يكون المفسر
النبي عليه السلام كما فسر عايشة م غير انه ش اي غير ان النبي عليه السلام م لم يذكر الاربع قبل العصر في تفسير حديث المثابرة ش المراد
بها بيان المذكور فيه فان المذكور في الكتاب اكثر من ثنتي عشرة ركعة م فلهذا ش اي فلاجل انه لم يذكر الاربع قبل العصر في
تفسير حديث المثابرة م سماه ش اي سمى محمد م في الاصل ش اي في المبسوط وانما سماه اصلا لانه صنفه اولا ثم صنف
كتاب الجامع الصغير ثم الجامع الكبير ثم الزيادات قال ابو سليمان الجوزجاني في المبسوط قلت لمحمد فهل قبل العصر تطوع قال ان
فعل فحسن قلت فكم التطوع قبلها قال اربع ركعات م وخير ش اي خير محمد المصلي م بين الاربع والركعتين قبل صلوة
العصر لاختلاف الاثار ش وهو ان ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرا صلى قبل العصر اربعا رواه
ابو داود والترمذي وقال حديث حسن غريب قلت كيف قال الاختلاف الاثار ولم يقل لاختلاف الاخبار لان الاثر
مهموز فيما روي عن الصحابي والخبر عن النبي عليه السلام في اصطلاح المحدثين والاختلاف ههنا في الاخبار كما ذكرنا فكان ينبغي
ان يقول لاختلاف الاخبار قلت قال السغناقي ونا قلا عن الايضاح ولم يقل لاختلاف الاخبار لان اختلاف الرواية بين
الاربع والركعتين انما جاء من فعل الصحابي لا من فعل النبي عليه السلام واما راي ان الاثار والاخبار يرجع الى معنى واحد
م والافضل هو الاربع ش اي الافضل الاربع ركعات م قبل العصر ش قال الاترازي لان افضل الاعمال اكثرها وادومها فحريه
فكان اكثر ثوابا قلت الاولى ان يقال لا ان اتباعا للنبي عليه السلام فانه روي انه كان يصلي قبل العصر اربع ركعات كما ذكرنا م
ولم يذكر الاربع قبل العشاء ش اي لم يذكر النبي عليه السلام اربع ركعات قبل صلوة العشاء عند ذكر حديث المثابرة وفي المبسوط
ولم يذكر التطوع قبل العشاء فان تطوع باربع ركعات فهو حسن لان العشاء كالظهر في انه لا يكره التطوع قبلها ولا بعدها
وفي الذخيرة والتطوع قبل العشاء باربع حسن م ولهذا كان مستحبا ش اي لاجل عدم ذكر الاربع قبل العشاء كان الاربع
قبل مستحبا م لعدم المواظبة ش على الاربع قبله لان السنة انما تثبت بالمواظبة من النبي عليه السلام وقد ذكر في المفيد والتحفة
وشرح مختصر الكرخي واربع قبل العشاء ان اقيم م وذكر فيه ش اي ذكر النبي عليه السلام في حديث المثابرة م ركعتين بعد العشاء
وفي غيره ذكر الاربع بعد العشاء ش اي وفي غير حديث المثابرة ذكر الاربع بعد العشاء وهو ما روي عن البراء بن عازب قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى قبل الظهر اربعا كان كانما تهجد من ليلته ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن
من ليلة القدر رواه سعيد بن منصور في سننه ورواه البيهقي من قول عايشة قالت من صلى اربعا بعد العشاء كان كمثلهن
من ليلة القدر م فلهذا ش اي فلاجل ذكره عليه السلام ركعتين بعد العشاء في حديث المثابرة وذكر اربعا في غيره م خير ش اي
محمد المصلي بين ان يصلي ركعتين وقال السغناقي خير محمد وابو الحسين القدوري بقوله واربع بعدها وان شاء ركعتين م
الا ان الاربع افضل ش لما ذكرنا انفا من حديث البراء بن عازب فقصرها على مذهب ابي حنيفة على ما عرف من مذهبه م الا
عند ابي حنيفة في باب النوافل ان يصلي اربعا ليلا او نهارا وعندهما الشفع افضل بالليل على ما عرف في موضعه ومذهب الشافعي في
هذا الباب ان السنن عند اصحابه احدى عشرة ركعات قبل الظهر ركعتان وبه قال احمد ومن اصحابنا فيه من قال وادنى الكمال
ثمان فاسقط سنة العشاء قال النووي نص عليه في البويطي ومنهم من قال اثنتي عشرة ركعة فجعل قبل الظهر اربعا والاكمل
عند الشافعي ثمان عشرة ركعة زاد قبلها ركعتين وبعدها ركعتين واربعا قبل العصر وصحح الشافعي واحمد فيما ذهبا اليه من
ان السنن عشر ركعات بما روى الزهري عن عبد الله بن شقيق قال سالت عايشة عن صلوة النبي عليه السلام فقالت كان يصلي قبل
الظهر ركعتين وبعدها وبعد المغرب ثنتين وبعد العشاء ركعتين وقبل الفجر ركعتين وصححه الترمذي ولنا حديث المثابرة
وقد ذكرناه وما كان لم يوقت سنة قبل المكتوبة وبعدها وخالف الاحاديث الصحيحة الثابتة في توقيت السنن والاربع
قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الذي قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود
في سننه والترمذي في الشمايل عن ابي ايوب الانصاري عن النبي عليه السلام قال اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب

السماء م وفيه خلاف الشافعي ش اي في الاربع قبل الظهر خلاف الشافعي فعنده يصليها بتسليمتين وهو انفرد به قال مالك
واحمد ولنا حديث ابي ايوب الانصاري المذكور انفا م قال اي القدوري م نوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين ش
لم ار احدا من الشراح حل هذا التركيب من حيث العربية فنقول نوافل النهار كلام اضافي مبتدا وخبره محذوف تقديره
ونوافل النهار يقال فيها ان شاء يصلي بتسليمة ركعتين م وان شاء اربعا ش اي وان شاء صلى اربع ركعات بتسليمة واحدة
لحديث ابي ايوب الانصاري المذكور انفا م وتكره الزيادة على ذلك ش اي على اربع ركعات م بتسليمة في نافلة النهار ولعدم
ورود التصحيح فاما نافلة الليل قال ابو حنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة عنده من غير كراهة في رواية الجامع الصغير
والثمان لم يرد الجزء بكل واحد من العددين ولكن الاربع افضل عنده م وتكره الزيادة ش اي على ثمان ركعات بتسليمة
واحدة وهو اختيار القدوري وفخر الاسلام وقال شمس الائمة تكره وفي النهاية والاصح انه لا يكره لان فيه وصلا للعبادة
وذلك افضل م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة ش في تكره الزيادة على الاربع وهل تكره الاربع
بتسليمة عندهما ولفظ القدوري يوهم الكراهة حيث قالا وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين ومثل هذا الكلام في الرواية يوهم نفي
الزيادة محرمة او كراهة ولكن ذكر في المبسوط والجامع الصغير وعامة الكتب ان الاختلاف في الافضلية فيدل على انتفاء
الكراهة في الاربع بالاتفاق وفي قاضيخان ولو صلى التراويح ثمان ركعات بتسليمة واحدة وقعد في كل ركعتين تنوب
عن اربع تسليمات عند ابي حنيفة في رواية لعدم الكراهة الى الثمان وعندهما تنوب عن تسليمتين لان ما زاد على الاربع عندهما يكره
فلا تنوب الزيادة على التراويح فهذا التصريح بانتفاء الكراهة على الاربع م وفي الجامع الصغير لم يذكر الثمان في صلوة الليل
ش اي لم يذكر محمد ثمان ركعات في صلوة الليل وانما ذكر الستة م ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك ش اي على الثمان م
ولولا الكراهة لزاد ش اي على الثمان م تعليما ش اي لاجل التعليم م للجواز ش اي هذا اختيار القدوري وفخر الاسلام وقال شمس الائمة
الاصح انه لا تكره الزيادة على ثمان ركعات لانه روي انه عليه السلام صلى ثلاث عشرة ركعة فالثمانية صلوة الليل والثلاث الوتر
والركعتان سنة الفجر وكان يصلي هذا كله في الابتداء ثم فصل البعض على البعض هكذا ذكره حماد بن نجيح ولم يذكر كراهة
الزيادة على ثمان ركعات م والافضل في الليل عند ابي يوسف ومحمد مثنى مثنى ش اي الافضل في تطوع الليل عندهما مثنى اي
اثنين بعضهم ركعتين ومثنى معدول عن اثنين اثنين وتكراره للتاكيد وقال الزمخشري منع الصرف لما فيه من العدلين عدلها
عن صيغتها الاصلية وعدلها عن تكررها م وفي النهار اربع اربع ش اي الافضل في تطوع الليل والنهار اربع ركعات
وانما صرف اربع لان وضع اسميتها الاصلي فلم يلتفت الى ما طرا من الوصفية وايضا فانه قابل التاء م وعندالشافعي فيهما مثنى
مثنى ش هذا الحديث رواه ابن عمر وابو هريرة وعايشة فحديث ابن عمر اخرجه الاربعة عنه ان النبي عليه السلام قال صلوة
الليل والنهار مثنى مثنى وحديث ابي هريرة اخرجه ابو نعيم الحزني في غرايب الحافظ ابي نعيم في تاريخ اصبهان عن عروة عن
عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل والنهار مثنى مثنى والجواب عنهما ان حديث ابن عمر لما رواه الترمذي
سكت عنه الا انه قال اختلف اصحاب شعبة فيه فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم م وبهما ش اي لابي يوسف ومحمد م الاعتبار بالتراويح
ش يعني قياسا على التراويح فان الافضل فيها مثنى مثنى بالاجماع وهي نفل الليل فينبغي ان يكون سائر النوافل كذلك
نفل النهار حديث ابي ايوب الذي تقدم ذكره وكان ينبغي ان يستدل لهما بحديث ابن عمر الذي رواه البخاري ومسلم في
ذكر الليل فقط واثبات الفضائل في العبادات لا يعلم الا من فعل النبي عليه السلام ولابي حنيفة انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء
اربعا رواه عايشة ش لم ار احدا من الشراح ولا من غيرهم من المتاخرين حققوا هذا الموضع ولا تعرضوا لحال هذا الحديث
ذا العجب من الكل ان علاء الدين التركماني قال لم اقف على هذا الحديث لم يخرجه فنقول وبالله التوفيق اما الاترازي فانه
لم يذكر هذا الحديث بالكلية وانما استدل لابي حنيفة بالقياس حيث قال ولابي حنيفة وجهان احدهما الاعتبار بالفرض وهو العشاء
فلو كان الاربع بتسليم فاصل افضل من الاربع بلا تسليم فاصل لكان الفرض كذلك لان حال الفرض اقوى وهو بالفضيلة اولى
والثاني ان في الاربع بتسليمة واحدة مداومة على الطاعة وفيها مشقة على النفس فيما قالوا استراحة للنفس فيكون ما صلى اولى
قلت ليس هذا من دأب المصنفين ولا سيما المتصدرين لشرح هذا الكتاب الجليل فالمص يستدل بالحديث ويأتي الشارح

ويستدل بالقياس ولا يلتفت الى الحديث ولا الى الحاكم وهذان الوجهان اللذان ذكرهما مدخول فيهما ولا يخفى على
المتأمل اما الاول فانه لم يذكر شيئا اصلا لا الحديث ولا غيره من وجوه الاستدلال واما الثاني فانه ايضا لم يذكر
حديث عائشة المذكور اصلا واما قول علاء الدين هذا الحديث لم يخرجه فانه كيف يقول ذلك وقد رواه ابو داود
في سننه من حديث زرارة بن ابي اوفى عن عائشة انها سئلت عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في جوف الليل
فقالت كان يصلي صلاة العشاء في جماعة ثم يرجع الى اهله فيركع اربع ركعات ثم يأوي الى فراشه الحديث بطوله وفي
آخره حتى قبض على ذلك م وكان عليه السلام يواظب على الاربع في الضحى ش الحديث رواه مسلم من حديث معاذة انها سألت
عائشة كم كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما شاء وفي رواية ويزيد ما شاء الله وعن ابي هريرة
عن النبي عليه السلام قال ان في الجنة بابا يقال له باب الضحى فاذا كان يوم القيامة نادى مناد اين الذين كانوا يديمون صلاة
الضحى هذا بابكم فادخلوه برحمة الله م ولانه ش اي ولان الاربع م ادوم تحريمة ش اي من حيث التحريمة م فاذا زيد فضيلة
ش اي من حيث الفضيلة لان زيادة الفضيلة في اكثر المشقة وجاء افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولاجل ما ذكرنا
من التعليل كره في الزيادة م لو نذر ان يصلي اربعا بتحريمة لا يخرج عنه ش اي عن النذر م بتسليمتين ش يعني لو صلى
الاربع بتسليمتين لانه لا يخرج عن العهدة بما هو اخف م وعلى القلب يخرج ش اي ولو نذر على قلب المسئلة المذكورة وهو
انه لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة يخرج م والتراويح تؤدى بجماعة ش هذا جواب عن استدلال الصاحبين
بالتراويح تقريره ان يقال التراويح تؤدى بجماعة واحوالها مبنية على التخفيف م فيراعى فيها جهة التيسير ش اي جهة
التخفيف وذلك رعاية لحق الجماعة م ومعنى ما رواه شفعا لا وترا ش هذا جواب عن الحديث الذي احتج به الشافعي وهو
قوله عليه السلام صلاة الليل والنهار مثنى مثنى وتقريره ان قوله مثنى مثنى معناه شفعا لا وترا فروع قراءة
الاوراد بين الفرض والسنة لا بأس بها قال الحلواني ولو قام في مصلاه ان شاء قرأ جالسا وان شاء قرأ قائما وفي
شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافي كان النبي عليه السلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم
انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام ولو تكلم بعد السنة قبل الفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط
وقيل لا ولكن ثوابه اكثر من ثوابه قبل التكلم ويكره الكلام بعد انشقاق الفجر الى ان يصلي الفجر لانها عنها ينتهيها الا
وضعا، التطوع افضل ونافلة الليل افضل من نافلة النهار لانها اشق على الانفس لما فيها من هجران النوم والراحة
قال عليه السلام افضل الصلاة بعد المفروضة صلاة الليل رواه مسلم وآخر الليل افضل من اوله المسافر لا يترك السنة الا
بعذر قاله في منية المفتي وركعتا القدوم من السفر عن كعب بن مالك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقدم من سفر الا
نهارا في الضحى فاذا قدم بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين ثم جلس فيه رواه مسلم وركعتا تحية المسجد ولا يختصان بليل
ولا نهار لقوله عليه السلام اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين متفق عليه وهي سنة وبه قال احمد وقال الظاهرية
واجبة وعن داود فرض ونقله غلط ويستحب ان اراد الجلوس في المسجد ان يصلي ركعتين الا ان يكون محدثا او دخل
وقتا منهيا او تكرر دخوله وفي مختصر البحر دخول المسجد بنية الفرض او الاقتداء ينوب عن تحية المسجد وانما
يؤمر بتحية المسجد اذا دخله لغير الصلاة وكذا ان دخل الفرض يكفيه عما يجب الاحرام لدخول مكة ويكفيه لتحية المسجد ركعتان
في كل يوم وقال صاحب التتمة من الشافعية يتحد ضعفه واتفق العلماء ان الامام اذا كان في المكتوبة او اخذ المؤذن
في الاقامة ترك تحية المسجد واتفق العلماء انه يقدم الطواف على التحية بخلاف السلام على النبي عليه السلام حيث تقدم
التحية عليه لان حق الله مقدم على حق الانبياء عليهم السلام وركعتا الاستخارة وصلاة التسبيح وصلاة الحاجة ركعتين
وفيه حديث فيه ضعف وصلاة الرغائب في اول جمعة من رجب اثنتي عشرة ركعة ويكون ذلك بين يوم الخميس وفي ذلك
بعد صلاة المغرب يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وانا انزلناه في ليلة القدر ثلاث مرات وقل هو الله احد اثنتي عشرة مرة
فاذا فرغ منها ومن التشهد بعد السلام يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم سبعين مرة
فاذا فرغ يسأل حاجته وهو ضعيف واما الصلاة في ليلة النصف من شعبان فقال ابو الخطاب مجد الدين بدعة وليس فيها

مما يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في العلم المشهور حديث ليلة النصف من شعبان موضوع وحديث انس
فيها موضوع لان فيه ابراهيم بن اسحاق قال ابو حاتم كان يقلب الاخبار ويسرق الحديث م فصل ش
تقديره هذا فصل ان قول المصنفين فصل لا يعرب لان الاعراب انما يكون بعد التركيب لما فرغ عن بيان الصلوة فرضها و
واجبها ونفلها شرع في بيان القراءة لانها تختلف باختلاف الصلوات م القراءة في الفرض واجبة ش اي الى آخره
وفرضية اذ الواجب نوعان قطعي وظني فالقطعي هو الفرض وهذا الواجب قطعي في حق العمل حتى ذكره الا ربع من
الفرائض وقيل المراد بقوله واجبة الفرض لكن لما لم يكن جاحدها فيهما لم يكن فرضا في حق العلم بل هي فرض عملا
وصفها بالوجوب من هذا الاسود والنخعي والزهري كذا ذكرهما وقال ابن المنذر وقد روينا عن علي انه قال اقرأ في
الاوليين وسبح في الاخريين وكذا عن ابن مسعود م في الركعتين ش انما اطلقهما ولم يقيدهما بالاوليين لان في
كونهما في الركعتين بأعيانهما اولا كلام قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي قال اصحابنا القراءة فرض في
ركعتين بغير اعيانهما ان شاء في الاوليين وان شاء في الاخريين وان شاء في الاولى والرابعة وان شاء في
الثانية والثالثة وافضلها في الاوليين وفي خلاصة الفتاوى واجبات الصلاة عشرة وذكر منها تعيين القراءة
في الاوليين وفي المحيط القراءة في الصلوة انواع فرض وواجب ومستحب ومكروه اما الفرض فالقراءة في الاوليين
وكذا في التحفة والقنية وقال الصحيح من مذهب اصحابنا ان محلها الركعتان الاوليان بعينهما في الاخريين وليست
بشرط فيهما حتى لا تفسد الصلاة بترك القراءة فيهما واما الواجب فقال في المحيط قراءة الفاتحة والسورة في الاوليين م
وقال الشافعي في الركعات كلها ش اي القراءة فرض في جميع ركعات الصلاة وبه قال مالك واحمد في قول بفرضية
الفاتحة في الكل لكن مالك اقام الاكثر مقام الكل وعن مالك في رواية شاذة ان الصلوة صحيحة بدون القراءة
وقال الشافعي في القديم ان تركها ناسيا صحت صلاته لما روي ان عمر صلى المغرب فلم يقرأ فيها شيئا فقيل له كيف
الركوع والسجود فقال حسنا قال فلا بأس اذا ذكره الصحابة وفيهم ليس بحجة عنده مع انه ضعيف فكيف يتمسك به م
لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة ش هذا الحديث رواه مسلم عن عطاء بن ابي رباح عن ابي هريرة
ان النبي عليه السلام قال لا صلوة الا بقراءة فما اعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلناه وما اخفاه اخفيناه وفي الاستدلال
المص بهذا الحديث للشافعي على وجوب القراءة في كل ركعة ليس بتام لانه ليس بصريح فيه والذي ينبغي ان يستدل به على وجوب
القراءة في الصلوة ولو استدل بحديث المسيء صلاته الذي اخرجه الطحاوي ومسلم في الصحيحين لكان اقوم واصح
وفيه انه عليه السلام قال له اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وفي آخره ثم افعل ذلك في صلوتك
كلها م وقال مالك في ثلاث ركعات ايضا ش اي القراءة فرض في ثلاث ركعات م اقامة للاكثر مقام الكل ش اي لاجل
التيسير على المصلين والتراوح قال وان سيلك القراءة في الفرائض الرباعية مخبر والصحيح كونهما ثلاثة قلت
فيه تسعة اقوال الاول مذهبنا انها فرض في الركعتين والثاني فرض عند الشافعي في الكل والثالث فرض عند
مالك في الاكثر والرابع مذهب ابي بكر الاصم امام نفلا ان القراءة مستحبة روي ذلك عن عمر وعلي والخامس روي
البيهقي انه قال القراءة سنة والسادس قال الحسن البصري تجب في ركعة واحدة ومن وجه المبتدأ مستغنة السابع رواية عن
مالك ان الصلاة صحيحة من غير قراءة الثامن عن الشافعي انه اذا تركها ناسيا صحت صلاته التاسع منهم من قال لا يجب
القراءة في السرية كالظهر والعصر وحكي ذلك عن ابن عباس م ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن ان الامر بالفعل
لا يقتضي التكرار ش تقريره ان الله امرنا ان نقرأ ما تيسر من القرآن وذكر في الصلوة بالاجماع والامر بالفعل
يقتضي امتثاله ولا يقتضي التكرار وهو اعادة الشيء بعينه لا اعادة مثل الشيء فاقتضى ذلك ان تكون القراءة في ركعة
واحدة كما ذهب اليه الحسن البصري م وانما اوجبنا في الثانية ش اي انما اوجبنا القراءة في الثانية وهذا جواب عما
يقال انكم قلتم ان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فقد اوجبتم القراءة في الركعة الثانية وهذا نقيض ما قلتم وتقرير الجواب ان
وجوب القراءة في الثانية لا بعبارة النص حتى يلزم ما قلتم وانما وجبت في الثانية بدلالة النص وهو معنى قوله م استدلالا

بالاولى ش يعني بالركعة الاولى وبين ذلك بقوله م لانهما يتشاكلان من كل وجه ش اى لان الركعة الاولى والثانية
يتشابهان من كل وجه فلما كان كذلك وجبت في الثانية استدلالا بالاولى كما يحكم في احد التوءمين بما يثبت في التوءم
الآخر قـ وانما تشاكل الثانية للاولى من كل وجه فمن حيث السقوط والوجوب والصفة والقدر فكل من وجبت عليه
الاولى وجبت عليه الثانية واذا سقطت سقطت قـ واما المماثلة في الصفة ففي الجهر والاخفاء واما المماثلة في
القدر ففي ضم السورة مع الفاتحة، فان قلت قد تفاوتا في الركوع والسجود الامر وهذا ينكر في كل ركعة قلت
ذلك بفعل النبي عليه السلم لانه لم ينقل عنه الاكتفاء بركوع وسجود واحد م فاما الاخريان ش اى فاما الركعتان الاخريان
وفي بعض النسخ واما الاخراوان وهو لحن لان الالف اذا كانت ثالثة ترد الى اصلها في التثنية كما يقال عصوان و
رحيان واذا كانت رابعة تقلب بالاتفاق م فيفارقانهما ش اى فيفارقان الركعتين الاوليين فهو السقوط بالسفر لان
السقوط بالسفر يدل على المفارقة م وصفة القراءة ش في الجهر والاخفاء وقدر القراءة في ضم السورة مع الفاتحة كما بيناها
آنفا م فلا يلحقان بهما ش هذه نتيجة المفارقة اى فاذا كان الامر كذلك فلا يلحق الاخريان بالاوليين م والصلوة فيما
يروى ش اى فيما روى الشافعي هذا جواب عما رواه الشافعي من الحديث وتقريره ان قوله لا صلوة مذكورة صريحا فتنصرف
الى الكاملة م وهي الركعتان عرفا ش اى من حيث العرف كمن حلف لا يصلي صلوة فانه لا يحنث الا بركعتين لان الصلوة مذكورة
فيه فتنصرف الى الكاملة وهي الركعتان بخلاف ما اذا حلف لا يصلي فانه يحنث بركعة م قال ش اى القدوري م وهو ش
اى المصلي م مخير في الاخريين ش اى الركعتين الاخريين وبين التخيير بقوله م ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء
سبح ش لان القراءة لما لم تجب في الاخريين جاء الامور الثلثة م كذا روي عن ابي ح ش اى روى الحسن عن ابي ح
اما السكوت فقدره تسبيحة وقيل مقدار ما ينطلق عليه اسم القيام ولو اطال السكوت فهو افضل ولم يذكر الحسن عدد
التسبيح م وهو المأثور عن علي وابن مسعود وعايشة ش اى المنقول عنهم ولا يصح ان يرجع الى التخيير بين الامور الثلاثة
الا ان الافضل ان يقرأ ش هذا استثناء من قوله يخير في الاخريين م لانه داوم على ذلك ش اى على القراءة في الاخريين
م ولهذا ش اى ولكون قراءة الفاتحة على وجه الافضلية م لا تجب سجدة السهو بتركها ش اى بترك القراءة يعني بترك قراءة
الفاتحة م في ظاهر الرواية ش احترز به عما رواه الحسن عن ابي ح انه اذا لم يقرأ ولم يسبح عمدا كان مسيئا وان كان ساهيا
وجب عليه سجدة السهو كما ذكرناه، وقال الاكمل وظاهر الرواية اصح م والقيام الى الثالثة ش يعني القيام الى الركعة الثالثة
م كالتنفل باربع ركعات بتحريمة مبتدأة ش يعني بتحريمة ابتداء وبالتحريمة ابتداء لا يجب اكثر من ركعتين م ولهذا اى ولكون
كل شفع من النفل صلوة على حدة م لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا ش هذا اذا نوى اربع
ركعات حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور واما اذا شرع في التطوع بمطلق النية لا يلزمه اكثر من ركعتين بالاتفاق
في جميع الروايات كذا في المحيط قـ احترز بالمشهور عن قول ابي يوسف اولا فانه قال يلزمه جميع ما نواه اعتبارا للشروع
بالنذر م ولهذا ش اى ولكون القيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة م قالوا ش اى قال العلماء يقول سبحانك اللهم وبحمدك
كما في الابتداء م واما الوتر فللاحتياط ش اى واما وجوب القراءة في جميع ركعات الوتر فللاحتياط اذ الوتر سنة اعتقادا
كذا في الجامع البرهاني م لانه يتبرع فيه ش اى في فعل هذا م ولا لزوم على المتبرع ش لقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل
م ولنا ان المؤدى ش بفتح الدال وقع قربة بدليل انه لو اتى بعد هذا المؤدى بمفسد فيلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن
البطلان وابطال العمل حرام م وان صلى اربعا ش اى ان شرع في الصلوة ناويا اربع ركعات واتى بها هكذا لانها لو
كانت على حقيقتها لا يتصور فساد الاخريين م وجهر فيها وقرأ في الاوليين وقعد ش قيد بالقعود لانه لو لم يقعد فسد
الاخريين وجب عليه قضاء الاربع بالاجماع م الى الثالثة ش اى الى الركعة الثالثة م بمنزلة تحريمة مبتدأة ش اى بمنزلة
تحريمة ابتداء فيكون ملتزما فيقضي ركعتين كما اذا شرع في الركعتين ابتداء م ولو افسد ش الاخريين م قبل الشروع ش
في الشفع الثاني لا يقضي الاخريين عند ابي ح ومحمد وعند ابي يوسف انه يقضي الاخريين م لهما ش اى لابي ح ومحمد م ان
الشروع ملزم ش اى من الزم ما شرع فيه م ولا صحة له الا به ش اى الشروع يلزم ايضا ما لا صحة له الا به اى للشروع الا بالركعة

الثانية حيث لا صحة للاولى بدونها م وصحة الشفع الاول لا يتعلق بالثاني ش اى الشفع الثاني ولا يتوقف عليه والدليل
على ان الشفع منفك عن الشفع الاول في التطوع ان المرأة اذا دخلت على زوجها وهو في الشفع الاول فانتقل الى
الشفع الثاني ثم خرجت فطلقها يجب كمال المهر لصحة الخلوة وتبطل الشفعة ايضا اذا اخبر في الشفع الاول فانتقل الى الشفع
الثاني اما في الفريضة وسنة الظهر لا تصح الصلوة ولا تبطل الشفعة م وعلى هذا ش اى وعلى هذا الخلاف م الاربع في
النفل المطلق وسنة الظهر ش يعني لو افسد الاخريين من سنة الظهر فعند ابي يوسف يقضيهما سواء افسدهما قبل الشروع فيهما
او بعد الشروع وعندهما يقضي اذا افسدهما بعد الشروع لا قبله لكن يقضي ركعتين م لانها نافلة ش اى لان سنة الظهر
نافلة في الاصل م وقيل يقضي اربعا احتياطا لانها ش اى لان سنة الظهر م بمنزلة صلوة واحدة ش بدليل ان الزوج اذا
خير امرأته وهي في الشفع الاول من هذه الصلوة او اخبرت بشفعة لها فاتمت اربعا لا يبطل خيارها ولا شفعتها بخلاف
الصلوات التطوعات م وان صلى اربعا ش اى اربع ركعات تطوعا م ولم يقرأ فيهن شيئا ش اى والحال انه لم يقرأ فيهن شيئا
من القرآن اعاد ركعتين لانا ذكرنا ان الشروع الاول لا يلزم الشفع الثاني فاذا لم يلزم يعيد الركعتين منهما م وهذا
ش اى الاقتصار على اعادة الركعتين فقط م عند ابي ح ومحمد ش بناء على ما ذكرنا من اصلهما م وقال ابو يوسف يقضي اربعا
على اصله المذكور وهذه المسئلة على ثمانية اوجه ش انما انحصرت على الثمانية لاقتضاء القسمة العقلية اياها وهذه القسمة في
الحقيقة في اقسام ترك القراءة لا في القراءة لان الفعل دائما جاء من قبل الترك وهذا لم يأت بها اذا قرأ في الكل مع القسمة
العقلية تقتضيه ثم ذكر الكل مراعيا للمتن في ذلك وابتعاله لان الشرح لا يعلم الا اذا وافق المتن واتبع بالشرح
والا فالمتن في واد والشرح في واد ولا ينتفع به الناظر الا بعد مشقة كثيرة بعد استعداد كامل م والاصل فيها ش
اى في هذه المسئلة المثمنة م ان عند محمد ترك القراءة في الاوليين او في احدهما يوجب بطلان التحريمة ش اى في حق
الشفع الثاني م لانها ش اى لان التحريمة م تعقد للافعال ش يعني المقصود منها الافعال ولهذا لا تسقط الصلوة عن العاجز
عن القراءة وان قدر على الاذكار والافعال لا تسقط بالاجماع ومع صفة الفساد لا الافعال لا يبقى التحريمة ش وانما يوجب الفساد
الاداء لا بطلانه وفساد الاداء لانه يعني على ترك الاداء بعد التحريمة لان القراءة ركن زائد الا ان الصلوة وجود ابدونها ش
اى بدون القراءة حقيقة كما في الامام والمقتدي م غيرانه ش اى غير ان الشان ومن حيثما من قوله ركن زائد بدونها
ان القراءة وان كانت ركنا زائدا م ولكن لا صحة للاداء بها ش اى بالقراءة لانها تؤثر في ازالة صفة الصلوة وهي صحة الاداء
وان كانت لا تؤثر في ازالة اصل الصلوة حتى تصير باطلة م وفساد الاداء لا يزيد على تركه ش اى على ترك الاداء بعني ان الفساد
ليس باقوى حالا من الترك لان الفساد عبارة عن زوال الوصف دون الاصل وزوال الاصل اقوى من زوال الوصف
فتركنا الاداء اذا لم يوجب بطلان التحريمة ففساد الاداء اولى ان لا يوجب صورة ترك الاداء انه يحرم للصلوة فقام
طويلا ولو بات يمشي من الاركان ولو عدم الاداء اصلا بقيت التحريمة وهذا لان مبدا التحريمة صحيحة قبل مجيء اوان القراءة
لانها شرعت لتحريم اعمال الدنيا ثم تؤدي الافعال في تلك التحريمة م فلا تبطل التحريمة ش نتيجة ما قبله وتقريرنا عدم بطلانها
الآن م وعند ابي ح ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احدهما لا يوجب ش اى ترك القراءة في احدى
الاوليين لا يوجب بطلان التحريمة وهمنا امران احدهما ترك القراءة في الاوليين والآخر تركها في احدهما وعلل الاول
بقوله م لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة ش فكان ترك القراءة فيه اخلالا للصلوة عن القراءة فتكون فاسدة يجب
قضاؤها ويبطل تحريمتها وعلل الثاني بقوله م وفسادها ش اى فساد الصلوة م بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه ش
فانه عند الحسن البصري لا يجب القراءة الا في الركعة الاولى كما بينا م فقضينا بالفساد في حق وجوب القضاء ش اى قضاء
الشفع الاول كما في الفجر م وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا في كل واحد من الحكمين ش فالحاصل
الاداء يفسد بالنظر الى دليلنا ويصح بالنظر الى ما تمسك به الحسن فعملنا بهما فقلنا ببقاء التحريمة حتى يصح شروعه في الشفع الثاني
وبفساد الشفع الاول حتى يجب القضاء ليكون العمل على الوثيقة في باب العبادة م اذا ثبت هذا ش يعني الاصل المذكور
م نقول اذا لم يقرأ في الكل ش شرع في بيان تلك المسائل الثمانية فلذلك قال فنقول بالفاء الاولى اذا لم يقرأ في الاربع

كلها م فيقضي ركعتين عندهما ش اي عند ابي ح ومحمد م لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع
في الشفع الثاني ش اي في الشفع الثاني وحال لم يصح الشروع في الشفع الثاني لا تكون صلوة عندهما وعند ابي يوسف يصح
لان التحريمة باقية وهو معنى قوله م بقيت ش اي التحريمة م عند ابي يوسف فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فسد الكل بترك القراءة فيه
ش اي في الكل م فعليه قضاء الاربع عنده ش اي عند ابي يوسف وثمرة الخلاف تظهر في الاقتداء به في الشفع الثاني هل
يصح ام لا وفي القهقهة هل تكون ناقضة للوضوء اولا فعندهما لا يصح الاقتداء ولا تنتقض الطهارة خلافا لابي يوسف م ولو
قرا في الاوليين لا غير ش هذه المسئلة الثانية وهي ان يقرا في الركعتين الاوليين من الاربع م فعليه قضاء الاخريين ش
بالاجماع لان التحريمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني م ثم فساده ش اي فساد الشفع الثاني م بترك القراءة لا
يوجب فساد الشفع الاول ش لان كل شفع صلوة على حدة ثم لو اقتدى به انسان في الشفع الثاني وصلاه معه قضى الاوليين
ذكره في المحيط م ولو قرا في الاخريين ش هذه المسئلة الثالثة وهي ان يقرا في الركعتين الاخريين لا غير م فعليه
قضاء الاوليين ش بالاجماع هذا انما اخبر فيه الجواب واختلف التخريج اشار اليه بقوله م لا عندهما ش اي عند ابي ح
ومحمد م لم يصح الشروع في الشفع الثاني فلا تكون صلوة في قولهما ش حتى لو اقتدى به انسان في الشفع الثاني لا يلزمه قضاؤه
ولو قهقه لا تنتقض طهارته كذا ذكره قاضي خان في الجامع الصغير وذكر في المبسوط والايضاح لا يكون ان قضاء الاوليين م
وعند ابي يوسف ان صح ش اي الشروع في الشفع الثاني م فقد اداها ش اي فقد ادى الاربع وان لم يصح فعليه قضاء
الشفع الاول وعلى كل تقدير لا خلاف في الجواب انما الخلاف في التخريج م ولو قرا في الاوليين ش هذه المسئلة الرابعة
وهي ان يقرا في الركعتين الاوليين م واحدى الاخريين ش اي ولو قرا في احدى الركعتين الاخريين م فعليه قضاء
الاوليين بالاجماع ش يعني اذا قعد في الاوليين م ولو قرا في الاخريين ش هذه المسئلة الخامسة وهي ان يقرا
في الركعتين الاخريين م واحدى الاوليين ش اي يقرا في احدى الركعتين الاوليين م قضى الاوليين بالاجماع
والاخريان صلوة عندهما خلافا لمحمد ذكره في المحيط م ولو قرا في احدى الاوليين ش هذه المسئلة السادسة وهي ان يقرا
في احدى الركعتين الاوليين م واحدى الاخريين ش اي ولو قرا في احدى الركعتين الاخريين م على قول ابي ح
قضاء الاربع لبقاء التحريمة وكذا عند ابي ح س اي كذا عنده يقضي الاربع وانما يقضي الاربع عند ابي ح ايضا لان
التحريمة باقية وعند محمد عليه قضاء الاوليين لان التحريمة قد ارتفعت عنده م وقد انكر ابو يوسف عليه ش اي على محمد م
هذه الرواية عنه ش اي عن ابي يوسف م وقال ش اي ابو يوسف م رويت لك عن ابي ح انه يلزمه قضاء ركعتين و
لم يرجع عن روايته عنه ش بان قال لابي يوسف بل رويت لي ... واصل هذه القصة ما ذكره فخر الاسلام البزدوي
في اول شرح الجامع الصغير كان ابو يوسف يتوقع عن محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب اي كتاب
الجامع الصغير واسنده عن قول ابي يوسف عن ابي ح فلما عرض على ابي يوسف استحسنه وحفظ ابو عبد الله الاسائد
خطا في رواياته عنه فلما بلغ ذلك محمد قال بل حفظتها ونسي وهي ست مسائل احديها هذه المسئلة وهي رجل صلى
التطوع اربعا وقرا في احدى الاوليين واحدى الاخريين لا غير روى محمد انه يقضي اربعا وقال ابو يوسف انما رويت
لك ركعتين قال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد والمسئلة الثانية مستحاضة توضات بعد طلوع الشمس تصلي
حين تخرج وقت الظهر وقال ابو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر والثالثة المشتري من الغاصب اذا
اعتق ثم اجاز المالك البيع بعد العتق وقال ابو يوسف انما رويت لك انه لا ينفذ والرابعة المهاجرة لا عدة عليها وتنكح
الا ان تكون حبلى فلا يجوز نكاحها وقال ابو يوسف انما رويت لك انها تنكح ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع حملها والخامسة
عبد بين اثنين قتل مولى لهما وعفا احدهما بطل الدم كله قال محمد يدفع الربع الى الشريك او يفديه بربع الدية
وقال ابو يوسف انما رويت لك عن ابي ح في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا احدهما والسادسة رجل مات وترك
ابنا وعبدا لا غير لها وادعى العبد ان الميت كان اعتقه في صحته وادعى رجل على الميت الفا ... وقيمة العبد الف فقال
الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر ... الغرماء ... وقال ابو يوسف انما رويت لك انه عبد ما دام يسعى في قيمته

واعتماد المشايخ على رواية محمد والمذهب ان الراوي اذا انكر رواية لا يسقطها خلافا لمحمد م ولو قرا في احدى الاوليين لا غير
قضى اربعا عندهما ش اي عند ابي ح وابي يوسف وهذه المسئلة السابعة وهي ان يقرا في احدى الركعتين الاوليين ولم يقرا
في الركعتين الاخريين يقضي عند ابي ح وابي يوسف اربع ركعات م وعند محمد ركعتين ش اي يقضي ركعتين م ولو قرا في
احدى الاخريين لا غير ش هذه المسئلة الثامنة وهي ان يقرا في احدى الركعتين الاخريين ولم يقرا في غير ذلك شيئا م قضى اربعا
عند ابي يوسف ش يعني عند ابي يوسف يقضي اربع ركعات لعدم بطلان التحريمة وصحة الشروع م وعندهما ركعتين ش اي
يقضي عند ابي ح ومحمد ركعتين لبطلان التحريمة وعدم صحة الشروع وفي هذا الباب ستة عشر وجها وهي ان قرا في الاولى
او الثانية او الثالثة او الرابعة او في الاوليين او فيهما والثالثة او فيهما والرابعة او في الكل او في الاخريين او
فيهما والاولى او فيهما والثانية او لم يقرا فيهما شيئا او قرا في الاوليين لم يتشهد او تشهد لم يقم الى الثالثة
او قام اليها ولم يقيدها بالسجدة او قيدها بالسجدة لو دخل مع الامام في الاوليين وتكلم قبل
ان يدخل الامام في الركعتين الاخريين يلزمه ركعتان عند ابي ح ومحمد لانه ما اقتدى به في الركعتين لا غير ولو تكلم
بعدما قام امامه الى الثالثة وقرا في الاربع يقضيها بها لانه صار شارعا في الشفع الثاني مع الامام ولو اقتدى به
في الشفع فرعف وذهب ليتوضا فتكلم فصلى امامه ستا صلى سواها لانه لم يشرع معه في الشفع الثالث ذكره في المحيط
ولا يجب بالتحريمة الاولى من النفل الا ركعتان في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف يلزمه جميع ما نوى ولو نوى مائة ركعة وعنه
انه يلزمه اربع ركعات دون ما زاد عليها رواه محمد بن شجاع عنه وفي مختصر البحر لو ترك القراءة في احدى ركعتي الفجر او
السفر فسدت ولا يمكنه اصلاحها بخلاف ما لو سجد على النجاسة اذا اعادها على موضع طاهر حيث يصح م قال ش اي قال محمد في
الجامع الصغير م وتفسير قوله عليه السلم لا يصلى بعد صلوة مثلها يعني ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة فيكون بيان فرضية
القراءة في ركعات النفل كلها ش الكلام هنا في مواضع الاول في حل التركيب فنقول قوله يعني المقول وان يكون المقول جملة
الا اذا كان القول بمعنى الحكاية وههنا القول محذوف تقديره قال محمد في الجامع الصغير تفسير قوله عليه السلم لا يصلى بعد صلوة مثلها
كذا ولا يجوز ان يكون قوله وتفسير قوله الى اخره مقول القول لوجود حرف العطف الثاني في هذا الخبر الى النبي عليه السلم لم يثبت
وانما هو موقوف على عمر وابن مسعود رواه ابن ابي شيبة في مصنفه م ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام
ش معناه يجوز ان يصلي النافلة حال كونه قاعدا مع قدرته على الصلوة قائما م لقوله عليه السلم صلوة القاعد على النصف من
صلوة القايم ش هذا الحديث اخرجه البخاري والاربعة عن عمران بن حصين قال سالت النبي عليه السلم عن صلوة الرجل قاعدا
فقال ان صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القايم ومن صلى نائما فله نصف اجر القاعد م ولان الصلوة خير موضوع
ش اي مشروع ذلك مشروع عند كونها غير واجبة م وربما يشق عليه ش اي على المصلي م القيام فيجوز تركه ش اي ترك
القيام م كيلا ينقطع عنه ش اي عن فعل النافلة لان القيام ربما يفضي الى ذلك م واختلفوا في كيفية القعود ش اي اختلف
العلماء في كيفية القعود حال القراءة في النفل م والمختار ان يقعد كما يقعد في حال التشهد ش وهو الذي اختاره الفقيه ابو الليث
السمرقندي وشمس الائمة السرخسي وهو قول زفر وفي الخلاصة عن ابي ح ثلاث روايات في رواية يجلس كما يجلس في
التشهد وفي رواية يحتبي م لانه ش اي لان قعود التشهد عهد مشروعا في الصلوة فكان اولى من غيره م وان افتتحها
قائما ش اي وان افتتح النافلة حال كونه قائما م ثم قعد من غير عذر ش قيد به لانه اذا قعد بعذر جاز بالاتفاق ويقعد م
جاز عند ابي ح ش وبه قال مالك والشافعي م وهذا استحسان ش اي قول ابي ح استحسان م وعندهما ش اي عند ابي يوسف و
محمد م لا يجزيه ش وبه قال بعض اصحاب الشافعي م وهو قياس ش اي قولهما هو القياس م لان الشروع ملزم كالنذر فاذا نذر
ان يصلي قائما لا يجزيه ان يصلي قاعدا فكذا اذا شرع قائما لا يجوز له ان يتم قاعدا م وله ش اي لابي ح وهو وجه الاستحسان م
انه ش اي ان المفتتح قائما م لم يباشر القيام فيما بقي من الصلوة ولما باشر صحت بدونه ش اي لما باشر من القيام في الاولى قائما
موجبا للقيام في الثانية م بخلاف النذر لانه التزمه نصا ش المراد ان القياس على النذر غير صحيح لانه التزم القيام حين
انه نص عليه بتسميته فيلزمه م حتى لو لم ينص على القيام في نذره لا يلزمه القيام عند البعض ش المراد به فخر الاسلام وهو ...

وانفه قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير واذا اراد ان يصلي مطلقا لم يلزمه القيام ثم قال هذا هو الصحيح لان الجلب
وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني لا رواية فيما اذا اراد ان يصلي صلوة لم يتلفظ بها قائما او قاعدا ما اذا احب قائما او قاعدا ولو
تركنا على عصا او حائط بغير عذر لا يكره عنده وعندهما يكره وان افتتح صلوة وهو راكب فقد ذكر الكرخي انه يجزئه اذا
راكبا قال في الاصل لو افتتح انه يصلي وصلى راكبا لم يجزئه لم يتصل بينهما اذا كان النازل راكبا على الدابة او على الارض وذكر
بعض السلف منهم الحسن البصري انه قال لا باس ان يصلي الرجل ركعة قائما ويركب ركعة قاعدا م ومن كان خارج المصر يتنفل
على دابته الى اي جهة توجهت دابته يومي ايماء ش حال كونه اي يتنفل حال كونه موميا وفي المحيط من الناس من
قال انما يجوز التطوع على الدابة اذا توجهت الى القبلة عند افتتاحها ثم ترك التوجه وانحرف عن القبلة اما لو افتتح
الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانه لا ضرورة في حال الابتداء وانما الضرورة في حال البقاء وعند العامة يجوز كيف ما كان م لـ
حديث ابن عمر قال رايت النبي عليه السلام يصلي على حمار وهو متوجه الى خيبر يومي ايماء ش الحديث في هذا الباب عن
عن ابن عمر وانس وجابر وعامر بن ربيعة وابي سعيد ولم يرد بلفظ الكتاب الا عن انس اخرجه الدارقطني في غرائب
مالك عن مالك عن الزهري عن انس قال رايت النبي عليه السلام وهو متوجه الى خيبر على حمار يصلي يومي ايماء وسكت عنه
م ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول عن الدابة والاستقبال الى القبلة تنقطع عنه النافلة ش
بالوقف لانه اذا الزم النزول لا يقدر ان يتطوع راكبا م او ينقطع هو ش اي المتطوع م عن القافلة ش بالقافلة على
تقدير النزول وفيه ضرر لا يخفى م اما الفرائض فمختصة بوقت ش فلا يجوز ان يؤديها راكبا كيلا يلزم الحرج في الترك
وفي خلاصة الفتاوى اما صلوة الفرض بالعذر على الدابة فجائزة ومن الاعذار المطر عن محمد اذا كان الرجل في
السفر فامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلوة فانه يقف على الدابة مستقبل القبلة ويصلي بالايماء اذا امكنه ايقاف
الدابة فان لم يمكنه يصلي مستدبر القبلة هذا اذا كان الطين بحال يغيب فيه وجهه فان لم يكن كذلك لكن الارض ندية
يصلي هنالك وهذا اذا كانت الدابة تسير بنفسها اما اذا سيرها صاحبها فلا يجوز التطوع ولا الفرض ومن الاعذار ان
تكون الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب ومن الاعذار اللص والمرض واما في البادية فيجوز ذلك كذا ذكره صاحب الخلاصة
ومن الاعذار كون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه اذا نزل ومنها الخوف من السبع وفي المحيط يجوز الصلوة على الدابة
في هذه الاحوال لا تلزمه الاعادة بعد زوال العذر م والسنن الرواتب نوافل ش حكم السنن الرواتب حكم النوافل
في جواز الاداء على الدابة في اي جهة توجهت ومن الدليل على كون السنن الرواتب نوافل انها تؤدى بمطلق النية م
وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر وظاهر الاجوبة فيها قاعدا عند ابي حنيفة ودليل انها واجبة عنده في رواية وعن محمد انه
يجوز ان يكون بناء الاولى ش يعني ان الاولى ان ينزل لركعتي الفجر وعلل ذلك بقوله م لانها ش اي لان
سنة الفجر م آكد من غيرها ش اي اقواها حتى يجوز للعالم ان يترك سائر السنن لتحصيل العلم دون سنة الفجر م و
التقييد بخارج المصر يتنفل على دابته ينفي اشتراط السفر لانه اعم من ان يكون مسافرا او غيره ش وفيه اشارة الى انه
عن ابي حنيفة وابي يوسف ان جواز التطوع على الدابة للمسافر خاصة والصحيح ان المسافر وغيره سواء بعد ان يكون خارج
المصر واختلفوا في مقدار البعد عن المصر والمذكور في الاصل مقدار فرسخين او ثلاثة وفي المرغيناني والاصح انه في
كل موضع يجوز للمسافر قصر صلوته فيجوز التطوع فيه على الدابة م والجواز في المصر ش بالنصب عطفا على قوله اشتراط
اي التقييد ايضا بخارج المصر ينفي جواز التطوع على الدابة في المصر فان قلت التخصيص بالذكر لا يدل على النفي قلت
ذكر في النصوص دون الروايات م ووجه ظاهر الرواية ان النص ورد في خارج المصر والحاجة الى الركوب فيه ش اي
خارج المصر اغلب ش حاصله ان الصلوة على الدابة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود خلاف القياس فاقتصر
جوازها على مورد النص وهو خارج المصر فبقي الحكم في المصر على اصل القياس فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني
على افتتاحه بحاله فان قلت هذا بناء القوي على الضعيف فلا يجوز كالمريض يصلي بالايماء ثم يقدر على الاركان لا يجوز له
البناء قلت بينهما فرق لان الايماء من المريض بدل عن الاركان ومن الراكب لا لان البدل في العبادات انما يصار اليه عند

العجز والراكب لا يعجز عن الاركان الا ان ينتصب على الركابين فيكون ذكرها بايماء م وان صلى ركعة نازلا عند الركعة
ثم اتفاقا لانه لو لم يصل ركعة فالحكم كذلك ش وقوله نازلا حال ومعناه صلى ركعة وهو على الارض ثم ركب لم يتنفل
صلوته م لان احرام الراكب انعقد مجوزا ش بكسر الواو نصبا على الحال وهذا تعليل المسئلة الاولى م للركوع و
السجود لقدرته على النزول فان اتى بهما ش اي بالركوع والسجود م صح ش لان الراكب بالخيار ان شاء نزل واتى بهما
بالركوع والسجود وهذا تعليل المسئلة الثانية م ولا ينتقض على ركعة ما التزمه ش بطريق الوجوب م من غير عذر ش
وهذا الفرق الذي ذكره المص هو الصحيح وقيل في الفرق لان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير وهذا باطل لانه لو رفع
ووضع على السرج لا يصح ان العمل لا يوصف فضلا عن العمل الكثير م وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا ش
لانه بناء القوي على الضعيف فصار كالمريض اذا قدر على الركوع والسجود في اثناء الصلوة م وكذا عن محمد ش
اي كذا روي عن محمد انه يستقبل م اذا نزل بعدما صلى ركعة ش قيد بهذا لانه لو لم يصل ركعة راكبا ثم نزل اتمها نازلا
لكن هذا على اصل محمد غير مستقيم لان تحريمة الصلوة انعقدت للايماء فلا يصح اتمامها بركوع وسجود لانه يكون بناء
القوي على الضعيف كذا نقل عن ابي يوسف والاول اصح م هو الظاهر ش اي ظاهر الرواية وهو ان الراكب
المتطوع اذا نزل يبني والراكب اذا استقبل **فروع** لو افتتح التطوع على الدابة خارج المصر ثم دخل مصره قبل ان
يفرغ منها ذكر في غير رواية الاصول انه يتمها واختلفوا في معناه فقيل يتمها قاعدا على الدابة ما لم يبلغ منزله
وقيل يتمها بالنزول على الارض ذكره المرغيناني وفي المبسوط يصلي على الدابة وان كان سرجه قذرا وكان محمد بن مقاتل
الرازي وابو حفص البخاري يقولان لا يجوز اذا كانت النجاسة في موضع جلوسه او في موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم
في الارض واكثر المشايخ على الجواز وقالوا الدابة اشد من ذلك ينبغي ان باطنها لا يخلو عن النجاسة وقيل ان
كانت النجاسة على الركابين فلا باس بها فان كانت في موضع جلوسه منع الجواز هل الاعادة من القرية الى حضرها
ان تصلي على الدابة في الطريق واما الصلوة على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير او لا تسير فهو صلوة على
الدابة تجوز في حالة العذر في الفرض حلان في محمل واحد فيقتدي احدهما بالآخر في التطوع اجزاهما وان كانا في سفينتين
وامامهما مربوط بالآخر فكذلك والا لا يجوز والله اعلم م

فصل

قيام شهر رمضان ش اي هذا فصل
في بيان احكام قيام الناس في ليالي شهر رمضان وانما اختار هذه اللفظة اعني قيام شهر رمضان اتباعا للحديث ابي
هريرة الذي اخرجه الجماعة عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغب الناس في قيام شهر رمضان من غير
ان يامرهم بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه قوله ايمانا اي تصديقا بانه حق
وقوله احتسابا ان يفعله لله لا رياء ولا سمعة وفي المبسوط اجمعت الامة على شرعيتها ولم ينكرها احد من اهل
القبلة الا الروافض م يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء ش اختلف العلماء في كونها سنة او تطوعا
مبتدا فقال الامام حميد الدين الضرير التراويح سنة اما اداؤها بالجماعة فمستحب وروى الحسن عن ابي حنيفة ان التراويح
سنة لا يجوز تركها وقال الشهيد هو الصحيح وفي جوامع الفقه التراويح سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة وكذا في
المكتوبات وذكر في المبسوط لو صلى انسان في بيته لا ياثم فعلها ابن عمر وسالم والقاسم وابراهيم ونافع فدل فعل هؤلاء
ان الجماعة في المسجد سنة على الكفاية اذ لا يظن بابن عمر ومن معه ترك السنة وهذا هو الصواب وذكر عن قريب معنى
قوله ان يجتمع وقوله بعد العشاء فيصلي بهم م اي بالناس امامهم خمس ترويحات ش الترويحات جمع ترويحة وكذا التراويح
وهي في الاصل اسم للجلسة وسميت بالترويحة لاستراحة الناس بعد اربع ركعات بالجلسة ثم سميت كل اربع ركعات
ترويحة مجازا لما فيها من الاستراحة في آخرها م في كل ترويحة تسليمتان ش فيصير الجملة عشرين ركعة وهو مذهبنا
وبه قال الشافعي واحمد ونقله القاضي عن جمهور العلماء وحكي ان الاسود بن يزيد كان يقوم باربعين ركعة ويوتر
بسبع وعند مالك تسع ترويحات ستة وثلاثين ركعة غير الوتر واحتج على ذلك بفعل اهل المدينة والاصحاب احتجوا
بما رواه البيهقي باسناد صحيح عن الشيباني قال كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة وعلى عهد عثمان وعلي مثله

وفي المغني عن علي انه امر رجلا ان يصلي بهم في رمضان بعشرين ركعة وقال هذا كالاجماع م ويجلس بين كل ترويحتين مقدار
ترويحة ثم هو مخير ان شاء سبح وان شاء هلل وان شاء صلى وان شاء سكت ش اي في ذلك فعل فهو حسن كذا قاله قاضي خان
ولو صلى اربع ركعات كما فعل اهل المدينة او طاف اسبوعا بينهما كما فعل اهل مكة يجوز واهل كل بلدة بالخيار ولو استراح
الامام بعد خمس ترويحات قيل لا بأس به قال الزاهدي وليس بشيء لمخالفة اهل الحرمين وكذا بين الخامسة والوتر وفي جامع
الفقه يكره للقوم ان يصلوا بين كل ترويحتين ركعتين لانها بدعة مع مخالفة الامام م ثم يوتر بهم ش اي ثم يصلي
الامام بالجماعة الوتر ويجيء حكم الوتر بالجماعة م ذكر لفظ الاستحباب ش اي ذكر القدوري لفظ الاستحباب حيث قال يستحب
ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء م والاصح انها سنة ش اي الاصح في المذهب ان التراويح سنة قال الاكمل والاصح
انها سنة يعني في حق الرجال والنساء وفيه نظر لانه قال يستحب ان يجتمع الناس وهذا يدل على ان اجتماع الناس مستحب وليس
فيه دلالة على ان التراويح مستحبة والى هذا ذهب بعضهم وقال التراويح سنة والاجتماع مستحب م كذا روى الحسن عن ابي حنيفة
ش اي كما قلنا الاصح ان التراويح سنة م لانه ش اي لان الشان م واظب عليها ش اي على التراويح م الخلفاء الراشدون
ش الخلفاء الراشدون هم الذين اطلق النبي عليه السلام باسم الخلافة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي روي عن سفينة مولى النبي
عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تكون ملكا م والنبي عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو
خشية ان يكتب علينا ش اي ترك المواظبة خشية ان يكتب علينا وقوله وهو مبتدأ وخشية مرفوع على الخبرية مضاف الى
قوله ان يكتب وان مصدرية وسبك الاكمل هذا الكلام على طريق السؤال والجواب وقال فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها
النبي عليه السلام ولم يواظب اجاب بانه بين العذر في ترك المواظبة قلت هذا الكلام غير سديد لان كون الشيء سنة
لا يستلزم مواظبة النبي عليه السلام عليه اذ لو واظب عليه لكان واجبا واما بيان عذره في ترك المواظبة فما رواه البخاري
ومسلم عن عروة بن الزبير عن عائشة ان النبي عليه السلام صلى في المسجد فصلى بصلوته ناس ثم صلى من القابلة فكثر الناس
ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة فلم يخرج اليهم النبي عليه السلام فلما اصبح قال رايت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج اليكم الا اني
خشيت ان يفرض عليكم وذلك في رمضان فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك م والسنة فيها ش اي في التراويح
م الجماعة ش اي ان تصلى بالجماعة قال ابو بكر الرازي المشهور من اصحابنا ان اقامتها في المسجد افضل منها في البيت وعليه
الاعتماد لان عمر جمع الناس على اقامتها في جماعة وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن المعلى عن ابي يوسف ان امكنه ان يصليها
في بيته مع مراعاة سنة القراءة واشباهها فليصلها في بيته وهكذا حكاه في المبسوط وقال عيسى بن ابان و
بكار بن قتيبة البكراوي قاضي مصر والمزني وابن عبد الحكم واحمد بن حنبل واحمد بن ابي عمران شيخ الطحاوي الجماعة
احب او افضل وهو المشهور عند عامة العلماء قال صاحب المحيط وهو الاصح واوفق وادعى علي بن موسى القمي الاجماع فيه
وذكر بعضهم فيها على اصحاب الشافعي م لكنها على وجه الكفاية ش يعني اذا قام به البعض بالجماعة سقط عن الباقين
الجماعة لان الجماعة فيها سنة على الكفاية م حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ش هذه نتيجة كون الجماعة
في التراويح سنة على الكفاية م ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة ش يعني لو اقام بعض اهل المسجد
التراويح فالذي يتخلف عنهم لا يكون مسيئا بل يكون تاركا للفضيلة لان سنيتها بالجماعة على الكفاية والفرض على الكفاية
اذا قام به بعض سقط عن الباقين ففي السنة على الكفاية بالطريق الاولى وعلل المصنف ذلك بقوله م لان افراد الصحابة
روي عنهم التخلف ش اي عن الجماعة في صلوة التراويح منهم عبد الله بن عمر رواه الطحاوي عن نافع عن ابن عمر انه كان
لا يصلي خلف الامام في شهر رمضان وروي ايضا عن عروة وسعيد بن جبير ونافع انهم كانوا ينصرفون ولا يقومون في
رمضان ولا يقومون مع الناس م والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار ترويحة ش انما قال هذا مع تقدم
فيما مضى عن قريب ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة لبيان ان هذا الجلوس مستحب لانه شرح كلام القدوري
م وكذا بين الخامسة والوتر ش اي وكذا المستحب في الجلوس مقدار الترويحة بين الخامسة وصلوة الوتر م
لعادة اهل الحرمين ش اهل مكة بالطواف واهل المدينة باربع ركعات تطوعا م واستحسن البعض الاستراحة على

خمس تسليمات ش وهو نصف التراويح وقال الزاهدي ولو استراح الامام بعد خمس ترويحات قيل لا بأس به قال الزاهدي ليس بشيء
لمخالفة اهل الحرمين وكذا بين الخامسة والوتر م وليس بصحيح ش اي الذي استحسنه البعض ليس بصحيح وذكره في فتاوى
الاسبيجابي الاستراحة على خمس ترويحات تكره م وقوله ش اي القدوري م ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء
قبل الوتر ش اي يشير الى ان وقت التراويح بعد صلوة العشاء قبل صلوة الوتر م وبه ش اي بكون وقتها بعد العشاء
قبل الوتر م قال عامة المشايخ ش المراد به عامة مشايخ بخارى ان وقتها ما بين العشاء والوتر ثم قال المصحح م والاصح
ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنت بعد العشاء ش اي لان التراويح سنت بعد
صلوة العشاء الى آخر الليل فاشبهت التطوع المسنون بعد العشاء في غير شهر رمضان وقال الاترازي والاصح عندي ما
قال عامة مشايخ بخارى لان الحديث ورد كذلك فليس كذلك بل الاصح ما قاله المص لانها صلوة الليل فيجوز الى طلوع الفجر
سواء كانت قبل الوتر او بعده م ولم يذكر قدر القراءة فيها ش لم يذكر على صيغة المعلوم اي لم يذكر محمد بن الحسن
قدر القراءة في التراويح ويجوز ان يقال ولم يذكر القدوري وهو الاقرب قال الاكمل وقوله ولم يذكر قدر القراءة فيها ظاهر
قلت الظاهر من اين هذا والاحتمال ان يكون الفاعل في الفعل احد الشيخين فكيف يقال انه ظاهر م واكثر المشايخ
على ان السنة فيها الختم ش اختلف المشايخ في قدر القراءة في التراويح فقيل يقرأ مقدار ما يقرأ في المغرب تحقيقا
للتخفيف قال شمس الائمة هذا احسن وقال الشهيد هذا غير سديد م لما فيه من ترك الختم ش وقيل يقرأ فيها من
عشرين آية الى ثلاثين كما امر به عمر بن الخطاب على ما رواه البيهقي باسناده عن ابي عثمان النهدي قال دعا عمر
ثلاث من القراء فاستقرأهم فامر اسرعهم قراءة ان يقرأ للناس بثلاثين آية في كل ركعة واوسطهم بخمس وعشرين
آية وابطأهم بعشرين آية وعن عروة بن الزبير ان عمر جمع الناس في قيام شهر رمضان الرجال على ابي بن كعب والنساء
على سليمان بن ابي حثمة وفي الذخيرة اذا ختم على العشرين مثلا فله ان يقرأ في بقية الشهر ما شاء انتهى قال القاضي
ابو علي النسفي اذا ختم وصلى العشاء في بقية الشهر بغير تراويح جاز من غير كراهة لانها شرعت لاجل ختم القرآن مرة
وفي التجنيس ثم بعضهم اختار قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم اختار قراءة الفيل الى آخر القرآن وهذا
احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الامام يقرأ في كل ركعة عشر
آيات او نحوها لان السنة في التراويح الختم مرة وعدد ركعات التراويح في جميع الشهر ستمائة وعدد آي القرآن ستة
آلاف وشيء فاذا قرأ في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم فيها واليه اشار المصنف واكثر المشايخ الى الختم وقال الكرخي
هذا هو الاحسن م فلا يترك لكسل القوم ش اي لا يترك الختم مرة لكسل القوم وفي النهاية والفضيلة في الختم مرتين
يجتمعون في كل ثلاث ليال وعن ابي حنيفة انه كان يختم في شهر رمضان احدى وستين ثلاثين في الليالي وثلاثين في
الايام وواحدة في التراويح كذا في فتاوى قاضي خان م بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها لانها ليست
بسنة ش قال السغناقي يعني اذا علم ان قراءة الدعوات تثقل على القوم ولكن ينبغي ان يأتي بالصلوة لانها فرض عند
الشافعي فيحتاط في الاتيان بها كذا في الخلاصة قلت فيما قاله المصنف نظر لانه يقول لا يترك الختم مرة لاجل كسل القوم
ثم يقول بخلاف الدعوات في التشهد يعني يترك لاجل كسل القوم وقد روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا فرغ احدكم
من التشهد الاخير فليتعوذ بالله من اربع من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن شر فتنة المسيح
الدجال فهذه السنة الثابتة عن النبي عليه السلام اذا تركت لاجل كسل القوم لا يترك غيرها من سنة النبي عليه السلام م ولا يصلي
الوتر بجماعة في غير شهر رمضان لانه نفل من وجه حتى وجبت القراءة في ركعاته كلها ويؤدى بغير اذان واقامة وصلوة
ش النفل بجماعة مكروه ما خلا قيام شهر رمضان وصلوة الكسوف لانه لم يفعلها الصحابة ولو فعلوا لاشتهرت كذا
ذكره الولوالجي وفي الخلاصة قال القدوري انه لا يكره وقال النسفي اختار علماؤنا الوتر في المنزل في رمضان لان
الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا في التراويح فان عمر كان يؤمهم في الوتر في رمضان وابي لا يؤمهم
فيها في رمضان كذا في المحيط م على اجماع المسلمين ش اي على ترك صلوة الوتر بجماعة في غير رمضان اجماع المسلمين قال

تابع الشريعة لان الصحابة لم يجمعوا على الوتر بغير جماعة كما اجمعوا على التراويح فروع كيفية النية في التراويح ان ينوي
التراويح او السنة او سنة الوقت او قيام الليل في الشهر وفي المبسوط مطلق الصلاة لا يجزيه عنها وأكثر المتأخرين ان
التراويح وسائر السنن تتأدى بمطلق النية لانها نافلة لكن الاحتياط ان ينوي التراويح او سنة الوقت او قيام الليل في
شهر رمضان وفي سائر السنن ينوي السنة او الصلاة متابعا للرسول صلى الله عليه وسلم ولو صلاها قاعدا من غير عذر قيل
لا ينوب عن التراويح لكراهتها بالجر قال الزاهدي وعليه الاعتماد والصحيح الجواز واتفقوا انه لا يستحب لمخالفة السلف ولو
صلى الكل بتسليمة واحدة وقعد عند كل ركعتين الاصح انه يجزيه عن التراويح الكل قال الفناني وهو المختار وان لم
يقعد اختلف فيه الاقوال على قول محمد وابي يوسف والاصح انه يجزيه عن تسليمة واحدة ولو وقع الشك في ان الامام هل
صلى عشر ترويحات او تسعا فالصحيح من المذهب ان يصلوا فرادى لتصير عشرا بيقين ولا يؤدونها جماعة والافضل التسوية
واما تطويل الثانية على الاولى في الركعتين ان كان بآية طويلة او آيتين لا يكره وان زاد فمكروه ولو اقتدى من
يصلي ركعة مكتوبة او وترا او نافلة غير التراويح قال في المحيط قيل يجوز والاصح انه لا يجوز كذا في الذخيرة اذا فاتته
ترويحة او ترويحتان وقام الامام الى الوتر هل يأتي بالترويحة الفائتة او يتابع امامه في الوتر ذكر في واقعات الناطفي
عن ابي عبد الله الزعفراني انه يوتر معه ثم يقضي ما فاته من الترويحات وذكر في مختصر البحر اذا لم يصل الفرض معه لا يتابعه
في التراويح ولا في الوتر وقال ظهير الدين المرغيناني لو صلى العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع الامام لو ترك الجماعة
في الفرض فليس له ان يصلي التراويح في جماعة لانها تبع للجماعة م ولو فاتتها ش اي الوتر م فتابعه ثم ظهر انه صلى
الترويحة قال النسفي اعاد ش ومجوز اقتداء من صلى التسليمة الاولى بغيرها امام صلى العشاء بغير وضوء ولم يعلم ثم صلى بهم امام
آخر التراويح ثم علموا فعليهم اعادة العشاء والتراويح لان وقتها بعد العشاء وهو المختار والله تعالى اعلم بالصواب

باب ادراك الفريضة

ش اي هذا باب في بيان حكم ادراك الفريضة ووجه المناسبة بين البابين
من حيث ان الباب الاول في النوافل التي هي اكمال الفرائض وهذا الباب ايضا في ادراك الفرض الذي هو الاداء اكمالا
وهو الاداء بالجماعة ومسائل هذا الباب من الجامع الصغير م ومن صلى ركعة من الظهر ش المراد انه شرع في صلاة الظهر
وصلى ركعة منها م ثم اقيمت الصلاة ش والمراد بالاقامة شروع الامام فيها لا اقامة المؤذن فانه لو اخذ المؤذن في الاقامة
والرجل قيد الركعة الاولى بالسجدة فانه يتم ركعتين بلا خلاف بين اصحابنا كذا قاله الحلواني وفي رواية تمام الصلوة
تمام الاقامة وهذا قال في رواية اقام المؤذن حتى لو صلى في البيت ركعة ثم اقيمت لا يقطع وان كان فيه احراز ثواب الجماعة
لانه لا يوجد مخالفة الامام عيانا فلا يقطع ومن هناك الى فيما اذا ادرك ركعة من الظهر ثم اقيمت ما ذكره في تتمتهم قال
الشافعي احب الي ان يكمل ركعتين ويسلم ويكونا نافلتين وقال النووي اذا دخل في فرض الوقت منفردا ثم
اقيمت الجماعة استحب ان يتمها ركعتين ويسلم ويكونا نافلة ثم يدخل مع الجماعة فصدره في الفرض قولان اصحهما
في الجديد هو الاول والثاني الفرض احدهما لا بعينه يحتسب الله تعالى بايهما شاء وقال ابو اسحاق وليس بشيء لانه لا اصل
في الشرع وهو قول القديم وقال الموفق في احد الوجهين كلاهما فرض ثم في النفل لا يقطعه لان القطع فيه ليس لاكمال
فيه قال مالك وقال الشافعي ان صلى بسلام الامام قطعه وقال اسمعيل المتكلم وسيف الدين السائلي الحلواني ان في الوقت
سعة في النفل ثم علم انه ان اتمه خرج وقت الفرض لا يقطعه كما لو شرع في النفل ثم خرج للخطيب وعن احمد المنفرد اذا
نوى اتباع الجماعة بعدما صلى ركعتين جاز في رواية عنه فاذا صلى ركعتين سلم والاولى ان يقطع ويدخل مع الامام والذي
صلى وحده نافلة م يصلي ركعة اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان ش اي لاجل الفضيلة اي الحفظ للمؤدى بفتح الدال وهو
الركعة التي صلاها وذلك ان البتراء منهي عنه فان قلت كيف يجوز ابطال صفة الفرضية لاتمام السنة قلت ليس هذا
للنقض لاقامة السنة بل لاقامة الفرض على وجه اكمل لان النقض للاكمال وهذا كهدم المسجد فانه هدم فاذا كان لاحكام بنائه
او للتوسعة فانه يجوز والحاصل ان نقض الصلوة بنوع عذر حرام لانه ابطال العمل الا انما صلى الفرض الا ان النقض اذا كان
للاكمال يجوز لانه وان كان نقضا صورة اكمال معنى فان صلاة الجماعة تفضل على صلاة المنفرد بسبع وعشرين درجة بالحديث الصحيح

مل

فان قلت كيف يستقيم هذا على اصل محمد فان عنده اذا بطل صفة الفرضية يبطل اصل الصلوة فلم يكن المؤدى
مصونا عن البطلان عنده قلت هذا ليس مذهبه في جميع المواضع انما هو مذهبه فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه
عن العهدة بالمضي اليه كما اذا قيد الخامسة بالسجدة وهو لم يقعد في الرابعة وههنا يتمكن من ذلك بالمضي فيها والفرق
بينهما ان ابطال صفة الفرضية لاحراز فضل الجماعة باطلاق من الشرع وابطال صفة الفرضية هناك ليس باطلاق
من جهة الشرع فجاز ان يتنفل نفلا ههنا وصار كالمكفر بالصوم اذا ايسر في خلال الصوم ثم يبطل مع العتق احرازا
لفضيلة الجماعة كما لو شرع في الظهر ثم اقيمت الجمعة الا ترى انه يجوز قطعها لحطام الدنيا فان المرأة اذا كانت بقدر نفسها
يجوز لها القطع وكذا المسافر اذا ندت دابته او خاف فوت شيء من ماله يقطع لاجل الدنيا وههنا فاذا جاز لحطام الدنيا
فلان يجوز لاحراز فضيلة الجماعة اولى م وان لم يقيد الاولى ش اي الركعة الاولى م من الظهر الذي شرع فيه وهو
يقطع صلاته ش وهي الركعة الاولى التي ما قيدها بسجدة م ويشرع مع الامام ش يعني يدخل في صلاة الامام وهذا
اختلفوا فيه هل يجوز القطع ام لا فعند بعض المشايخ لا يقطع اذا كان قائما في الركعة الاولى وانه لم يقيدها بالسجدة قال فخر الاسلام
في شرح الجامع الصغير كان يختلف فتوى الشيخ الامام محمد بن ابرهيم الميداني في هذا والاشبه انه يقطع واليه اشار
المص بقوله م هو الصحيح ش اي القطع والشروع مع الامام هو الصحيح واحترز به عن قول الميداني المذكور وابراهيم بن
المندي وبعض المشايخ قالوا يصلي ركعتين ثم يقطع وبه قال شمس الائمة لانه يمكنه الجمع بين الفضيلتين وعلل المص
ذهابه بقوله م لانه ش اي لان ما دون الركعة م محل الرفض ش يعني ولاية الرفض ما لم يقيده بالسجدة لانه ليس له
حكم فعل الصلوة وهذا الوصف لا يصلي لا يحنث بهذا القدر والقطع للاكمال هذا جواب عما يقال انه من اخذ في قربة لزمت
الى مستحقها فلا يجوز ابطالها الا ترى انه لو شرع في التطوع ثم اقيمت الظهر لا يقطع التطوع مع ان الفرض اولى تقرير
الجواب ان القطع المذكور لاكمال الفرض والقطع للاكمال يجوز كهدم المسجد للبناء على الوجه الاكمل فانه يجوز م بخلاف ما اذا كان
في النفل ش يتعلق بقوله يقطع في الفرض بخلاف القطع في النفل م لانه ليس للاكمال فلا يقطع م ولو كان ش اي المصلي م
في السنة قبل الظهر ش اي ولو كان شرع في السنة التي قبل صلوة الظهر م والجمعة ش اي او كان في السنة التي قبل صلوة
الجمعة م فاقيم ش اي للصلاة الفرض م وان خطب الامام الجمعة وهو لف ونشر مستقيم م يقطع ش اي ما شرع فيه م
على راس الركعتين ش احرازا لفضيلة الجماعة م يروى ذلك عن ابي يوسف ش اي القطع على راس الركعتين يروى عن
ابي يوسف انه يقضي اربعا في كل تطوع يقضيها اربعا م وقد قيل يتمها ش الظهر الذي كان شرع فيه وقال
فخر الاسلام وكان الشيخ الامام محمد بن الفضل البخاري يفتي بانه يقضي اربعا لانها بمنزلة صلوة واحدة م وان كان
قد صلى ثلاثا ش اي وان كان المصلي قد صلى ثلاث ركعات م من الظهر يتمها ش اي الظهر م لان للاكثر حكم الكل ثبت شبهة
الفراغ ولو ثبت حقيقة لم يحتمل النقض فكذا اذا ثبت شبهة فلا يحتمل النقض ينبحر قوله لان للاكثر حكم الكل بخلاف
ما اذا كان في الثالثة بعد م بخلاف ما اذا كان هذا المصلي في الركعة الثالثة بعد ان شرع فيه ولم يقيدها بالسجدة
ش اي والحال انه لم يقيد الركعة الثالثة بالسجدة حيث يقطعها لانه محل الرفض وفرع ان لسد لاية الرفض ما لم يقيد
بالسجدة وفي الفتاوى الكبرى عن محمد انه يأتي بالركعة الرابعة قاعدا لتنقلب نفلا اذ الفرض لا يأتي قاعدا مع القدرة
على القيام ثم يأتي بالجماعة ليجمع بين الثوابين ثواب النفل وثواب الجماعة م وتخير ش يعني اذا اراد القطع فهو بالخيار ان
شاء عاد الى التشهد وقعد وسلم لانه اراد الخروج عن صلوته خروجا معتدا به والخروج عنها لم يشرع الا بالقعدة فتكون
صلوته على الوجه المشروع ثم اذا عاد الى القعدة فانه يتشهد ويسلم قال بعضهم يتشهد ويسلم ثانيا لان القعدة الاولى
لم تكن قعدة ختم وقال بعضهم يكفيه ذلك التشهد لان العود الى القعدة ينقض القيام وجعله كان لم يكن اصلا فكانت
هذه القعدة الاولى ثم يسلم تسليمتين عند البعض لانه المعهود في التحلل وعند البعض تسليمة واحدة لان التسليمة الثانية
للتحلل وهذا قطع من وجه ولا يسلم قائما لانه لم يشرع في القيام وفي المحيط يقطعها قائما بتسليمة واحدة وهو الاصح
لانه قطع وليس بتحلل وان شاء رفع وان شاء لم يرفع كما قاله الامام حميد الدين الضرير في شرحه وعن شمس الائمة الحلواني

انه لو لم يعد الى التشهد تفسد صلوته و نقل عن النوادر م واذا اتمها ش عطف على قوله يتمها اى واذا اتم صلوة
الظهر التي كان شرع فيها م يدخل مع القوم ش يعني لا ينقض صلوته ولكن ليس بلازم لان الذي يصلي معهم نافلة ولا الزام
فيها ولكن الافضل الدخول لانه في وقت مشروع وتندفع عنه تهمة انه ممن لا يرى الجماعة م والذي يصلي معهم نافلة
ش اى والذي يشرع فيه يصلي مع القوم نافلة لانه لا الزام فيها. قال الاترازي انما انث الضمير تاويل النفل قلت
الجيد على حاله وانما ذكر المجرى لان المعنى والصلوة الذي يصلي مع القوم نافلة وانما ذكره باعتبار فعل الصلوة. فان قيل
يلزم اداء النفل بجماعة خارج رمضان وهو مكروه. قلت انما تكون الكراهة اذا كان الامام والقوم متنفلين واما اذا
كان الامام مفترضا فلا كراهة لما روي عن حديث يزيد بن الاسود قال عليه السلام للرجلين اذا صليتما في رحالكما
ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن صحيح وفي
حديث ابي ذر انه عليه السلام قال في الائمة الذين يؤخرون الصلوة صلوا الصلوة لوقتها واجعلوا صلوتكم نافلة
رواه مسلم مرفوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد لان الله تعالى لم يوجب على احد ظهرين او عصرين في يوم
واحد. وقال النووي في احد الوجهين كلاهما فرض واعتبروها بصلوة الجنازة على بعضهم اذا صلى عليها طائفة
ثم صلت طائفة اخرى بعدهم وكانوا مسقطين بالفرض وبه قال الشعبي والاوزاعي قلنا هذا الجمع العقل وهو مدفوع
بالسنة وعلى هذا يلزم ان يفرض الصلوة كل يوم عشر مرات م فان صلى من الفجر ركعة ش يعني فان شرع في صلوة
الفجر وهو لم يصل منها ركعة م ثم اقيمت ش اى ثم اقيمت صلوة الفجر م يقطع ش صلوة نفسه م ويدخل معهم ش اى مع القوم
م لانه لو اضاف اليها ش اى الى الركعة الاولى م ركعة اخرى تفوته الجماعة ش لانه يتم بالاكثر م وكذا اذا قام الى
الثانية ش اى وكذا يقطع صلوته اذا قام الى الركعة الثانية من صلوة الفجر ولكن قبل ان يقيدها اى قبل ان
يقيد الركعة الثانية بالسجدة لانه ما لم يقيدها بالسجدة فهو محل الفرض بخلاف ما اذا قيدها بما ذكرنا م وبعد الاتمام
لا يشرع مع الامام ش اى بعد اتمام صلوة الفجر التي شرع فيها وحده لا يشرع مع الامام لكراهة النفل بعد الفجر اى بعد
اداء صلوة الفجر م وكذا بعد العصر ش اى وكذا لا يشرع مع الامام بعد ان صلى صلوة العصر وحده م لما قلنا ش من كراهة
النفل بعد صلوة العصر وعند الشافعي ومالك يعيدها لعدم الكراهة في النفل بعدها عندهما وعند احمد يعيدها مع الامام
م وكذا بعد المغرب ش وكذا لا يشرع مع الامام اذا تم صلوة المغرب وحده في ظاهر الرواية وبه قال مالك وغيره لانه
روي عن ابي يوسف الاحسن ان يدخل مع الامام ويصلي اربع ركعات ثلاثا مع الامام ويتم الرابعة بعد فراغ الامام
وبه قال الشافعي واحمد لانه بالقيام الى الثالثة صار متطوعا بالركعتين اذ الركعة الواحدة لا تكون صلوة للنهي عن البتيراء
وعن ابي يوسف في رواية يدخل معه ويسلم على راس الثالثة مع الامام وبه قال الحلواني م لان التنفل بالثلاث مكروه ش
اى بثلاث ركعات لان فيه مخالفة السنة لورود النهي عن البتيراء وقال قاضي خان التنفل بالثلاث حرام قلت
الوتر ثلاث وهو نقل عنهما وذلك مشروع فكيف تكون مثله حراما م وفي جعلها اربعا مخالفة امامه ش اى وفي
جعل المصلي اربع ركعات مخالفة امامه لانه يصلي ثلاثا ومع هذا اذا شرع قال فخر الاسلام اتمها اربعا لان هذا الوجه
احوط لما فيه من زيادة الركعة وفي الوبري لو سلم مع الامام على راس الثلاث فسدت صلوته وعليه قضاء اربع ركعات
لانه التزم بالاقتداء ثلاث ركعات تطوعا فيلزمه اربع كما لو نذرها وفي قاضي خان وقيل انما يكره التنفل بعد المغرب
بثلاث ركعات اذا كان عن اختيار فاما عن اضطرار فلا. فان قلت المخالفة للامام انما تكون قبل فراغه وهذه مخا
بعد فراغه من صلوته وهذا ليس به بأس كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر فانه كان حسنا فانهما يقومان بعد فراغ الامام
قلت الفرق ظاهر لان صلوة المسافر في محل فرضية ان تصير اربعا ولا كذلك صلوة المغرب واما المسبوق فقد عرف جوازه
بالسنة في قوله عليه السلام ما فاتكم فاقضوا م ومن دخل مسجدا قد اذن فيه ش اى قد اذن فيه على صيغة المجهول في محل
النصب لانه صفة لقوله مسجدا وانما نصب مسجدا على التوسع واسقاط الخافض لا على الظرفية والتقدير ومن دخل
في مسجد ونظيره دخلت الدار فان تعدي الفعل الى نحو الدار والمسجد لا يطرد وتجوز ان يكون مسجدا منصوبا على انه

لغة

مفعول به على راي الاخفش لان دخل عنده تارة يتعدى بنفسه وتارة بحرف الجر م يكره له ان يخرج ش اى يكره لهذا
الداخل خروجه من المسجد م حتى يصلي ش يعني ان لم يكن قد صلى لان المؤذن قد دعاه ولهذا ورد الوعيد فيه لقوله عليه السلام
لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجته يريد الرجوع لم يذكر احد من الشراح هذا الحديث في كتابه
ولا التعرض لبيان حاله هل هو يصلح للاحتجاج ام لا اما السغناقي فانه لم يذكره اصلا واما الاكمل فانه ذكره في الجملة
تفصيلا ثم قال وهو واضح مما عرفناه من ابن ماجه الصحيح واما صاحب الدراية فانه اكتفى بالمنقول في هذه المسئلة واما
الاترازي فانه استدل فيه بما روي عن ابي هريرة انه قال حين خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فيه اما هذا فقد عصى
ابا القاسم رواه مسلم والاربعة وهذا موقوف وقال ابو عمر انه مسند وكذلك نظائره نحو حديث ابي هريرة من لم يجب
الدعوة فقد عصى ابا القاسم وقال لا يختلفون في ذلك ورواه اسحق بن راهويه في مسنده وزاد فيه امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا اذن المؤذن فلا تخرجوا حتى تصلوا واما الذي ذكره المصنف فقد قال سبط ابن الجوزي رواه
النسائي قلت رواه ابن ماجه في سننه بمعناه عن عثمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادركه الاذان
في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرج ابو داود في المراسيل عن سعيد بن المسيب
ان النبي عليه السلام قال لا يخرج احد من المسجد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجته حاجة وهو يريد الرجوع ورواه
عبد الرزاق في مصنفه وروى احمد في مسنده عن ابي هريرة انه عليه السلام قال اذا كنتم في المسجد فنودي بالصلوة
فلا يخرج احدكم حتى يصلي م قال الا اذا كان ممن ينتظم به امر جماعة ش هذا استثناء من
قوله يكره له ان يخرج اراد ان الداخل في مسجد اذن فيه اذا كان ممن ينتظم به اى يستقيم به امر جماعة بان كان مؤذنا
او اماما في مسجد تتفرق جماعته بسبب غيبته فانه يخرج ولا يدخل تحت الوعيد م لانه ش اى لان خروجه م ترك صورة ش
اى ترك الجماعة من حيث الصورة م تكميل معنى ش اى تكميل للجماعة معنى في الاعتبار المعنى ولو دخل مسجدا لم يكن مسجد حيه
فان كان صلى في مسجده فلا يخرج لانه صار من اهل هذا المسجد لا بأس به ايضا لانه ما من اهل هذا المسجد والا
ان لا يخرج لكيلا يتهم انه ممن لا يرى الجماعة وفي الثاني فاتته الجماعة في مسجد حيه فخرج ايضا واتى الحسنين
افضل والشعبي اختار طلب الجماعة والنخعي اختار مسجد حيه وقال الحسن البصري كان الصحابة اذا دخلوا مسجد حيهم صلوا
فرادى بغير اذان واقامة ثم لطلب جماعة استاذه لاجل درسه او لسماع الاخبار او لسماع مجلس العامة افضل
بالاتفاق ولو فاته ركعة او ركعتان فالافضل ان يصلي في مسجد حيه م وان كان قد صلى ش اى وان كان الرجل
الداخل في مسجد قد صلى فرضه م وكانت ش اى الصلوة التي صلاها م الظهر والعشاء ش فلا بأس بان يخرج لانه
اجاب داعي الله مرة وهو المؤذن م الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة ش هذا استثناء من قوله فلا بأس بان يخرج المراد
ان المؤذن اذا شرع في الاقامة فانه لا يخرج م لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا ش اى معاينة وانتماؤه على
الحال من مخالفته م ولو كانت العصر ش اى ولو كانت الصلوة التي صلاها وحده صلاة العصر م او المغرب او الفجر
ش اى او كانت الفجر او كانت المغرب اى صلوة الفجر والمغرب م خرج ش اى من المسجد م وان اخذ فيها ش اى الشافعي
لا بأس بالشروع في هذه الصلوات لما روى عن يزيد بن الاسود قال شهدت مع النبي عليه السلام صلاة الصبح في مسجد الخيف
فلما قضى صلوته اذا هو برجلين في اخر القوم لم يصليا معه فقال علي بهما فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال ما منعكما ان تصليا معنا
قالا يا رسول الله انا كنا صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم
فانها لكما نافلة رواه ابو داود والترمذي والنسائي وقال الترمذي حديث حسن صحيح واستدل الاترازي للشافعي
بحديث السجستاني وهو ما روي عن النبي عليه السلام اذا صلى احدكم في رحله ثم ادرك الامام ولم يصل فليصل معه فانها له نافلة
ثم اجاب عنه بقوله ونحن نحمله على غير هذه الصلوات لئلا يلزم التعارض بينه وبين حديث النهي عن الصلوة بعد الفجر و
العصر وحديث البتيراء قلت كيف يحمله على غير هذه الصلوات وقد صرح في حديث يزيد بن الاسود المذكور انفا
بصلوة الصبح والجواب قد روى هذا في صلوة الظهر فتعارضت روايتا فعله فاخذنا بقوله عليه السلام لا صلوة بعد

الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس ثم اذا صلى العصر او الفجر فصارتا فرضه الاول وبه قال الشافعي
في الجديد واحمد لان الخطاب سقط عنه بالاولى وقال في القديم الفرض اكملهما وقال بعض اصحاب الشعبي والاوزاعي
فالفرض كلتاهما وقد تم م ومن انتهى الى الامام في صلوة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر ش اي والحال ان هذا المنتهي لم يكن
يصلي سنة الفجر فلا يخلو حاله من امرين الاول ان خشي ان تفوته ركعة من صلوة الفجر لاشتغاله بالسنة وهي ركعة
الاخرى اي الركعة الاخرى وهي الثانية ثم صلوة الخوف ركعة ركعة يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل المسجد لانه
امكنه الجمع بين الفضيلتين فضيلة السنة وفضيلة الجماعة وانما قيد بقوله عند باب المسجد لانه لو صلاهما في المسجد
كان متنفلا فيه مع اشتغال الامام بالفرض انه مكروه لقوله عليه السلام اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة و
فضيلة سنة الفجر لقوله عليه السلام لا تدعوهما وان طردتكم الخيل رواه ابو داود عن ابي هريرة وقد مر فيما مضى هذا اذا
كان عند باب المسجد موضع لذلك فان لم يكن يصليهما في المسجد خلف سارية المسجد خلف الصفوف وذكر فخر الاسلام
واشدها كراهة ان يصلي مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذي يلي ذلك خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف
وفي الذخيرة السنة في ركعتي الفجر ان ياتي بهما في بيته فان لم يفعل فعند باب المسجد اذا كان الامام يصلي فيه فان
لم يمكنه ففي المسجد الخارج اذا كان الامام في المسجد الداخل واذا كان الامام في الخارج • وفي المحيط وقيل يكره ذلك
كله لان ذلك بمنزلة مسجد واحد • وفي قاضيخان ان كان الامام في الصيفي يصليهما في الشتوي وان كان في
الشتوي يصليهما في الصيفي وان كان الصيفي والشتوي واحدا يقوم خلف الصفوف عند سارية او خلف اسطوانة
او نحوها • وقال النووي ان خشي فوت ركعة دخل فصلى مع الامام ولم يصليهما والا صلاهما في المسجد وقول الكل
مثل الاول قال يصليهما خارج المسجد في غير فنيته الملاصقة به • وعن شمس الائمة يحكي عن الفقيه اسمعيل الزاهد
انه كان يقول ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعها ويدخل مع الامام حتى يلزمه بالشروع فيمكنه القضاء بعد الفجر
ولكن هذا ليس بقوي فان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى مما وجب بالنذر وقد نص في زيادات ان المنذورة لا تؤدى
بعد الفجر قبل طلوع الشمس الحال الثاني ان خاف فوت الفرض كله واشار اليه بقوله م وان خشي فوتهما ش اي
فوت ركعتي الفرض م دخل مع الامام ولم يصل ش اي لم يصل السنة يعني تركهما م لان ثواب الجماعة اعظم ش من ثواب
السنة لما روى مسلم في صحيحه عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصلوة الجماعة افضل من صلوة الفرد
بسبع وعشرين درجة م والوعيد بالترك الزم ش الوعيد منصوب لانه عطف على اسم ان والزم مرفوع على الخبرية
والوعيد هو قوله عليه السلام لقد هممت ان امر رجلا فيجمع اهلها ثم خطب ثم اتى قوما يصلون في بيوتهم ليست
بهم علة فاحرقها عليهم رواه مسلم وابو داود عن ابي هريرة قوله هممت اي قصدت والفتية جمع فتى قوله
ان يجمعوا وفي رواية يجمعوا اي بان يجمعوا قوله ثم اتى بالنصب عطفا على قوله ان امر واستدل بهذا الحديث من قال
ان الجماعة فرض عين وقد مر الكلام فيه في باب الامامة • فان قلت اذا ادرك الامام في التشهد ماذا يفعل قلت
ظاهر كلام المص يدل على انه يدخل مع الامام لانه قال اذا خاف ان تفوته الركعتان دخل مع الامام كذا قال شمس الائمة
السرخسي في شرح الجامع الصغير قال وكان الفقيه ابو جعفر يقول يصلي سنة الفجر ثم يشرع مع الامام عند ابي حنيفة ولكن
محمد يترك السنة وهذا فرع اختلافهم في المدرك في التشهد في صلوة الجمعة م بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين
ش اي في حال خشية الفوات وعدمها م لانه اداها في الوقت ش اي لانه امكنه اداء سنة الظهر في وقت
الظهر م بعد الفرض في الوقت هو الصحيح ش واحترز به عن قول بعض المشايخ ان سنة الظهر لا تقضى اذا فاتت لان في
الخروج من الشروع غداة ليلة التعريس ولم يرو مثل ذلك في سنة الظهر وهذا القول غير صحيح لان عائشة رضي الله عنها
انه عليه السلام فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعده • وقال الاترازي وهذا القول غير صحيح يعني قول بعض المشايخ ان سنة
الظهر لا تقضى لورود الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في انه هل يقدم الاربع او الركعتين قال ابو يوسف يقدم
الركعتين ثم يقضي الاربع وقال محمد يقدم الاربع ثم يقضي الركعتين كما ذكر اختلافهما في الجامع الصغير الحسامي في

الجامع الصغير العتابي والمنظومة وشرحها ذكر الاختلاف على العكس وجعل ان يكون عن كل واحد من الاثنين روايتان
انتهى قلت اختلافهما في الذي ذكرناه والحجة من الاترازي انه استدل باختلاف الامامين في التقديم والتاخير على
قضاء سنة الظهر في الوقت ثم اختلفوا هل يكون الاربع التي تقضيه بعد الظهر في الوقت هل يكون سنة او نفلا
مبتدأ قال في الذخيرة وعن الحجج ان يكون نفلا وهو قول البعض وقيل يكون سنة وهو قول صاحب وهو الاظهر
وهل ينوي القضاء فعندهما ينوي القضاء لحديث عائشة المذكور انفا وعند الحجج لا ينوي القضاء لان ذلك من
النبي عليه السلام يكون قضاء لانه اذا واظب على الشيء كتب عليه وفعل غيره يكون تطوعا مبتدأ فلا حاجة الى نية القضاء
وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في تقديمها اي في تقديم الاربع م وتاخيرها عنها ش اي عن الركعتين فالتقديم
عند ابي يوسف والتاخير عند محمد وفي المحيط ذكر ابو حنيفة مع ابي يوسف وفي فتاوى العتابي قول ابي يوسف هو المختار
وفي مبسوط شيخ الاسلام هو الاصح لحديث عائشة المذكور وابو يوسف يعتبر الحال ومحمد يعتبر ما يقع فيه فالركعتان في
محلهما فيقدمان ولمحمد ان الاربع قبل الركعتين لنقصهما عن الاربع الفرض المتقدم عليها وقد فات التقديم على الظهر
ولم يتقدم على السنة • وفي الخلاصة لو صلى سنة الفجر او الاربع قبل الظهر ثم اشتغل بالبيع او الشراء او الاكل فانه يعيد السنة
اما باكل لقمة او شربة لا تبطل السنة وذكر في جامع الجوزجاني قيل لا يعيد ولكن ثوابه انقص قبل التكلم قال الحلوائي
الظاهر انه لا يعيد ولا كذلك سنة الفجر على ما نبين ان شاء الله تعالى ش يعني ليس سنة الفجر مثل سنة الظهر لان سنة الفجر
لا يمكن اداؤها بعد الفرض لحصول الوقت بين السنتين م والتقييد بالاداء ش اي تقييد محمد بن الحسن باداء ركعتي
الفجر م عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد ش اي كراهة ادائهما في المسجد م اذا كان الامام في الصلوة
ش لمخالفة الامام عيانا م والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل ش اي الافضل في اكثر السنن والنوافل ادائها
في المنزل وانما قدرها هكذا لان لفظ المنزل لا يصح ان يقع خبرا لقوله والافضل وانما قال في عامة السنن تنبيها على
ان بعض المشايخ قالوا يصلي الركعتين بعد الظهر والركعتين بعد المغرب في المسجد وما سواها في البيت كذا في المحيط م
والمروي عن النبي عليه السلام ش اي روى البخاري ومسلم عن زيد بن ثابت قال احتجر رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد
حجرة الحديث وفي اخره وعليكم بالصلوة في بيوتكم الا المكتوبة فان خير صلوة المرء في بيته الا المكتوبة واخرج ابو داود
والترمذي والنسائي مختصرا ولفظ ابي داود صلوة المرء في بيته افضل من صلوته في مسجدي هذا الا المكتوبة •
فان قلت يعارض هذا قوله عليه السلام صلوة في مسجدي هذا افضل من صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام • قلت حمل
هذا على الفرض اي صلوة مفروضة في مسجدي يدل عليه لفظ ابي داود صلوة المرء الحديث وفي الذخيرة والسنن
بعد الفرائض لا باس باتيانها في المسجد في مكان الصلوة والاولى ان يتنحى عنه خطوة او خطوتين والامام يتنحى عن المكان
الذي يصلي فيه الفريضة لا محالة • وفي الجامع الاصغر اذا صلى الرجل المغرب في المسجد فخاف ان رجع الى بيته ان يشتغل عن
الصلوة صلاها في المسجد والا فصلوة الرجل في بيته الا المكتوبة • وفي شرح الاثار للطحاوي باتي الركعتين بعد
الظهر والركعتين بعد المغرب في المسجد وما سواهما لا ينبغي ان يصلي في المسجد وهو قول البعض والبعض قالوا التطوع في
المسجد حسن وفي البيت احسن • وذكر الحلواني ان فرغ من الظهر والمغرب والعشاء ان شاء صلى السنة في المسجد وان
شاء في بيته م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس لا يقضيهما
قبل طلوع الشمس لا يبقى نفلا وهو مكروه بعد صلوة الفجر ش اي التنفل مكروه بعد ان يصلي فرض الفجر لا قربانه
وقال النووي في شرح المهذب في قضاء السنن الراتبة قولان اصحهما وهو القديم لا يقضي كالكسوف والاستسقاء
وتحية المسجد والثاني وهو الجديد تقضي ابدا وفي قول الخراسانيين اذا فاتت في النهار تقضي ما لم تغرب الشمس وان
فاتت في الليل تقضي ما لم يطلع فجرها قال والصحيح استحباب قضاء الجميع ابدا • وفي المغني قال ابن حامد تقضي ركعتا الفجر
وغيرهما من السنن في الاوقات كلها ما خلا اوقات النهي وهو احدى الروايتين عن احمد وعنه انه قال ركعتا الفجر تقضي الى
وقت الضحى قال ابن قدامة والاول اصح م قال ش اي المصنف م ولا بعد ارتفاعها ش اي ولا تقضي ايضا بعد ارتفاع

الشمس عند الصحيح وابي يوسف م وقال محمد احب الي ان يقضيها الى وقت الزوال ش قال الحلواني والفضلي ومن
تابعهما لا خلاف بينهم فان محمدا يقول احب الي ان يقضي وان لم يفعل فلا شيء عليه وهما يقولان ليس عليه ان يقضي وان فعل
لا باس به ومن المشايخ من حقق الخلاف وقال لو قضى يكون نفلا مبتدأ او سنة كذا في المحيط م لانه عليه السلام قضاها بعد
ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ش هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة ابو قتادة وذو مخمر وعمران بن حصين
وجبير بن مطعم وبلال وانس وابن مسعود وعمرو بن امية الضمري وابن عباس ومالك بن ربيعة السلولي وابو هريرة
رضي الله عنهم فحديث ابي قتادة عند مسلم وحديث ذي مخمر الحبشي عند ابي داود في سننه وحديث عمران بن حصين
عند ابي داود ايضا والحاكم وابن خزيمة وحديث جبير بن مطعم عند النسائي وحديث بلال عند الطبراني في معجمه و
البزار في مسنده وحديث انس عند البزار ايضا وحديث ابن مسعود عند البيهقي في كتاب الاسماء والصفات وحديث عمرو
بن امية وحديث ابن عباس عند البزار وحديث مالك بن ربيعة عند النسائي وحديث ابي هريرة عند مسلم عن
ابي حازم عن ابي هريرة قال عرسنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نستيقظ حتى طلعت الشمس فقال النبي عليه السلام
ليأخذ كل رجل برأس راحلته فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان قال ففعلنا ثم دعا بالماء فتوضأ ثم صلى سجدتين
ثم اقيمت الصلاة فصلى الغداة والتعريس النزول في آخر الليل وليلة التعريس كانت حين قفل النبي عليه السلام من
غزوة خيبر وقوله ثم صلى سجدتين اي ركعتي الفجر م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان الاصل في السنة ان لا تقضى
لاختصاص القضاء بالواجب ش لان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر م والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض ش هذا
جواب عن حديث ليلة التعريس تقريره ان ما ورد بقضائها تبعا قلنا بقضائها تبعا وبقي ما وراءه على الاصل وهو عدم
وجوب القضاء بالاتفاق م وانما تقضى ش اي السنة م تبعا ش اي للفرض م وهو يصلي بالجماعة ش اي والحال
انه يصلي بالجماعة م او وحده ش اي او يصلي وحده م الى وقت الزوال ش اراد انها تقضى مع الجماعة لو
كان خروج الوقت قبل زوال الشمس وقد صح ان سنة الفجر تقضى تبعا للفرض سواء كان قضى الفرض بالجماعة او قضاه وحده
وقال الاكمل ههنا كلام وهو قلت من ابن يجيء الوضوح ان لم يشرح كلام المص كما هو المقصود م وفيما بعده
اي وفيما بعد الزوال م اختلاف المشايخ ش اي مشايخ ما وراء النهر اختلفوا في انه هل تقضى سنة الفجر تبعا للفرض
فقال بعضهم تقضى تبعا وبه قال الشافعي في قول وقال بعضهم لا تقضى تبعا ولا مقصودة وفي المحيط لا تقضى السنة بعد الزوال
وان تذكر مع الفرض بخلاف وفي شرح برهان الدين الهروي لا تقضى بعد الزوال لان السنة جاءت بالقضاء في
وقت مهمل فلا يقاس عليه آخر م واما سائر السنن سواها ش اي سوى سنة الفجر وفي بعض النسخ سواهما بضمير التثنية اي
سوى ركعتي الفجر م فلا تقضى بعد الوقت وحدها ش اي اذا كان بدون الفريضة م واختلف المشايخ في قضائها ش اي في
قضاء السنن تبعا للفرض فقال بعضهم يقضيها تبعا لانه كم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وقال بعضهم لا يقضيها تبعا
م كما لا يقضيها مقصودة ش وهو الاصح لاختصاص القضاء بالواجب وفي مختصر البحر ما سوى ركعتي الفجر من السنن
اذا فاتت وحدها لا تقضى عندنا واذا فاتت مع الفرض تقضى عند العراقيين كالاذان والاقامة وعند الخراسانيين
لا تقضى ثم قيل لا باس بترك سنة الفجر والظهر اذا صلى وحده لانه عليه السلام لم يأت بهما الا اذا صلى بالجماعة وبدونها لا
تكون سنة وقيل لا يجوز تركهما بكل حال لان السنة المذكورة كالواجبة وللشافعي قولان في قول لا تقضى وبه قال مالك
واحمد في رواية وفي قول تقضى كالفرائض وبه قال المزني وفي رواية عن احمد م ومن ادرك من الظهر ركعة ش اي
من ادرك من صلاة الظهر التي يصليها الامام ركعة واحدة م ولم يدرك الثلاث ش اي ثلاث ركعات م فانه ش اي فان
هذا الذي ادرك م لم يصل الظهر بجماعة ش ذكر هذه المسئلة تنبيها للحكم في مسئلة اخرى ذكرها في الجامع الكبير وهو قال ان
صليت الظهر مع الامام فعبدي حر فادرك ركعة مع الامام فقط لا يحنث لان شرط حنثه ان يكون صلى الظهر مع الامام
وقد صلى ثلاثا من الظهر منفردا لان المسبوق فيما يقضي منفرد فلم يوجد شرط الحنث وهذا لان المسمى يعتبر وجوده بتمامه
في مقام الاثبات وعلى هذا لو ادرك ثلاثا مع الامام وفاتته الواحدة لم يحنث ايضا لفوات بعض المسمى وهو الصحيح ولو قال

عبده حر ان ادرك الظهر مع الامام يحنث بادراك الواحدة منه وبادراك القعدة ايضا لان ادراك الشيء بالوصول
الى آخره ومنه يتحقق بادراك القعدة فضلا عن الركعة ادراك الظهر بالجماعة بدليل قوله عليه السلام من ادرك ركعة من
الفجر فقد ادرك الفجر م وقال محمد قد ادرك فضل الجماعة انما قيد قول محمد بادراك فضل الجماعة وان كان يدرك
ثواب الجماعة عندهما ايضا لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجماعة لا يكون
مدركا للجمعة فيصليها اربعا فكان يقتضي قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل كما في الجمعة فازال
ذلك الوهم بقوله قال محمد قد ادرك فضل الجماعة واصل هذه المسئلة مسئلة الجامع الكبير وقد ذكرناها آنفا وذكر
الفقيه فان قلت الاختلاف انما يكون عند اتحاد الموضوع ثم ذكر ههنا قولهما في صلاة الظهر في جماعة وقول محمد في
ادراك فضل الجماعة وهما متغايران في الموضوع فلا يتحقق الاختلاف بذلك وحاصل الجواب ان تخصيص محمد لا لبيان
الاختلاف فيما بينهم فانهم اتفقوا في الموضعين وهو انه لم يصل الظهر في جماعة واذا ادرك فضل الجماعة وانما خص قول محمد
لشبهة ترد على قوله وانا ذكرناه مختصرا الان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه ومقتضاه ثواب الجماعة م لكنه لم يصلها بالجماعة
حقيقة ش عدم صلاته بالجماعة ظاهر لكنه يحصل له ثواب الجماعة وهذا تفريع على ذلك بالاتفاق م يحنث في يمينه لا
يدرك الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يدرك الظهر بالجماعة ش الضمير في به يرجع الى الادراك الذي يدل عليه قوله ادرك وهما سواء
قد بيناهما عن قريب ومذهب الشافعي في الظاهر كمذهبنا وسواء اذا ادرك الامام في التشهد نال فضل الجماعة وعند بعض
اصحابه لا ينال اذا ادرك فيما دون الركعة م ومن اتى مسجدا قد صلى فيه ش اي صلى اهله فيه بالجماعة فلا باس بان يتطوع
قبل المكتوبة ما بدا له يعني المراد من التطوع ما دام في الوقت ش اي في وقت هذه الصلاة م ومراده ش اي مراد محمد بن
الحسن بقوله في الجامع الصغير لا باس بان يتطوع قبل المكتوبة م اذا كان في الوقت سعة ش بفتح السين والعين يعني يسع
م وان كان فيه اي في الوقت م ضيق تركه ش اي ترك التطوع وروي عن الثوري والحسن البصري انه لا يتطوع قبل المكتوبة
لما انه عليه السلام ما اشتغل به اذا صلى بالجماعة م قيل هذا في غير سنة الظهر والفجر ش اشار بهذا الى قول محمد لا باس قال بعض
المشايخ قول محمد لا باس بان يتطوع التطوع قبل العصر والعشاء دون التطوع قبل الفجر والظهر م لان لهما ش اي لسنة الظهر
وسنة الفجر م زيادة مزية ش اي زيادة خصوصية بالفضل في زيادة الاجر وبين ذلك بقوله م قال عليه السلام في سنة الفجر
صلوها وان طردتكم الخيل ش اخرج هذا الحديث ابو داود في سننه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
تدعوهما وان طردتكم الخيل واخرج مسلم عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد معاهدة منه على الركعتين
قبل الفجر واخرج الطبراني عنها لم اره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم واخرج ابو يعلى
الموصلي في مسنده عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتركوا ركعتي الفجر فان فيهما الرغائب والمراد
من الخيل جيش العدو م وقال في الاخرى ش اي قال النبي عليه السلام في سنة الظهر م من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي
ش هذا الحديث لا اصل له والعجب من الشراح انهم ذكروا هذا ولم يتعرضوا الى حاله وسكتوا عنه وقال الاكمل وهذا وعيد
عظيم ورد لان النبي عليه السلام وكادة الاربع اقوى من الاولى ثم يكون اقوى من الاولى اذا صح عن النبي عليه السلام والذي ثبت ثم
كيف يكون اقوى من الحديث الذي اخرجه البخاري ومسلم وغيرهما ورواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة
عن ام حبيبة زوج النبي عليه السلام قال عليه السلام من حافظ على اربع ركعات قبل الظهر واربع بعدها حرم على النار ورواه
ابو داود ايضا عن ابي ايوب عن النبي عليه السلام قال الاربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء م وقيل هذا
ش اي قول محمد لا باس بان يتطوع وهذا القول اختيار الفقيه ابي جعفر م في الجميع ش اي عام في جميع السنن
الخيار بين ان يتطوع وبين ان لا يتطوع لان السنة لا تثبت الا بمواظبة النبي عليه السلام على السنن قبل المكتوبة عند اداء
المكتوبة بالجماعة وههنا في مسئلتنا الجماعة منتفية لان الفرض انه اتى مسجدا قد صلى فيه فلا يكون في حقه اتيانه السنة
سنة فيبقى نفلا مطلقا ولانه سنة دون المواظبة هذا امر معروف من الاحاديث ولم يرو انه عليه السلام ترك شيئا من الرواتب
في السفر الا الركعتين قبل الظهر وقضاهما بعد العصر وركعتي الفجر قضاهما مع الفرض بعد طلوع الشمس وقال اصحابنا

لان محمدا لم يذكر السنة في الكتاب وانما ذكر التطوع والانفال اذا صلى وصح ان ما اتى به السنن وان شاء تركهما وهو
قول ابي الحسن الكرخي وقيل الاول اصح والاخذ به احوط فلا يتركهما في الاحوال كلها اذ السنة بعد المكتوبة شرعت جبرا لنقصان
يمكن في الفرض وشرعها يقطع طمع الشيطان عن المصلي لانه يقول اذا لم يطعني في ترك ما لم يكتب عليه فكيف يطعني فيما
كتب عليه والمتن محمول على ما يوجه الا اذا خاف فوت الوقت لان اداء الفرض في وقته واجب وفي الحواشي لو لم يرد
جماعته كالجميع لا يبقى لقوله صلى فيه فايدة لان الاختيار بين الترك والاتيان لسنة العصر والعشاء ثابتا سواء صلى
بجماعة او منفردا او مقيما او مسافرا فاما اذا اريد هذا في الجميع جماز تركه سنة الفجر والظهر حالة الانفراد ولم يثبت
اختيار الترك عند ادائها بالجماعة فتظهر فايدة قوله قد صلى فيه م والاولى ان لا يتركهما في الاحوال كلها ش هذا
اختيار المصنف الاولى ان لا يترك السنن الرواتب اي لكونهما مكملات للفرايض اي لكون السنن الرواتب مكملات
لما نقص من الفرايض وجبر النقصان يقع فيها فصوصا في حق المنفرد لانه احوج اليها لافتقاره الى التكميل للثواب م
الا ش استثناء من قوله والاولى يعني الاولى ان يتركهما اذا خاف فوت الوقت فانه اذا اشتغل بالسنة يفوته الوقت
لضيقه م ومن انتهى الى الامام في ركوعه ش اي وصل اليه حال كون الامام راكعا م فكبر للافتتاح ووقف ولم يركع حتى
تمكن من الركوع ادخل ما هو قد رفع الامام راسه لا يصير مدركا لتلك الركعة ش قيل الركوع لانه اذا انتهى اليه وهو قايم
يكبر ولم يركع معه حتى رفع الامام راسه من الركوع ثم ركع انه يدرك الركعة بالاجماع واذا انتهى الى القومة بعد الركوع
لا يكون مدركا لتلك الركعة بالاجماع وبما قلنا قال الشافعي م خلافا لزفر ش فانه يقول يصير مدركا لتلك الركعة وبه
قال الثوري وابن ابي ليلى وعبد الله بن المبارك م هو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام ش وهو
الركوع وهذا لان الركوع يشبه القيام لوجود استواء النصف الذي به يتميز القايم عن القاعد لان استواء النصف
الاعلى موجود في القاعد ايضا وهذا لو شارك في الركوع صار مدركا م ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلوة
لان الاقتداء شركة ولا شركة في الاحرام وانما الشركة في الفعل ولم يوجد لا في القيام ش لانه ليس من جنس الركوع م ولا في
الركوع ش لانه ليس من جنس القيام فلا يصير مدركا لتلك الركعة فان قلت جاء في الحديث من ادرك الامام في الركوع فقد
ادركه وهذا ياتي بتكبيرة العيد في الركوع مع انه يوقعها في حقيقة القيام قلت روى ابو داود انه عليه السلام قال اذا
جئتم الى الصلوة ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوها شيئا ومن ادرك الركعة فقد ادرك الصلوة وظاهره انه اذا اتى الركوع
وهو لم ياتي به وعن ابن عمر انه قال اذا ادركت الامام راكعا فركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت الركعة وان لم
يركع قبل ان يرفع فقد فاتتك تلك الركعة والجواب عن الحديث على تقدير صحته ان معناه انه ادرك في تلك الصلوة لا في
تلك الركعة وفي التشهد وحديث المشاركة في القيام فافترقا وفي الخلاصة ادرك الامام في الركوع فقال الله اكبر
الا ان قوله الله اكبر كان في قيامه واكبر وقع في ركوعه لا يكون شارعا للصلوة وقال المحبوبي دخل المسجد والامام
راكع فقال بعض مشايخنا ومالكي ينبغي ان يكبر ويركع ثم يمشي حتى يلتحق بالصف لئلا يفوته الركوع كما فعل ابو بكرة وقال
عليه السلام زادك الله حرصا ولا تعد وقال شمس الايمة واكره هذا عجلا لانه لا يكبر كيلا يكون محتاجا الى المشي في الصلوة وبه قال
الشافعي وقال احمد ان علم بالنهي وهي يبطل صلوته وعندنا لو مشى ثلاث خطوات متواليا يبطل وفي المنافع والقول الاول
قال بعضنا قوله لا تعد لا تواخر المجي الى الصلوة والحاكة ومن اختار القول الثاني قال معناه لا تعد الى مثل هذا الصنيع وهو التكبير
قبل الانتقال الى الصف والمشي في الركوع وانما لم يامره بالاعادة لان ذلك كان في وقت كان العمل في الصلوة مباحا
وفي جامع الترمذي ذكر الحلواني في صلوته ادرك الامام في الركوع قايما ثم ركع او شرع في الانحطاط وشرع الامام
في الرفع اعتد بها وقيل لو شاركه في الرفع قيل ان كان الى القيام اقرب لا يعيد الاصح انه يعيد اذا وجدت المشاركة
قبل ان يستقيم قايما وان قال وعن ابي يوسف قام مع الامام فلم يستتم القيام حتى كبر ثم جره وفي النوازل ان كان الى القيام
اقرب جاز وان كان الى الركوع اقرب لا يجزيه ادرك الامام في الركوع وهو يعلم انه لو اشتغل بالثناء لا يفوته الركوع
يثني وان علم انه يفوته قال بعضهم لا يثني لان الركوع يفوت لا الى خلف وسائر الركوع وسيعلم الله وان اذا ادركه في غير الركوع يكبر

للافتتاح ويثني ثم يتابع الامام في اي حال كان ولو ركع المقتدي قبل الامام فادركه فيه ش اي في الركوع م الامام ش وبه
قالت الثلاثة م وقال زفر لا يجزيه ش اي الصلوة انه يصلي الركوع لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به م لكونه حرام فعلة قال عليه السلام
انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فكذا ما ينبني عليه لان البناء على الفاسد فاسد م ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء
واحد ش وقد حصل هنا لا بانيا عليه كما في الطرف الاول ش يعني كما في الطرف الاول وهو ان يركع معه ويرفع راسه
قبل الامام وهذا لان الركوع طرفان والشركة في احدهما كافية بخلاف ما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام
لانه لم يوجد المشاركة في شي من الطرفين فروع لو اطال الامام السجود فرفع المقتدي راسه يظن انه سجد ثانيا فيسجد
ان نوى الاولى او لم تكن له نية تكون عن الاولى وكذا ان نوى الثانية والمتابعة لرجحان المتابعة وتلغو نية الثانية
المخالفة فان نوى الثانية لا غير كانت عن الثانية فان شاركه الامام فيها جاز وفيه خلاف زفر وفي الفوايد عن الحج انه لو
سجد المقتدي قبل رفع الامام راسه من الركوع ثم ادرك الامام فيها لا يجزيه وعن ابي يوسف انه يجزيه وان اطال الامام
سجوده فسجد الامام الثانية فرفع راسه وظن ان الامام في السجدة الاولى سجد ثانيا تكون عن الثانية وان نوى
الاولى لا غير وفي الذخيرة للقرافي ان رفع المامون قبل ان يطمين الامام راكعا او ساجدا فسدت صلوته ويرجع ولا ينتظر
رفع الامام بعد ما نفوته الامام وفي شرح المهذب للنووي ان تقدم الامام بركوع او سجود ولحقه الامام قبل ان
يرفع راسه لا تبطل صلوته عمدا كان او سهوا وفي وجه شاذ ضعيف تبطل ان تعمده وهل يعود فيه ثلاثة اوجه الصحيح
استحباب عوده كقول اصحابنا ثم يركع معه الثاني حرمة العود وان تعمده بطلت صلوته وان سبق بركعتين بطلت صلوته
ان تعمد عالما بتحريمه وان كان جاهلا او ساهيا لم تبطل لكن لا يعتد بتلك الركعة فياتي بها بعد سلام الامام فان رفع
والامام في القيام فتوقف حتى ركع الامام ثم رفع من الركوع فاختلفا في الاعتدال ففيه وجهان اصحهما تبطل صلوته
والثاني ان التقدم بركن لا تبطل كالتخلف وهو الصحيح المنصوص والحاصل ان التخلف بركن واحد لا يبطل على الصحيح
وفيه وجه للخراسانيين انه يبطل وان تخلف بركنين يكره عندنا تكرار الجماعة في مسجد واحد كذا في الذخيرة والبدائع وعنهما
وبه قال سالم وابو قلابة وابن عون وعثمان البتي والاوزاعي والثوري وايوب والليث ومالك والشافعي وقال النووي
اذا لم يكن له امام راتب للمسجد فلا كراهة في الجماعة الثانية بغير اذنه ويصلون فيه افرادا خلافا لاحمد وهو قول ابن مسعود
وعطاء والحسن والنخعي والظاهرية واختاره ابن المنذر وفي المبسوط وغيره جماعة من اهل الشافعي مثل قول احمد وفي
الذخيرة عن ابي يوسف انه يكره ذلك اذا كان القوم كثيرا اما اذا صلى واحد بواحد او باثنين بعدما صلى فيه اهله
فلا باس به وعن محمد انه لم ير باسا بالتكرار اذا صلى في زاوية في المسجد على سبيل الخفية لا للتداعي والاجتماع وقال
التمرتاشي في كتابه اذا كان المسجد على قارعة الطريق وله قوم معينون فلا باس بتكرار الجماعة فيه ولو صلى فيه غير
اهله جماعة فلا تكره الاعادة اذا لم يؤذن واقيم فان صلى فيه بعض اهله فليس لبقية اهله ولغيرهم ان يصلوا جماعة
وفي المبسوط صلى فيه اهله او اكثرهم قال ابو يوسف لا باس بان يصلوا جماعة في غير الموضع الذي صلى فيه الجماعة بغير
اذان واقامة ذكره فيه البصري وغيره وان فاتته الجماعة في مسجده يمكن ان يدركها في مسجد آخر ان شاء صلى في
مسجده وان شاء ذهب الى غيره فصلى جماعة ويراعي حرمة مسجده وفضل الجماعة وقيل يذهب ويصلي بالجماعة لزيادة فضلها
وقال الحسن البصري كان اصحابه عليه السلام اذا فاتتهم الصلوة بالجماعة صلوا فرادى في المسجد وقال مالك لو صلى امام المسجد
وحده صلى فيه وحده على غيره ولو غاب الامام وصلى بغيره ان كان باذنه لا تعاد والا اعيدت والله تعالى اعلم واحكم م

باب قضاء الفوايت ش اي هذا باب في بيان حكم قضاء الصلوة الفوايت وهو جمع فايتة من
فات يفوت والقضاء اصله قضى لان من قضيت وقعت الياء بعد الف زايدة فقلبت همزة كما عرف في التصريف وهو
مستعمل على وجوه بمعنى الحكم ومنه وقضى ربك وفراغ ومنه قضى حاجته والقتل ومنه فوكزه موسى فقضى عليه وسم قاض اي قاتل
والموت ومنه قضى نحبه اي مات والانهاء ومنه وقضينا اليه ذلك الامر والمضي ومنه ثم اقضوا الي والصنع والتقدير
ومنه فقضاهن سبع سموات ومنه القضاء والقدر والصلح ومنه مرسوم الحربية قاضاهم على ان يؤدوا اي صالحهم

والطلب منه تفريغ ذمته وتقاضاه والاداء ومنه القضاء والنذر ومنه فاذا قضيت الصلوة قوله اما معناه الشرعي فالقضاء
اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه والاداء هو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه هذا اختيار شمس الائمة
الرضي وعبارة فخر الاسلام البزدوي الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم التسليم مثل الواجب به ثم القضاء
يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وهذا الحجة لا يمام القراءة اذا قضاها في الاقامة ويصلي صلاة الاقامة اربعا اذا قضاها
في السفر فقيل يجب بسبب جديد قد عرف في موضعه ولما كان المأمور به على نوعين اداء وقضاء وقد فرغ من الاداء
وشرع في القضاء كذا في المعراج **قلت** سمي صلاة الجمعة والعيدين وصلاة الجنازة واما المناسبة بين الباب الذي
قبله وهو معنى الادراك فهما م ومن فاتته صلاة ش في جماعة الادب فيشمل تقل مرتبتها لان ترك الصلوة لا يليق
بحال المسلم وعبر بالفوات تحسينا للظن به وحملا لامره على الصلاح كذلك في قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فان الحكم
غير مقتصر على النوم والنسيان لانه اذا تركهما عمدا يجب القضاء ايضا بالاجماع لكن اخرجه مخرج الغالب تحسينا
للعبادة والظن الجميل م قضاها اذا ذكرها ش سواء كان فوتها ناسيا او بغير النسيان او عامدا وبه قال مالك وابن ابي ليلى
وقال احمد وابن حبيب لا يقضي المتعمد في الترك لانه تاركها حتى ردنا ما رواه مسلم عن النبي عليه السلام انه قال اذا رقد احدكم
عن الصلوة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكري كالمضيّ لذكري قوله لذكري اي
لذكرها وهي من مجاز الحذف او من مجاز الملازمة لانه اذا قام اليها فقد ذكرها فيهما وانما خص الشارع النائم والغافل
بالذكر لذهاب الاثم في حقهما الذي هو من لوازم الوجوب فيتوهم انتفاء القضاء لانتفاء الوجوب فاراد الشارع بالقضاء
من باب التنبيه بالادنى على الاعلى الذي هو التعمد م وقدمها على فرض الوقت ش اي فاتته على الوقتية لوجوب الترتيب على
ما ياتي الان والاصل في هذا الباب ان الترتيب بين الفوائت وبين فرض الوقت مستحق اي واجب م عندنا ش وبه قال
النخعي والزهري وربيعة ويحيى الانصاري والليث ومالك واحمد واسحق وعن ابن عمر ايضا م وعند الشافعي
مستحب ش اي الترتيب مستحب غير واجب وهو قول طاوس وابي ثور ومذهب ابن القاسم وسحنون ان الترتيب غير واجب
ولا شرط وفي الذخيرة وظاهر المدونة الوجوب والنهاية لعقابه بعد الحاضرة ومذهب الظاهرية عدم وجوب الترتيب
واعتبروه بفوائت رمضان ومذهب مالك ان الترتيب واجب كما قلنا ولكنه لا يسقط بالنسيان ولا بضيق الوقت ولا
بكثرة الفوائت كذا في شرح الارشاد وفي شرح الجمع والصحيح المعتمد عليه من مذهب مالك سقوط الترتيب بالنسيان كما
نطقت به كتب مذهبه وعند احمد لو تذكر الفائتة في الوقتية يتمها ثم يصلي الفائتة ثم يعيد الوقتية وذكر بعض اصحابه
انها تكون نافلة وهذا يفيد وجوب الترتيب لو اجتمعت الفوائت وجب عليه الترتيب مع الذكر ولا فرق بين قليلها وكثيرها
الا في ضيق الوقت وفيه روايتان كذا في الحلية م لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ش فاذا كان الترتيب
فرضا يلزم ان يكون اداء الفائتة شرطا لصحة الوقتية فلا يجوز لان شرط الشي تبع لذلك الشي وكل صلاة اصل بنفسها
وبين كون الشي اصلا وتبعا تناف وذلك كالحكم فيما المتروكة والمذكورة في سائر العبادات فان صوم اليوم الاول لا يتوقف
على صحة اليوم الثاني فان قلت يرد على ما ذكرته الايمان فانه اصل جميع العبادات وهو شرط لصحتها والصوم فانه فرض
مستقل وهو شرط للاعتكاف الواجب بالاتفاق قلت الاصل هذا وهو ان الشي اذا كان مقصودا بنفسه لا يكون شرطا لغيره
ولكن اذا قام دليل على انه شرط لغيره يصح ان يكون شرطا لغيره مع بقائه مقصودا في نفسه وما ذكرته من المنافاة لا يلزم
عندنا فلا في الجملة فاستحق جعل الايمان شرطا لصحة سائر العبادات في قوله فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه
وكذلك نفي النبي عليه السلام صحة الاعتكاف الا بالصوم وهكذا وامرهما شرطا لغيره وهذان الشيئان قام الدليل واما فيما
لم يقم الدليل على تقديمه فهو على حقيقته انه لا يصير شرطا لغيره وفي الجنازة والكافي سائر العبادات فرع الايمان والفرع
لا يوجد بدون الاصل فيكون الانتقاد على نوعين افتقار المشروط الى الشرط وافتقار الفرع الى الاصل وفيما نحن فيه لا يوجد
الافتقار بنوعيه فلا يكون شرطا لغيره ولا فرعا له لان كل واحد اصل بنفسه م ولنا قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلاها مع الامام ش هذا الحديث

اخرجه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الامام
فليتم صلاته فاذا فرغ من صلاته فليعد التي نسي ثم ليعد التي صلاها مع الامام وقال الدارقطني الصحيح انه من قول ابن عمر هكذا
كذا رواه مالك عن ابن عمر من قوله وقال عبد الحق وقد رفعه سعيد بن عبد الرحمن الجمحي ووثقه ابن معين **قلت**
ورفعه ايضا ابو حفص بن شاهين مرفوعا فان قلت روى الدارقطني عن ابن عباس انه عليه السلام قال اذا نسي احدكم صلاة
فذكرها وهو في صلاة مكتوبة فليبدأ بالتي هو فيها فاذا فرغ صلى التي نسيها قلت هو حديث ضعيف برده
بقية بن الوليد عن عمر بن ابي الخثعمي عن عكرمة عن يحيى عن ابن عباس ولا دلالة فيه لان الكتاب يدل على وجوب الترتيب
ظاهرا حيث امر باعادة ما صلاها عند التذكر وقال الاكمل فيه بحث من اوجه **قلت** ذكرها بعبارة ملخصة من كلام
السغناقي وغيره ولم ينسب المخلص وهذا نوع من التخليص الاول انه متروك الظاهر لانه يدل على وجوب القضاء كما لنا بالنسيان
الناسي لا يعود الوجوب نائما بتعلقه بقوت الصلوة عمدا ايضا بالاجماع ومتروك الظاهر لا يكون حجة فضلا في افادة
الفرضية واجيب بانه يدل على ذلك بدلالة لانه لما وجب على المعذور فعلى غيره اولى فقال الاكمل هذا انما يستقيم ان
لو كان قضاء الفائتة عقوبة وليس كذلك بل هو رحمة والا يلزم من استحقها رحمة القاضي وفيه نظر لان المفوت عاص
والعاصي يستحق العقوبة وان كان رحمة استحقها هو وغيره الثاني ان هذا خبر واحد وهو لا يوجب العلم فكيف يثبت به الفرض
واجاب الاترازي عن هذا بقوله قلت لما ورد بيانا لمجمل الكتاب المجرد فكان فرض الترتيب ثبت بالكتاب وفيه
نظر لان دعوى الاجمال غير مسلمة وقال الاكمل في هذا الوجه ان هذا خبر واحد لا يعارض المشهور فان الجواز يثبت بما
رويت الشمس لا يبلغ كان الترتيب فرضا بالادون ثم يبطل ما ثبت بالمشهور ثم اجاب عنه بقوله بانا ما ابطلنا به العمل
المشهور بل اخرناه عملا بالحديث الآخر احتياطا فكان اموها في العمل بخبر الواحد مطلقا على انهم قالوا انه ليس بخبر واحد
بل هو مشهور تلقته الامة بالقبول فانهم اجمعوا على وجوب القضاء الثابتة **قلت** هذا الجواب الاول هو استدلال
ذهب اليه العراقيون من اصحابنا وهو فاسد لان فيه معارضة الخبر الواحد الكتاب فان الكتاب يقتضي الجواز والخبر يقتضي
عدمه والصحيح ان يقال ان هذا خبر مشهور وهو موجب للعمل الاستدلالي المفاضي للعلم الضروري وهذا يصلح ناسخا
فجاز ان يعارض الكتاب **قلت** قول الاكمل فانهم اجمعوا على وجوب القضاء الثابتة فيه نظر لان اجماعهم على وجوب القضاء
به لا يستلزم وجوب الترتيب وذكروا هنا ثلاثة اجوبة كلها لا تخلو عن التامل الاول قال الحاوي لا نسلم ان الكتاب
يقتضي جواز الوقتية فرضا كما زالت الشمس فانه يقع نفلا عند اهل العلم فلم يكن الكتاب مقتضيا الجواز فرضا لحال الاختلاف
الثاني ذكره السغناقي الترتيب ثابت بالنص فان الكتاب يقتضي ان اداء الفجر بعد اداء الظهر والقضاء بحكم الاداء فيلزم القضاء
كما يلزم الاداء الثالث ذكره الشيخ عبد العزيز موجب الدليل القطعي الجواز في الوقت بلا تعيين جزء منه له وهو الوجوب الاصلي
له والجواز قبل الفائتة ليس بحكم الاصلي لانه يحصل تعويته بترك الاداء بلا ضرورة والاثم لامكان تحصيله في الاجزاء الباقية
والعمل بخبر الواحد عند التعقد لا يفوت الموجب الاصلي ولكن يفوت الجواز الذي يباح تعويته بالترك وقيل هذا التعويت
لا يمنع العمل بخبر الواحد لان تعويته لما كان لا لاشتغال بالعمل بخبر الواحد كان بالطريق الاولى بخلاف العمل بخبر الواحد في الطواف
والتعديل والقراءة ونحوها لانه يفوت العمل بموجب الدليل القطعي الذي هو الاطلاق وهو الموجب الاصلي فيها فلا يجوز تركه
الوجه الثالث انكم عملتم بهذا الحديث ولم تعملوا بخبر الواحد وهما خبرا واحد فكان تناقضا وقال الاكمل في جواب خبر
الفاتحة على وجه يلزم فساد الصلوة بتركها فوجب نسخ قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وذلك لا يجوز بخلاف مسئلة
النزاع فان فيها العمل بالكتاب والخبر جميعا وذلك لان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس يدل على ان هذا الوقت وقت
الظهر ولا يتعرض لتقديم الفائتة عليه لا بنفي ولا اثبات وخبر الترتيب يدل على التقديم فعملنا انتهى **قلت** توضيح هذا
الوجه الذي ذكره هو ان يقال انما عملنا بخبر الواحد ووجوب الترتيب حيث قلنا بفساد الصلوة عند ترك الترتيب وما قلنا بفسادها
عند ترك الفاتحة مع ان كلا منهما خبر الواحد وتوضيح الجواب ان القراءة ركن في الصلوة ولا يجوز اثبات الركن بخبر الواحد
والترتيب شرط فجاز اثبات الشرط به وجواب آخر ان صحة عليه السلام لا صلوة يحتمل انها لا طاهر لنفي الكمال كما في قوله لا فتى الا علي

فيمكن ان يحمل على نفي الكمال وحديث الترتيب مرّ جوابه فغير ثابت في النهاية ولا يحتج بمثله • الوجه الرابع ان الترتيب
يسقط بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت وشرط الصلاة لا يسقط بشيء من ذلك كالطهارة واستقبال القبلة قلت
هذا الوجه ذكره صاحب المحيط من جهة الشافعية وتوضيح الكلام ان اصحابنا الفرضين ليس بشرط الاخر في صحة الجواز وهذا
يسقط الترتيب عند النسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت وشرائط الصلاة لا تسقط بعذر النسيان وضيق الوقت كالطهارة
واستقبال القبلة ولا يلزم علينا وجوب الترتيب بين الصلوات حال الاداء لانه في هذه الفروض في اوقاتها وذلك لا يوجد
في الفوائت لانها صارت مرسلة عن الوقت ثابتة في الذمة • واجاب عنه السغناقي بما ذكره صاحب المبسوط والمحيط
بان حالة النسيان ليس بوقت للفائتة لان وقت الفائتة وقت التذكر وهو ناس فلا يكون وقتا لها وكان وقتا
لفرض الوقت واما حال ضيق الوقت فليس الوقت للوقتية بالكتاب او بالخبر المذكور فلم يبق الترتيب شرطا عند
ضيق الوقت لانه ثبت بخبر الواحد ولا يعارض الكتاب والمتواتر وكثرة الفوائت يعني ضيق الوقت واما قوله لانها
ما رتبت حال عين الوقت فغير ... هذا الحديث • وذكر شمس الائمة السرخسي في الجامع الصغير في تعليل وجوب الترتيب بين
الصلوات ثابتة وقتا وفعلا اما وقتا فظاهر واما فعلا فلان الظهر والعصر اجتمعا في حق الحاج في وقت واحد
ثم لو بدأ بالعصر قبل الظهر لم يجز كذلك هنا الا انه لو فاته مراعاة الترتيب وقتا يلزمه فعلا لان وقت التذكر وقت
الفائتة وقد قدم فائتته فيلزم اعادته فعلا كما في الصورة المتقدمة • فان قلت الترتيب يسقط بالنسيان فوجب ان يسقط
مع الذكر كما اذا فاتته ايام من رمضان • قلت هذا القياس غير صحيح لان النسيان عذر والذكر لا فالحاصل الناسي بعذر على
ما سعد ... واما قضاء رمضان فانه فرض تكرر والكلام لنا في المتكرر لان الصلاة اذا تكررت يسقط الترتيب
بها ايضا • فان قلت لو كان وقت التذكر وقت الفائتة لتأدت الفائتة بنية الوقتية ولجاز اداء الفائتة عند احمرار
الشمس لانه وقت التذكر كما جاز اداء عصر يومه • قلت اسم الوقتي مطلقا ينصرف الى ما هو الوقتي مطلقا بصفة الكمال
وهو ما ثبت وقته بالكتاب والخبر المتواتر والذي قلنا وجوب الترتيب بخبر الواحد بما قلناه لا الاحتياط في العمل واما
عدم جواز قضاء الفائتة عند احمرار الشمس فلوجوبها في ذمته بصفة الكمال فلا تؤدى في الوقت الناقص والاحتياط
بخلاف عصر يومه لنقصان السبب في حقه م ولو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية ثم يقضيها ش اي الفائتة عليه فانه
اذا اراد ان يقضيها في وقت لا يخرج وقت الصلاة فخاف خروج هذا الوقت يقدم الصلاة الوقتية لان الحكمة لا تقتضي اضاعة
الموجود في طلب المفقود م لان الترتيب يسقط بضيق الوقت ش انما يسقط لئلا يلزم ترك العمل بالكتاب ولانه فرض
الوقت آكد من فرض الترتيب • وفي المحيط اختلف المشايخ فيما بينهم المعتبر لاصل الوقت ام للوقت المستحب الذي لا كراهة
فيه قال بعضهم العبرة للوقت المستحب قال الطحاوي على قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف العبرة لاصل الوقت وعلى قياس
قول محمد العبرة للوقت المستحب بانه اذا شرع في العصر وهو ناس للظهر ثم تذكر الظهر في وقت اذا اشتغل بالظهر يقع
العصر في وقت مكروه فعلى قول من قال العبرة لاصل الوقت يقطع العصر ويصلي الظهر بعد غروب الشمس • وفي المنتقى
وفي نوادر الصلاة اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر يمضي في العصر فهذا
نص على ان العبرة للوقت المستحب • وفي جامع قاضي خان يعتبر ضيق الوقت عند الشروع حتى لو شرع مع تذكر الفائتة في اول
الوقت واطال القراءة حتى ضاق الوقت لا يجوز الا ان يقطع فيشرع عند الضيق م وكذا بالنسيان ش اي وكذا يسقط
الترتيب بالنسيان وقال شيخ الاسلام من جهل فرضية الترتيب لا يفترض عليه كالناسي وهو المحكي عن ابي حنيفة وهو قول
جماعة من اصحابنا م وكثرة الفوائت ش اي وكذا يسقط بكثرة الفوائت م كيلا يؤدي الى تفويت الوقتية ش اما في
النسيان فلان الحديث شرط الذكر واما كثرة الفوائت فلانه اذا اشتغل بها تفوته صلاة الوقت وهي ايضا في معنى ضيق الوقت
وعند زفر لا يسقط الترتيب لخمس صلوات اذا تذكر فرد صلاة الشهر كلها وهو المذكور في شرح الطحاوي وفي المنظومة والمختلف
وفي شرح الاقطع قال زفر لا يسقط الترتيب ابدا وفي المحيط قال زفر الترتيب لا يسقط بكثرة الفوائت اذا كان الوقت يسع
لها وللوقتية وان كانت الفوائت عشرا او اكثر فيلزم من ذلك ان يكون عند زفر ثلاث ... كما تقدم وعند ابن ابي ليلى

ابن

لا يسقط الترتيب الى سنة وعند بشر بن غياث لا يسقط في جميع عمره م ولو قدم الفائتة جاز ش عطف على قوله ولو خاف
فوت الوقت يقدم الوقتية يعني الواجب عليه تقديم الوقتية ولو قدم الفائتة عليها عند ضيق الوقت جاز ايضا لان النهي
عن تقديمها ش اي تقديم الفائتة م لمعنى في غيره ش اي لمعنى في غير الفرض الفائت وهو اداء الوقتية في وقتها ش
اما التذكير في قوله لمعنى في غيره مع انه راجع الى الفائتة معنى حتى انه انث في قوله عن تقديمها والنهي لمعنى في غيره لا
يعدم المشروعية كما في الصلاة في الارض المغصوبة • وفي المبسوط لو بدأ بالفائتة عند ضيق الوقت يجوز بخلاف ما لو
بدأ بالوقتية عند سعة الوقت حيث لم يجز لان النهي عن البداءة بغير الوقت لمعنى في عينه وهو كونه مؤديا قبل وقته
الثابت بالخبر فتقديم مشروعية كالنهي عن بيع الخمر والنهي عن البداءة بالفائتة ليس لمعنى في عينها بل لما فيه من تفويت فرض
الوقت والنهي لم يكن في غير المنهي عنه لا يمنع جوازه • فان قلت اين موضع النهي عن الفائتة عند ضيق الوقت • قلت
المراد من النهي قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس لان الامر بالشيء نهي عن ضده وفيه كلام بين في الاصول وقيل
المراد به الاصطلاح لا نهي الشارع فان الاصطلاح نص على تقديم الوقتية عند ضيق الوقت وهو الاصح بخلاف ما اذا كان في
الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز وقد بينا الفرق بين هذه المسئلة وبين التي قبلها نقلا عن المبسوط وعلل المص
هذا بقوله م لانه اداها ش اي لان المصلي ادى الوقتية قبل وقتها الثابت بالحديث ش اي قبل وقت
الوقتية الذي ثبت ذلك الوقت لها بالحديث المذكور وهو واجب العمل • ثم اعلم ان المص ذكر الاعذار التي يسقط بها
الترتيب الا ان الظن المعتبر ذكره في الجامع فيمن توضأ للظهر والدم سائل ثم انقطع فصلى الظهر ثم دخل وقت العصر فتوضأ
وصلى العصر ودخل وقت المغرب فسال الدم او لم يسل فانه يعيد الظهر لانه صلاها بطهارة ذوي الاعذار وبعد الاول العذر
ولا يعيد العصر لانه حين صلاها لم يتحقق فساد الظهر فهو يظن صحته • الثاني الخلاف في فسادها ووجوب اعادتها
مثل صلاة الفجر بغير وضوء ثم صلى الظهر وهو ذاكر الفجر ويرى انه يجزيه فانه يعيد الفجر والظهر ولو اعاد الفجر ولم يعد
الظهر حتى صلى العصر فان العصر يجزيه اذ في جواز الظهر اختلاف ويعيد الظهر لانه صلاها وعليه الفجر ذاكرا لها والاختلاف
في اعادتها ذكره الاسبيجابي • وفيه موضع الفقه لان الظهر يجب عليه بيقين بخلاف الفجر قيل هذا قول ابي حنيفة اما على
قول زفر والحسن ورواية عن ابي يوسف انه كان عنده ان تلك وقت جائزة تجزيه الوقتية والا فلا قال وفي ظاهر الرواية
تجوز مطلقا • الثالث اختلف المشايخ فيه ذكره في مختصر البحر المحيط امرأة تركت الظهر ثم حاضت في العصر ثم طهرت سقط
الترتيب وكذا لو فاتتها ثلاث او اربع قبل الحيض وقال المرغيناني لا يسقط قيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ورواية
عن محمد وفي رواية عن محمد انه لا يصح الوقتية وقال الحسن هذا بناء على ان الاعتبار في الكثرة بالمدة عندهما وعند محمد
بالصلوات ذكرها ... فائتة ثم ذكرها بعد شهر واذا اقضيا الى هذه السنة ما نقله شيخ الاسلام عن الحسن
عن ابي حنيفة ان الجاهل بالترتيب كالناسي فيكون الاعذار التي يسقط بها الترتيب بعدم م ولو فاتته صلوات رتبها في
القضاء كما وجبت في الاصل ش اراد بهذا بيان ان الترتيب كما هو فرض بين الوقتية والفائتة فكذلك بين الفوائت نفسها
الا انه يسقط عند الكثرة كما يأتي بيانه ان شاء الله قوله كما وجبت اي كوجوبها في ابتداء الفرض مرتبة لان النبي عليه السلام شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي ش هذا الحديث روي عن ابن مسعود وابي سعيد
الخدري وجابر فحديث ابن مسعود اخرجه الترمذي والنسائي عن ابي عبيدة عن ابيه عن عبد الله بن مسعود قال عبد الله
بن مسعود ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فامر
بلالا فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء ورواه احمد في مسنده
وقال الترمذي ليس باسناده بأس الا ان ابا عبيدة لم يسمع من ابيه وهم الشيخ علاء الدين مقلد الغير نقل كلام الترمذي
الا ان ابا عبيدة لم يدرك ... الترمذي لم يقل كذلك في جميع كتابه وانما قال لم يسمع منه ذكره في خمس مواضع من كتابه وكذا
قال النسائي في سننه الكبرى في باب جمع الصلوات وابو عبيدة لم يسمع من ابيه وقال ابو داود توفي عبد الله بن مسعود وله
ابو عبيدة سبع سنين واسم ابي عبيدة عامر وحديث ابي سعيد رواه النسائي من حديث عبد الرحمن بن ابي سعيد الخدري

عن ابيه قال حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى كفينا ذلك وانزل الله تعالى وكفى الله المؤمنين
القتال ثم اقام فصلى العصر كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى المغرب كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام العشاء فصلاها
كما كان يصليها قبل ذلك وذلك قبل ان ينزل فرجالا او ركبانا رواه ابن حبان في صحيحه وحديث جابر اخرجه البزار في
مسنده عن جابر عن جابر بن عبد الله ان النبي عليه السلام شغل يوم الخندق عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء
حتى ذهبت ساعة من الليل ثم امر بلالا فاذن واقام فصلى الظهر ثم امره فاذن واقام فصلى العصر ثم امره فاذن واقام
فصلى المغرب ثم امره فاذن واقام فصلى العشاء ثم قال ما على ظهر الارض قوم يذكرون الله في هذه الساعة غيركم وفيه
عبد الكريم بن ابي المخارق وهو ضعيف قوله يوم الخندق اي يوم حفر الخندق بالمدينة وكان في سنة خمس من الهجرة
وذكر السغناقي في هذا الموضع لما روي انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن بعد هوي من الليل
مرتبا ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي فوضع السنة على اصله ووصفه فدل على ان اداها بوصف الترتيب شرط ثم قيل
ولم يقل النبي عليه السلام كما صليت بل قال كما رأيتموني اصلي لانه لا يمكن لاحد ان يصلي مثل صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكره الاكمل مختصرا ولم يسم من هو الراوي لهذا الحديث وقال الاكمل امر بالتشبيه مطلقا والكامل منه ما يقع على كل
وكيفية فدل ان الاداء بوصف الترتيب شرط وانما لم يقل كما صليت انتهى وذكره صاحب الدراية كما ذكره السغناقي وزاد انه
قال في آخره رواه ابو سعيد الخدري عنه عليه السلام ثم قال وعن الامام العلامة الكردري في قوله كما رأيتموني اصلي ولم يقل
كما رأيتموني صليت لانه ليس في وسع احد ان يصلي مثل صلاته وهؤلاء كلهم ذهلوا عن بيان حقيقة هذا الحديث ولو
وقفوا على حقيقته لسهوا عن قوله ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي لان مخرج هذا الحديث في حديث مالك بن الحويرث
اخرجه البخاري في الاذان عن ابي قلابة حدثنا مالك بن الحويرث فذكره وفيه صلوا كما رأيتموني اصلي والمصنف ايضا مائل
على هذا ولو قال وقال صلوا كما رأيتموني اصلي بواو العطف لا بكلمة ثم كان اجود واصوب وايضا متن الحديث الذي ذكره
صاحب الدراية ليس لابي سعيد وانما هو لعبد الله بن مسعود والذي ذكره السغناقي في توجيه قوله صلوا كما رأيتموني
اصلي على سبيل الذي يقال فيه انه تشبيه والتشبيه لا عموم له واما الاكمل فانه لم يظهر السر الذي اقتفاه فان قلت قوله
فقضاهن فيه يرجع الى قوله عن اربع صلوات وذكر منها العشاء ما فائدة الظاهر يدل على ان العشاء ايضا من الفوائت
وليس كذلك قلت لم يصلها النبي عليه السلام في وقتها ولكن انما اخرها عن وقتها المعتاد وسماها الراوي فائتة مجازا
والدليل على ذلك ان ابن حبان روى هذا الحديث في صحيحه ولم يذكر فيها العشاء لا يعد من الفوائت الا مجازا فافهم
م الا ان تزيد الفوائت على ستة صلوات ش استثناء من قوله ويرتبها في القضاء والمعنى الذي يريد منها الا ان
تصير الفوائت ستا ولا ملجأ الى افادة ظاهر التركيب المقصود اختلف المشايخ فيه فقال السغناقي ظاهر هذا الكلام
يقتضي ان تصير الفوائت سبعا لانه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزيادة على المزيد عليه ست فيصير المجموع سبعة لكن معناه
لا تصير الفوائت في نفسها زائدة على ست صلوات والمراد منه الصلوات الاوقات وقت الصلاة السابعة ليس بشرط بالاجماع
ورده الاكمل بقوله فانه يقتضي ان تزيد الفوائت على ستة اوقات وذلك انما يكون بفوات السابعة وليس بمراد
قلت هذا الرد من كلام الاترازي لانه قال وقال بعض الشارحين المراد بست صلوات الاوقات ثم قال وفيه نظر عندي
وذكره واراد ببعض الشارحين السغناقي وقال الاكمل وقيل المراد اوقات الفوائت بحذف المضاف فحينئذ يدل بانه يدل على
زيادة الاوقات على ست صلوات وذلك انما يكون بفوت وقت السابعة وليس بمراد قلت هذا ايضا من كلام الاترازي
وهو نقله عن تاج الشريعة قلت هذا الرد ليس له وجه لانه اذا مضى جزء من وقت الصلاة السابعة فقد زادت الاوقات
على الست ويصدق حينئذ انها لا تكون السابعة فائتة ثم اطلاق اسم الفائتة عليه يكون تغليبا وقال الاكمل ايضا وقيل
المراد بالفوائت الاوقات ومعناه الا ان تزيد الاوقات على ست صلوات وقد رد ما تقدم عليه من الوجهين وسواء الزيادة
لا بد ان تكون من جنس المزيد عليه وذلك معدوم في هذه التاويلات كلها كما ترى قلت قائل هذا القول بعضهم نقله
صاحب الدراية عنه توضيح كلامه اذ لا شك ان المزيد يكون غير المزيد عليه وانما يكون من جنسه والوقت ليس من جنس الصلاة

والفوائت جمع اقله ثلاثة فيقتضي التركيب ان يكون الفوائت سبعا حتى يسقط الترتيب وليس كذلك ونحن نقول ان المراد من مثل هذا
التركيب ان يكون في نفسه اكثر من العدد المذكور لان المزيد والمزيد عليه كلاهما من واد ومنه قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف
او يزيدون فاذا كان كذلك يشترط لصحة الكلام الكثرة واصل لان الاكثر زيد على المذكور فحصل به فيقتضي اشتراطه فيقتضي
اشتراط السبع دون الست وقيل دخول اللام في الجمع والمراد الجنس فلا يشترط الثلاث وهذا اخص مما قاله الاكمل والحق
ان يقدر مضاف بان يقدر الا ان تزيد اوقات الفوائت على اوقات ست صلوات تجنب هول الاوقات دخول هو هما
م لان الفوائت قد كثرت فيسقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما يسقط بينها وبين الوقتية ش لان كثرة الفوائت لما
كانت تسقط الترتيب في اعتبار عليها كانت مسقطة له في انفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كانت لها اثر في غيره فاولى
ان يؤثر في نفسه م وحد الكثرة ان تصير الفوائت ستا ش اي ست صلوات بخروج وقت الصلاة السادسة لدخول وقت
السابعة في الاغلب وفي المجتبى الا ان تزيد الفوائت على خمس صلوات لان كثرة الفوائت في معنى ضيق الوقت والكثرة بالتكرار
للتكرار فاذا دخل وقت السابعة سقط الترتيب عندهما وعند محمد اذا دخل وقت السادسة وفي مبسوط شيخ الاسلام عن اصحابنا
انه يسقط الترتيب بالخمس لانها كل الجنس م والمراد بالمذكور في الجامع الصغير ش اي الفوائت ستا بخروج وقت السادسة
هو المراد بالمذكور في الجامع م وان فاته اكثر من صلاة يوم وليلة اجزأه التي بدا بها لانه اذا زاد على يوم وليلة تصير ستا
فيزاد وقت السابعة م وعن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة ش لان بدخول وقت السادسة يصير عدد الفوائت خمسا
الكثير من كل شيء ما يتوقف بعده وجنس المكتوبة خمس م والاول هو الصحيح ش معناه ان الشيء انما يستحق اسم الكثرة
والتكرار والكثرة في المقوم لا تظهر الا بالزيادة من اصل القسمين على الآخر وادنى مرة التكرار في هو خروج وقت السادسة
لانه به تصير الفوائت ستا والواحدة من الصلوات تكرر بوصف الكثرة بسببها قوله وذلك اشارة الى قوله لان الكثرة
بالدخول في حد التكرار وقوله في الاول المراد به المذكور في الجامع الصغير م ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة قيل
الفوائت القديمة ان يترك الشخص صلاة شهر او سنة عنادا او فسقا ثم يقبل على الصلاة نادما على سوء صنعه ثم يترك اقل من
صلاة يوم وليلة فهل تجوز له الوقتية مع تذكرها فات اقل من يوم وليلة اختلفوا فيه اشار اليه بقوله م قيل تجوز
الوقتية مع تذكر الحديثة لكثرة الفوائت ش الجواز هو القياس لان الحديثة اداؤها اقوى من القديمة فتحقق بكثرة الفوائت
وهي مسقطة للترتيب م وقيل لا تجوز ش اي الوقتية بتذكر الحديثة وهو الاستحسان م ويجعل الماضي وهو القديمة كان لم يكن ش
يعني كان لم تفت م زجرا له عن التهاون ش يعني لاجل الزجر لهذا المصلي عن الكسل والتهاون في اقامة الصلاة في وقتها
والى هذا مال ابو جعفر الكبير وعليه الفتوى وفي المحيط القول الاصح هو الاول وفي المجتبى الثاني هو الاصح والقول
الاول هو الاحوط وقيل يجب الترتيب لان المعصية لا تصير سببا للتخفيف وفي الذخيرة لا يجب الترتيب عند ابي حنيفة
خلافا لهما م ولو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقي عاد الترتيب ش صورته ان يترك الرجل صلاة شهر ثم قضاها الا صلاة
او صلاتين ثم صلى صلاة وقتها وهو ذاكرها ما بقي عليه هل تجزئ الوقتية ام لم تجز عن محمد فيه روايتان في رواية
تجزيه اختارها شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي البزدوي فانهما قالا متى سقط الترتيب لم يعد في اصح الروايتين
وبهذا اخذ ايضا ابو حفص الكبير وفي رواية لا تجزيه واليها مال بعض المشايخ اشار اليه بقوله م عند البعض ش اي عند
بعض المشايخ منهم ابو علي الدقاق والفقيه ابو جعفر واشار المصنف اليه بقوله م وهو الاظهر ش اي عود الترتيب
هو الاظهر وذلك من وجهين الاول من حيث الدراية وهو ان علة السقوط الكثرة المفضية الى الحرج ولم يبق العلة
والحكم ينتفي بانتفاء علته فكان كحق الحضانة بالزوج ثم ارتفعت الزوجية فان الحق يعود الثاني من حيث الرواية
واشار الى هذا الوجه بقوله م فانه روي عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة
ش يعني قضى الفجر بالفجر والظهر بالظهر والعصر بالعصر على هذا الترتيب م فالفوائت جائزة على كل حال ش يعني سواء قدمها
على الوقتيات او اخرها عنها م والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة لانه متى ادى شيئا منها صارت
سادسة المتروكات الا انه اذا قضى متروكة بعدها عادت خمسا ثم لا يزال كذلك لا يعود الجواز م وان اخرها ش اي فان اخر

الوقتيات كلها م فكذلك ش اى فكذلك تفسد كلها م الا العشاء الاخيرة ش لانه صلاها وقد صلى جميع ما عليه عنده فصار كالناسي
وقد علل المص بقوله فساد العشاء الاخيرة بقوله م لانه لا فائتة عليه في ظنه حال اداءها ش اى حال اداء العشاء الاخيرة الوقتية
والظن ليس الا في فصل مجتهد فيه وقع معتبرا وان كان خطأ والشافعي لا يوجبه فكان ظنه موافقا لرايه وما كانا اذا عفا
امرض له القضاء في ظن صاحبه انه عفو صاحب غير معتبر في حقه فيقبل ذلك القائل لا يقتصرونه ومعلوم انه هذا قول من
لم يكن له اجتهاد في ذلك فاذا ذلك الظن مانعا وجوب القضاء. فان قلت يشكل هذا بما اذا صلى الظهر على غير وضوء ناسيا
ثم صلى العصر على وضوء لكن الظهر وهو موجب لجزيه فعليه ان يعيدهما جميعا وعلى قياس ما ذكرتم هنا انه لا فائتة عليه في ظنه
حال اداءها كان ينبغي ان لا يجب عليه قضاء العصر ثانيا لانه لما قضى الظهر وقد وقع في ظنه انه قضى جميع ما عليه ولم يبق عليه
شيء من الفائتة والترتيب غير واجب على مذهب الشافعي فكان يمكنه هنا ايضا موافقا لمذهبه كما ذكرتم. قلت فساد الصلوة
بترك الطهارة قوي مجمع عليه يظهر اثره فيما يؤدي بعده واما فسادها بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يتعدى
حكمه الى صلوة اخرى م ومن صلى العصر وهو ذاكر ش اى والحال انه ذاكر م انه لم يصل الظهر فهي فاسدة ش اى العصر فاسدة
م الا ان يكون في آخر الوقت ش اى في آخر وقت العصر فانه يجوز العصر ح لضيق الوقت. فان قلت قد بين المص فيما مضى
الحكم في هذه المسئلة من الصلوات فلم اعاده هنا. قلت لفائدة وهي الاشارة الى الاختلاف في آخر وقت العصر
ان الاعتبار في ضيق الوقت لاصل الوقت او للوقت المستحب حكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه عند ابي ح وابي يو
الاعتبار باصل الوقت وعند محمد بالوقت المستحب وعلى هذا فيما يخرج من المسئلة ان امكنه اداء الظهر والعصر قبل تغير
الشمس فعليه مراعاة الترتيب وان كان لا يمكنه اداء الصلوة قبل غروب الشمس يسقط الترتيب وعليه اداء العصر وان امكنه
اداء الظهر قبل تغيرها ووقع العصر او بعضها بعد تغيرها فعليه مراعاة الترتيب عندهما خلافا لمحمد لان معنى الكراهة يسقط
الترتيب لخوف فوات الاقل وان لم يمكنه اداء الظهر قبل تغيرها يسقط الترتيب لان اداء شيء من الظهر بعد تغير الشمس لا يجوز
بالاتفاق لان ذلك الوقت وقت لعصر اليوم ليس الا م وهي مسئلة الترتيب ش اى المسئلة المذكورة هي مسئلة مراعاة الترتيب
فيها وقد ذكرنا وجه الاعادة قلت راجع في القضاء في كل يوم فيصلي صلوات ذلك اليوم في ذلك الوقت
[illegible] فالفجر الاول جائز وفجر الثاني لا يجوز لبقاء الترتيب وقيل في قول زفر والحسن انه لم يعلم ان المتروكة
من الجائز [illegible] الفجر الثاني كما ذكرها في المبسوط والفجر الثالث وما بعدها يجوز لسقوط الترتيب في جوامع الفقه
صلى المغرب [illegible] ركعتين [illegible] كلها باطلة وبعد المغرب الا الاول العشاء والفجر والظهر والعصر والمغرب
فصار [illegible] ثم يجوز ما بعدها جميعا الا المغرب وفي المنتقى اذا غربت الشمس في خلال العصر ثم ذكر الظهر مضى ولو افتتحها
ذاكرا انه غربت الشمس [illegible] صلوة ولم يدرها يصلي خمس صلوات وهو قول مالك والشافعي قال الغزالي في جوامع
الفقه هو المختار وقيل يصلي اربع ركعات بثلاث قعدات ينوي ما عليه وهو قول بشر بن غياث وفي المهذب وهو قول
المزني ونقل عن الثوري وقال بعض المشايخ يصلي الفجر بتحريمة والمغرب بتحريمة ثم يصلي اربعا ينوي ما عليه من صلوة يوم و
ليلة وقال الاوزاعي يصلي اربع ركعات لا يقعد الا في الثانية والرابعة ويسجد للسهو وينوي في ابتدائها ما عليه في علم
الله تعالى قال ابن حزم وبهذا نأخذ وان لم يدر الفائتة امن سفر هي او من حضر يكون ثمان صلوات فان نسي صلوتين من يومين
رواه ابن سماعة عن محمد انه يصلي ثلاث صلوات من ثلاثة ايام ولياليهن بعد صلوة ثلاثة ايام وفي المحيط ولو ترك ثلاث
صلوات الظهر من ثلاثة ايام ولياليهن بعد صلوة ثلاثة ايام وفي المحيط ولو ترك ثلاث صلوات الظهر من يوم والعصر
من يوم والمغرب من يوم ولا يدري ايتها الاولى قيل يسقط الترتيب فيصلي كيف شاء قال في المحيط وهو الاصح وفي
جوامع الفقه وهو المختار وقيل لا يجزيه لان الفوائت تعتبر ان تكون في نفسها ستا لسقوط الترتيب فيصلي سبع صلوات الظهر
ثم العصر ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر فانه اربع صلوات يصلي العشاء مع ما فيها [illegible] ايام يصلي سبع صلوات ثم العشاء
ثم يصلي سبع صلوات وعلى هذا التخريج فقس هذه المسائل كذا في الايضاح ومبسوط شيخ الاسلام وفي الواقعات يصلي احدى
وثلاثين صلوة لانه في الاربع يصلي خمس عشرة ثم يصلي الفجر فيصير ست عشرة صلوة ثم يفعل كما كان قبل الفجر فذلك خمس عشرة

فتصير الجملة احدى وثلاثين صلوة وفي المفيد اذا نسي صلوة او ركعتها ولا يدري ذلك يعيد صلوة يوم وليلة بلا خلاف
بين اصحابنا [illegible] من يومين فنوى [illegible] قيل يجزيه لاتحاد الجنس والمذهب انه لا يجزيه لان اختلاف الاوقات
يجعلها كالفرائض المختلفة وفي الذخيرة رجل لم يصل الفجر شهرا وصلى غيرها قيل لا يجزيه الصلوات الاربع في اليوم الاول
ويجزيه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب ولا يجزيه اليوم الثالث وهو كل عشرة ست فاسدة واربع جائزة وقيل يجزيه
خمس عشرة فجرا ولا يجزيه غيرها وقيل يجزيه كلها الا الفجر الثاني لانه صلوة ثم صلى شهرا وعليه اربع صلوات فلم يجز بعدها
كثرت الفوائت وفي التحفة لو ترك صلوة ثم صلى شهرا وهو ذاكر للفائتة فعند ابي ح يعيد الفائتة لا غير وعند ابي يوسف
يعيدها وخمسا بعدها وعند محمد يعيدها [illegible] بعدها [illegible] صلوة [illegible] ان يكون فائتة [illegible] لاجل نقصان
دخل في صلوته والكراهة [illegible] وان لم يكن كذلك لا يفعل وفي جوامع الفقه اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة
في الوقت لا بعده وفي مختصر البحر القضاء اولى في الحالين وفي شافعي ترك السنة ثم صار حنفيا يقضيها على مذهب ابي ح
وقال المجزي على اي مذهب قضاها جاز وفي مختصر البحر لو قضى فوائت لم ينو نية صلوة يوم [illegible] ثم علم فعليه اعادة ما قضى بدون
هذه النية وقال المرغيناني لا اصحابه ينوي الظهر والعصر وغيرهما وليس عليه ان ينوي انها الاولى م واذا فسدت الفريضة
لا يبطل اصل الصلوة ش لكن عند ابي ح [illegible] الوقت حتى لو ادى ست صلوات انقلبت الكل نفلا وعند ابي يوسف يكون عصره بعدها
[illegible] نفلا [illegible] م وعند محمد يبطل ش اصلا وبه قال زفر وهو رواية عن ابي ح وفائدة الخلاف انه لو قهقه قبل الخروج
من الصلوة م وعند محمد يبطل الصلاة ش وبه قال [illegible] فيما تنتقض طهارته عندهما لبقاء التحريمة وعند محمد لا ينتقض
لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت اصلا يعني لا يبقى لانه فرض ولا نفل م لان التحريمة عقدت لاصل الصلوة
بوصف الفرضية ش يعني التحريمة انعقدت لصلوة موصوفة بصفة الفرضية م فلم يكن من ضرورة بطلان الاصل ش لان العارض
انما في صفة الفرضية انتفاء اصل الصلوة فان قلت يجوز ان يكون الوصف محصلا للاصل فيكون كالفصل المنوع فبطل الاصل
ببطلانه قلنا لا نسلم جواز كون الوصف محصلا لحيث [illegible] والوصف لا يتقدم على الموصوف. فان قلت وصف الفرضية لم
يبطل فيما انعقدت التحريمة لاجله فكان جزءا والكل ينتفي بانتفاء جزئه. قلت ليس له من ظاهر ذلك [illegible] تحصيله حتى يكون
جزءا بل من حيث تفرغ غيره مما زاحمه في الوقت فاذا كان كذلك لم يلزم من انتفائه انتفاء الكل ثم ان بعض اهل النظر من
اصحابنا لم يثبتوا هذا الاختلاف لانهم اجمعوا ان من شرع في صوم الكفارة ثم ايسر فيه يبقى نفلا كان على حكم الصلوة كذلك
الاولى على المشايخ م لانهم لما اجمعوا الى من شرع في صوم الكفارة ثم [illegible] ش يعني في المسئلة المذكورة م يفسد [illegible] ش
يعني على سبيل التوقف م حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر ش اى الظهر التي كان تركها وصلى العصر ذاكرا لها م انقلب الكل
ش اى كل الصلوات م جائزة ش ولو اعاد الظهر لا ينقلب جائزة وهذا عند ابي ح وهو استحسان وفي المبسوط تفسيره لو صلى [illegible]
قبل [illegible] قال [illegible] هذه هي التي يقال لها وامرة تفسد خمسا وواحدة تصحح خمسا فالواحدة المصححة
[illegible] في السادسة قبل اداء المتروكة والواحدة المفسدة لخمس هي المتروكة يعني السادسة وجه الاستحسان ان الكثرة صفة لهذه
الجملة من الصلوات فاذا ثبتت صفة استندت الى اولها حكمها وهو سقوط الترتيب فسقط الترتيب في آحادها كما سقط في اعيانها
وهذا كمرض الموت لما ثبت لهذا الوصف باتصاله بالموت استند الى اوله بحكمه م وعندهما تفسد ش اى العصر م فسادا باتا
ش بتشديد التاء المثناة من فوق اى قطعا [illegible] م لا جواز لها بحال ش من الاحوال وهذا هو القياس ووجهه ان
سقوط الترتيب انما يكون فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة لا فيما قبلها. فان قلت اما وجه الاستحسان [illegible] الجواب ووجه
القياس على انه قول ابي ح انه نص الترتيب يقتضي جواز الوقتية في الوقت [illegible] الجواز فيتوقف الجواز [illegible]
وتوقف الجواز بين [illegible] في الموضع [illegible] في الشرع ما قلنا في مغرب صلوها [illegible] يتوقف حكمها ان [illegible] الى المزدلفة
في وقت العشاء انقلبت نفلا ولزمه اعادتها مع العشاء في المزدلفة وان لم يأت المزدلفة واخرها حتى طلع الفجر [illegible] وفي
المزدلفة بعد الصباح تقع المغرب فرضها وكذا الظهر من صلاها يوم الجمعة في منزله وكذا صاحب العادة اذا انقطع عادتها [illegible]
صلوات ثم عاودها الدم [illegible] الصلوات لم تكن صحيحة وان نقص [illegible] كانت صحيحة وكذلك اذا زاد على ايام عادتها فانقطع

لتمام الشرع وطهارة بعد ذلك خمسة عشر يوما تبين ان الكل حيض وليس عليها قضاء الصلاة وان بان كان عليها قضاء الصلاة
فعلم ان توقف الصلوات على العذر في المستقبل شروع يعمل فيما عرفه م وقد عرفناه ذلك في موضعه ش اي في كتاب الصلاة في
المبسوط صورته ترك صلاة ثم صلى بعدها اخرى وثانية وثالثة ورابعة وخامسة فسدت الخمس كلها عنهما وعند ابي ح موقوفة
قد ذكرناها عن قريب م ولو صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر ش اي لو صلى صلاة الفجر والحال انه ذاكر انه لم يصل الوتر م فهي ش
اي الفجر م فاسدة عند ابي ح ش لان الوتر فرض عملا عنده فيجب مراعاة الترتيب م خلافا لهما ش لان الوتر سنة عندهما واشار
الى ذلك بقوله م وهذا ش اي هذا الخلاف م بنى ش اي مبني م على ان الوتر واجب عنده ش اي فرض عملا م سنة عندهما ش
فلا يجب مراعاة الترتيب بين الفرض والسنة واشار الى ذلك بقوله م ولا ترتيب بين الفروض والسنن ش اي لا ترتيب واجب
بين الفرائض والسنن وانما يجب بين فرض وفرض م فلما اثبت هذا بما اذا ادى الفجر مع تذكر الوتر لانه سنة عندهما وعلى هذا
ش اي على هذا الاختلاف وهو ان الوتر واجب عنده سنة عندهما م اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر ثم تبين انه
صلى العشاء بغير طهارة فعنده ش اي عند ابي ح يعيد العشاء والسنة م اما العشاء فلوقوعها بغير طهارة واما اعادة السنة
فلكونها تبعا للعشاء م دون الوتر ش يعني لا يعيد الوتر لانه لما كان صلى فرضا بنسيانه فرضا وعندهما يعيد الوتر ايضا
لكونه تبعا للعشاء لانه لما كان سنة واتى بها اداه قبل دخول وقته بعد اداء العشاء على وجه الصحة ولم يوجد وكان صلاه قبل
وقته ولو صلى الوتر في وقت العشاء قبل ان يصلي العشاء وهو ذاكر له لم تجزئه بالاتفاق ش والله اعلم بالصواب

م باب سجود السهو

ش اي هذا باب في بيان احكام سجود السهو ولما فرغ
من بيان الاداء والقضاء شرع في بيان جابر النقصان الذي يقع فيهما ولكن المناسبة بين البابين من حيث ان الباب الاول في
بيان قضاء الفوائت وقضاء فيها جبرها عما فاتها عن وقتها وهذا الباب ايضا في بيان جبرها بترك واجب او بعض
ذكر او زيادة في غير محلها والاضافة في سجود السهو اضافة الى السبب وهي الاصل في الاضافة لان الاضافة للاختصاص
واقوى وجوه الاختصاص اضافة الحكم الى السبب قلت علم من هذا ان سجود السهو يجب بنفس السهو ولهذا لا يجب في
العمد وبعض المالكية يقولون سببه الزيادة والنقصان ذكره ابن رشد المالكي في قواعده وعند الشافعي يسجد في العمد
بطريق الاولى وفي الينابيع لا يجب سجود السهو الا في مسئلتين احدهما ان اخر احدى سجدتي الركعة الاولى الى
آخر الصلاة والثانية اذا ترك القعدة الاولى فانه يسجد للسهو فيهما سواء كان متعمدا او ناسيا قال صاحب الينابيع ذكرها في
اجناس الناطفي ولم الق في غيره من كتب اصحابنا م يسجد للسهو في الزيادة ش نحو ان يزيد في الصلاة كزيادة ركوع او سجود واما الزيادة
من غير جنسه تبطل الصلاة والسلام في الزيادة لانها تعني السنية لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس م والنقصان ش
اي يجب للنقصان ايضا وفيه نفي لقول مالك فان عنده ان كان عن نقصان يسجد قبل السلام وان كان عن زيادة فبعد السلام وسيأتي
تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى م سجدتين بعد السلام ش اختلفوا فيه على اقوال خمسة مذهبنا بعد السلام كما ذكره وهو مذهب
علي بن ابي طالب وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وانس بن مالك وعبد الله بن الزبير وعبد الله
بن عباس رضي الله عنهم ومن التابعين الحسن البصري وابراهيم النخعي وابن ابي ليلى والثوري والحسن بن صالح وعمر بن
عبد العزيز رضي الله عنهم ومذهب الشافعي قبل السلام على الاصح عنده وهو قول ابي هريرة ومكحول والزهري وربيعة والليث
ومذهب مالك التفريق ان كان للنقصان فقبل السلام وان كان للزيادة فبعد السلام وهو قول الشافعي ومذهب الحنابلة
انه يسجد قبل السلام في المواضع التي سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط وغير ذلك ان كان فرضا اتى به وان كان
نفلا فليس عليه شيء والمواضع التي صلى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة اربعة قبل السلام وبعد السلام في المواضع التي سجد
فيها عليه السلام بعد السلام وما كان من سجود السهو في غير تلك المواضع يسجد له قبل السلام ابدا وبعد السلام في المواضع التي
سجد فيها عليه السلام بعد السلام وما كان من سجود في غير تلك المواضع يسجد له قبل السلام ابدا ومذهب الظاهرية لا يسجد
للسهو الا في المواضع التي سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط وغير ذلك ان كان فرضا اتى به وان كان نفلا فليس عليه شيء
والمواضع التي سها فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة احدها قام من اثنتين على ما جاء في حديث ابن بحينة والثاني سلم من اثنتين

كما جاء في حديث عمران بن حصين والرابع انه صلى خمسا كما جاء في حديث عبد الله بن مسعود والخامس السجود على الشك كما جاء
في حديث ابي سعيد الخدري وسيأتي بيان احاديثهم مفصلا ان شاء الله تعالى م ثم يتشهد ثم يسلم ش اي بعد ان يتشهد في آخر
صلاته يسجد سجدتين ثم يتشهد ايضا ثم يسلم وبه قال ابن مسعود والنخعي والثوري وقتادة والحكم وحماد والليث ومالك
والشافعي في قول واحمد واسحق وقال ابن سيرين وسعد وحماد وابن ابي ليلى يسلم ولا يتشهد وقال انس والحسن وعطاء وطاوس
ليس في سجدتي السهو تشهد ولا سلام م وعند الشافعي يسجد قبل السلام لما روي انه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام ش هذا الحديث
رواه عبد الله بن مالك بن بحينة اخرجه الائمة الستة واللفظ للبخاري ان النبي عليه السلام صلى الظهر فقام على الركعتين الاوليين
ثم جلس وقام الناس معه حتى اذا قضى الصلاة ينتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم م
ولنا قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام ش روى هذا الحديث عن ثوبان اخرجه ابو داود وابن ماجة عنه عن النبي
عليه السلام انه قال لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم ورواه احمد في مسنده وعبد الرزاق في مصنفه والطبراني في معجمه م وروي
انه عليه السلام سجد سجدتي السهو بعد السلام ش هذا الحديث رواه ابو هريرة اخرجه البخاري ومسلم عنه قال صلى بنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم العصر فسلم في الركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله الحديث قال فاتم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بقي من الصلاة ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم وفي هذا الباب عن عمران بن حصين
اخرجه مسلم عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات فقام رجل يقال له الخرباق فذكر له صنيعه فقال
اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم وعن المغيرة بن شعبة اخرجه ابو داود والترمذي عن زياد بن
علاقة قال صلى بنا المغيرة بن شعبة فنهض في الركعتين فسبح به من خلفه فاشار اليهم ان قوموا فلما فرغ من صلاته سلم وسجد
سجدتي السهو فلما انصرف قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع كما صنعت وقال الترمذي حديث حسن صحيح وعن انس
بن مالك اخرجه الطبراني عن محمد بن صالح عن علي بن عبد الله بن عباس قال صليت خلف انس بن مالك صلاة فسها فيها فسجد
بعد السلام ثم التفت الينا وقال اما اني لم اصنع الا كما رأيت النبي عليه السلام يصنع وعن عبد الله بن الزبير اخرجه ابن سعد في
الطبقات عن عطاء بن ابي رباح قال صليت مع عبد الله بن الزبير المغرب فسلم في الركعتين ثم قام فسبح به القوم فصلى بهم الركعة
ثم سلم ثم سجد سجدتين قال فاتيت ابن عباس من فوري فاخبرته فقال ما اماط عن سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال النووي في الخلاصة وروى الحاكم في المستدرك من حديث سعد بن ابي وقاص وعقبة نحوه قال وحديثهما صحيح
على شرط الشيخين م فتعارضت روايتا فعله ش اي فعل الرسول عليه السلام بيان المعارضة بين الفعلين بين الحديثين اللذين
ذكرهما الشافعي ولنا ظاهر لان حديث الشافعي يدل على انه عليه السلام سجد قبل السلام وحديثنا يدل على انه سجد بعد السلام
قال الشراح منهم السغناقي والاترازي لما تعارض الفعلان عنه عليه السلام تركناهما وجاءنا عملنا بقوله عليه السلام لسلامته عن المعارض
وهو معنى قوله م فبقي التمسك بقوله عليه السلام وهو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان قلت فيه نظر لان الاحاديث قد وردت
في السجود قبل السلام من قوله عليه السلام منها حديث ابي سعيد الخدري اخرجه مسلم عنه قال قال النبي عليه السلام اذا شك احدكم في صلاته
فلم يدر كم صلى ثلاثا او اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم ومنها حديث ابي هريرة
اخرجه الائمة الستة عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان احدكم اذا قام يصلي جاءه الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري
كم صلى فاذا وجد احدكم ذلك فليسجد سجدتين وهو جالس زاد فيه ابو داود وابن ماجة وهو جالس قبل التسليم وفي لفظ
قبل ان يسلم ثم يسلم ومنها حديث عبد الرحمن بن عوف اخرجه الترمذي وابن ماجة عنه قال سمعت النبي عليه السلام يقول اذا سها
احدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى او ثنتين فليبن على واحدة فان لم يدر ثنتين صلى او ثلاثا فليبن على ثنتين وان
لم يدر ثلاثا صلى او اربعا فليبن على الثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وقال الترمذي حديث حسن صحيح وقال البيهقي في
المعرفة روي عن الزهري انه ادعى نسخ السجود بعد السلام واسنده الشافعي عنه ثم اكده بحديث معاوية انه عليه السلام سجدهما
قبل الكلام رواه النسائي في سننه وقال وصحبة معاوية متأخرة قلت قال بعضهم ان قول الزهري منقطع وهو غير حجة عندهم
وقال الطرطوشي هذا لا يصح عن الزهري وفي اسناده ايضا مطرف بن مازن قال البيهقي هو غير قوي قلت

قال النجمي كذا به • وقال النسائي غير قوي وقال ابن حبان لا يجوز الرواية عنه الا ولم يذكر البيهقي ذلك لموافقة رواية
مذهبه واحاديث السجود قبل السلام ثابتة قولا وفعلا وتقديم بعضها على بعض غير معلوم برواية صحيحة والاولى حمل
الاحاديث على التوسعة وجواز الامرين • فان قلت قالوا المراد بالسلام في الاحاديث التي جاءت بالسجود بعد السلام هو السلام على
النبي عليه السلام في التشهد او يكون تأخيرها على سبيل السهو وحمل حديثهم على السلام المعهود الذي يخرج به من الصلاة وهو
سلام التحلل بطل ايضا حملهم على السلام الذي في التشهد ان سجود السهو لا يكون الا بعد التسليمتين اتفاقا وقال الاكمل
في هذا الموضع عليه بوجهين الحاكم قلت اخذه من كلام السغناقي تقرير الاعتراض الاول ان المعارضة بين الحجتين
انما يصار اليها بعد العجز عن الجمع الحاكم فيهما والقول فوق الفعل لان القول موجب والفعل لا وكيف يصار الى القول عند
معارضة الفعلين الاعتراض الثاني انه يلزم من هذا الترجيح كثرة الادلة وهو غير جائز اذ كل ما يصلح علة لا
يصلح حجة وقوله عليه السلام من اقوى العلل فكيف صح ترجيحها • اجاب عن الاول بان المعارضة تقتضي المساواة والمعارضة
بين القول والفعل لقوة القول وضعف الفعل لما ثبت المعارضة بين الفعلين لتساويهما في القوة الحقنا بالقول لانه يشهد
لنا فعملنا به وقولهم ان المعارضة اذا وقعت بين الحجتين يصار الى ما بعدهما انما يكون ذلك عند انعدام الحجة فيما فوقهما وها هنا
الحجة فوقهما فلا احتياج الى المعارضة وها كذلك وان انكروا اثبته بنقل العدول • واجيب عن الثاني بانا قلنا انا
يلزم ان لو قلنا بترجيح الفعل بالقول ولا نقول به بل نقول لما تعارض ضربا فعله رجعنا الى ما هو الحجة في الباب وهو
القول قلت فيه نظر لانه صريحا قوله ايضا تعارضا كما ذكرنا والاوجه في الجواب ما ذكرناه من حمل الاحاديث على جواز
الامرين وايضا صريحا في اليدين منسوخ وفيه الاسناد [illegible] رواه الشافعي ان الزهري [illegible] في صلاة عليه السلام في سجدتي
السهو عاين السلام بعدها فرهن كذلك او كان ذلك منه عليه السلام لبيان الجواز قبل السلام لا ابتناء المسنون م ولانه سجود السهو
مما يتكرر فيؤخر عن السلام ش هذا دليل عقلي على كون سجدتي السهو بعد السلام تقريره ان القياس كان يقتضي ان لا يأتي بسجود
السهو عن زمان وجود العلة وهي السهو الا انه لما كان مما يتكرر اخره عن السلام واما كونه لا يتكرر فلانه اذا سجد في زمان
وجود السهو عن زمان العلة فلا يخلو اما ان يسجد ثانيا او لا فان لم يسجد يتمكن نقص لانه لا جبر له وان سجد يلزم التكرار فلذلك
اخره عن زمان العلة فلهذا المعنى اخر عن السلام ايضا حتى لو سهى عن السلام بان قام الى الخامسة مثلا ساهيا يلزمه سجود السهو
بتأخير السلام ولو سهى بعد السلام لا يلزمه السجود لانه لا يؤدي الى ما لا يتناهى • وقال الاترازي سجود السهو ليس يتكرر بالاجماع
قلت ليس كذلك لان مذهب ابن ابي ليلى ان السجود يتكرر بعد السهو وقال الاوزاعي اذا سهى سهوين سجد اربع سجدات
ذكره النووي ولو سهى في سجدتي السهو لم يسجد وهو قول الحسن والنخعي ومغيرة والشعبي ومنصور بن زاذان والثوري
ومالك والشافعي واحمد واسحق وهذا اجماع م حتى لو سهى عن السلام يجبر به ش هذا نتيجة قوله فيؤخر عن السلام وسهوه
عن السلام يكون بالقيام الى الخامسة فانه يجبر السلام بالسجود لاجل النقص م وهذا الخلاف في الاولوية ش اي الخلاف
المذكور بيننا وبين الشافعي في الاولوية لا في الجواز اراد ان الاولى عندنا ان يسجد للسهو بعد السلام ولو سجد قبل السلام
يجوز عندنا والاولى عنده قبل السلام وبعد السلام يجوز ايضا هذا الذي ذكره المص وهو جواب ظاهر الرواية وقد ذكر في
النوادر انه ان سجد للسهو قبل السلام لا يجزيه لانه اداه في غير محله وفي الذخيرة لو سجد للسهو قبل السلام يجوز عندنا • قال
القدوري هذا في رواية الاصول قال وروي عنهم انه لا يجزيه وقال صاحب الحاوي للشافعي لا خلاف بين الفقهاء ان
سجود السهو جائز قبل السلام وبعده وانما الخلاف في الاولى وفي قول التقديم والتأخير سواء في الفضيلة لصحة الاخبار في
التقديم والتأخير فكذا امام الحرمين وفي قول عنهم اذا اخره لا يعتد به قال النووي وهو الصحيح م ويأتي بتسليمتين ش عن
يمينه وعن شماله وبه قال النووي واحمد وفي المفيد يسلم عن يمينه وشماله كالمعهود تين م هو الصحيح ش اي الاتيان بتسليمتين
هو الصحيح من المذهب في الينابيع تسليمتان اصح ونفى بقوله هو الصحيح ما قيل عن فخر الاسلام وهو ان التسليم مرة واحدة هو تلقاء
وجهه وفي المحيط ينبغي ان يسلم تسليمة واحدة عن يمينه وهو قول الكرخي وهو الاصوب وبه قال النخعي وفي المفيد والمرغيناني وعن
البدائع يسلم تلقاء وجهه عند البعض لان التسليمة الاولى للتحليل والثانية للتحية ولا تحية في الاولى وكان ضمها الى الاولى

وينبغي ان لا ينحرف فيه لانه تحية دون التحليل وقد سقط معنى التحية ثم اختار فخر الاسلام ان تكون تلك التسليمة تلقاء وجهه
ولا ينحرف عن القبلة وقال شيخ الاسلام ولو سلم تسليمتين لا يأتي بسجود السهو بعد ذلك لانه كالكلام وكتب ابو الليث القائل
بالتسليمة الواحدة الى بالبدعة • فان قلت ما فائدة قولهم ان التسليمة الاولى لا تنقض طهارته وقيل عند ابي حنيفة وابي يوسف
يسلم تسليمتين م منها السلام المذكور الخاص هو المعهود ش منها بالفتح نصب على انه مفعول مطلق كذا قيل والصحيح انه
نصب على التعليل اي لاجل الصرف للسلام المذكور في قوله وفعله عليه السلام في الحديث المذكور بعد السلام الخاص هو المعهود في
الصلاة وهو التسليمتان م ويأتي بالصلاة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو ش اي يأتي من عليه سجود السهو
بالصلاة على النبي عليه السلام في قعدته الاخيرة وهي قعدة للسهو اي سجود السهو • وفي الذخيرة اختلفوا في الصلاة على النبي
عليه السلام وفي الدعوات انها في قعدة الصلاة ام سجدتي السهو لانها هي القعدة الاخيرة واختاره فخر الاسلام والمص م
وقال هو الصحيح ش اي الاتيان بالصلاة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح وقال فخر الاسلام في شرح الجامع
الصغير في شأنها اختار الدعاء قبل السلام وبعده ثم قال وهو قول الطحاوي لانكل واحد من السهو في آخر الصلاة وفي
المحيط اختلفوا في الصلاة على النبي عليه السلام وفي الدعوات قال الطحاوي كل قعدة فيها صلاة فعلى هذا يصلي في القعدتين
جميعا عنده وفي الفتاوى الظهيرية والاحوط ان يصلي في القعدتين وقيل عنه اي ابي يوسف يصلي ويدعو في الاولى
دون الثانية بناء على ان سلام الامام او من عليه السهو يخرجه عن الصلاة عندهما وعند محمد في الذخيرة خاصة لان السلام
لا يخرجه عنده • وقال الاكمل فيه نظر لان الاصل المذكور يتغير فلو كانت هذه المسئلة مبنية على ذلك لكان الصحيح مذهبهما
قلت هذا النظر غير موجه لانه لا يلزم من كون الاصل المذكور يتغير عدم الجواز بناء المسئلة المذكورة عليه وقوله كان
الصحيح مذهبهما يرده ما ذكره في المفيد انه هو الصحيح م لان الدعاء موضعه آخر الصلاة ش هذا تعليل لاختيار المص
بقوله وهو الصحيح ومعناه ان الدعاء شرع بعد الفراغ من الاداء اذ لا فراغ قبل الخروج قلت فما يلزم يقول الى
الصلاة حقيقة هو قعدة الصلاة الاخيرة وسجدة السهو ليست من نفس الصلاة وقعدتها كذلك م قال ش اي القدوري
م ويلزمه السهو ش هذا بيان ما ذكره في اول الباب بقوله يسجد للسهو في الزيادة والنقصان فانه لم يعلم من ذلك اي
زيادة واي نقصان يوجب ذلك ففسرها ها هنا بقوله يلزمه السهو اي يلزم الساهي في صلاته سجود السهو م اذا زاد في
صلاته فعلا من جنسها ش اي من جنس الصلاة م ليس منها ش اي والحال انه ادى ليس من جنس الصلاة كما اذا
ركع ركوعين او سجد ثلاث سجدات فيها لان الركوع الزائد والسجود الزائد من جنس الصلاة من حيث انهما ركوع وسجود
ولكنهما ليسا من الصلاة لكونهما زيادة م وهذا ش اي قول القدوري يلزمه السهو م يدل على ان سجدة السهو واجبة ش
لان لفظ اللزوم ينبئ عن ذلك وقال محمد اذا سهى الامام وجب على المؤتم ان يسجد بدليله قوله عليه السلام من شك في
صلاته فليسجد سجدتين بعدما سلم ومطلق الامر للوجوب م وهو الصحيح ش اي كون سجود السهو واجبا هو الصحيح من
المذهب ذكره في المحيط والمبسوط والذخيرة والبدائع وبه قال مالك واحمد وفي فتاوى المرغيناني عن الكرخي ان اصحابنا
يقولون انه سنة وفي التحفة والمفيد قال هو سنة وهو قول الشافعي لانه يجب بترك بعض السنن والخلف لا يكون فوق الاصل
كذا في المحيط م لانه تعليل الوجوب ش اي لان سجود السهو يجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فيكون واجبا كالدماء في
الحج عند وقوع الجناية • فان قلت جبر النقصان في الصلاة بالسجدة وفي باب الحج بالدم فما وجه ذلك هذا • قلت
الاصل ان الجبر من جنس الكسر لكمال الجبر [illegible] في باب الحج يجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فجبر نقصانها بالسجدة
ووجه الشبه في كون كل منهما جابرا م واذا كانت ش اي سجدتا السهو م واجبة لا تجب الا بترك واجب ش نحو ما اذا ترك
القعدة الاولى والقراءة فيها وقام الى الثالثة ساهيا لانه عليه السلام علق ايجابها بالسهو بقوله لكل سهو سجدتان وانما [illegible]
الخارج في السهو اتفاقا لانه لو [illegible] وجه ذكر في العمد الا [illegible] الاضافة في السهو وقال الشافعي اذا تعمد الخطأ فيما
يجبر بالسجدة تجب سجدة السهو لانها لجبر النقصان والنقصان يحصل فيما ما كان العمد كما يحصل في السهو • وفي المجتبى وفي العمد
لا تجب سجود السهو الا في مسئلتين ذكرهما البديعي فلو ترك القعدة الاولى عمدا او شك في بعض افعال الصلاة فتفكر

عما هي عليه وذلك عند كون تجب السجدة فقيل له كيف تجب سجدة السهو بالعمد قال ذلك العمد لا بسجود السهو م او تأخير
ش اي او تأخير واجب نحوها اذا قام الى الخامسة ساهيا لان الخروج بلفظ السلام واجبة او قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين
انه لم يسلم يجب عليه سجود او تأخير ركن نحوها اذا اتى بثلاث سجدات او ركع في القعدة الاولى لان القيام يتأخر
بزيادة السجدة والركوع ساهيا ش نص على الخلاف ذو الحال ونحوه فقيه يجب بترك الاصل الواجب لكونه ساهيا
وكذلك يعتبر في قوله او تأخير اي تأخير الركن فهذه ثلاثة اشياء ذكرها المصنف في الذخيرة وتكلم الشيخ في هذا
وذكر نحو هذا انه تجب ستة اشياء بترك الترتيب فيما شرع مكررا كالسجدة وتقديم الركن وتأخيره وتكراره وترك الواجب
وتغييره وفي المحيط والتحفة والقنية تجب بترك الواجب الاصل قال في التحفة سهو الركن تجب بسبب الجبر له الا ترك واجبا
ليس باصلي الصلوة كما اذا وجب عليه سجدة التلاوة وقد ذكرها في اصل الصلوة لا تجب عليه سجود السهو لتأخيرها وكذا لو سلم
ساهيا ولم يتذكرها لا يسجد للسهو بتأخيرها وذكر الاسبيجابي انه يسجد للسهو بتأخير سجدة التلاوة عن موضعها وكذا في
المحيط وفي هداية النوازل لا يلزمه وفي الذخيرة اما تقديم الركن قيل ان يركع وقيل ان يقرأ او يسجد قبل ان يركع وتأخير
الركن الثالثة بالزيادة على التشهد وتكرار الركن ان يركع ركوعين او يسجد ثلاث سجدات وترك الواجب وترك
القعدة الاولى في النوافل والمرغيناني في الفرايض والتطوع وتغيير الواجب ان يجهر الامام فيما يخافت او يخافت
فيما يجهر وفي التحفة والذخيرة في هداية الاصل يجهر بين الجهر والمخافتة وفي النوادر ان جهر فيما يخافت فعليه السهو
قل او كثر وان خافت فيما يجهر ان كان بفاتحة الكتاب او اكثرها فعليه السهو الا فلا وفي غير الفاتحة ان خافت
في ثلاث آيات قصار او آية طويلة عند الكرخي فعنده فعليه السهو والا فلا وعن ابي حنيفة عن محمد انه جهر باكثر الفاتحة
سجد لهم وعن الجعفر او ما يجزيه الصلوة وعن ابي يوسف ان جهر بحرف واحد يسجد الصحيح مقدار ما يجزيه الصلوة والقا
وغيرها سواء والمخرج عليه ذكره الامام ذكر الناطفي رواية ماكله عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في المنفرد اذا جهر في
المخافتة ان عليه سجود السهو في ظاهر الرواية لا سهو عليه وفي المحيط في هداية النوادر عليه انه اذا قام فجهر سجد للسهو م
هذا هو الاصل ش يعني ان الاصل في وجوب سجدة السهو ترك الواجب او تأخير الواجب او تأخير الركن سهوا فاذا وجد
واحد منها يتحقق الوجوب فيجب سجود السهو م وانما وجب الزيادة ش هذا جواب عما يقال لا يجب بالزيادة انها ولا
يترك هناك ولا حاجة لها عن ذلك بقوله م لانها ش اي لان الزيادة م لا تعرى عن تأخير ركن ش كما في زيادة السجود
او ترك واجب ش اي او الزيادة لا تعرى عن تأخير واجب كما في تأخير القيام بان قام الى الخامسة ساهيا لانه يلزم
ترك الواجب سواء قعد بلفظ السلام م قال ش اي القدوري م ويلزمه ش اي ويلزم الساهي سجود السهو م اذا
ترك فعلا مسنونا ش معناه ظاهر فعلا ثابتا بالسنة وذكر هذا بقوله م كانه ش اي كان المراد م اراد به ش اي
بقوله فعلا مسنونا م فعلا واجبا الا انه اراد تسميته سنة ش اي بتسمية الواجب م سنة ش او وجوبها بالسنة
يعني ثبوت وجوبها بالسنة في اطلاق اسم السبب على المسبب وانما اتى القدوري مع انه يرجع الى الفعل على تأويل العدة
لانها واجبة بالسنة او على تأويل جنسية الفعل وقيل المراد بقوله مسنونا ما ذكره صاحب المحيط وبترك سنة مضافة الى
جميع الصلوة م قال ش اي القدوري م او ترك قراءة الفاتحة ش هذا ايضا انه كما تجب سجود السهو بترك الافعال تجب
بترك الفاتحة وترك اكثرها فلا سهو عليه فكانه قرأ كلها ذكره في المحيط وان قرأ الفاتحة مرتين في احدى الاوليين
فعليه السهو لتأخير الواجب سهوا وهو السورة ولو قرأ الفاتحة وسورة ثم اعاد الفاتحة فلا سهو عليه وروي ابراهيم عن محمد اذا
قرأ الفاتحة في الاوليين في ركعة مرتين فعليه السهو وعن فضل في الاخريين لا سهو عليه وفي جميع النوادر
عليه كذلك في تكرار التشهد يعني ان كرره في القعدة الاولى فعليه السهو وان كرره في الثانية فلا سهو عليه وفي العيون
اذا تشهد مرتين فلا سهو عليه وفي المحيط ولو قرأ الفاتحة وآية قصيرة فعليه السهو وان اخر الفاتحة عن السورة فعليه
السهو وفي الظهيرية والعيون لو قرأ آية في ركوعه او سجوده او القومة او القعود فعليه سجدتا السهو ولو تشهد في ركوعه
او سجوده او قيامه فلا سهو عليه وذكر الناطفي في الاجناس عن محمد لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة لا سهو عليه وبعدها عليه

وسهو الاصح وفي المحيط والعيون لو تشهد في ركوعه او سجوده يلزمه السهو م او القنوت ش اي او ترك القنوت ولو تذكره
بعدما سجد عليه السهو وكذا بعدما رفع راسه من الركوع ويمضي ولا يقنت ولو تذكر في الركوع فعن عوده الى القنوت روايتان
ذكره في المبسوط والذخيرة وفي الينابيع ويسجد للسهو فيهما م او التشهد ش اي او ترك التشهد وفي الينابيع لو قعد
قدر التشهد في الركعة الاخيرة ولم يتشهد فعن ابي يوسف روايتان في سجود السهو ولو ترك بعض التشهد يجب السهو وفي
الفتاوى الظهيرية قرأ التشهد قائما ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شيء وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه و
الاصح انه لا يجب م او تكبيرات العيدين ش اي او ترك تكبيرات العيد وفي التحفة والقنية لا يجب السهو بترك الاذكار قال
الاسبيجابي كالثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود والتسبيحات الا في اربعة وهي القراءة والقنوت والتشهد الاخير
وتكبيرات العيدين وفي الاسبيجابي الا في خمسة وزاد تأخير السلام واطلق التشهد ولم يقيده بالاخير ثم قال ويجب بترك
فيها وفي التجريد ومختصر البحر لو ترك تكبيرة الركوع في صلاة العيد يجب السهو قال صاحب المختصر والظاهر انه اراد به تكبيرة
الركوع الثاني انه تبع لتكبيرات العيد وفي البدائع ولو زاد في تكبيرات العيدين يسجد رواه الحسن عن الجميع م لانها ش
اي لان القنوت والتشهد وتكبيرات العيدين م واجبات فانه عليه السلام واظب عليها ش اي على هذه الاشياء من غير تركها
مرة ومواظبة النبي عليه السلام عليها معروفة ولم ينقل الترك وفي المبسوط ترك التشهد في القعدة الاولى او القنوت او
تكبيرات العيدين في الغاية لا يسجد للسهو لان هذه الاركان سنة وبتركها لا يتمكن النقصان كما اذا ترك الثناء والتعوذ و
في الاستحسان يجب كما ذكره المصنف م وهي ش اي مواظبة النبي عليه السلام امارة الوجوب ش يعني العلامة اي علامة الوجوب م لانها
ش اي لان القنوت والتشهد وتكبيرات العيدين م تضاف الى جميع الصلوة ش يقال قنوت الوتر وتشهد الصلوة وتكبيرات
صلوة العيد م فتدل ش اي الاضافة م انها ش اي ان هذه الاشياء م من خصائصها ش اي من خصائص الصلوة لان الاضافة
دليل الاختصاص م وذلك ش اي الاختصاص انما يكون بالوجوب لان اختصاص الشيء بالشيء يقتضي وجوبه والوجوب
طريق للوجوب والخصائص جمع خصيصة والخصيص بمعنى الخاص كالزكي والنذير بمعنى التارك والنادم م ثم ذكر التشهد
ش ذكر القدوري التشهد في مختصره م يحتمل ش او ترك فاتحة الكتاب او القنوت او التشهد لجميع القعدة الاولى والثانية
والقراءة فيهما ش اي في الاوليين الثانية وذلك لان التشهد يطلق على الدعاء الذي فيه ذكر الشهادتين ويطلق
على القعدتين م وكل ذلك واجب ش اي كل المذكور من القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما واجب وقد استشكل
ههنا من اربعة اوجه الاول ان القعدة الثانية فرض وذكر انها واجبة والثاني ان قراءة التشهد في القعدة الاولى عنده
سنة وذكر انه واجب والثالث فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ التشهد للقراءة فيهما حقيقة وللقعدة مجاز اطلاقا لاسم
الحال على المحل والرابع انه لو كانت القعدة مرادة لزم التكرار لانه ذكر قبله اذا ترك فعلا مسنونا اي واجبا بالسنة
فالجواب عن الاول انه اراد بقوله وكل ذلك واجب غير القعدة الثانية اذ التخصيص شايع فان ذكره ثانيا انها فرض
دليل على انها غير مرادة وهو كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء مع انه لم تؤت كثيرا من الاشياء قلت هذه ذكره
صاحب الدراية وفيه نظر لان ظاهره متناقض ولاجل هذا حمله بعضهم على السهو الحض ونسبه بقوله وأوتيت ليس نوع
لان التخصيص فيه بالحس على ان قوما ذهبوا ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ وأجاب الاترازي بانه اراد بوجوبها
انه اذا سهى عنها بان قام الى الخامسة ثم عاد الى التشهد يلزمه سجود السهو لترك الواجب لانه كما يجب عليه ان يؤخر الركن
وهو القعدة الاخيرة لما سهى عنها بترك الواجب قلت فيه نظر ايضا لانه لا يدل شيء على ذكره منها من لفظ الكم
ولا قرينة تدل على ذلك والاوجه ان يقال نعم القعدة الاخيرة فرض ولكنها فرض ذات وقراءة التشهد فيها سنة و
واجبة محلا وموضعا الا ترى انه اذا قام الى الخامسة يعود الى القعدة ما دام يقيدها بالسجدة ويسجد للسهو ولا يعيد
صلوته نعم الى نقاطها بالركعة الاخيرة واجب قراءتها واليه مهنا فلا يندفع الاشكال الا بهذا او يحمل كلامه على السهو الحض
فحمل كلامه على هذا الذي قررناه احسن من حمله على السهو وفي النهاية والاوجه فيه ان يحمل كلامه على رواية الحسن عن ابي حنيفة
بانه يجوز الصلوة بدون القعدة الاخيرة ذكره في الاسرار قلت هذا انما يمشي اذا كان المصنف هنا ابيه وظاهر المذهب

فلا في ذلك ويبعد ان يكون هذا من عنده • وقال الاكمل واجيب بان المراد تركهما تاخيرها بالقيام الى الخامسة فان في التاخير نوع ترك وتاخير الركن يوجب السجدة قلت هذا جواب بعضهم نقله صاحب النهاية ونقل عنه الاكمل ثم نظر فيه انه اراد حقيقة الترك في غيرها ولو اريد به التاخير فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا النظر ايضا للسروجي فقال لنا ان نقول لا نجوز الجمع بينهما عند اختلاف المحل عند البعض فافهم والجواب عن الثاني ان قراءة التشهد في القعدة الاولى فيها اختلاف هل هي سنة او واجبة فالمصنف ان كان يراها سنة وانما ذكر لفظها واجبة على قول من يذهب الى الوجوب • وعن الثالث ان المجيب اجاب عنها مرادين وهو مما يعرف لا الارادة المماثل قول الاعتمال الطين والجواب عن الرابع م ويلزمه السجدة ش اي في ترك قراءة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيد سجدة السهو م وهو الصحيح ش اي وجوب سجدة السهو في هذه الاشياء هو الصحيح واحترز به عن جواب القياس في هذه الاشياء حيث لا يجب فيها شيء كما في ترك الثناء والتعوذ • وقال الاكمل قوله هو الصحيح احتراز عما قيل قراءة التشهد في القعدة الاولى سنة وقال الاترازي انما قيد بالصحيح احترازا عما قال القاضي الامام ابو جعفر الاستروشني ان قراءة التشهد في القعدة الاولى سنة وقال صاحب الدراية هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في التشهد بانه سنة وكذا قال السغناقي ثم قال ولكن هذا الاختيار انه واجب قلت الكل يتفقون على ان السجود المصنف فالاوجه الاستدلالي ذكرته على انها لا يخفى على المنصف وفي المحيط قال الكرخي والطحاوي وبعض المتاخرين القعدة الاولى واجبة وقراءة التشهد فيها سنة عند بعض المشايخ وهو الاقيس وعند بعضهم واجبة وهو الاصح وقراءة التشهد في القعدة الاخيرة واجبة بالاتفاق وقال السغناقي وفيه اختلاف ايضا عن ظاهر الروايتين عن ابي يوسف في ترك قراءة التشهد في القعدة الثانية انه لا يجب السهو في رواية عنه كذا في جامع قاضي خان م ولو جهر الامام فيما يخافت ش يخافت على صيغة المجهول نحو صلاة الظهر والعصر م او خافت فيما يجهر ش يجهر ايضا على صيغة المجهول نحو صلاة المغرب والعشاء والصبح م يلزمه سجدتا السهو ش اي يلزم الامام سجود السهو م لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات ش لمواظبة النبي عليه السلام عليهما فتركهما يلزم السهو وقال الشافعي لا يجب السهو بترك الجهر والمخافتة لانه لم يترك المقصود في الحالين انما ترك صفته وقال مالك واحمد ان جهر في موضع الاسرار سجد للسهو بعد السلام وان اسر في موضع الجهر سجد قبل السلام وعن احمد ان سجد فحسن وان ترك فلا باس م واختلفت الرواية في المقدار ش وفي بعض النسخ واختلفت بالواو وهذه احسن اي اختلفت الرواية عن اصحابنا في مقدار ما يتعلق به السهو من الجهر فيما يخافت والاخفاء فيما يجهر فذكر الحاكم الجليل عن ابي سماعة عن محمد انه قال اذا جهر باكثر الفاتحة سجد ثم رجع فقال اذا جهر مقدار ما تجوز به الصلاة يجب والا فلا وروى ابو سليمان عن محمد اذا جهر باكثر الفاتحة سجد وان جهر بعض الفاتحة باية طويلة وقدر الكلام فيه يستقصى عن قريب م والاصح قدر ما تجوز به الصلاة ش اي الاصح في مقدار الجهر الذي يجب به السهو قراءة قدر ما تجوز به الصلاة اي الاصح في مقدار الجهر الذي يجب به السهو قراءة قدر ما تجوز به الصلاة وهو ثلاث آيات او آية طويلة بالاتفاق او آية قصيرة على مذهب ابي حنيفة واحترز بقوله والاصح عما ذكره شمس الائمة السرخسي انه يجب سجدتا السهو وان كان ذلك قليلا م في الفصلين ش اراد بهما جهر الامام فيما يخفى واخفاءه فيما يجهر م لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن ش اراد بالامكان وعدمه من حيث العادة م وما تصح به الصلاة كثير ش اي الذي تصح به الصلاة من القراءة يعد كثيرا وما لا تصح به الصلاة يعد يسيرا م غير ان ذلك ش اي الكثير الذي تصح به الصلاة م عنده ش اي عند ابي حنيفة م آية واحدة وعندهما ثلاث آيات ش على ما عرف في موضعه • فان قلت روى البخاري ومسلم وابو داود واللفظ له عن ابي قتادة كان النبي عليه السلام يصلي بنا فيقرا في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين ويسمعنا الآية احيانا الحديث يدل على ان الاخفاء لم يكن ايما كما ذهب اليه الشافعي • قلت هذا محمول على انه اراد به بيان جواز الجهر في القراءة السرية وان الاسرار ليس بشرط لصحة الصلاة بل هو سنة ويحتمل ان الجهر بالآية كان يحصل بسبق اللسان للاستغراق في التدبر م وهذا اي وجوب السجدة في الفصلين م في الامام ش اي في حق الامام دون المنفرد م لان الجهر والمخافتة من خصائص

الجماعة فان قلت هذا الجواب في حق المنفرد في الصلاة التي يجهر بها صحيح لانه لا يجب الجهر على المنفرد بل هو مخير بين الجهر والمخافتة واما في حق الصلاة التي يخافت فيها ينبغي ان يجب سجدة السهو بالجهر فيها لان المخافتة على المنفرد واجبة فيها كالامام قلت هذا الذي ذكره جواب ظاهر الرواية واما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وكذا ذكره الناطفي في واقعاته رواية مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو وفي نوادر الظهيرية روى ابو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو وفي المجتبى سهى الامام فخافت بالفاتحة ثم ذكر فجهر بالسورة لا يعيد الفاتحة • وقال شرف الدين الفضلي الاصلاقي انه اذا جهر باكثر الفاتحة ثم ذكرها ثم تمها مخافتة ولو خافت باكثر الفاتحة فيما يجهر قيل يتمها ولا يعيد الفاتحة وقال شمس الائمة وقياس مسائل الجامع الصغير ان يؤمر بالاعادة جهرا وفي ترك الولاء في القراءة سهوا الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد سهى عن قراءة التسليم في اول ركعة فعن ابي يوسف يلزمه السهو وفي المنتقى غريب الرواية لو تام في النفل جهرا ان خافت فعليه السهو وفي المحيط زاد في التشهد الاول حرفا يجب السهو عندنا • وقال ابو شجاع انما يجب اذا قال اللهم صل على محمد وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي انما يجب اذا قال بعده وعلى آل محمد وقال المرغيناني المعتبر قدر ما يؤدى فيه ركن وعن ابي يوسف ومحمد لا سهو عليه وقال الشافعي لو ترك الصلاة على النبي عليه السلام في التشهد الاول يسجد للسهو م وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود ش السجود منصوب لانه مفعول يوجب م لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ش اراد بالسبب السهو وبالاصل الامام وما وجب عليه وجب على من خلفه لان النقصان المتمكن في صلوته يتمكن في صلوة القوم لان صلوتهم متعلقة بصلوته صحة وفسادا فوجب عليهم السجود م ولهذا ش اي ولاجل تقرر السبب الموجب في حق الاصل م يلزمه ش اي يلزم المؤتم حكم الاقامة بنية الامام يعني اذا نوى الامام في وسط صلوته الاقامة يصير فرضهم اربعا وان لم توجد من القوم النية م فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم ش يعني لا يجب عليه ان يسجد م لانه ش اي لان المؤتم م يصير مخالفا لامامه اذا سجد ش بدون ان يسجد الامام وبه قال المزني والبويطي من اصحاب الشافعي واحمد في رواية وعند الشافعي ومالك واحمد في رواية يسجد المأموم وهو مذهبنا قول عطاء والحسن والنخعي والثوري والقاسم وحماد بن ابي سليمان وفي حديث ابن عمر فان سهى الامام فعليه وعلى من خلفه السهو في هذا الحديث ابن عدي في شرحه وكلها على الوجوب • فان قلت ههنا اشكالان الاول اشكل على المسائل التسع التي ذكرت في الخلاصة والخزانة انها اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم وهي اذا لم يرفع الامام يديه عند تكبيرة الافتتاح يرفع القوم واذا لم يثن فالمقتدي يثني واذا ترك تكبيرة الركوع وسجود سهوه وتكبيرة الانحطاط وقراءة التشهد التسليم يأتي بذلك كله المقتدي والتاسع تكبيرة التشريق قلت هذه الاحكام لا يتبع فيها شيء باشره الامام بل يثبت ابتداء على كل واحد من الامام والمقتدي ولا تجري فيه النيابة بخلاف سجدة السهو فانها انما تثبت في حق من فعل باشره الامام فلما لم يأت به لم يجب على غيره • الاشكال الثاني يرد على قوله لانه يصير مخالفا وهو ما اذا قام المسبوق لقضاء ما سبق بعد فراغ الامام والمقيم او المقتدي بالمسافر يتم ركعتين بعد فراغ الامام قلت المخالفة بعد فراغ الامام لا تعد مخالفة وفي المختلفين تعلق بصلوة الامام فلا تكون مخالفة لا صورة ولا معنى وفي مبسوط ابي اليسر ويسجد المسبوق مع الامام للسهو سواء ادركه في القعدة او في وسط الصلاة لقوله عليه السلام فلا تختلفوا عليه ولو لم يسجد معه وقام الى قضاء ما سبق ثم سلم الامام لا يلزمه سجدتا السهو في القياس لانه خرج عن صلوة الامام وفي الاستحسان تلزمه لان هذه الصلوة كلها واحدة من حيث التحريمة فيجب الاتيان بالكل وقال الشافعي لو سها الامام فيما ادركه بعد تحريمه امامه او بعده قبل السلام وعن ابن سيرين انه لا يتابعه وان سجد الامام بعد السلام لم يتابعه فيه وعندنا يتابعه ولو سجد مع الامام قبل السلام وقضى ما عليه يعيد سجود السهو في آخر صلوته في قول الجديد وفي القديم لا يعيد ولو سها الامام فيما لم يدرك المسبوق يلزمه حكم سهو امامه وقيل لا يلزمه ولو قام المسبوق في قضاء ما سبق ولم يسجد امامه للسهو فعليه ان يسجد ثلاث سجدات م وما التزم الاداء الا متابعا ش اي وما التزم المقتدي اداء الصلاة الا حال كونه تابعا للامام فلما لم يسجد الامام لم يسجد هو ايضا تحقيقا للمتابعة م فان سهى المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود ش السجود مرفوع لانه فاعل قوله لم يلزم

م لانه ش اى لان المؤتم م لو سجد وحده ش اى بدون الامام م كان مخالفا لامامه ش قال عليه السلام لا تختلفوا على ائمتكم ولانه
لم يجز ان ينفرد بسهو نفسه فكذلك لم يجز ان ينفرد بسهو امامه م ولو تابعه الامام ش اى لو تابع المقتدى امامه فى سجود
السهو الذى سهاه المقتدى ينقلب الاصل وهو الامام تبعا فلا يجوز لانه متبوع وهذا قلب الموضوع. فان قلت سجود السهو
يؤتى به فى آخر الصلوة بعد السلام فلم لا يصبر الى ان يسلم الامام فيخرج عن تبعيته ثم يسجد. قلت لا يمكن ذلك لان السنة
ان يسلم الامام والمأموم عقيبه فاذا سجد يقع سجوده بعد خروجه من الصلوة لانه يخرج بسلام الامام م ومن سها عن القعدة
الاولى ش اى فى الفرائض الثلاثية او الرباعية م ثم تذكر ش اى القعدة التى تركها م وهو الى حالة القعود اقرب ش
اى والحال انه اقرب الى القعود من القيام وفى الكافى يعتبر ذلك بالنصف الاول فان كان النصف الاول مستويا
كان الى القيام اقرب والا فلا وفى الخانية وعلامة القرب بان لم يرفع ركبتيه من الارض وفى المحيط ولو رفع اليتيه
من الارض وركبتاه عليها بعد لم يرفعهما بعد فلا سهو عليه وفى البدائع اذا كان الى القيام اقرب فلوجود القيام
وهو انتصاب النصف الاعلى والنصف الاسفل جميعا وما بقى من الانحناء غير معتبر م عاد فقعد وتشهد لان
ما يقرب الى الشىء يأخذ حكمه ش كالقيام المصاحب حق المصر فى صلوة العيد والجمعة وحريم البئر له حكم البئر وما يقرب الى العامر
له حكم العامر فى المنع من الاحياء م قيل يسجد للسهو للتأخير ش اشار بهذا الى ان المشايخ اختلفوا فى الصورة المذكورة
هل يلزمه سجود السهو ام لا فقال ابو الليث وابو نصر وغيرهما والشافعى واحمد يسجد وهو معنى قوله ثم قيل يسجد
للسهو للتأخير اى لتأخير القعدة التى هى واجبة لانه بهذا المقدار من القيام صار مؤخرا واجبا عن وقته م والاصح
انه لا يسجد ش وهو اختيار ابى بكر محمد بن الفضل وبعض اصحاب الشافعى م كما اذا لم يقم ش يعنى لو لم يقم ما كان يلزمه
السهو فكذا ههنا لانه كانه لم يقم لانه اذا كان الى القعود اقرب كان له حكم القاعد فيبقى عند الخلاف القيام عليه م ولو كان
الى القيام اقرب ش بان رفع ركبتيه من الارض م لم يعد ش اى الى القعود م لانه كالقائم ش معنى ولو كان حقيقة
القيام لما عاد الى القعدة بالاتفاق فكذا هنا لانه اخذ حكمه لقربه منه ثم انما لا يعود عند حقيقة القيام لما ان القيام فرض
والقعدة الاولى واجبة فلا يترك الفرض لاجل الواجب م ويسجد للسهو لانه ترك الواجب ش وهذا بالاتفاق بيننا وبين
الشافعى اما عندنا فلانه ترك الواجب وهو القعدة الاولى واما عند الشافعى فلانه عنده لا يتعلق السهو بترك السنة سوى التشهد
الاول والقنوت والصلوة على النبى عليه السلام فى التشهد الاول. فان قلت يشكل هذا بما لو قرأ آية السجدة فى القيام فانه
يترك القيام فيصلى وهو فرض لاجل سجدة التلاوة وهى واجبة. قلت قال شيخ الاسلام القياس هنا ان لا يترك القيام
الا انه جوز ذلك بالاثر فانه عليه السلام واصحابه يسجدون ويتركون القيام لاجلها فترك القياس به. وفى المجتبى قال
الحسن لو عاد بعد الانتصاب مخطئا قيل يتشهد للقضاء ليسلم والصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم
يؤمر به فقرأ الفاتحة والسورة وركع ثم تذكر الركوع بسورة اخرى لا ينتقض ركوعه ولو سها عن بعض التشهد
فعليه السهو عند ابى حنيفة وابى يوسف ولو ذكر بعد ركوع الثالثة انه لم يسجد للسهو فى الثانية فيعود ويسجد ويتشهد
ثم يصلى الثالثة بركوعها ولو ذكر بعد السجود نقض السجدة ويتشهد ولا يعيد الركوع. وفى شرح الوجيز ان عاد عمدا وهو عالم
بانه لا يجوز العود بطلت صلوته وان عاد ناسيا لم يبطل وعليه ان يقوم اذا تذكر وان عاد جاهلا ففى عدم الجواز وجهان
ذكرهما فى التهذيب احدهما انه لا يعذر ويبطل صلوته لتقصيره بترك التعلم واصحهما انه يعذر ولا يبطل صلوته كالناسى وان
سها عن القعدة الاخيرة فى ذوات الاربع كالظهر والعصر والعشاء فقام فى الخامسة او فى ذوات الثلاث كالمغرب
والوتر فقام الى الرابعة وفى ذوات الاثنين كالفجر فقام الى الثالثة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة ما لم يسجد
م لان فيه ش اى لان فى رجوعه الى القعدة م اصلاح صلوته وامكنه ذلك ش اى اصلاح صلوته لان ما دون الركعة
محل الرفض م لانه ليس له حكم الصلوة ش ولهذا لا يحنث به فى يمينه لا يصلى م قال ش اى القدورى م والغى الخامسة ش
اى الركعة الخامسة التى قام اليها م لانه رجع الى شىء محله قبلها ش اى رجع الى القعود الذى محله على القيام الى الخامسة
لكونه اتيان القعود فى محله م ويسجد للسهو لانه اخره ش لان الواجب عليه ان يأتى بالقعدة الاخيرة قبل القيام

الى الخامسة وفى الكافى اراد بالواجب القطعى وهو الفرض وهو القعدة الاخيرة لان بتاخير الفرض يجب السهو م فان
قيد الخامسة ش اى الركعة الخامسة التى قام اليها م بسجدة ش اى بان يسجد الى الخامسة م بطل فرضه عندنا ش
لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة ولهذا يحنث فى يمينه لا يصلى خلافا للشافعى واحمد ومالك فعندهم لا
يبطل فرضه ويرجع ويقعد ويتشهد ويسلم لما روى انه عليه السلام صلى الظهر خمسا فقيل له ازيد فى الصلوة قال وما
ذاك قالوا صليت خمسا فسجد سجدتين بعدها م لانه ش دليلنا العقلى اى لان الشان انه م استحكم شروعه فى النافلة
قبل اكمال المكتوبة ش والشروع فى النافلة قبل اكمال الفرض مفسد له كما لو صلى ركعتين بخلاف ما اذا لم يقيد الخامسة
بسجدة لان ما دون الركعة ليس لها حكم الصلوة بدليل مسئلة اليمين وتاويل الحديث انه عليه السلام قعد على الرابعة بدليل
انه قال صلى الظهر خمسا والظهر اسم جميع الاركان ومنها القعدة وانما قام الى الخامسة على ظن ان هذه القعدة الاولى
حملا لفعله عليه السلام على ما هو اقرب الى الصواب م وعن فرضيته ش اى خروجه من فرضية الشروع خروجه عن الفرض لان بينهما
منافاة م وهذا ش اى هذا الذى ذكرناه من الركعة بلا سجدة لا تبطل صلوته واذا كانت بسجدة تبطل لان الركعة بسجدة
واحدة صلوة حقيقة ش لان الصلوة عبارة عن القراءة والقيام والركوع والسجود وقد وجدت م حتى يحنث فى يمينه لا يصلى
ش نبه بما قبله وقرر الكلام فيه عن قريب م وتحولت صلوته نفلا ش اى الذى لم يقعد فى الرابعة قدر التشهد وقيد
الخامسة بالسجدة تحولت اى صارت تلك الصلوة التى صلاها نفلا م عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد على ما مر ش اشار
الى ما ذكره فى باب قضاء الفوائت ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد م فيضم اليها ركعة
سادسة ش يعنى عندهما لان التنفل شرع شفعا لا وترا للنهى عن البتيراء وهل يجب عليه سجدة السهو لم يذكره واختلف
فيه والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجدة م ولو لم يضم لا شىء عليه ش يعنى لا قضاء عليه م لانه مظنون
اى لان الذى شرع فيه مظنون والمظنون غير مضمون لانه قام على ظن انها صلى ثلاثا وهذا عند علمائنا الثلاثة خلافا
لزفر فان اقتدى به انسان فى الخامسة او السادسة يلزمه قضاء اربع ركعات فى قول ابى يوسف لبقاء التحريمة ذكره فى
وفى المحيط ان اقتدى به انسان فى الخامسة ثم افسدها بان عاد الامام الى القعدة يقضى اربعا وان لم يعد يقضى ستا عندهما
وعند محمد لا يتصور القضاء لبطلان اصل الصلوة قالوا اخبر ابو يوسف بجواب محمد فقال زه صلوة فسدت يصلحها الحدث
وهذا معنى ما يقال فى العامة انه صلوة يصلحها الحدث فهى هذه الصلوة على قول محمد وانما قال ابو يوسف هذا لغيظ لحقه
من محمد وانه روى ان محمدا امر بسجن خراب فتركت فيه الدواب وبالت فيه الكلاب فقال هذا مسجد ابى يوسف
لان مثل هذا يبقى مسجدا الى ان تقوم الساعة وعند محمد يعود الى ملك الواقف او الى ورثته بعد وفاته. قال
الاترازى رحمه الله كلمة تستعمل عند اهل العراق وانما قالها ابو يوسف تهكما وقيل الصواب زه بالفتح والزاى ليست خالصة
كذا قال صاحب المغرب وفى الفوائد الظهيرية زه بزاى مكسورة منقوطة من فوقها قلت الصواب الكسر وتقولها العجم
عند اعجابهم بشىء فافهم م ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابى يوسف ش هذا بيان الخلاف الذى بين ابى يوسف ومحمد
والاصل فيه ان الانتقال عن الفرض الى النفل لا يتحقق ما لم يسجد فى الخامسة ثم هذا الانتقال هل يحصل بمجرد وضع
الجبهة ام لا فعند ابى يوسف يحصل لان وجود السجدة بوضع الجبهة على الارض لا بالرفع م لانه ش اى لان وضع الجبهة على
الارض م سجود كامل ش لكونه السجود حقيقة فى وضع الجبهة م وعند محمد برفعه ش اى برفع المصلى جبهته عن الارض م
لان تمام الشىء باخره وهو الرفع ش اى آخر السجود رفع الجبهة م ولم يصح مع الحدث ش اى لم يصح السجود مع الحدث بالاتفاق
انما ذكر هذا لان محمدا لما قال تمام الشىء باخره وهو الرفع قال لا خلاف بيننا ان الرفع لم يصح مع الحدث فلم يتم السجود ثم
اشار المصنف الى ثمرة هذا الخلاف بقوله م وثمرة الاختلاف فيما اذا سبقه الحدث فى السجود ش يعنى اذا سبقه الحدث فى هذا
السجود فذهب يتوضا ثم تذكر انه لم يقعد فى الرابعة يتوضا ويعود الى القعدة ويبنى على صلوته عند محمد يعنى يتمها بالتشهد
والسلام خلافا لابى يوسف فعنده لا يبنى لان صلوته فسدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفاسد قال فخر الاسلام المختار
للفتوى قول محمد لانه اوفق واقيس لان السجود لو تم قبل الرفع وصار داما كتكراره لم ينقض الحدث يعنى بالاتفاق

ان الحدث ينقض الركن وهو فيه حتى لو قضا وبنى على صلوته وجب عليه اعادة ذلك الركن الذي وجد فيه الحدث ولم
يتم السجود بالوضع لما احتاج الى الاعادة كما لو وجد الحدث بعد الرفع م ولو قعد في الرابعة ثم قام ولم يسلم ش اي ولو
قعد المصلي في آخر الركعة الرابعة ثم قام الى الخامسة والحال انه لم يسلم على ظن انها القعدة الاولى عاد الى القعدة م ما لم
يسجد للخامسة ش يعني ما لم يقيد الركعة الخامسة بالسجدة لان النبي عليه السلام قام الى الخامسة فسبح به فعاد وعلم وسجد سجدتي
السهو م لان التسليم حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة ش اي امكنه اقامة السلام م على وجهه ش اي على الوجه
المسنون م بالقعود ش يعني بالعود الى القعود م لان ما دون الركعة محل الرفض ش كما لو قام المؤذن وهو في الركعة
الاولى لم يقيدها بالسجدة فانه يرفضها . فان قلت اذا سلم قائما ماذا حكمه قلت لا تفسد صلوته كذا في الخلاصة
وغيرها ثم في هذه المسئلة اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو قام عامدا وقال الناطفي يعيد ثم القوم يتبعونه فان عاد
عادوا معه وان مضى في النافلة يتبعوه لان صلوتهم تمت بالقعدة لكن الصحيح ما ذكره البلخي انهم لا يتبعونه لانه لا
اتباع في البدعة لكن ينتظرونه قعودا فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة يتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال
كذا في المحيط والمرغيناني م وان قيد الخامسة بالسجدة ثم تذكر انه ادركه ركعة خامسة وانه ترك السلام ضم اليها ش
اي الى الخامسة ركعة اخرى لنظم المبسوط ما يدل على الوجوب فانه قال وعليه ان يضم وكلمة على للايجاب وعند الشافعي
لا يضم لان الركعة الواحدة غير مشروعة عنده ولم يعرض لكن في الظهر والعصر والعشاء يضيف اليها السادسة ليكون
الاربع الاول فرضا والاخريان نفلا وعند الشافعي يعود الى القعدة ولا يضيف اليها السادسة فان اضافها فسدت
صلوته لانه انتقل الى صلوة اخرى وعليه ركن لان اصابة لفظ السلام ركن عنده وعندنا لا يفسد لانه انتقل الى
صلوة اخرى وليس عليه ركن لان اصابة لفظ السلام ليس بركن عندنا واضافة السادسة للاحتراز عن البتيراء فان قلت
النهي يدل على المشروعية عندكم كما عرف في الاصول قلت يذكر النهي ويراد به النفي كالفسخ والمراد هنا الفسخ بدليل
قول ابن مسعود ما اجزت ركعة قط ولا يضيف السادسة في العصر لان التنفل بعد العصر مكروه وعن هشام عن محمد انه لا
باس به لان التنفل بعد العصر انما يكره اذا اقصده اما اذا وقع فيه لا بقصده فلا يكره لانه لا بطلان الاعراض كذا ذكر
الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير قال الصدر الشهيد الفتوى على قول محمد وقال قتادة والاوزاعي فيمن صلى المغرب اربعا يضيف
اليها ركعة اخرى فتكون الركعتان له نافلة قلت قال داود انه يضم اليها ركعة اخرى فلا شيء عليه لانه مظنون م لا الى الباقي ش
اي من صلوته م اصابة لفظ السلام وهي ش اي اصابة لفظ السلام م واجبة وترك الواجب لا يفسد الصلوة ولكن يوجب
سجود السهو وانما يضم اليها ركعة لتصير الركعتان الزائدتان على الاربع نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزيه لنهيه عليه السلام
عن البتيراء وقد مر الكلام في حديث البتيراء في باب الوتر م ثم لا ينوبان ش اي هاتان الركعتان الزائدتان لا ينوبان
يعني لا يقومان ولا تجزيان عن سنة الظهر وهي الركعتان المسنونتان بعده م هو الصحيح ش نفي عدم انابة هاتين
الركعتين عن سنة الظهر هو الصحيح واحترز بقوله عن قول بعض المشايخ انهما ينوبان عن سنة الظهر وهي رواية ابن سماعة
عن محمد وقيل هو قول ابي يوسف ومحمد لانه اتى بالركعتين في موضع السنة فينوبان عنها كما قال شمس الائمة الحلواني
فيمن صلى آخر الليل ركعتين بنية التطوع على ظن ان الفجر لم يطلع فاستبان انه كان قد طلع عن افتتاحها لفظا هو
الجواب انهما تجزيانه عن ركعتي الفجر لكن هاهنا الاصح عدم جواز الانابة ذهب فخر الاسلام البزدوي وابو عبد الله الجرجاني
وشمس الائمة وقاضي خان وجماعة من مشايخ بخارى وقيل هو قول ابي حنيفة م لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة ش اي لان
مواظبة النبي عليه السلام على سنة الظهر كانت بتحريمة مبتدأة اي مستقلة لا مبنية على غيرها لان السنة عبارة عن طريقة
النبي عليه السلام وهو كان يتطوع بتحريمة مبتدأة فقط ولان الشروع في صلوة كاملة على صفة السنة فلا تتأدى بالناقص
فلا تنوب ما ثبت عن صفته م ويسجد للسهو استحسانا ش اي من حيث الاستحسان والقياس يقتضي ان لا يسجد للسهو لان السهو
وان يكن في الفريضة ادى فقد ادى انها صلوة اخرى ولزم من صحة الشروع فيها الانقطاع عن الفريضة ومن
سها في صلوة اخرى وجه الاستحسان وان انتقل من الفرض الى النفل لكن التنفل بناء على التحريمة الاولى فيجعل في حق

وجوب السهو كانهما صلوة واحدة وهذا كمن صلى ست ركعات تطوعا بتسليمة واحدة وسها في الشفع الاول يسجد للسهو
في آخر الصلوة وان كان كل شفع صلوة على حدة لكن كلها في حق التحريمة صلوة واحدة ثم اختلف في هذه السجدة هل
هي لنقص في النفل او لنقص في الفرض فقال ابو يوسف لنقص في النفل وقال محمد لنقص في الفرض واشار
المصنف الى قولهما من غير تصريح اسميهما بقوله م لتمكن النقصان في الفرض ش اشارة الى قول محمد ان النقصان تمكن في الفرض
بالخروج عنه لا على الوجه المسنون وهو عدم وجود اصابة لفظ السلام بعد اربع ركعات وقد ترك ذلك فيكون نقصانا في
الفرض وقوله م او في النفل ش وهو الركعتان اشارة الى قول ابي يوسف م لتمكن النقصان في النفل بالدخول ش
اي بدخوله فيه لا على الوجه المسنون وهو كونه بلا تحريمة مبتدأة وانما قدم قول محمد على قول ابي يوسف لانه هو المختار
والمعتمد للفتوى ذكره فخر الاسلام في الجامع الصغير م ولو قطعها ش اي لو قطع الخامسة بان لم يضف اليها سادسة لا
يلزمه القضاء عندنا خلافا لزفر م ولو اقتدى به ش اي بالمصلي المذكور م انسان فيهما ش اي في الركعتين المضمومتين م
يصلي ستا ش اي ست ركعات م عند محمد لانه هو المؤدي ش بفتح الدال هذه التحريمة م وعندهما ش اي عند ابي حنيفة
وابي يوسف م ركعتين ش اي يصلي ركعتين لان الحكم خرج عن الفرض فلا يلزمه غير هذا الشفع وذكر صاحب
الخلاصة الفتاوى الخلاف بين محمد وصاحبه كما ذكرها صاحب الهداية ولكن المذكور في شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد
وشرح الطحاوي والمنظومة وشروحها انه يصليهما عند محمد وركعتين عند ابي يوسف ولم يذكر قول ابي حنيفة وهو الصحيح
لانه ذكر الناطفي في الاجناس قول ابي يوسف عن النوادر المعلى وقول محمد عن نوادر ابن سماعة ولم يذكر قول ابي حنيفة
في كتب المتقدمين م ولو افسده ش اي لو افسد المقتدي ما شرع فيه م لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بالامام ش
يعني عند محمد اعتبارا بحال الامام بان هذه الصلوة المظنونة غير مضمونة في حق الامام فلوجب ان في حق المقتدي مضمونة
لانها بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل وهو باطل م وعند ابي يوسف يقضي ركعتين م لان السقوط ش اي سقوط
القضاء م بعارض ش اي بسبب عارض م يخص الامام ش وهو شروعه ساهيا على عزم اداء الواجب لم يوجد هذا
العارض في حق المقتدي فيلزمه القضاء دون الامام لكن يقضي ركعتين لانقطاع احرام الفرض عند ابي يوسف والاصل
فيه ما ذكره فخر الاسلام عن النوادر اذا شرع في صلوة مظنونة هل تكون مضمونة في حق المقتدي ام لا قال ابو يوسف
هي مضمونة وقال محمد غير مضمونة واما نقض الصلوة فهي مضمونة في الاصل لان ابتداء النفل بلا ضمان غير مشروع اذا كان
قصدا كما لا يجلاف الصبي والمعتوه فان شروعهما الى الرخم لقصورهما ولما قصر قصد هذا الشخص بسبب شروعه ساهيا
التحقهما بخلاف المقتدي فانه شرع عامدا فلم يلحق بهما وفتوى فخر الاسلام هنا على قول ابي يوسف وفرق ابو يوسف
بين هذا وبين ما اذا لم يقعد على الرابعة بان هناك بطل فرضه ولان الاحرام في الابتداء منعقد لست ركعات فاذا
اقتدى به انسان لزمه موجب تلك التحريمة وكذا هاهنا فقد تم فرضه لما ذكرنا وشرع في النفل والمقتدي ابتدأ في القضاء
فلا يلزمه غير ركعتين والحاصل ان هناك صلوة واحدة فيلزم الجميع وهاهنا صلوتان فيلزم الاخرة . وقال الاكمل
قيل كان فرق الكلام عند ابي حنيفة وابي يوسف قلت قائله هذا من السغناقي فانه قال ذلك بدليل ما تقدم في قوله
وعندهما ركعتان بدليل ما ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان وعندهما يقضي ركعتين م قال ش اي قال محمد في الجامع الصغير
م ومن صلى ركعتين تطوعا فسها فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخريين ش يعني لم يصح ذلك م لان السجود ش
اي سجود السهو م يبطل لوقوعه في وسط الصلوة ش لان سجود السهو لم يشرع الا في آخر الصلوة ومع هذا لو شرع لو
بنى صح بناؤه لبقاء التحريمة وهو غير مذكور في ظاهر الرواية كذا قال فخر الاسلام في مبسوطه ثم قال وينبغي ان يعيد
سجدتي السهو ثانيا لان سجود السهو في وسط الصلوة لا يعتد بها قال المرغيناني ولو سها فما نص عليه عصام وفي
المحيط لو بنى جاز وفي اعادة السجود اختلاف المشايخ والمختار يعيد م بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نوى الاقامة ش يعني
اذا سها فسجد للسهو ثم نوى الاقامة يتم وان كان يلزم ابطال سجود السهو م لانه لو لم يبن بطل جميع الصلوة ش اي
صلوته اصلا لانه صار فرضه اربعا بنية الاقامة وابطال السجود من ابطال الصلوة بلا اصل هذه الفروع فلما شرعية

التابع في حق المسافر دون المتطوع حيث لا اثر له في بنائه وفي المبسوط لان ذلك تعيين شرعي وقد يكون بغير صنعه
كالجند يصيرون مقيمين بنية الامام والمراة بنية زوجها والعبد بنية سيده وهنا بالمباشرة وقصده وفي المحيط
لو نوى الاقامة بعد الصلوة قيل لم تصح صلوته بنيته في هذه الصلوة وقيل معناه مع كونه لم يبن ويسقط عنه سجود السهو
م وبعد هذا ش اي بعد وقوع سجود السهو في وسط الصلوة م لو اوضح لبقاء التحريمة في صورة التطوع ش وذكرنا الان
ان الاختلاف في اعادة سجود السهو عند البناء وبنى م وعليه سجود السهو ش اي ومن تم في آخر صلوته والحال انه عليه
سجدتا السهو م فدخل رجل في صلوته بعد التسليم ش اي فاقتدى به رجل في الصلوة بعد التسليم م هذا الداخل يفصل
فان سجد الامام ش يعني فان عاد الامام الى سجود السهو كان الرجل داخلا لكون الامام في حرمة الصلوة بعوده الى
السجود م والا فلا ش يعني وان لم يعد الامام الى السجود فلا يكون الرجل داخلا م وهذا ش اي هذا الحكم بالتفصيل الذي
م عند ابي حنيفة وابي يوسف ش واصل هذه المسئلة ان سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلوة والا فلا واشار الى
هذا الاصل والتعليل من الجانبين بقوله م قال محمد ش اي الرجل داخل ش اي في صلوة الامام م سجد الامام او
لم يسجد لان عنده ش اي عند محمد م سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا ش يعني لا خروجا موقوفا ولا باتا
م لانها ش اي لان سجدة السهو وجبت لجبر النقصان المتمكن في الصلوة ش اي فلا بد ان يكون الجابر في احرام
الصلوة ثم يسقط معنى التحليل عند السلام ولو بعد سقط معنى التحليل بالاتفاق م وعندهما ش اي وعند ابي حنيفة وابي يوسف
م يخرجه ش اي يخرجه سلام الامام اياه م عن الصلوة ش على سبيل التوقف على العود فان عاد كان الرجل داخلا
والا فلا م لانه ش اي لان السلام م محلل في نفسه ش لقوله عليه السلم تحليلها التسليم وبالاجماع ايضا م وانما لا يعمل ش
اي السلام م عمله لحاجته ش اي لحاجة المصلي م الى اداء السجدة فلا يظهر ش اي عمله م دونها ش اي
دون الحاجة م ولا حاجة على اعتبار عدم العود ش فيعمل عمله لتحقق المقتضي وزوال المانع. فان قلت
ينبغي ان لا يصح الاقتداء وان عاد اليها لان التحريمة عندهما موقوفة تمكن في الوجود فينبغي ان لا يظهر في صحة غيره
قبل العود وان ثبت بطريق الضرورة لكن لما ثبت ثبت ما هو من لوازمه وضروراته وصحة الاقتداء من ضروراته وهل
كما في حرة تحت عبد قالت لمولاه اعتق عبدك عني بالف درهم وقع العتق عنها وثبت الملك لها بطريق الضرورة
وجاء فسخ النكاح وثبت الولاء لها لان العتق من لوازم الملك والولاء من لوازم العتق والشي اذا ثبت ثبت
بلوازمه ولما بين الاصل والتعليل من الجانبين شرع في بيان ثمرة الخلاف المذكور بقوله م ويظهر الاختلاف في هذا
ش اي تظهر فائدة الاختلاف المذكور بين محمد وصاحبيه في المذكور من المسئلة وهو ما اذا دخل رجل في صلوته
بعد التسليم وعليهما السهو هل يكون داخلا ام لا فعند محمد يكون داخلا سواء سجد للسهو او لا وعندهما ان سجد يكون
داخلا والا فلا ثم اذا سجد الامام مع صاحب الرجل داخلا في صلوته فلو سجد مع الامام ثم قام يقضي ما عليه لم يكن عليه
ان يعيد السهو وان كان ذلك في وسط الصلوة لان هذا آخر صلوة الامام حقيقة فيكون آخر صلوته حكما تحقيقا للمتابعة
فان سهى الرجل فيما يقضي فعليه ان يسجد للسهو وسجوده الاول مع الامام لا يجزيه من سهوه لان المسبوق في البعض منفرد
فسجوده مع الامام لا يجزيه عن سهوه في حالة انفراده م وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة ش اي ويظهر ايضا فائدة الاختلاف
المذكور يعني اذا ضحك الذي سلم وعليه سجود السهو ينتقض طهارته عند محمد وزفر لانه ضحك في حرمة الصلوة وعندهما
لا ينتقض وكذلك لو ضحك المقتدي في هذه الحالة م وتغير الفرض بنية الاقامة ش اي وتظهر فائدة الاختلاف المذكور
في تغير الفرض بنية الاقامة يعني المسافر اذا نوى الاقامة في هذه الحالة قبل سجود السهو فعند محمد وزفر يتغير فرضه الى اربع
كما لو نوى قبل السلام وعندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو او لا وهذه الصور التي ذكرها المص ثلاثية والصورة الرابعة
فيما اذا اقتدى به بنية التطوع ثم تكلم هذا المقتدي قبل ان يسجد الامام للسهو لا قضاء على المقتدي عندهما وعند محمد يلزمه
قضاء ما بقي الامام كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وسائر الشراح غير شيء القهقهة بقوله. فان قلت لما كان الخروج من
لم يحكم بتمام فكان ينبغي ان يلزمه الوضوء لصلوة اخرى. قلت وان كان يتوقف فان حرمة الصلوة منها قائمة بالامام فحين

الحرمة الصلوات الفائتة قطعا فلا يتأدى هنا فيها في ايجاب الزاهد وسجدتين الوقت هنا تلك الحرمة فاشبهت
حرمة الصلوة على الجنازة. وقال الاكمل فان قيل اذا كان الخروج موقوفا كان خارجا من وجه دون وجه وذلك يستدعي
ان يكون حكم هذه المسائل عندهما كحكمها عنده احتياطا. اجيب بانه ليس معناه الخروج من وجه دون وجه بل معناه الخروج
من كل وجه يمكن نقضه بالعود قلت سل هذا الكلام من كلام السغناقي فهجبت قال وقلت وهذا لو اخرجهما من سلم
السهو يخرج عن حرمة الصلوة من كل وجه الا ان يكون بمعنى التوقف ان ثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود
ينقل في حرمة الصلوة لانه لو كان في حرمة الصلوة من وجه لكانت الاحكام على عكسها عندهما ايضا كما هو مذهب محمد
من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الاداء بالاقتداء ولزوم الاربع عند نية الاقامة عملا بالاحتياط قلت
هذا لا يخلو عن نظر لانهم فرقوا اولا على ان الساهي لا يخرجه عن الصلوة اصلا بقولهم لا خروجا موقوفا ولا باتا يعني عند محمد
وعندهما يخرجه خروجا موقوفا فانهم في هذه الحالة في الصور الثلاثة يعود بعد السلام قبل سجود السهو م ويسلم يريد قطع
الصلوة ش يعني في حقه ان لا يسجد للسهو ومع هذا عليه السهو وهو معنى قوله م وعليه السهو ش اي والحال ان عليه سهو
وههنا حالان الاولى فعلية مصدرة بدون الواو والثانية جملة اسمية بالواو على الاصل م فعليه ان يسجد للسهو ش
اي فالواجب عليه ان يسجد لاجل سهوه وهذا كما تراه مطلق وذكر قيده في الاصل حيث قال انه يسجد للسهو قبل ان يقوم
او يتكلم او يخرج من المسجد فالاولى يدل على انه متى قام عن محله فاستدبر القبلة لا ياتي بسجود السهو وانه لم يخرج
من المسجد والثانية تدل على انه ياتي بها قبل ان يتكلم ويخرج من المسجد وان مشى واخرج عن القبلة وهو قول بعض المشايخ
من اصحابنا م لان هذا السلام ش اي السلام الذي اراد به قطع الصلوة م غير قاطع لحرمة الصلوة ش اما عند محمد فظاهر
لانه لا يخرجه عن حرمة الصلوة اصلا واما عندهما فلا يخرجه ولا يقطع الاحرام به مطلقا م ونيته ش اي ارادته بذلك السلام
قطع الصلوة م تغيير المشروع ش لان السلام غير قاطع شرعا فجعله قاطعا بالنية تغيير المشروع وهو لا يتغير بالقصد والعزم
م فلغت ش اي نية قطع الصلوة بالسلام كما اذا نوى الابانة بصريح الطلاق لا يصح نيته فيكون رجعيا وكذا لو نوى الظهر
ستا او نوى المسافر ظهرها ثمانيا لغت نيته كذا في المحيط وهذه النية لتغيير المشروع فلم تلغ قلت فكذا الاشياء التي يؤدى
بها في حقيقة الصلوة وقد بطلت بالسلام العمد سجود السهو ففي بعده ههنا وهي باقية اذا كان عليه سجود السهو
فان قلت نية الكفر تبطل الايمان ولم تلغ وان كان لا يغير المشروع. قلت نية الفرض به وهو كفر وهي نية
الكفر ترفع الايمان لانهما لا يجتمعان. فان قيل السلام وضع ليخرج عن حرمة الصلوة عندهما فكيف لا يكون مخرجا مع
نية القطع وهذا تناقض. قلت هذا وان كانا مختلفين صورة فهما متفقان معنى فلانا قلنا ان سلام من عليه
السهو يخرجه عن احرام الصلوة لكن على عزم العود اليه بالسجود من غير فصل بين ان ينوي العود او ينوي عدمه او
لم ينو شيئا فلا يعتبر نيته فكان الاول بناء الاطلاق والثاني بناء التقييد فافهم. واستشكل بان النية ههنا لم توجد
مجردة عن العمل اذ لم يكن لذلك العمل المقرون بالنية صحيحا على ان اقتران النية والسلام زمان اقتران النية به
صحيح عليه لانه يجب عليه التسليم حتى يتمكن من ان يسجد للسهو فلا تعمل النية فكانت النية مجردة عن العمل على هذا التقدير
م ومن شك في صلوته ش الشك في اللغة خلاف اليقين وقد شككت في كذا م فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا ش ذكره
بالفاء تنبيها على تفسير الشك بانه عبارة عن تساوي الطرفين وانه عدم دراية باربع ركعات فالطرفان تساويا والا فان
كان يقتضي بواو الحال والهمزة فيه للتسوية لانها عن الاستفهام الحقيقي فعند ذلك قلت منها التسوية وانتصاب ثلاثا
بقوله صلى م وذلك ش اي الشك م اول ما عرض له ش اختلفوا في معناه قال صاحب الاجناس معناه اول ما سهى في
عمره وقال اسعد اول ما سهى في هذه الصلوة وقيل اول سهو وقع له ولم يكن سهى في صلوته قط منذ حين بلغ م استأنف
ش اي استقبل الصلوة وهذه الجملة وقعت جوابا للمبتدأ ومن م لقوله عليه السلم اذا شك احدكم في صلوته انه كم صلى
فليستقبل الصلوة ش هذا بهذا اللفظ غريب ولم يبين احد من الشراح حال هذا الحديث فهذا عجيب منهم والعجب من ذلك
ما قال الاترازي ولنا ما روى خواهرزاده وغيره في المبسوط عن النبي عليه السلم انه قال اذا شك احدكم في الحديث وهو

ابي شيبة في سننه عن ابن سيرين عن ابن عمر انه قال بينا انا فاذا لم ادر كم صليت فاني اعيد وروى عن سعيد بن جبير
عن ابن عمر في الذي لا يدري ثلاثا صلى او اربعا قال يعيد حتى يحفظ وعن جرير عن منصور قال سالت ابراهيم عن الشك
في الصلوة فقال اما انا فاذا كان في المكتوبة فاني اعيد وعن اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال يعيد وكان شريح
يقول يعيد وعن ليث عن طاوس قال اذا صليت فلم تدر كم صليت فاعدها مرة فان التبست عليك مرة اخرى فلا تعدها
وقال عطا يعيد مرة وروى ذلك عنه عن مالك وعبد الملك ومذهب الشافعي انه يبني على الاقل وبه قال مالك في الاحوال
كلها وبه قال احمد في المعتمد وعن احمد في الامام روايتان احدهما انه يبني على الاقل والثانية انه يبني على غالب
الظن ويسجد للسهو واحتج الشافعي بما رواه ابو سعيد الخدري انه عليه السلام قال اذا شك احدكم في صلوته فلم يدر اثلاثا
صلى ام اربعا فليلق الشك وليبن على اليقين رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجة واحمد ايضا على اليقين لم
يفصل ونحن نقول الغاء الشك كما يكون بالبناء يكون على الاقل يكون بالاستيناف اولى لانه ابرء من الشك لكونه
خروجا عن العهدة بيقين والجواب اكثر الشراح يحتجون للشافعي بحديث ابي سعيد المذكور ثم يجيبون بما ذكره المصنف
ابعد هذا من القواعد • اقول قال السروجي قال اصحابنا الشاك يتحرى ولم يفصل وهذه رواية الاصول وبه حديث
ابن مسعود مرفوعا واذا شك احدكم فليتحر الصواب فليتم عليه اخرجه البخاري ومسلم وروى الخدري عن الحجاج انه يبني على
اليقين كما في حديث ابي سعيد الذي احتج به الشافعي ووفق اصحابنا بين الاحاديث فحملوا حديث الاستقبال على الشك في
اول مرة لانه لا حرج عليه فيه وحملوا حديث ابن مسعود على ما اذا كان يعرض له الشك كثيرا وله راي لان في الاستيناف
في كل مرة حرجا بينا وفي البناء على اليقين احتمال الغلط الثاني بالفرض قبل تمامه وحملوا حديث ابي سعيد على من تكرر له
الشك وليس له ظن وترجيح وقال النووي قال ابو حنيفة ان حصل له الشك اول مرة بطلت صلوته وان صار عادة له اجتهد
وعمل بغالب الظن وان لم يظن شيئا عمل بالاقل ثم قال قال ابو حامد قال الشافعي في القديم ما رأيت قولا اقبح من قول ابي حنيفة
هذا ولا ابعد من السنة • قلت وقد ذكرنا عن النبي عليه السلام في كل واحد من الاصول الثلاثة حديثا فكيف يقبح الشافعي القول
المؤيد بالحديث والقول لا ابعد من السنة مع كونه قول ابن عمر كما ذكرنا عن قريب وذكرنا قوله ايضا عن جماعة من السلف
الصالحين ابي الهدى ممن بعده ابا ح في ليس في تخصيص قول الحجاج في التقبيح والتبعيد عن السنة معنى وليس هذا
من ادب اهل العلم وعن النووي وابن قدامة وغيرهما من المخالفين لنا عن الحجاج انه قال ان حصل له الشك اول مرة
بطلت صلوته ليس بصحيح ولا يوجد هذا في امهات كتب اصحابنا المشهورة بل المشهور فيها انهم قالوا يستقبل ومع صلوته
على صفة الصحة بيقين • وقال ابو نصر البغدادي المراد بقوله لا قطع الاستيناف اولى لانه يسقط به الشك بيقين وفي الذخيرة
عطف على سبيل الكتاب بقوله او هل احدث ام لا او هل اصاب ثوبه نجاسة ام لا ان كان ذلك اول مرة استقبل ولا
شك ان صلوته لا تبطل بالشك م وان كان الشك يعرض له كثيرا ش اي غالب احواله ذلك وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي
كان ابو الحسن كان يقول معناه انه الشك يعتاده حتى يصير غالب عادته فكلما اعاد شك ولا يتوصل الى اداء فرضه باليقين الا
بمشقة فجاز ان يرجع الى الاجتهاد وقال شيخ الاسلام معناه ان يسهو في صلوة واحدة مرتين وقيل مرتين في عمره وقيل
مرتين في سنة م بنى على اكبر رايه ش ان كان له راي وعند الشافعي ومالك يبني على الاقل كما ذكرناه م لقوله عليه السلام من شك
في صلوته فليتحر الصواب ش هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا ولفظهما واذا شك احدكم
فليتحر الصواب فليتم عليه • فان قلت قال البيهقي في المعرفة حديث ابن مسعود هذا رواه الحكم عن عتبة والاعمش عن ابراهيم
عن علقمة عن عبد الله دون لفظ التحري ورواه ابراهيم بن سويد عن علقمة عن عبد الله دون لفظ التحري فيشبه ان
يكون من جهة ابن مسعود او من دونه فادرج في الحديث • قلت تمام الحديث عن عبد الله بن مسعود قال صلى ثم قام فلما سلم
قيل يا رسول الله احدث في الصلوة شيء قال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا قال فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد
سجدتين ثم سلم ثم اقبل علينا بوجهه فقال انه لو حدث في الصلوة شيء لنبأتكم به ولكن انا بشر انسى كما تنسون فاذا
نسيت فذكروني واذا شك احدكم في صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين هذا لفظ البخاري في

كتاب الصلوة في باب التوجه الى القبلة حيث كان ولم يذكر مسلم فيه السلام ولفظه فليتم عليه ثم ليسجد سجدتين واخرجه
ابو داود بلفظ البخاري ولفظ ابن ماجة فيه بالواو ولفظه وليسلم وليسجد سجدتين واما النسائي فلم يذكر فيه واذا
شك احدكم في آخره وقد رايت لفظ التحري مضافا الى النبي عليه السلام وقد رواه جماعة من الحفاظ كمسعود و
الثوري وشعبة ووهيب بن خالد وفضيل بن عياض وجرير وغيرهم والزيادة من الثقة مقبولة اذا لم يكن
فيها خلاف الجماعة والتحري طلب ما هو الاحرى وهو الصواب هكذا فسره الازهري والاكمل • قلت هذا من باب
النقل فلا يدل على الطلب المطلق وانما هو التكلف والطلب المبالغة والجهد فيه ومعنى تحرى تكلف ما هو الاحرى والاحرى
هو ما يكون اكبر رايه عليه وكيفيته اذا شك احدكم وهو قائم او راكع او ساجد انه ثم تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال الرابعة
والقعدة فيها فرض ثم يصلي ركعة اخرى لاحتمال انها كانت الثالثة فيحتاج الى الرابعة ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو
م فان لم يكن له راي بنى على اليقين ش اي على الاقل لانه هو اليقين صورته اذا وقع له الشك بين الركعة والركعتين
جعلها ركعة وان وقع بين الركعتين والثلاث جعلها ركعتين واذا كان بين الثلاث والاربع جعلها ثلاثا فيتم صلوته
على ذلك هكذا رواه البيهقي من حديث عبد الرحمن بن عوف في سننه الكبير • وفي المنتقى ورواه احمد وابن ماجة والترمذي
وصححه وعليه ان يتشهد عقيب الركعة التي يتوهم الشك انها آخر صلوته احتياطا ثم يقوم ويضيف اليها ركعة اخرى
ولو شك بعد الفراغ منها فلا اعادة عليه ويجعل كانه صلى اربعا وان شك انه صلى جرا او اثنين او ثلاثا وفي الاربع
انه صلى اربعا او خمسا فان كان قائما يقعد لجواز ان تكون هذه آخر صلوته ثم يصلي ركعة اخرى احتياطا وان كان قاعدا على
التحري فان راى انها ثانية جزم وان لم يكن له راي لجوازه ترك القعدة في الثانية فيحتمل الوفاء فيقعد احتياطا
ذكره كلها في المحيط • وفي المجتبى يبنى على الاقل اي احترازا لاقل لكن يقعد في كل موضع توهم انه آخر صلوته وفي
القعدة الاولى احترازا لانه حتى انه لو شك في قيام ذوات الاربع انها الثالثة او الرابعة يأتي بركعتين بقعدتين
فلو شك انها الثانية والثالثة او الرابعة فثلاث ركعات بثلاث قعدات • وان شك انها الاولى ام الثانية ام الثالثة
ام الرابعة فاربع ركعات باربع قعدات ولو شك في الخمس الجلوس بعد الركوع فيتشهد ثم يسجد سجدتين ثم يتشهد ثم
ثلاث ركعات باربع قعدات لان الشك في الخمس بعد السجود فسدت وكذا في الرابع والخامس الا انه اذا ذكر انه
ترك سجدتين من ركعة فركوعا لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا بنى على الاقل هذا
الحديث اخرجه الترمذي وابن ماجة عن عبد الرحمن بن عوف قال سمعت النبي عليه السلام يقول اذا سها احدكم في صلوته فلم
يدر واحدة صلى ام ثنتين فليبن على واحدة فان لم يدر اثنتين صلى ام ثلاثا فليبن على اثنتين فان لم يدر
اثلاثا صلى ام اربعا فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين من قبل ان يسلم هذا لفظ الترمذي وقال حديث حسن صحيح
ولفظ ابن ماجة اذا سها احدكم في صلوته فلم يدر واحدة صلى او ثنتين فليجعلها واحدة وان لم يدر ثنتين صلى او
ثنتين او ثلاث فليجعلها ثنتين واذا شك في الثلاث فليجعلها ثلاثا ثم ليتم ما بقي من صلوته حتى يكون الوهم في الزيادة
ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل ان يسلم واخرجه الحاكم في المستدرك ولفظه فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فليتم
فان الزيادة خير من النقصان وقال صحيح على شرط الشيخين وتعقبه الذهبي في مختصره بان فيه عمار بن مطر الرهاوي
وقد تركوه • قلت عمار ليس في السنن م والاستقبال بالسلام اولى ش هذا متصل بقوله استانف يعني استانف الصلوة
فيما اذا عرض له السهو اول مرة استانف السلام وهو اولى م لانه ش اي لان السلام م عرف محللا دون الكلام ش
لان السلام عرف محللا للصلوة شرعا ولم يعلم ذلك بالكلام موضع السلام شرعا وانما ذكر الكلام لدفع شبهة فانه يخفى
الواهم بانه هذا لما كان قاطعا للصلوة لاستقبال صلوة من الابتدا استانف بالكلام ايضا يجوز لانه ايضا قاطع كالسلام
م ومجرد النية لغو ش اي نفس النية تقطع الصلوة من غير اقتران السلام بها ليست بكافية للقطع لان النية لو مجرد
التجرد لانا نريدها في الشيء الذي يتوقف تحقيقه عن النية وعمل الجوارح وقطع الصلوة من هذا فلا يثبت بمجرد النية م
وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم آخر صلوته لئلا يصير تاركا فرض القعدة ش هذا متصل بقوله ذلك في صلوته

وقد بيناه مفصلا عن قريب **فروع** شك في صلوة انه صلاها ام لا فان كان في الوقت يعيد ولو شك خارج الوقت
شك في ركوع او سجدة ان كان بعد باقي بها وبعد الخروج منها فالظاهر انه لم يتركها شك في الحدث وتيقن بالصلوة
فهو متطهر وبالعكس محدث شك في بعض وضوئه وهو اول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا
لا يلتفت اليه وكذا لو شك انه كبر للافتتاح فان كان اول ما عرض له استقبل وان كثر فتوقع يمضي كذا يقوم شهرا
ثم قال اظهر صليت على غير وضوء لا يصدق ولو عرض وغلب على ظنه صدقه حين علمهم العقلاء قام المسبوق في قضاء
ما سبق ثم تذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة فعاد فسجدها فان عاد المسبوق اليها تابعه فسدت صلوته وان لم يعد
على صلوته نفى فسادها روايتان وفي الروضة فالواجب على المسبوق بعد سلام الامام القعود ولا يقوم الى قضاء
ما سبق حتى يوصل الامام ما يفسد صلوته من الافراد والكلام والخروج في صلوة اخرى قال ابو شجاع اذا قال في
القعدة الاولى اللهم صل على محمد يلزمه السهو عن الحج اذا زاد فيها يجب سجود السهو ولو زاد ما لا وقال الامام
ابو منصور الماتريدي لا يجب ما لم يقل وعلى آل محمد وعن الصفار لا سهو عليه في هذا وعن محمد استقبح ان اوجب سجود
السهو بالصلوة على النبي عليه السلام ولو قرأ فاتحة الكتاب قبل التشهد يلزمه السهو وبعده لا والله تعالى اعلم م

باب صلوة المريض

ش اي هذا باب في بيان احكام صلوة المريض
وهو فعيل بمعنى فاعل من مرض من باب علم يعلم قال الجوهري المرض السقم **قلت** هو ضعف القوى وتزايد
الآلام وفي البدائع الاضافة في صلوة المريض من باب اضافة الفعل الى فاعله او الى محله كحركة الخشبة وهو شايع
كقولهم صح زيد لا يتردد وقال السغناقي وقولهم صح زيد لا يتردد فيهما **قلت** ينبغي ان يتعين المعنى الاول
لان معنى الصلوة الصادرة من المريض فاعلها وقولهم بخلافه لان زيدا مجروح فلا يكون نظيرا لان المريض
بمعنى المارض كما ذكرنا ثم المناسبة بين البابين من حيث ان كلا منهما مشتمل على نوع من العوارض السماوية ولكن قدم
باب السهو لكثرة وقوعه وشدة مساس الحاجة الى بيانه او لان في كل منهما صلوة مع نقص وفيها جابر فقدم الاول بجبرها السهو
وفي هذا قدر الامكان م اذا عجز المريض عن القيام ش بان يجد بالقيام ضررا ولم يرد بهذا العجز العجز اصلا بحيث لا يمكنه
القيام بان يصير مقعدا بل عجز القيام على القيام الا انه يضعف ضعفا شديدا او يجد وجعا كذا في المحيط وقيل حد المرض
تام سقط من ضعف او دوران راس وقيل حيث انه يصير صاحب فراش وقيل ما يبيح الافطار به وقيل ما يبيح
التيمم به وقيل ان يعجز عن القيام لحوائجه والاصح ان الاقاويل ما ذكرنا اولا وهو ان يلحقه بالقيام ضرر كذا ذكره المرغيناني
وفي فتاوى الظهيرية وعليه الفتوى وعن ابي جعفر الطحاوي ولو قدر على بعض القيام ولو آية او تكبيرة يقوم ذلك القدر
واذا عجز قعد وان لم يفعل ذلك خفت ان تفسد صلوته هذا هو المذهب ولا يروى عن اصحابنا خلافه وكذا اذا
عجز عن القعود وقدر على الاتكاء او الاستناد الى انسان او حائط او وسادة لا يجزيه الا كذلك ولو استلقى لا يجزيه
مضوها على قولهما فانهما يجعلان قدرة على الوضوء لغيره كقدرته لنفسه كذا في مبسوط شيخ الاسلام والفرق بينهما
وبين الصوم في ان المريض اذا كان قادرا على الصوم في بعض اليوم ثم عجز فانه لا يصوم اصلا وهنا يصلي قائما بقدره
وما فطر في آخر اليوم لم يكن فعله معتدا في اول اليوم فلا يتنفل به وفي الصلوة قيام في اولها يتوقع عنده فان قدر في آخرها
وفي المحيط والمجتبى لو تكلف المريض الجماعة يعجز عن القيام قبل الخروج مخافة فوت الركن والاصح انه يخرج لانه
المريض العاجز على الانفراد وفي الخلاصة وعليه الفتوى م صلى قاعدا يركع ويسجد ش قاعدا انه يقتضي الحال من المريض ويركع
ويسجد ايماء لانه سترا لان او تزاد فانه لقوله عليه السلام لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع
فعلى الجنب تومي ايماء هذا الحديث اخرجه الجماعة الا مسلما عن عمران بن حصين قال كانت بي بواسير فسالت النبي عليه السلام
عن الصلوة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف
نفسا الا وسعها وفي نهاية ابي داود وعن عمران بن الحصين قال كان بي الباسور فسالت النبي عليه السلام الحديث الناسور
بالنون والصاد المهملة وقال الناسور ايضا بالسين وهو علة تحدث في ماقي العين يسقي ولا تنقطع وقد تحدث ايضا

في حوالي المقعد وهو المراد هنا وقد تحدث ايضا في اللثة وهو معرب والباسور بالباء الموحدة علة تحدث في المقعد
وفي داخل الانف ايضا ويجمع على بواسير وهي لفظ مسعود وقيل بالنون وقيل لا يسمى باسورا الا اذا جرى وانفتحت
افواه عروقه من اهل الخرج وفي المغرب الناسور قرحة عايدة فقلما تندمل م ولان الطاعة بحسب الطاقة ش اي بحسب
القدرة والاستطاعة لا يكلف الله نفسا الا وسعها م قال ش اي القدوري م فان لم يستطع الركوع والسجود او ما ايماء
ش او ما اصله بالهمزة ولكنها تلين هنا م قاعدا ش هذا تغير كلام القدوري فان لم يستطع الركوع والسجود اومى
ايماء وجعل السجود اخفض من الركوع ولم يتعرض انه يومي ايماء او قاعدا فقال المصنف مراده يومي • فان قلت اذا قدر
على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود ينبغي ان لا يسقط عنه فرض القيام ويصلي قائما بالركوع والسجود وهو قول الشافعي
لحديث عمران بن حصين فان لم تستطع فقاعدا حيث نقل الحكم من القيام الى القعود بشرط العجز عن القيام • قلت اجاب
السغناقي محالا على مبسوط شيخ الاسلام بقوله ذلك محمول على ما اذا كان قادرا على الركوع والسجود حال قيام القدرة على
الاركان • قلت في اي طريق من طرق عمران بن الحصين ذكر الايماء حتى يقول بعد ان ذكر الايماء الى آخره • فان قلت لم يبين
صفة القعود كيف هي • قلت قال صاحب التحفة اختلفت الروايات عن اصحابنا في انه كيف يقعد فروي عن محمد عن ابي حنيفة انه يجلس
كيف شاء وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا افتتح الصلوة يتربع واذا ركع يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها وعن
ابي يوسف انه يتربع في جميع صلوته وعن زفر انه يفترش رجله اليسرى في جميع صلوته والصحيح رواية محمد انه عذر في
المريض يسقط عنه الاركان فلان يسقط عنه الهيآت اولى م لانه وسع مثله ش اي لان الايماء بالركوع والسجود قاعدا
اوسع مثل هذا الرجل الذي لا يقدر على القيام والركوع والسجود م وجعل سجوده اخفض من ركوعه ش اي اوطأ م لانه
اي لان الايماء م يقام مقامهما ش اي مقام الركوع والسجود م فاخذ حكمهما ش اي فاخذ الايماء حكم الركوع والسجود وهو ان
السجود يكون اخفض من الركوع فكذا في الايماء م ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه ش لا يرفع على صيغة المجهول وقوله شيء
مفعول اقيم مقام الفاعل وقوله يسجد عليه جملة في محل الرفع لانها صفة لقوله شيء م لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على
الارض فاسجد والا فاوم ايماء براسك ش هذا الحديث رواه جابر وابن عمر فحديث جابر اخرجه البزار في مسنده والبيهقي
في المعرفة عن ابي بكر الحنفي حدثنا سفيان الثوري حدثنا ابو الزبير عن جابر ان النبي عليه السلام عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة
فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فرمى به وقال عليه السلام ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من
ركوعك وقال البزار لا نعلم احدا رواه عن الثوري الا ابو بكر الحنفي قال البيهقي هذا يعد من افراد ابي بكر وقد تابعه
عبد الوهاب بن عطا عن الثوري به وهذا يحتمل ان يكون في وسادة مرفوعة الى جبهته ويحتمل ان يكون موضوعة
على الارض وحديث ابن عمر اخرجه الطبراني في معجمه عن طارق بن شهاب عن ابن عمر قال عاد النبي عليه السلام رجلا من
اصحابه مريضا فذكره م وان فعل ذلك ش اي ان رفع الى وجهه شيئا يسجد عليه م وهو يخفض راسه ش اي والحال انه يخفض
راسه م اجزأه لوجود الايماء الذي هو الفرض ش يعني الايماء في حقه وفي الاصل يكره لهم ان يرفع عودا او
وسادة يسجد عليها وفي الينابيع يكون مسيئا وتجوز صلوته ان وجد منه تحريك راسه وان لم يوجد لا يجوز ثم اختلفوا
هل يعد هذا سجودا او ايماء قيل هو ايماء وهو الاصح وفي المبسوط جازت صلوته بالايماء لا بوضع الراس وقيل هو
سجود فان كانت الوسادة على الارض وسجد عليها جازت لما روى الحسن عن امه انه قال رأيت ام سلمة زوج النبي
عليه السلام تسجد على وسادة من ادم من رمد بها رواه البيهقي باسناده وعن ابن عباس انه رخص في السجود على الوسادة
والمخدة ذكره البيهقي وكذا ذكره في سننه عن ابي اسحاق قال رأيت عدي بن حاتم يسجد على جدار في المسجد ارتفاعه قدر
ذراع وذكره ايضا ابن ابي شيبة في سننه وذكره ابن ماجه عن انس انه كان يسجد على وقعة وعن ابي العالية انه كان
مريضا وكانت المرفقة تنزل فيسجد عليها وكره ذلك ابن عمر وكان عمر يكره ان يسجد الرجل على العود ونقل عن ابن
مسعود والحسن ذكره ابن ابي شيبة في سننه وفي المحيط لو كان على جبهته عذر دون الانف لم يجزه الايماء على انفه
لانه كالجبهة وقال ابو بكر اذا كان بجبهته او انفه عذر يصلي بالايماء ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وفي

المجتبى كيفية الايماء بالركوع والسجود سنة على انه هل يكفي بعض الايماء ام نفسها يمكن قطعه على الرواية فانه ذكر شيخ الاسلام
المومي اذا خفض راسه للركوع وادنى السجود جاز ولو وضع بين يديه وسادة والصق جبهته فان وجد ايماء والا فلا
وان وضع ذلك ش اي ان وضع ذلك الشيء م بان وضع على جبهته ش اي على جبهة المريض لا يجزيه لانعدامه اي لانعدام
الايماء م وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومأ بالركوع والسجود ش قال الشيخ حميد الدين
الضرير وغيره يوضع وسادة تحت راسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء
يمنع الاصحاء عن الايماء فكيف في المرضى ثم اختلفت الروايات عن اصحابنا في كيفية الاستلقاء ففي ظاهر الرواية يصلي
مستلقيا على قفاه ورجلاه الى القبلة وروى ابو بكر الرازي عنهم انه يصلي على جنبه الايمن ووجهه الى القبلة فان عجز
عن ذلك استلقى على قفاه وهو قول الشافعي وقول مالك واحمد لظاهر الرواية المذكورة م لقوله عليه السلام يصلي المريض قائما
فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه ش هذا حديث
غريب رواه اصحابنا في كتبهم عن النبي عليه السلام ولم يبينوا رواته ولا حاله وانما ذكرها في المبسوط فقال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
على عمران بن الحصين يعوده في مرضه فقال كيف اصلي قال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فصل على الجنب تومي
ايماء فان لم تستطع فالله تعالى اولى بالعذر اي بقبول العذر منك وقد روى الدارقطني في سننه من حديث علي بن ابي طالب
عن النبي عليه السلام قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع يصلي قاعدا فان لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلي القبلة وفيه
الحسين العرني قال عبد الحق كان من رؤساء الشيعة ولم يكن عندهم بصدوق ووافقه ابن القطان وفيه حسين بن
زيد بن علي بن ابي طالب قال ابن عدي ارجو انه لا باس به الا اني وجدت في بعض حديثه نكرة وقال السغناقي قوله فان
لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه هذا من تتمة الحديث ولفظ المبسوطين والاسرار اولى فكان احق هنا على قول
من يقول لا يسقط القضاء عنه وانه يقدر على الايماء اي احق بقبول عذره التاخير لا عذر الاسقاط قلت هذا
كلام حسن اذا ثبت م وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة واومأ جاز ش اطلق ذكر الجنب ليتناول الايمن والايسر
وبه قال الشافعي ولكنه قال على جنبه الايمن مستقبل القبلة فان لم يستطع استلقى على ظهره ويستقبل القبلة برجليه
لحديث عمران بن الحصين ولانه لو اضطجع على جنبه يكون وجهه الى القبلة فهو اولى كما اذا احتضر وجه الى القبلة على شقه
الايمن وكذا في القبر وسيجيء هذا عن قريب ثم اعلم ان الاضطجاع المشروع ستة احدها في الصلوة على الخلاف الثاني
المحتضر عند الموت يوضع على شقه عرضا ووجهه الى القبلة لكن المتاخرين اختاروا اضطجاعه مستلقيا وزعموا انه
اسهل لخروج الروح وهو الثالث الرابع الميت اذا وضع على التخت لغسله ولا رواية فيه لاصحابنا وعادتنا اضجاعه
على قفاه الخامس الاضطجاع في حالة الصلوة عليه يكون مستلقيا على قفاه كما هو المعهود بين الناس السادس الاضطجاع
في اللحد يوضع على جنبه الايمن ووجهه الى القبلة م لما روينا من قبل ش اراد به حديث عمران بن الحصين الذي ذكره
في اول الباب م الا ان الاولى هو الاول وعندنا ش الاولى الاولى بفتح الهمزة بمعنى الاحرى والاجدر والاولى الثاني
بضم الهمزة بمعنى تانيث الاول اراد به الاستلقاء على الظهر فان قلت كيف وجه التانيث والمذكور هو الاستلقاء على
الظهر مذكر قلت لما كان هذا وجها من ذكرها انث على تاويل الوجه ويجوز ان يكون على تاويل الرواية الاولى
وجعله السغناقي من باب المزاوجة وهو فلا حاجة الى ذلك والتاويل احسن وفي الفتح الاولى الاولى بالضم مقدم على الاولى
بالفتح وعلى هذا فرع الاكمل م خلافا للشافعي فان عنده هو الثاني ش لان اشارة المستلقي تقع الى هواء الكعبة وهذه
اشارة الى وجه المعقول المراد ان المستلقي على قفاه اذا اومى يقع ايماؤه الى هواء الكعبة وقد علم ان شرط المصلي ان يصلي الى
القبلة والصلوة بالايماء مسالة فعل غير الايماء انما يقع الى الكعبة باقلنا الا انه لو حققه لذلك بجوده كان الى القبلة
وعلى ما قاله الخصم لو حققه الى جانب الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه فيكون توجه البدن الى الكعبة والشرط
اداء الصلوة الى الكعبة لا البدن دون الاداء فالخصم ما لحظ التوجه ببدنه كما في الميت وتحرى التوجه مستلقيا وهذا
اولى وقال الاكمل في هذا الموضع ولما تعارض حديث عمران بن حصين وحديث عبد الله بن عمر ثم ولا التعارض في العمل

بكل منهما الا ان ما ذكرنا اولى لان المعقول معنى فانها اشارة المستلقي الى آخره قلت لم يبين من حديث ابن عمر اصلا ولا ذكره
وكيف قال لما تعارض حديث عمران وحديث ابن عمر اقول حديث ابن عمر رواه البيهقي عن نافع عن ابن عمر قال يصلي المريض
مستلقيا ولا نسلم المعارضة بينهما فان في حديث عمران ايضا فان لم يستطع فمستلقيا رواه النسائي كما ذكرنا وقال صاحب الدراية
وحديث عمران محتمل وما رويناه اعني حديث ابن عمر محكم والعمل بالمحكم اولى قلت هذه الدعوى انما تصح اذا لم يكن
في حديث عمران ذكر الاستلقاء على القفا والحال انه قد ذكر صريحا في كلامنا ما بيناه ثانيا فلا يصح دعوى كل واحد من الاكمل
ما قاله الدراية لعل ان اصحابنا احتجوا باول حديث عمران بن الحصين وهو قوله صل قائما فان لم تستطع فقاعدا وعلى
هذا ذكر النص وقد صح ان الشافعي تمامه لان آخر الحديث اي ساقطا على الارض والمستلقي ساقط على الارض قلت هذا
ليس بسديد لانه يلزم منه التكرار في الحديث بلا فائدة فافهم والكلام الموجه فيه ان يقال ان كل واحد من الحديثين يدل
على جوازهما قاله وما قلنا غاية ما في الباب ان اصحابنا رجحوا صورة الاستلقاء على القفا لمساعدة المعقول اياه كما ذكرنا
وما تم في الباب حديث غير هذا م وبه تتادى الصلوة ش اي بوقوع الاشارة الى هواء الكعبة تتادى الصلوة م فان لم تستطع
الايماء براسه اخرت عنه ش اي اخرت الصلوة عن هذا المريض عند عدم الاستطاعة على الايماء براسه ويجيء الكلام فيه مفصلا م
ولا يومي بعينيه ولا بقلبه ش وفي التحفة والقنية عند الحسن يومي بقلبه وحاجبيه وعينيه م ولا بحاجبيه ش اي ولا يومي
ايضا بحاجبيه م خلافا لزفر ش فانه يومي بعينيه وحاجبيه وقلبه واعلم ان المريض اذا عجز عن الايماء بالراس هل يلزمه
الايماء بالعينين والحاجبين ام لا ولم يذكره في ظاهر الرواية وروى عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه قال لا
يومي المريض بحاجبيه ولا بعينيه ولا بقلبه في الصلوة وهكذا روى عن ابي يوسف ايضا وروى عن محمد بن الحسن انه قال لا
يومي بقلبه ولم يذكر الحاجبين والعينين وعن زفر انه يومي بالحاجبين اولا لقربه من الراس فان عجز فبالعينين فان
عجز فبقلبه وقال الحسن بن زياد يومي بعينيه وحاجبيه ولا يومي بقلبه كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه فلا نعلم
وقال المرغيناني صاحب التحفة قال الحسن بن زياد يومي بحاجبه وبقلبه ويعيد حتى قيل على لا ركان وفي الحاوي يومي
بعينيه وبحاجبيه وقلبه عند زفر وابي يوسف ولم يجوزه ابو حنيفة وقال محمد لا اشك ان الايماء بالراس يجوز ولا اشك
انه بالقلب لا يجوز واشك في العينين ذكره في الذخيرة وقاضي خان وفي الحاوي عن محمد الايماء بالقلب لا يجوز وعند
ابي يوسف وانا احفظ قوله في الايماء بالعينين والحاجبين وعند زفر بعينيه وحاجبيه واذا صح اعاد وقال
الشافعي اذا عجز عن الايماء براسه اوما بطرفه فان عجز اجرى افعال الصلوة على قلبه وكذا القراءة والاذكار يجريها
على قلبه عند العجز وما دام عاقلا لا يسقط الصلوة وفي الدراية وقال الشافعي ومالك يومي بعينيه وان عجز فبقلبه
لانه وسع مثله م لما روينا من قبل ش اشارة به الى قوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم
براسك م ولان نصب الابدال بالراي ممتنع ش هذا دليل عقلي وتقريره ان الشارع اقتصر على الراس في الحديث المذكور
في موضع البناء ولو جاز غيره لعجز بصحيا البدل عن الايماء بالراس بالراي م ولا قياس على الراس ش جواب عن سوال
مقدر تقريره ان يقال هذا ليس من باب نصب الابدال بل القياس على الراس وتقرير الجواب ان القياس على الراس لا
يصح م لانه يتادى به ركن الصلوة ش اي لان القياس ان يتادى بالراس ركن الصلوة وهو السجود م دون العين
واختيه ش اراد باختيه الحاجبين والقلب وذلك لانه لا يتادى بهما ركن من اركان الصلوة فالقياس مع وجود
الفارق باطل م وقوله اخرت عنه ش اي قول القدوري في مختصره فان لم يستطع الايماء براسه اخرت عنه اي اخرت
الصلوة عن هذا المريض ولكن عبارة المختصر فان لم يستطع الايماء براسه اخر الصلوة والمعنى واحد اشارة الى
انه لا يسقط الصلوة اشارة بالرفع خبر المبتدا اعني قوله والضمير في انه للشان والشرط في عدم السقوط وان كان
اكثر من يوم وليلة ان يكون مفيقا اشار اليه بكلمة ان المواصلة بقوله م وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا
ش لوجود فهم الخطاب سبب الوجوب وصلاحية الذمة وهو الذي ذكره الكرخي في مختصره واختاره المصنف
فلذلك نبه عليه بقوله م هو الصحيح ش واحترز به عن قول شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقاضي خان وآخرين وانهم قالوا

الصحيح انه يسقط به قال الاكمل وفي فتاوى الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه
الخطاب قال محمد في النوادر من قطعت يداه من المرفقين ورجلاه الى الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا
يكفي لتوجه الخطاب وفي المحيط قال بعض المشايخ اذا كانت الفوائت اكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت اقل
من ذلك فعليه القضاء كالجنون والاغماء والصحيح والثاني فيه وصححه صاحب الهداية والبيان انه اذا عجز عن الايماء بالراس
سقطت عنه وفي منية المفتي اذا دام العجز اكثر من يوم وليلة سقط في الاصح وقال بعضهم لا يسقط وان دام اكثر من
يوم وليلة حتى اذا برئ لزمه القضاء ولو مات يقضي عنه درهة قال الكاشاني وهو الصحيح وقال بعضهم يسقط مطلقا من
غير تفصيل اقتداء الظهير م لانه ش اي لان هذا المريض م يفهم مضمون الخطاب ش لوجود عقله م بخلاف المغمى عليه
لعجزه عن فهم الخطاب م وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا يومي ايماء ش
وقال زفر والشافعي لم يسقط عنه القيام في هذه الحالة لانه ركن فلا يسقط بالعجز عن ركن آخر م لان ركنية
القيام ليتوسل به الى السجدة لما فيها ش اي في السجدة م من نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود ش اي اذا كان
لا يتعقب القيام السجود يعني اذا سقطت عنه السجدة وهي الاصل سقط عنه القيام وهو الوسيلة لكن سقطت عنه
الصلاة سقطت عنه الطهارة لا يكون ركنا فيتخير اي المريض بين ان يصلي قائما بالايماء وهو الافضل من الايماء
قاعدا لانه اشبه بالسجود يكون القعود الى السجود من القيام • فان قلت فقد جاء افضل الصلوة طول القنوت اي
القيام • قلت انما كان كذلك لانضمام قراءة القرآن اليه فيكون فضلا لا صل الجمع بين الركنين وهو يحصل في القعود و
لا يرد صلاة الجنازة حيث لم يلزم به سقوط القيام بسبب سقوط السجود لانها ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء صلى الصحيح
بعض صلوته قائما وحدث به مرض يتمها قاعدا يركع ويسجد ويومي ان لم يقدر اعني الركوع والسجود وفي فتاوى قاضي
ما يخالف هذا حيث قال تفسد صلوته عند ابي ح في هذه الصورة وهو رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي ح
لان تحريمته انعقدت للركوع والسجود فلا يجوز بدونهما ويستلقي ان لم يقدر ش اي وان يصلي حال كونه مستلقيا على قفاه
ان لم يقدر على القعود روى الحسن عن ابي ح انه يستقبل لانه بناء الادنى على الاعلى اي في المسائل الثلاث وهو الاتمام
قاعدا بالركوع والسجود عند عدم القدرة على القيام والايماء قاعدا عند عدم القدرة على الركوع والسجود والايماء
مستلقيا عند عدم القدرة على الايماء قاعدا م فصار كالاقتداء ش اي فصار بناء المريض على اول صلوته كالاقتداء
اي يجوز هذا كما يجوز ذلك اذ يصح اقتداء القاعد بالقائم والمومي بالراكع والساجد والاصل في المسئلة ان كل موضع
يصح الاقتداء يصح البناء والا فلا وعنه يعلق عليه يركع ويسجد ثم صح بني على صلوته قائما عند ابي ح وابي يوسف
وقال محمد يستقبل بناء على اختلافهم في الاقتداء ش اي بناء على اختلافهم اي باختلاف الثلاثة المذكورين في الاقتداء
ثم عند محمد لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني في حق نفسه وعندهما القائم يقتدي بالقاعد فكذا يبني في حق نفسه
فان قلت يرد على هذا ما اذا افتتح الصحيح التطوع قاعدا وادى بعض صلوته قاعدا ثم بدا له ان يتم فقام وصلى
الباقي قائما اجزأه بالاجماع وهذا الاصل المذكور يقتضي ان لا يجوز على قول محمد قلت تحريمته لم تنعقد للقيام لقدرته
عليه فجاز بناؤه عليه م وقد تقدم بيانه ش اي بيان اختلافهم في الاقتداء في باب الامامة م وان صلى بعض صلوته
قائما ثم قدر على الركوع والسجود استأنف ش اي صلوته م عندهم جميعا ش اي عند ابي ح وابي يوسف ومحمد وعند زفر
والشافعي ومالك واحمد يبني محافظة على عمله لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء لانه يصير بناء القوي على
الضعيف م ومن افتتح التطوع قائما ثم اعيا اتكأ ش اي تعب يقال اعيا الرجل في المشي اذا تعب واعياه اسلاذم
متعد وقال الجوهري اعي فهو معي ولا يقال عياه واعي على الامر وتعي وتعايا بمعنى لا بأس بان يتوكأ على عصا
او حائط او يقعد ش اي وان يقعد لان هذا عذر وفي الاتكاء بعض القيام وفي القعود تركه وان كان الاتكاء بغير عذر
يكره لانه اساءة في الادب قال الاترازي في الاتكاء بغير عذر يكره بخلاف القعود فانه مشروع ابتداء اذ صلاة القاعد
على النصف من صلوة القائم كما ورد في الحديث بخلاف الاتكاء م وقيل لا يكره عند ابي ح لانه لو قعد عنده ش اي لان المصلي

لو قعد عند ابي ح م يجوز من غير عذر مع انه بناء في القيام فكذا لا يكره الاتكاء ش لانه ادنى حالا من القعود لانه في القيام
فكذا القعود بغير عذر جائز مكروه عنده كان الاتكاء غير مكروه م وعندهما ش اي الاتكاء م لانه لا يجوز القعود عندهما
ش يعني بغير عذر م فيكره الاتكاء ش يعني بغير عذر يقطع الصلاة عندهما والاتكاء دون القعود باعتبار انه لا يتأتى
الكلام فكان مكروها لكونه اساءة في الادب وبعضهم قالوا على قول ابي ح يجب ان يكره الاتكاء بخلاف القعود فانه
اذا قعد بعدما افتتح قائما لا يكره ووجه ذلك انه في الابتداء مخير بين ان يفتتح التطوع قائما وبين ان يفتتح قاعدا
فبقي هذا الخيار في الانتهاء من غير كراهة واما في حق الاتكاء فهو غير مخير في الابتداء بين ان يصلي متكئا وبين ان
يصلي غير متكئ بل يكره له ذلك لما فيه من سوء الادب واظهار التجبر وكذلك في الانتهاء وان قعد من غير عذر يكره
بالاتفاق بين الثلاثة لكن هل يجوز الصلاة ام لا فعند ابي ح يجوز وعندهما لا يجوز اشار اليه بقوله م ويجوز الصلاة
عنده ولا يجوز عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد وقال الاكمل في كلامه تسامح لان ما لا يجوز لا يوصف بالكراهة وقد قال
يكره بالاتفاق وقال صاحب الدراية بعدما قال لم عندهما لا يجوز فكيف يوصف بالكراهة عند العلامة حميد الدين يجوز
ان يراد به انه صلى ركعة قائما ثم قعد في الثانية لغير الاعياء ثم قام واتم الثانية فان هذه الصلاة جائزة مع
الكراهة • وقال الاكمل وفيه نظر لان قعوده اذا كان لا لاعياء فذلك قعود بعذر والكلام ليس فيه بل في انه لا يكون
مكروها قلت هما يقولان بالكراهة في فصل عدم الجواز وانما يقولان بعدم الجواز فيما اذا قعد واتم الصلاة قاعدا
او بالجواز مع الكراهة فيما اذا قعد ثم قام واتم الصلاة قائما اذ مجرد القعود لا يعدم وصف الجواز وهو نظير ما اذا
قرأ القرآن بالفارسية من غير عذر لا يجوز عندهما فيما اذا لم يعد القراءة بالعربية اما اذا اعاد فيجوز مع الكراهة وفي
الجنازية والكافي قوله يكره بالاتفاق يخالف ما ذكر قبل هذا بقوله ولو قعد عنده يجوز ولهذا لم يذكر هذا في
مبسوط فخر الاسلام وجامع ابي المعين لو قعد في النفل لا يكره عنده في الصحيح لان الابتداء على هذا الوجه مشروع بلا
كراهة فالبقاء اولى لان حكم البقاء اسهل من حكم الابتداء الا يرى ان الحدث يمنع ابتداء الصلاة ولا يمنع بقاءها فعود في
الصحيح يدل على ان ثمة غير صحيح فالاطلاق هنا وكذا في باب النوافل يكون على الصحيح وقوله هنا بالاتفاق غير الصحيح
فهذا سقط اعتراض بعض الشارحين على المصنف بما ذكرناه وسقط ايضا قول من قال لعل قوله بالاتفاق وقع سهوا
من الكاتب وقد قدمنا في باب النوافل قال الاترازي فيه نظر لانه لم يذكره في باب النوافل قلت ذكره في فصل القراءة
في باب النوافل فصدق عليه انه ذكره في باب النوافل والعجب منه ان ينظر في هذا م ومن صلى في السفينة قاعدا من غير
علة من دوران راس او نحوه اجزأه عند ابي ح • قال في المحيط قيل اذا كانت السفينة جارية فان كانت راسية
لا يجزيه الا قائما لانه قيد بالسفينة لانه لو صلى على العجلة وهي على الدابة لا يجوز اما لو كانت على الارض يجوز وقيد بقوله
قاعدا لانه لو صلى فيها بالايماء يجوز سواء كانت او لا قد لانه يمكنه ان يسجد فيها ولا يتردد والايماء شرع عند
العجز وقيد بقوله من غير علة لان عند العلة يجوز بالاتفاق وينبغي للمصلي فيها ان يتوجه الى القبلة كيف ما دارت السفينة
لان التوجه الى القبلة فيها فرض بالنص عند القدرة وهو قادر بخلاف راكب الدابة لانه عاجز عن استقبال القبلة
حتى ان راكب الدابة ان كان يسير الى القبلة فاعرض عنها لم تجز صلوته كذا ذكره شمس الائمة الرحيم م والقيام افضل ش
يعني الصلاة قائما افضل لانه اكمل م وقالا لا يجزيه الا من عذر ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد لان القيام مقدور عليه
فلا يترك كما لو كان على الارض حيث لا يجوز القيام مع القدرة عليه م وله ش اي ولابي ح م ان الغالب فيها ش اي في
السفينة م دوران الراس وهو كالمتحقق ش اي الغالب كالمتحقق كما في السفر لما كان الغالب فيه المشقة جعل المشقة
كالمتحققة بخلاف ما لو كان على الارض لان الغالب فيه لا يدور الراس ولا الحاد الاعلى • فان قلت روي عن ابن عباس
قال لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جعفرا الى الحبشة قال يا رسول الله كيف اصلي في السفينة قال صل قائما الا ان تخاف
الغرق • قلت في اسناده حسين بن علوان قال ابو حاتم والدارقطني متروك وقال يحيى كذاب وقال ابن عدي يضع الحديث
وذكر بعضهم في المحلى من حديث ابن سيرين قال صلى بنا انس في السفينة ونحن قعود ولو شئنا لخرجنا الى الجد قال

مجاهد صلينا مع جنادة بن ابي امية قعودا في السفينة ولو شئنا لقمنا ذكره في المحيط والخبر الذي ذكره في المجتبى
القرابين والجد بالضم وتشديد الدال شاطئ النهر م الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج ش اي
من السفينة الى البر افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه لان القلب يتعلق بالمكان وقيد بقوله ان امكنه اي الخروج
منها لانه اذا لم يمكنه الخروج الى الشط يصلي فيها م والخلاف في غير المربوطة ش اي الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه في غير المربوطة
اي في غير السفينة المربوطة اي غير المشدودة بشيء في الشط م والمربوطة ش اي السفينة المربوطة كالشط اي حكمها
حكم الشط فلا تجوز الصلاة فيها قاعدا مع القدرة على القيام م هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض المشايخ ان على قول ابي حنيفة
تجوز الصلاة فيها قاعدا مع القدرة على القيام قاعدا في السفينة جارية كانت او راسية لاطلاق ما ذكره في المبسوط
والجامع الصغير والصحيح ان الخلاف في الجارية لا في الراسية كما قال بعض اصحابنا وفي الدراية هو الصحيح احترز به عن قول
بعض المشايخ قالوا تجوز الصلاة فيها قاعدا وان كانت مربوطة تفتح عينا او تنفتح بهيجان الريح فكان في
الخروج خطر عظيم وكذا الصحيح على قولهم انه لا تجوز الا اذا دار الراس غالبا ما في الجري مع انه يمكنه الخروج لانه كالمربوطة
على الشط كالمستقر على الارض لامكان الخروج فلا تجوز كالصلاة على الدابة وقال المرغيناني هذا اذا كانت مربوطة على
الشط اما اذا كانت في لجة البحر وهي تضطرب قيل تجوز وجهين والاصح انه ان كانت الريح تحركها تحريكا شديدا فهي كالسائرة
وان حركها قليلا فهي كالواقفة وفي المجتبى والخلاف في السائرة وقيل في الكل ايضا اما في المربوطة لا تجوز الا قائما
بالاجماع وعند الدوران تجوز قاعدا بالاجماع وفي المحيط لا تجوز الفرائض والنوافل فيها بالايماء الا بعذر ومتى قدر على
الخروج فالمستحب ان يخرج والا فلا وتجوز الجماعة فيها وكذا في السفينتين المقرونتين دون الدابة والدابتين المقرونتين
وكذا لو اقتدى في السفينة بامام في السفينة او على العكس ليس بينهما طريق او طائفة من النهر فيها والا فلا ومن اقتدى
من الاطلال بالامام في اسفل السفينة صح الا ان يكون امام الامام لانه بمنزلة السفينة ولو انفلتت السفينة ومن يصلي في البحر
فخاف غرقها او سرقة مال او فوت شيء من متاعه او انفلتت دابته او خاف الراعي على غنمه من سبع او عدو او راى
اعمى على شفير بئر فله القطع وكذا الشيخ فتهادى ذكره الاسبيجابي قاعدا ولكن ذكر في الكفاية الحسن البلدانية لا يجوز القطع
الصلاة به ادنى وفي فتاوى ... في الماء لا تقطع والاصح جواز القطع فيها ولو شرد البغل او الدابة
او امر المتاع يعمل يسير لم تفسد صلاته وفي الجمعة ... صلاة في جمع اقتدى احدهما بالاخر في التطوع تجوز لعدم ما يمنع الاقتداء
وعن محمد انه استحسن جواز الاقتداء اذا كانت دابتهم بالقرب من دابة الامام على وجه لا يكون الفرجة بينهم وبين الامام
الا بقدر الصف بالقياس على الصلاة على الارض م ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى ش تفسير الاغماء تقدم في
فصل نواقض الوضوء في كتاب الطهارة قوله او دونها اي اغمي عليه دون خمس صلوات قوله قضى جواب المسئلتين م وان كان
ش اي وان كان الذي اغمي عليه اكثر من ذلك ش اي من خمس صلوات وتذكير اسم الاشارة باعتبار المذكور م لم يقض ش جواب اي
لم يقض تلك الصلوات التي هي اكثر من خمس صلوات وقال بشر عليه القضاء وان طال وقال الشافعي ان استوعب الوقت فلا قضاء
عليه وعند احمد الاغماء لا يمنع وجوب القضاء بحال لانه كالنوم في الجملة وعند الشافعي اذا كان بمعصية لا يمنع الوجوب
اصلا وان كان بغير معصية او استوعب وقت الصلاة منع وجوب القضاء وبه قال مالك وفي البدائع اذا زال عقله بالبنج او الخمر
حتى فاتته ست صلوات لا يجب عليه القضاء وان كان اقل من ذلك يجب عليه القضاء وفي المنافع الاعذار انواع منها ما هو ممتد جدا
كالصبا يمنع وجوب العبادة وقاصر كالنوم لا يسقط شيئا من العبادة وما يكون بين الامرين كالجنون والاغماء ان
امتد التحق بالممتد حتى يسقط عنه القضاء وان قصر التحق بالنوم حتى يجب عليه القضاء وامتداده ان يزيد على يوم وليلة
لدخوله في حد التكرار وعلى ما يجيء الان ان شاء الله تعالى م وهذا ش اي هذا الذي ذكرنا من وجوب القضاء بالاغماء خمس صلوات
او دونها م استحسان ش حديث علي رضي الله عنه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعن عمار انه اغمي عليه يوما وليلة فقضاهن
وابن عمر رضي الله عنه اغمي عليه يومين وقيل ثلاثة ايام فلم يقض والقياس عليهما ان لا قضاء اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملا
لتحقق العجز وفي بعض الروايات الجنون اذا استوعب وقت صلاة كاملا يسقط القضاء بخلاف الاغماء لان الجنون يزيل العقل

الذي هو اصل للاهلية والاغماء لا ولهذا لا يجوز وصف الانبياء عليهم السلام به وان وصفهم بالاغماء فكان المعنى
سوى بينهما في وجه القياس معتمدا على هذه الرواية ثم فرق بينهما في وجه الاستحسان والاصح انه لا فرق بينهما في الصلاة
في اشتراط الامتداد للسقوط لان الجنون لا يزيل الاهلية كما لا يزيلها الاغماء ولذا ابتني على الحرج ولذلك لا يحصل بدون
الامتداد وفي المحيط لو اعتقد بالخمر اكثر من يوم وليلة يلزمه القضاء وكذا بالبنج عند ابي حنيفة لان الاثر السماوي وعند محمد
يسقط كالمرض وان اغمي عليه لفزع من سبع او ادمي لا يلزمه القضاء اتفاقا وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت
الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت ش اي المدة م قلت ش اي الفوائت فلا حرج ح لان في الاولى شق عليه
القضاء وفي الثاني لا يشق عليه الا يرى ان الحائض تقضي الصوم لانه لا مشقة فيه ولا تقضي الصلاة لانه يلحقها مشقة
م والكثير ان تزيد ش اي الاغماء على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار ش اراد ان الفرق بين الطويل والقصير بالزيادة
على يوم وليلة لتكرر بها الصلاة في حد التكرار م والجنون كالاغماء ش جواب عن قياس الاغماء على الجنون على زعم ان الجنون
اذا استوعب وقتا كاملا اسقط القضاء ووجهه ان الجنون كالاغماء ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا
م كذا ذكره ابو سليمان ش اسمه موسى ابو سليمان الجوزجاني صاحب الامام محمد بن الحسن ومن تصانيفه السير الصغير وكتاب الصلاة
وكتاب الرهن وكان ابو سليمان نص عليه في النوادر م بخلاف النوم ش متعلق بقوله واذا كان اكثر من ذلك لم يقض يعني
ان النوم وان زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء م لان امتداده ش اي لان امتداد النوم م نادر فيلحق بالعارض ش
اي فيلحق الممتد منه بالعارض م ثم الزيادة ش اي على يوم وليلة م من حيث الاوقات ش اي من حيث اوقات الصلوات م عند محمد
لان التكرار يتحقق به ش اي الاعتبار من حيث الاوقات حتى لا يسقط عنه القضاء ما لم تصر الفوائت ستا فان زاد الاغماء على يوم
وليلة كما اذا اغمي عليه قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني وقت الظهر يجب عليه القضاء عند محمد وعندهما من حيث الساعات
حتى لا يجب عليه القضاء في الصورة المذكورة ثم اعلم ان الخلاف في مبسوط خواهرزاده وفي اصول فخر الاسلام البزدوي في الاغماء
المعترضة على الاهلية كما ذكرها صاحب الهداية بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد والفقيه ابي الليث جعل اعتبار الساعات رواية
عن ابي حنيفة وذكر شمس الائمة السرخسي ايضا ان اعتبار الساعات رواية عن ابي حنيفة والصحيح ان العبرة بعدد الصلوات كذا قال في شرح
الكافي وفي المنظومة والمختلف وشرح الطحاوي ذكر الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف هذا الذي ذكرناه اذا
دام الاغماء فلم يفق الى تمام يوم وليلة فان كان يفيق ساعة ثم يعاوده الاغماء لم يذكره محمد في الكتاب وانه على وجهين ان
كان لافاقته وقت معلوم فهو ان يخف عنه المرض عند الصبح فيفيق قليلا فهذه افاقة معتبرة يبطل حكم ما قبلها من الاغماء ان كان اقل من يوم وليلة
واما اذا لم يكن يتكلم في صحته بكلام الاصحاء فلا يعتد بذلك كذا في المحيط سوى الماثور عن علي رضي الله عنه قال الاكمل اي الاعتبار من
حيث الساعات هو الماثور قلت الذي قاله لا يجدي ولا يشفي حيث لم يبين كيفية الماثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهما وقال الاترازي
ولهما اي ولابي حنيفة وابي يوسف ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه اذا اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات قلت هو ايضا
لم يبين من ذكر هذا الاثر من اصحاب السنن والحاصل لهذا الاثر الى اثنين علي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم الماثور عن علي رضي الله عنه غريب وذكره
اصحابنا في كتبهم ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه في اربع صلوات فقضاهن والماثور عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه ذكره ابن ابي شيبة في مصنفه
عن نافع قال اغمي على عبد الله بن عمر يوما وليلة فافاق فلم يقض ما فاته واستقبل وروى محمد بن الحسن في كتاب الاثار اخبرنا
ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن ابن عمر انه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة قال يقضي فان قلت نقول
في حديث اخرجه الدارقطني عن الحكم بن عبد الله بن سعد الايلي ان القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق حدثه ان عائشة
زوج النبي عليه السلام سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلوات فقال ليس لشيء من ذلك قضاء الا ان
يغمى عليه في وقت صلاة فيفيق فيه فانه يصليها واحتج به الشافعي على سقوط الصلاة بالاغماء قلت هذا حديث لا يساوي
شيئا فان احمد قال الحكم بن سعيد انما هي احاديث موضوعة وقال ابن حبان روى الموضوعات عن الاثبات وقال ابن معين ليس
بثقة ولا مامون وكذبه الجوزجاني وابو حاتم وتركه النسائي وعده السكري اي الحكم يبطل فروع اذا كان يغمى عليه ويفيق
عشيا وغدوا يلزمه الصلوات وان دام اياما ... اكبر لا يقدر على من يدل تحريك المكتوبة ركبا وان قدر لم يجزه يعني

لا يستطيع ان يتوضا لا يجب على مولاه ان يوضيه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يوضيها مريض في بدنه
صلى قاعدا وان افطر صلى قايما مريض تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يبسط تحته شيء الا ويتنجس من ساعته يصلي على
حاله وكذا ان لم يتنجس ولكن يزداد مرضه ويلحقه مشقة بالتحويل مريض عجز عن الايماء فحركه راسه عن الحاجب تجوز صلوته
وعلى العقل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل مريض لا يستطيع التوجه الى القبلة لم يجد احدا يحوله اليها فصلى الى غير القبلة
لا يعيد في ظاهر الرواية عن محمد انه يعيد مريض صلى قاعدا فلما رفع راسه من السجدة الاخيرة من الركعة الرابعة ظن انها
ثالثة فقرا وركع وسجد بالايماء فسدت صلوته ومن اختيار المراغي مريض صلى جالسا فلما قعد في الثانية قرا وركع قبل
التشهد يمضي لان هذا بمنزلة القيام لو صلى قايما بسلس بوله او لا يقدر على القراءة وان قعد قدر ولم يسلس صلى قاعدا
يركع ويسجد ولو كان يسجد ينفلت بوله يصلي بالايماء ولو كان قام او قعد سال بوله وان استلقى لم يسل يصلي قايما او قاعدا
والا يصلي مستلقيا وعن ابن رستم عن محمد يصلي مستلقيا بحلقه جرح لا يقدر على السجود ويقدر على القيام والركوع صلى
قايما بالايماء شرب الخمر فذهب عقله اكثر من يوم وليلة لا يسقط عنه القضاء يقضي المريض فوايت الصحة كصلوة المريض و
قيل يوخرها الى ان يرجى الصحة والسادر بالصلوة يوخر ان يرجى كالكسل انه يصلي قاعدا في الجنازة والكلل انه لا يستطيع القيام
وقام به اوسط ادوضه صلى ركعة بقيام وركوع وسجود ثم مرض فقضى الحالة الايماء فسدت صلوته عند ابي حنيفة ويستقبلها بالايماء
وكذا لو صلى ركعة بقيام وقراءة ثم نسيها يستقبلها عنده وعندهما يتمها كما لو صلى ركعة ثم تعلم سورة فانه يستقبلها
ثم رج السن اذا اسكره فيه ما بين اسنانه سكن وجعه فان الوقت يصلي بعوده فان لم يسجد يصلي بغير
قراءة وكذا في تكبيرة الافتتاح ولو كبر سال الدم يشرع فيها بغير تكبيرة وكذا من يخشى في قراءة الجنابة سرعة يصلي بغير قراءة
كلاهي بكر لو حشت فرجها تنقطع عنها وانا تخشى سيلان الدم قال ركن الدين الصادي تصلي مع الدم لان ذهاب
عنه ما ذهابه ... ثوب ديباج وثوب كرباس فيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم يصلي في الديباج مريض
لو صلى قايما يعجز عن سنة القراءة وان صلى قاعدا يقدر عليها فالاصح انه يقعد وقال ابن مقاتل يعلم انه يقدر على قوله
الحمد لله رب العالمين وان لم يقدر على الفاتحة والسورة فهو قياس قول ابي حنيفة يجزيه قايما وقال الاعمش لا يجزيه الا قاعدا
بناء على قيده فرض القراءة . والله اعلم بالصواب

م باب سجود التلاوة ش

اي هذا باب في بيان احكام سجود التلاوة والاضافة فيه من قبيل اضافة الحكم الى سببه كخيار الرؤية وصلوة الظهر و
حج البيت وادنى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب . فان قلت التلاوة سبب في حق التالي والسماع سبب في حق السامع فكان
ينبغي ان يقول باب في سجود التلاوة والسماع . قلت لا خلاف في كون التلاوة سببا واختلفوا في سببية السماع فقال
بعضهم ليس السماع بسبب ولذلك اقتصر في اضافة السجود الى التلاوة دون السماع او نقول ان التلاوة اصل في الباب
لانها اذا لم توجد لم يوجد السماع فكان ذكرها مشتملا على السماع من حيث فافهم . فان قلت ما وجه المناسبة بين البابين
قلت من حيث وجود الرخصة في كل منهما كسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلوة المريض بعارض سماوي كالسهو
الحقها بها فاخر سجود التلاوة عن سهو لان كون كل منهما سجدة لا يكفي للمناسبة ولانه لا ضرورة في تاخيره عن ...
م قال ش اي العبد م سجود التلاوة في القرآن اربع عشرة ش اي مواضعها وفي بعض النسخ كذلك م في آخر الاعراف ش
عند قوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون م والرعد ش عند قوله ولله يسجد من في
السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال م والنحل ش عند قوله ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون م وبني اسرائيل ش عند قوله ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى
عليهم يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا م ومريم ش عند قوله اذا تتلى عليهم آيات
الرحمن خروا سجدا وبكيا م والاولى في الحج ش عند قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات الى قوله ان الله يفعل ما يشاء
وسنذكر الثانية فيه م والفرقان ش عند قوله واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن الآية م والنمل ش عند قوله ويعلم ما
تخفون وما تعلنون على قراءة العامة وقال الشافعي ومالك عند قوله رب العرش العظيم ونقل عن الزجاج والفراء انه السجدة

على قراءة الكسائي الا يسجدوا بالتخفيف واما على قراءة الاكثرين الا بالتشديد فلا ينبغي ان يكون سجدة لانها تتضمن خبر الهدهد
عن حال بلقيس وقومها بخلاف المخففة فانها امر من الله بالسجود والتقدير الا يا قوم اسجدوا وهذا ليس بصحيح
اذ المشددة هي قراءة السواد الاعظم وفيها ذم على ترك السجدة كالفرقان والانشقاق وتجوز ان تكون القراءتين حكاية
عن الهدهد لا يمنع ذلك عن ان تكون سجدة م والم تنزيل ش عند قوله انما يؤمن باياتنا الذين الآية م وص ش
عند قوله فاستغفر ربه وخر راكعا واناب وبه قال الشافعي في الجديد واحمد وقال في القديم عند قوله ان كنتم اياه تعبدون
وبه قال مالك م والنجم ش عند قوله فاسجدوا لله واعبدوا وعند الكل فيه سجدة م واذا السماء انشقت ش عند قوله
فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وقال ابن حبيب المالكي في آخر السورة وعند الكل فيه سجدة م واقرأ
باسم ربك ش عند قوله واسجد واقترب وفي مختصر البحر لو قرا واسجد سكت ولم يقرأ واقترب يلزمه السجدة . واعلم ان العلماء
اختلفوا في عدد سجود القرآن على اثنى عشر قولا الاول منها هذا وقد ذكرناه الثاني احدى عشرة باسقاط الثلاث من المفصل
وبه قال الحسن وابن المسيب وابن جبير وعكرمة ومجاهد وعطا وطاوس ومالك في ظاهر الرواية والشافعي في القديم
الثالث خمس عشرة وبه قال المدنيون عن مالك بكلها باية الحج وهو مذهب عمرو بن عبد الله والليث واسحاق ورواية
عن احمد وابن المنذر واختاره المروزي وابن سريج الشافعيان الرابع عشرة باسقاط ص وهو الاصح من قولي الشافعي واحمد
الخامس اربع عشرة باسقاط سجدة النجم وهو قول ابي ثور السادس ثنتا عشرة باسقاط ثانية الحج وص والانشقاق وهو
قول مسروق السابع ثلاث عشرة باسقاط ثانية الحج والانشقاق وهو قول عطاء الخراساني والثامن ان عزايم السجود خمس
الاعراف وبني اسرائيل والنجم والانشقاق واقرا باسم ربك وهو قول ابن مسعود التاسع عزايمه اربع الم تنزيل وحم والنجم
واقرا باسم ربك وهو مروي عن علي العاشر ثلاث قاله سعيد بن جبير وهي الم تنزيل والنجم واقرا باسم ربك و
الحادي عشر عزايم السجود الم والاعراف وحم تنزيل وبنو اسرائيل وهو مذهب عبيد بن عمير والثاني عشر عشر سجدات
م كذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد عليه ش المراد ان المكتوب في مصحف عثمان اربعة عشر سجدة كما ذهبنا اليه والعمدة
على ما كتب فيه ثم اعلم ان الايات المعروفة اربع عشرة كما ذكرنا وكذلك عند الشافعي اربع عشرة ايضا لكن في الحج سجدتان
وليس في ص سجدة واحتج الشافعي في كون السجدتين في الحج بما رواه ابو داود والترمذي عن عبد الله بن لهيعة ثنا مشرح
بن هاعان سمعت عقبة بن عامر رضي الله عنه يقول قلت يا رسول الله افضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدتين قال نعم فمن لم
يسجدهما فلا يقراهما رواه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه والجواب عنه قال البيهقي اسناده بالقوي وقال الحاكم
لم يكتب الا من هذا الوجه وعبد الله بن لهيعة احد الايمة وانما نقم عليه اختلاط في آخر عمره وقال المنذري في مختصر السنن
عبد الله بن لهيعة ومشرح بن هاعان لا يحتج بحديثهما وذكر ابو الفرج ابن لهيعة في الضعفاء والمتروكين وقال يحيى بن
سعيد لا يراه شيئا وقال يحيى بن معين هو ضعيف قبل احتراق كتبه وبعده وقال عمرو بن علي الفلاس هو ضعيف الحديث
وقال ابو زرعة ليس ممن يحتج به وفي المبسوط وتاويله مع ضعفه فضلت بسجدتين احدهما سجدة التلاوة والاخرى
سجدة الصلوة ويلزم عليه ذم تاركهما وعند المخالف لنا هي غير متحتمة والذم لا يستحق بترك المستحب فلا يستقيم ذلك على اصله
وفي الذخيرة هو محمول على النسخ لاجماع قراء المدينة وفقهائها على تركه ... القراءة ... واحتج الشافعي
ايضا بحديث اخرجه ابو داود وابن ماجه عن الحارث بن سعيد العتقي عن عبد الله بن منين عن عمرو بن العاص ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن منها ثلاث في المفصل وفي سورة الحج سجدتان والجواب انه عبد الله بن
منين لا يحتج به ولئن سلمنا فالمراد باحدى السجدتين سجدة التلاوة وبالاخرى سجدة الصلوة . فان قلت اخرج ابن ابي شيبة
في مصنفه عن عبد الله بن ثعلبة قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه الصبح فقرا فيها بالحج فسجد فيها سجدتين ورواه
الطحاوي ايضا باسناد صحيح والبيهقي واخرج الطحاوي والبيهقي ايضا عن صفوان بن محرز ان ابا موسى الاشعري سجد فيها
سجدتين واخرج ايضا عن جبير بن نفير انه راى ابا الدرداء سجد في الحج سجدتين واخرج الحاكم عن عبد الله بن
مسعود وعمار بن ياسر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انهم سجدوا في الحج سجدتين . قلت هذه الآثار لا يحتج بها الخصم على

وانا صرنا اليها عندنا فهو انها لا تدل على ان السجدتين كلتيهما سجدة التلاوة والدليل على ذلك ما رواه الطحاوي عن ابن عباس
انه قال في سجود الحج الاول عزيمة والاخرى تعليم واسناده صحيح، فان قلت كيف يقول صحيح وفيه عبد الاعلى الثعلبي وعن
احمد انه ضعيف وقال ابو حاتم ليس بقوي، قلت وثقه يحيى بن معين والطحاوي وروى له الاربعة قال الطحاوي وبقول
ابن عباس نأخذ واحتج الشافعي ايضا في قوله سجدة ص ليست بسجدة تلاوة ولكنها سجدة شكر واحتج ايضا بما رواه النسائي
عن ابن عباس انه عليه السلام سجد في ص وقال سجدها داود عليه السلام توبة ونحن نسجدها شكرا وبحديث ابي سعيد الخدري
انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه فلما كان يوم آخر قرأها
فلما بلغ السجدة تشزن الناس للسجود فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي توبة نبي ولكني رأيتكم تشزنتم للسجود فنزل فسجد
وسجدوا رواه ابو داود والحاكم في المستدرك وقال صحيح، والجواب ان هذا حجة لنا لقوله سجدها داود عليه السلام
توبة ونحن نسجدها شكرا لما انعم الله على داود بالغفران والوعد بالزلفى وحسن مآب ولهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله
وأناب بل عقيب قوله وحسن مآب وهذه نعمة عظيمة في حقنا فكانت سجدة تلاوة لان سجدة التلاوة ما كان سبب وجوبها التلاوة
وسبب وجوب هذه السجدة تلاوة هذه الآية التي فيها الاخبار عن هذه النعم على داود عليه السلام واطماعنا في نيل مثله وكذا
سجدة النبي عليه السلام في الجمعة الاولى وترك الخطبة لاجلها فدل على انها سجدة تلاوة واما تركه في الجمعة الثانية مع القراءة
فلا يدل على انها ليست بسجدة تلاوة بل كان يريد التأخير وهي لا تجب على الفور عندنا على انه سجد ايضا وسجد الناس معه لما
نزل قوله تشزن الناس معناه تهيؤا للسجود وتهيأوا له ومادته شين وزاي ونون واحتج من لم ير السجود
في المفصل وهي من سورة محمد الى آخر القرآن منهم مالك بحديث رواه ابو داود عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة وبما رواه ابو داود ايضا من حديث زيد بن ثابت قال قرأت على رسول الله
صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد فيها وبما رواه ابن ماجه في سننه عن ابي الدرداء قال سجدت مع النبي عليه السلام احدى عشرة
ليس فيها شيء من المفصل الحديث، والجواب عنها اما حديث ابن عباس فاسناده ليس بالقوي قال عبد الحق ويروى
من الصحيح حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام سجد في اذا السماء انشقت واسلامه متأخر قدم على النبي عليه السلام في السنة
السابعة من الهجرة وقال ابن عبد البر هذا حديث منكر وفي اسناده ابو قدامة الحارث بن عبيد الايادي ليس بشيء
وضعفه ابن معين وفيه ايضا مطر الوراق كان يخطئ وقد عيب على مسلم اخراج حديثه، واما حديث زيد بن ثابت
فالجواب عنه انه محمول على بيان جواز ترك السجود عند من يقول انه سنة وليس بواجب، واما الذين يقولون بوجوبه فاجابوا
عنه بانه عليه السلام لم يسجد على الفور ولا يلزم منه ليس فيه سجدة ولا فيه نفي الوجوب واما حديث ابي الدرداء ففي اسناده
عثمان بن فائد قال ابن حبان لا يحتج به ووهاه ابن عدي وقال ابو داود في سننه وروي عن ابي الدرداء عن النبي عليه السلام
احدى عشرة سجدة واسناده واه م والسجدة الثانية في الحج ش وهي قوله تعالى اركعوا واسجدوا م للصلاة عندنا
ش يعني لامر الصلاة لانها مقرونة بالركوع وهي سجدة الصلاة لانه جمع بينهما في الصلاة واحترز بقوله عندنا عن قول
الشافعي فان عنده في الحج سجدتان وقد ذكرناه مفصلا م وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله لا يسأمون ش
يعني اذا قرأ آية السجدة في حم السجدة وهي قوله تعالى ومن آياته الليل والنهار الى قوله وهم لا يسأمون فموضع السجدة عندنا
قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب ابن عباس وابي وائل وبه قال النخعي وابن المسيب وابن سيرين وابو وائل والثوري وطلحة
بن مصرف والشافعي في الجديد واحمد واسحاق، وقال الشافعي في القديم عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وبه قال مالك
وحكاه ابن المنذر عن عمر والحسن البصري والنخعي والليث في قول عمر رضي الله عنه هذا وهم وليس من قول عمر وانما قول ابن عباس رضي
اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه عنه انه كان يسجد في آخر الآيتين في حم السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وشاهد في لفظه
وانه رأى رجلا سجد عند قوله ان كنتم اياه تعبدون فقال لقد عجلت وانما قال ذلك لانه خاف التعجيل قبل السبب فتجوز التأخير
بعده لان وقت ادائها موسع فيخرج عنها موديا لا قاضيا ذكره في فتاوى الظهيرية م وهو المأخوذ به ش اي عمل
عمل الذي يؤخذ به م للاحتياط ش وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون موضع السجدة في الواقع عند قوله ان كنتم اياه تعبدون

او عند قوله لا يسأمون وان كان عند الاول لا تجوز السجدة عند الشافعي لانه يفرغ التأخير وان كان عند الثاني فلا تجوز اداؤها
عند الاول لانه يلزم تقديم المسبب على السبب وهو لا يجوز ولان تمام الكلام يقع بما قلنا والسجود عند تمام الكلام اولى م والسجدة
واجبة في هذه المواضع الاربعة عشر المذكورة في الدراية ولا السجدة واجبة ش اي عندنا وعن الشافعي ومالك واحمد وعند
جماعة وقال النووي قال مالك فيما حكاه القاضي ابو محمد هي فضيلة وقال الاثرم سجدة التلاوة واجبة عن علمائنا وقال
الشافعي انها سنة وذكر النووي في المهذب انها سنة للقاري والمستمع بلا خلاف عند الشافعية وفي البسيطية مؤكدة قلت
هذا منهما على ما اختاره البعض من الواجب م على التالي والسامع سواء قصد ش اي السامع سماع القرآن م او لم
يقصد ش وقال الاكمل وانما قيد بهذا لان في بعض الفاظ الآثار السجدة على من جلس فيها وفيه انه لم يجلس لها فليس عليه
فقصد بذلك دفعا لذلك قلت هذا اخذه من السغناقي وتبعه ايضا صاحب الدراية وليس كل منهم بين من رواه الاثر ولا
من اخرجه وهل هو صحيح ام لا وليس هذا دأب من يتصدى لشرح كتاب جليل وقال الشيرازي سبب وجوب سجدة
التلاوة ثلاث التلاوة والسماع والاقتداء بالامام وان لم يسمعها ولم يقرأها وللشافعي فيه اوجه الاول ان في حق السامع من غير
قصد يسجد هو الصحيح المنصوص في البويطي وغيره ولا يتأكد في حقه الوجه الثاني هو كالمستمع والثالث لا يسجد وبه قطع
ابو حامد والمحاملي وعند احمد هي سنة في حق القاري والمستمع دون السامع وعند داود قراءة شيء في الصلاة يجب
ان لا يدع السجود وهو في الصلاة اولى لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها هذا غريب لم يثبت وانما
روى ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن عمر رضي انه قال السجدة على من سمعها وفي البخاري قال عثمان ان السجود على من
استمع وهذا التعليق رواه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن الزهري عن ابن المسيب ان عثمان مر بقاص فقرأ
سجدة فسجد معه عثمان وقال عثمان انما السجود على من استمع ومضى ولم يسجد وفي الموطأ والاسرار والمحيط وشرح
الجامع الصغير جعل هذا الرأي رفعه الى النبي عليه السلام من الفاظ الصحابة لا من الحديث وقال في الجامع من تلاها على من
سمعها على من جلس لها اختلفت الفاظهم في هذه وكذا في غيره وقد عول الاكمل هنا على السغناقي في قوله من قول الصحابة
لا من الحديث ثم قال ولو لا انه ثبت عنده انه من الحديث لما نقص شيئا قلت كلام هذا تناقض ومخبر بالكل عن ايضا
ادعى انه حديث عائشة بانه يأتي في الباب ان المعول عليه والاحسن التعليل م وهي كلمة ايجاب ش اي لفظة على
كلمة ايجاب وهي على الوجوب م وهو على الحديث المذكور م غير مقيد بالقصد ش يعني ان الايجاب مطلق عن قيد القصد فيجب على
كل سامع سواء كان قاصدا للسماع او لم يكن وقال الاكمل اعترض بانها لو كانت واجبة لما كان الحج في الجنابة فانه جعل سؤالا
لا جوابا وكان ينبغي ان يرده على هذا الوجه لان السؤال حاصله لا يدل من ذهب الى ان سجدة التلاوة غير واجبة والجواب
حاصل نقل ايضا في الرد عليهم فيقول الخصم نحن نحمله على ما ذهبنا اليه او لا لحديث زيد بن ثابت قال قرأت على النبي عليه السلام والنجم
فلم يسجد فيها اخرجه البخاري ومسلم ولحديث الاعرابي قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع اخرجه البخاري ومسلم ولما
روي عن عمر رضي انه قرأ سورة النحل في الجمعة القابلة قرأ آية السجدة وقال في الموطأ عن عمر رضي ان الله لم يفرض
علينا السجود الا ان نشاء ولما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه جابر وفيل عن عطاء بن السائب عن ابي عبد الرحمن قال دخل
سلمان الفارسي المسجد وفيه قوم يقرؤون السجدة فسجدوا فقال له صاحبه يا ابا عبد الله لولا اتينا هؤلاء القوم فقال
ما لهذا غدونا وافرد الطحاوي عدا بالقات واستدلوا ثانيا بالمعقول من وجوه الاول انها لو كانت واجبة لما جازت
بدون الركوع كالصلبية الثاني انها لو كانت واجبة لما تداخلت الثالث انها تؤدى بالايماء من راكب يقدر على النزول
الرابع انها تجوز على الراحلة فصارت كالتأمين الخامس لو كانت واجبة بطلت الصلاة بتركها كالصلبية والجواب عن حديث
زيد بن ثابت قد مر فيما مضى وعن حديث الاعرابي انه في الفرائض و لم تدع ان سجدة التلاوة فرض وعن حديث
عمر رضي انه موقوف وهو ليس بحجة عندهم وقول النبي عليه السلام دفعا اولى وعن حديث سلمان كذلك والجواب عن الوجه
الاول قال الاداها في ضمن شيء لانا في وجوبها في نفسها كالسعي في الجمعة تتأدى بالسعي الى التجارة وعن الثاني انها
في التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة وعن الثالث لانه اداها كما وجبت فان

تلاوتها على الدابة مشروعة فكان كالشروع على الدابة في التطوع • وعن الرابع لان تلاوتها على الراحلة مشروعة فلا
ينافي الوجوب على الدابة في التطوع • وعن الخامس ان القياس على الصلبية فاسد لانها آخر الصلوة فسجدة التلاوة ليس
بجزء الصلوة واما دليلنا على الوجوب بقوله تعالى فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون فذمهم على ترك
السجود وانما يستحق الذم بترك الواجب وقوله تعالى في سورة النجم فاسجدوا لله وقوله تعالى في سورة اقرأ واسجد ومطلق
الامر للوجوب ولان في بعض اي السجدة ذكر طاعة الانبياء عليهم السلام والاولياء وفي بعضها ذكر استنكاف الكفار وموافقة
الانبياء والاولياء واجب لقوله تعالى فبهديهم اقتده وكذا مخالفة الاعداء لانها لو لم تكن واجبة لما جاز اداؤها في الصلوة
لان زيادة سجدة من تطوع في اصل الفرض عند الخصم اذا كان عمدا وعندنا يكره ولا يمكن منعها عند كان الصلوة
الاصلية شرعت قربة خارج الصلوة فهذا تكون واجبة قياسا على القيام في صلوة الجنازة وعن ابي هريرة عن النبي
عليه السلام انه قال اذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول يا ويله وفي رواية يا ويلي امر ابن آدم
بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي النار رواه مسلم واحمد وابن ماجة ووجه التمسك به انه قال امر ابن آدم
والامر للوجوب ووجوه اداؤه قربة فالسجدة التي امر بها واجبة فكذا هذه • فان هذا حكاية قول ابليس ومثله حجة
كما في قوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين • قلت قرأ عليه السلام الاحتجاج به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكره بل قرره
واستصوبه فكان ما ادركه صوابا وصار وعن ابن عباس انه عليه السلام سجد في النجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن
والانس رواه البخاري والترمذي وصححه وعن ابن مسعود انه عليه السلام قرأ والنجم فسجد فيها وسجد من كان معه غير ان شيخا
من قريش اخذ كفا من حصى او تراب فرفعه الى جبهته وقال يكفيني هذا قال عبد الله فلقد رأيته بعد قتل كافرا متفق عليه والشيخ
قيل الوليد بن المغيرة وقيل امية ولان آيات السجدة كلها دالة على الوجوب لانها ثلاثة اقسام قسم فيه صريح الامر كما في
النجم وفي اقرأ باسم ربك والامر للوجوب وقسم فيه ذكرها عن الانبياء كما قلنا وقسم فيه انكار الكفار عن السجود ومخالفتهم
في ذلك واجب فان قلت لا يجب الاقتداء فيما فعلوه على وجه الاستحباب • قلت صرح الاستحباب غير معلوم فيجب الاقتداء مطلقا
م واذا تلى الامام آية السجدة سجدها ش وفي بعض النسخ واذا تلى الامام السجدة اي آية السجدة على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه م سجدها ش اي سجدها الامام م وسجدها المأموم معه ش لالتزامه متابعته لانه اذا لم يسجد
الامام وسجد المأموم معه يلزم المخالفة بين الاصل والتبع فلا يجوز وفي حديث ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه
يقرأ علينا القرآن واذا قرأ سجدة سجدنا معه رواه البخاري ومسلم واذا تلى الامام يعني المقتدي اذا قرأ آية السجدة
وسمعها الامام والقوم لم يسجد الامام في الصلوة هذا بالاتفاق م ولا بعد الفراغ ش اي ولا يسجد الامام والمؤتم
بعد فراغهم من الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف وبه قال الشافعي ومالك واحمد وقال فخر الدين بن سعد الخوالي وهذا اجماع
الا عند محمد بن الحسن م وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا من الصلوة م لان السبب قد تقرر ش اي سبب وجوب السجدة وهو التلاوة
والسماع قد تقرر ووجد معناه م ولا مانع ومن كونهم في الصلوة م كما لو سمع من غيره ومن في الصلوة ش وفي الدراية
وقال الشافعي رحمه الله يستحب السجود بعد الفراغ من الصلوة بخلاف حالة الصلوة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة
ان يسجد التالي وتابعه الامام وذا لا يجوز لينقلب المتبوع تابعا م او التلاوة ش اي لعدم خلاف موضوع التلاوة
ان يسجد الامام وتابعه التالي فلا يجوز لحديث رواه الشافعي وابو بكر بن ابي شيبة وابو داود انه عليه السلام قال للرجل قرأ آية
السجدة عنده انك كنت امامنا لو سجدت سجدنا قلت هذا مرسل وفيه ابو بكر بن ابي جهيد اود من حديث ابي هريرة
وفي سنده اسمعيل بن عياش وفي الحديث بن عبد الله بن ابي فروة وهما ضعيفان وان يسجد التالي وحده فلا يجوز ايضا لانه
يصير مخالفا باداء سجدة في موضع الاقتداء ويجب عليه انعقدت على ان يؤدي مع الامام فلا يجوز ان ينفرد بشيء م ولهما
اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان ش المقتدي محجور عن القراءة خلف الامام م لنفاذ تصرف الامام عليه ش اي على المقتدي في
حق القرآن لقوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وتصرف المحجور لا حكم له م لانه لا ينعقد نفيه كما عرف في
موضعه م بخلاف الجنب والحائض ش جواب عن ان يقال المقتدي في كونه ممنوعا عن القراءة كالحائض في الجنب والحائض

المقتدي في كونه ممنوعا عن القراءة كالحائض من سمع المقتدي وتوجيه الجواب قوله م لانهما ش اي لان الجنب والحائض م
منهيان عن القراءة ش وتصرف المنهي حكم كالملك بالبيع الفاسد بعد القبض فان الحجر في تعطيل السبب اثر النهي في حرمة
الفعل دون التعطيل م الا انه ش استثناء من قوله لانهما منهيان اشار بهذا الى الفرق بين الجنب والحائض اي
الا ان الشأن لا تجب على الحائض بتلاوتها اي لا تجب السجدة عليها بسبب تلاوتها م كما لا تجب بسماعها ش اي كما لا تجب
السجدة بسماعها من غيرها لانعدام اهلية الصلوة في حقها لان السجدة ركن من الصلوة والحائض لا يلزمها الصلوة مع
هذا السبب فلا تلزمها السجدة ايضا بخلاف الجنب لان الصلوة تلزمه فكذلك السجدة وقال تاج الشريعة على انا نقول الجنب
والحائض ليسا بمحجورين على ان قراءة ما دون الآية على ما ذكره الطحاوي وما دون الآية يوجب السجدة ذكره شمس الائمة
في شرح الصلوة وهو ظاهر المذهب اما المقتدي فلا حجر عليه في قراءة الآية فما دونها حجر عليه في قراءة ما دونها
فجاز ان يختص قراءتها ايجاب السجدة ولو دونها حجر عليه في قراءة ما دونها م ولو سمعها رجل ش اي ولو سمع آية
السجدة رجل حال كونه خارج الصلوة سجدها ش يعني بالاتفاق م هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض المشايخ
الذين قالوا بعدم الوجوب وفي الدراية احترز عن قول بعض المشايخ حيث قالوا لا يسجدها على قولهما خلافا لمحمد وقال
الاتراري هذا الذي قاله صاحب الهداية ضعيف لانه لا يسلم ان هذا الشخص محجور وجب عليه ان يقول بعدم وجوب
السجود على السامع خارج الصلوة لانه قد ثبت نوع صحة حقه على الحجر وعن الحجر ولانا الاول يستلزم شمول العدم
والثاني شمول الوجوب فافهم لان الحجر ثبت في حقهم هو الصحيح اي في حق المقتدين والامام ومن دخل معهم في
الاقتداء ومن يختص بهم فلا يعدوهم اي فلا يتجاوز الحجر عنهم فلا يمنع وجوب السجود بقراءة المقتدي على من هو خارج الصلوة
م وان سمعوا هم ش اي اهل الصلوة وهم م في الصلوة من رجل ليس معهم ش يعني المقتدين اذا سمعوا آية السجدة من رجل
خارج الصلوة لم يسجدوها في الصلوة م لانها ش اي لان هذه السجدة م ليست صلوتية ش يعني ليست من افعال هذه
الصلوة لان افعال الصلوة اما واجب او فرض وسماعها ليس بواجب لانه فلا يؤتى بها في الصلوة م وسجدوها
بعدها ش اي بعد الصلوة بعد فراغهما لتحقق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور م ولو سجدوها في الصلوة لم
تجزئهم لانه ش اي لان السجود م ناقص لمكان النهي ش لانه نهي عن ادخال ما ليس من الصلوة فيها وقد وجبت السجدة
كاملة فاذا فعلها وقعت ناقصة م فلا تتأدى به ش اي بالناقص الكامل لان ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص
م قال و اعادوها ش اي قال المصنف واعادوا السجدة التي سجدوها في الصلوة لتقرر سببها وهو السماع من غير
محجور م ولم يعيدوا الصلوة ش لان مجرد السجود لا ينافي احرام الصلوة م لانه سجدة التلاوة عبادة التلاوة ش
وفي النوادر اي عن محمد اي ذكره في النوادر رواه ابو حفص عن ابي حنيفة وابي يوسف انه اي ان السجود بعد الصلوة
وقوله يفسد بعض الناس من الافراد لانهم زادوا فيها اي في الصلوة ما ليس منها وذلك انهم انتقلوا في صلوتهم من
حكم ان تفعل هذه الصلوة فقط واذا قضى صلوتهم كمن صلى النفل في حال الفرض وقيل هو قول محمد اي قال بعضهم
الذي ذكره في النوادر هو قول محمد وفي مبسوط خواهر زاده ذكر الفساد على قول محمد ثم قال والصحيح ان لا تفسد الصلوة
عند الكل ثم قال هكذا قال على القمي ويقال قول محمد جواب القياس وما ذكرها هو قولهما جواب الاستحسان
بناء على ان زيادة ما دون الركعة لا يفسدها عندهما وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها ووجه الاختلاف بناء على
اختلافهم في سجدة الشكر فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصودة وهذا حكم بان سجدة الشكر مسنونة تتقيد
بشروعه فيه ابطل الكمال فرضه وعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف انها غير مسنونة والسجدة
الواحدة بمنزلة الركعة في كونها دونها كان غير مستقل عبادة • وفي المختلف ويحكى الخلاف قول ابي يوسف مع محمد في
مشروعية سجدة الشكر وفي قاضيخان عن ابي يوسف روايتان فيهما م فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في
الصلوة فدخل معه بعدما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها بادراك الركعة اي حكما للرجل
المذكور كالسجدة بادراك الركعة ش اي قرأها الامام فيها لانها لما صار مدركا للقراءة بادراك تلك الركعة صار مدركا

لا تعلق بالقراءة وقال شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر في النوادر انه لا يسقط عنه ما لزم بالسماع ويسجد بعد الفراغ ثم قال
وذكر في باب ذكر في نوادر الصلاة لابي سليمان ثم هذا الذي ذكرنا اذا ادرك الامام في تلك الركعة كما ذكرنا اما اذا ادركه
في الركعة الاخرى قيل ينبغي ان يسجدها خارج الصلاة وقال الامام القبلي واشار في بعض النسخ الى انها تسقط عنه لانها
صارت صلاتية. فان قلت يشكل على ما اذا ادرك الامام في الركوع في صلاة العيدين حيث لا يسجدها كما لو ادرك الركعة ويأتي بالتكبيرات
حال الركوع خلافا لابي يوسف. قلت الاكثر في جنس هذه ان كان مما يمكن ان يؤتى به في الركوع او الركعة فبادراك
الامام في الركوع يصير مدركا لتلك الركعة وما يتعلق بها وكل ما لا يمكن ان يؤتى به فيها فبادراك الامام في الركوع لا يصير مدركا
اليه وههنا الادراك ممكن فان تلك السجدة من افعال الصلاة ولا تجري فيه النيابة. قلت لا نم ذلك لان الفعل اذا وجب
بسبب تجري فيه النيابة والسبب هو القراءة واما قوله بل ان يسجدها م وان جعل م لانه ش اي لان هذا الداخل م
لو لم يسمعها ش اي سجدة التلاوة م من الامام سجدها معه ش اي كان عليه ان يسجدها معه لوجود السبب م فهنا اولى
ش اي في هذه الصورة لو سمعها من الامام فاولى ان يسجد م وان لم يدخل معه سجدها ش اي ان لم يدخل الداخل مع
الامام في صلاته سجدها خارج الصلاة لتحقق السبب من التلاوة الصحيحة والسماع لتلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ
وقال مالك لا يجزي لان السماع بناء على التلاوة وهو منهي في الصلاة فكانت صلاتية فلا تؤدى خارجها قلنا السماع
كان بناء على التلاوة ولكن الوجوب بالسماع. فان قلت الصحيح ان التلاوة سبب في حق السامع وكانت في الصلاة فكانت
السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها. قلنا اختلفوا في ان السماع سبب في حقه او التلاوة فقلنا باداءها خارج الصلاة
احتياطا. فان قلت ينبغي ان لا يتابع الامام فيها اذا لم يسجد حتى يخرج لان ما وجب بصلاتية. قلت ما هي صلاتية بالاقتداء
وللاقتداء تاثير في جعل غير الواجب واجبا وفي جعل الواجب غير واجب فكانت القدرة على اداء الركعتين واجبة [illegible]
وبالاقتداء المقيم لم تبق واجبة وكذا المحرم للاربعة نفلا تلزمه ركعتان ولو اقتدى بمصلي الظهر لزمه الاربع حتى لو
اقتدى يقضي الاربع وذكر ابن الساعاتي في شرح المجمع ليس الخلاف في ذلك اجماع الحكم فيها ثلاثية بل الخلاف في ذلك
راجع الى ان مطلق السماع هل يوجب السجود والصحيح انه اذا اقتضى الاستماع سجدوا الا فلا وذلك ادرج المسئلة في
المجمع بصيغة لا يعرف خلافا وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها فيها لم يقض ش اعلم تقدير القضاء في معنى الاداء
كما في قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة اي فاذا اديتم م خارج الصلاة لانها صلاتية ش لانها منسوبة الى الصلاة. واعترض
عليه بان هذا خطأ لان التانيث والصواب ان يقال صلوية كما يقال في النسبة الى الزكوة زكوية. واجاب عنها [illegible]
عن هذا بان هذا خطأ مستعمل يكون خيرا من صواب مستعمل ورضي الاكمل بهذا فاجاب بقوله قلت كيف يكون
الخطأ خيرا من الصواب وهذا لا يقوله عاقل والصواب ان يقال في جوابه ان الفقهاء قصدوا الملائمة وكثيرا
ثابت مرة في صور الالفاظ لان من اصطلاحهم الحذف. فان قلت هذا الكلي منقوض بما اذا سمعوا وهم في الصلاة بآية سجدة
ممن في الصلاة فانها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما ذكره المص بقوله وان سمعوا وهم في الصلاة الى
ان قال سجدوها بعدها. قلت قال صاحب الدراية المراد من قوله وكل سجدة اي سجدة صلوية ولا بد من هذا القيد
حتى لا يرد النقض المذكور ولكنه تركه بعد ظهوره. وقال الاكمل وفيه نظر لان قوله وجبت في الصلاة ان كان صفة
موضحة كاشفة وعادة الثواكل او غيرها من التاكيد والمدح والذم والابهام لا تقتضيه والصواب ان يقال التقدير وكل
سجدة على تلاوة وجبت في الصلاة اي بتلك قلت هذا الذي قاله انما يتم اذا جعلنا قوله وجبت في الصلاة
حالا عن تلاوة واما اذا جعلناها صفة فلا اشكال عليه. فان قلت ذو الحال لا يكون نكرة. قلت ذو الحال هنا اقرب
من المعرفة بالوصف فادم. فان قلت فلم يسجدها فيها غير مقصود لانها تؤدى بسجدة الصلاة اذا سجد على الفور اما اذا قرأها
فانها تصير دينا عليه بفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن غيرها. فان قلت وقتها موسع ففي اي وقت سجد كان اداء لا قضاء. قلت
هذا عند محمد في رواية عن ابي ح وعن ابي يوسف وفي رواية عن ابي ح ان وجوبها على الفور لا على التراخي حتى لا يجزئ ذكره
المص اخذا في تلك وقولها ش اي السجدة م من الصلاة ش قال قاضي خان الصلوتية اقوى لانها وجبت بتلاوة تعلقت بها

جواز الصلاة الاخرى اذ لو ضحك في سجدة التلاوة في الصلاة ينتقض ولو ضحك فيها خارج الصلاة لا ينتقض فيكون بها
مزيد فلا تتأدى بالناقص ش لان الكامل لا يتأدى اداؤها بالناقص م ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلاة ش
اي في مكان واحد فان قلت مجلس الصلاة غير مجلس التلاوة. قلت بل واحد حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما
فلان مجلس التلاوة مجلس العبادة فكان من جنس مجلس الصلاة م واعادها ش في الصلاة تلك الآية التي قراها خارج
الصلاة م وسجد اجزأته السجدة عن التلاوتين ش اي التلاوة التي وقعت خارج الصلاة والتلاوة التي وقعت في الصلاة
م لان الثانية ش اي السجدة الثانية م اقوى لانها صلاتية فاستتبعت الاولى ش اي جعلت السجدة الثانية السجدة
الاولى تبعا لها لان المتلو في الصلاة افضل من التلاوة في غيرها هذا على رواية الجامع الكبير والمبسوط ونوادر
الصلاة التي رواها ابو حفص م وفي النوادر ش المراد به نوادر الصلاة التي رواها ابو سليمان لا يستتبع احدهما
الاخرى فاذا كان كذلك م يسجد اخرى بعد الفراغ ش اي من الصلاة م لان للاولى قوة السبق فاستويا ش اي في
الوجوب فلا تتبع احدهما الاخرى م قلنا للثانية ش اي للسجدة الثانية التي هي الصلاتية م قوة اتصال المقصود ش وهو
اداء السجدة لان المقصود من وجوب السجدة اداؤها م فترجحت بها ش اي فترجحت الثانية بقوة الاتصال بالمقصود م
لان الاصل اتصال السبب بالمسبب ش فان قلت هذه المسئلة لبيان التداخل والحاق الاولى بالثانية خلاف موضوع التداخل
لان السابق فيه يعني واضحا فكيف يلحق السابق باللاحق. قلت السابق قد يكون تبعا اذا كان اللاحق اقوى كالسنة قبل الفرض
ولان الشك احدهما بهما فكان الحاق الاولى بالثانية ممكنا م وان تلاها ش اي وان تلى آية السجدة رجل وكان خارج الصلاة
فسجد للتلاوة ثم دخل في الصلاة فتلاها اي تلك الآية م سجد لها ش يعني يجب ان يسجدها م لان الثانية ش اي
السجدة الثانية م هي المستتبعة ش المراد ان المذكورة في الصلاة هي مستتبعة لقوتها والمتلوة في غير الصلاة لضعفها
فلو قلنا بعدم الوجوب بالحاق الثانية بالاولى يلزم استتباع التابع متبوعه فلا يجوز م ولا حاجة الى الحاقها
بالاولى ش قال الاكمل اي لا وجه لالحاق السجدة المفعولة بالاولى اي بالتلاوة الاولى لانها ان الحقت بها وهي تابعة
للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية وذلك يؤدي الى سبق الحكم قبل السبب فتبين ان الداخل في الصورة متحد
فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية ثم قال وما يقال لا وجه لالحاقها الى التلاوة الثانية كما فعل بعض الشارحين واعترض
على المص بانه فاسد قلت اراد ببعض الشارحين الاتراري فانه قال في هذا الموضع بيانه انا لو الحقنا المتلوة في الصلاة
بالمتلوة في غيرها بان قلنا السجدة المفعولة خارج الصلاة تجزي في التلاوتين جميعا يلزم تقدم الحكم وهو السجدة
على سببه وهو التلاوة وتقديمه عليه لا يجوز. ثم قال وفي هذا التعليل نظر عندي لانا لا نسلم تقدم الحكم على السبب لان مبنى
السجدة على التداخل في السبب فعلى تقدير الحاق الثانية بالاولى لا يلزم ما قال لانه يكون السبب هو الاولى وحدها
وقد تقدم السبب على الحكم انتهى كلامه قلت الصواب ما قاله الاكمل والاصوب من كلامهما ان يقول لما لم يمكن العمل
بالتداخل ههنا وجب لكل تلاوة سجدة على حدة على ان في بعض النسخ والاوجه الى كونها مستتبعة للاولى فافهم م
ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجزأته سجدة واحدة ش قيد بقوله سجدة واحدة لانه اذا كرر سجدات
مختلطة يجب لكل واحدة سجدة واحدة وبقوله في مجلس واحد لانه اذا كان في مجالس مختلفة يتعلق السجود على ما يجي
بيانه وقال النووي ان لم يسجد للاولى كفته سجدة واحدة وان سجدها فثلاثة اوجه اصحها يسجد وبه قال مالك واحمد
والثاني تكفيه الاولى قاله ابن سريج وتبعه صاحب العدة وقطع به ابو حامد والثالث ان طال الفصل قراها فيسجد ثم
يعني انه مشى ثلاث خطوات ورجع فقراها سجد ثانيا وان لم يسجد للاولى فعليه سجدتان فان قراها في مجلس فسجدها ثم
ذهب ورجع فقراها سجد ثانيا لتقرر السبب وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان المراد انه اذا ذهب عن مجلسه بعد قراءته
ولم يسجدها ثم رجع اليه فقراها ثانيا فعليه ان يسجد لكل تلاوة سجدة م والاصل في هذا ان مبنى السجدة على التداخل ش
يعني في الاستحسان والقياس ان تجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد او لم تكن لان للسجدة حكم التلاوة
والحكم يتكرر بتكرر السبب وجه الاستحسان قوله دفعا للحرج وذلك ان المعلمين يحتاجون الى تعليم القرآن وتعلمه وذلك

يحتاج الى التكرر غالبا فالزام التكرار في السجدة مفض الى الحرج لا محالة والحرج مدفوع ويؤيد هذا ما روي ان جبرائيل
عليه السلام كان يقرأ على النبي عليه السلام والنبي يقرأ على الصحابة ويسجد مرة واحدة. وقال الاكمل قد صح ان جبرائيل عليه السلام
كان ينزل بآية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكررها عليه وكان عليه السلام يسجد لها مرة ويكررها تعليما للصحابة قلت
نزول جبرائيل عليه السلام بآية السجدة وغيرها من القرآن على النبي عليه السلام صحيح لا شك فيه ولكن صحة بقية القصة من اين
ولم يتعرض اليه فاكتفى بمجرد النقل وكان ابو موسى الاشعري يعلم الناس القرآن في مسجد البصرة ويكرر السجدة ويسجد مرة
واحدة وروي عن ابي عبد الرحمن السلمي وهو معلم الحسن والحسين رضي الله عنهما انه كان يعلم الآية الواحدة مرارا ولا يزيد على سجدة
واحدة وقد اشتهر التلاوة عن الصحابة فالظاهر انه اشتهر عنهم م وهو تداخل في السبب دون الحكم ش اي التداخل الذي
عليه مبنى السجدة هو تداخل في السبب وهو التلاوة دون الحكم وهو وجوب السجدة وهو ان يجعل التلاوات الموجودة
في المجلس تلاوة واحدة فلم تكن الثانية والثالثة سببا للوجوب اذ لو جعل لا يجزئه حكمه في العبادات
وضعف الرضي التداخل وقال الصحيح انه سبب للوجوب بصورة التكرار فالثانية تكرار محض فلم تكن سببا فلا يجب بها شيء
وقال الحاكم يجب فيها تلاوة مقصودة ولم توجد في الثانية لانها تبع للاولى وتكرير للحفظ والتفكر وذلك
وسيلة م وهذا ش اي التداخل في السبب اليق بالعبادات لانه لو كان بتعدد الاسباب يكون تركا للاحتياط في
امر العبادة لانه يلزم الاسقاط بعد وجود سبب الاثبات فلا يجوز لان العبادة يحتاط في اثباتها لا في اسقاطها
م والثاني بالعقوبات ش اي التداخل في الحكم دون السبب اليق بالعقوبات لان السبب باخطاطها بل درؤها
فيجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله وكرمه فانه هو الموصوف بشيوع العفو
وكمال الكرم وثمرة هذين الفصلين تظهر في الاول فيما اذا تلا آية سجدة فسجد ثم قرأ تلك الآية في ذلك المجلس مرارا
تكفيه تلك السجدة عن التلاوات التي توجد بعدها وفي الثاني اذا زنا فجلد ثم زنا ثانيا يجلد ثانيا وكذلك ثالثا ورابعا
لعدم التداخل في الاسباب بخلاف ما اذا زنا ولم يجلد ثم زنا يجلد مرة واحدة لتداخل الحكم وهو العقوبة م والامكان التداخل
ش اراد به الامكان الشرعي عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات ش الا ترى ان شطر العقد يجمعها المجلس وان
تفرقا بالاقوال واتحاد المجلس له اثر في جمع المتفرقات كما في الايجاب والقبول والاقارير الا ترى ان من اقر بالزنا اربع
مرات في مجلس واحد يجعل اقرارا واحدا وفي المجالس المختلفة يجعل اقرار اربع مرات فكذا هاهنا م فاذا اختلف ش اي
المجلس م عاد الحكم الى الاصل ش وهو وجوب التكرار لعدم الجامع. فان قلت لم لا يجمع الجامع بين الآيات في مجلس
كما جمع بين المرات فيه. قلت لعدم الحرج فان آية السجدة محصورة والغالب عدم تلاوة الجميع في مجلس فاصل بخلاف
التكرار للتعليم فانه ليس بمحصور م ولا يختلف ش اي المجلس م بمجرد القيام ش وهذا بالاجماع وهو ما عدا قعد ثم
قبل المشي صحيح قوله كذا في الكافي ولو قرأها وهو قاعد ثم قام فقرأها لا تجب الا سجدة واحدة م بخلاف المخيرة
ش وهي التي قال لها زوجها اختاري فقامت فقالت اخترت نفسي لا يقع الطلاق م لانه ش اي لان قيام المخيرة
م دليل الاعراض ش لان المجلس يتبدل حقيقة م وهو ش اي الاعراض م يبطل هناك ش اي في السجدة ثم المجلس
انما يختلف اذا ذهب عن ذلك المجلس بعيدا فان كان قريبا لا يختلف والفاصل بينهما ما ذكر في المحيط اذا مشى
خطوتين او ثلاثا فهو قريب فان كان اكثر من ذلك فهو بعيد وفي المبسوط في رواية ابن رستم عن محمد قال محمد
في عرض المسجد او طوله فهو قريب وفي المبسوط فان نام قاعدا او اكل لقمة او شرب شربة او عمل عملا يسيرا ثم قرأها
فليس عليه اخرى لان بهذا القدر لا يتبدل المجلس وفي الروضة بالاكل لا يتبدل المجلس حتى يشبع وبالشرب حتى
يروى وبالكلام والعمل يتبدل استحسانا وفي شرح المجمع لا يكرر التي يسجدها كلها او الجامع والبيت والسفينة
سايرة كانت او واقفة والحوض والنهر والبئر الواسعة والدابة السائرة وهو راكبها في الصلاة فان في هذه
الاماكن اذا كرر التلاوة لا يلزمه الا سجدة واحدة وهو مخير ان شاء سجد عند التلاوة الاولى وان شاء سجد
عند الاخرة والاولى الاول التي يحلف كلها وسبب الوجوب كالدابة السائرة وراكبها ليس في الصلاة والماشي في الصحراء او السابح

في البحر والنهر العظيم وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب. قال شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه اذا كان يسدي الرباسي
بين آية واحدة مرارا اختلف المشايخ قال بعضهم تكفيه سجدة واحدة لان المجلس في امرين حيث الاسم وقال بعضهم يلزمه لكل
تلاوة سجدة لان المجلس يتبدل بتبدل المكان ولا يعتبر اتحاد العمل كما في الدابة وهو الاصح م وفي المنتقل من غصن الى
غصن كذلك ش اي يتكرر الوجوب م في الاصح ش يرجع الى المذكورين تسدية الثوب والمنتقل وكذا في الدراية. وقال
الاترازي واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحى ويسبح في الحوض والنهر والذي يتلو على غصن
ثم انتقل الى غصن آخر والاصح هو الايجاب للاحتياط اي النظر الى اتحاد العمل واتحاد المجلس لانه تبدل المجلس فلا يتكرر
الوجوب بالنظر الى حقيقة اختلاف المكان فشك في الوجوب فقلنا بالتكرار احتياطا كما في الدراية وفي لفظ الكتاب اشارة
الى انه لا خلاف في التسدية كانه قطعها بالجواب من غير تردد يدل عليه على ان اختلاف المشايخ في المنتقل من غصن الى غصن وفي
الدياسة وفي النهاية وهذا اللفظ اشارة الى التسدية والمنتقل كما ترى يدل على ان اختلاف المشايخ في المنتقل من غصن
الى غصن وفي الدياسة لا في تسدية الثوب لانه قطعها بالجواب من غير تردد ثم ثبت الجواب الثاني بدل الاصح ولكن الاختلاف
في شروح الجامع الصغير في المسائل الثلاث كلها. وقال الاكمل قال صاحب النهاية وذكر الى آخر ما ذكرنا ثم قال وليس
بواضح لجواز ان يكون قوله في الاصح يتعلق بالمسئلتين جميعا وقوله للاحتياط يجوز ان يكون وجه الاصح في الصور الثلاث
المذكورة قلت ظاهر ان قوله في الاصح يتعلق بما نقل من غصن الى غصن وقوله للاحتياط يتعلق بمسئلة الدياسة
وقطع صاحب الهداية بالجواب في مسئلة بنفي او اثبات لا يستلزم كون الخلاف فيه في الحقيقة ولو تبدل مجلس السامع دون
التالي تكرر الوجوب على السامع باتفاق المشايخ وبه جزم الامام الزاهد الصفاري في تعليق قول من يقول السبب هو السماع
السماع ظاهر وعلى قول من يقول السبب هو التلاوة فكذلك لان الشرع ابطل تعدد التلاوة والمتكرر في حق التالي
لما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبر حقيقة التعدد فتكرر الوجوب عليه م لان السبب ش
اي سبب وجوب السجدة م في حقه ش اي في حق السامع م السماع ش فتكرر السبب بتكرر الوجوب م وكذا ش اي وكذا
يتكرر الوجوب اذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ما قيل ش اي على قول بعض المشايخ وهو قول فخر الاسلام ايضا والاصح
ان لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا ان السبب في حق السامع التلاوة وكان السماع شرطا فلا يتكرر الوجوب و
هذا قول القاضي الاسبيجابي صاحب شرح الطحاوي م ومن اراد السجود ش اي سجود التلاوة م كبر ولم يرفع يديه
وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلاة ش يعني اعتبروا اعتبارا بسجدة الصلاتية وقوله كبر اشارة الى
ان التكبير فيها سنة كما في رفع رأسه وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يكبر عند الانحطاط لان تكبير الانتقال من الركن
وعند الانحطاط منها لا ينتقل وهو رواية عن ابي يوسف وفي الذخيرة ويكبر في الابتداء لا في الانتهاء وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة وقيل يكبر في الابتداء بلا خلاف وفي الانتهاء خلاف بين ابي يوسف ومحمد على قول ابي يوسف لا يكبر
وعلى قول محمد يكبر وعند جمهور الشافعية يكبر للهوي الى السجود وعند رفعه وقال ابن ابي هريرة منهم لا يكبر فيهما في
غير الصلاة يكبر للافتتاح ثم للهوي ثم للرفع وهو قول احمد وشرط في المهذب وفي وجه يستحب وفي الثالث لا ياتي بهما اصلا
وهو قول الحجاج وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعية فان عندهم من اراد ان يسجد سجدة واحدة يكبر رافعا
يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم واقلها وضع الجبهة على الارض بلا شروع والسلام كذا في
الخلاصة الغزالية وقال القاضي من الحنابلة وقياس المذهب لا يرفع يديه لانه لم يرد به الشرع وخصوصا ابن عمر
كان عليه السلام لا يفعل في السجود حتى لا يرفع يديه متفق عليه وبقولنا قال ابراهيم والحسن وابو قلابة وابن سيرين وابو عبد الرحمن
وعامر ذكر ذلك كله ابن ابي شيبة م وهو المروي عن ابن مسعود ش يعني المذكور من صفة سجدة التلاوة مروي
عن عبد الله بن مسعود وهذا غريب لم يثبت وانما روي عن عبد الله بن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ علينا
القرآن فاذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا رواه ابو داود م ولا تشهد عليه ش اي على من يسجد التلاوة وبه قال مالك
وعن الشافعي فيه قولان وقال البويطي لا يتشهد وقال خواهر زاده قال الشافعي في كتابه ليس فيها تسليم ولا تشهد ولنا ان

بعض اصحابه وعن اصحابه مالك باطل بما قال الشافعي لكن قال فيها تشهد وتسليم وكان ابن سريج يقول فيها تسليم للخروج
فيها الى التشهد وفي القنية قيل يتشهد ويسلم وقيل يسلم ولا يتشهد والمنصوص انه لا يتشهد ولا يسلم . واعترض على
صاحب القنية فيه بشيئين احدهما انه صرح بقول الشافعي انه لا يسلم وانه ليس له نص غيره وليس الامر كذلك بل القولان
مشهوران في اشتراط السلام الثاني انه صرح بان الراجح من المذهب انه لا يسلم وليس كذلك بل الصحيح عند الاصحاب
على ما حكاه النووي اشتراط السلام قال وممن صححه ابو حامد وابو الطيب في تعليقيهما والرافعي وآخرون ولا يتشهد عند
الحنابلة نص عليه في رواية الاثرم م ولا سلام ش اي ولا سلام عليه ايضا وبه قال النخعي والحسن وسعيد ويحيى بن وثاب
ومالك وعطا وابو صالح وقال ابن المنذر قال احمد اما التسليم فلا ادري ما هو وعنه انه فرض وتجزيه تسليمة واحدة وعنه
تسليمتان ولا يسلم في البويطي وقال الكرخي يسلم م لان ذلك ش اي الكلام م تحلل وهو ش اي التحلل م يستدعي ش
اي يقتضي م سبق التحريمة وهي منعدمة ش هذا اللفظ غلط عند اهل التصريف وصوابه معدومة . فان قلت كيف يكون معدوما
وقد ذكرنا ان اداء السجود بكرة والتكبير للتحريمة كما في الشروع للصلاة . قلت كان التكبير لا للتحريم بل المناسبة بينها وبين سجدة
الصلاة والتكبير هاهنا ليس للتحريمة بل للانتقال الى السجود فكذا هاهنا م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م ويكره ان يقرأ
السورة في صلاة او غيرها ويدع ش اي يترك ولا يستعمل هذه اللفظة لان قراءة ما ودعه بالتخفيف فهي شاذة
ويدع آية السجدة م لانه يشبه الاستنكاف عنها ش اي الاعراض عن السجدة وليس ذلك من اخلاق المؤمنين ومن يرى
ايضا الى هجران بعض القرآن وقال الشافعي يكره قراءة آية السجدة في الصلاة سواء كانت صلاة السر او الجهر وقال مالك
تكره قراءتها في جميع الصلاة وعندنا يكره ما يسر دون ما يجهر وقال احمد لا بأس ان يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها م
لانه مبادرة ش اي مسارعة م اليها ش اي الى السجدة م قال ش اي محمد في كتاب الصلاة واستحب ان يقرأ قبلها آية
او آيتين م دفعا لوهم التفضيل ش اي تفضيل بعض الآيات على بعض م واستحسنوا ش اي المتأخرون م اخفاءها
ش اي اخفاء آية السجدة م شفقة ش اي لاجل الشفقة على السامعين لان الوسع ربما كان يؤديها في الحال السامع
فلا يؤديها بعد ذلك بسبب النسيان فيبقى عليه الواجب فيأثم وفي المحيط اذا كان التالي وحده يقرأ كيف شاء جهرا او اخفى وان
كان معه جماعة قال مشايخنا ان كان القوم متهيئين للسجود ووقع في قلبه انه لا يشق عليهم اداؤها ينبغي ان يقرأها في
نفسه ولا يجهر تحرزا عن تأثيم المسلم فروع يختلف المجلس بالنوم مضطجعا وقاعدا لا يختلف كذا في المحيط وفي
جوامع الفقه القيام والقعود والاتكاء والركوب والنزول لا يوجب اختلاف المجلس وكذا الانتقال في البيت والمسجد
من زاوية الى اخرى الا ان يطول او يعرضها وقيل ان كان البيت كبيرا او المسجد كبيرا كالمسجد الجامع يختلف . وفي المنتقى عن محمد
في المسجد الجامع لا يتكرر من غير تفصيل وفي جوامع الفقه سئل ابو بكر عمن قرأ القرآن كله وسجد لكل سجدة ثم قرأ
ثانيا وفي المرغيناني لو تلاها ثم سبح او هلل كثيرا ثم تلاها تكفيه سجدة وفيه ولا يجزئ اداؤها في الاوقات المكروهة
الا ان يقرأها فيها فان قرأها في وقت مكروه سجدها بعد الفجر وقبل الفجر وقيل ان قرأها عند الطلوع وسجدها عند
الزوال يجزئ ولا يجزئ العكس . وفي الاصل اذا قرأ آية سجدة في آخر سورة في صلاة ان كان بعدها آية او آيتان الى
آخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد يعني ان شاء ركع لها ركوعا على حدة وان شاء سجدها سجدة على حدة والسجدة
افضل لانه اذا سجد يعود الى القيام لانه يحتاج الى الركوع ويقرأ بقية السورة ثم يركع وان شاء كمل الآية من السورة الاخرى
حتى تصير ثلاث ركعات ويكره لو لم يقرأ بعدها شيئا ثم الى الركوع يحتاج الى النية لمخالفة بينهما وفي السجدة لا يحتاج الى النية
وقيل ان شاء اقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة نقله عن الحج ابو يوسف وروي الحسن عن ابي حنيفة ما يدل على
جواز سجدة التلاوة ودعوي عنه اذا كانت السجدة في آخر السورة كالاعراف والنجم او قربها كبني اسرائيل والانشقاق فركع
متى نوى السجدة اجزأه سجدة الركعة عن التلاوة واختلف المشايخ فيما اذا ركع وسجد للصلاة دون التلاوة فالركوع ينوب
عنها او سجدة الصلاة قبل الركوع لو نواها ثم اتفقوا على ان الركوع لا ينوب عن السجدة بدون النية وظاهر
في السجود قال ابن عمر وجماعة من المشايخ لا ينوب ما لم ينو في ركوعه او عند الاتكاء قائما اذا سجد للصلاة وتلاوة

وقال عنهم ان النية فيها ليست بشرط او الصلبية اقوى تنوب عنها كذا في الذخيرة . وفي المحيط ولو لم ينو في السجود لم يجزه
نص عليه في النوادر لان الصلبية خالفتها حكما فلا تنوب منابها الا بالنية وقيل يجزي بدون النية وروى عن ابي حنيفة
ان السجود ينوب دون الركوع . وفي المبسوط الاصح ان سجدة الصلاة تنوب عنها دون الركوع وفي فتاوى قاضي خان
وقال علماء المشايخ لا يحتاج الى النية وهو مروي بالصلبية لانها اقوى الا اذا انقطع الفور فيحتاج الى النية وان
كان بعدها ثلاث آيات الى آخر السورة او كانت في آخر السورة او كانت في وسط السورة فالحكم في هذه كلها ما ذكرنا
فلو انه لم يركع لها ولم يسجدها في هذه الوجوه على الفور لكن قرأ ما بقي من السورة او ضم الى سورة اخرى فقرأ
منها شيئا ان قرأ بعدها ثلاث آيات او كانت السجدة في وسط السورة لم يجزه الركوع وسجدة الصلاة عن التلاوة
لانها صارت دينا عليه بالفوات كلها وفي الاصل والمحيط ان الآيات الثلاث وانما صارت دينا عليه بالفوات محلها والآيات
الثلاث انما تعتبر فاصلة مانعة فوت الركوع السجود عن التلاوة اذا كانت في وسط السورة لا تعتبر اذا كانت في آخرها
وفي المرغيناني عن شيخ الاسلام اذا قرأ ثلاث آيات بعدها يقطع الفور لا ينوب الركوع عن التلاوة وقال الحلواني
لا ينقطع ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وكذا في فتاوى قاضي خان . وفي جوامع الفقه تنوب عنها عند الركوع وان قرأها في الركوع
اختلفوا فيه وبعدها وقوله لا يجزئ الا سجدة عن ابي حنيفة ولا ينبغي للامام ان يقرأ سجدة في صلاة الجهر لانه اذا لم يسجد
يصير تاركا للواجب وان سجد يظن القوم انها صلبية انتهى قبل الركوع فلا يتابعونه فيشترط في سجدة الطهارة من الحدث
والانجاس بدنا ومكانا وثيابا وستر العورة واستقبال القبلة والنية وكل ما يفسد الصلاة يفسدها وفي المغني المحاذاة
لا تفسدها وفي رواية ابن السكن عن ابن عمر انه كان يسجد على غير وضوء وعن الشعبي مثله وفي سنن ابن ابي شيبة عن
عثمان بن عفان وابن المسيب الحائض تومئ برأسها قال ابن المسيب تقول اللهم لك سجدت هذا اطلاق علية الجهني وذكر ابن
بطال عن ابن عباس وابي عبد الرحمن انه يشترط فيها استقبال القبلة وقال ابن المنذر ودليل فيما عن النبي انه كان يسجد
حيث كان وجهه ذكره في الاشراف في خزانة الاكمل لو سجدها لغير القبلة جهلا اجازته وذكر ابن عبد الحق ان القارئ
اذا كان سجدها لم يسجد ولم يقضها اذا توقف وكذا المستمع وكذا المتطهر اذا طال الفصل وقال النووي اذا لم يسجد وطال
الفصل لم يسجد وهي ذلك عن النخعي والاوزاعي وعندنا يسجد اذا توضأ وبه قال مكحول والثوري والحسن وجماعة و
تخير المستمع تقديم التالي في السجود على السامعين ويصف السامعون خلفه ولا يرفعون رؤوسهم قبله فان لحق التالي
يسجدون معه حيث كانوا وفي جوامع الفقه خلفه او قدامه ولا يرجعون سوى صفوفهم خلفه وفي خزانة الاكمل الا ان يرفع السامع
رأسه قبل التالي استحسانا وقيل في المبسوط وذكر النووي انه لا ينوي الاقتداء به ولا يرفع قبله ولو ذهب التالي ولم يسجد
سجد السامع وبه قال الشافعي ولو قرأ على المنبر ان شاء سجد عليه وان شاء نزل وسجد على الارض وفي الاصل امام
صلى وقرأ سجدة نسي ان يسجدها فتذكر ذلك وسجد في ركوعه او سجوده ثم يقوم فيسجد للسهو بعد ومضى في صلاته وعليه
سجدتا السهو وفي الذخيرة عن العيون ان المصلي اذا تلا آية السجدة ونسي ان يسجدها فليسجد اذا ذكرها وفيه يؤدي
الابكم والاصم فيهما سجود التلاوة لا يجب عليهما ان يسجدها عن نية ذكرها في عمدة المفتي رجل صلى الفجر بعشر ركعة
كيف هذا قال الشهيد هذا رجل ادرك الامام في الركعة الثانية وعلى الامام سهو فسجد معه ثم تذكر الامام انه ترك سجدة
تلاوة فيسجد لها ثم تشهد للسهو ثم قام المسبوق وقرأ آية السجدة ونسي ان يسجدها وسجد في الركعة الثانية ثم تذكر
انه قعد بين الركعتين ناسيا فسجد سجدتين ثم تذكر سجدة التلاوة فسجدها ثم تشهد وسلم وسجد للسهو سجدتين والتسليم
ولو سبقه الحدث فيها توضأ واعاد قيل هذا قول محمد وعند ابي يوسف لا يعيدها لتمامها بالرفع عندنا ويقرأها على الدابة
يومئ بها . قال الحلواني هذا في خارج المصر فان كان في المصر فادى التلاوة لا تجزئه في قول ابي حنيفة ولو تلاها المصلي
الراكب آيتين في الركعة والدابة تسير وجمع معرفتهما فعلى التالي واحدة وعلى السامع بكل تلاوة سجدة . وفي المنتقى لو كان
كل واحد منهما على حدة او يصلي فقرأها كل واحد من لم يصل واحد منهما تلاوة سجدة وتلاوة صاحبه بعد قراءتها على الدابة
ولو ضحك في سجدة التلاوة يكون حدثا وفي المجتبى يعيدها ولا يعيد الوضوء واداؤها في الصلاة على الفور وكذا خارجها .

عند ابي يوسف وعند محمد الكرخي على التراخي ثم على رواية الاصل يباح الاستقبال الحاج والايام التأخير عند
النزاع والاستطاعة والصحيح خلافه • وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكروه مطلقا والمرأة تقضي اما الاصل فيها وفي
المبسوط لم يذكر محمد ماذا يقول في سجوده والاصح ان يقول في سجوده كذا التسبيح ما يقول في سجود التلاوة ودبه قال الاكثر
واختار انه يقول فيه سجد لان الخروج سقوط القيام والقراءة وجوبه وان لم يفعل فلا يضره • وفي المجتبى وان اتى بغير
تسبيح الصلوة بها وذكر ابو بكر بن ابي شيبة في سننه عن عائشة انه قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في سجود القرآن
سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته وعن ابن عمر انه كان يقول في سجوده اللهم لك سجد سوادي وبك
آمن فؤادي اللهم ارزقني علما ينفعني وعملا يرفعني وعن قتادة انه كان يقول اذا قرأ السجدة سبحان ربنا ان كان وعد
ربنا لمفعولا سبحان ربي ثلاثا وعن عبد الله كان يقول في سجوده لبيك وسعديك والخير في يديك وعنه انه عليه السلام
انه كان يقول سجد وجهي متعفرا الى التراب لخالقه وقوته م

باب صلوة المسافر ش

اي هذا باب في بيان احكام صلوة المسافر والاضافة فيه اضافة المفعول الى فاعله والمسافر من باب المفاعلة من السفر
وهو الكشف اذ الطريق يكشف المسافر والاصل في المفاعلة ان يكون الفعل بين اثنين وقد يستعمل في حق الواحد ايضا
وهو من هذا القبيل كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة بمعنى اسرعوا ووجه المناسبة بين البابين من حيث وجود النقص فيهما
وهو ظاهر والذي ذكره الشراح منها بعيد عن الوجه كما لا يخفى م السفر الذي يتغير به الاحكام ان يقصد الانسان مسيرة
ثلاثة ايام ولياليها ش السفر في اللغة قطع المسافة وليس المراد هذا بل المراد قطع خاص وهو الذي قال بقوله الذي
يتغير به الاحكام اراد بتغير الاحكام قصر الصلوة والافطار والمسح ثلاثة ايام ولياليها وسقوط الجمعة والعيدين وسقوط
الاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم وكلمة ان في ان يقصد مصدرية في محل الرفع لانه خبر المبتدأ اعني السفر والقصد
هو الارادة الحادثة المقارنة لما عزم وقيد به لانه لو طاف جميع العالم بغير قصد سير ثلاثة ايام لا يكون مسافرا ولو قصد ولم يظهر
ذلك بالقصد فكذلك حال السفر في حق تغير الاحكام اجتماعهما • فان قلت الاقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو فعل
بمجردها ق قال الاترازي اذا جاوز بيوت المصر عن اصل مدة السفر لا يكون مسافرا كذا اذا جاوزها وهو يقصد ما دون
مدة السفر وكذا اذا قصد مدة السفر ولم يجاوز بيوت المصر لا يكون مسافرا لان مجرد الهم لا يتغير ما لم يتصل بالفعل
فمن هذا عرفت ان صاحب الهداية تسامح حيث لم يذكر فيه المجاوزة بيوت المصر قلت المصر في تقدير تعريف السفر الذي شرط
فيه ويجيء انشاء الله تعالى من الابل بالنصب على انه بدل من قوله مسيرة او على عطف البيان وقد عظم السغناقي فيه مكان
هذا الموضع حيث قال فالنص في سير الابل هكذا سمعت عن الشيخ ووجدت مقيدا بخطه • قلت يجوز ان يكون منصوبا
بتقدير اعني سير الابل ويجوز ان يكون مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف تقديره هي سير الابل ومشي الاقدام بالنصب ايضا
عطفا على ما قبله ويجوز الوجهان المذكوران ايضا ولا يراد بالسير ليلا ونهارا وانما المراد السير في النهار لان الليل للاستراحة
وليس الشرط ذهابا عن الفجر الى الفجر لان الآدمي لا يطيق على ذلك وكذا الدابة بل المشي في بعض النهار والنزول للاستراحة
ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر وفي هذا الموضع اختلاف كثير فقال اصحابنا والكوفيون اقل مسافة تقصر فيها الصلوة
مسيرة ثلاثة ايام ولياليهن بسير الابل ومشي الاقدام في اقصر ايام السنة وعلى سير الابل والبطاء والجمال الوسط من المذكور
وهو سير القافلة وفي التحفة هذا هو ظاهر الرواية وفي المفيد لو سلك طريقا هي مسيرة ثلاثة ايام وامكنه ان يصل
في يوم من طريق واحد قصر وقال ابو يوسف بيومين واكثر الثالث وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ورواية ابن سماعة عن محمد
وفي المحيط هو الاصح الى اليوم الثالث ذكره الاسبيجابي وقال المرغيناني وعامة المشايخ قدروها بالفراسخ فقيل احد
وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر فرسخا قال المرغيناني وعليه الفتوى وفي جوامع الفقه هو المختار وقيل خمسة عشر فرسخا وهذا
ذكره المص وممن ذهب عثمان وابن مسعود وسويد بن غفلة وفي التمهيد وحذيفة بن اليمان وابو قلابة وشريك بن عبد الله
وابن جبير وابن سيرين والشعبي والنخعي والثوري والحسن وحكي صاحب المبسوط عن ابن عباس وابن عمر مثل مذهبنا
والصحيح عن ابن عباس وابن عمر غير ذلك وروى البخاري ان ابن عباس وابن عمر كانا يقصران في اربعة برد وبذلك قال

الشافعي ومالك واحمد وفي شرح الوجيز السفر الطويل ثمانية واربعون ميلا بالهاشمي وهي ستة عشر فرسخا وهي اربعة برد مسيرة
يومين والاصل في هذا الضبط خبران او تقرب فيه وجهان اصحهما خبرين واحتجوا ايضا بما روي عنه عليه السلام انه قال لا تقصروا
في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان والجواب عما رواه البخاري من وجوه الاول ان ذلك ليس مرفوعا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما هو فعلهما والشافعي لا يرى فعل الصحابي حجة فكيف يحتج به الثاني انه غيرهما من الصحابة
قد خالفهما الثالث انه قد اختلف في ذلك اشد اختلاف وروى ابو بكر السجستاني وحميد وابن جريج عن ابن عمر انه لا يقصر
في اقل من ستة وتسعين ميلا الرابع انه لم يذكر انه منع في اقل من اربعة برد وروى عن حفص بن عاصم وهو يروي
نافع انه قصر في ثمانية عشر ميلا ذكر ذلك الحافظ ابو جعفر والجواب عن الحديث انه روى اسماعيل بن عياش وهو ضعيف
عن عبد الوهاب بن مجاهد وعبد الوهاب ايضا ضعيف • قال احمد ليس بشيء وقال النووي كذاب وقال النسائي
متروك الحديث وقال النووي قال ابو حامد وصاحب الشامل والبيان وغيرهم للشافعي سبعة نصوص في مسافة القصر قال في موضع
ثمانية واربعون ميلا وقال في موضع ستة واربعون ميلا وفي موضع اكثر من اربعين ميلا وفي موضع اربعون ميلا وفي موضع
يومان وفي موضع ليلتان وفي موضع يوم وليلة واصحابه ركبوا الغلط في التوفيق بين الاقوال • واحتج الشافعي انه لا
يقصر في اقل من ثلاثة ايام ولياليهن لقول من يعتبر المسح حتى يخرج من الخلاف ولفظ حكي في مختصر المزني فاما انا فاحب ان لا
اقصر في اقل من ثلاثة ايام احتياطا على نفسي وقال ابو الطيب هذا لقوله في الصلوة خلف المرتد يا الافضل ان يستخلف
ميما يصلي بهم حتى يخرج من الخلاف ولقوله اذا حلف الافضل ان لا يكفر بالمال الا بعد الحنث ليخرج من الخلاف وقال الاوزاعي
يقصر في يوم تام قال ابن المنذر في الاشراف وبه اقول وحكي ابن حزم في المحلى عن ابي شقيق بن سلمة انه سئل عن القصر
من الكوفة الى واسط فقال لا تقصر الصلوة في ذلك لان بينهما مائة وخمسين ميلا وعن الحسن بن حي في نهاية لا تقصر في اثنين
وثمانين ميلا كما بين الكوفة وبغداد وذكر في التمهيد عن داود الظاهري انه كان يقصر في طويل السفر وقصيره وقال ابو حامد
لا يجوز الحبتان لا نعلم المصر قصر وفي المبسوط قال ابو ما القياس لا تغيير فيه بل العمل باطلاق القرآن وفي المحلى انه لا يقصر
في اقل من ميل وهي الظاهرية وسويتهم واطلاق ابي عمر في التمهيد واطلاق الجماعة وتشمل الاية ما غير صحيح فانا نجد من
انفرد بمذهب من غير اهل مذهبه ولقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها الحديث صحيح وقد تقدم الكلام
فيه في باب المسح على الخفين واما وجه الاستدلال به فهو قوله م عم الرخصة الجنس ش اي عم رخصة المسح ثلاثة ايام
بلياليها الجنس وهو جميع المسافرين من قوله الرخصة مرفوع باسناده العم والجنس منصوب لانه مفعول به وذلك ان الالف واللام
في قوله المسافر لا يخلو اما ان يكون المراد العهد او الجنس والمعهود منتف فتعين الجنس ومن لم يكن المسافر ملازما جنس
فلا يكون القاصر لما دون ثلاثة ايام ولياليها مسافرا ولو كان مسافرا يلزم ان لا يكون اللام وهو فاسد فاذا كان للجنس
لعدم المعهود تكون الرخصة عامة بالنسبة الى كل من هو من هذا الجنس وذلك يستلزم ان يكون التقدير بثلاثة ايام ايضا
عاما بالنسبة الى ذلك والا فكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة ايام ويلزم الكذب المحال على الشارع ان
كانت الجملة خبرية او عدم الامان ان كانت طلبية وذلك لا يجوز ثم لما ثبت ان اللام للجنس ثبت من ضرورة عموم التقدير وهو
معنى قوله م ومن ضرورة عموم التقدير ش اي ومن ضرورة الجنس عموم التقدير بثلاثة ايام في حق كل مسافر لما ذكرنا
ويقال ان النص يقتضي ان كل من صدق عليه انه مسافر شرع له مسح ثلاثة ايام ويقال ان قوله المراد يقتضي ان التقدير العلة
للنص مطلقا فحق السفر هو المبيح ثلاثة ايام ولياليهن لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة • فان قلت
عموم التقدير في المدة انما يلزم في عموم الرخصة لمن كان مسافرا اذا كان قوله ثلاثة ايام ظرفا لقوله يمسح لا للمسافر • قلت لو كان
ذلك كما في قوله يوما وليلة ان يقع ظرفا للمقيم لا لقوله يمسح لان الفريقين على نسق واحد في بيان المودى لانه يكون معناه
المقيم يوما وليلة يمسح وعدم لا كان اذا اقام شهرا او سنة او سنتين مثلا فاذا كان كذلك قلنا الظرف للفعل لا للفاعل في الموضعين
فان قلت هب ان الظرف للفعل لا يلزم ما ذكرتم لانا نجوز ان يلاحظ مسح ادنى يوما وليلة او اقل وهو ما روي عن ابن عباس
ان النبي عليه السلام قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان • قلت قد ذكرنا هذا الحديث وبينا ما فيه بالجرح

فإن قلت هذا ترك للظاهر لأن ظاهره يقتضي اشتراط سير ثلاثة أيام ولياليها وذلك ليس بشرط بالاتفاق. قلت المراد كذلك لأنه
أحق بالسير فيحق التكميل مدة السفر تقديرا على ما ذكرنا م وقدره أبو يوسف ش أي قدر الحد في مدة السفر وفي أكثر النسخ
وقدره الأحد بضرب التقدير وقدره أبو يوسف م بيومين وأكثر اليوم الثالث ش وهو رواية المعلى عن أبي يوسف
وبها أن الأنفاق فيما الخبر سيرة ثلاثة أيام فيعجل السير بلغ قبل الوقت هنا ولا يعتبر بذلك م والشافعي بيوم وليلة في قول
ش أي قدر الشافعي مدة السفر بيوم وليلة في أحد أقواله وقد ذكرنا أن له أقوالا سبعة. وقال الأكمل ومرادنا بذلك
على ذلك بحديث عبد الوهاب قلت نسبة هذا الاستدلال إلى الشافعي لا وجه له لأن في حديث عبد الوهاب نوع جهالة
بره ومع بيان م بالسنة حجة عليهما ش أي الذي رواه أعني قلت السنة حجة على أبي يوسف والشافعي والمراد بالسنة الحديث
المذكور وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة الحديث وكون هذا الحديث حجة عليهما ظاهر أما أبو يوسف فإنه حكم بما قاله
أبو يوسف حكم ثلاثة أيام على أن هذه رواية عنه وأما الشافعي فإن له أقوالا في هذا كما ذكرنا وقوله م بيان السير
الوسط لأن أعجل السير سير البريد وأبطأه سير العجلة وخير الأمور أوساطها وفسره في الجامع الصغير بمشي الأقدام وسير
الإبل لأنه الوسط وفي المبسوط سيرة ثلاثة أيام مع الاستراحات التي تتخللها لاختصار أيام السنة هذا مذهب ابن عباس وإحدى
الروايتين عن ابن عمر وذلك لأنهم لم يريدوا سيرة ثلاثة أيام ولياليهن أنه تكون ليلا ونهارا على ما ذكرنا عن قريب م
وعن أبي حنيفة التقدير بالمراحل ش يعني روى عن أبي حنيفة أن مدة السفر تعتبر بثلاث مراحل وهو جمع مرحلة م وهو قريب من
الأول ش أي التقدير بالمراحل قريب من التقدير بثلاثة أيام ولياليها لأن المعتاد في كل يوم من السير مرحلة واحدة خصوصا
في قصر أيام السنة. فإن قلت يشكل بمسألة ذكرها في المحيط على اشتراط سيرة ثلاثة أيام أو ثلاث مراحل تمسكا بالحديث
المذكور وهو أن المسافر إذا أخذ في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات بها ثم
بكر في اليوم الثاني ومشى إلى ما بعد الزوال حتى بلغ إلى المقصد قال شمس الأئمة الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية ولأنه
لا يتمكن من استيفاء مسح ثلاثة أيام في هذه المسألة لأنها ليست ثلاثة أيام كاملة ومع ذلك إنه مسافر. قلت إنه يتمكن
منه حقيقة حتى تكون منه تقديرا لأن النزول للاستراحة ملحق بالسير في تكميل مدة السفر م ولا معتبر بالفراسخ ش أراد أنه لا
عبرة في تقدير المدة بالفراسخ وأشار بقوله هو الصحيح عن قول بعض المشايخ فإنهم قدروها بالفراسخ ثم اختلفوا فيما بينهم
فقال بعضهم عشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر وفي الدراية والفتوى على ثمانية عشر لأنها أوسط الأعداد
وفي جوامع الفقه هو المختار وفي المجتبى وفتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر وفي أربعين للبقالي المراد عشر فرسخا وفي
جامع الناصري قريب من هذا وقال المرغيناني وعامة المشايخ قدروها بالفراسخ وهو جمع فرسخ وهو ثلاثة أميال والميل من
اثني عشر ألف خطوة وستة وثلاثون ألف قدم والخطوة ذراع ونصف بذراع العامة وذلك أربعة وعشرون إصبعا
بعدد حروف لا إله إلا الله محمد رسول الله والميل ثلث فرسخ وفي الزهرة الميل في الأرض منتهى مد البصر
لأن البصر يميل فيه على وجه الأرض حتى إذا زاله وفيه سبعة مذاهب وقال صاحب التنبيهات هو عشر غلوة والغلوة طلق
الفرس وهو مائتا ذراع فيكون الميل ألفي ذراع وفي المغرب الغلوة ثلاثمائة ذراع الثالث ثلاثة آلاف ذراع بذراع
الآدمي الرابع أربعة آلاف ذراع الخامس مد البصر ذكره الجوهري السادس الفرسخ السابع أن ينظر إلى الشخص فلا
يعلم أهو آت أم ذاهب أرجل أم امرأة م ولا يعتبر السير في الماء ش هذا كلام القدوري وفسره بقوله معناه لا يعتبر السير
في النهر المعروف به يرجع إلى السير في الماء بيانها إذا قصد موضعا له طريقان أحدهما في البر والآخر
في البحر ففي طريق البر ثلاثة أيام وفي طريق البحر أقل من ذلك فلو سلك طريق البر ترخص المسافرين ولو سلك طريق
البحر لا يترخص ولا يعتبر أحدهما بالآخر والمعتبر في البحر ما يليق بحاله وهو معنى قوله فإن المعتبر في البحر ما يليق بحاله وهو
السير ثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الريح معتدلة لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فإنه يعتبر فيه ثلاثة أيام ولياليها وإن كانت
تلك المسافة في السهل تقطع بأدونها م قال ش أي القدوري م وفرض المسافر في الرباعية ش قيد بالفرض احترازا عن
النفل إذ لا تنصيف فيها وقيد بالرباعية احترازا عن الفجر والمغرب والوتر فإنها لا يتصور تنصيفها م ركعتان لا يزيد عليهما ش

أي على الركعتين وقال عمر بن عبد العزيز في السفر ركعتان لا يصح غيرهما وقال الأوزاعي إن قام إلى الثالثة فإنه يلغيها و
يسجد سجدتي السهو وقال الحسن بن حي إذا صلى أربعا متعمدا أعادها إذا كان ذلك منه الشيء اليسير فإن طال ذلك منه
وكثر في سفره لم يعد وقال ابن أبي سليمان إن صلى أربعا متعمدا أعاد وإن كان جاهلا لا يعيد ومذهبنا القصر هو فرض
المسافر الحتم وبه قال عمر وعلي وابن مسعود وجابر وابن عباس وابن عمر والثوري وحماد وابن أبي سليمان وقال
الأثرم قلت لأحمد الرجل أن يصلي أربعا في السفر قال لا يعجبني وحكى ابن المنذر في الإشراف أن أحمد قال أنا أحب
العافية عن هذه المسألة وقال البغوي هذا قول أكثر العلماء وقال الخطابي الأولى القصر ليخرج من الخلاف وقال الترمذي
العمل على ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنه وهو القصر وهو قول محمد بن سحنون وقد أشار القاضي
إسماعيل بن إسحاق المالكي وهو رواية مالك وأحمد حكاهما ابن المنذر م وقال الشافعي فرضه الأربع ش أي فرض المسافر أربع
ركعات وبه قال مالك وأحمد في رواية م والقصر رخصة ش أي قصر المسافر صلاته رخصة وهي في اللغة عبارة عن الإطلاق
والسهولة وفي الشرع ما يكون ثابتا ابتداء على أعذار العباد وعندنا القصر عزيمة وهي في اللغة عبارة عن الإرادة
المؤكدة قوله تعالى ولم نجد له عزما أي قصدا بليغا وفي الشرع ما يكون ثابتا غير متصل بها دون عزيمة قال صاحب المجمع وهي
القصر عزيمة لا رخصة وفي المبسوط القصر عزيمة في حق المسافر عندنا. وقال الإسبيجابي فيه اختلاف المشايخ فعامتهم على أنه رخصة
وقال صاحب البدائع عزيمة والإكمال مكروه وقال الشافعي إنه مخير بين القصر والإتمام لكن الإتمام أفضل وفائدة الخلاف تظهر
في إيراد القعدة على رأس الركعتين في الرباعية حتى لو قام إلى الثالثة من غير قعدة فسدت صلاته عندنا ولو أتم صلاته فقد أساء
لتأخير السلام. احتج الشافعي ومن قال بمذهبه بقوله تعالى فلا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة وأنه شرع القصر بلفظ جناح
وهو يذكر للإباحة لا للوجوب كما قال تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء فدل أن القصر مباح ولما كان مباحا كان المسافر
فيه بالخيار وبما رواه مسلم والأربعة عن يعلى بن أمية قال قلت لعمر بن الخطاب قال الله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
الصلاة إن خفتم فقد أمن الناس قال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة والمتصدق عليه مخير في قبول الصدقة فلا يلزمه القبول حتما وبما
روي عن عائشة رضي الله عنها قالت سافرت مع النبي عليه السلام فلما رجعنا قال يا عائشة ما صنعت في سفرك قالت أتممت الذي قصرت
وصمت الذي أفطرت فقال أحسنت ولأن هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيه اعتبارا بالفطر فإن الصائم يتخير فيه في السفر
ولأنه لو اقتدى بالمقيم يصير فرضه أربعا ولو كان فرضه ركعتين لا يتغير بالاقتداء بالمقيم كما في الفجر ولنا أحاديث منها حديث
عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيدت صلاة الحضر رواه البخاري ومسلم ومنها
حديث ابن عباس قال فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة رواه
مسلم ورواه الطبراني في معجمه بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر أربعا ومنها
حديث عمر رضي الله عنه قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الضحى ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على
لسان محمد عليه السلام رواه النسائي وابن ماجه في صحيحه ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنه أن النبي عليه السلام أتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما
علمنا أن الله أمرنا أن نصلي ركعتين في السفر رواه النسائي ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المتم
للصلاة في السفر كالمقصر في الحضر رواه الدارقطني في سننه والجواب عن التعلق بالآية أن المراد من القصر المذكور فيها القصر
في الأوصاف من ترك القيام إلى القعود أو ترك الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف العدو بدليل أنه علق ذلك بالخوف إذ قصر الأصل
غير متعلق بالخوف بالإجماع بل متعلق بالسفر وعندنا قصر الأوصاف عند الخوف مباح لا واجب أو رفع الجناح في السفر لرفع
توهم النقصان فرفع ذلك عنهم وصلاتهم بسبب قصرهم على الإمام في الحضر وذكر مظنة توهم النقصان فرفع ذلك عنهم والجواب
عن حديث يعلى بن أمية أنه دليلنا لأنه أمرنا بالقبول والأمر للوجوب ولأن هذه الصدقة واجبة في الذمة فليس لها حكم المال فيكون
إسقاطا محضا ولا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق يكون إسقاطا لا يرتد بالرد فكذا هذا. فإن قلت
ما تقول في قبول الصدقة بمنزلة رجل قبل آخر له عشرة دراهم فتصدق عليه بدرهم فإن المتصدق عليه إن شاء قبل الصدقة فبقي عليه

درهمان وان شاء رد الصدقة فيكون عليه الاربع فكذا هذا • قلت هذا يكون نصب شريعة مفوضا الى راي العبد
كان الله تعالى قال اقصروا ان شئتم وهذا لا نظير له واحكام الله تعالى من ندب واباحة ووجوب نافذة بنفسها غير متعلقة
براي العبد والجواب عن حديث عائشة ان الرواية متعارضة عنها فالتعلق غير مستقيم وقيل هو محمول على اتمام الاركان
وكذا الكلام على ما جاء في الافتتاح الاتمام بل يعارض ما روي في حديث مشهور انه عليه السلام صلى الظهر باهل مكة عام حجة الوداع
فاتم ركعتين ثم امر مناديا ينادي يا اهل مكة اتموا صلاتكم فانا قوم سفر ولو كان السفر اربعا لم يجزيهم فضيلة الجماعة
معه ولا اعتبار بالصوم فيلزم جوابه عن قريب ان شاء الله تعالى واما قوله ولانه لو اقتدى بالمقيم آه فينتقض بظهر المقيم
فان فرضه برده القوم اربع وبسبب القوم وسائر الجماعة يصير ركعتين كالجمعة كما ذكره شيخ الاسلام • فان قيل في صحيح
البخاري صلى عثمان بن عفان بمنى اربع ركعات • قلت لما قيل ذلك لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه فاسترجع ثم قال صليت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم بمنى ركعتين وصليت مع ابي بكر الصديق بمنى ركعتين وصليت مع عمر بن الخطاب بمنى ركعتين فليت حظي
من اربع ركعات ركعتين متقبلتان قال ابو بكر الرازي اعتذر عثمان رضي الله عنه انه اتم باهل مكة وعن ابي هريرة انه انما اتم
لانه نوى الاقامة بمكة بعد الحج وقيل فعل ذلك من اجل الاعراب الذين حضروا معه لئلا يظنوا ان فرض الصلاة ركعتان
ابدا حضرا وسفرا وقيل كان لعثمان ارض بمنى وقيل لانه كان امام المؤمنين فكان في منزله قلت في كل ذلك نظر
اما الاول فلان النبي عليه السلام سافر بها زمن اهل وقوعها واما الثاني فلان الاقامة بمكة حرام على المهاجرين فوق ثلاث واما الثالث
فلان هذا المعنى كان موجودا في زمن النبي عليه السلام بل انتشار امر الصلاة في زمن عثمان اكثر مما كان واما الرابع فلان النبي عليه السلام
كان اولى بذلك من عثمان وكذلك ابو بكر وعمر رضي الله عنهما واحسن ما يقال في ذلك انه راى القصر جائزا والاتمام جائزا فاخذ باحد
الجائزين وكذلك يقال فيما فعل عائشة رضي الله عنها من الاتمام م ولنا ان الشفع لا يقضى ش اراد ان المسافر اذا لم يصل الشفع الثاني
لا يقضيه فهذا دليل على ان فرض المسافر ركعتان اذ لو كان اربعا لكان يجب عليه ان يقضيه ركعتين م ولا يأثم ش اي ولا
يأثم الاتمام على تركه الشفع كالنفل ولا يؤثم على صيغة المجهول بالتشديد م وهذا ش اشارة الى الكلام من عدم القضاء
وعدم الاثم م آية النافلة ش اي علامة النافلة • فان قيل يشكل هذا بالزايد على قراءة آية او ثلاث آيات فانه
لو اتى به جاز ولم يقع فرضا • قلت وقع الفرض في الصورتين بل الاتيان به بدليل آخر وهو متناول الاول لاطلاق الزيادة
واما في الحج فلانه لما اتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه حج لو كان ثم م بخلاف الصوم ش هذا جواب عن قياس الشافعي حيث
قال الاعتبار بالصوم وتقرير الجواب ان رخصة الصوم رخصة ترفيه وتعين بها سقوط وجوب الاداء في الحال على وجه يجب
عليه القضاء وهذا اذا لم يصم في السفر فانه يقضي في الحضر وهو معنى قوله م لانه يقضي ش اي لان الصوم يقضى اذا
تركه بخلاف الشفع فانه لا يقضى فالقياس ح باطل • وقال الاكمل فيه بحث من وجهين الاول ان هذا التعليل في مقابلة
النص لان الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ولفظ الجناح يراد به الاباحة دون الواجب ولان النبي عليه السلام
سماه صدقة والمتصدق عليه مخير في القبول وعدمه والثاني ان الفقير لو لم يحج ليس عليه قضاء ولا اثم واذا حج كان فرضا
فلم تكن ما ذكرتم آية النافلة قلت الجواب عنهما ما مضى عادة واجيبا عن الاول فان القصر المذكور في الآية متعلق
بشرط الخوف بالاتفاق وقصر السفر غير معقود بشرط المذكور في الآية بالاتفاق اذ الحكم غير سوآء في قصر السفر او تقول
ليس المراد منه قصر اعداد الركعات بل المراد هو القصر في اوصاف الصلاة كما في الآية او اباحة الانصراف والمشي في صلاة
الخوف لان مثله في غيرها تفسد الصلاة فسماه قصرا واباح الصلاة معه والتصدق بما لا يحتمل التمليك مخرج عن الطاعة
كالطلاق اسقاط لا يرتد بالرد فلان يكون من مقتضى الطاعة اولى والجواب عن الثاني ما ذكرنا عن قريب م وان صلى ش
اي المسافر م اربعا ش اي اربع ركعات في الرباعية م وقعد في الثانية ش اي في الركعة الثانية م قدر التشهد
اجزأته ش يعني تجزيه صلاته م والاخريان ش اي الركعتان الاخريان اللتان زادهما م نافلة ش لان فرضه اللتان وعدم
القصر وعيب الشفع الاول بتأخير النفل على تحريمة الفرض يجوز فيجب الا انه كره لترك السلام عليه ابا الجواز يعني اذا صلى الظهر اربعا
فان قعد القعدة الاولى جازت والا فلا م وان لم يقعد في الثانية قدرها ش اي قدر قعدة التشهد م بطلت ش اي صلاته

وعند الشافعي ومالك واحمد لا تبطل لما تقدم انها عندهم رخصة م فيه لاختلاط النافلة بها ش اي بصلاته التي شرع فيها
م قبل اكمال اركانها ش لان القعدة الاخيرة ركن وقد تركها • فان قيل المسافر كما يحتاج الى القعدة يحتاج الى القراءة فاذا لم
يقرأ في الركعتين وقام الى الثالثة ونوى الاقامة وقرأ في الاخريين جازت صلوته عندنا خلافا لمحمد فكيف تبطل بترك
القعدة • قلت الكلام فيما اذا لم يقعد في الاولى واتم اربعا من غير نية الاقامة بخلاف ما اذا نوى الاقامة فانه يصير
فرضه اربعا وتصح قراءة في الاخريين عن القراءة في الاوليين ولم تبق القعدة الاولى فرضا وفي المفيد والتحفة لو
صلى اربعا وترك القراءة في الاوليين او في احديهما تفسد صلوته عندنا وعند الشافعي لا تفسد قلت هذا لا يستقيم
عند الشافعي لان القراءة ركن عنده في جميع الركعات م واذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين ش اي يبتدي بقصره
صلى ركعتين من الرباعية وفي المبسوط يقصر حين يخلف عمران المصر وفي الذخيرة والمرغيناني ان كانت بها محلة منتبذة
من المصر وكانت قبل ذلك متصلة بها فانه لا يقصر ما لم يجاوزها ويخلفها بخلاف القرية التي يكون بعد المصر فانه يقصر
وان لم يجاوزها وقال محمد في الاملاء لا يصلي المسافر ركعتين حتى يخلف المصر وعن الحسن عن ابي حنيفة اذا خرج من الكوفة يريد
سفرا فاذا جاوز الفرات وهو يريد بغداد قصر ولو كان بمكة يقصر حين يجاوز البيوت وان كان في سفينة فحين تركها
الا ان يكون في وسط المصر فيعتبر ان يجاوز البيوت • وفي جوامع الفقه اذا جاوز عمران المصر قصر الا اذا كان الربض في
الجبن فخرج مسافرا ويقرب مصره قرية فان كان بينهما طول لا يقصر ما لم يجاوز القرية وان كان اكثر قصر حين خرج من
العمران وعلى هذا اذا كانت قرية متصلة بربض المصر لا يقصر ما لم يجاوز وان كانت فراسخ وعن بعضهم اذا جاوز الربض
قصر وفي المفيد والتحفة المقيم اذا نوى السفر او ركب لا يصير مسافرا ما لم يخرج عن عمران المصر لان نية العمل لا تعتبر
ما لم يعمل كالصائم اذا نوى الفطر لا يصير مفطرا وفي المحيط الصحيح انه يعتبر مجاوزة عمران المصر الا اذا كان ثم قرية او قرى
متصلة بربض المصر فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى وذكر الامام التمرتاشي والاسبيجابي يكون الانفصال من المصر على فرسخ يقصر
فان قلت يشكل بصلاة الجمعة والعيدين فانه يجوز اداؤهما في هذا المقدار من المصر والجمعة لا تقام الا في المصر • قلت فناء
المصر انما الحق به فيما اذا كان من حوائج اهله والجمعة والعيدين من حوائج اهله وقصر الصلاة ليس منهما واختلفوا في تقدير
الفناء فقدرها بعضهم بفرسخين وبعضهم بثلاث فراسخ ذكره في المحيط وقال شمس الائمة السرخسي والامام ظهير زاده ان
الصحيح ان الفناء يتقدر بالغلوة وقال الشافعي في البلد يشترط مجاوزة السور لا مجاوزة الابنية المتصلة بالسور خارجه
وحكى الرافعي وجها ان المعتبر مجاوزة الدور ورجح الرافعي هذا الوجه في المحرر والاول في شرحه وان لم يكن في جهة خروجه
سور وكان في قرية يشترط مفارقة العمران • وفي المغني لابن قدامة ليس لمن نوى السفر القصر حتى يخرج من بيوت مصره
او قريته ويخلفها وراء ظهره قال وبه قال مالك والاوزاعي واحمد والشافعي واسحاق وابو ثور وقال ابن المنذر اجمع كل
من يحفظ عنه من اهل العلم على هذا وعن عطاء وسليمان بن موسى انهما كانا يبيحان القصر في البلد لمن نوى السفر وعن الحارث
بن ابي ربيعة انه اراد سفرا فصلى بالجماعة في منزله ركعتين وفيهم الاسود بن يزيد وغير واحد من اصحاب عبد الله
وفي الدراية والشرط عند الشافعي ومالك واحمد ان لا يجاوزه عن يمينه ويساره شيء من الساب وفي رواية ان يكون
المصر ثلاثة اميال وحكي عن عطاء انه قال اذا دخل عليه وقت الصلاة بعد خروجه من منزله قبل ان يخرج من بيوت المصر يجب له
القصر وقال مجاهد اذا ابتدأ السفر بالنهار لا يقصر حتى يدخل الليل وان ابتدأ بالليل لا يقصر حتى يدخل النهار • وفي المجتبى
الرستاقي اذا سافر يقصر اذا جاوز زبيون القرية وصحاريها وان لم تكن قرية فالبيوت وعند الشافعي العربي اذا خالف
البساتين والمزارع المختلطة يقصر البدوي اذا انفصل عن الحلة اذا الحلة كالحي ويعتبر مع ذلك مجاوزة مرافقها
كمطرح الرماد وملعب الصبيان ومعاطن الابل م لان الاقامة يتعلق بدخولها ش اي الاقامة من السفر تتعلق بدخول بيوت
المصر فيتعلق السفر بالخروج منها ش اي من بيوت المصر لان الشيء اذا تعلق بالشيء تعلق ضده بضده وحكم الغاية ومسائل الاتمام
لما تعلق هذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجاوزة عنه والمعتبر الجانب الذي يخرج منه لا الجانب الذي بحذاءه حتى لو كان
الابنية التي خرج منها قصر وان كان بحذاءه ابنية اخرى من جانب اخرى من المصر وهل تعتبر بناء المصر اذا كان بينهما

وبين فنائها اقل من غلوة ولم تكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء، والا لا يعتبر العامل يعني مجاوزة عمران المصر وان
كانت قرية متصلة بربض المصر يعتبر مجاوزتها في الصحيح وان كانت متفرقة لا يعتبر الا مجاوزة الفناء دون القرية م وفيه
الاثر ش اي فيما ذكرنا من اخذ حكم السفر بعد مجاوزة بيوت المصر الاثر عن الصحابة قال السغناقي وهو المأثور عن علي رضي الله عنه وتبعه
الاكمل وغيره في هذا قلت رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عباد بن العوام عن داود بن ابي هند عن ابي حرب
بن ابي الاسود الديلي ان عليا رضي الله عنه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين و
رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا اسمعيل الثوري عن داود بن ابي هند عن ابي حرب بن ابي الاسود ان عليا رضي الله عنه لما
خرج من البصرة فرأى خصا فقال لولا هذا الخص لصلينا ركعتين فقلت وما الخص قال بيت من قصب قلت بضم
الخاء المعجمة وتشديد الصاد المهملة لو جاوزنا هذا الخص اقصرنا هذا بيان قوله وفيه الاثر قاله علي بن ابي طالب رضي الله عنه
كما ذكرنا وفيه حديث اخرجه البخاري ومسلم عن انس قال صليت الظهر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة اربعا والعصر
بذي الحليفة ركعتين والعجب من السغناقي انه ذكر هذا الحديث ثم قال كذا في المصابيح وهذا يدل على عدم اطلاعه في
كتب الحديث الامهات م ولا يزال ش اي المسافر م على حكم السفر ش اي على حكم السفر من القصر والافطار والمسح على الخفين ثلاثة
ايام وغير ذلك مما ذكرناه في اول الباب م حتى ينوي الاقامة ش يعني بعد ان سار ثلاثة ايام لانه اذا نوى الاقامة قبل ان
يسير ثلاثة ايام وعزم على الرجوع الى وطنه فانه يكون مقيما وان كان في المفازة وبه صرح في شرح الطحاوي للاسبيجابي
م في بلدة او قرية خمسة عشر يوما ش فيه ثمانية عشر قولا عن الحسن اذا وضعت رجلك بارض فاتم وعن ربيعة اقامة يوم وليلة وعن
ابن المسيب ثلاثة ايام وعن الشافعي ومالك واحمد في رواية اربعة ايام وعن احمد خمسة ايام وعنه ان ينوي اثنين وعشرين
صلاة ذكره في المغني وصححه بعضهم وعن الحسن بن صالح وعن محمد بن علي عشرة ايام وهو قول علي رضي الله عنه وعن ابن عمر اثنى عشر
يوما وعن الاوزاعي ثلاثة عشر يوما وعن الليث رواية ستة عشر يوما وعن الشافعي في قول سبعة عشر يوما وعنه ثمانية عشر يوما وحكي
وعن الحسن تسعة عشر يوما وعن الحسن البصري يقصر حتى يأتي مصرا من الامصار وعن بعضهم عشرون يوما وعن احمد ذكره ابن المنذر
وعنه احدى وعشرين صلوة والقول السابع عشر يقصر ابدا والقول الثامن عشر هو قول اصحابنا وهو قول الثوري والليث في
رواية وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وهو اختيار المزني م او اكثر من خمسة عشر يوما ش وقال الاكمل هذا زائد
قلت انما اراد به لاصابة الحكم ذكر لفظ اكثر لان الحكم اذا ثبت في خمسة عشر يوما ففيما وراءها بطريق الاولى ولكن من العادة
الشرعية ما منع الاقل لا الاكثر كنصاب السرقة والزكوة وربما يظن انطلاقا ان نية الاقامة في محل خمسة عشر يوما
يمنع من القصر ولا يمنع اكثر من ذلك او اكثر دفعا للظن بذلك م وان نوى اقل من ذلك ش اي من خمسة عشر يوما قصر صلوته
لانه اي لان الشان لا يبعد اعتبارها لان السفر طاعة يعني ان المسافر قد يضطر في بعض المواضع لمصلحة كانتظار
الرفقة او شرى السلعة فلا يعتبر ذلك فلا بد من ان يعتبر اللبث مدة م فقدرناها ش اي المدة م بمدة الطهر ش اي لان مدة
الاقامة ومدة الطهر هما مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب اعادة ما سقط من الصوم والصلوة بحكم الحيض ومدة الاقامة
توجب ما سقط بحكم السفر كما يعتبر ادنى مدة الطهر خمسة عشر يوما فكذلك مدة الاقامة وهذا قدرنا ادنى مدة الحيض والسفر
بثلاثة ايام لكونهما مسقطتان م وهو ش اي التقدير بمدة الطهر مروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم هذا اخرجه الطحاوي
عنهما قالا اذا قدمت بلدة وانت مسافر وفي نفسك ان تقيم خمسة عشر يوما فاكمل الصلوة بها وان كنت لا تدري متى تظعن
فاقصرها وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا اجمع على اقامة خمسة عشر
يوما اتم الصلوة واخرجه محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا
كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاتم الصلوة وان كنت لا تدري فاقصر وقال الشافعي اذا نوى اقامة
اربعة ايام صار مقيما لا يباح له القصر وفي قول اذا اقام اكثر من اربعة ايام كان مقيما وان لم ينو الاقامة واحتج للاول
بظاهر قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة علق القصر بالضرب في الارض ومن نوى
الاقامة فقد ترك الضرب والمعلق بالشرط يعدم بعدمه الا ما ورد فيه ذلك بدليل الاجماع و الثاني ما روي ان النبي عليه السلام

وقتي للمهاجرين في المقام بعد قضاء المناسك ثلاثة ايام فهو دليل على ان الزيادة على ذلك تثبت حكم الاقامة وروي عن
عثمان رضي الله عنه مثل مذهبه ولما اختلفت الصحابة كان الاخذ بقول عثمان اولى للاحتياط وروي ان عمر رضي الله عنه لما اجلى اليهود
والنصارى عن جزيرة العرب ثم ضرب لمن تقدم منهم تاجرا ان يقيم ثلاثة ايام فعلم ان ثلاثة ايام مدة المسافر فاذا زاد على
ذلك صار مقيما به. ولنا ان الظاهر ظاهر الآية بالاجماع كان الاخذ بالاقل اولى لما روي عن عطاء وابراهيم انهما قالا لا
اقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما وسبيله التوقيف فيترك به ظاهر المنصوص وروي عن جابر رضي الله عنه انه عليه السلام دخل مكة
صبيحة يوم الرابع من ذي الحجة وخرج الى منى يوم التروية وكان يقصر الصلوة وقد اقام اكثر من اربعة ايام. فالحديث
محمول على ما اذا لم ينو الاقامة وبدون النية لا يصير مقيما باربعة ايام عنده. قلنا لا يصح هذا لانه عليه السلام دخل
مكة للحج ومن دخل للحج لا بد ان ينوي الاقامة حتى يحج وقضاء الحج كما ذكرنا اكثر من اربعة ايام ومع ذلك كان يقصر
واما الحديث فانه عليه السلام انما قدر هذا لانه علم ان حوائجهم كان تقع في هذه المدة لا لتقديره ادنى مدة الاقامة وما
روي عن عثمان رضي الله عنه معارض بما روي عنه انها مقدرة بخمسة عشر يوما ذكره الطحاوي عنه واما دعوى الاحتياط فانه مشكل لانه لو
نوى الاقامة ثلاثة ايام او اقل لا يصير مقيما وان كان الاحتياط فيه وقال الطحاوي ما قاله الشافعي خلاف الاجماع لانه
لم ينقل عن احد قبله بان يصير مقيما بنية اربعة ايام. فان قلت روي عن ابن المسيب انه قال من اجمع على اربع وعشرين
اتم صلوته. قلت يعارضه ما روي عن هشيم عن داود بن ابي هند عن ابن المسيب انه قال اذا اقام المسافر خمسة عشر ليلة
اتم الصلوة وما كان دون ذلك فليقصر مع هذا لا يجوز ان يعارض قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وعن يحيى بن ابي اسحاق
قال قلت لانس اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة قال عشرا رواه البخاري ومسلم والترمذي وقال حديث حسن صحيح ومعلوم
انه لا يمكنه الرجوع الى المدينة قبل فراغه من الحج وقد قصر صلوته باتفاق الرواة فدل على ان ما دون الخمسة عشر غير
معتبر في الايام م ولا اثر فيه كالخبر ش يعني اثر الصحابي في مثل ما ذكرنا وهو ان يكون الذي يحتاج فيه الى السماع كالخبر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يدخل الرأي فيه فالظاهر ان الصحابي رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخبر
موجب فكان الاثر كذلك. فان قلت كيف هذا القول مع انه قال فيه معنى معقول وهو الحاقها بالطهر بجامعة الموجبة قلت
ذكر الطحاوي معنى بعد ثبوت اصله بالاثر ان يثبت حكمها بدليل المعقول فكان هذا من قبيل ترجيح احد الامرين بموافقة
القياس. ثم اعلم انه انما يصير مقيما بنية الاقامة اذا سار ثلاثة ايام فاما اذا لم يسر ثلاثة ايام فعزم على الرجوع ونوى
الاقامة يصير مقيما وان كان في المفازة كذا ذكره فخر الاسلام وفي المجتبى لا يبطل السفر الا بنية الاقامة او دخول الوطن او
الرجوع اليه قبل الثلاثة وبه قال الشافعي في الاظهر ونية الاقامة انما تؤثر بخمس شرائط احدها ترك السير حتى لو نوى الاقامة في
سيره في بر او بحر او جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأي حتى لو نوى من كان تبعا لغيره لا يصح كالعبد و
الزوجة والرقيق والاجير والتلميذ مع استاذه والغريم المفلس مع صاحب الدين والاذا نوى ينوي ولو نوى التبع
الاقامة ولم يعلم بها التابع فهو مسافر حتى يعلم كالوكيل اذا عزل وهو الاصح وعن بعض اصحابنا يصيرون مقيمين و
يعيدون ما ادوا في مدة عدم العلم م والعمل ش اي سواء كان صحة نية الاقامة بالبلدة او القرية يشير
الى انه لا تصح نية الاقامة في المفازة لانها ليست محل الاقامة وهو الظاهر من الرواية واحترز به عما روي عن ابي يوسف
ان الرعاة اذا نزلوا موضعا كثير الكلاء او الماء ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم لتلك المدة يقصرون
وكذا التراكمة والاعراب والاكراد وفي ظاهر الرواية لا يصح نية الاقامة الا في موضعها وهو العمران والبيوت المتخذة
من الحجر والمدر لا الخيام والاخبية والوبر كذا في فتاوى قاضي خان م ولو دخل مصرا على عزم ان يخرج غدا او بعد غد
ش اي ولو دخل المسافر مصرا من الامصار على نية ان يخرج منه غدا او يخرج بعد غد م ولم ينو ش اي والحال انه لم ينو م
مدة الاقامة حتى بقي في ذلك المصر على ذلك العزم سنين قصر ش وعند الشافعي اذا اقام ستة عشر يوما نوى
او لم ينو الاقامة وعنه اذا اقام اكثر من اربعة ايام اتم وعنه اذا اقام ثمانية عشر وهو يقصر تمام الصحيح فاذا زاد
على ذلك اتم لما روى ابن عباس قال انه عليه السلام اقام بحنين ثمانية عشر يوما فمن اقام اكثر من ذلك يتم

زاد على الاصل اذ النص عارض فلم يثبت الا بقدر ما ورد قلت ما رواه ستا لانه عليه السلام كان يقصر عند عدم النية
والاقامة واما قوله نفي ما زاد على الاصل فقول مردود لاجماع الفقهاء وقال الترمذي اجمع اهل العلم على ان للمسافر ان يقصر
ما لم ينو الاقامة وان اتى عليه سنون وقال ابن المنذر ثبت لان ابن عمر رضه اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر هذا
الاثر رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر انه اقام باذربيجان ستة اشهر
يقصر الصلوة اخرجه البيهقي في المعرفة عن عبد الله بن عمر عن نافع ان ابن عمر قال ارتج علينا الثلج ونحن باذربيجان
ستة اشهر في غزاة فكنا نصلي ركعتين وهذا اسناد على شرط الشيخين قلت خالف المزني الشافعي في ذلك ووافق
الجماعة واذربيجان بفتح الهمزة مقصورا وضبط الاصمعي والمهذب بمده قال صاحب مشارق الانوار ضبطناه
عن الاسدي بكسر الباء وضبطناه عن ابي عبد الله بن سليمان وغيره بفتحها وحكى فيه ابن مكي بفتح الذال وسكون
الراء وقال ابن الاثير الكلام العربي بسكون الذال وفتح الراء وضبطه ابن المهلب اذربيجان بكسر الراء وتقديم
الياء اخر الحروف على الباء الموحدة وهو اسم لبلاد يتربت وتبريز من اجل مدنها والنسبة اليها اذري واذربي م
وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك ش اي مثل ما روي عن ابن عمر وروى مسلم في صحيحه ان اناسا من الصحابة اقاموا برامهرمز تسعة اشهر
يقصرون الصلوة وروى البيهقي وغيره ان انسا اقام بالشام مع عبد الملك بن مروان شهرين يصلي صلوة المسافر
واقام سعد بن ابي وقاص [illegible] خمسين ليلة معه المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن الاسود
وعبد الرحمن وافطر سعد بن ابي وقاص فقيل لسعد انك صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت بدرا والمسور يصوم
وعبد الرحمن وانت تفطر قال سعد انا افقه منهم رواه البيهقي في سننه الكبير وفي المحلى لابن حزم عن ابي وائل
قال كنا مع مسروق بالسلسلة سنين وهو عامل عليها يصلي بنا ركعتين ركعتين حتى انصرف وعن ابي المنهال العنزي قال
قلت لابن عباس اني اقيم بالمدينة حولا لا اشد على سير قال صل ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر
ابو حيان عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين و
روى ابن ابي شيبة حدثنا وكيع حدثنا المثنى بن سعيد عن ابي جمرة نصر بن عمران قال قلت لابن عباس انا نطيل
القيام بخراسان فكيف ترى فقال صل ركعتين وان اقمت عشر سنين م واذا دخل العسكر ارض الحرب فنووا الاقامة
بها قصروا ش الرباعية وبه قال مالك واحمد وقال زفر يتمون وهو رواية عن ابي يوسف وقال الشافعي في الجديد
يتمون اذا نووا اقامة اربعة ايام وقال في القديم كقولنا وقال النووي الحاجة اذا نوى اقامة اربعة ايام يصير مقيما
في اصح القولين م وكذا اذا حاصروا فيها مدينة او حصنا ش اي في ارض الحرب مدينة او حصنا لان الداخل في ارض الحرب
بين ان يهزم فيقر كلمة ان مصدرية ويهزم على صيغة المعلوم وقوله ينهزم كلمة ان ايضا مصدرية وينهزم على صيغة المجهول
وقوله فيقر على صيغة المعلوم بالقاف من القرار والحاصل ان امر هذا الداخل بين امرين متناقضين فلا تعمل فيه
نية فلم يكن دار الاقامة لانها ليست بموضع اقامة على ان المكان للحرب فلم تصح النية كما في المفازة م وكذا الحكم
اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر ش يعني في مفازة واهل البغي هم الذين خرجوا على السلطان او
حاصروهم في البحر اي حاصروا اهل العدل اهل البغي حال كونهم في البحر فان قلت حكم هذه المسئلة علم مما قبلها
فما فائدة ذكرها قلت لدفع شبهة وهو ان يقال انما لا تجوز نية الاقامة في دار الحرب لانها منقطعة حقيقة كالمفازة و
الارض التي عليها اهل البغي ومن يتبعهم في دار اهل الاسلام فجاز ان تصح نية الاقامة فاجاب عن ذلك بقوله لان حالهم مبطل
عزيمتهم لانهم انما قاموا للغرض فاذا حصل ذلك ازعجوا فلا تكون عزيمتهم مستقرة كنية العسكر في دار الحرب م وقال
الاكمل هذا التعليل يعني قوله لان حالهم يبطل عزيمتهم يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد فيه حتى لو نزلوا
مدينة اهل البغي وحاصروهم في البحر لم تصح نيتهم ايضا لان من نيتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها فليس
الاحتراز كذكره لانه ربما كان يتوهم المتوهم ان حكم المفازة والبحر ليس كحكم المدينة والحصن باعتبار ان المفازة والبحر ليس
عليها لهم وشوكتهم مثل ما هي على من نيتهم وحصنهم وهذا ظاهر فلذلك ذكر قوله في غير مصر وفي البحر فهو من جوامع الفقه

ان نووا الاقامة في موضع يظن فيه اهل الحرب صاروا مقيمين وفي الاملاء عن ابي يوسف انهم كانوا اقاموا و
كانوا مكانهم للمسلمين صورة ونووا صحت اقامتهم تصح اذا نزلوا عليهم في خيامهم وفي الذخيرة ان غلبوا على مدينة ولحقوها
دارا صارت دار الاسلام يتمون فيها الصلوة وان لم يتخذوها دارا ولكن ارادوا الاقامة في شهر قصروا وقال زفر ان
كانت الشوكة لهم صاروا مقيمين لتمكنهم من القرار ظاهرا وعلى هذا ذكر المصلي الآن والملاح وصاحب السفينة لا يصير مقيما
بنية الاقامة في السفينة لانها ليست موضع اقامة عادة الا ان يكون قريبة من وطنه ذكره في المحيط م وعند زفر
يصح في الوجهين ش اي تصح نية الاقامة عنده في الوجهين اي فيما اذا دخل العسكر ارض الحرب فنووا الاقامة فيها
اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر م اذا كانت الشوكة لهم ش اي لعسكر المسلمين م للتمكن من القرار
ظاهرا ش اي لاجل تمكنهم من القرار هناك في ظاهر الحال وعند ابي يوسف تصح اي نية الاقامة اذا كانوا في بيوت المدر
م لانه ش اي لان المذكور وهو بيوت المدر موضع اقامة وقرار ش بخلاف الصحراء ولو حاصروا اهل الاخبية والفساطيط
لم يصيروا مقيمين بنية الاقامة وان نووا ساعتهم او في اخبيتهم بالاجماع ان اهل الاخبية الاقامة الا تراهم انهم جعلوها
على الدواب حيث ما قصدوا او يتخذونها يوم ظعنهم ويوم اقامتهم فاذا هي حمولة وليست بمنازل وقال الحلواني
وهكذا اذا قصدوا عسكر المسلمين موضعا ومعهم اخبيتهم وفساطيطهم وعزموا فيها على اقامة خمسة عشر يوما لم يصيروا مقيمين
لانها حمولة وليست بمنازل كذا في المحيط م ونية الاقامة من اهل الكلا ش بفتح الكاف واللام وبالهمزة في آخره بغير مد وهو
العشب قد كلات الارض بالكلا فهي ارض مكلئة وكلئة اي ذات كلا رطبة م وهم ش اي اهل الكلا م اهل
الاخبية ش الاخبية جمع خباء بالكسر والمد وهو بيت من وبر او صوف ولا يكون من شعر وهو على عمودين او ثلاثة وما
فوق ذلك قيل لا يصح هذه جملة من المبتدأ اعني قوله ونية الاقامة وخبرها وهو قوله تقديره ونية الاقامة للمسافرين اهل
الكلا قيل فيها لا تصح وانا قدرتها هكذا لان الخبر اذا كان جملة لا بد ان يكون فيه ضمير عائد الى المبتدأ وهو الذي يسمى
رابطة لان الجملة اسم وهو الذي يربط الخبر بالمبتدأ كما عرف في موضعه ووجه هذا القول انهم ليسوا في موضع الاقامة •
فان قلت من اهل الاخبية قلت الاعراب والترك والاكراد الذين يسكنون في المفازة م والاصح انهم ش اي اهل الاخبية م
مقيمون ش روى ذلك عن ابي يوسف وفي المحيط وعليه الفتوى وفي التحفة الاعراب والاكراد والتركمان والرعاة الذين
يسكنون في بيوت الشعر والصوف مقيمون لان مقامهم المفازة عادة وبه قال الشافعي اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في
الصيف وقصدوا موضعا آخر للاقامة في الشتاء وبين الموضعين مسيرة ثلاثة ايام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق
انجح كذا في المحيط وفي المجتبى ذكر البقالي الملاح مسافر الا ان كان اهله ومسكنه في السفينة وبه قال الشافعي وسفينته ليست
بوطن له الا عند الحسن واحمد وفي الذخيرة عن ابي يوسف الرعاة اذا كانوا يطوفون في المفاوز وينتقلون من مرعى الى
مرعى ومعهم ثقلهم انهم مسافرون الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلا واعدوا الماء اذا كان الكلا يكفيهم مدة الاقامة صحت
نيتهم لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى لان الانتقال عارض والاصل لا يبطل بالعارض والاصل
مع حالهم على الاصل اولى م وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت ش قيد بقوله في الوقت لانه لو اقتدى المسافر بالمقيم
خارج الوقت لم يجز اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة لان القعدة الاولى فرض في حقه نفل في حق الامام كذا في
المبسوط م اتم اربعا ش اي اتم اربع ركعات ومراده ذلك يقتدي به في جزء من صلوته او كلها وبه قال الشافعي واحمد و
داود ومالك ان ادرك من صلوة المقيم ركعة يلزمه الاتمام وان كان دون ذلك لا يلزمه قياسا على الجمعة وقال اسحاق
بن راهويه يجوز للمسافر القصر خلف المقيم وحكى ابن المنذر عن ابن عمر وابن عباس والاوزاعي والثوري والشافعي و
ابو ثور واحمد مثل مذهبنا وعن الحسن والزهري مثل مذهب مالك وقال طاوس والشعبي ان ادرك معه ركعتين اجزأتاه
وقول الظاهرية ثم قول اسحاق انه انما يتمها اربعا اذا لم يفسد الامام صلوته فاذا افسدها فعلى المسافر ان يصلي ركعتين
عندنا وعند الشافعي وزفر ومالك واحمد يقضيها اربعا لانه لزم صلوة الامام م لانه ش اي لان الشأن م يتغير فرضه
الى اربع للتبعية ش اي لالتزام المتابعة للامام لكنه لو افسد صلوته بعد الاقتداء صلى ركعتين لانه صار على حاله الاول اذا

اقتدى بنية التقديم اى فاداه يلزمه قضاء اربع ركعات لانه بشروعه صار ملتزما صلوة الامام وصلوة الامام اربع فيلزمه
اربع فان قلت يشكل على هذا ما اذا اقتدى المقيم بالمسافر ثم احدث الامام واستخلف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع
مع ان الامام الاول صار بمنزلة المقتدى بالخليفة المقيم قلت لما كان المقيم خليفة عن المسافر كان المسافر هو الامام
فيأخذ الخليفة صفة الامام الاول ولا يتغير فرضه الى اربع بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت اراد ان سبب وجوب
الصلوة هو الجزء القائم من الوقت فاذا وجد المغير وهو الاقتداء بالمقيم في الوقت عمل عمله في السبب فاذا عمل في السبب
عمل في الحكم لكون الحكم تابعا للسبب فيتغير فرضه الى اربع فامكن القول بصحة الاقتداء فاما بعد خروج الوقت لم يعمل المغير
في السبب لتقرر السبب بتاكده فلا يعمل في الحكم فيبقى فرضه ركعتين فلا يمكن القول بصحة الاقتداء لانه نوى اقتداء المفترض
بالمتنفل في حق القعدة ان اقتدى به في الشفع الاول والقراءة ان اقتدى به في الشفع الثاني لان قراءة الامام نفل وقراءة المقتدى
فرض. فان قلت ما ذكرتم من المعنى يشكل بما لو نوى المقيم القراءة في الشفع الاول فاقتدى المسافر به في الشفع الثاني
وكان ذلك خارج الوقت لا يصح الاقتداء وكان ينبغي ان يجوز لان القراءة فرض عليهما في هذه الحالة. قلت لا يصح في الشفع
الاول لغيره محلا للقراءة وجوبا والقراءة في الثاني قضاء فيلتحق بمحلها قضاء كانها وجدت في الشفع الاول فتخلو الركعتان
عن القراءة وكان فيه بناء الموجود على المعدوم. فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يصح اقتداء المتنفل بالمفترض في الشفع الثاني
فان القراءة نفل فيه على الامام فرض على المقتدى والحال انه جائز. قلت صلوة المتنفل اخذت حكم المفترض بالاقتداء
تبعا لصلوة الامام ولهذا لو افسد المتنفل صلوته بعد الاقتداء يجب قضاؤها اربعا كذا في الجامع الكبير للصدر الشهيد. وقال
الاكمل فان قيل علل لتغير فرضه بالتبع لقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك بقوله لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت
قلت ذاك تعليل المقيس عليه ومعناه الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب فان قلت المغير الاول هو الاقتداء وقد
اتصل بالسبب وهو الوقت كان المغير في الثاني هو نية الاقامة وقد اتصل بالسبب كذلك ولو اقتدى به في غيره لم يجز لعدم اتصال
المغير كما اذا نوى الاقامة بعد الوقت انتهى. قلت هذا السؤال غير وارد من الاول فلم يكن الحاجة الى التطويل لانه
ذكر علتين وعلل كل واحد منهما بعلة فقاس الاول على الثاني بخلاف التبعية لوجود وجه الشبه الذي هو الجامع بين المقيس
والمقيس عليه م وان دخل معه في فائتة لم يجزه ش اى وان دخل المسافر مع المقيم في صلوة فائتة لم يجزه الاقتداء وانما قال
وان دخل معه في فائتة ولم يقل وان اقتدى به في غير الوقت لئلا يرد عليه ما اذا دخل المسافر في صلوة المقيم في الوقت ثم ذهب
الوقت فانها لا تفسد وقد وجد الاقتداء بعده فالتحق بغيره من الفصول م لانه ش اى لان الفرض لا يتغير فرضه الى الاكمال
بعد الوقت لانقضاء السبب وهو الوقت كما لا يتغير فرضه بنية الاقامة بعد خروج الوقت فلما لم يتغير فرضه لم يجز اقتداؤه لانه
لو صح لا يخلو اما ان يقتدى به في الشفع الاول او في الشفع الآخر فهو الاول يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة لان
القعدة الاولى فرض في حق المسافر نفل في حق المقيم وفي الثاني يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراءة لان القراءة
فرض في حق المقتدى دون الامام واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز عندنا خلافا للشافعي واليه اشار المصنف
بقوله م فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة اذا كان اقتداؤه في الشفع الثاني ش وكلاهما مانعة
الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما وهو ايضا مفسد م وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم ش اى المسافر الذي هو
الامام يسلم في آخر الركعتين بها صلوته واتم المقيمون المقتدون صلوتهم وهي اربع ركعات م لان المقتدى التزم الموافقة
ش للامام في الركعتين الاوليين للمسافر ثم تفرد بالباقي من الصلوة وسوى كونه كالمسبوق فانه ينفرد فيما فاته من صلوته
مع الامام م الا انه ش استثناء من قوله ينفرد اى الا ان المقتدى المذكور لا يقرأ فيها مع صلوته لان فرض الصلوة
ما يؤدى بخلاف المسبوق ادرك في الشفع الثاني حيث يأتي بالقراءة لانه ادرك قراءة نافلة في الاصح احترز به عن قول
بعض المشايخ من وجوب القراءة فيما يقضون لانهم يقرؤون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو اذا سهوا فيه فاشبه المسبوق واشار
الى الوجه الاصح م لانه مقتد تحريمة لا فعلا ش اى من حيث التحريمة لا من حيث الفعل لانه مقتد تحريمة لانه التزم الاداء معه
اول التحريمة واما انه لا مقتد فعلا فلان فعل الامام على السهو لانه بالنظر الى كونه مقتديا تحريمة حرم عليه القراءة وبالنظر الى

كونه غير مقتد فعلا ويجب القراءة فيها احتياطا لان المحرم والمبيح اذا اجتمعا يغلب المحرم والى هذا اشار بقوله م
والفرض ش اى فرض القراءة م صار مؤدى بقراءة الامام وقراءة المقتدى وسقوطه من القراءة فاذا كان كذلك م
فيتركها ش اى يترك القراءة م احتياطا ش اى لاجل الاحتياط كما ذكرنا بخلاف المسبوق اذ ادرك قراءة نافلة وهو قراءة
الامام في الشفع الثاني فلم يتادى الفرض بتلك القراءة النافلة م فكان الاتيان ش اى اتيان القراءة م اولى ش
اى من تركها. فان قلت لما ادرك المسبوق قراءة النافلة ولم يتادى بها الفرض فكان الاتيان به واجبا فكيف قال فكان الاتيان
به اولى. قلت الاولوية ترجح جانب الوجوب على القولين وهذا موقوف وفي الوجوب زيادة وفي الخبازية انه قوله
فكان الاتيان به اولى للمطابقة بينه وبين قوله فيتركها احتياطا لكن مراده انه جعل متنفلا او لحصوله متنفلا يلزمه
القراءة لو تركها لفوت صلوته ونقل هذا صاحب الدراية ثم قال الاكمل وفيه نظر ونقل الاكمل وقال وفيه نظر ولكنهما
لم يبينا وجه ما ذكره والتحقيق فيه ان المعنى فكان الاتيان بجهة كون المسبوق متنفلا اولى من الاتيان بجهة كون المقيم مقتديا
لان القراءة فيه اولى لان قراءة المسبوق فرض لا تجزى الصلوة بدونها م ويستحب للامام المسافر اذا سلم على راس الركعتين
ان يقول اتموا صلوتكم فانا قوم سفر ش بفتح السين وسكون الفاء جمع مسافر وهذا يدل على ان العلم بحال الامام بكونه مقيما
او مسافرا ليس بشرط لانهم ان علموا انه مسافر فقوله هذا وان علموا انه مقيم كان الرباعي على ان المراد به اذا لم يعلموا
حاله ومن يخالف لما ذكر في فتاوى قاضي خان وغيره انه من اقتدى بامام لا يدري امقيم او مسافر لا يصح اقتداؤه. فان قلت
ما وجه التوفيق بين الروايتين. قلت تلك الرواية محمولة على ما اذا بنوا ان الامام على ظاهر حال الاقامة والحال انه ليس
كذلك وسلم على راس الركعتين وصرفوا على تلك لاعتقادهم فساد صلوة الامام جازت صلوتهم وان لم يعلموا بحاله وقت
الاقتداء. فان قلت فعلى هذا التقدير يجب ان يكون هذا القول واجبا على الامام لان اصلاح صلوة القوم يحصل به وما يحصل به
ذلك فهو واجب على الامام فكيف قال ويستحب. قلت اصلاح صلوتهم ليس بمتوقف على هذا القول اليه بل اذا سلم على راس
الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله انه مسافر حملا لامره على الصلاح فان قوله بعد ذلك زيادة اعلام بانه
مسافر فكان امرا مستحبا لا واجبا م وينبغي ان يخبر الامام القوم قبل الشروع انه مسافر فاذا لم يخبر اخبر بعد السلام لانه عليه السلام
قال حين صلى باهل مكة وهو مسافر ش هذا اخرجه ابو داود والترمذي عن علي بن زيد بن جدعان عن ابي نضرة عن عمران بن
حصين رضي الله عنه قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلي الا ركعتين
ثم يقول يا اهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه الطبراني في معجمه وابن ابي شيبة
في مصنفه واسحاق بن راهويه وابو داود الطيالسي والبزار في مسانيدهم ولفظ الطيالسي قال ما سافرت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم سفرا قط الا صلى ركعتين ثم حججت معه واعتمرت فصلى ركعتين ثم قال يا اهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم
سفر ثم حججت مع ابي بكر رضي الله عنه واعتمرت فصلى ركعتين ثم قال يا اهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم سفر ثم حججت مع عمر رضي الله عنه
واعتمرت فصلى ركعتين ثم قال يا اهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم سفر ثم حججت مع عثمان رضي الله عنه واعتمرت فصلى ركعتين
ثم ان عثمان اتم انتهى وزاد فيه ابن ابي شيبة وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلي الا ركعتين
وقال فيه وحججت مع عثمان رضي الله عنه سبع سنين من امارته فكان لا يصلي الا ركعتين ثم صلاها بمنى اربعا وروى مالك
في الموطأ عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه اذا قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم يقول
يا اهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم سفر ورواه عبد الرزاق ايضا في مصنفه نحوه م واذا دخل المسافر في مصره اتم
الصلوة ش سواء دخل مصره مختارا او اضطرارا لحاجة حدثت مع نية الخروج او بدا له ان يرجع وهذا في مسافر يستكمل
مسيرة ثلاثة ايام وفي المحيط وان كان خرج من مصره مسافرا ثم بدا له ان يرجع الى مصره لحاجة قبل ان يتم ثلاثة ايام صلى صلوة
المقيم في انصرافه بخلاف ما اذا استكمل ثلاثة ايام بسيره ثم قد رجع الى مصره وعزم على الدخول فهو على سفره ما لم يدخل واذا
خرج من مصره مسافرا فحضرت الصلوة فافتتحها ثم احدث فانتقل الى مصره فتوضأ ثم علم ان امامه فاته يتوضأ ويصلي
صلوة المقيم وان تكلم على صلوة المسافر وكذلك المسافر اذا كان راكب سفينة وهو يصلي الظهر فجرت به السفينة حتى دخل

حتى يتم صلوته اربعا ولو افتتحها في مصر في سفينة فخرجت به السفينة حتى ذهبت الى المفازة وهو على عزم السفر لا يصير
مسافرا واذا تكلم وهو متوجه اقامة على عزم السفر ما سافر م وانما ينوي المقام فيه ش المقام بالضم بمعنى الاقامة م لان
النبي عليه السلم واصحابه كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ش هذا ليس له شاهد ولا يبعد من ان
اخذه المص ولا نقل به اكثر الشراح ولا ذكروه وانما ذكر الاترازي فقال لان النبي عليه السلم كان يسافر فيقصر واذا عاد الى المدينة
كان يتم بلا عزم جديد انتهى ولم يبين مخرجه ولا حاله ولا من اي كتاب نقله وذكره الاكمل بهيئته ثم قال وفيه نظر لان العزم
فعل القلب وهو امر باطن وليس شيء ظاهر يقوم مقامه بل الظاهر من حال المسافر العايد الى وطنه ان يكون في عزمه
المقام فيه ولعل المراد عزم جديد بمدة الاقامة خمسة عشر يوما فان الظاهر عدمه والاستدلال بالمنقول اظهر وفيه ان نية
الاقامة انما تعتبر ليصير فرض المسافر مقيما في غير مصره لكونه محلا للتردد بين ان يكون للمسافرة وبين ان يكون للاقامة
فاحتيج الى النية فاما في مصره فهو متعين للاقامة كما كان قبل السير قلت ايضاح النظر بقوله لان العزم فعل القلب الى آخره
غير موجه لان العزم كما هو فعل القلب فكذلك النية فعل القلب غير ان العزم نية مع تصميم وقوله فاما في مصره فهو متعين للاقامة
كما كان قبل السير غير سديد لانا لا نم انه كان قبل السير غير متردد واما بعد المسير وعوده فلانه عدم التردد على ما لا يخفى م
ومن كان له وطن فانتقل عنه ش اي بالكلية حتى لو انتقل بنفسه وافرد وطنا في بلدة اخرى يصير كل واحد منهما وطنا
اصليا م واستوطن غيره ثم سافر ودخل وطنه الاول قصر م لانه ش اي لان وطنه الاول الذي انتقل عنه م لم يبق
وطنا له ش لانه انتقل عنه بالكلية فخرج عن كونه وطنا له م الا ترى ش توضيح لما ذكره م انه ش اي النبي عليه السلم م بعد
الهجرة من مكة الى المدينة عد نفسه بمكة من المسافرين ش شهد على ما ذكرنا عن قريب من حديث عمران بن حصين وحديث
قال سافرت مع النبي عليه السلم ومع ابي بكر وعمر رضي الله عنهم كل منهم صلى حين خرج من المدينة الى ان رجع اليها ركعتين في المسير
والمقام بمكة رواه ابو يعلى في مسنده وحديث انس رضي الله عنه خرجنا مع النبي عليه السلم من المدينة الى مكة فكان يصلي ركعتين
ركعتين حتى رجعنا الى المدينة قيل كم اقمتم بمكة قال اقمنا بها عشرا رواه البخاري ومسلم ولو لم يكن النبي عليه السلم بعد
في حكم المسافرين لما صلى ركعتين وكذلك ابو بكر وعمر رضي الله عنهما م وهذا ش اي وهذا الذي ذكرناه من بطلان الوطن الاول
بالوطن الثاني م لان الاصل ش اي في هذا الباب ان الوطن الاصلي هو ما يكون بالتوطن بالاهل والولد ويسمى
ايضا وطن القرار يبطل بمثله وهو الوطن الذي انتقل اليه باهله صورته رجل وطنه بالكوفة وخرج الى مكة واستوطنها
ثم بدا له ان ينتقل عنها ويتوطن خراسان فخرج منها ومر بالكوفة يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة انتقض باستيطانه
بمكة واتخاذه دارا اما اذا لم يتوطن بمكة ثم بدا له ان يرجع ويتوطن خراسان ودخل الكوفة يصلي بها اربعا م دون
السفر ش يعني الوطن الاصلي لا يبطل بانشاء السفر لانه عليه السلم كان يخرج مع اصحابه الى الغزوات من المدينة ولا يبطل
وطنه من المدينة ولم يجدد نية بعد رجوعهم م ووطن الاقامة ش وهو ان ينوي المسافر الاقامة في بلدة خمسة عشر يوما
فصاعدا ويسمى ايضا الوطن الحادث والوطن المستعار م يبطل بمثله ش اي بمثل وطن الاقامة وصورته خراساني
قدم الكوفة فاقام بالحيرة زمانا على تلك النية ثم يريد خراسان ومر بالكوفة فانه يقصر الصلوة لانه انتقض وطنه الحادث
بالكوفة بوطنه الحادث بالحيرة فان لم ينو المقام بالحيرة خمسة عشر يوما الا انه كان فيها يتم الصلوة ثم خرج الى خراسان فمر بالكوفة
فانه يتم الصلوة لان وطن الاقامة لا يبطل بوطن السكنى م وبالسفر ش اي يبطل وطن الاقامة بالسفر يعني انشائه
لان السفر ضده م وبالاصلي ش اي يبطل وطن الاقامة بالوطن الاصلي ووطن الاقامة ووطن السكنى وهو ان
نوى ان يقيم المسافر اقل من خمسة عشر يوما ويسمى وطنا سفرا ايضا واثبات المحققين ان الوطن وطنان وطن اصلي
ووطن المستقر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى لانه لا يثبت فيه حكم الاقامة بل حكم السفر فيه باق وهذا
لم يذكره المص ثم ان وطن السكنى ينتقض بالكل صورته رجل خرج من السيلحين وهي سواد الكوفة وبينهما اقل من مسيرة
ثلاثة ايام وترك الكوفة نقلا ثم خرج من الكوفة الى القادسية بطل سكناه ثم خرج من القادسية يريد الشام وبدا له
ان يمر بالكوفة فانه يصلي بالكوفة ركعتين لان وطنه كان بالقادسية ابطل وطن سكناه بالكوفة بترك سكناه بالكوفة

لان وطن السكنى يبطل بوطن الاقامة وكذلك اذا انتقل الى القادسية باهله فانه يصلي بالكوفة ركعتين
لان وطن السكنى يبطل بالوطن الاصلي م واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة ش لانه
لم ينو الاقامة في كل واحد منهما خمسة عشر يوما وانما نوى اقل من ذلك م وهو لا يصير مقيما ش لان اعتبار النية في موضعين
لم يجمعهما مصر واحد او قرية واحدة لانه يلزم اعتبارها في ثلاثة امكنة او اربعة ايضا الى خمسة عشر يوما فيؤدي
الى ان يكون مقيما بنفس التردد وذلك فاسد لان السفر لا يعري عنه اي عن قليل اللبث قال السغناقي هذا على
معنى دليل لا بدل لفظا ووجه هذا ما ذكره في المبسوط وقال لان نية الاقامة ما تكون في موضع واحد فان الاقامة
ضد السفر والانتقال من ارض الى ارض يكون ضربا في الارض ولا يكون اقامة ولو جوزنا نية الاقامة في موضعين
جوزنا ما زاد على ذلك فيؤدي الى القول لان السفر لا يتحقق لانه اذا صحت اقامة المسافر في المراحل بما يزيد ذلك
على خمسة عشر يوما لان الاقامة التي اضافت الى الحقيقة الا ترى انك اذا قلت اين تسكن يقول في محلة كذا وهو بالنهار
يكون في السوق م الا اذا نوى ش استثناء من قوله لم يتم الصلوة الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما
بدخوله فيه ش اي في احد الموضعين م لان اقامة المرء مضافة الى مسكنه ش اي موضع سكناه كما ذكرنا الآن وفي
المبسوط الا انهما تفاوتت فانه لو دخل الموضع الذي يعزم على المقام فيه بالنهار اولا لا يصير مقيما لان موضع اقامة الرجل
حيث سكنه وفي المفيد والتحفة هذا اذا كان كل واحد منهما اصلا وكلته وحتى او كالكوفة والحيرة فان كان احدهما
تبعا للآخر بان نوى الاقامة في المص وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنه حضور الجمعة يصير مقيما لانهما
مكان واحد الا ان ينوي ان يقيم في احدهما ليلا وفي الآخر نهارا فيصير مقيما بدخول الذي نوى ان يقيم فيه ليلا ولا
يصير مقيما بدخول الذي نوى ان يقيم فيه نهارا وفي النوادر فاذا دخل الآخر بعده فهو مقيم لانه ليس بينهما مسيرة سفر
وفي جوامع الفقه بعضهم اعتبر الاكثر م ومن فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة في الحضر
قضاها في السفر اربعا ش اما قضاؤها في السفر فهو ركعتان في الحضر وهو ايضا قول مالك والشافعي في القديم وقال في
الجديد لا يقصر في الحضر واختاره المزني وبه قال احمد وداود لان المرخص هو السفر وقد زال القصر واما قضاء الفائتة
في الحضر فهو اربع في السفر بالاجماع وقال ابن المنذر لا اعرف فيه خلافا الا ما حكي عن الحسن البصري وحكي عن الاشعث
ان الاعتبار بحال القضاء فيقصر وفي المبسوط اذا خرج بعد دخول وقت الصلوة يصلي صلوة المسافرين وقال ابن
شجاع يصلي صلوة المقيم وقال الشافعي اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيها صلى صلوة المقيم وفي شرح المهذب
للنووي ان سافر في اثناء الوقت وقد تمكن من ادائها فله قصرها عند الشافعي ومالك والجمهور واختاره ابن المنذر
وقال زفر ان كان قد بقي من الوقت مقدار ما يؤدي فيه ركعتان يصلي صلوة المسافر وان كان دون ذلك يصليها اربعا
لان القضاء بحسب الاداء يعني قد وجب عليه اداء اربع قضاء اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضاء ركعتين م
والمعتبر في ذلك ش اي في وجوب القضاء م آخر الوقت لانه ش اي لان آخر الوقت هو المعتبر في السببية عند عدم الاداء
وقد تقرر في الاصول ان السبب عندنا هو الجزء القايم من الوقت ولكن اصحابنا اختلفوا في الوجوب الذي يتعلق بآخر
الوقت فقال اكثرهم الوجوب متعلق بمقدار التحريمة من آخر الوقت وهو مختار الكرخي والمحققين من اصحابنا والقاضي
ابي زيد وقال زفر متعلق بجزء يؤدى الصلوة فيه وهو اختيار القدوري وثمرة الخلاف تظهر في الحايض اذا طهرت
في آخر الوقت والصبي يبلغ والكافر يسلم والمجنون والمغمى عليه يفيقان والمسافر اذا نوى الاقامة والمقيم اذا سافر
فعند اكثر اصحابنا يجب ويتغير الفرض اذا بقي مقدار ما يؤدي فيه التحريمة وعند زفر ومن تابعه من اصحابنا لا يجب ولا
يتغير الفرض الا اذا ادرك من الوقت ما يمكن الاداء فيه وقال بعض اصحاب الشافعي اذا بقي من الوقت ما يمكن الاداء
فيه مرادا الا اربع ركعات يقصر وهذا بناء على ان الصلوة تجب في اول الوقت ما لا يبقى اربع ركعات فانه يقصر
عندهم وفيها اعتراضات ثلاثة الاول ان الاصوليين قالوا ان الوجوب يضاف الى كل الوقت عند عدم الاداء فيه لا
الى الجزء فكيف قال المص المعتبر في السببية آخر الوقت عند عدم الاداء قلت قال الاكمل اجيب بان بعض الشيوخ

تردد السبب على آخر الامر وان فات الوقت فجاز ان يكون المص تراخا وذكر انتهى والاحسن ان يقال ان الذي
قاله المص هو الصواب لان الوجوب يضاف الى الجزء الذي يتصل به الاداء او ضيق فاذا لم يوجد الاداء ينتقل السبب
من الجزء الى آخر الاجزاء فيكون الاخير معتبرا في السببية فان قلت فعلى هذا كان ينبغي ان يجزي قضاء العصر الاسمي اذا
اسلم في ذلك الجزء اذا قضاها في الجزء الاخير من هذا اليوم قلت انما لم يجز اعتبارا لما اذا لم يوجد فيه وجبت كاملة
عن الف فلم يجز قضاؤها في الوقت الناقص • الاعتراض الثاني ان قوله القضاء بحال الاداء ينتقض بما اذا دخل
المسافر في صلوة المقيم ثم ذهب الوقت ثم افسد الامام والمقتدي صلوة على نفسه فانه يقضي ركعتين صلوة السفر واجب
على اداء الصلوة اربعا • الجواب عنه ان الاربع انما لزمه متابعة للامام وقد زال ذلك الافساد فعاد الى اصله لا انه
لو افسد الاقتداء في الوقت كان عليه ان يصلي صلوة السفر فكذلك هنا • الاعتراض الثالث انكم اعتبرتم حال الاداء دون
القضاء فيرد عليكم ما اذا فاتته صلوة في المرض حيث يقضيها في الصحة قائما بركوع وسجود واذا فاتته في الصحة فانه
يقضيها بالايماء فاعتبرتم حال القضاء دون الاداء • الجواب عنه ان المرض لا تأثير له في اصل الصلوة بل له اثر في الوصف
متى يقع الاداء بحسب القدرة والسفر اثر في اصل الصلوة حيث يتغير الحكم من الاكمال الى القصر فلما تحقق القصر في آخر الجزء
مما ذكرنا لم يتغير بعد ذلك ولهذا لا يجوز اقتداء المسافر بالمقيم في القضاء فافهم م والمطيع من المسافر والمخرج للحج او
الجهاد والعاصي من المسافر المخرج لقطع الطريق او الاباق في سفره في الرخصة سواء ش وفي بعض النسخ في سفرهما قال الشافعي
سفر المعصية لا يفيد الرخصة ويقال لكل واحد م لانها ش اي لان الرخصة م ثبتت تخفيفا ش اي لاجل التخفيف على
المكلف فلا يتعلق بما يوجب التغليظ اي الذي يوجب التغليظ من المعصية المعنى ان الحكم يتبع السبب المعصية سبب التغليظ
ولنا اطلاق النصوص منها قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر ومنها قوله عليه السلام يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليهن ومنها
قوله عليه السلام فرض المسافر ركعتان كما ذكرنا وكل ذلك مطلقة فيقتضي ثبوت الاحكام في كل مسافر لان نفس السفر ليس بمعصية لانه عبارة
عن خروج يريد به مسيرة ثلاثة ايام وانما المعصية ما يكون بعده اي بعد ما صار مسافرا كما في قطع الطريق
م او يجاوره ش اي او يجاوره الخروج كما في الاباق وعقوق الوالدين م فصلح ش اي السفر م متعلق الرخصة ش اي سبب الرخصة
لان القبح المجاور لا يعدم المشروعية كالصلوة في ارض مغصوبة والبيع وقت النداء • واعلم ان السفر خمسة واجب ومندوب
ومباح ومكروه وحرام فالواجب سفر الحج والمندوب سفر حج النفل وطلب العلم وزيارة قبر النبي عليه السلام والصلوة في مسجده
والمسجد الاقصى وزيارة الوالدين والمباح سفر التجارة والتنزه والمكروه السفر من بلد الطاعون لا للفرض صحيح والحرام
السفر لقطع الطريق او الاباق ونحوهما فعندنا يقصر لكل سفر في كله وفرقت المالكية والشافعية بين العاصي بسفره فلا يبيحون
الرخصة للثاني دون الاول بقولنا قال الاوزاعي والثوري وداود واصحابه والمزني وبعض المالكية وعن زياد بن عبد
الاندلسي ان العاصي بسفره يقصر ويفطر لكن المشهور عن مالك المنع بسفر المعصية وهو قول الشافعي واحمد وقال النووي
ومما يلحق بسفر المعصية ان يتعب نفسه ويعذب دابته بالركض بغير غرض ولو انتقل من بلد الى بلد لغير غرض صحيح لم يترخص
السفر المجرد رؤية البلاد ليس بغرض صحيح فلا يترخص وعند مالك لا يفطر الصائم المسافر وعن ابن مسعود انه لا يقصر الا في
السفر الواجب كالحج والجهاد وقال عطاء ارى ان لا يقصر الا في سبيل من سبل الخير ومنهم من قال لا يقصر الا في الخوف وكان
من الشافعية يقول ان العاصي بسفره لا يأكل الميتة فاذا قيل له في المنع قتل نفسه وهو حرام قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم
نقول لهمن توبة يظهر الانقطاع بها لا عنه قال ابو بكر الرازي لا يجوز له قتل نفسه وان ثبت الاثم كالسفر لان تركه السفر
لا يبيح له قتل نفسه اذ فيه جمع بين معصيتين قال ابو بكر الرازي وقد الحرمين ان العاصي في سفره يأكل الاطعمة المباحة من
غير منع ويتوصل به الى غرضه المحرم ويتقوى عليه بذلك وقال ابن العربي عجبا ممن يبيح ذلك مع التمادي على المعصية وما اظن
احدا يقوله فان قاله فهو مخطي قال في المظاهر الجامع والصحيح خلاف هذا فان تلف المرء نفسه في سفر المعصية اشد معصية
كما هو فيه ولعله يتوب في ثاني الحال فتمحو التوبة عنه ما كان فيه وليس اكل الميتة رخصة في حال المخمصة بل هو عزيمة واجبة
حتى لو امتنع منه كان عاصيا **فرع** الخليفة اذا سافر يصلي صلوة المسافرين وقيل اذا طاف ولايته لا يصير مسافرا

ذكره في الذخيرة • وفي المنتقى رجل علا رجل افسد عليه ولا يدري اين يذهب به قال يتم حتى يسير ثلاثة ايام فيقصر وان
علم ان الباقي بعدها شي يسير وان كان صلى ركعتين من جملة اجزائه فان سار به اقل من ثلاثة ايام اعاد ما صلى وفي
المبسوط والمحيط مسافر صلى ركعتين بغير قراءة ثم نوى الاقامة قبل السلام وصلى ركعتين وقرا فيهما صحت صلوته
وعن محمد لا تصح لانها فسدت بترك القراءة فيها فلا تنقلب صحيحة ولو ترك القعدة الاولى ثم نوى الاقامة تحول صلوته
وعند ابي يوسف لا يصح ولا يصح السفر منهما عند محمد بن الفضل ولا يصح من الحائض في الصحيح • قال الرضي في المبسوط
والمرغيناني لا يقصر في السنن وتكلموا في الافضل في حالة النزول في الترك في حالة السير قال هشام رايت محمدا كثيرا لا
يتطوع في السفر قبل الظهر ولا بعدها ولا يدع ركعتي الفجر والمغرب وما رأيته تطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ويصلي
العشاء ثم يوتر • وفي قنية المنية تزوج المسافر في بلد لا يصير مقيما به وهو قول الشافعي وفي الفتاوى الخلاصة ان زاده
يصير مقيما ولو كان له اهل ببلدتين فايهما دخلها صار مقيما فيما ذكره في جوامع الفقه • وفي المحيط فان ماتت
زوجته في امرها او بقي له فيها دور وعقار قيل لا يبقى وطنا له اذ المعتبر الاهل دون الدار كما لو تاهل ببلدة قبل الا ان يبقى
وطنا له واسوب مكانهم وليس له فيها دار ودهليز يبقى كما اذا اصلف لا يسكن هذه الدار انتقل عنها باهله وبقي
فيها ثقله المسافرة تصير مقيمة بنفس التزوج مسافر ومقيم اشتريا عبدا يصلي العبد قال علاء الدين ابو الحسن السغدي
وظهير الدين المرغيناني قال علاء الدين ابو الحسن السغدي وظهير الدين المرغيناني • وقال علاء الدين الحاكي الاصح انه
يصلي صلوة المسافر وقيل انه كان بينهما مهاياة في الخدمة يعتبر حاله بهما يتم عند المقيم ويقصر عند المسافر ذكره المرغيناني
المعتبر في الاقامة نية الاصل دون التبع كنية الخليفة والامير دون الجند ونية الزوج مع الزوجة والاجير
مع مستاجره والتلميذ مع استاذه ذكره في الذخيرة وفي المحيط قيل انها كانت استوفت مهرها فالمعتبر نيتها السفر
والاقامة الى الزوج ان استوفت مهرها والا فلها وكذا قبل الدخول في حق الكل وكذا الجندي ان كان يرزق من الامير
والا فلا • وفي المحيط جعله قولا وكذا الغريم مع مديونه ان كان مفلسا لانه يجب ملازمته وكذا لو اخرجه غيره ظلما
لانه عاجز عليه وكذا المسهل الى الاعمى اذا قاده تابعه والا فلا وفي الذخيرة المتطوع بالجهاد لا يكون تبعا للامير فتكون العبرة
لنيته لا لنية المولى بخلاف العبد والمراة • وفي المحيط مسافر دخل مصرا لطلب غريمه ان كان معسرا يقصر لانه لم ينو الاقامة
وان كان موسرا وعزم ان يقضي دينه او لم يعزم شيئا قصر وان عزم ان لا يقضي دينه اتم فكانه نوى الاقامة وفي
الذخيرة ذكر ابن سماعة عن ابي يوسف اذا جلس المسافر في الديوان وهو مصر اتم الصلوة وكذا ان كان موسرا الا ان يكون وطن
نفسه على اداء ما عليه فيقصر • وفي المنتقى مسلم اسره العدو ان كان يقصده ثلاثة ايام قصر وان لم يعلم ساله فان لم يخبره
وكان العدو مقيما اتم وان كان مسافرا يقصر لانه يجب قصر متبوعه كالعبد مع سيده فانه يساله فان لم يخبره اتم وفي
الذخيرة وان انفلت الاسير من العدو فوطن نفسه على اقامة شهر في غار او نحوه قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا اسلم
فهرب منهم وطلبوه ليقتلوه فخرج هاربا مسيرة السفر ولم يعلم التابع نية المتبوع بالاقامة يلزمه الاتمام حتى يعلم كما
في توجه الخطاب وهو الاصح وقيل يلزمه الاتمام لانه ضمني كعزل الوكيل والمكره بالسفر كالاسير يقصر وبه قال مالك
واحمد • وقال الشافعي لا يقصر لعدم النية صبي وكافر ثم اسلم الكافر وبلغ الصبي مسافرا فان بقي الى مقصدهما مسيرة سفر
قصرا وان لم يبق ذلك فالكافر يقصر دون الصبي لان نيته صحيحة لانه من اهلها بخلاف الصبي • وقال الفضلي حكمهما حكم المقيم
وقال بعض المشايخ حكمهما حكم المسافر والمختار الاول ولو طهرت الحائض في السفر وبينها وبين المقصد اقل من مسيرة سفر
تتم هو الصحيح انه ان في السفر ثم اسلم من عشا وبينه وبين المقصد اقل من مسيرة سفر يقصر وكذا المراة لو طلقها زوجها
باينا او رجعيا وانقضت عدتها وبينها وبين المقصد اقل من مدة السفر فاما قبل انقضاء العدة فحكمها في الرخصة حكم
الزوج ولا يكره الخروج للسفر يوم الجمعة قبل الزوال وبعده • وقال الشافعي يكره قبل الجمعة او قبل الزوال قولان اصحهما انه
يكره وهو قول احمد وقال في القديم لا يكره وهو قول مالك ولو سافر في رمضان لا يكره مع ظاهر قوله تعالى حتى انتم دنوى
الاقامة في دار الحرب في موضع الاقامة صحت نيته

باب صلوة الجمعة

اى هذا باب في بيان احكام صلاة الجمعة ووجه المناسبة بين البابين من حيث ان في كل منهما سقوط شطر الصلاة فالاول
بواسطة السفر والثاني بواسطة الخطبة الا ان الاول شامل في كل ذوات الاربع والثاني خاص في الظهر والخاص
بعد العام وجود الا ان التخصيص لا يكون الا فيما في الظهر والخاص بعد التعميم واشتقاقها من الاجتماع كالفرقة من الافتراق
وهي بضم الجيم والميم وسكون الميم مع ضم الجيم قال الزمخشري قرئ بهن جميعا فالسكون كالحصلة للمفعول والفتح
الوقت الجامع كالحصلة من اسد والضم ثقيل كالعسر واليسر وحكاهن الواحدي عن الفراء والاكثرون ان الاسكان
تخفيف كالعنق والفتح لغة بني عقيل وجمعها جمعات وجمع سميت بذلك لاجتماع الناس فيها وقيل لكثرة ما جمع الله فيها
من فضائل الخير وهي اسم شرعي وقيل سميت بذلك لان آدم عليه السلام جمع فيها خلقه وروي ذلك عنه عليه السلام وقيل لان
المخلوقات اس فيها واجتمعت وعن ابن سيرين ان اهل المدينة سموها الجمعة وجمعوا قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقبل نزول سورة الجمعة ولم يكن بعد فرضت وقيل ان اول من سمى الجمعة كعب بن لوي وكان اسمها في الجاهلية عروبة من
الاعراب الذي هو التحسين لكان تزين الناس فيه وفضلها عظيم عن ابي هريرة قال قال رسول الله ... وشاهد ومشهود
الشاهد يوم الجمعة والمشهود يوم عرفة رواه البيهقي في سننه الكبرى وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه ادخل الجنة وفيه اهبط منها ولا تقوم الساعة الا في يوم الجمعة
رواه مسلم في صحيحه وزاد مالك وابو داود وفيه تيب عليه وفيه مات وما من دابة الا وهي مصيخة يوم الجمعة من حين
يصبح حتى تطلع الشمس شفقا من الساعة الا الجن والانس وزاد الترمذي وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلي يسأل الله
فيها شيئا الا اعطاه اياه وفي تعيينها ثلاثة عشر قولا عن ابي هريرة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الزهري بعد
صلاة عصر الجمعة الى غروب الشمس الحسن وابو العالية عند زوال الشمس عائشة عند اذان الجمعة مسلم في صحيحه اذا قعد
الامام على المنبر حتى يفرغ ابو بردة الساعة التي اختار الله فيها الصلاة ابو داود عن جابر ما بين ان ترتفع الشمس لعد
لو بهم جمعة في جمع اي على [illegible] ابو داود من حين تقام الصلاة الحسين الى الانصراف وما بين نزول الامام الى ان يكبر
وما بين صلاة العصر الى غروب الشمس انها خفيت في اليوم. ثم صلاة الجمعة فرض عين وحكى ابن المنذر اجماع المسلمين
على وجوبها وقال الخطابي واكثر الفقهاء على انها من فروض الكفاية قالوا هذا غلط منه قال النووي هي فرض عين على كل مكلف
غير اصحاب الاعذار وحكى ابو الطيب عن بعض اصحاب الشافعي غلط من قال انها فرض كفاية وقال ابن العربي لا يتكلف على
فرض الجمعة ودليله ان الاجماع من اعظم الادلة وروى ابن وهب عن مالك انه قال هي سنة وتكلموا فيه وعن عبد الله
بن عمرو بن العاص عن النبي عليه السلام انه قال الجمعة على من سمع النداء رواه ابو داود والدارقطني وعن حفصة انه عليه السلام
قال رواح الجمعة واجب على كل محتلم رواه النسائي باسناد صحيح على شرط مسلم قال النووي وفي الدراية صلاة الجمعة
فرض محكم جاحدها كافر بالاجماع وهي فرض عين الا عند ابن كج من اصحاب الشافعي فانه يقول فرض كفاية وهو غلط
ذكره في الحلية وشرح الوجيز وفرضيتها بالكتاب والسنة والاجماع ونوع من المعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع المراد من الذكر في الآية الخطبة باتفاق المفسرين و
الامر للوجوب فاذا فرض السعي الى الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة فان اصل الصلاة كان واجبا ثم اكد الوجوب بقوله
وذروا البيع فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح لا يكون الا لامر واجب واما السنة فحديث جابر وابي سعيد قالا خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه واعلموا ان الله تعالى فرض عليكم صلاة الجمعة الحديث رواه البيهقي وقال في [illegible]
بن محمد العدوي وهو منكر الحديث رواه البيهقي قال محمد بن اسماعيل البخاري وذكر في المبسوط اكثر هذا الحديث بمعناه
وبعضه ذكره صاحب المهذب واما الاجماع فاجمعت الامة على ذلك من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على فرضيتها
من غير انكار احد لكنهم اختلفوا في اصل الفرض في هذا الوقت فقال الشافعي في الحديث وزفر ومالك واحمد ومحمد في رواية
فرض الوقت الجمعة والظهر بدل عنها وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي في القديم الفرض هو الظهر وانما امر العبد
باسقاط اداء الجمعة وقال محمد في رواية فرض احدهما غير عين والتعيين اليه ولكن رخص في اداء الظهر وفائدة الخلاف

تظهر فيما لو صلى الظهر في اول الوقت وتجزئه مطلقا حتى لو خرج بعد اداء الظهر اليها او لم يخرج اليها لم يبطل
فرضه وعندهم لا يجزئ ظهره سواء ادرك الجمعة خرج اليها او لا والمعنى فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر فريضة
ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض هو آكد منه واولى فدل على ان الجمعة آكد من الظهر في الفرضية م لا تصح الجمعة الا في
مصر جامع ش شرائط لزوم الجمعة اثنا عشر ستة في نفس المصلي وهي الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة
الرجلين والبصر وقالا تجب على الاعمى اذا وجد قائدا وستة في غير نفسه وهي المصر الجامع والسلطان والجماعة
والخطبة والوقت والاظهار حتى ان الوالي لو اغلق باب المصر وجمع فيه بحشمه ولم يأذن للناس بالدخول لم يجز كذا ذكره
الامام التمرتاشي وذكر محمد في نوادر الصلاة ان اميرا لو جمع جنده في الحصن واغلق الباب وصلى بهم الجمعة فانه
لا تجزيهم واشتراط المصر الخاص الاول وعليه لا تصح الجمعة الا في مصر جامع وسيأتي خلاف المصر م او في مصلى المصر ش نحو مصلى
العيد وفي الاسبيجابي والمفيد والتحفة لا تجب عندنا الا في مصر او ما هو في حكم المصر الجامع او في مصلى المصر وفي
جوامع الفقه او ارباض كالمصر وفي الينابيع لو كان منزله خارج المصر لا يجب عليه قال وهذا اصح ما قيل فيه وفي
قاضيخان عن ابي يوسف مسيرة وعنه وعنه ثلاثة فراسخ وعنه اذا شهد الجمعة قال اسكم البيت باهله تجب الجمعة و
اختاره كثير من مشايخنا وعنه اذا شهد الجمعة فاد اسكم البيت باهله تجب الجمعة قال ابن المنذر وروي ذلك عن ابن عمر
وابي هريرة ونافع مولى ابن عمر والحسن وبه قال عكرمة والحكم وعطاء والاوزاعي وابو ثور وحديث ابي هريرة
انه عليه السلام قال الجمعة على من آواه الليل الى اهله ضعفه الترمذي والبيهقي وعن ابي حنيفة تجب اذا كان يحضر فناء المصر
وفي الذخيرة في ظاهر رواية اصحابنا لا تجب الجمعة الا على من سكن المصر والارباض دون السواد سواء كان قريبا
من مصر او بعيدا عنها وعن محمد اذا كان بينه وبين المصر ميل او ميلان او ثلاثة يلزمه الجمعة وهو قول مالك والليث
وفي خزانة المفتي على اهل السواد الجمعة اذا كانوا على قدر فرسخ هو المختار وعنه اذا كان اقل من فرسخين تجب وفي
الاكثر لا وفي رواية كل موضع لو خرج الامام اليه صلى الجمعة تجب وعن معاذ بن جبل الحنفي في خمسة عشر فرسخا وفي المرغيناني
انه يجوز في فناء المصر وهو الذي اعد لمصالح المصر متصلا به وقدره بعض المشايخ بالغلوة وبعضهم بفرسخين وما عليه
[illegible] خواهر زاده وروي ذلك عن الزهري وعن ابي يوسف لو خرج الامام مع اهل المصر ميلا او ميلين جاز له ان يصلي
بهم الجمعة لان فناء المصر كهي قال ابو الليث وبه نأخذ وفي الذخيرة [illegible] فناء المصر بقول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
لا يجوز بناء على اختلافهم في شيء وقيل انما يجوز في فناء المصر اذا لم يكن بين المصر والجبانة مزارع ومراعي وهكذا في
المرغيناني [illegible] فعلى هذا القول لا تجوز اقامة الجمعة بمصلى عند بخارى لان بينهما مزارع قال في الذخيرة
وقد وقعت هذه المسألة مرة فافتى بعض المشايخ في زماننا بعدم الجواز ولكن هذا ليس بصواب فان احدا لم ينكر جواز
العيد فيه لا من المتقدمين ولا من المتأخرين والمصر وفناؤه شرط جواز صلاة العيد والجمعة وفي المرغيناني ولو كان
بين المصر وبينه مزارع وفرجة فلا جمعة عليهم ولو كان [illegible] وهو اختيار الحلواني
وفي جوامع الفقه وعن ابراهيم تجب على كل من كان دون المكان الذي يقصر الصلاة فيه اذا وصل اليه وقال ابن العربي
الوجوب على كل من سمع النداء عند الشافعي قال وتعلق [illegible] على سماع النداء يسقط عمن كان في المصر الكبير اذا لم يسمع قال
ابن المنذر الوجوب على من سمع النداء يروى ذلك عن ابن عمر وابن المسيب وعمرو بن شعيب وبه قال احمد واسحاق و
وقال ابن المنذر وروي عن محمد بن المنكدر والزهري وربيعة من اربعة اميال وفي المصنف لا تصح الجمعة الا في مصر جامع
او في مصلى العيد وهو قول علي بن ابي طالب وعمر وعطاء والحسن وابراهيم النخعي ومجاهد وابن سيرين والثوري
وعبد الله بن الحسن وسحنون المالكي م ولا تجوز الجمعة في القرى ش قال لا تجوز في القرى معناه [illegible] من قول
لا تصح الجمعة من عند الشافعي فانه لا يشترط المصر بل يجوز في كل موضع اقامه سكنه او نحو اربعين رجلا احرارا لا يظعنون منه
شتاء ولا صيفا وبه قال احمد وقال مالك تقام بأقل من اربعين واحتج بحديث ابن عباس انه قال اول جمعة جمعت بعد جمعة في
مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجواثا من البحرين رواه البخاري وفي لفظ ابي داود بجواثا قرية من قرى

ويقوم عليه السلام على من سمع النداء، وروى ابو داود وابن ماجة عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك وكان قائد ابيه
بعد ما ذهب بصره عن ابيه كعب بن مالك انه كان اذا سمع النداء يوم الجمعة ترحم على اسعد بن زرارة فقلت له اذا سمعت
النداء ترحمت لاسعد بن زرارة قال لانه اول من جمع بنا في هزم البيت من حرة بني بياضة في نقيع يعرف بنقيع الخضمات
وفي سنن البيهقي فان اسعد اول من جمع بالمدينة قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت له كم انتم يومئذ قال اربعون
رجلا وكتب ابو موسى الى عمر يسأله عن الجمعة بجواثا فكتب اليه ان جمع بها وحيث ما كنت وانا ما ذكره المصنف
الحديث على ما نبينه ان شاء الله ولا حجة لهم في قضية اسعد بن زرارة لانه كان قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما رواه البيهقي في سننه الكبرى وايضا فنحن نقول بجوازها بالاربعين ولا يدل ذلك على عدم الجواز دون الاربعين وقال
المزني لا يصح ما احتج به الشافعي انه عليه السلام جمع بالاربعين حين قدم المدينة لان الجمعة كانت فرضا وقالوا
ايضا انه كان عددا. فان قلت روى عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال مضت السنة ان في كل ثلاثة اماما وفي الاربعين
فما فوق ذلك جمعة واضحى وفطر قال ابن قدامة اذا قال الصحابي مضت السنة فهي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قلت قال
في شرح المهذب حديث جابر هذا ضعيف رواه البيهقي ثم قال هو حديث لا يحتج به واما جواثا فقد قال الجوهري وابن الاثير
هي اسم حصن في البحرين وفي المبسوط هي مدينة والمدينة تسمى قرية كما قال تعالى ربنا اخرجنا من هذه القرية وقول عمر رضي الله عنه
حيث ما كنت اي من مثل جواثا من الامصار وهي بضم الجيم وبالثاء المثلثة قوله في هزم البيت بضم الهاء وفتح الزاء
الجمعة وهو موضع بالمدينة وقال ابن الاثير هزم بني ناضبة موضع بالمدينة وضبطه بفتح الهاء وسكون الزاء ونقيع
الخضمات قرية لبني بياضة والنقيع بالنون والخضمات بفتح الخاء وكسر الضاد المعجمتين من اودية تدفع سيلها الى
المدينة والحرة بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء ارض بين جبلين ذات حجارة سود م لقوله عليه السلام لا جمعة ولا
تشريق الا في مصر جامع ش قال النووي هذا حديث غريب وانا وجدناه موقوفا على علي رضي الله عنه رواه عبد الرزاق في
مصنفه اخبرنا معمر عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا اضحى الا في مصر جامع او
مدينة عظيمة واخرجه عبد الرزاق ايضا والبيهقي في المعرفة عن شعبة عن زبيد الايامي ثم قال وكذلك رواه الثوري
عن زبيد وهذا انما يروى عن علي موقوفا فاما النبي عليه السلام فانه لا يروى عنه في ذلك شيء وقال ابن حزم في المحلى قد
صح ذلك عن علي وعن حذيفة ليس على اهل القرى جمعة انما الجمع على اهل الامصار مثل المداين قلت قال الزيلعي
وجدناه موقوفا وقول البيهقي لم يرو عن النبي عليه السلام لا يستلزم عدمه وقد وقف غيره على كونه مرفوعا والاثبات مقدم على
النفي وقد ذكر الامام خواهر زاده في مبسوطه ان ابا يوسف ذكره في الاملاء مسندا مرفوعا الى النبي عليه السلام وابو يوسف
امام في الحديث حجة ولو لم يثبت عنده كونه مرفوعا لما قال انه مسند مرفوع. ولئن سلمنا انه موقوف فهو موقوف صحيح
وهو محمول على السماع لانه لا يدرك بالعقل وكفى بقول علي رضي الله عنه حجة والمصر الجامع كل موضع له م امير وقاض ينفذ الاحكام
ويقيم الحدود ش هذا تفسير المصر الجامع وقد اختلفوا فيه فعن ابي حنيفة هو ما يجتمع فيه مرافق اهله دنيا ودينا وعن
ابي يوسف كل موضع فيه منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر تجب على اهله الجمعة وهكذا روى الحسن عن
ابي حنيفة في كتاب صلاته وفيه ايضا قال سفيان الثوري المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة كبخارا
وسمرقند وقال الكرخي المصر الجامع ما اقيمت فيه الحدود ونفذت فيه الاحكام وهو اختيار الزمخشري وعن ابي عبد الله البلخي
انه قال احسن ما سمعت اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم فلم يسعهم فهو مصر جامع وعن ابي حنيفة هو بلدة كبيرة فيها سكك
واسواق ولها رساتيق يرجع اليه فيها وفيه عالم من الحوادث وهو اختيار صاحب التحفة قال ابو يوسف في النوادر ان اجتمع
اذا كان في القرية عشرة الاف فهو مصر وعن بعض اصحابنا المصر ما يعيش فيه كل صانع بصناعته ولا يحتاج الى التحول الى
صنعة اخرى وفي المستصفى موما قبل هذا اذا كان يوجد فيه حوائج الدين وهو القاضي والمفتي والسلطان فهو مصر
جامع وعن ابي حنيفة المصر كل بلدة فيها سكك واسواق ووال ينصف المظلوم من ظالمه وعالم يرجع اليه في الحوادث وهو
الاصح ذكره في المفيد والتحفة وعن محمد كل موضع مصره الامام فهو مصر حتى لو بعث الى قرية نائبا لاقامة الحدود والقصاص

يصير مصرا واذا عزله ودعاه يلتحق بالقرى ويؤيد قول محمد هذا ما صح انه كان لعثمان رضي الله عنه اسود امره على الربذة يصلي خلفه
ابو ذر وغيره من الصحابة الجمعة وغيرها ذكره ابن حزم في المحلى وقال قاضي خان والاعتماد على ما روي عن ابي حنيفة كل موضع
بلغت ابنيته ابنية منى وفيها مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام فهو مصر جامع وقيل المصر الجامع ان يوجد فيه
عشرة الاف مقاتل وقيل ان يكون بحال لو قصدهم عدو عليهم دفعهم ذكرها في الينابيع وفي الدراية ظاهر المذهب
ما قدره المص بقوله له امير وقاض المراد من الامير الوالي الذي يقدر على انصاف المظلوم من الظالم وانما قال ويقيم
الحدود بعد قوله ينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم اقامة الحدود فان المراة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام
وليس لها اقامة الحدود وكذلك المحكم والخفي بترك الحدود عن القضاة لانهما يفترقان في خاصة الاحكام فذكر احدهما
كان مغنيا عن ذكر الآخر م وهذا عند ابي يوسف ش اشارة الى قوله والمصر الجامع كل موضع الخ م وعنه ش اي عن ابي يوسف
م انهم ش اي ان من تجب عليهم الجمعة من الرجال البالغين الاحرار لا من يكون هناك من الصبيان والنساء والعبيد م اذا
اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم ش فاذا كان كذلك يكون مصرا جامعا م والاول ش وهو قوله المصر الجامع كل موضع له
امير الخ م اختيار الكرخي ش اراد ان الكرخي اختار الحد الاول وهو الامام ابو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلهم ونسبته
الى كرخ جدان والكرخ في عدة مواضع كرخ سامرى وكرخ بغداد وكرخ جدان وكرخ الجمعة انتهت اليه رياسة
الاصحاب بعد ابي خازم وابي سعيد البردعي وعنه اخذ ابو بكر الرازي وابو عبد الله الزعفراني وابو علي الشاشي وابو
حفص بن شاهين وآخرون وتوفي ليلة النصف من شعبان سنة اربعين وثلثمائة م وهو الظاهر ش اي الذي
اختاره الكرخي هو ظاهر المذهب والثاني وهو الذي روي عن ابي يوسف انهم اذا اجتمعوا الخ م اختيار الثلجي ش وهو
الامام محمد بن شجاع امام اصحاب ابي حنيفة ونسبته الثلجي بالثاء المثلثة الى ابن عمر بن مالك بن عبد مناف وليس هو منسوبا
الى بيع الثلج وذكر في كتاب الطبقات ويقال له ابن الثلجي وهو من اصحاب الحسن بن زياد اللؤلؤي حدث عن وكيع
وابي اسامة والواقدي وغيرهم وله تصانيف كثيرة قال السمعاني مات فجأة في صلاة العصر وهو ساجد في سنة
ستين ومائتين م والحكم غير مقصور على المصلى ش يعني جواز اقامة الجمعة ليس بمختص في المصلى بفتح اللام وهو الموضع
الذي يصلى فيه الجمعة في الجوامع التي في المصر م بل يجوز في جميع افنية المصر ش الافنية جمع فناء بكسر الفاء وفناء الدار سعة
امامها وكذلك فناء البيت وفي الفتاوى الصغرى من صلاة الجمعة والعيدين في فناء المصر وهو ان يكون على قدر
غلوة متصلا بربض المصر كما هو المعتاد في صلاة العيد لكن اذا خرج رجل من المصر بنية السفر يصلي في هذا الموضع
صلاة المسافرين وكذا اذا انتهى المسافر الى هذا الموضع تعتبر في آخر باب الجمعة من نوادر شمس الائمة الحلواني م
لانها ش اي لان الافنية م بمنزلة ش اي بمنزلة المصر م في حوائج اهله ش اي اهل المصر الا ان عرف حوائجهم وقال
شمس الائمة الحلواني في نوادره اختلفوا في فناء المصر وتقديره فقدره محمد بغلوة وبعضهم بفرسخ وبعضهم
بفرسخين وبعضهم بمنتهى صوت لو دعاهم اذا اذن كذا في تتمة الفتاوى وفي شرح الطحاوي عن ابي يوسف ان الامام
اذا خرج يوم الجمعة مقدار ميل او ميلين وحضرته الصلاة فصلى جاز وقال بعضهم لا تجوز الجمعة خارج المصر منقطع عن
العمران وقال بعضهم يجوز على قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز كما اختلفوا في منى وقدمه الكلام في هذا الفصل
مستقصى عن قريب م ويجوز بمنى ش اي يجوز اقامة الجمعة في منى وهو قرية بين مكة وعرفات تذبح بها الهدايا والضحايا
سمي ذلك الموضع بمنى لوقوع الاقدار فيه على الهدايا من منى يمني اي قدر ومنه المنية لانها مقدرة على البرايا وهي
منصرفة اذا اطلقت على الموضع وتمنع من الصرف اذا اطلقت على البقعة فيوجد علتان العلمية والتانيث م ان كان الامير
امير الحجاز ش الحجاز ما بين تهامة ونجد سمي حجازا لانه حجز بينهما والتهامة الناحية الجنوبية من الحجاز وما وراء ذلك الى مكة
وحرم تهامة وفي شرح الطحاوي ان كان الامير امير الحجاز او امير العراق او امير مكة او الخليفة وهم مقيمين كانوا او
مسافرين جاز اقامة الجمعة عندهما وان كان امير الموسم مقيما جاز وان كان مسافرا لم يجز وذكر فخر الاسلام ان امير الموسم ليس له
حق اقامة الجمعة الا اذا ولاه الخليفة او من له ذلك م وهو مقيم او كان الخليفة مسافرا ش قيد به اما للتنبيه على انه

لو كان متيما كان الجواز بالطريق الاولى وانما هي شبهة وهي ان الخليفة اذا كان مسافرا لا يقيم الجمعة كما اذا كان امير الموسم
مسافرا فذكره ليعلم ان حكم الخليفة على خلاف حكم امير الموسم وفي هذا دليل على ان الخليفة او السلطان اذا كان يطوف
في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون فيه فيقيم الجمعة لان اقامة غيره بامره فاقامته اولى وان كان مسافرا كذا
في الفوائد الظهيرية والجامع الصغير لقاضي خان م عند ابي حنيفة وابي يوسف ش متعلق بقوله ويجمع بمنى م وقال محمد لا
جمعة بمنى ش وبه قال الشافعي واحمد وهو قول عطاء ومجاهد م لانها ش اي لان منى والتانيث على تاويل القرية او
البقعة من القرى ولا جمعة في القرى او هو منزل من منازل الحاج فصار كعرفات م حتى لا يعيد بها ش نتيجة قوله لا جمعة
بمنى لانها من القرى حتى لا تصلى صلاة العيد فيها فلما لا تصلى فيها الجمعة م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م انها ش
اي ان منى م تتمصر ش اي تصير مصرا في ايام الموسم لانه يكون فيه اسواق وبها سلطان او نائبه وقاض في ايام الموسم
فتصير كسائر الامصار م وعدم التعييد للتخفيف ش هذا جواب عن قول محمد لا يعيد بها وتقرير الجواب انما لا يعيد بها يعني
لا يصلي صلاة العيد لاجل التخفيف على الناس لانهم يشتغلون بامور المناسك ولان منى من افنية مكة وتوابعها
لانها في الحرم وتوابع الشيء يقوم مقام ذلك الشيء واما عرفات فانها من الحل وليست من فناء مكة وبينها وبين
مكة اربع فراسخ م ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا ش اي في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وبه قال مالك والشافعي واحمد
واسحاق وهو قول الزهري وزعم ابن حزم انه عليه السلام صلى الجمعة بعرفات قال ولا خلاف انه عليه السلام خطب وصلى ركعتين
وهذه صفة صلاة الجمعة قال وقد روى امراة ما جهر فيها والقاطع بذلك كاذب على انس وعلى رسوله ولو صح انه ما
جهر لم يكن له به تعلق لانه ليس بفرض قال وقد جسر بعضهم الى دعوى الاجماع على ذلك وهذا مكان تبين فيه الكذب
على مدعيه قلت هذا رجل قد سلط لسانه على الائمة الثلاثة الاجلاء ابي حنيفة والشافعي ومالك واصحابهم وكلامه متناقض
لا يلتفت اليه حتى اوجب الجمعة على العبد والمسافر وجوز اقامتها في البراري والقفار باستدلالات باطلة م لانها ش
اي لان عرفات م فضاء ش لا ابنية فيها م وبمنى ابنية ش تمام الاسواق خصوصا في ايام الموسم ويكون فيها نائب السلطان
والقاضي كما ذكرنا م والتقييد بالخليفة وامير الحجاز لان الولاية لهما ش اراد بالتقييد تقييد جواز الجمعة بمنى عند ابي حنيفة
وابي يوسف بالخليفة وامير الحجاز لكون الولاية لهما في اقامة الجمعة م اما امير الموسم ش اي امير الحاج م فيلي امور الحاج لا غير
ش يعني ليس له ولاية غير تسيير الحاج وليست له اقامة الجمعة الا اذا ولاه الخليفة م كما ذكرنا ش ولا يجوز اقامتها ش اي
اقامة الجمعة م الا للسلطان ش اراد بالسلطان الخليفة لانه اراد به الوالي الذي ليس فوقه وال وهو الخليفة م
او لمن امره السلطان ش يعني ان لم يكن السلطان تكون اقامتها لمن امره السلطان وهو الامير او القاضي او الخطباء
م لانها ش اي لان الجمعة م تقام بجمع عظيم ش من الناس م وقد تقع المنازعة في التقدم ش بتشديد الدال المفتوحة
من باب التفعل بان يقول احد انا اصلي بالناس ويقول الآخر انا اصلي بهم م والتقديم ش بان يقول طائفة يصلي بالناس
فلان بعينه ويقول الآخرون يصلي بهم فلان الآخر فتقع الخصومة بينهم م وقد تقع ش اي المنازعة م في غيره ش
اي في غير ما ذكر من التقدم والتقديم بان تقول طائفة يصلي في مسجدنا ويقول الآخرون يصلي في مسجدنا فتكثر الخصومة
والنزاع م فلا بد منه ش اي اذا كان الامر كذلك فلا بد من السلطان م او من امره السلطان تتميما لامره ش اي لامر الجمعة
وتذكير الضمير باعتبار المذكور وانتصاب تتميما على التعليل وكذلك اللام في لامره ومعنى التتميم اعطاء السلطان لتنقطع المنازعة
وهو مادة الخلاف وعند الشافعي السلطان واذنه ليس بشرط لصحة الجمعة ولكن السنة ان لا تقام الا باذن السلطان
وبه قال مالك واحمد في رواية وعن احمد انه شرط كمذهبنا واحتجوا في ذلك بما روي عن عثمان رضي الله عنه حين كان محصورا
بالمدينة صلى علي رضي الله عنه الجمعة بالناس الحديث وانه صلى علي رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه وكان الامر بيده فلا يشترط لاقامتها السلطان كسائر
الصلوات قال الاترازي ولنا ما روي عن جابر عن النبي عليه السلام قال في خطبته واعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة في يومي هذا
في مقامي هذا في شهري هذا في سنتي هذه واجبة الى يوم القيمة فمن تركها جحودا لها او استخفافا فاجمعها في حياتي او بعد مماتي
وله امام عادل او جائر فلا جمع الله شمله الا لا صلوة له الا لا زكوة له الا لا حج له الا لا صوم له الا ان يتوب

ومن تاب تاب الله عليه الا لا تؤمن امراة رجلا ولا يؤم اعرابي مهاجرا الا ولا يؤم فاجر مؤمنا الا ان يقهره السلطان
يخاف سيفه وسوطه واخرجه البزار من وجه آخر ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر رضي الله عنه نحوه فان قلت
في سند ابن ماجة عبد الله بن محمد قالوا انه واهي الحديث وفي سند البزار علي بن زيد بن جدعان قال الدارقطني كلاهما غير ثابت
وقال ابن عبد البر هذا الحديث واهي الاسناد قلت هذا الحديث روي من طرق ووجوه مختلفة فيحصل به قوة
فلا يمنع من الاحتجاج به واحتجاجهم بما روي عن عثمان رضي الله عنه ساقط لانه يحتمل ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك بامره او لم يتوصل الى
اذن عثمان رضي الله عنه وعندنا اذا لم يتوصل الى اذن الامام فللناس ان يجتمعوا ويقدموا من يصلي بهم كذا ذكره الشيخ ابو نصر البغدادي
فمن اين يعلم ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك بلا اذن عثمان ومن حيث يتوصل الى اذنه وفي الايضاح عن نوادر ابن سماعة عن محمد
لو غلب على مصر متغلب فصلى بهم الجمعة جاز فكذلك اذا اجمع جميع الناس على رجل يصلي بهم الجمعة جاز قلت فبالنظر الى ذلك كانت
صلاة علي رضي الله عنه اولى واحق بالجواز ونقل ذلك عن الحسن البصري لان الصحابة متفقون ورأي علي رضي الله عنه ورضوانه سواء كان بعد اذن
او لم يكن وفي فتاوى البكري صلاة الجمعة خلف المتغلب الذي لا عهد له من الخليفة تجوز اذا كانت سيرته سيرة الامراء وفي
فتاوى العتابي لكن الانكحة لا تجوز بتزويجه وفيه اجتمع الناس على رجل يجمع لهم بغير امر القاضي وصاحب الشرط لا تجوز وعن
محمد تجوز وفي المجتبى قال ابو بكر لا نعرف جواز الجمعة خلف المتغلب عن اصحابنا وانما هو شيء ذكره الطحاوي كان السلطان اذا
كان فاسقا جاز ان يجمعوا على رجل او اصل يجمع لهم بمروءته وقال اصحابنا لو مات سلطان بلدة فولى اهلها رجلا ينفذ الاحكام
والحدود جاز وكان ماضيا حكمه وصار سلطانا وقاضيا باجماعهم ولو غلب عليها الخوارج فولوا رجلا من اهل العدل القضاء
جازت احكامه وفي الفتاوى الظهيرية الامام اذا منع اهل المصر ان يجمعوا لم يجمعوا قال الفقيه ابو جعفر هذا اذا نهى بسبب من الاسباب
اما اذا نهاهم تعنتا واضرارا بهم يجوز ان يجتمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة وقياسهم على سائر الصلوات فاسد لان الجمعة شرطها الامام
لم تشترط لغيرها من الصلوات مثل الخطبة والجماعة فان قلت هذه عبادة على البدن فلا يكون السلطان شرطا فيها كما
في الحج والصوم قلت هذا يبطل باقامة الحد وانفراد الواجب بالحج لا يعترض على غيره وانفرادها بمعنى الوقت فتصح في
وقت الظهر م ولا تصح بعده ش اي بعد وقت الظهر وكان مالك يقول تجوز اقامتها في وقت العصر بناء على تداخل الوقتين
على مذهبه وعند احمد تجوز اقامتها قبل الزوال وقال بعضهم اول وقتها وقت صلاة العيد وقال بعضهم تجوز في الساعة
السادسة لما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه اقام الجمعة ضحى وقال ابو بكر بن العربي اتفق العلماء عن بكرة ابيهم على ان الجمعة لا تجب حتى
تزول الشمس ولا تجزئ قبل الزوال الا ما روي عن ابن حنبل انه تجوز قبل الزوال ونقل ابن المنذر عن عطاء واسحاق والماوردي وحكى في
عن ابن عباس رضي الله عنه في الساعة السادسة احتج ابن حنبل بحديث جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة ثم نذهب الى
جمالنا فنريحها حين تزول الشمس رواه مسلم قال البيهقي يعني النواضح وعن سلمة بن الاكوع قال كنا نصلي مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم الجمعة ثم ننصرف وليس للحيطان ظل نستظل به رواه البخاري وغيره وعن سهل بن سعد رضي الله عنه قال ما كنا
نقيل ولا نتغدى الا بعد الجمعة على عهده عليه السلام وقال ابو سهل اذا كنا نرجع من الجمعة نقيل قائلة الضحى ولانها عيد لقوله
عليه السلام قد اجتمع في يومكم هذا عيدان ولقوله عليه السلام ان هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فصار كالفطر والاضحى واتفق
اصحابنا على ان وقتها وقت الظهر وهو قول جمهور الصحابة والتابعين وبه قال الشافعي لقوله عليه السلام اذا مالت الشمس فصل
بالناس الجمعة واحتجوا في ذلك بحديث انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس رواه البخاري
وعن سلمة بن الاكوع قال كنا نجمع مع النبي عليه السلام اذا زالت الشمس ثم نرجع فنتتبع الفيء فان قلت روي عن
عبد الله بن سيدان انه قال شهدت الخطبة مع ابي بكر رضي الله عنه فكانت خطبته وصلاته قبل نصف النهار وشهدتها مع عمر رضي الله عنه فكانت
خطبته وصلاته الى ان اقول قد انتصف النهار وشهدتها مع عثمان رضي الله عنه فما رايت احدا عاب ذلك قلت قال ابن بطال
لا يثبت هذا وعبد الله بن سيدان لا يعرف قلت روى هذا الحديث الدارقطني وغيره وهو حديث ضعيف وقال
النووي في الخلاصة اتفقوا على ضعف ابن سيدان وقد قال الشافعي وقد صلى النبي عليه السلام وابو بكر وعمر وعثمان والائمة بعدهم
كل جمعة بعد الزوال فدل على انه لا اعتبار بما قلت والجواب عن حديث جابر انه اخبار عن ان الصلاة والرواح الى جمالهم

كانا من الزوال وما يراه وهذا حديث يحتج عليهم لان معناه ليس للحيطان فيء كثير بحيث يستظل به المار واوضح منه
الرواية الاخرى نتتبع الفيء وهو تصريح بوجوده لكنه قليل ومعلوم ان حيطان المدينة كانت قصيرة والشمس فوقها
فلا يظهر الفيء الذي يستظل به هنالك عند الزوال الا بعد زمان طويل وحديث سهل انهم كانوا يؤخرون القيلولة
والغداء في هذا اليوم الى ما بعد صلاة الجمعة لانهم ندبوا في هذا اليوم الى التبكير والاشتغال بالعبادة كان يقوله لعله
عليه السلام اذا مالت الشمس صلى بنا الجمعة قال السروجي لم اجد هذا في كتب الحديث وقال ابن الجوزي غريب وقال السغناقي
لما روي ان النبي عليه السلام لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل هجرته قال اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وتبعه
الاكمل نقله من شرحه هكذا وكذا نقلها صاحب الدراية ثم قال قيل هذا الحديث ما وجد في كتب الحديث ثم قال واجيب
عن وجدانه في كتب الحديث ليس بشرط وجواز النقل بالمعنى قلت سبحان الله هذا كلام عجيب يصدر من هؤلاء فاي
حديث اصل حتى نقل عنه بالمعنى واصل الحديث ما رواه الدارقطني عن ابن عباس ان النبي عليه السلام كتب الى مصعب بن
عمير يامره باقامة الجمعة وفي اسناده غرابة وقد روى البيهقي عن ابن اسحاق ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما بعث
مصعبا حين كتب الانصار اليه ان يبعثه اليهم قال عاصم بن عمر بن قتادة انه كان يصلي بهم وذلك ان الاوس والخزرج
كره بعضهم ان يؤمهم بعض وكان قدوم وفود الانصار في السنة الثانية عشر من الهجرة النبوية ولما قدموا الى النبي عليه السلام
واسلموا في هذه السنة هاجر بعضهم ورجعوا الى قومهم فدعوهم الى الاسلام وارسلوا الى النبي عليه السلام معاذ بن عفراء
ورافع بن مالك ان ابعث الينا رجلا يفقهنا فبعث اليهم مصعب بن عمير فنزل على اسعد بن زرارة وكان الزهري
قد قدموا في هذه السنة ثابتة وفيهم معاذ بن عفراء ورافع بن مالك واسعد بن زرارة نقد وقال اهل السير والتواريخ
قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مهاجرا صحبة ابي بكر الى قباء نزل على بني عمرو بن عوف وذلك يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة
خلت من ربيع الاول حين اشتد الضحى فاقام عليه السلام بقباء يوم الاثنين ويوم الثلثاء ويوم الاربعاء ويوم الخميس
واسس مسجدهم ثم خرج يوم الجمعة عامدا المدينة فادركته صلاة الجمعة اول جمعة جمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسلام
فخطب في هذه الجمعة وهي اول خطبة خطبها بالمدينة فما قيل وبعدها اول جمعة جمعت في الاسلام في قرية يقال لها جواثا
من قرى البحرين (م) ولو خرج الوقت (ش) اي وقت الظهر (م) وهو فيها (ش) اي والحال ان الامام في صلاة الجمعة (م)
استقبل الظهر (ش) اي صلاة الظهر (م) ولا يبنيه عليها (ش) اي على الجمعة (م) لاختلافهما (ش) اي لاختلاف الظهر والجمعة من حيث
الكمية والشرائط وهذا لان الظهر اربع والجمعة ركعتان وتختص الجمعة بشروط لا تشترط للظهر والظهر تجب فيه والجمعة فيها
واسم احدهما الظهر واسم الآخر الجمعة فيثبت اختلافهما قدرا وحالا واسما وقال السغناقي لانهما مختلفان بدليل ان
العبد اذا اذن له مولاه بان يصلي الجمعة يتخير ان يصلي الظهر او الجمعة مع تعين الرخصة في الجمعة بالعلة ولو لم يكونا
مختلفين لما تخير العبد كما في جناية المدبر حيث الامر على مولاه من الارش والقيمة فتخير فيها لاتحادهما
في المالية ثم انه لو دخل وقت العصر وهو في الجمعة وقد تشهد تجزيه الجمعة عند ابي يوسف ومحمد واحمد وتبطل الجمعة
عند ابي حنيفة ويستقبل قضاء الظهر وعند الشافعي يصليها ظهرا وقال ابن القاسم يصليها جمعة ما لم تغب الشمس وعلى انه قد
الظهر والعصر امر وفي الواقعات لو نام المؤتم ولم ينتبه حتى خرج وقت الظهر فسدت الجمعة لانه لو انتبه لما قاضيا
فخرج وقتها وان انتبه قبل خروج الوقت صارت صلاته وعند الشافعية لو سلم الامام والقوم في الوقت ثم خرج الوقت
وعلى مسبوق ركعة ففي اصح الوجهين لا تصح جمعته لوقوع بعض صلاته خارج الوقت والثاني تصح تبعا للامام و
القوم (م) ومنها الخطبة (ش) اي من شرائط الجمعة الخطبة وهو مذهب النخعي وقتادة والثوري ومالك والشافعي واحمد
واسحاق وابي ثور وعن عمر قال قصرت الصلاة لاجل الخطبة وعن عائشة مثله وعن سعيد بن جبير قال كانت
الجمعة اربعا فجعلت الخطبة مكان ركعتين وقال ابن حزم لا نعلم في هذا مخالفا الا الحسن البصري فانه قال تجزيهم جمعتهم خطب
الامام او لم يخطب وذكر النووي معه داود وعبد الملك المالكي وقال القاضي عياض وروي عن مالك وقال ابن حزم في
المحلى الخطبة ليست فرضا بتحريم الجمعة بدونها (م) لان النبي عليه السلام ما صلاها بدون الخطبة في عمره (ش) ذكره البيهقي وذكره ايضا

البعثة

يجب م

عن الزهري قال بلغنا انه قال لا جمعة الا بخطبة واستدل ايضا بحديث ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة خطبتين يجلس بينهما
قلت هذا استدلال بمجرد الفعل فلا يتم الا اذا ضم اليه قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري فلو لم
تكن واجبة لتركها مرة تعليما للجواز (م) وهي (ش) اي الخطبة (م) قبل الصلاة (ش) لانها شرط فيقدم كسائر الشروط بخلاف العيد
فانه لو خطب فيه اولا يجوز (م) بعد ورد السنة (ش) اي بكون الخطبة قبل الصلاة وردت السنة عن النبي عليه السلام بكون مثل
هذا في حديثين احدهما حديث السائب بن يزيد رواه البخاري عنه قال كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وابي بكر وعمر رضي الله عنهما يوم الجمعة حين يجلس الامام فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثر الناس زاد الاذان الثالث على الزوراء وجه ان الاذان
لا يكون الا قبل الصلاة فاذا كان الاذان حين يجلس الامام على المنبر للخطبة دل على ان الصلاة بعد الخطبة والآخر حديث
ابي موسى الاشعري اخرجه مسلم عنه قال قال لي ابن عمر رضي الله عنهما اسمعت اباك يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في شان
ساعة الجمعة قال قلت نعم سمعته يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي ما بين ان يجلس الامام الى ان تقضى الصلاة
قال ابو بردة يعني على المنبر (م) ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة (ش) مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرواية وقال الطحاوي
بقدر ما يمس موضع جلوسه المنبر (م) به جرى التوارث (ش) اي بالفصل بين الخطبتين بقعدة جرى التوارث يعني هكذا
فعل النبي عليه السلام والائمة من بعده الى يومنا هذا ولفظ التوارث انما يستعمل في امر خطير شريف يقال توارث المجد
كابرا عن كابر اي كبيرا عن كبير في العز والشرف وقيل حكاية العدل عن العدل فان القيام فيها والفصل بين الخطبتين
بقعدة متوارث وقال ابن المنذر اختلفوا فيه وكان عطاء بن ابي رباح يقول ما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على
منبر حتى مات وما كان يخطب الا قائما واول من جلس عثمان رضي الله عنه في آخر عمره زمانه حين كبر فكان يجلس هنيهة ثم يقوم
وكان المغيرة بن شعبة اذا فرغ المؤذن قام يخطب لا يجلس حتى ينزل قال والذي عليه عمل الناس ما نقل الائمة
اليوم ثم هذه القعدة عندنا للاستراحة وليس بشرط وقال الشافعي انها شرط وقال شمس الائمة السرخسي الدليل
على انها للاستراحة لا للشرط حديث جابر بن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما خطبة واحدة فلما اسن
جعلها خطبتين بينهما جلسة فهو دليل على انها للاستراحة لا للشرط قلت هذا الحديث غريب وهو عن ابن عباس
برواية الحسن بن عمارة وقال ابن الجوزي وهو ضعيف ثم الخطبة الواحدة تجزئ عندنا وهو قول عطاء ومالك و
الاوزاعي واسحاق وابي ثور وقال ابن المنذر ارجو ان تجزئ خطبة واحدة وقال احمد لا تكون الخطبة الا كما خطب
النبي عليه السلام وقال الشافعي يجب ان يخطب خطبتين قائما يجلس بينهما مع القدرة عليها وحكى الرافعي وجها انه لو خطب
قاعدا لكفاه الفصل بسكتة من غير جلوس قال النووي وهو شاذ مردود وقال النووي الاقامة والجلوس بينهما سنة
عند جمهور العلماء حتى ان الطحاوي قال لم يقل احد باشتراط الجلوس بينهما غير الشافعي (م) ويخطب قائما على الطهارة (ش)
اي ويخطب الامام حال كونه قائما والحال كونه على الطهارة اما القيام فانه سنة عندنا وعند الشافعي لا تصح الخطبة قاعدا
وبه قال مالك في رواية وعنه كقولهما وبه قال احمد واما الطهارة فانه سنة عندنا لا شرط خلافا لابي يوسف والشافعي
حتى اذا خطب على غير طهارة تجوز عندنا ويكره وعندهما لا تجوز وقال الشافعي في القديم كقولنا وبه قال مالك واحمد (م)
لان القيام فيها (ش) اي الخطبة (م) متوارث (ش) من النبي عليه السلام ومن الائمة من بعده الى يومنا هذا والجواب عما يقال انه اذا كان
كذلك ينبغي ان يكون فرضا كما قال الشافعي هو مستوفى في الاصل (م) ثم هي (ش) اي الخطبة (م) شرط الصلاة فيستحب فيها (ش) اي في
الخطبة (م) الطهارة (ش) اي عن الجنابة والحدث (م) كالاذان (ش) وجه التشبيه بالاذان ان الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة
من حيث انها اقيمت مقام شطرها وتقام بعد دخول الوقت والاذان ايضا يقام بعد دخول الوقت لا يقال ليس بينهما تناسب
بل بينهما مخالفة فان اذان الجنب يستحب فيه الاعادة كما مر ولم يذكر اعادة الخطبة منها لانا نقول لا فرق بينهما في
الحقيقة غير ان الاذان لا يتعلق به حكم الجواز فذكر استحباب الاعادة والخطبة يتعلق بها حكم الجواز فيها واستحباب الاعادة فيها
كهو في الاذان ولم يذكر في الاصل انه هل يعيد الخطبة اولا فذكر في نوادر ابي يوسف انه يعيدها وان لم يعدها جاز لانه ليس
من شرطها استقبال القبلة بخلاف الاذان فانه يعيده لان الاذان اشبه بالصلاة من الخطبة الا ترى انه شرع استقبال

بحث

البدل بخلاف الخطبة ولكن يكون مسيئا اذا تعمد ذلك لانها تشبه الصلوة حتى اقيمت مقام الشفع في الظهر ولان فيه
دخول المسجد جنبا وهو مكروه • وقال الاترازي قوله كالاذان فيه نظر لانه يفهم من هذا التركيب ان الاذان شرط الصلوة
وليس كذلك لانه سنة قلت لا نم ذلك لان قوله كالاذان متعلق بقوله تستحب فيها الطهارة لا بقوله هي شرط الصلوة
م ولو خطب قاعدا او على غير طهارة جاز لحصول المقصود ش وهو الذكر والوعظ وفي المحيط والمبسوطين الخطبة ذكر
والمحدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله الا قراءة القرآن في حق الجنب وليست الخطبة كالصلوة ولا كشطرها بدليل انها تؤدى بغير مستقبل
القبلة ولا يفسدها الكلام م الا انه يكره ش استثناء من قوله جاز والضمير في انه يرجع الى الكلام اي من الخطبة قاعدا ومن
الخطبة على غير طهارة وتذكير الضمير باعتبار المذكور م لمخالفة التوارث ش يتعلق بقوله ولو خطب قاعدا واراد بالتوارث
ما نقل عن النبي عليه السلام ومن الائمة من بعده من القيام في الخطبة م وللفصل بينها وبين الصلوة ش يتعلق بقوله او على غير
طهارة واراد ان الكراهة في الخطبة على غير الطهارة لاجل وقوع الفصل بين الخطبة وبين الصلوة فانه اذا خطب على غير
طهر يحتاج الى وضوء لاجل الصلوة والوضوء يكون فصلا بينهما فروع لو خطب فنفر الناس وجاء آخرون اجزأهم
لانه خطب والقوم حضور وصلى والقوم حضور ولو كبر للجمعة والناس لم يكبروا حتى ركع ثم كبر القوم معه اجزأهم ولو رفع
راسه قبل ان يكبروا لا تجزيهم ولو كبروا معه ثم خرجوا من المسجد ثم جاؤا وكبروا قبل رفع الامام راسه من الركوع
اجزأهم كذا في المحيط وفي المرغيناني كبر الامام والقوم حضور لم يشرعوا ثم شرعوا ان كان شروعهم قبل رفع الامام
من الركوع صحت الجمعة والا استقبلها قيل هذا قول محمد وعند ابي حنيفة ان شرعوا قبل ان يقرأ آية تمت جمعة والا استقبلها
وقال ابو يوسف ان كبروا قبل ان يقرأ ثلاث آيات او آية طويلة صحت والا استقبلها وفي الواقعات احدث
الامام وقال لرجل اخطب لا تجزيهم اجزاؤه ان يخطب ويصلي بهم وفي الاصل قدم والعبرة ما خطب الاول وصلى بهم
القادم لا يجوز الا ان يعيد الخطبة وكذا اذا امر الثاني الاول ان يصلي بهم فان الاول يستانف الخطبة ثم امر من يصلي بهم
جاز ولو خطب صبي لا يجوز ولو كان بحضرة النساء وعند ابي حنيفة يجوز والصحيح الاول وعن ابي يوسف لو خطب لم يسمع
الرجال جاز ولا يضر بتباعدهم ولو خطب والقوم نيام او صم جازت ذكره في الذخيرة ولو خطب بحضرة الامام بغير اذنه
لم يجز والاذن بالخطبة اذن بالصلوة وكذا الاذن بالصلوة اذن بالخطبة لو شهدها وان تقدم من غير ان يقدمه
الامام ان كان بعد الشروع يجوز وقيل لا يجوز الا اذا كان قاضيا او صاحب شرط او ذا سلطان ولو خطب ثم ذهب
متوضئا في منزله ثم جاء فصلى جاز ولو تغدى فيه او جامع فاغتسل استقبل الخطبة ذكره في الواقعات ومنية المفتي وفي
المرغيناني لو رجع الى منزله فتغدى اجزأه ولو خطب وهو جنب فاغتسل استقبل الخطبة وفي قنية المنية من خطب في
يوم تشغيل الولي وصلى بالناس بالغ جاز وقال القاضي عبد الجبار والامام الزعفراني لا يجوز ولا تصح صلوتهم بالبالغ
وفي صلوة الجلابي ويشترط في الخطبة اهلية الامام في الجمعة وعند الشافعي في المحدث والجنب قولان للجديد اشتراط
الطهارة وكذا طهارة البدن والثوب والمكان وستر العورة ولم يشترط الطهارة احمد وداود وفي الوقعات لو امر
الامام واحدا ان يخطب الخطبة ان يجمع بهم فجمع بهم لم تصح جمعتهم وان امره في الخطبة او بعضها فجمع بهم جاز وفي
الاصل لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلوة ثم استخلف من لم يشهدها جاز ولو امره بعدما خطب قبل الشروع في الجمعة اخرى
رجلا لم يشهد الخطبة ان يصلي بهم فامر المامور من شهد الخطبة من اهل الصلوة ان يصلي بهم جاز ذكره الحاكم في مختصره انه لا
يجوز لو كان المامور الاول ذميا ولم يعلم به الآمر فامر الذمي مسلما لم يجز لانه ليس من اهل الصلوة وكذا لو كان مريضا
يصلي بالايماء او اخرس او اميا او صبيا فامر غيره لم يجز ولو اسلم الذمي او برئ المريض وتكلم الاخرس وتعلم الامي فصلى
بهم او امر غيرهم جاز ولو امر نصرانيا او صبيا فاسلم النصراني وبلغ الصبي لا يصليا حتى يوجد امر بعد ذلك وكذا اذا استقضى
ولو قال للنصراني اذا اسلمت فصل بالناس او اقض جاز وكذا الصبي فان اقتصر على ذكر الله تعالى عند ابي حنيفة ش اطلاق كلامه يقتضي
ان يجوز بقوله الله من غير ان يقرن به شيئا كالحمد وسبحان لانه ذكر الله تعالى وكذا الرواية في المبسوط وغيره انه اذا
خطب بتسبيحة واحدة او تهليل او تحميد اجزأه قوله في المحيط ويجزئ في الخطبة قليل الذكر نحو قوله الحمد لله ونحو قوله

سبحان

سبحان الله • وقال ابن المنذر روينا عن الشعبي انه قال يخطب بما قل او كثر وفي قاضي خان التسبيحة الواحدة تجزئ في قول ابي
حنيفة الآخر وهو قول ابي يوسف الاول وكان يقول اولا لا تجزئ وهو قول محمد وقول ابي يوسف الآخر الا انه يكون مسيئا بغير عذر
لترك السنة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة يحمد الله ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي عليه السلام ويعظ الناس
ويذكرهم ويقرأ سورة ذكره المرغيناني وقال مالك الخطبة كل كلام ذي بال وهو ظاهر عنه في مختصر ابن عبد الحكم لو سبح او
هلل او صلى على النبي عليه السلام فلا اعادة عليه ثم الشرط عند ابي حنيفة ان يكون قوله الحمد لله على قصد الخطبة حتى لو قاله بعد العطاس
على عطاسه لا ينوب عن الخطبة وقيل ينوب والاول اصح ونظيره التسمية على الذبيحة انما تحل اذا كان قاصدا للذبح وفي الكافي
الكرابيسي شرط بالحمد لله تسمى خطبة م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ش وبه قال عامة العلماء
وقال الامام ابو بكر اقل ما يسمى خطبة عندنا مقدار التشهد من قوله التحيات الى قوله عبده ورسوله • وفي التجنيس مقدار
الجلوس بين الخطبتين وعند الطحاوي مقداره ما يمس موضع جلوسه على المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات وعند الشافعي
يجب خطبتين وبه قال احمد ومالك في رواية وفي الخلاصة الغزالية في الخطبة الاولى اربع فرائض التحميد والصلوة على النبي
عليه السلام والوصية بتقوى الله تعالى وقراءة آية وكذا في الخطبة الثانية لان الدعاء في الثانية بدل عن قراءة الآية في الاولى
وفي الحلية قيل تجب القراءة في الخطبتين وقيل لا تجب فيهما وقيل تجب في احدهما في ايهما قرأ جاز والقراءة في الثانية نص وقيل
واجب به اخذ احمد لان الخطبة هي الواجبة ش يعني الاجماع م والتسبيحة ش الواحدة م او التحميدة ش الواحدة م لا تسمى
خطبة ش فيه ما يسمى خطبة م وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للعرف ش اي العادة لان العادة يخطب باقل
من ذلك لا يسمى خطبة في عادة الناس ولا الخطباء بها خطيبا وصورة الخطبتين عنده ما قد ذكرناه الآن وعلل الاترازي
للشافعي بقوله ان ذكر الله مجمل لانه لم يدر اي ذكر هو وقد فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم بخطبتين بفعله فصار بيانا للكتاب
ثم اجاب عن ذلك بقوله لا نم ان ذكر الله مجمل لان المجمل ما لا يمكن العمل به الا ببيان من المجمل والعمل بالآية ممكن قبل البيان
لان ما يسمى ذكر الله معلوم عند الناس وفعل النبي عليه السلام بيان السنة ولا نم ان الجواز متعلق بالخطبة بل الجواز متعلق بذكر الله
وقد حصل ولئن سلمنا لكن لا نم ان القدر القليل لا يسمى خطبة وكيف لا يسمى خطبة الخطبة الموجودة في ذلك القدر قلت
قوله لا نم ان الجواز متعلق بالخطبة فيه نظر وكيف لا يتعلق بالخطبة والمراد من ذكر الله في قوله فاسعوا الى ذكر الله هو الخطبة
فاذا كان المراد بالذكر الخطبة فالخطبة ما سمعنا والخطباء لم يجر لهم عادة بالقدر القليل وقوله وحقيقة الخطبة موجودة
في ذلك القدر غير مسلم لان المراد هو الخطبة الشرعية التي جرى عليها التوارث وليس المراد الحقيقة اللغوية • ثم سال الاترازي بقوله
فان قلت ذكر الله يتقدم على الصلوة فوجب ان لا يقتصر على الكلمة الواحدة كالاذان • قلت لا نم ان القياس صحيح لان المقصود من
الاذان الاعلام وهو لا يحصل بكلمة واحدة بخلاف الخطبة فان المقصود منها ذكر الله وهو يحصل بكلمة تسمى ذكر الله قلت
وفيها ايضا اعلام بان هذا يوم فيه قامت الخطبة مقام الركعتين على ما روي عن عمر وعائشة رضي الله عنهما انهما قالا انما قصرت الصلوة
لمكان الخطبة ومعلوم ان قصر الصلوة لا يكون بمجرد ذكر الله م وله ش اي لابي حنيفة م قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل
ش يعني بين قليل الذكر وكثيره والمراد بذكر الله الخطبة باتفاق المفسرين وقد امر الله تعالى بالسعي الى ذكر مطلقا من غير تقييد
بذكر طويل ولا بخطبتين فاشتراط زيادة على النص بالفعل المنقول بخبر الواحد فيجعل ذلك على السنة وكمال الذكر واصل الذكر
حاصل بقوله الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله والله اكبر ونحو ذلك فالزائد على ذلك فهو شرط الكمال ثم قوله الحمد لله او سبحان الله
كلام وجيز تحته معان جليلة جمة فالمتكلم بهذا اللفظ الوجيز كالذاكر لتلك المعاني الكثيرة بلفظ وجيز فيكون خطبة وجيزة
قصيرة وقصر الخطبة مندوب اليه وهي طول الصلوة وقصر الخطبة مئنة من فقه الرجل فان قلت ما حال هذا الحديث قلت
قال ابن الجوزي خرج في الصحيح ولكن المشهور انه من قول ابن مسعود ومعنى مئنة اي علامة على فقهه وجعل الجوهري
الميم اصلية وقيل هي فعيلة ونقل الازهري عن ابي عبيد ان وزنها مفعلة فتكون الميم زائدة • وقال ابن الاثير وحقيقتها
انها مفعلة من معنى ان التي للتحقيق والتاكيد غير مشتقة من لفظها لان الحروف لا يشتق منها وانما ضمنت حروفها دلالة
على ان معناها فيها ولو قيل انها اشتقت من لفظها بعد ما جعلت اسما لكان قولا ومن اغرب ما قيل فيها ان الهمزة بدل

من الطاء في مظنه والميم فوق كل كلمة زايدة م وعن عثمان رضه انه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل ش هذا غريب لكن ذكره
في كتب الفقه ان عثمان قال على المنبر الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر رضه كانا يعدان لهذا المقام مقالا وانكم الى امام
فعّال احوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطبة بعد هذا والسلام وذكره الامام القاسم بن ثابت الدارقطني في كتاب غريب
الحديث من غير سند فقال روي عن عثمان رضه انه صعد المنبر فارتج عليه فقال الحمد لله ان اول كل مركب صعب وان
ابا بكر وعمر رضه كانا يعدان لهذا المقام مقالا وانكم الى امام عادل احوج منكم الى امام قائل وان اعش تأتكم الخطبة على
وجهها ويعلم ان شاء الله انتهى قال الشراح فنزل وصلى الجمعة ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل انه يكتفي بهذا القدر وهذا
من قوله وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال ان الخطباء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال
مع قبح الفعال وانا ان لم اكن مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد هذه المقالة تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا في المحيط
وروي ان الحجاج لما ولي العراق وصعد المنبر ارتج عليه فقال يا ايها الناس قد هالني كثرة رؤوسكم واحداقكم الي باعينكم واني
لا اجمع عليكم بين الشح والعي ان لي نعما في بني فلان فاذا قضيتم الصلاة فانتهبوها فنزل وصلى ومعه انس بن مالك وغيره
من الصحابة كذا في المبسوط وقال تاج الشريعة وصلى معه ابن عمر وانس والحسن وغيرهم من علماء التابعين وروي عنهم انه
كتب الى الوليد بن عبد الملك يشكو اليه الحصر في الخطبة وقلة شهوة الاكل وضعف شهوة الجماع فكتب اليه الوليد انك اذا
خطبت انظر الى اخريات الناس ولا تنظر الى من يكون بقرب منك واكثر الوان الاطعمة فانك لو اكلت من كل لون شيئا يسيرا
اكتفيت واكثر السراري فان لكل منهن لذة قوله فارتج عليه بضم الهمزة وسكون الراء وكسر التاء المثناة من فوق و
تخفيف الجيم وقال الجوهري ارتج على القاري على ما لم يسم فاعله اذا لم يقدر على القراءة وارتج الرجل في منطقه اذا استغلق
عليه الكلام وارتجت الباب اي اغلقته وفي النهاية لابن الاثير امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بارتاج الباب اي باغلاقه وفي
مجمع الغرائب يقال للرجل الذي لم يحضره منطق قد ارتج عليه كانه قد اغلق عليه باب النطق وقال المطرزي قول العامة ارتج على
بالتشديد ليس بشيء وفي المغرب الكلام العربي بالتخفيف فان قلت روي عن ابي عبيدة انه قال يقال ارتج يعني بالتشديد
ومعناه وقع في رجة اي اختلاط قلت هذا المعنى بعيد فروع الخطبة تشتمل على فرض وسنن اما الفرض فشيئان
الوقت وهو ما بعد الزوال وقبل الصلاة حتى لو خطب قبل الزوال او بعد الصلاة لا يجزيه واما السنن فخمسة عشر الطهارة حتى
كره للجنب والمحدث وقال ابو يوسف والشافعي لا تجزيهما والقيام واستقبال القوم بوجهه والقعود قبل الخطبتين
قال ابو يوسف والبداية بالحمد لله والثناء عليه بما هو اهله وكلمة الشهادة والصلاة على النبي عليه السلام والموعظة و
التذكير وقراءة القرآن وتاركها مسيء وقال الشافعي لا يجزيه وقدرها ثلاث آيات والجلوس بين الخطبتين واعادة
التحميد والثناء على الله تعالى في الخطبة الثانية وزيادة الدعاء للمسلمين والمسلمات في الثانية وتخفيف الخطبتين بقدر سورة
من طوال المفصل واما الخطيب فمن السنة فيه طهارته واستقباله بوجهه الى القوم وترك الكلام من وقت خروجه الى ان دخل
في الصلاة وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد السنة اذا صعد المنبر ان يسلم على القوم اذا اقبل بوجهه كذا روي ابن
عمر عن النبي عليه السلام قلت هذا الحديث اخرجه ابن عدي من حديث ابن عمر في ترجمة عيسى بن عبد الله الانصاري
وضعفه وكذا ضعفه ابن حبان وقال لا يتم حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة حدثنا ابو اسامة عن مجالد عن الشعبي قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا صعد المنبر يوم الجمعة استقبل الناس فقال السلام عليكم الحديث وهو مرسل فلا يحتج به عنده وقال
عبد الحق في الاحكام الكبرى هو مرسل وان اسنده احمد من حديث عبد الله بن لهيعة وهو معروف في الضعفاء فلا
يحتج به وقال البيهقي ليس بقوي يعني الحديث وفي الدراية وحجة علمائنا على الشافعي قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلاة
ولا كلام وما رواه يحتمل ان يكون قبل هذا القول وفي المبسوط يستحب للقوم ان يستقبلوا الامام عند الخطبة وبه قال مالك
والشافعي واحمد قال ابن المنذر وهذا كالاجماع وقال النووي يكره في الخطبة ان يفعل الخطيب ما فعل الجهال من الخطباء
من الدق بالسيف على درج المنبر وكذا المجازفة في اوصاف السلاطين في الدعاء لهم انتهى ويستحب ان يتوكأ الخطيب في
خطبته على نحو سيف وعنزة وروى ابو داود عن رجل له صحبة في حديث طويل انه قال شهدنا الخطبة مع رسول الله صلى الله

فقام

فقام متوكئا على عصا او قوس وروى ابو بكر بن ابي شيبة عن وكيع عن ابي حيان عن يزيد بن البراء عن
ابيه ان النبي عليه السلام خطبهم يوم عيد وفي يده قوس او عصا وعن طلحة بن يحيى قال رأيت عمر بن عبد العزيز يخطب و
بيده قضيب وذكر البقالي يخطب بالسيف في بلدة فتحت بالسيف م ومن شرائطها ش اي ومن شرائط الجمعة م الجماعة
لان الجمعة مشتقة منها ش اي من الجماعة فلا يتحقق بدونها كالظهر لما كان مشتقا من الظهر لم يتحقق بدونه وكذا في سائر
المشتقات واجمعت الامة على انها لا تصح من المنفرد الا ما ذكره ابن حزم في المحلى عن بعض الناس ان الفذ يصلي الجمعة كالظهر
م واقلهم ش اي اقل الجماعة في انعقاد الجمعة م عند ابي حنيفة ثلاثة ش اي ثلاثة رجال م سوى الامام ش وبه قال زفر
والليث بن سعد وحكاه ابن المنذر عن الاوزاعي وابي ثور والثوري في قول واختاره المزني م وقالا ش اي قال
ابو يوسف ومحمد م اثنان سواه ش اي سوى الامام وبه قال ابو ثور واحمد في رواية والثوري في قول وهو قول الحسن البصري
واعلم ان في العدد الذي يصح به الجمعة اربعة عشر قولا الاول والثاني ذكرناهما الان والثالث انها تنعقد بواحد سوى
الامام وهو قول الحسن والنخعي وابي سليمان وجميع الظاهرية والرابع سبعة رجال وهو مروي عن عكرمة والخامس تسعة
والسادس باثني عشر رجلا وهو قول ربيعة والسابع بثلاثة عشر رجلا ذكره في المحلى والثامن بعشرين والتاسع بثلاثين
رواه ابن حبيب عن مالك والعاشر بخمسين ذكره ابن رشد عن عمر بن عبد العزيز والحادي عشر باربعين
رجلا احرارا بالغين عقلاء مقيمين لا يظعنون صيفا ولا شتاء الا ظعن حاجة وهو قول الشافعي وظاهر قول احمد ولم يوافقه
على جميع شروطه والثاني عشر بخمسين رجلا حكاه في المحلى عن عمر بن عبد العزيز ورواه عن احمد والثالث عشر بثمانين ذكره
المازري والرابع عشر بجمع كثير بغير قيد ذكره المازري واحتج الشافعي بقصة اسعد بن زرارة رواها ابو داود عن
عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن ابيه كعب بن مالك انه كان اذا سمع النداء يوم الجمعة ترحم لاسعد بن زرارة فقلت
له اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زرارة قال لانه اول من جمع بنا في هزم النبيت من حرة بني بياضة في نقيع يقال له
نقيع الخضمات قلت كم كنتم يومئذ قال اربعون ورواه ابن ماجه والبيهقي ايضا وقد ذكرناه في اول الكتاب شرحا والحجة
له فيه بوجهين احدهما انه كان قد تقدم النبي عليه السلام كما رواه البيهقي في سننه الكبرى والثاني انه يجوز مع الاربعين
ولا يدل على الجواز بدون الاربعين ونحن نجوز بالاربعين وباقل منها وباكثر منها واحتج الشافعي ايضا بما روي
عن جابر رضه انه قال مضت السنة ان في كل اربعين فما فوقها جمعة وبما روي عن ابي هريرة انه اقام الجمعة بجوانا باذربيجان
وفيها اربعون رجلا وبما روي عن ابي امامة انه عليه السلام قال لا جمعة الا باربعين وبما روي عنه عليه السلام انه قال اذا
اجتمع اربعون فعليهم الجمعة وايضا لم ينقل على عهد النبي عليه السلام والخلفاء بعده الجمعة باقل من اربعين رجلا والجواب عما روي
جابر انه لا يدل على نفي الجواز بما دون الاربعين قلت في قول الصحابي مضت السنة خلاف بين العلماء وقال النووي
حديث جابر هذا ضعيف رواه البيهقي وغيره باسناد ضعيف وقال هو حديث لا يحتج بمثله والجواب عن حديث ابي هريرة
كالجواب عن حديث جابر والجواب عن حديث ابي امامة انه لا اصل له والجواب عما روي عنه عليه السلام اذا اجتمع اربعون فعليهم الجمعة
ان صاحب الوجيز ذكره ولم يثبت عند اهل النقل والجواب عن قولهم لم ينقل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخره انه
يرده ما رواه البخاري ومسلم من حديث جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قائما يوم الجمعة فجاءت عير من الشام فنفر
الناس وبقي معه اثنا عشر رجلا فانزل الله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قال ابو بكر الرازي ومعلوم
انه عليه السلام لم يترك الجمعة منذ قام بالمدينة ولم يذكر رجوع القوم فوجب ان يكون قد صلى باثني عشر رجلا فبطل اشتراط الاربعين
كما قال الشافعي وابن حنبل لان اول جمعة كانت بالمدينة صلى بها مصعب بن عمير رضه بامر النبي عليه السلام باثني عشر رجلا قبل الهجرة
فبطل بذلك اشتراط الاربعين فان قلت روى البيهقي والدارقطني انهم انفضوا فلم يبق الا اربعون قلت هذا ليس بصحيح
والصحيح ما رواه البخاري فان قلت انفضوا في الخطبة ام في الصلاة قلت في رواية مسلم انهم انفضوا في الخطبة وفي
رواية البخاري في الصلاة م قال ش اي المصنف رحمه م والاصح ان هذا قول ابي يوسف وحده ش اي الاصح ان كون الاثنين
سوى الامام شرطا لانعقاد الجمعة هو قول ابي يوسف وحده وان محمدا مع ابي حنيفة والمذكور في عامة نسخ المختصر ان محمدا مع

ابي يوسف واختيار المص بقوله والاصح عن هذا م ش اي لابي يوسف م ان في اثنين معنى الاجماع ش لان فيه اجتماع
واحد مع آخر م وهي ش اي الجمعة م منبئة ش اي مخبرة م عنه ش اي عن الاجتماع لما ذكرنا ان الجمعة مشتقة من الجمع وفي
الجماعة اجتماع لا محالة م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م الجمع الصحيح ش يعني لغة ومعنى م انما هو الثلاث ش ولهذا يقال
رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان م لانه ش اي لان الثلاث م جمع تسمية ش اي من حيث التسمية في اللغة م ومعنى ش
اي ومن حيث المعنى ايضا ولهذا صح تعلم اهل الصنعة بين الفرد والمثنى والمجموع ونفي الجمع عن التثنية في قول القائل
هذا مثنى وليس بمجموع وهذا تثنية وليس بجمع فاذا صح ان الجماعة مشروطة في الجمعة وجب حملها على الجمع المطلق وهو
الثلاث فما فوقها حتى يقوم الدليل على ارادة الاثنين كما قام في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
ولما قال القائل فيها قاله ابو يوسف كذلك لانه يعتبر مع الامام ثلاثة اجاب المص بقوله م والجماعة شرط على حدة ش
اي على حدة من الامام م وكذا الامام م شرط على حدة م فلا يعتبر منهم ش اي من الجماعة لان استحقاقهم قال فاسعوا وهو
يقتضي ثلاثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا وذلك اربعة ومنهم من قال وفيه جمعة لان قوله اذا نودي يقتضي المنادي وهو المؤذن
وقوله فاسعوا يقتضي ثلاثة لانها اقل الجمع وقوله الى ذكر الله يقتضي الذاكر وهو الامام وعلى كل حال لا بد ان يكون لهم من يصلح
اماما حتى اذا كان صبيا او مجنونا لا يجزئ م وان نفر الناس ش يعني اذا اقتدى الناس بالامام في صلاة الجمعة ثم عرض
للناس عارض ادام الى النفور فنفروا وبقي الامام وحده ان كان ذلك قبل ان يركع الامام ويسجد ش يعني بعد الشروع
قبل الركوع والسجود لما ذكره في قوله م الا النساء والصبيان ش يعني لم ينفروا فلا يعتبر بقاؤهم لما يجي عن قريب م استقبل
الظهر عند ابي حنيفة ش ولو بقي معه رجلان او صبيان او نساء وقال الثوري ان بقي معه رجلان صلى الجمعة وبه قال ابو ثور وان
بقي معه واحد يصلي الجمعة م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م اذا نفروا عنه ش اي عن الامام م بعدما افتتح الصلاة صلى الجمعة
ش وان بقي وحده وبه قال المزني في قول م فان نفروا عنه ش اي عن الامام م بعدما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة في قولهم
جميعا ش اي في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد م خلافا لزفر ش فعنده يصلي الظهر وعندهما كذا ان انفضوا بعد الاحرام
وليس من بقي منهم يبني على احرامه بها والا جعلها نافلة وان انتظرهم وان انفضوا بعد ركعة قال اشهب وعبد الوهاب
يتمها جمعة وهو اختيار المزني وقال سحنون هو كما بعد الاحرام فيشترط الى الانتهاء وقال اسحاق ان بقي معه اثنا عشر صلى
الجمعة وظاهر كلام احمد استدامة الاربعين وقال النووي لو احرم بالاربعين المشروطة ثم انفضوا فعنه خمسة اقوال اصحها
يتمها ظهرا كالابتداء وللمزني تخريجان احدهما يتمها جمعة واحدة لقولهما والثاني ان صلى ركعة بسجدتيها اتمها جمعة وقيل ان
بقي معه واحد اتمها جمعة نص عليه في القديم وذكر ابن المنذر ان بقي معه اثنان اتمها جمعة وهو رواية البويطي وقال
صاحب التنبيه يحتمل ان يكتفي بالعبيد والمسافر اقام المادح بالصبي والمراة مقامهما فالحاصل ان الاربعين في كل
الصلاة هل هو شرط ام لا قولان فان قلنا الاول يشترط بقاء كل عدد اولا قولان فان قلنا لا فهل يفصل بين الركعة الاولى
والثانية ام لا قولان فان قلنا نعم فلا يشترط قولان احدهما ثلاثة والآخر اثنان فاذا اجتمعنا ذلك قلت في المسئلة
خمسة اقوال احدها يتمها ظهرا كيف ما كان وهو الصحيح والثاني جمعة كيف ما كان والثالث ان بقي معه اثنان اتمها جمعة
والا ظهرا والرابع ان بقي معه واحد اتمها جمعة الخامس ان انفضوا او بعضهم بعد تمام الركعة بسجدتيها اتمها جمعة والا
اتمها ظهرا م وهو يقول ش اي زفر يقول فيما ذهب اليه م انها اي الجمعة عنده م شرط فلا بد من دوامها ش كما في سائر الشروط
كالوقت فان دوامه شرط لصحة الجمعة فكذلك دوام الجماعة م ولهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان الجماعة شرط الانعقاد
ش اي انعقاد الجمعة لا شرط الاداء فلا يشترط دوامها والدليل على ذلك ان المقتدي اذا ادرك ركعة من الجمعة يقضي
الجمعة بالاتفاق وكذا اذا ادرك التشهد عندهما خلافا لمحمد ثم حاجة المقتدي الى الامام فوق حاجة الامام الى المقتدي لان الامام
اصل والمقتدي تبع ودوام الامام لم يجعل شرطا لصحة صلاة المقتدي حتى صحت صلاة المسبوق في الجمعة مع انصراف المقتدي فكذا
فلان لا يجعل دوام المقتدي شرطا لصحة الامامة اولى م كالخطبة ش وجه التشبيه هو كون كل واحد من الجماعة والخطبة
شرطا لانعقاد الجمعة ولكن دوام الخطبة ليس بشرط فكذلك دوام الجماعة الا ترى ان الامام بعدما لو سبقه الحدث ثم تخلف

من لم يشهد الخطبة اتم الجمعة فكان استخلافه اياه بعد التكبير كاستخلافه بعد اداء ركعة فيها مثله وفي المجتبى خطب فوقع
منها فذهب القوم كلهم وجاء آخرون وصلى بهم اجزأه لانه خطب القوم حضور وصلى والقوم حضور فتحقق شرط الجمعة
الخطبة وعند الشافعي يجب استئناف الخطبة ولو عاد ذلك القوم ولم يطل الفصل لم يجب استئنافها ولو طال الفصل ففيه
خلاف بين اصحابه قيل يجب وقيل لا يجب كذا في شرح الوجيز وفي الاجناس لو خطب وحده او بحضرة النساء لم تجز وبه قال الشافعي
وعن ابي حنيفة يجزئ والصحيح الاول وعن ابي يوسف لو خطب لم يسمع الرجال الخطبة ولا بقربه احد ولو خطب والقوم نيام او صم
جاز ذكره في الذخيرة ولو خطب بحضرة الامام بغير اذنه لم يجز والاذن بالخطبة اذن بالصلاة وكذا الاذن بالصلاة اذن
بالخطبة وقد يتوهم هذا وتطابقهم فيما مضى م ولا يجب ان الانعقاد بالشروع في الصلاة ش تشريح لما يقول المعترض
الاولى صحيحة وهي كون الجماعة شرط الانعقاد والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة م ولا يتم ذلك ش اي الشروع في
الصلاة الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض لان ما دون الركعة معتبر من وجه دون وجه فالاول
فيما اذا حلف ثم قطع يلزمه القضاء والثاني فيما اذا ادرك الامام في السجود لا يصير مدركا للركعة وصلاة الجمعة تغيرت من الظهر
الى الجمعة فلا تتغير الا بيقين ولا يقين الا بوجود ركعة والذي يأتي بركعة آت باركان الصلاة ولا يبقى عليه الا التكرار
والمصلي ما لم يقيد بالسجدة مفتتح لكل ركن مكان ذهاب الجماعة قبل تقييدها بالسجدة كذهابهم قبل التكبير بخلاف ما بعد
تقييدها كالسجدة فانه متقيد بالاركان لا مفتتح فافهم فانه موضع دقيق م فلا بد من دوامها اليها ش اي فلا بد من دوام الجماعة
الى الركعة اي الى تمام الركعة والفاء فيه نتيجة قوله لان ما دونها ليس بصلاة حقيقة وفي الحقيقة الفاء جواب شرط محذوف
تقديره اذا لم يكن ما دون الركعة صلاة فلا بد من دوام الجماعة الى تمام الركعة م بخلاف الخطبة ش جواب عن سؤال مقدر
تقديره ان يقال سلمنا ان الجماعة شرط دوام الخطبة الى تلك الغاية وتقرير الجواب هو قوله م لانها ش اي لان الخطبة م تنافي الصلاة
ش لانه حين توجد الخطبة لا توجد الصلاة وحين توجد الصلاة لا توجد الخطبة والمنافاة بين الشيئين عبارة عن عدم الاجتماع
بينهما في محل واحد في زمان واحد م فلا يشترط دوامها ش اي دوام الخطبة الى الركعة والفاء فيه مثل الفاء فيما قبلها م ولا
يعتبر في بقاء النسوان لانه لا تنعقد بهن الجماعة ش وهو متعلق بقوله الا النساء والصبيان بخلاف بقاء المسافرين والعبيد ما لا
وعندنا م يشهد الخطبة م وكذا الصبيان ش اي وكذا لا يعتبر بقاء الصبيان وقد علل هذين الصنفين بقوله م لانه لا تنعقد بهم الجماعة
فلا تتم بهم الجماعة وبه قال الشافعي واحمد خلافا لزفر اذا بقي خلفه من العبيد والمسافرين ثلاثة صلى بهم الجمعة عندنا خلافا
للشافعي في واحد فعنده يصلي الامام الظهر لانه يشترط ادخاله اربعين رجلا احرارا مقيمين كما ذكرنا م ولا تجب الجمعة على مسافر ولا
امراة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى ش اما المسافر فلما رواه البيهقي من حديث جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان
يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة الا على امراة او مسافر او عبد او مريض وفي اسناده ضعف ولكن له شواهد ذكرها
البيهقي وغيره وروى الحافظ وعبد الرحمن في سننه عن تميم الداري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الجمعة واجبة
الا على خمسة امراة او صبي او مريض او مسافر او عبد وقال ابن المنذر وفي صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بعرفة وكان
يوم الجمعة دليل على ان لا جمعة على مسافر قلت هذا ادم منه فان عرفات مفازة ولا تقام الجمعة في المفازة عند الائمة
الاربعة خلافا للظاهرية ولا يعتبر بخلافهم وحكي عن النخعي والزهري الوجوب على المسافر وهو قول الظاهرية واما المراة فلما
روى ابو داود في سننه من حديث طارق بن شهاب عن النبي عليه السلام قال الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا اربعة
عبد مملوك او امراة او صبي او مريض وقال ابو داود وطارق بن شهاب قد رأى النبي عليه السلام ولم يسمع منه شيئا قلت
هذا غير قادح في صحة الحديث فانه يكون مرسل صحابي وهو حجة وكذا قال النووي في الخلاصة والحديث وقال على شرط
الشيخين انتهى ورواه الحاكم في مستدركه عن هريم بن سفيان عن طارق بن شهاب عن ابي موسى مرفوعا وقال هذا حديث
صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقد احتجا بهريم بن سفيان ورواه ابن عيينة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر فلم يذكر
فيه ابا موسى وطارق بن شهاب يعد من الصحابة وذكر الذهبي في تجريد الصحابة وطارق بن شهاب البجلي الاحمسي له رؤية وقد ذكره
ابن الاثير في جملة الاصول بسماعه من النبي عليه السلام وفي التهذيب عن الزهري انه صحابي ادرك الجاهلية وصحب النبي عليه السلام

وعقد له المزني في اطراف سننه وذكر له عدة احاديث واما المرض في العبد فللاحاديث المذكورة وقال ابن المنذر وجمهور
اهل العلم على انه لا جمعة على مسافر ولا عبد وهو قول الحسن وعطاء وعمر بن عبد العزيز والشعبي والثوري واهل المدينة والشافعي
واحمد في احدى الروايتين في العبد وفي رواية ابن اسحق وابو ثور وعن الحسن انها لا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة
وقال في الذخيرة في رواية ابن شعبان الوجوب على العبد عند مالك وقال صاحب الذخيرة ومحمد وجدة بالحديث واما الاعمى
فلا تجب عليه الجمعة سواء وجد قائدا او لا عند ابي حنيفة وكذا على المقعد والعاجز عن المشي والشيخ مع ساعد وعندهما تجب
عليهم مع وجود الساعد والقاعد وبه قال الائمة الثلاثة وذكر المرغيناني العبد لو اذن له مولاه في الجمعة يجب وفي المنية المعنى
يجب عليه وذكر المرغيناني في العبد الذي حضر باب الجامع مع مولاه لحفظ الدابة خلاف والاصح انه يصلي اذا لم يخل بحفظ
دابته والمكاتب يجب عليه وقيل لا يجب عليه ومعتق البعض في حال سعايته كذلك وفي جوامع الفقه والاجير يوما لا يذهب الى
الجمعة والجماعة الا باذن المستاجر وكذا قال ابو حفص الكبير وقال ابو علي الدقاق ليس له منعه في المصر عن حضور الجمعة لكن
يسقط الاجر بقسطه وفي المجتبى ولا تجب الجمعة على الاجير الا باذن المستاجر اما العبد لو اذن له مولاه فهو مخير بين الجمعة والظهر
والمختفي من السلطان الظالم يباح له ان لا يخرج الى الجمعة والجماعة وتسقط بعذر المطر والوحل وفي الذخيرة للمولى منع عبده
من الجمعة والعيدين لان المسافر يحرج في الحضور ش هذا الى قوله فان حضروا تعليل عقلي ولم يذكر له شيئا من الحجج
النقلية قوله يحرج من حرج يحرج من باب علم يعلم يقال حرج فلان فالحرج اذا اشتد عليه ويقال حرج ايضا اذا ضاق
صدره ويقال مكان حرج وحرج بكسر الراء وفتحها اي ضيق كثير الشجر لا تصل اليه الراعية والحرج بفتح الراء ايضا الاثم قال
ابن الاثير الحرج في الاصل الضيق ويقع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق والحرج الذي يلحق المسافر ما يعلم
ومن ان امره يختل ربما اذا ذهب الى الجمعة او خوف انقطاع عن رفقته م وكذا المريض والاعمى ش اي وكذا يحرج المريض
والاعمى في الحضور الى الجمعة والحرج مدفوع شرعا وفي قنية المنية ان وجد المريض ما يركبه فهو كالاعمى على الخلاف اذا وجد
قائدا وقيل لا يجب عليه اتفاقا كالمقعد وقيل هو كالقادر على المشي فيجب في قولهم وهو الصحيح قلت ينبغي ان يكون الصحيح عدم
الوجوب لان في الزيادة الركوب والذهاب الى الجمعة زيادة المرض فلا يلزم بالحضور والممرض قيل كالمريض والاصح انه
ان بقي ضائعا بخروجه فهو عذر والعبد مشغول بخدمة المولى فاذا لزم الحضور يحصل الضرر للمولى بترك الخدمة فما كالحج
والجهاد بخلاف الصلوة المفروضة لانه يؤديها بنفسه في زمان يسير فلا يلزم الضرر بالمولى وكذا الصوم لانه قادر على الجمع
بينه وبين خدمة المولى م والمرأة بخدمة الزوج ش اي المرأة مشغولة بخدمة الزوج فاذا الزمت بالحضور يحصل الضرر
م فعذروا ش اي اذا كان كذلك فهم عذروا وهو على صيغة المجهول المبني للمفعول والضمير فيه يرجع الى المسافر والمرأة والمريض
والعبد والاعمى م دفعا للحرج والضرر ش اي لاجل الدفع للمشقة وهو نصب على التعليل قوله والضرر يجوز ان يكون تفسيرا للحرج
او يكون الحرج في بعض هؤلاء والضرر في بعضهم م فان حضروا ش اي فان حضر هؤلاء المذكورون في يوم الجمعة الى الجامع م وصلوا
مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت ش اي اجزاتهم الجمعة عن الظهر وقال ابن قدامة لا نعلم في هذا خلافا وقال ابن المنذر اجمع من نحفظ
عنه من اهل العلم على ان النساء لو صلين الجمعة يجزيهن عن الظهر مع اجماعهم على ان لا جمعة عليهن انتهى وعن الحسن انه قال كان نساء
المهاجرين يصلين الجمعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يحتسبن بها من الظهر ولان هؤلاء من اهل الفرض والرخصة لهم فخرج
اليسر للعذر فلما حضروا زال العذر وسقط الفرض م لانهم ش اي لان هؤلاء المذكورين م تحملوه ش اي الحرج فصار كالمسافر
اذا صام في رمضان سقط عنه الفرض فكذا هؤلاء يسقط عنهم الفرض بحضورهم وصلوتهم الجمعة م ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان
يؤم في الجمعة ش اي كل واحد من هؤلاء يؤم وبه قال الشافعي في اصح قوليه وفي قول الدقاق ما ل للعبد امرا رواه لا نعرفها الاعن زفر وقال
مالك لا تصح امامة العبد وقال احمد لا يجوز في الجمعة خلف العبد والمسافر وفي المحلى ومنع ذلك قوم فلم يجيزوا امامة المسافر في الجمعة قبل المتقدمين ذكرها
م وقال زفر لا يجزيه ش اي لا يجزي كل واحد منهم ان يؤم م لانه لا فرض عليه ش اي على كل واحد منهم صلوة الجمعة م فاشبه الصبي والمرأة ش في
عدم صلوحهما لها وفي جوامع الفقه روى عن ابي يوسف مثل قول زفر م ولنا ان هذه رخصة ش اي سقوط الجمعة عن المذكورين
رخصة وتانيث الاشارة باعتبار الخبر وانما كان السقوط رخصة لهم دفعا للحرج فاذا حضروا يقع فرضا ش يعني انهم

تركوا الرخصة وحضروا وصلوا يقع ما صلوا عن فرض الوقت لان الاسقاط عنهم لدفع الحرج والقول بالجواز يؤدي الى
الحرج وفيه في الوضع على ما بينا اشار به الى قوله لانهم تحملوه م اما الصبي فسلوب الاهلية جواب عن قول زفر فاشبه
الصبي وتقرير الجواب ان الصبي لا اهلية له لعدم البلوغ فالقياس عليه لا يجوز والمرأة لا تصلح لامامة الرجال هذا ايضا جواب
عن قول زفر فاشبه المرأة وهو ظاهر م وتنعقد بهم الجمعة ش هذه مسئلة مبتدأة اي تنعقد بالمسافر والعبد والمريض
الجمعة لانهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى لان من جازت امامته في الجمعة يعتد به في العدد وفيه اشارة
الى رد قول الشافعي انه لا تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد به الجمعة م ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة
قبل صلوة الامام ش اي قبل ان يصلي الامام الجمعة جاز بالاتفاق م ولا عذر له ش اي والحال انه لا عذر له قيد به لان المعذور
اذا صلى الظهر قبل صلوة الامام الجمعة يجوز بالاتفاق والمعذور مثل المسافر والعبد والمريض والمرأة م كره له ذلك ش اي
فعل من صلوته في منزله قبل صلوة الامام وما كرهه من مخالفته امام الجمعة م وجازت صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وابي
ثور وابن نافع والشافعي في القديم م وقال زفر لا يجزيه ش وبه قال مالك واحمد والشافعي في الجديد وقال ابن المنذر والفرض
هو الذي في بيته اذا كان الامام يؤخر الجمعة وقال الحكم بن عتيبة يصليهم ويصنع اسمائهم م لا عنده ش اي لان عند
زفر م الجمعة هي الفريضة اصالة ش اي من حيث الاصالة لانه ما مور بالسعي اليها منهي عن الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت
الجمعة وهذا صورة الاصل م والظهر كالبدل عنها ش اي عن الجمعة ولا تصير الى البدل مع القدرة على الاصل كالتيمم مع القدرة
على الماء وانما قال والظهر كالبدل عنها ولم يقل والظهر بدل عنها لان الاربعة لا تكون بدلا عن الركعتين حقيقة م ولنا ان اصل
الفرض هو الظهر في حق الكافة ش اي في حق الناس كافة م هذا هو الظاهر ش اي كون اصل الفرض هو الظهر ظاهر المذهب
عند اصحابنا الثلاثة واشار به الى ان في هذا اختلاف الروايات في الذخيرة فرض الوقت الظهر عند ابي حنيفة وابي يوسف
وهو قول محمد الاول وفي قوله الاخر الفرض احدهما غير عين وانما يتعين بالفعل الا ان الجمعة اكد من الظهر وفي الينابيع
وقيل الفرض احدهما وافرضها الجمعة حتى لو صلاهما فالفرض هو الجمعة تقدمت او تاخرت وفي المرغيناني وقال ابو الحسن قيل
الواجب كلاهما ويسقطان باداء الجمعة وفي المفيد قال ابو حنيفة وابو يوسف فرض الوقت الظهر لكنه مامور باسقاطه بالجمعة
حتما والمعذور رخصة وقال محمد فرض الوقت الجمعة لكنه له ان يسقطها بالظهر ومثله في المحيط وفي الينابيع وهو
اصح اقواله وعن محمد انه قال لا اعلم فرض الوقت ما هو فانا الفرض ما يستقر عليه الا انه م الا انه ش اي ان النبي عليه
السلام م مامور باسقاطه ش اي باسقاط الظهر باداء الجمعة عند وجود شرائطها م وهذا ش اي ما ذكرنا من كون الظهر هو
الاصل وكونه مامورا باسقاطه باداء الجمعة م لانه ش اي لان المكلف م متمكن من اداء الظهر بنفسه ش اي وحده م
دون الجمعة ش اي غير متمكن من اداء الجمعة لتوقفها على شرائط خارجة عن قدرته مثل الامام والخطبة والجماعة والمصر لا تتم
تلك الشرائط وحده اي المكلف م ومدار التكليف على الوسع والتمكن بدون عدم قدرته عليها وعلى التمكن به في التكليف ش لان مدار التكليف على الوسع بالنص
فدل ذلك ان الظهر هو فرض الوقت لكنه على اسقاط الجمعة عند وجود شرائطها كما ذكرنا الا ترى ان الجمعة اذا لم تقل حتى
خرج الوقت يقضي الظهر لا الجمعة فلو لم يكن فرض الوقت الظهر لم يقض الظهر بل الجمعة وثمرة الخلاف بين محمد وصاحبيه
على غير ظاهر الرواية تظهر فيمن تذكر ان عليه فجر يومه وخاف فوت الجمعة ان اشتغل بالفجر فعندهما لا تجزيه الجمعة لان فرض الوقت
هو الظهر فاذا ترك الجمعة امكنه فعل الظهر من غير فوات وعند محمد يصلي الجمعة لان فرض الوقت هي فصار كالذي تذكر فجر يومه في
آخر وقت الظهر حيث يصلي الظهر لانه لا يفوت فرض الوقت م وان بدا له ان يحضرها ش اي ثم ان ظهر لهذا الذي صلى الظهر
في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له ان يحضر الجمعة فتوجه الى الجمعة والامام فيها ش اي والحال ان الامام في صلوة الجمعة
لم يفرغ منها م بطل ظهره ش التي صلاها في منزله م عند ابي حنيفة بالسعي ش اي بمجرد سعيه سواء ادرك الامام او لا ومنها قيل
ان الاول قوله فان بدا له ان يحضرها لانه اذا خرج لا يريد الجمعة لا ينتقض ظهره بالاتفاق الثاني قوله فتوجه والامام فيها لانه
اذا توجه بعد فراغ الامام لا ينتقض ظهره بالاتفاق وقد اختلفت عبارة كتب اصحابنا في هذا الباب ففي المحيط لو توجه
اليها والامام لم يؤدها الا انه لم يدركها لبعد المسافة لم يبطل ظهره في قول الصحيح عند العراقيين ويبطل عند البلخيين

وفي الصحيح ولو توجه اليها ولم يصلها الامام لعذر او لغير عذر اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انه لا يبطل وعن الحلواني
لو لم يخرج من البيت ولكن اراد هاتيك الخروج اذا كان البيت واسعا لا يبطل لم يجاوز العتبة وقيل يبطل اذا خطا خطوتين
وفي التحفة من جملة صور السعي الاول لو صلى معه او ادركه في الصلاة بعدما فاته تبطل ظهره بلا خلاف والثاني حين سعى كان الامام
في الجمعة لكنه عند حضوره كان قد فرغ منها فكذلك عنده وعندهما لا ينتقض لم يشرع معه وفي الاسبيجابي لو صلى الظهر
في بيته ثم خرج الى الجمعة وقد فرغ الامام لا ينتقض ظهره في قولهم ولو انه حين خرج كان الامام فيها فلما انتهى اليه فرغ منها
ينتقض عنده خلافا لهما وفي المحيط ذكر الطحاوي انه اذا كان خروجه وفراغ الامام معا لم ينتقض ظهره وفي الينابيع اذا
توجه والامام فيها او لم يشرع بعد بطل ظهره وفي المبسوط يعتبر سعيه بعد انفصاله من داره وفي قنية المنية ينتقض الظهر
عنده باداء بعض الجمعة وبطلانها لا ينتقض ما لم يؤدها هكذا روى الحسن وشرح في المحيط وفي التحفة والمختلف لو صلى المعذور
الظهر ثم ادرك الجمعة لا يبطل ظهره عند زفر لانه قدر على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل وعندنا ينتقض لانه اذا ادى الجمعة
كان هو الفرض عليه فلا يبقى الظهر فرضه للتنافي وفي خزانة الاكمل عن ابي يوسف صلى قوم الظهر يوم الجمعة ثم دخلوا مع الامام
في صلاة الجمعة فصلى بعضها ثم افسدها اجزأته الظهر في منزله ولو اتمها مع الامام انقلب ظهره تطوعا وبقي المقيم فريضة وكذا
في المحيط وقالا لا تبطل حتى يفرغ مع الامام كذا ذكره واتفقها في شروح الجامع الصغير وكذا ذكر ابو بكر الرازي والاسبيجابي
في شرحيهما لمختصر الطحاوي وكذا ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي حيث قال وقالا لا يبطل الظهر حتى يكبر للجمعة وهذا كله يدل
على ان الظهر ينتقض عندهما بمجرد الشروع مع الامام وذكر هنا من زاده في مبسوطه ان على قولهما لا ينتقض الظهر ما لم يؤد الجمعة كلها
حتى اذا شرع في الجمعة مع الامام ثم انه تكلم قبل ان يتم الجمعة فانه ينتقض عند ابي حنيفة وعندهما لا ينتقض ثم قال هكذا ذكر الحسن
في كتاب الصلاة م لان السعي دون الظهر ش لانه ليس مقصودا بنفسه والظهر مقصود بنفسه فلا ينتقضه بعد تمامه م ش اي
فلا ينتقض السعي الظهر بعد تمام الظهر لان الاعلى لا ينتقض بالادنى م والجمعة فوقها ش اي فوق الظهر فينتقض صلاة الظهر
لانا امرنا باسقاط الظهر بالجمعة فجاز ان ينتقضه م وصار ش اي هذا الذي بدا ان يتوجه والامام فيها ولا يدركها م كما
اذا توجه بعد فراغ الامام ش من صلاة الجمعة فانه لا يبطل ظهره بالاتفاق م وله ش اي ولابي حنيفة م ان السعي الى الجمعة من
خصائص الجمعة ش لانه من الفرض المختص بالجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد نهوا عن السعي في سائر الصلوات لما
روي عن ابي هريرة انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اقيمت الصلاة فلا تأتوها وانتم تسعون و
عليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا رواه الائمة الستة وغيرهم وذكر في الاسرار ان وجه كون السعي
من خصائص الجمعة هو ان صلاة الجمعة مختصة بمكان لا يمكن اقامتها الا بالسعي اليها فصار السعي مختصا به دون سائر
الصلوات فانه يصح اداؤها في كل مكان فاذا كان من خصائص الجمعة شرعا اشبه الاشتغال به الاشتغال بركن منها
اذا اشتغل بالفرض المختص بالجمعة بطل الظهر • فان قلت كيف لا يبطل الظهر اذا توضأ لاجل الجمعة والطهارة من فرضها •
قلت سلمنا انها من فرضها ولكن ليست من الفرض المختص بها • واعترض على اصل ابي حنيفة بمسألة القارن فانه اذا وقف بعرفة
قبل ان يطوف لعمرته يصير رافضا لها ولو سعى الى عرفة لا يصير رافضا للعمرة • واجيب بان في القران روايتين ذكرهما ابو بكر
الرازي اصحهما رافضا للعمرة بمجرد التوجه كما في السعي الى الجمعة فلا يرد الاعتراض والاخرى انه لا يكون رافضا للعمرة حتى يقف
بها وهي الرواية المشهورة ووجه الفرق انا امرنا برفض الظهر بخلاف رفض العمرة فانه حرام فلم يجز اقامة التوجه
مقام الوقوف • فان قلت الظهر قوي لانه حسن لمعنى في نفسه والسعي ضعيف لانه حسن لمعنى في غيره فلا ينتقض الضعيف
القوي • قلت لما قام السعي مقام الجمعة اعتبر فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه كالتراب لما قام مقام الماء اعتبر فيه صفة الماء لا صفة
نفسه فلما قام مقام القوي صار قويا في نفسه • فان قلت السعي الموصل الى الجمعة مأمور به والسعي الذي لا يدرك به الجمعة غير
موصل فيجب ان لا يبطل به الظهر • قلت الحكم دائر على الامكان لكون الامام في الجمعة والادراك ممكن في الجملة فالدليل هو اداؤه
بالادراك م فينزل منزلتها ش اي فاذا كان الامر كذلك فينزل السعي منزلة الجمعة في حق ارتفاض الظهر م احتياطا ش اي
لاجل الاحتياط اذ الاقوى يحتاط في اثباته والاحتياط في اثبات الاضعف م بخلاف ما بعد فراغه منها ش هذا جواب عن قياسهما

اي بخلاف ادراكه بعد فراغ الامام عن الجمعة م لانه ليس بسعي اليها ش اي الى الجمعة فلا يبطل الظهر وما قيل ان السعي المذكور في النص
نفس المشي لا المشي بصفة العدو والاسراع لا يخلو عن نظر وهو موضع التأمل وفي القنية سرعة المشي والعدو غير واجب
عندنا وعامة الفقهاء واختلف في استحبابه والاصح انه يمشي على السكينة م ويكره ان يصلي المعذور الظهر بجماعة يوم الجمعة
في المصر م وقال الشافعي لا يكره ذلك بل هو افضل كما في سائر الصلوات ولكنهم يخفونها حتى ان من رآهم لا يظن انهم رغبوا عن
الامام وفي الحلية قال الشافعي المستحب لاصحاب الاعذار ان يؤخروا الظهر الى فوات الجمعة ثم يصلونها ولكن يجب عليهم اخفاؤها
لئلا يتهموا بالرغبة عن صلاة الامام وفي شرح الوجيز فيه وجهان احدهما لا يستحب لان الجماعة في هذا اليوم شعار الجمعة وهو قول مالك
والثاني واصحهما انه يستحب وبه قال احمد والثوري ولو صلى المعذور الظهر في بيته ثم حضر وصلى الجمعة فالجمعة تطوع في الجديد وبه
قال زفر وقال الشافعي في القديم يحتسب الله تعالى بايهما شاء وفي الغاية ولو صلى المعذورون الظهر بجماعة كرهه الحسن وابو قلابة
كقولنا وقال قوم يصلون جماعة روي ذلك عن ابن مسعود وقال الثوري وربما فعلته انا والاعمش وبه قال اياس بن معاوية
واحمد واسحاق م وكذا اهل السجن ش وكذا يكره اهل السجن اذا صلوا الظهر يوم الجمعة جميعا ورخص مالك لاهل السجن
والمسافرين والمرضى ان يجمعوا واختلف قوله في القوم تفوتهم الجمعة وحكى ابن القاسم عنه انهم يصلون فرادى وفي
جوامع الفقه اصحاب الاعذار ومن لا تجب عليه الجمعة اذا صلوا الظهر باذان واقامة فرادى من غير جماعة كان احسن وفي
خزانة الاكمل يصلي المعذور باذان واقامة في بيته وفي الولوالجي لا يؤذن ولا يقيم في السجن وغيره لصلاة الظهر وفي المبسوط
لو صلى الامام الظهر باهل المصر جازت صلاتهم وقد اساؤوا وفي المرغيناني اذا منع الامام اهل مصر ان يجمعوا لا يجمعون
وقال ابو جعفر هذا اذا نهاهم باجتهاد واراد ان تخرج تلك البقعة ان تكون مصرا فاما اذا نهاهم تعنتا واضرارا بهم
فلهم ان يجمعوا على من يصلي بهم وزعم ابو اسحاق المروزي من الشافعية انها تصح على كلا القولين ولم يوافق عليه م
لما فيه ش اي لما في الفعل المذكور وهو صلاة المعذور الظهر بجماعة وصلاة اهل السجن كذلك من الاخلال بالجمعة م
اذ هي جامعة للجماعات ش كلمة اذ للتعليل ومعنى جامعة تجمع الى الجمعة م والمعذور قد يقتدي به غيره ش اي غير المعذور فلا يذهب الى الجمعة
فيخل بالجمعة م بخلاف اهل السواد ش وهم اهل القرى م لانه لا جمعة عليهم ش وكذلك اهل البوادي الذين حفظ عنهم شهود
الجمعة لان يوم الجمعة في حقهم كسائر الايام ويخشى عليهم شبهة مخالفة الامام والسواد الاعظم م وان فعلوا ذلك ش اي
وان فعل المعذورون الصلاة بالجماعة م اجزأهم ش فعلهم ذلك م لاستجماع شرائطه ش الضمير في شرائطه يرجع الى الفعل الذي
دل عليه قوله فان فعلوا والمراد بالفعل هو صلاتهم بالجماعة م ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه ش سواء ادركه
في الركعة الاولى او في الثانية م وبنى عليها الجمعة ش اي على ما ادركه كسائر الصلوات م لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا و
ما فاتكم فاقضوا ش هذا الحديث رواه الائمة الستة في كتبهم عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون واتوها تمشون وعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا ولفظ البخاري فيه
فاتموا ولفظ المراد هنا احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة مرفوعا وقال وما فاتكم فاقضوا • فان قلت قال مسلم اخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة ولا اعلم من رواها
عن الزهري غيره وقال ابو داود قال فيه ابن عيينة وحده فاقضوا وقال البيهقي لا اعلم من رواه عن الزهري فاقضوا
الا ابن عيينة وحده اخطأ • قلت في كلامهم نظر فقد رواه احمد في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري به وقال
فاقضوا ورواه البخاري في كتاب المفرد في الادب من حديث الليث عن الزهري به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن
الزهري به نحوه ومن حديث الليث عن يونس عن الزهري عن ابي سلمة وسعيد عن ابي هريرة كذلك ورواه ابو نعيم في
المستخرج عن ابي داود الطيالسي عن ابن ابي ذئب عن الزهري به نحوه فقد تابع ابن عيينة جماعة • فان قلت هل فرق بين
اتموا وبين اقضوا في الاستدلال • قلت استدل باتموا من قال ان الذي يدركه مع الامام هو اول صلاته ويستدل بفاقضوا من قال
ان ما يدركه هو آخر صلاته • وقال صاحب التنقيح والصواب عدم الفرق بينهما فان القضاء هو الاتمام في عرف الشارع قال الله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم وقال فاذا قضيت الصلاة م وان ادركه في التشهد ش اي وان ادرك الامام حال كونه في التشهد م او في سجود السهو

ش أي أدرك الإمام حال كونه في سجود السهو م بنى عليها الجمعة ش أي بنى على صلاة الإمام الجمعة معناه يصلي ركعتين م
عندهما ش أي عند أبي حنيفة وأبي يوسف قال ابن المنذر وهو قول النخعي والحكم بن عيينة وحماد وداود م وقال محمد إن أدرك
معه ش أي مع الإمام م أكثر الركعة الثانية ش أراد بأكثر الركعة الثانية إدراك الركوع م بنى عليها الجمعة ش أي بنى على صلاة
الإمام الجمعة يعني يصلي ركعتين م وإن أدرك أقلها ش أي أقل الركعة الثانية بأن أدركه بعد ركوع الثانية م بنى عليها الظهر
ش يعني بنى على الجمعة التي صلاها الإمام صلاة الظهر يعني يصلي أربع ركعات وبقول محمد قال الزهري وزفر والشافعي ومالك
وأحمد وجعل النووي قول أبي يوسف ∴ وهو غلط وقال النووي في شرح المهذب وإن أدركه بعد رفع الإمام رأسه
لم يدرك الجمعة بلا خلاف عندهم وفي كيفية نيته وجهان أحدهما ينوي الظهر لأنه الذي يؤديه وأصحهما وبه قطع الروياني وفي
الحلية ينوي الجمعة موافقة للإمام قلت يصح أن يصلي الظهر بنية الجمعة ولهذا لو نوى الظهر في الابتداء لا يصح وعند
أحمد على أحد القولين الخرقي ينوي ظهرا ولو نوى الجمعة لا تجزئه وقيل ينوي جمعة حتى لا يخالف الإمام • فإن قلت ذكر في المنافع
والحواشي أنه ينوي الجمعة بالإجماع • قلت هو محمول على اتفاق أصحابنا فكيف يكون إجماعا وفيه خلاف الشافعية والحنابلة •
فإن قلت كيف جعل الركوع أكثر الركعة الثانية • قلت لأن الأصل في الصلاة الأفعال وآكدها هو الركوع والسجود • فإن قلت لم
لم يقل المص وإن أدرك معه الركعة الثانية • قلت لئلا يتوهم أنه إذا أدرك القيام بنى عليه الجمعة وإلا فلا فيكون هذا بيانا أن لا إدراك
ما بعده وهي إدراك في القيام قبل القراءة وفيه بعد القراءة وفي الركوع وتنبيها أنه لو أدركه في القومة لا يبني على الجمعة لعدم إدراك
الأكثر والسجود الذي يأتي به مع الإمام لا يعتد له به م لأنه جمعة من وجه ظهر من وجه ش أما كونه جمعة من وجه فباعتبار ما وجد
من شرائط الجمعة فيما أدرك التحريمة والجماعة والإمام وأما كونه ظهرا من وجه فباعتبار ما عدم من الشرائط فيما يقضي كالجماعة والإمام
م لفوات بعض الشرائط في حقه ش أي في حق هذا الذي أدرك أقل الجمعة وهو الجماعة والإمام كما ذكرنا م فيصلي أربعا ش
أي إذا كان كذلك يصلي أربع ركعات م اعتبارا للظهر ش أي يعتبر اعتبارا لجانب الظهر م ويقعد لا محالة ش بفتح الميم معناه لا بد
والميم زائدة فعلى هذا يجوز أن يكون من الحيلة وهو الحيلة وأن يكون من الحول وهو القوة والحركة وعلى كل حال وزنها مفعلة
على رأس الركعتين وهما اللتان أكملهما مع الإمام م اعتبارا للجمعة ش أي نظرا لجانب الجمعة والحاصل أنه يعمل بالشبهين ولزوم القعدة
الأولى رواه الطحاوي عن محمد كما هو لازم للإمام وفي رواية المعلى عنه لا تلزمه القعدة الأولى لأنها ظهر من وجه فلا تكون القعدة
الأولى واجبة وقيل وجوبها للاحتياط قلت قال الرضي هذا الاحتياط لا معنى له فإنه إن كان ظهرا فلا يمكننا فرضها على الجمعة
عندها الجمعة ولهذا لو دخل وقت العصر وهو في الجمعة يستقبل الظهر ولا يبنيه على تحريمة الجمعة وإن كانت جمعة فالجمعة لا تكون
أربعا وفي المرغيناني روي عن الشيخ الإمام الزاهد أبي حفص الكبير أنه قال على قول محمد يصير مؤديا للظهر بتحريمة الجمعة وقد جاءت
به الآثار وفي المنتقى سأفراد أدرك الإمام يوم الجمعة في التشهد يصليها بالتكبير الذي دخل به ولم يجدد ثلاثا وقالت طائفة
من لم يدرك الخطبة صلى أربعا روي هذا القول عن عطاء وطاوس ومكحول ومجاهد وحكي عن عمر رضه لفوات الشرط وهو الخطبة
في حقه قيل الأخريين إن من لم يدرك الخطبة صلى أربعا وهو قول أهل مكة قال البيهقي هذا شذوذ م ويقرأ في الأخريين ش أي
يقرأ ما تجزئ به الصلاة في الركعتين الأخريين اللتين يصليهما هذا المسبوق للاحتياط م لاحتمال النفلية ش أي لاحتمال كون ما
بين الركعتين نفلا لأنا ذكرنا أن فيه شبهين فكان في ذلك إعمال الدليلين وهو أولى من إهمال أحدهما م ولهما ش أي لأبي حنيفة
وأبي يوسف م أنه ش أي أن هذا المدرك لأقل الركعة الثانية م مدرك للجمعة ش في هذه الحالة م وهي الحالة التي أدرك الإمام
فيها حتى يشترط نية الجمعة ش حتى لو نوى غيرها لا يصح وهي كما ذكر أي لا وجه لما ذكره محمد من قوله لأنه جمعة من وجه وظهر من
وجه الحاكم م لأنهما ش أي لأن الجمعة والظهر م مختلفان حقيقة وحكما ش لأن الجمعة ركعتان يشترط فيها ما لا يشترط في الظهر
والظهر أربع ركعات والأربع خلاف الاثنين فإذا كان كذلك لا يبنى أحدهما على تحريمة الآخر للاختلاف بينهما • فإن قلت فيما ذكره
تجويز الجمعة مع عدم شرطها وذلك فاسد • قلت قد وجد في حق الإمام جعل موجودا في حق المسبوق كما في القراءة • فإن قلت
ذكر المص قوله عليه السلام ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وهو نص صحيح في معرض الاستدلال لأبي حنيفة وأبي يوسف فأدى قوله
بعد ذلك ولهما أنه مدرك للجمعة آه • قلت لا مانع من ذلك لأنه يجوز الاستدلال على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول بل هو أقوى أو نقول

كان الأول الاستدلال على ما إذا كان الذي أدركه الأكثر وذلك متفق عليه فحصل الاستدلال لهما فقط على المطلوب جميعا وكون الحديث
يدل على المطلوب الثاني لهما أيضا لا ينافيه • ومن لطائف ذكر الشراح نقلا عن السغناقي واحتج من خالف أبا حنيفة وأبا يوسف
في المسألة المذكورة بما روى الزهري بإسناده عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها
وليضف إليها ركعة أخرى فإن أدركهم جلوسا صلى أربعا وقال الأترازي قال الشيخ أبو نصر البغدادي ذكر الدارقطني أن
النبي عليه السلام قال من أدرك الإمام جالسا قبل أن يسلم فقد أدرك الصلاة وقال صاحب الدراية لهم أي لمحمد ومن تبعه في المسألة
المذكورة ما روى الزهري بإسناده عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال من أدرك ركعة من الجمعة فليضف إليها ركعة أخرى
وإن أدركهم جلوسا صلى أربعا • وقال الأكمل أيضا بنحو ما ذكره صاحب الدراية ثم أجاب السغناقي بقوله قلنا لا يصح التعلق بهذا
الحديث لأن لفظ الجمعة مع قوله وإن أدركهم جلوسا صلى أربعا إنما نقله ضعفاء أصحاب الزهري هكذا قال الحاكم الشهيد
وأما الثقات من أصحابه كمعمر والأوزاعي ومالك رووا عن الزهري من أدرك ركعة من صلاة فقد أدركها فأما إذا أدرك دونها
فالحكم فيه مسكوت عنه فكان موقوفا على قيام الدليل وقد قام وهو ما روي من قوله عليه السلام ما أدركتم فصلوا الحديث وأجاب
الأترازي بما قاله السغناقي وزاد قوله والحديث مذكور في السير هكذا وقال معمر عن الزهري ما أرى الجمعة إلا كالصلاة إن
أدرك منها ركعة فقد أدركها وإن أدرك دونها صلى أربعا ولو كان عنده نص في الجمعة لم يحتج إلى الرأي ولئن صح عن النبي
عليه السلام قوله وإن أدركتم جلوسا فمعناه أدركهم جلوسا بعد الصلاة قبل الانصراف لأنه لم يبق في الصلاة • وأجاب الأكمل
وصاحب الدراية أيضا بما ذكره السغناقي وكل منهم لم يحرر الحديث وقلد بعضهم بعضا وليس هذا دأب شراح الكتب المشتملة
على الأحاديث النبوية فنقول وبالله التوفيق هذا الحديث له طرق منها ما رواه الدارقطني من حديث ياسين بن معاذ عن ابن
شهاب عن سعيد عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام من أدرك الركوع من الركعة الأخيرة يوم الجمعة فليضف إليها أخرى ومن لم
يدرك الركوع من الركعة الأخيرة فليصل الظهر أربعا وياسين ضعيف متروك ومنها ما رواه الدارقطني من حديث
سعيد بن أبي سلمة عن أبي هريرة بلفظ إذا أدرك أحدكم الركعتين يوم الجمعة فقد أدرك وإذا أدرك ركعة فليركع الأخرى وإن لم يدرك
ركعة فليصل أربع ركعات وهذا أيضا من رواية ياسين ومنها ما رواه الدارقطني أيضا من حديث سليمان بن أبي داود الحراني عن
الزهري عن سعيد ونحوه مثل اللفظ الأول وسليمان متروك أيضا ومنها ما رواه الدارقطني أيضا من طريق صالح بن أبي الأخضر عن
الزهري عن أبي سلمة ونحوه نحو الأول وصالح ضعيف ومنها ما رواه ابن ماجه من حديث عمر بن حبيب عن ابن
أبي ذئب عن الزهري عن أبي سلمة وسعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال من أدرك من الجمعة ركعة فليضف إليها
أخرى وعمر بن حبيب متروك ورواه الدارقطني أيضا من رواية الحجاج بن أرطاة وعبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن
سعيد عن أبي هريرة كذلك ولم يذكروا كلهم الزيادة التي فيه من قوله ومن لم يدرك الركعة الأخيرة فليصل الظهر أربعا ولا تقييد
بإدراك الركوع وأعل طرق هذا الحديث رواية الأوزاعي على ما فيها من تدليس الوليد وقد قال ابن حبان في صحيحه إنها كلها
معلولة وقال ابن أبي حاتم في العلل عن أبيه لا أصل لهذا الحديث وله طريق آخر من غير طريق الزهري رواه الدارقطني من حديث
داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة وفيه يحيى بن راشد البرعي وهو ضعيف وقال الدارقطني في العلل
غير محفوظ وقد روي عن يحيى بن سعيد الأنصاري أنه بلغه عن سعيد بن المسيب قوله وهو أشبه بالصواب وفي الباب عن
ابن عمر رضه رواه النسائي وابن ماجه والدارقطني من حديث بقية حدثني يونس بن يزيد عن الزهري عن سالم عن أبيه رضه
من أدرك ركعة من الجمعة صلاها أو غيرها فليضف إليها وقد تمت صلاته وفي لفظ فقد أدرك الصلاة قال ابن أبي داود و
الدارقطني تفرد به بقية عن يونس وقال ابن أبي حاتم في العلل عن أبيه هذا خطأ في المتن والإسناد وإنما هو عن الزهري
عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعا من أدرك من صلاة ركعة فقد أدركها وأما قوله من صلاة الجمعة فوهم وذكر الأترازي و قال
روى خواهرزاده في مبسوطه عن أبي الدرداء عن النبي عليه السلام أنه قال من أدرك الإمام في التشهد يوم الجمعة فقد أدرك الجمعة
انتهى قلت هذا لم يسنده أصلا ولا ذكره أحد من أئمة الحديث والعجب من الأترازي مع دعواه العريضة كيف يمشي على هذا م
وإذا خرج الإمام يوم الجمعة ش يعني إذا خرج من منزله أو من بيت الخطابة لأجل الخطبة ويقال المراد به ظهوره وصعوده على المنبر

م ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته ش وبه قال مالك وقيد بالكلام لان الصلاة في هذين الوقتين تكره بالاجماع
اي صلاة التطوع م قال ش اي المصنف قوله اذا خرج الى هنا من كلام القدوري واشار المصنف بان هذا قول ابي حنيفة وقال م وهذا
قول ابي حنيفة ش اي هذا الذي يذكر من كراهة الصلاة والكلام وقت خروج الامام عند ابي حنيفة واختلفوا على قوله فقال بعضهم يكره
كلام الناس اما التسبيح واشباهه فلا يكره وقال بعضهم يكره ذلك والاول اصح وعند الشافعي يصلي تحية المسجد في حال الخطبة
وبه قال احمد وقال ابن المنذر اختلفوا فيمن دخل المسجد والامام يخطب فقال الحسن يصلي ركعتين وبه قال مكحول وابن عيينة و
المقرئ والشافعي واحمد واسحاق وابو ثور وطائفة من المحدثين وعند النخعي لا يصلي قال ابن المنذر وبه قال عطاء
وطاوس وعروة وقتادة والنخعي وقال ابن مجلب ان شئت ركعت وان شئت جلست وقال الاوزاعي ان كان صلى في بيته ثم دخل
المسجد والامام يخطب قعد ولم يركع وان لم يكن ركعهما ركع اذا دخل المسجد وقال ابن بطال في شرح البخاري والمنع قول الجمهور
من اهل العلم وذكره ابن ابي شيبة عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس رضي الله عنهم م وقالا لا باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان
يخطب ش وبه قال الشافعي واحمد وفي جوامع الفقه عند ابي يوسف يباح الكلام عند جلوسه اذا سكت وعند محمد لا يباح وقوله
قبل ان يخطب متعلق بقوله لا باس بالكلام لا بقوله اذا خرج لفساد المعنى م واذا نزل قبل ان يكبر ش اي ولا باس بالكلام اذا
نزل الخطيب من المنبر قبل ان يكبر للصلاة م لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ش اي لان كراهة الكلام لاجل الاخلال
بفرض استماع الخطبة وعند خروجه قبل الشروع في الخطبة وعند نزوله قبل شروعه في الصلاة لا يلزم ذلك م ولا استماع ههنا
ش اي ولا استماع للخطبة في الحالتين المذكورتين بخلاف الصلاة م لانها قد تمتد ش اي قد تطول فيفضي الى الاخلال و
يكون قطعها بخلاف الكلام لانه يكون قطعه متى شاء م وله قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام ش لم يتعرض احد
من الشراح لحال هذا الحديث غير الاترازي قال روى عن خواهرزاده في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال
اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام قلت هذا غريب مرفوعا وهذا قال البيهقي رفعه وهم فاحش انما هو من كلام الزهري
رواه مالك في الموطأ عن الزهري قال خروجه يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام وعن مالك رواه محمد بن الحسن في موطائه
واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام و
اخرج عن عروة قال اذا قعد الامام على المنبر فلا صلاة وعن الزهري قال في الرجل يجيء يوم الجمعة والامام يخطب يجلس ولا يصلي
وفي المبسوط حديث ابي هريرة ما روى انه عليه السلام قال اذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على ابواب المساجد يكتبون القوم الاول
فالاول الحديث قال فاذا خرج الامام طووا الصحف وجاؤوا يستمعون الذكر وانما يطوون الصحف اذا طوى الناس الكلام فاما اذا كانوا
يتكلمون فهم يكتبون قال تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد انتهى وروى الطحاوي من حديث حرب بن قيس عن ابي الدرداء
انه قال جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم الجمعة على المنبر فخطب الناس فتلا آية السجدة والى جنبي ابي بن كعب فقلت له يا ابي متى
انزلت هذه الآية فابى ان يكلمني حتى اذا نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنبر قال ما لك من جمعتك الا ما لغوت ثم انصرف
رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعته فاخبرته فقلت يا رسول الله انك تلوت آية والى جنبي ابي بن كعب فسالته متى نزلت هذه الآية
فابى ان يكلمني حتى اذا نزلت زعم انه ليس لي من جمعتي الا ما لغوت فقال صدق فاذا سمعت امامك يتكلم فانصت حتى يفرغ
واخرج احمد ايضا في مسنده نحوه غير ان لفظه فانصت حتى يفرغ واخرج البيهقي من حديث عطاء بن يسار عن ابي ذر رضي الله عنه
قال دخلت المسجد يوم الجمعة والنبي عليه السلام يخطب فجلست قريبا من ابي بن كعب فقرا النبي عليه السلام سورة براءة فقلت لابي متى
نزلت هذه السورة فتجهم ولم يكلمني فلما انقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوته قلت لابي اني سالتك فتجهمتني ولم تكلمني فقال ابي
ما لك من صلوتك الا ما لغوت فذهبت الى النبي عليه السلام فقلت يا نبي الله كنت بجنب ابي وانت تقرا براءة فسالته متى نزلت
هذه السورة فتجهمني ولم يكلمني فقال ابي ما لك من صلوتك الا ما لغوت فقال صدق ابي قال البيهقي رواه عبد الله بن جعفر
عن شريك عن عطاء فقال عن ابي الدرداء او ابي بن كعب وجعل القصة بينهما وكذا رواه حرب بن قيس عن ابي الدرداء
ورواه عيسى بن جارية عن جابر بن عبد الله فذكرها بين ابن مسعود وابي بن كعب ورواه الحكم بن ابان عن عكرمة
عن ابن عباس انها كانت بين رجل وبين ابن مسعود انتهى قلت هذا فيه لان عطاء بن يسار لم يدرك ابا ذر فافهم.

واخرج ابن ماجه بوجه آخر من حديث عطاء بن يسار عن ابي بن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرا يوم الجمعة تبارك
وهو قائم فذكرنا بايام الله وابو الدرداء او ابو ذر يغمزني فقال متى انزلت هذه السورة اني لم اسمعها الا الآن فاشار اليه
ان اسكت فلما انصرفوا قال سالتك متى انزلت هذه السورة فلم تخبرني فقال ابي ليس لك من صلوتك اليوم الا ما لغوت
فذهب الى النبي عليه السلام فذكر له ذلك واخبره بالذي قال ابي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق ابي واخرج الطحاوي من
حديث ابن سلمة عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة فقرا سورة فقال ابو ذر لابي بن كعب متى نزلت هذه
السورة فاعرض عنه فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوته قال ابي لابي ذر ما لك من صلوتك الا ما لغوت فدخل ابو ذر
على النبي عليه السلام واخبره بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق ابي واخرجه الطيالسي في مسنده والبيهقي في سننه من طريقه
واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه من حديث الشعبي ان ابا ذر او الزبير بن العوام سمع احدهما من النبي عليه السلام انه يقرا ذ سو
على المنبر يوم الجمعة قال فقال لصاحبه متى انزلت هذه الآية قال فلما قضى صلوته قال ابن عمر بن الخطاب لا جمعة لك فاتى النبي عليه السلام
فذكر له فقال صدق عمر رضي الله عنه. فان قلت نعارض على مسئلة الصلاة حديث سليك الغطفاني اخرجه الائمة الستة عن عمرو بن دينار عن
جابر بن عبد الله ان رجلا جاء يوم الجمعة والنبي عليه السلام يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال صل ركعتين وتجوز فيهما زاد
فيه مسلم وقال اذا جاء احدكم يوم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما وزاد فيه ابن حبان في صحيحه وقال له لا
تعودن لذلك قال ابن حبان يريد الابطاء لا الصلاة بدليل انه جاء في الجمعة الثانية نحوه فامره بركعتين مثلهما. قلت اجيب عنه
باجوبة احدها ان حديث سليك هذا محمول على ما قبل النهي عن الكلام في الخطبة وكان الكلام مباحا في الصلاة والخطبة
الثاني انه عليه السلام كان اماما وخطيبا فلا باس له ان يتكلم لانه يخطب الخطبة من اولها الى آخرها كلام الثالث انه كان قبيل
الامر بالاستماع والانصات المامورين الرابع يحتمل انه كان ناجزا بذلك بعد ان قطع الخطبة لارادة تعليم الناس كيف يفعلون اذا
دخلوا المسجد ثم استانف خطبته بعد ذلك. فان قلت روى انس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه كان اذا نزل عن المنبر سال الناس
عن حوائجهم وعن اسعار السوق ثم يصلي وعن عمر وعثمان رضي الله عنهما انهما كانا اذا صعدا المنبر سالا الناس عن اسعار السوق.
قلت حديث انس كان في ابتداء الاسلام حين كان الكلام مباحا في الصلاة واما حديث عمر وعثمان رضي الله عنهما فمعارض بحديث
ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا قيس عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما
كانا يكرهان الكلام والصلاة بعد خروج الامام ولا مخالف لهما. فان قلت جاء في الحديث ان الدعاء يستجاب وقت الاقامة
في يوم الجمعة فكيف يسكت عند ابي حنيفة. قلت يقرا الدعاء بقلبه لا بلسانه ثم اذا اشتغل الامام بالخطبة سعى للاستماع ان جيء لتحية
في الصلاة لقوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا وقوله عليه السلام اذا قلت لصاحبك الحديث انصت والامام يخطب فقد لغوت
وهذا الحديث رواه ابو هريرة واخرجه عنه الائمة الستة ما خلا الترمذي فاذا كان كذلك يكره له رد السلام وتشميت العاطس
الا في القول الجديد للشافعي فانه يرد ويشمت قال شيخ الاسلام والاصح انه يشمت والاستماع من اول الخطبة الى آخرها
وان كان فيها ذكر الولاة والترغيب الامام وفي المجتبى قيل وجوب الاستماع مخصوص بزمان الوحي وقيل في الخطبة الاولى
دون الثانية لما فيها من مدح الظلمة وعن ابي يوسف اذا سلم عليه يرد بقلبه وعن ابي يوسف يرد السلام ويشمت العاطس فيها
وعن محمد يرد ويشمت بعد الخطبة وقيل الاشارة بيده وراسه عند رؤية المكروه يكره والاصح انه لا باس به ويصلي على
النبي عليه السلام عند ذكره عليه السلام في قلبه واختلف المتاخرون فيمن كان بعيدا لا يسمع الخطبة فقال محمد بن سلمة المختار السكوت
وهو الافضل وبه قال بعض اصحاب الشافعي وقال نصير بن يحيى يسبح ويقرا القرآن وهو قول الشافعي واجمعوا على انه لا يتكلم و
قيل الاشتغال بالذكر وقراءة القرآن افضل من السكوت واما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه وكتابته فقيل يكره وقيل
لا باس به وقال شيخ الاسلام الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب وفي الكامل وينصت للخطبة اذا ذكره في الخطبة
ولو تعدى بعد الخطبة او جامع فاغتسل بعد الخطبة وفي الوضوء في بيته لا يعيد ولو صلى ركعتين فالاحسن ان يعيدهما ويستحب
ذكر الخلفاء الراشدين وعن ابي حنيفة انه لا يستقبل الامام فاذا استقبل بالخطبة انحرف اليه واستقبل ويستحب ان يقعد فيها كما
يقعد في الصلاة لقيامها مقام ركعتين ولا باس بان يقعد محتبيا لانه ينتظر الصلاة وقيل يقعد كيف شاء والنوم يكره

فيما الا اذا غلب بغير قصد اي ينبغي ان يكون ترك الصلوة والكلام اذا خرج قبل ان يخطب وينبغي ان يكون تركهما بعد ان يخطب
لان الكلام لا يقطعها بهذا دليل من جهة المعقول وجواب عما قال ان الصلوة قد تمتد واما الكلام لا يمتد لانه يمكن قطعه وتقريره
ان الكلام قد يمتد من حيث طبيعة الانسان وان كان في نفسه لا يمتد يمكن قطعه م فاشبه الصلوة ش يعني عند امتداده
طبيعة ثبت امتداد الصلوة شرعا فاستويا في المنع سوآء م واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ش ذكر المؤذنين بلفظ الجمع
وان كان لا يحتاج اليه اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث اجتماع المؤذنين لتبليغ اصواتهم الى اطراف المصر الجامع
والمراد بالاذان الاول الاذان الذي يؤذن على المأذنة وهو الاذان الذي احدث على الزوراء في عهد عثمان بن عفان ولم يكن
احدث الحسين وفي المحيط الزوراء المأذنة وفي البدايع اسم المنارة قال وقيل اسم موضع بالمدينة وقال ابن بطال الزوراء
حجر كبير عند باب المسجد وقال البخاري الزوراء موضع بالسوق في المدينة وفي المغرب الاثر ورهن الرحال الذي ما امن
سوى صلوة وبقونة سميت دار عثمان بالمدينة ومنه قولهم احدث بالزوراء وقال الجوهري هي ما كان لا صحه بل الخلاج الانقاع
وفي جمع المدارين هي الاحمر يكون من العقب م ترك الناس البيع والشرى وتوجهوا الى الجمعة لقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
ش في تفسير السعي فاسعوا الى ذكر الله وامضوا اليه وعلو ابن عمر انه سمعت عمر يقرأ فامضوا الى ذكر الله وعنه ما سمعت
عمر قط يقرأها الا فامضوا الى ذكر الله روى الاعمش عن ابراهيم كان عبد الله يقرأها فامضوا الى ذكر الله ويقول
لو قرأها فاسعوا لسعيت حتى يسقط ردائي وهي قرآءة ابي العالية وعن الحسن البصري على الاقدام ولقد نهوا ان يأتوا
المسجد الا وعليهم السكينة والوقار ولكن بالقلوب والنية والخشوع وعن قتادة السعي ان تسعى بقلبك وعملك وهو المشي
اليها وقال الشافعي السعي في هذا الموضع هو العمل قال الله تعالى ان سعيكم لشتى وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله تعالى
الى ذكر الله اي الى موعظة الامام وقيل الى الخطبة والصلوة قوله وذروا البيع يعني البيع والشرى لان البيع يتناول المعنيين
جميعا وانما خص البيع من بين ما يشغل عن ذكر الله من شرآء على الدنيا لان يوم الجمعة يوم يهبط الناس فيه من قراهم
وبواديهم وينصبون الى المصر من كل اوب وقت هبوطهم واجتماعهم واقتصاص الاسواق اذا انتفخ النهار وتعالى الضحى
ودنا وقت الظهيرة وحينئذ تحر التجارة ويتكاثر البيع والشرى فلما كان ذلك الوقت مظنة الذهول بالبيع عن ذكر الله والمضي
الى المسجد قيل لهم بادروا تجارة الآخرة واتركوا تجارة الدنيا واسعوا الى ذكر الله الذي لا شيء انفع منه واربح وذروا
البيع الذي نفعه يسير وربحه مقارب قوله وذروا الامر يدل على ان بيع وانما قوله ما من يزيد وبيع الا ما جآء في
قرآءة شاذة ماود عن يعكر بالتخفيف م واذا صعد الامام المنبر جلس ش بكسر اللام من الجلوس وهو الارتفاع والقياس فتح
اللام على ما عرف في موضعه م واذن المؤذنون بين يدي المنبر ش هذا هو الاذان الاصلي الذي كان في زمن النبي عليه السلام
وابي بكر وعمر ومن بعده ثم احدث الاذان الآخر وهو الاذان الاول الذي في عهد عثمان كما ذكرناه م بذلك ش اي
الاذان بين يدي المنبر بعد الاذان الاول على المنارة م جرى التوارث من زمن عثمان بن عفان الى يومنا هذا م ولم
يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان ش اي الاذان الذي يؤذن بين يدي المنبر حين صعد الامام المنبر
لما روى البخاري من حديث السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد النبي عليه السلام وابي بكر
وعمر فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء على الزوراء كما ذكرنا م وهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع ش
اي وكون الاذان الاصلي الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يدي المنبر والاصح ان المعتبر هو الاول ش اي
الاذان الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به بالاذان الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسي والحسن بن زياد و
عن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة هو اذان المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته ادآء السنة وسماع الخطبة وربما تفوته ادآء
الجمعة اذا كان المصر بعيد الاطراف م وهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع ش اي وكون الاذان الاصلي الذي كان على
عهد النبي عليه السلام بين يدي المنبر قال العصم وهو الطحاوي هو المعتبر في وجوب السعي الى الجمعة على المكلف وفي حرمة البيع والشرى
وفي فتاوى العتابي هو المختار وبه قال الشافعي واحمد واكثر فقهاء الامصار ونص في المرغيناني وجوامع الفقه انه هو الصحيح و
قال ابن عمر الاذان الاول بدعة ذكره ابن ابي شيبة في مصنفه وقال الازهري قوله في وجوب السعي وحرمة البيع فيه نظر

لان

لان البيع وقت الاذان جائز لكنه يكره وبه صرح في شرح الطحاوي وهذا لان النهي في معنى لغيره لا يعدم المشروعية قلت
فيه اختلاف العلماء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي يجوز البيع مع الكراهة وهو قول الجمهور وقال مالك واحمد
الظاهرية البيع باطل وفي الحلي يصح البيع الا ان بعض الصلوة لا يصح بخروج الوقت ولو كان بين كافرين ولا يحرم نكاح
ولا اجارة ولا سلم وقال مالك يكره ذلك في البيع الذي فيه سلم وكذا في النكاح والاجارات والسلم واباح الهبة والقرض و
الصدقة وروي عن ابن عباس انه قال لا يصح البيع يوم الجمعة حين تنادى الصلوة وفي بقية العقود عن البيع وجهان عند
الحنابلة وذكر ابو بكر الرازي عن مسروق والضحاك ومسلم بن يسار ان البيع يحرم بزوال الشمس وقال جابر بن زيد والزهري
بالندآء واعتبار الوقت اولى اذ يجب عليهم الحضور بدخول الوقت فلا يسقط عنهم تاخير الندآء ولهذا لم يكن الندآء قبل الزوال
شيئا وقال الترمذي ينبغي ان يحرم البيع والشرى قبل الزوال ايضا اذا كان منزله بعيدا عن الجامع بحيث يفوته صلوة الجمعة م
والاصح ان المعتبر هو الاول ش اي الاذان الاول م اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به ش اي بالاذان الاول وهو اختيار
شمس الائمة السرخسي والحسن بن زياد وفي المبسوط الاصح ان كل اذان يكون قبل زوال الشمس فذلك غير معتبر والمعتبر اول الاذان
بعد زوال الشمس سوآء كان على المنبر او على الزوراء قلت هذا الذي ذكره يوافق رواية الهداية وهو اوفق واحوط
م فاذا فرغ من خطبته اقاموا ش اي فاذا فرغ الامام من خطبته اقاموا الصلوة كسائر الصلوات المفروضة ولو سمع النداء
الثاني اذا اذن في الجمعة يترك الخروج وقت المكتوبة بخلاف الجماعة في سائر الصلوات فروع لو خطب امرد وصلى غيره
كما عندنا وهو قول مالك والاصح من قول الشافعي واحمد وعنهما لا يصح لو استخلفه الامام في الخطبة صح ولو قرأ آية ولا يصح
في اصح الوجهين للحنابلة وكذا لو نكس كلمات الخطبة بان صلى على النبي عليه السلام ثم وعظ ثم حمد واثنى على الله في اصح الوجهين
عنهم وفي المبسوط يجب للقوم ان يستقبلوا الامام عند الخطبة وعن ابي حنيفة انه كان اذا فرغ المؤذن من اذانه اراد
وجهه الى الامام وكان ابن عمر وانس يستقبلان الامام اذا خطب وهو قول شريح وعطاء وبه قال مالك والاوزاعي والثوري و
وسعيد بن جبير والشافعي واحمد واسحاق قال ابن المنذر وهذا كالاجماع قلت لكن القوم يستقبلون القبلة للحرج في
تسوية الصفوف لكثرة الزحام وقال النووي يكره في الخطبة ما تفعله جهلة الخطباء من الدق بالسيف على درج المنبر في صعوده
فانه بدعة لا اصل له وكذا الدعاء على المنبر قبل جلوسه وكذا المجازفة في اوصاف السلاطين والدعاء لهم وكذا كذبهم في قولهم
السلطان العالم العادل اجمعوا على ان القرآءة بالحمد في خطبة الجمعة وفي التحفة وغيرها لا يقرأ فيها قرآءة يقرأ في الظهر لانها
بدعة وان قرأ بالجمعة اذا جآءك المنافقون كان حسنا تبركا بالنبي عليه السلام والمواظبة عليها مكروهة لهجران باقي القرآن ولايهام
العامة ان ذلك بطريق الحتم والوجوب وفي الواقعات والمرغيناني لا باس بالتخطي والدنو من الامام اذا لم يؤذ الناس وقال
الفقيه ابو جعفر لا باس به اذا لم يأخذ الامام في الخطبة ويكره اذا اخذ فيها وهو قول مالك وقال قتادة يتخطاهم الى مجلسه وقال
الاوزاعي يتخطاهم الى السعة وقال الشافعي يتخطى الواحد والاثنين لا باس به واكره الكثير الا ان لا يجد السبيل الى المصلى الا
بالتخطي فيسعه ومنهم من اباحه باذنهم وقال ابن المنذر لا يجوز شيء من ذلك لان القليل من الاذى كالكثير وكرهه وكره ذلك
ابو هريرة وابن المسيب وعطاء واختلفوا في ان الدنو من الامام افضل او التباعد قيل التباعد افضل كيلا يسمع مدح الظلمة و
الدعاء لهم قال الحلواني الصحيح ان الدنو منه افضل مقعد في الصف الاول كان ابن مسعود يرغب الى الصف الاول بالي المقصورة
لانهم كانوا يمنعون العامة من دخول المقصورة فكان في ذلك احراز فضيلة الصف الاول في حق العامة اما في زماننا فلا يمنع في
الصف الذي يلي الامام ذكره في خزانة الاكمل وغيره اختلفوا في من لم يقدر على السجود على الارض من الزحام فكان عمر بن الخطاب يقول
يسجد على ظهر اخيه رواه البيهقي باسناد صحيح وبه قال اصحابنا والشافعي والثوري واحمد واسحاق وابو ثور وقال عطاء والزهري
يمسك عن السجود فاذا رفعوا سجدوا وعندنا لو فعل جاز وعن الشافعية سجوده على ظهره وابن في الصحيح ونقل النووي عن الحسن
وهو وهم وقال مالك تفسد الصلوة ان فعل ذلك وقال نافع يومي ايماء وفي المرغيناني ينتظر حتى يقوم الناس فاذا وجد فرجة
سجد ولو سجد على ظهر رجل صلى على ظهر مصل آخر لم يجزه كذا لو لم يجد فرجة ومع هذا يسجد على ظهر رجل لم يجز ولو ركع
مع الامام فيها ولم يسجد لكثرة الزحام حتى فرغ الامام قال ابو حنيفة يسجد سجدتين للركعة الاولى ثم يقضي الثانية ويقضيهما وان

نواها عن الثانية بطلت نيته وكانت الركعة الاولى قال ابو جعفر ان ركع مع الامام الاولى ولم يسجد وركع معه في الثانية
وسجد فالثانية تامة ويقضي الاولى بركوع وسجود اختلفوا فيمن زحم في الجمعة عن الركوع والسجود حتى فرغ الامام فعندنا
يصلي ركعتين لانه ادرك اول الصلوة فهو لاحق كانه امام خلفه وهو قول الحسن البصري والاوزاعي والنخعي واحمد وقال قتادة
وايوب السختياني والشافعي وابو ثور يصلي اربعا وقال مالك احب الي ان يصلي اربعا وفي المبسوط الصحيح عن ابي حنيفة جواز
الجمعة في مصر واحد في موضعين واكثر وفي جوامع الفقه عن ابي حنيفة روايتان والظاهر عنه عدم الجواز في موضعين فان
فعلوا فالجمعة للاولين وان وقعا معا او جهلت فسدتا وفي قنية المنية لما ابتلي اهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء
في جوازهما امرائمتهم باداء الاربع بعد الجمعة احتياطا واختلفوا في نيتها قيل ينوي ظهر يومه وقيل آخر ظهر عليه وهو الاحسن
وقيل الاحوط ان يقول نويت آخر ظهر ادركت وقته ولم اصل بعد وقال الحسن اختياري ان يصلي الظهر بهذه النية ثم
يصلي اربعا بنية السنة ثم اختلفوا في القرأة قيل يقرأ الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاولين كالظهر ثم اختلفوا
في سبق الجمعة فماذا يعتبر اذا اجتمعتا في المصر الواحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول اصح وعند المالكية
والحنابلة قيل بالسبق بالاحرام وقيل بالسلام ذكرهما في الذخيرة وشرح الهداية لابن البنآء وقالوا اذا ابطلنا بين الكل يجتمعون فيعيدها
واحد فصلوا الجمعة قال وقيل الظهر وهو ضعيف لكثرة السفر بعد الزوال يوم الجمعة ولا يكره قبله وفي شرح الاقطع لا يكره
قبل دبره وفي النوادر يجوز ان يسافر يوم الجمعة قبل الصلوة من غير خلاف وفي المبسوط لا يجوز السفر بعد الزوال يوم الجمعة
عند الشافعية وكذا عند المالكية ذكر في الذخيرة للقرافي قال ابو مطيع لا يحل للرجل ان يعطي سؤال المساجد وفي فتاوى قاضي خان
قال ابو نصر من اخرجهم من المسجد ارجو ان يغفر له وقال بعض العلماء من تصدق بفلس في المسجد ثم تصدق بعد ذلك باربعين
فلسا لم يكن كفارة لذلك الفلس وعن خلف بن ايوب انه قال لو كنت قاضيا لا اقبل شهادة من تصدق على سؤال في المسجد
الجامع وعن ابي بكر بن اسمعيل انه قال هذا فلس يحتاج الى سبعين فلسا كفارة له ولكن تصدق قبل ان تدخل المسجد او بعد
الخروج منه وعن ابن المبارك قال يعجبني ان السائل اذا سال لوجه الله تعالى لا تعطوا له شيئا لان الدنيا ومتاعها حقير فاذا
سال لوجه الله فقد عظم ما حقره فلا يعطى له زجرا وقال الامام الرشيد ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى
رقاب الناس ولا يسال الحافا ويسال لامر لا بد له منه فلا باس بالسوال والاعطآء وفي المجتبي يستحب لمن حضر الجمعة ان يغتسل
ويدهن ويمس طيبا ان وجده ويلبس احسن ثيابه ان كان له ويستحب الثياب البيض وكره القرافي وابو طالب المكي لبس
السواد وقالا انها الحادية لانه عليه السلام خطب وعليه عمامة سوداء ودخل مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء وعلى علي بن
ابي طالب وابن عمر نوعمامة سوداء يوم قتل عثمان رضي الله عنه وامر بنو العباس بلبس السواد شعارا لهم لان الراية التي عقدت
للعباس يوم الفتح ويوم حنين كانت سوداء والله اعلم

باب صلوة العيدين

اي هذا باب في بيان صلوة العيدين الفطر والاضحى وفي بعض النسخ باب العيدين على حذف المضاف لعدم اللبس ووجه
المناسبة بين البابين من حيث انهما يصليان بجمع عظيم يجهر فيهما بالقرأة ويشترط لاحدهما ما يشترط للآخر سوى الخطبة
فانها شرط في الجمعة لا يجوز الصلوة بدونها مستحبة في العيد فتجوز صلوة العيد بدونها لكن ينبغي الاسآءة بتركها السنة
وايضا خطبة الجمعة تقدم على الصلوة وتؤخر خطبة العيد عنها فلو قدمت جاز ولا تعاد بعد الصلوة وايضا ليس في العيدين
اذان ولا اقامة ويشتركان في حق التكليف فان صلوة العيد تجب على من تجب عليه صلوة الجمعة والما وجه تقديم الجمعة على
العيد فظاهر وهو قوة الجمعة في ثبوتها بالفرضية وكثرة وقوعها ثم اصل العيد عود لانه مشتق من عاد يعود عودا وهو
الرجوع قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كالميزان والميقات من الوزن والوقت ويجمع على اعياد وكان
من حقه ان يجمع على اعواد لانه من العود كما ذكرنا ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد او جمع بالياء للفرق بينه وبين
اعواد الخشبة وسميا عيدين لكثرة عوائد الله فيهما وقيل لانهم يعودون اليه مرة بعد اخرى وهو من الاسماء الغالبة على يوم
الفطر والاضحى والاصل فيه حديث انس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولاهل المدينة يومان يلعبون فيهما في
الجاهلية فقال النبي عليه السلام قد كان لكم يومان تلعبون فيهما في الجاهلية وقد ابدلكم الله بهما خيرا منهما يوم النحر ويوم الفطر

رواه

رواه ابو داود والنسائي والبيهقي قال البغوي فرضت زكوة الفطر ونزلت فريضة رمضان في شعبان وتحولت القبلة وبني
بعائشة رضي الله عنها في شوال وتزوج عليه السلام بها وطهرت بعد استعمال ش وتجب صلوة العيد على من تجب عليه صلوة الجمعة ش اشار بهذا الى ان صلوة
العيد واجبة كما رواه الحسن عن ابي حنيفة ذكر هذه الرواية في المبسوط وذكر الكرخي انها تجب على من تجب عليه الجمعة وفي القنية هي
واجبة في اصح الروايات عن اصحابنا قال الزاهدي هذا هو الصحيح وفي المحيط الاصح انها واجبة وفي المرغيناني كذلك وفي جوامع
الفقه وفي المغني انها واجبة وفي المفيد هي واجبة وفي البدائع هو الصحيح وفي مختصر الكرخي سماها سنة ثم فسرها بالواجب وفي كفاية
وفي الفروع قيل هي فرض كفاية وفي القنية قيل هي فرض وانطلق وقال مالك والشافعي هي سنة مؤكدة وقال الشافعي
ايضا تجب صلوة العيد على كل من تجب عليه صلوة الجمعة وهذا يقتضي ان يكون فرض عين لان الفرض والواجب عنده في غير الحج
واحد وهو خلاف الاجماع وهذا ابن الكلوذاني وقال ابن المرجي في الحاوي لا اعلم احدا قال انها فرض كفاية الا الاصطخري من
الشافعية قلت ظاهر مذهب احمد انها فرض كفاية ذكره عنه في المغني وقال في جوامع الفقه هو قول ابي يحيى البلخي وقال
امام الحرمين قال به طائفة مع الاصطخري قوله على من تجب عليه الجمعة يشير الى انها لا تجب على العبيد والمسافرين والمرضى كالجمعة فان قلت
ينبغي ان تجب على العبد الجمعة مع اذن مولاه لقيام الظهر مقام الجمعة وههنا ليس كذلك قلت نعم كذلك الا انها لا تجب عليه مع الاذن
ايضا لان المنافع بالاذن لا تصير مملوكة للعبد بل الحال في الاذن كما قبله كما في الحج فانه لا يقع عن حجة الاسلام وان حج
باذن مولاه وكذلك العبد اذا حنث في يمينه فكفر بالمال باذن المولى فانه لا يجزيه لانه لا يملك بالاذن وقال الشافعي لا يشترط
لها ما يشترط للجمعة حتى يجوز ان يصلي العبد والمسافر والمرأة والمنفرد حيث شاء واهل القرى لانها نفل فاشبهت صلوة الاستسقاء
والخوف وقال في القديم وهو رواية عن احمد كقولنا وفي الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة
لا يترك واحد منهما ش ذكر المص ان صلوة العيدين واجبة ثم ذكر بلفظ الجامع الصغير ليدل على انها سنة عند محمد قال شمس الائمة
السرخسي اشتبه المذهب فيها انها واجبة او سنة فالمذكور في الجامع الصغير انها سنة لانه قال عيدان اجتمعا في يوم واحد
فالاول سنة والثاني فريضة وهو تنصيص على السنية قال والاظهر انها سنة ولكنها من معالم الدين اخذها هدى وتركها
ضلالة وقال شيخ الاسلام انها سنة مؤكدة وقال السغناقي كل موضع فيه نوع مخالفة بين روايتي القدوري والجامع الصغير
يعيد لفظ الجامع الصغير والمخالفة ههنا ظاهرة وهي اطلاق الواجب على صلوة العيد في لفظ القدوري واطلاق السنة في
الجامع الصغير وتبعه في هذا الكلام صاحب الدراية ثم الاكمل كذلك قلت لم يتعرض القدوري في مختصره الى الوجوب والى
السنة وانما قال يصلي الامام بالناس ركعتين في الاولى تكبيرة الافتتاح وليس في كره لفظ الجامع الصغير الا لما ذكرنا ثم المراد
من اجتماع العيدين ههنا اتفاق كون يوم الفطر او يوم الاضحى في يوم الجمعة وتغليب لفظ العيد على لفظ الجمعة اما للقلة
الحروف كالعمرين او التغليب للمذكر كما في القمرين او لان يوم الجمعة عيد المؤمنين باعتبار مالهم من وعد المغفرة والكفارة
قوله ولا يترك واحد منهما اي من العيد والجمعة اما الجمعة فلانها فريضة واما العيد فلان تركها بدعة وضلال وقال فخر الاسلام
ومن الناس من قال انه اذا شهد الاولى منهما لم يلزمه حضور الاخرى لما روي انه عليه السلام قال في يوم عيد وجمعة انكم يا اهل العوالي
شهدتم معنا عيدا وانا مجمعون فمن شاء فليرجع وفي المحلى والاشراف صلى عثمان رضي الله عنه العيد ثم خطب فقال انه قد اجتمع في يومكم هذا
عيدان فمن احب من اهل العالية ان ينتظر الجمعة فلينتظر ومن احب ان يرجع الى اهله فليرجع فقد اذنت له قوله وانا مجمعون
دليل على ان تركها لا يجوز وانما اطلق لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عثمان قال محمد لا يترك واحد منهما وهو معلوم ان
صلوة الجمعة فرض عين وفرائض الاعيان لا تترك قلت اصح ما روي عن بعض العلماء فانه روي عن عطاء انه تجزي صلوة العيد
عن الجمعة ومثله عن علي وابن الزبير وعند احمد يجزي احدهما عن الاخرى وقال ابن عبد البر سقوط الجمعة والظهر بصلوة العيد متروك مهجور
فلا يعول عليه وتاويل ذلك في حق اهل البادية ومن لا تجب عليه الجمعة ويستحب تاخير صلوة العيد في الفطر وتعجيلها في النحر
تعجيل الاضاحي ووقت وقتها بعد ها كالجمعة وفي قنية المنية تقدم صلوة العيد على صلوة الجنازة وصلوة
الجنازة على الخطبة لو ادركها قضاها ركعتين عند محمد وعند ابي حنيفة لا قضاء عليه وفي المغني لا قضاء عليه ولم يحك خلافا وقال
ابو حفص الكبير يقضيها ركعتين لا يكبر فيهما واقامتها في الرستاق مكروهة كراهة تحريم قال في شرف الائمة والقاضي عبد الجبار وقال الكرماني

نعم وكان يغضب لذلك غضبا شديدا م قال ش اى المص م ومنها ش اى قوله عيدا انه آه م تنصيص على السنة ش
لانه صرح بها م والاول على الوجوب ش اراد بالاول قوله وتجب صلاة العيد اى الاول تنصيص على وجوب صلاة العيد
م وهو رواية ش اى الوجوب رواية م عن ابي حنيفة ش رواها عنه الحسن كما ذكرنا م وجه الاول ش اى الوجوب م
مواظبة النبي عليه السلام عليها ش اى على صلاة العيد من غير ترك ومواظبته عليه السلام على شيء من غير ترك يدل على الوجوب ولانها
صلاة تختص بجماعة وضع لها خطبة فكانت واجبة كالجمعة . فان قلت يلزم عليه الاذان والاقامة والجماعة في سائر
الصلوات فانها من الشعائر تقام على سبيل الاجتماع مع انها سنة . قلت صلاة العيد شعائر شرعت مقصودة بها وهذه الاشياء
شرعت تبعا لغيرها وهي الصلاة فانحطت رتبتها عن رتبة صلاة العيد كذا ذكره شيخ الاسلام واستدل شيخ الاسلام على
وجوبها بقوله تعالى لتكبروا الله على ما هديكم قيل المراد صلاة العيد والامر للوجوب وفيه نظر لان الظهيرية الامر باللام انما
يكون بالغائب ومن المخاطب لكن روي في قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لكن نقل جوابا الخطاب فيحمل هذا على ذلك او
جعل الامر من الاستحباب لانه يستفاد معنى الوجوب من الامر ايضا وفيه تامل لانه روي عن ابن عباس ان المراد تكبيرات
ليلة الفطر بدليل عطفه على اكمال رمضان وقيل المراد بالآية التعليم وقيل تكبيرات صلاة العيد وقيل في قوله تعالى فصل لربك وانحر
ان المراد به صلاة عيد النحر فيجب بالامر . م وجه الثاني ش وهو كونها سنة م قوله عليه السلام في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل
علي غيرهن قال لا الا ان تطوع ش حديث الاعرابي اخرجه البخاري ومسلم في الايمان عن طلحة بن عبيد الله قال جاء رجل الى
النبي عليه السلام من اهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو يسأل
عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع وصيام
شهر رمضان قال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع
قال فادبر الرجل وهو يقول لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق قوله عقيب سؤاله
اى عقيب سؤال الاعرابي قوله الا ان تطوع بتشديد الطاء والواو كليهما لان اصله تتطوع بالتائين فادغمت احدى
التائين في الطاء م والاول اصح ش اراد بالاول وجوب صلاة العيد واشار بهذا ايضا الى انه ممن يقول بالوجوب م
وتسميته سنة لوجوبه بالسنة ش هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال اذا كانت صلاة العيد واجبة فكيف يقول انها
سنة وتقرير الجواب ان تسمية محمد صلاة العيد سنة مع كونها واجبة لاجل انها ثبتت بالسنة وهي مواظبته عليه السلام من غير
ترك وفي المحيط عن ابي يوسف انها سنة واجبة اى وجوبها طريقة مستقيمة م ويستحب في يوم الفطر ان يطعم الانسان قبل ان
يخرج الى المصلى ش وبه قال مالك والشافعي واحمد لما روى البخاري في صحيحه عن انس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر
لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات وقال انس قيل اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر حتى يأكل تمرات ثلاثا او خمسا
او سبعا او اقل او اكثر بعد ان تكون وترا وهو قول فقهاء الامصار وكان ابن عمر رضي الله عنه لا يأكل يوم الفطر حتى يغدو وقال ابن
مسعود رضي الله عنه ان شاء اكل ان شاء لم يأكل ونحوه عن النخعي وقال علي رضي الله عنه من السنة ان يأكل يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى و
كان ابن عباس رضي الله عنه يخرج علمه وعن سعيد بن المسيب كان الناس يؤمرون بالاكل قبل الغدو يوم الفطر م ويغتسل ش بنصب
اللام اى يستحب في يوم الفطر ان يغتسل وبه قال عطاء وعلقمة وعروة والنخعي والشعبي وابراهيم التيمي وقتادة ومالك والشافعي
واحمد واسحاق وابن المنذر وعن الشافعي انه سنة كالجمعة ذكره في المهذب ونهاية المطلب وفي المدونة غسل العيدين مطلق
دون غسل الجمعة وفي الذخيرة لما كان العيد ينخفض عن الجمعة في الوجوب وهو في وقت البرودة وعدم انتشار روائح الاعراق
انحط غسله عن غسلها وفي الجواهر يغتسل بعد الفجر فان فعل قبله اجزاه . فان قلت جعل المص الاغتسال ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة
قلت اختلف عبارات المشايخ فيه ففي بعضها جعله سنة وفي بعضها مستحبا والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب م ويستاك
ش بالنصب ايضا لان العلة التي ندب لاجلها الاغتسال والسواك التنظيف في الجمعة موجودة في صلاة العيد وفي السنن عن ابي سعيد
الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغسل يوم الجمعة على كل محتلم والسواك ويمس من الطيب ما قدر له م ويتطيب ش
بالنصب ايضا اى يستحب في يوم الفطر ان يتطيب بطيب له رائحة ولا لون له كالبخور والمسك على الرجال وقد غلط من قال بالنجاسة م

لما روي انه عليه السلام كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى الصلاة ش هذا دليل لقوله ويستحب في الفطر ان يطعم قبل ان
يخرج الى المصلى وقد روينا عن البخاري من حديث انس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات
وقد ذكرناه عن قريب م وكان يغتسل في العيدين ش هذا حديث آخر دليل لقوله ويغتسل رواه ابن ماجه من حديث الفاكه
بن سعد وكانت له صحبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر وكان الفاكه بن سعد يأمر اهله
بالغسل في هذه الايام ولا يعرف للفاكه بن سعد غير هذا الحديث وروى ابن ماجه ايضا من حديث ابن عباس قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم الفطر ويوم الاضحى م ولانه ش اى ولان يوم العيد م يوم الاجتماع ش فيسن فيه الغسل و
الطيب م كما في الجمعة ش اى كما يسن في يوم الجمعة م ويلبس ش بالنصب ايضا اى يستحب ان يلبس م احسن ثيابه ش جديدا
كان او غسيلا م لانه عليه السلام كانت له جبة فنك او صوف يلبسها في الاعياد ش هذا الحديث غريب لكنه روى البيهقي من
طريق الشافعي اخبرنا ابراهيم بن محمد الاسلمي اخبرني جعفر بن محمد عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام كان يلبس برد حبرة في كل
عيد وروى البيهقي من حديث جابر بن عبد الله قال كان للنبي عليه السلام برد احمر يلبسه في العيدين والجمعة قوله جبة فنك بالا
ضافة ويجوز ان يكون بالصفة وكذا الكلام في برد حبرة والفنك بفتح الفاء والنون حيوان يتخذ من جلدها الفرو يشبه السنجاب
والحبرة بكسر الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة برد يماني والجمع حبر وحبرات ويقال برد حبر وبرد حبرة بالاضافة والصفة وعن علي رضي الله عنه
انه خرج في يوم فطر او اضحى في ثوب قطن يمشي م ويؤدي صدقة الفطر ش بالنصب ايضا عطفا على قوله ان يطعم م اغناء
للفقير ش اى لاجل اغنائه لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم وروي عن الطلب رواه الدارقطني والبيهقي من
رواية ابي سعيد عن نافع عن ابن عمر وفي رواية البيهقي اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم وروى البخاري ومسلم وابو داود
والترمذي والنسائي من حديث ابن عمر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر ان نؤديها قبل خروج الناس الى
الصلاة م ليفرغ قلبه للصلاة ش اى لصلاة العيد لان الفقير يشتغل بالسؤال ويطوف ويشتغل قلبه بالتحصيل فاذا
اعطي شيئا من ذلك تفرغ قلبه لاجل الصلاة ثم ان المص ذكر ههنا استحباب ستة اشياء وهي من قوله ويستحب في يوم الفطر الى
قوله ويتوجه الى المصلى وفي قنية المنية يستحب يوم الفطر للرجال اثنا عشر الغسل والسواك ولبس احسن الثياب المباحة
والطيب والتختم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلى والافطار على حلو قبل الصلاة واداء
صدقة الفطر قبلها وصلاة العيدين في مسجد حيه والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع من طريق آخر واما الاضحى كالفطر غير انه
يترك الاكل حتى يصلي العيد وهو سنة قال وكانت الصحابة يمنعون صبيانهم من الاكل واطفالهم عن الرضاع الى ان يصلوا و
قال بعضهم هذه سنة لمن اراد ان يضحي بعد الاضحى حتى يكون اول اكله من لحم الاضحية فاما من لم يضح فقبل الصلاة وبعدها
سواء ثم الخروج الى الجبانة سنة وهي المصلى في طرف البلد وان كان يسعهم المسجد الجامع وعليه عامة المشايخ وقيل ليس بسنة وانما
يفعل لضيق الجامع والصحيح هو الاول قال ابن المنذر قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم
الاضحى الى المصلى والسنة ذلك فان ضعف قوم عنه امر الامام من يصلي بهم في المسجد وهو الانفراد وروي ذلك عن علي رضي الله عنه و
استحسنه الاوزاعي وهو قول الشافعي وابي ثور والمسجد الحرام يصلى فيه لما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه وقال علي رضي الله عنه من السنة ان يأتي العيد
ماشيا رواه الترمذي وابن المنذر وبه قال عمر بن عبد العزيز وكره النخعي الركوب واستحب المشي الثوري والشافعي واحمد لقولنا
وهو اقرب الى التواضع وهو موافق السنة والركوب مباح وفي المغني لا بأس بالركوب في الجمعة والعيدين والمشي افضل وهكذا
في الذخيرة وكان عليه السلام يقول عند خروجه اللهم اني خرجت اليك مخرج العبد الذليل . فان قلت ما اصل اختلاف الطريق
يوم العيد عند الخروج الى المصلى قلت روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ يوم العيد في طريق ثم رجع في
طريق آخر رواه ابو داود وابن ماجه والحاكم وروى البخاري من حديث جابر انه عليه السلام كان يغدو يوم العيد والاضحى
في طريق ويرجع في آخر . فان قلت ما الحكمة فيه . قلت ذكروا فيه وجوها الاول انه انما فعل ذلك ليكون الطريق الآخر شاهدا بالعبادة
الثاني ان الناس يسألونه عن الشرائع وما كانوا يقدرون على الوقوف في طريق واحد الثالث ان كل واحد كان يرجو النظر
الى وجهه ولا يتيسر في طريق واحد الرابع انه كذلك هو مختار الخامس انه كان يفعل احتياطا وتحرزا عن كيد الكفار

آنا ادوكان كان ذلك لكثرة الزحمة يروى عن ابن عمر انه اسرع لاجل الخفا الثامن التسوية بين اهل الطريقين في التبرك به
التاسع لتعم الصدقة مساكين الطريقين العاشر لاظهار كثرة اهل الاسلام وانتشار دينهم وفي المجتبى الحكمة في ذلك ان مكان
القربة تشهد لصاحبها وفي اختلاف الطريقين كثرة الشهود م ولا يتوجه الى المصلى ش بالرفع لا بالنصب اي يتوجه من يريد صلاة
العيد الى مصلى العيد م ولا يكبر ش يجوز ان يكون الواو للعطف ويجوز ان يكون للحال ويتوجه لا يكبر م جهرا عند ابي حنيفة في طريق المصلى
ش انما قيدنا بالجهر لان التكبير سرا مشروع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء وذكر الطحاوي انه يتوجه الى المصلى جاهرا بالتكبير
في العيدين ولم يذكر الخلاف وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي ويحكى عن ابي حنيفة انه يكبر في الاضحى دون الفطر وعليه
مشايخنا بما وراء النهر وفي عامة الكتب الخلاف في الجهر في طريق المصلى لا في نفس التكبير ومعنى قوله لا يكبر اي جهرا عند ابي حنيفة
كما ذكرنا وفي الاضحى يكبر كما في سائر الايام وهو رواية المعلى عن ابي يوسف ذكره المرغيناني وقال الاسبيجابي مثل ما قال الطحاوي
ثم انه يقطع التكبير اذا انتهى الى المصلى وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام صلاة العيد ذكره في المحيط واختلف اصحاب الشافعي في
انقطاع هذا التكبير فقال المزني يكبر حتى يخرج الامام وقال البويطي حتى يفتتح الصلاة وعن الشافعي في القديم حتى ينصرف من
الصلاة وقيل في الاضحى ويجهر في الطريق اجماعا وكان ابن عمر يرفع صوته بالتكبير في العيدين وروي ذلك عن علي بن
ابي طالب وابي امامة الباهلي م ويكبر عندهما ش اي يكبر جهرا عند ابي يوسف ومحمد في عيد الفطر م اعتبارا بالاضحى ش اي
قياسا على عيد الاضحى فانه يكبر فيه جهرا بلا خلاف وبه قال النخعي وسعيد بن جبير وابن ابي ليلى وعمر بن عبد العزيز وابان بن عثمان
والحكم وحماد ومالك والشافعي واحمد واسحاق وابو ثور واحتجوا بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم وقال ابن عباس هذا ورد
في عيد الفطر بدليل عطفه على قوله ولتكملوا العدة والمراد باكمال العدة اكمال صوم رمضان م وله ش اي ولابي حنيفة م ان الاصل في الثناء
الاخفاء ش لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول وقوله عليه السلام خير الذكر الخفي ولانه اقرب من
الادب والتضرع وابعد من الرياء وقال عليه السلام انكم لا تدعون اصم ولا غائبا وذكر ابن المنذر عن ابن عباس انه سمع الناس يكبرون
فقال ايكبر الامام قيل لا قال امجانين الناس وفي الحاوي سئل النخعي عن ذلك فقال ذاك تكبير الحاكة قلت هذا يدل على
عدم آنفا انه يكبر وقال ابو جعفر الذي عندنا انه لا ينبغي ان يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات قال وبه نأخذ م والشرع
ورد به ش اي بالجهر بالتكبير م في الاضحى ش اي في عيد الاضحى م لانه ش اي لان عيد الاضحى م يوم تكبير ش لقوله تعالى واذكروا
الله في ايام معدودات جاء في تفسيره المراد به التكبير في هذه الايام م ولا كذلك يوم الفطر ش لانه لم يرد به الشرع ولا في معناه
ايضا لان عيد الاضحى اختص بركن من اركان الحج والتكبير شرع علما على وقت افعال الحج وليس في شوال ذلك فان قلت لا نسلم ان الشرع
لم يرد به فان الله تعالى قال ولتكملوا العدة وقد ذكرنا عن ابن عباس ما قال فيه قلت المراد بما في الاية التكبير في صلاة العيد والمعنى
صلوا صلاة العيد وكبروا فيها فان قلت روى نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى
رافعا صوته بالتكبير حتى ياتي المصلى رواه الحاكم والبيهقي قلت في اسناده الوليد بن محمد وهو متروك الحديث وايضا صحح
البيهقي وقفه ورواه الشافعي ايضا موقوفا فرع قال ابو بكر الرازي قال شيخنا التكبير جهرا في غير هذه الايام لا يسن الا
بازاء العدو واللصوص وقيل وكذا في الحريق والمخاوف كلها وفي جميع المنازل ويكبر كلما علا شرفا او هبط واديا
كالتلبية م ولا يتنفل في المصلى قبل صلاة العيد ش وفي بعض النسخ قبل العيد اي قبل صلاة العيد وفي الذخيرة ليس قبل العيدين
صلاة كذا ذكر محمد في الاصل وان شاء تطوع بعد الفراغ من الخطبة وقال ابو بكر الرازي معناه ليس قبلهما صلاة مسنونة لا
انها تكره الا ان الكرخي نص على الكراهة قبل العيد حيث قال يكره لمن حضر المصلى التنفل قبل صلاة العيد وفي المجتبى ان شاء تطوع
بعد الفراغ من الخطبة ولم يذكر انه تطوع في الجبانة او في بيته ويكره ذلك في الجبانة فانه قال لانه يشبه السنن فان اراد ان
يفعل ذلك فليفعله في منزله وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول لا باس بصلاة الضحى قبل الخروج الى المصلى وانما يكره في الجبانة
وعامة المشايخ على الكراهة مطلقا وعن علي وابن مسعود وجابر وابن ابي اوفى انهم كانوا لا يرونها قبلها ولا بعدها وهو قول ابن
عمر ومسروق والشعبي والضحاك والقاسم وسالم والزهري ومعمر وابن جريج ومالك واحمد وقال الثوري والحسن وعروة والشافعي
يصلي قبلها وبعدها وعن الشافعي في غير الامام وقال ابو مسعود البدري لا يصلي قبلها ويصلي بعدها وبه قال علقمة والاسود ومجاهد

والثوري

والثوري والنخعي والاوزاعي وابن ابي ليلى وفي الجواهر المالكية لا يتنفل قبلها ولا بعدها في هذا اليوم حكى ذلك عن حبيب
المالكي وهو مردود بالاجماع وعن احمد لا يتنفل قبلها في المسجد ويتنفل بعدها فيه وفي المغني قال احمد اهل الكوفة لا يتطوعون
قبلها ولا بعدها م لانه عليه السلام لم يفعله مع حرصه على الصلاة ش اي لان النبي عليه السلام لم يصل قبل العيد مع حرصه على فعل
الصلاة وقد روى الائمة الستة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي عليه السلام خرج فصلى يوم العيد لم يصل قبلها
ولا بعدها وروى ابن ماجه في سننه من حديث عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي
قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين م ثم قيل الكراهة في المصلى خاصة ش قاله محمد بن مقاتل الرازي واشار بقوله
خاصة الى انه لا يكره في غير المصلى وروي عن علي انه راى في المصلى اقواما يصلون قبل الامام فقال ما هذه الصلاة لم نكن نعرفها
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون من الذين قال الله فيهم ارايت الذي ينهى عبدا اذا
صلى وقال واصحهم اني اعلم ان الله لا يعذب عبدا على الصلاة قال علي انا اعلم ان الله لا يثيب على فعل خالف فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
قوله خاصة منصوب على الحال من الكراهة والعامل فيه قيل وكذلك الكلام في العامة عامة م وقيل فيه وفي غيره عامة ش
اي قيل الكراهة في المصلى وغيره وهو قول عامة المشايخ كما ذكرنا ثم اذا اراد ان يصلي بعدها يصلي اربعا وفي زاد الفقهاء وانا استحب
ان يصلي بعدها اربعا الا ان مشايخنا قالوا المستحب ان يصلي اربعا بعد الرجوع الى منزله كيلا يظن ظان انه من السنة المتواترة
ولكن ذكر في فتاوى قاضي خان جواز التطوع في الجبانة بغير كراهة اذا كان بعد صلاة العيد من غير ذكر عدم الاستحباب
وكذلك اطلق الجواز في التحفة فقال اما لو فعل بعد الفراغ من الخطبة فلا باس به م لانه عليه السلام لم يفعله ش اي لم يفعل الصلاة
اي لم يصل في المصلى قبل صلاة العيد ولا بعدها وعدم فعله يدل على الكراهة وفي فتاوى الكبرى والولوالجي وعليه الفتوى وفي
الصحيحين عن النبي عليه السلام انه خرج يوم الاضحى فصلى ركعتين ولم يصل قبلها ولا بعدها وقال ابو داود يوم الفطر م واذا حلت
الصلاة ش قال السغناقي من الحل لا من الحلول لان الصلاة قبل ارتفاع الشمس كانت حراما كما جاء في الحديث ثلاث اوقات نهانا
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وقال تاج الشريعة ويحتمل ان يكون من الحلول يعني الوجوب ويحتمل ان يكون من الحل لان قبل
ارتفاع الشمس لا تحل الصلاة قلت الصواب ما قاله على الاختصار م بارتفاع الشمس ش ارتفاعها عن ابيضاضها وذكر في المحيط
ان اول وقتها حين تبيض الشمس وآخر وقتها حين تزول وفي الينابيع فاذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس قيد رمح اذا
حل الوقت المباح للصلاة وذلك اذا ارتفعت الشمس وابيضت وبه قال مالك واحمد واكثر العلماء وقال الشافعي اول وقتها طلوع
الشمس ويستحب تاخيرها قيد رمح م دخل وقتها الى الزوال ش اي الى زوال الشمس عن كبد السماء واذا زالت الشمس خرج
وقتها لان النبي عليه السلام كان يصلي العيد والشمس قيد رمح او رمحين قال الزيلعي هذا حديث غريب وقال السروجي قال
شمس الدين سبط ابن الجوزي متفق عليه وروى ابو داود حدثنا احمد بن حنبل ثنا ابو المغيرة حدثنا صفوان حدثنا يزيد بن
خمير الرحبي قال خرج عبد الله بن بسر صاحب النبي عليه السلام مع الناس في يوم عيد فطر او اضحى فانكر ابطاء الامام وقال
انا كنا قد فرغنا ساعتنا وذلك حين التسبيح اي وقت صلاة التسبيح اي صلاة الضحى وهي صلاة الضحى قوله قيد رمح
بكسر القاف وسكون الياء يقال بينهما قيد رمح وقاد رمح قدره م ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال امر بالخروج الى
المصلى من الغد ش هذا دليل خروج وقت صلاة العيد بزوال الشمس بانه عليه السلام امر بالخروج الى المصلى من الغد بعد
شهادة الشهود ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن لتاخيرها معنى اذ لا يجوز تاخيرها بدون العذر السماوي ولا عذر ههنا لجواز
الناس سوى انه خرج الوقت والحديث فيه شهدوا ركب الذين جاؤوا الى النبي عليه السلام وشهدوا برؤية الهلال في
اليوم بكمال الثلاثين من رمضان بعد الزوال وعند ذلك امر عليه بالخروج من الغد الى آخر ما ذكرناه الآن واصل الحديث ما رواه
ابو داود والنسائي وابن ماجه واللفظ لابن ماجه من حديث ابي بشر جعفر بن وحشية عن ابي عمير بن انس حدثني عمومتي
من الانصار من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا غم علينا هلال شوال فاصبحنا صياما فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم راوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يفطروا وان يخرجوا الى عيدهم من الغد
وبهذا اللفظ رواه الدارقطني في سننه وقال اسناده حسن ولفظ ابي داود والنسائي ان ركبا جاؤوا الى النبي عليه السلام

يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا يغدوا الى مصلاهم م ويصلي الامام بالناس ركعتين ش اي
يصلي الامام صلوة بالناس ركعتين م يكبر في الاولى للافتتاح ش اي يكبر في الركعة الاولى لاجل الافتتاح وهي تكبيرة الاحرام م
وثلاثا بعدها ش اي ويكبر ثلاث تكبيرات بعد تكبيرة الافتتاح وذلك بعد الثناء والتعوذ ويرفع يديه في كل تكبيرة م ثم يقرأ
الفاتحة ش اي بعد الفراغ من التكبيرات الثلاث يقرأ فاتحة الكتاب م وسورة معها ش اي ويقرأ سورة مع الفاتحة او آية
طويلة م او ثلاث آيات قصار ثم ويكبر تكبيرة ش اي بعد الفراغ من القراءة يكبر تكبيرة واحدة لاجل الركوع وهو معنى قوله م
يركع بها ش اي بهذه التكبيرة وهذه الجملة في محل النصب لانها صفة لقوله تكبيرة فتكون التكبيرات الزوائد في هذه الركعة ثلاث
تكبيرات قبل القراءة ومع تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع تكون خمسة ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة كما في سائر الصلوات
م ثم يكبر ثلاثا بعدها ش اي ثم يكبر ثلاث تكبيرات بعد القراءة م ويكبر الرابعة ش اي يكبر تكبيرة رابعة بعد التكبيرات الثلث لاجل
الركوع وهو معنى قوله م يركع بها ش اي بهذه التكبيرة الرابعة في الركعة الثانية ايضا الزوائد ثلاث تكبيرات كما في الاولى
فالجملة ست تكبيرات زوائد م ولا يرفع يديه في تكبير الركوع ش وهذا قول عبد الله بن مسعود اي وهذا الذي ذكرناه بالكيفية
المذكورة قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وبقوله قال ابو موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان وعقبة بن عامر وابن الزبير وابي مسعود
البدري والحسن البصري ومحمد بن سيرين والثوري وعلماء الكوفة وهو رواية عن احمد وهو رواية عن ابن عباس ايضا وقول
ابن مسعود رضي الله عنه هذا رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا هشيم انا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال كان عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الاولى واربع في الاخرة ويوالي بين القراءتين ويكبر في الاولى
تكبيرة الافتتاح والتكبيرات الزوائد وتكبيرة الركوع والاربع في الركعة الاخرة التكبيرات الثلاث الزوائد وتكبيرة الركوع
وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود انه كان قاعدا
في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وابو موسى الاشعري فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن ابي معيط وهو امير الكوفة يومئذ
فقال ان غدا عيدكم فكيف اصنع فقالا اخبره يا عبد الرحمن فامره عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان يصلي بغير اذان ولا اقامة ان يكبر في الاولى
خمسا وفي الثانية اربعا وان يوالي بين القراءتين وان يخطب بعد الصلوة على راحلته م وهو مذهبنا ش اي قول ابن مسعود
مذهبنا جماعة من الصحابة والتابعين على ما ذكرناه آنفا م وقال ابن عباس رضي الله عنه يكبر في الاولى للافتتاح ش اي يكبر في الركعة
الاولى لاجل الافتتاح وهي تكبيرة الاحرام م وخمسا بعدها ش اي ويكبر خمس تكبيرات اخرى بعد تكبيرة الافتتاح م ~~وفي~~
~~الثانية يكبر خمسا ش اي ويكبر خمس تكبيرات بعد تكبيرة الافتتاح~~ م وفي الثانية يكبر خمسا ش اي ويكبر في الركعة الثانية
خمس تكبيرات م ثم يقرأ ش اي بعد التكبيرات الخمس يشرع في قراءة القرآن فتكون الجملة ثلاث عشرة تكبيرة سبعة في الاولى منها
الزوائد خمسة والثنتان تكبيرة الافتتاح والركوع وفي الركعة الثانية خمس تكبيرات زوائد وواحدة اصلية فالجملة
ثلاث عشرة ثلاث اصليات وعشرة زوائد فالخلاف بين قولي ابن مسعود وابن عباس في موضعين احدهما في
عدد التكبيرات الزوائد فعند ابن مسعود رضي الله عنه ست وعند ابن عباس رضي الله عنه عشر والآخر ان التكبيرات الزوائد عند ابن مسعود رضي الله عنه
بعد القراءة وعند ابن عباس قبلها وهذه الرواية عن ابن عباس رواها ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا يزيد بن هرون
حدثنا حميد عن عمار بن ابي عمار ان ابن عباس رضي الله عنه كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الثانية م وفي
رواية يكبر اربعا ش اي وفي رواية اخرى عن ابن عباس رضي الله عنه انه يكبر اربع تكبيرات في الركعة الثانية فتكون الجملة ثنتي عشرة
تكبيرة منها سبع في الاولى وهي تكبيرة الاحرام وخمس بعدها الزوائد وتكبيرة الركوع واربع في الركعة الاخرى زوائد و
واحد اصلية فالجملة ثنتا عشرة وعن ابن عباس رضي الله عنه في رواية اخرى يكبر في العيدين تسعا تسعا وروي ذلك عن المغيرة
وانس وسعيد بن المسيب والنخعي وعن ابن عباس رضي الله عنه ايضا انه يكبر في عيد الفطر ثلاث عشرة تكبيرة سبع في الاولى منهن تكبيرة
الافتتاح وتكبيرة الركوع وست في الثانية منهن تكبيرة الركوع قبل القراءة وواحدة بعدها وعن ابن عباس ايضا في رواية اخرى
انه تسع يوم الفطر ويوم الاضحى احدى عشرة وثلاث عشرة وعنه ايضا ذكرهما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا هشام ثنا
خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الاولى واربعا في الآخرة ووالى بين

القراءتين ورواه عبد الرزاق ايضا في مصنفه وزاد فيه وفعل المغيرة بن شعبة مثل ذلك وهنا مذاهب اخرى الاول يكبر
في الاولى ستا وفي الثانية خمسا ويقرأ فيهما بعد التكبير وهو مذهب الزهري والاوزاعي ومالك والشافعي واحمد في ظاهر
قوله الثاني يكبر في الاولى خمسا وفي الثانية ثلاثا سوى تكبيرة الركوع قاله الحسن البصري الثالث يكبر في الاولى اربعا غير تكبيرة
الصلوة وفي الثانية ثلاثا بعد القراءة سوى تكبيرة الركوع وهو مذهب جابر بن عبد الله الرابع يكبر ثلاثا في الاولى سوى
تكبيرة الافتتاح ثم يقرأ ويكبر في الثانية بعد القراءة ثم يكبر للركوع وهو رواية عن الحسن البصري الخامس التفرقة بين الفطر
والاضحى وهي ان يكبر في الفطر تكبيرة الافتتاح ثم يقرأ ثم يكبر خمسا يركع باحديهن ثم يقوم فيقرأ ثم يكبر خمسا يركع باحديهن
ويقدم القراءة على التكبيرات وفي الاضحى يكبر خمسا غير تكبيرة الافتتاح ثم يقرأ ثم يكبر تكبيرة يركع بها ثم يقوم فيقرأ ثم يكبر
ثنتين يركع باحديهما وهو مذهب علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال شريك بن عبد الله وابو اسحق عن علي رضي الله عنه ايضا رواية يكبر احدى عشرة
تكبيرة في الفطر والاضحى جميعا ثلاث اصليات وثمان زوائد اربع في الاولى واربع في الثانية السابع عن علي ايضا يكبر
ثمانيا ثلاث منها اصليات وخمس زوائد ثلاث في الاولى واثنان في الاخرى الثامن يكبر تكبيرتين ثم يقرأ وكذا في الثانية
وفي الفطر كقول اصحابنا وهو مذهب يحيى بن يعمر التاسع ليس فيه شيء موقت وهو مذهب حماد بن ابي سليمان شيخ ابي حنيفة العاشر
يأخذ بأي هذه التكبيرات شاء وهو مذهب ابن ابي ليلى ورواية عن ابي يوسف الحادي عشر يكبر خمس عشرة تكبيرة ثلاث اصليات
واثنتا عشرة تكبيرة زائدة في كل ركعة ست منها وهو مذهب ابي بكر الصديق الثاني عشر عن ابي بكر ايضا يكبر ست عشرة تكبيرة
ثلاث اصليات وثلاث عشرة زوائد سبع في الاولى وست في الثانية وقد ذكرنا عن ابن عباس رضي الله عنه ست روايات فتصير الجملة ثمانية
عشر قولا وفي قول اصحابنا تسعة عشر قولا ثم الاختلاف محمول على ان كل ذلك فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاحوال المختلفة لان
القياس لا يهتدي اليه حمل على ان كل واحد من الصحابة روى قوله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل واحد من التابعين روى قوله
عن صحابي رضي الله عنه الا ان اصحابنا رجحوا قول ابن مسعود لوجوه الاول هو كون جماعة من الصحابة مع ابن مسعود فيما ذهب اليه على ما ذكرنا
الثاني ما ذكرناه مما روى ابو داود في سننه مسندا الى مكحول قال اخبرني ابو عائشة جليس لابي هريرة ان سعيد بن العاص سأل
ابا موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الاضحى والفطر فقال ابو موسى كان يكبر اربعا تكبيره
على الجنائز فقال حذيفة صدق فقال ابو موسى كذلك كنت اكبر في البصرة حيث كنت عليهم وقال ابو عائشة وانا حاضر وسعيد
بن العاص ورواه احمد ايضا في مسنده وقوله تكبيرة على الجنائز اي كتكبيرة على الجنائز وعلل به ابن الجوزي في التحقيق لاصحابنا
ثم اعله بعبد الرحمن بن ثوبان الذي في سنده فقال قال ابن معين هو ضعيف وقال احمد لم يكن بالقوي واحاديثه مناكير
وفي التنقيح عبد الله بن ثوبان وثقه غير واحد وقال ابن معين ليس به باس وكذا ابو عائشة قال ابن حزم فيه مجهول وقال
ابن القطان لا يعرف حاله قلت ابو داود اخرج له وسكت عنه وادنى المرتبة ان يكون حديثه حسنا فان قلت قال البيهقي
خولف راويه في موضعين في رفعه وفي جواب ابي موسى والمشهور انهم اسندوه الى ابن مسعود رضي الله عنه فافتاهم بذلك ولم يسنده
الى النبي عليه السلام قلت كون ابي داود يدل على انه مرفوع لان مذهب المحققين ان الحكم للرافع لانه زاد واما جواب ابي موسى
فيحتمل انه اسنده مع ابن مسعود رضي الله عنه فاسند الامر اليه مرة وكان عنده حديث فيه عن النبي عليه السلام وذكره مرة اخرى وقال ابو بكر
الرازي في حديث الطحاوي مسندا الى النبي عليه السلام انه صلى يوم عيد وكبر اربعا اربعا ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال لا تنسوا كتكبير الجنائز
واشار باصابعه وقبض ابهامه وفيه قول وهذا اشارة الى ما ورد تاكيدا الاخرية اولى ولذا اراد بالاربع تكبيرات متوالية
فان قلت ما تقول فيما اخرجه الترمذي وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن ابيه عن جده عمرو بن عوف
المزني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الاولى سبعا قبل القراءة وفي الاخرة خمسا قبل القراءة قال الترمذي
حديث حسن وهو احسن شيء روي في هذا الباب وقال في علله الكبرى سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ليس في هذا الباب شيء
اصح منه وبه اقول قلت قال ابن القطان في كتابه هذا ليس بصريح في التصحيح فقوله ليس في هذا الباب شيء اصح منه يعني اقل
ضعفا وقوله وبه اقول يحتمل ان يكون من كلام الترمذي اي انا اقول ان محمدا قال الحديث ابين ما في الباب قال ونحن ان
فهمنا عن ظاهر اللفظ وكثير بن عبد الله متروك قال احمد لا يساوي شيئا وضرب على حديثه في المسند ولم يحدث به وقال ابن معين

ليس فيه شيء وقال ابو زرعة واهي الحديث وقال الشافعي هو ركن من اركان الكذب وقال ابن حبان يروي عن ابيه عن
جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب الا على سبيل التعجب قال ابن دحية في كتابه العلم المشهور وكم حسن الترمذي في كتابه
من احاديث موضوعة واسانيد واهية منها هذا الحديث فان الحسن عندهم ما نزل عن درجة الصحيح ولم يرد عليه الاكلام
فانه قال في علله التي في كتابه الجامع والحسن عندنا ما روي من غير وجه ولم يكن شاذا ولا في اسناده من يتهم بالكذب الخ
الثالث انه قول ابن مسعود رض لم يضطرب فيه قد عمل به جماعة من الصحابة الذين ذكرناهم وفي قول غيره اضطراب فصار الاخذ بقوله
اولى على انه قد نقل عن احمد انه ليس يروى في التكبير في العيدين حديث صحيح وقال ابو بكر بن العربي لم يثبت في التكبير
شيء يصح. فان قلت ذكر البيهقي في سننه احاديث يحتج بها اهل المذهب وصحح بعضها ولم يتعرض بالضعيف منها حديث عائشة
قالت كان النبي عليه السلام يكبر في العيدين في الاولى سبع تكبيرات وفي الثانية خمس قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع رواه ابو
داود وابن ماجة ومنها حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال النبي عليه السلام التكبير في الفطر سبع في الاولى وخمس في الثانية
والقراءة بعد كلتيهما رواه ابو داود وابن ماجة والدارقطني ومنها حديث عمرو بن عوف المزني وقد ذكرناه الآن
ومنها حديث عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حدثني ابي عن ابيه ان النبي عليه السلام
كان يكبر في العيدين في الاولى سبعا قبل القراءة وفي الثانية خمسا قبل القراءة رواه ابن ماجة ومنها حديث عبد الله
بن محمد بن عمار عن ابيه عن جده قال كان النبي عليه السلام يكبر في العيدين في الاولى سبع تكبيرات وفي الاخرى خمسا رواه الدارقطني
ومنها حديث عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم التكبير في العيدين في الاولى سبع تكبيرات وفي الاخرى خمس تكبيرات
رواه الدارقطني ايضا. قلت حديث عائشة في سنده عبد الله بن لهيعة وامره ظاهر وقال الدارقطني في علله فيه اضطراب
وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص ضعفه جماعة منهم ابن معين. فان قلت صححه البخاري والنووي. قلت فيه عبد الله بن عبد الرحمن
الطائفي وقد ضعفه احمد وضعفه ابن الجوزي ايضا وذكره في الضعفاء والترمذي صححه لكونه موافقا لمذهبه وحديث عمرو بن عوف
ذكرنا ما فيه عن قريب وحديث مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وحديث عبد الله بن محمد بن عمار ضعفه احمد وقال
ابن معين ليس بشيء وحديث عبد الله بن عمر فيه الفرج بن فضالة قال البخاري منكر الحديث الوجه الرابع في قول ابن مسعود
ترجيح لانه اثبت ولا تردد فيه ولا اضطراب ولان قوله ينفي الزيادة واقوال غيره مثبت والنفي يوافق القياس اذ القياس
على غيرها من الصلوات ينفي دخول زيادة الاذكار فيها والاثبات يخالفه واذا ترجح قوله في القدر ترجح في الموضع
اذ الرواية واحدة م وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس رض لامر بنيه الخلفاء ش اي ظهر عمل الناس كافة
بقول ابن عباس لامر اولاده بني الخلفاء لما انتقلت اليهم الخلافة امروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم [illegible]
وعن هذا صلى ابو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فانه صلى خلفه هرون الرشيد وامره
بذلك وكذلك روي عن محمد وذكر ان المسئلة مجتهد فيها وطاعة الامام فيما ليس فيه معصية واجبة وهذا ليس بمعصية لانه
قول بعض الصحابة م فاما المذهب فالقول الاول ش اي فاما مذهب اصحابنا فالقول الاول وهو قول عبد الله بن مسعود وهو مذهب
جماعة من الصحابة والتابعين على ما ذكرنا ش لان التكبير غير تكبيرة الافتتاح والتكبيرات التي تتخلل في الصلوة ورفع الايدي في
الصلوة خلاف المعهود فكان الاخذ باقل التكبيرات وهي الستة الزوائد اولى الا انها متواترة فيكون ثبوته بيقين م ثم التكبير
من اعلام الدين حتى يجهر بها ش فكان كتكبيرة الافتتاح وانما انث الضمير بتاويل التكبيرة م فكان الاصل فيه الجمع ش اي فكان الاصل
في التكبيرات الزوائد الجمع مع التكبير الاصلي لان الجنسية علة الضم وفي الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من
حيث الفرضية والسبق بقرينة ان تكبيرات العيد لو تاخرت في الركعة الاولى عن القراءة لالحاقها بتكبيرة الركوع كما هو قول
بل قدمت على القراءة لالحاقها بتكبيرة الافتتاح لان تكبيرة الافتتاح اقوى من حيث انها فرض ومن حيث انها سابقة م وفي
الثانية ش اي وفي الركعة الثانية م لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها ش لوجود الجنسية م والشافعي اخذ بقول
ابن عباس رض ش وهو الاكثر احتياطا م الا انه حمل التكبير المروي كله على الزوائد ش اي الا ان الشافعي حمل التكبير المروي كله على
التكبيرات الزوائد م فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر او ستة عشر ش لان الزوائد لما كانت عنده ثلاث عشرة او اثنتي عشرة وضم اليها

الاصليات وهي ثلاث تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع في الركعتين يصل الحاصل ستة عشر او خمسة عشر والمراد بالمروي هو الذي
روي عن ابن عباس لانه روي عنه سبع وخمس فمع تكبيرة الافتتاح وتكبيرتي الركوع خمسة عشر تكبيرة وروي عنه سبع وست
فمع تكبيرة الافتتاح وتكبيرتي الركوع ستة عشر تكبيرة. واعترض على المص بان المراد بالمروي ان كان فيما ذكره فيما نفي
قوله وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها لا في التكبيرات هذا المقدار لان الزوائد فيه عشرة او تسعة بالاصليات
يكون ثلاث عشرة او اثنتي عشرة وان كان غير ما ذكره يكون في كلام البيان وتعقيد يعلو قدره عن ذلك. واجيب عنه
بان ابن عباس روي عنه روايتان احداهما انه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة والاخرى انه يكبر اثنتي عشرة تكبيرة فهي
على ما في رواية بان ذلك الزوائد مع ما ضم اليها من الاصليات لانها ثلاث تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع في الركعتين فاذا
اضيف الى خمسة وخمسة كانت ثلاث عشرة واذا اضيفت الى خمسة واربعة كانت اثنتي عشرة قلت ظهر من تفسير على ما نادى
ابن عباس انه عمل العامة وقع عليه لا على تفسير الشافعي فعلى هذا قول من قال العمل اليوم في التكبيرات على مذهب الشافعي غير
مستقيم وقال المص وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس رض وفي المحيط ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية
النقصان في عيد الاضحى ليكون عملا بالروايتين وانما اختاروا النقصان في عيد الاضحى لاستعجال الناس بالقرابين فيه وفي المبسوط
عن ابي حنيفة انه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لان صلوة العيد تقام بجمع عظيم فلو والى بين التكبيرات يشتبه على من كان
نائيا عن الامام والاشتباه يزول بذلك القدر من المكث قال هذا القدر ليس بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته
ويرفع يديه بتكبيرات العيدين وبه قال الشافعي واحمد وهو مذهب عطاء والاوزاعي وقال الثوري وابن ابي ليلى ومالك لا
يرفع وهو مذهب الظاهرية ايضا. وقال الامام حميد الدين الضرير روي عن ابي يوسف رواية شاذة انه لا يرفع يديه في
تكبيرات العيد قلت هذه ليست برواية شاذة فان الكرخي قال في مختصره قال ابو يوسف ومحمد يرفع يديه في التكبيرات الزوائد
في العيدين وقال ابن ابي ليلى لا يرفع يديه وهو قول ابي يوسف وكذا ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي وابو بكر الرازي
وابو نصر البغدادي وصاحب التحفة والحاكم الشهيد في مختصر الكافي عن ابي عصمة عن ابي يوسف كذلك ومع نقل هؤلاء الائمة
الثقات عن ابي يوسف عدم رفع اليدين فيها كيف يكون شاذا م ويرفع يديه فيما سوى تكبيرتي الركوع ش اي يريد القدوري يرفع
اليدين فيما سوى تكبيرتي الركوع لان تكبيرتي الركوع لا يرفع فيها الايدي عندنا. فان قلت قد قلتم ان تكبيرة الركوع في الركعة
الثانية واجبة لالحاقها باخواتها فهلا قلتم برفع اليد فيها لالحاقها بتكبيرات العيد. قلت القول بوجوب تكبيرة الركوع
نوع احتياط بخلاف القول بالرفع فانه عدول عن القياس م لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ش
تقدم الكلام في هذا الحديث في باب صفة الصلوة مستوفى وانما قال في سبع مواطن بتاويل البقاع م وذكر من جملتها تكبيرات
الاعياد ش اي ذكر في الحديث من جملة السبع المواطن تكبيرات العيدين م وعن ابي يوسف انه لا يرفع ش اي روي عن ابي يوسف
انه لا يرفع اليد في تكبيرات العيدين رواها عنه ابو عصمة م والحجة عليه ما رويناه ش اي الحجة على ابي يوسف ما رويناه
وهو الحديث المذكور. فان قلت تمسك ابو يوسف ومن ذهب الى ما ذهب اليه بعموم قوله عليه السلام ما لي اراكم رافعي ايديكم كانها اذناب
خيل شمس اسكنوا في الصلوة وبحديث البراء انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الافتتاح ثم لا يرفع ولان السنة رفع الافتتاح
وهذه التكبيرات مما لا يفتتح بها الا ترى ان تكبيرة الركوع فيها ولا رفع فيها وهي اصلية ففي الزوائد اولى. قلت القياس
متروك بالاثر والحديث ليس على عمومه بالاتفاق وحديث البراء يحتمل عدم الرفع في غير صلوة العيد والحديث المذكور محكم فكان
اولى فروع لاطلاق انه ياتي بالثناء بعد الافتتاح قبل القراءة فيقدم على الزوائد وقال محمد وابو حنيفة في رواية والشافعي
واحمد ياتي به بعد الزوائد عند افتتاح القراءة وعن مالك لا يتعوذ ولا يثني وفي المبسوط لانه ذكر بين التكبيرات مسنون ولا
مستحب لانه لم ينقل وبه قال محمد وقال الكرخي يسبح او يهلل ذكره في القنية وقال الشافعي يحمد ويهلل بين كل تكبيرتين بقدر
آية لا طويلة ولا قصيرة ولو قال الله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا فحسن وقد روي عن ابن
مسعود نحوه ادرك الامام وقد كبر بعض التكبيرات يتابعه فيما ادرك ويقضي ما فاته في الحال ثم يتابع امامه وبه قال
الشافعي في القديم ومالك واحمد وقال في الجديد لا يقضي ما فاته ولو ادرك بعد الفراغ من التكبيرات لا ياتي بها في الجديد

وفي التتمة يأتي بها ثم يشتغل بالقراءة كذا في تتمتهم ولو ادركه في القراءة كبر على رأي نفسه وكذا لو ادركه في الركوع ولم يخف
فوته يأتي بها عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والشافعي واحمد ولو كبر بعد الفاتحة قبل السورة يعيد الفاتحة والمسبوق بركعة
يكبر فيما يقضي على رأي نفسه كالمنفرد واللاحق يتبع رأي الامام فيها ولو قرأ سبح اسم ربك الاعلى والغاشية تبركا بقراءة
النبي عليه السلام فحسن كذا في المبسوط وعند الشافعي يستحب ان يقرأ في الاولى سورة ق وفي الثانية اقتربت الساعة وقال
مالك واحمد يقرأ سبح والغاشية تكبيرات العيد واجبة فيجب السهو بتركهما وعند الشافعي لا سهو عليه يتابع الامام
في التكبير ما لم يجاوز قول ابن عباس وهي ستة عشر تكبيرة كذا في المبسوط وهذا اذا كان يسمع التكبير من الامام فان كان يسمع
من المنادي فلا ينبغي ان يدع شيئا وان كثرت ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في الجمعة لكنها تخالف خطبة الجمعة من
وجهين احدهما ان الجمعة لا تجوز الا بخطبة بخلاف العيد والثاني انها في الجمعة متقدمة على الصلاة بخلاف العيد ولو قدمها في
العيد ايضا جاز والانعقاد للخطبة بعد الصلاة وبتقديم الصلاة على الخطبة قال ابو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي والمغيرة و
ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه وهو قول الثوري والاوزاعي والشافعي واحمد وابي ثور وفي المحيط وجمهور اهل العلم وعن
عثمان انه لما كثر الناس خطب قبل الصلاة ونقل عن ابن الزبير ومروان بن الحكم ذكر ذلك ابن المنذر في الاشراف قال
ابو بكر بن العربي هذا غلط عن عثمان وفي التمهيد عن الزهري اول من احدث الخطبة قبل الصلاة معاوية وفي المحيط
والخطبة فيها سنة وهي بعد الصلاة وفي الذخيرة تجزيه كيفما وتغيرها عن محلها وتجزيه تاما كما فعل النبي عليه السلام على
ناقته العضباء الراكب قاعد وذكر كذا ابن الصباغي ان الكلام لا يكره عند هذه الخطبة وفي الينابيع يشترط
لصلاة العيد ما يشترط لصلاة الجمعة ما سوى الخطبة فانها فيها سنة وفي الولوالجي شروط العيد مثل شروط الجمعة في المصر والقوم
والسلطان والوقت الا الخطبة وعن عطاء عن عبد الله بن السائب لما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا نخطب فمن احب
ان يذهب فليذهب رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وهذا دليل على ان الخطبة فيها سنة ولو كانت واجبة لوجب
الجلوس لها واستماعها وفي الذخيرة ولا يخرج المنبر يوم العيد وذكر شيخ الاسلام في شرحه ان في زماننا لا بأس باخراجه
وقال كره بعضهم بناه في الجبانة وهذا انكاره ليقول يخطب الامام قائما على الارض او على راحلته ولم يكره آخرون وفي
جميع النوازل يبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة والاستسقاء والنكاح وبالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب ان يفتتح الخطبة
الاولى بتسع تكبيرات وفي الثانية بسبع وبه قال الشافعي وفي المنتقى للولوالجي في الخطبة افتتاحها بالتكبيرات ويكبر
ان ينزل من المنبر اربعة عشر واذا صعد المنبر لا يجلس عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي وفي نهاية عن مالك ان الجلوس
لانتظار المؤذن ان يفرغ عن الاذان ولا اذان ههنا شرع في العيد فلا حاجة الى الجلوس وقال بعض اصحاب الشافعي
ومالك في رواية يجلس كما في الجمعة م بذلك ورد النقل المستفيض ش اي خطبتين بعد الصلاة ورد النقل الشائع
فروى البخاري ومسلم عن نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ابو بكر وعمر يصلون العيد قبل الخطبة واخرج
البخاري ومسلم ايضا عن عطاء عن ابن ابي رباح عن جابر بن عبد الله قال قام النبي عليه السلام يوم الفطر فبدأ بالصلاة قبل الخطبة
ثم خطب الحديث رواه البخاري ومسلم ايضا قال شهدت العيد مع النبي عليه السلام وابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فكلهم كانوا يصلون
العيد قبل الخطبة واخرج الجماعة الا البخاري عن طارق بن شهاب عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يخرج يوم الاضحى ويوم الفطر فيبدأ بالصلاة الحديث واخرج ابن ماجه عن جابر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر
او الاضحى فخطب قائما ثم قعد قعدة ثم قام وكان النووي في الخلاصة وروي عن ابن مسعود انه قال السنة ان يخطب في العيدين
خطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل ولم يثبت في تكرير الخطبة شيء ولكن المعتمد فيه القياس على الجمعة م ويعلم الناس فيها
ش اي ويعلم الخطيب الناس في خطبة عيد الفطر صدقة الفطر انها واجبة م واحكامها ش اي ويعلم الناس ايضا احكام
صدقة الفطر كيف تخرج ومن اي شيء تخرج وكم تخرج وفي اي وقت تخرج وغير ذلك مما يتعلق بها م لانها شرعت لاجله
ش اي لان خطبة صلاة عيد الفطر شرعت لاجل تعليم احكام صدقة الفطر والضمير في لاجله يرجع الى التعليم الذي يدل عليه
قوله يعلم الناس كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل م ومن فاتته صلاة العيد مع الامام لم يقضها ش

كل ما تعلق بالصلاة لا يتحول فائته اي فاتت الصلاة عنه بالجماعة وليس معناه فاتت الصلاة عنه وعن الامام ما صلى ادى
الامام صلاة العيد ولم يؤدها هو واما اذا فاتت الامام ايضا فانه يصليها مع الجماعة في اليوم الثاني اذا كان الفوات
بعذر وفي جوامع الفقه وقاضي خان اذا تركها بغير عذر لا يقضيها اصلا وبعذر يقضيها في اليوم الثاني في وقتها وبه قال
الاوزاعي والثوري واحمد واسحاق قال ابن المنذر وبه اقول وفي جوامع الفقه العتابي لان يظهر انهم صلوها بعد الزوال
في يوم غيم وعلى قول ابن شجاع لا تجزئ في اليوم الثاني وبه قال مالك فان تركها في اليوم الثاني بعذر او بغير عذر لا يصليها
وقال الشافعي من فاتته صلاة العيد يصلي وحده كما يصلي مع الامام ومبناه على ان المنفرد هل يصلي صلاة العيد عندنا لا يصلي
وعنده يصلي وقال الكرخي للشافعي قولان الاصح قضاؤها فان امكن جمعهم في يومهم صلى بهم والا صلاها من الغد وهو نظير
قضاء النوافل عنده وعلى القول الآخر هي كالجمعة يشترط الجماعة والاربعين ودار الاقامة وفعل في القدر ان قلنا اداء لا
يصليها في بقية اليوم والا صلاها في نفسه وهو الصحيح عندهم وتأخيرها عنه قيل لا يسقط ابدا وقيل الى آخر الشهر وقال الرافعي
في الذي تفوته صلاة العيد مع الامام لكنه موجب ان يصلي ان شاء صلى ركعتين وان شاء اربعة كصلاة الضحى في سائر
الايام وقال في البدائع وعن ابن مسعود انه يصليها اربعا وبه قال احمد لكن ان شاء بتسليمة واحدة وان شاء بتسليمتين و
النخعي وعند الاوزاعي يصلي ركعتين لا يجهر فيهما بالقراءة ولا يكبر تكبير الامام وقال اسحاق ان صلى في الجبانة صلاها ركعتين
والا صلاها اربعا وقال الخطابي فان احب ان يصليها فالافضل ان يصلي اربع ركعات لما روي عن ابن مسعود انه قال
من فاتته صلاة العيد صلى اربع ركعات يقرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس وضحاها وفي الثالثة و
الليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى وروي نحو ذلك عن النبي عليه السلام وعدا جميلا وثوابا جزيلا كذا في المحيط قلت
قال ابن المنذر لا يصح فيه حديث ابن مسعود رضي الله عنه م لان الصلاة بهذه الصفة ش المراد بها التكبيرات المخصوصة بها م لم تعرف
قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد ش المراد بالشرائط المخصوصة به نحو الجماعة والسلطان والمصر والمنفرد عاجز عن ذلك فلا يجب
عليه صلاتها وفي نهاية المطلب تصح صلاة العيد من المنفرد والمسافر والعبد في الدهر الجديد كالنوافل غير ان الجماعة
فيها مستحبة وقال ابن المنذر يصليها المسافر ومن لا تجب عليه الجمعة والمرأة في بيتها والعبد وهو قول الحسن البصري و قال
الاوزاعي ليس على المسافر صلاة الاضحى ولا الفطر وبه قال مالك واسحاق وفي هو قول علي بن ابي طالب رضي الله عنه م فان غم الهلال ش
غم بضم الغين المعجمة على ما لم يسم فاعله معناه اذا استتر بغيم وغيره فلم ير م وشهدوا عند الامام برؤية الهلال ش
من الامس م بعد الزوال صلى العيد من الغد ش اي صلى الامام العيد من الغد ذكر الطحاوي في شرح الآثار ان هذا قول
ابي يوسف وهو اصح قولي الشافعي واحمد وقال الوجيز اذا فاتت في اليوم الاول لم يقض وهو اصح قولي الشافعي وقول
مالك م لان هذا تأخير بعذر ش لانه ترك الصلاة كان لعدم رؤية الهلال وهو عذر م وقد ورد فيه الحديث ش اي والحال
انه قد ورد في الصلاة من الغد الحديث المذكور عند قوله ولما شهدوا بالهلال الخ والقياس في صلاة العيد ان لا تقضى
لانها صلاة تختص بجماعة كالجمعة الا ان القياس ترك فيما اذا تركت بعذر بالحديث المذكور بخلاف
القياس فبقي ما تركت بلا عذر على اصل القياس ولم يجز قضاؤها في اليوم الثالث اذا تركت م فان حدث عذر يمنع من
الصلاة في اليوم الثاني ش الذي هو وقتها عند العذر م لم يصلها بعده لان الاصل فيها ش اي في صلاة العيد
م ان لا تقضى كالجمعة ش فانه اذا فات وقتها لا تقضى وتنقلب الى الظهر م الا انا تركناه ش اي الاصل الذي هو القياس بالحديث
ش وهو الحديث المذكور م وقد ورد ش اي الحديث المذكور م بالتأخير ش اي بتأخير صلاة العيد م الى اليوم الثاني
عند العذر ش وعند عدم العذر يقتصر على القياس م ويستحب في يوم الاضحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرنا ش
اراد به عند قوله وكان يغتسل في العيدين اي كان النبي عليه السلام م ويؤخر الاكل ش بالنصب عطف على ما قبله اي يستحب ايضا
ان يؤخر الاكل م حتى يفرغ من الصلاة ش اي من صلاة العيد لما روي انه عليه السلام كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع ليأكل من اضحيته
ش هذا الحديث رواه عبد الله بن بريدة عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا
يوم الاضحى حتى يرجع رواه ابن ماجه والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وزاد الدارقطني واحمد في مسنده

فيأكل من اضحيته وصحح هذه الرواية ابن القطان في كتابه والناس في هذا اليوم اضياف الله تعالى فيستحب ان يكون اول
تناولهم من لحوم الاضاحي التي هي ضيافة الله تعالى فاستحب تأخير الاكل الى ما بعد الصلاة وهذا في حق المصري اما القروي فانه يذوق
من حين اصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضاحي تذبح في القرى من الاصباح خلاف المصري لا يذبح فيه الا بعد الفراغ
من الصلاة م ويتوجه الى المصلى وهو يكبر ش اي والحال انه يكبر طول الطريق بلا توقف فاذا انتهى اليه يترك كذا في التحفة
وفي الكافي ولا يقطعه حتى يشرع الامام في الصلاة فرع ولو قال يوم العيد تقبل الله منا ومنك في القنية اختلفوا
فيه ولم يذكر الكراهة عن اصحابنا قال الكرخي يكره لانه من فعل الاعاجم وقال احمد لا بأس به لانه أثر ابا امامة الباهلي وواثلة بن
الاسقع كانا يقولان ذلك وقال الاوزاعي بدعة وقال الحسن الحديث فيها وقال احمد حديث ابي امامة جيد ويروى مثله عن
ليث بن سعد لانه عليه السلام كان يكبر في الطريق هذا غريب لم يتعرض اليه احد من الشراح ولكن روى البخاري في الصحيح وقال
كان ابن عمر وابو هريرة يخرجان الى السوق ايام العشر يكبران ويكبر الناس بتكبيرهما م ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل ش
اي عن جماعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري وحذيفة وآخرون وقد ذكرنا
فيما مضى احاديث في ذلك عن ابن عمر وجابر بن عبد الله م ويعلم الناس فيها الاضحية ش من كونها واجبة او سنة وما
يتعلق بها من احكامها م وتكبير التشريق ش اي ويعلم ايضا كيفية تكبير التشريق م لانه ش اي لان كل واحد من الاضحية وتكبير
التشريق م شرع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليم ش اي لتعليم شرع الوقت ومعنى شرع الوقت ان كلا من
الاضحية وتكبير التشريق ما شرع الا في يوم الاضحى م فان كان عذر يمنع من الصلاة في يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ش
يعني ثلاثة ايام م ولا يصليها بعد ذلك ش يعني في اليوم الرابع وما بعده لان الصلاة موقتة بوقت الاضحية م وهي ايام الاضحية
وهي ثلاثة ايام فتتقيد بايامها لكنه مسيء في التأخير بغير عذر لمخالفة المنقول ش اراد بالمنقول انه عليه السلام صلى عيد الاضحى
في اليوم العاشر من ذي الحجة ولم يؤخرها بغير عذر ولكن قوله لمخالفة المنقول يصلح ان يكون جوابا عن سؤال تقديره ان يقال لما
كانت الصلاة موقتة بوقت الاضحية فلو اخرها بغير عذر فكيف يكون مسيئا فاجاب بقوله لكنه مسيء لمخالفة ما نقل عن النبي عليه السلام
م والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء ش وانما قيد بقوله الذي يصنعه الناس لان التعريف يجيء لمعان للاعلام و
التطييب من العرف وهو الريح وانشاد الضالة والوقوف بعرفات والوقوف بغيرها تشبها باهلها وهذا المعنى هو المراد
ههنا على ما يجيء الآن وفي المغرب التعريف المحرم هو التشبه باهل عرفة في غير عرفة وهو ان يخرجوا الى الصحراء فيدعوا
ويتضرعوا وقال الازهري التعريف في اللغة الوقوف بعرفات قال الاعرابي اذا ما التقينا بالمحصب من منى صبيحة
يوم النحر من حيث عرفوا قلت ليس معنى هذا اللفظ الوقوف بعرفات فقط وانما هو مستعمل في اللغة لمعان كثيرة كما ذكرنا
الآن قوله ليس بشيء اي ليس بشيء في حكم الوقوف كقول محمد في الاملاء لم السمك ليس بشيء اي ليس في حكم الدماء وهذا
لانه شيء حقيقة لكونه موجودا الا انه لما لم يكن معتبرا نفي عنه اسم الشيء ويقال ليس بشيء معتبر يعني غير مسنون ولا مستحب
يتعلق به الثواب وسئل ما الكعبة عن ذلك قال وانما محدث هذه الاشياء البدع وفي المحيط لم يرد به محمد نفي مشروعيته اصلا
لانه دعاء وتسبيح بل اراد به نفي وجوبه كما قال في سجدة الشكر عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول لا
يكره وبه قال احمد لما روي ان ابن عباس انه فعل ذلك بالبصرة قلنا ذلك محمول على انه ما كان للتشبه بل للدعاء والتضرع
ولهذا لو طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر ولو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبه جاز كذا في جامع قاضي خان
والتمرتاشي وفي جمع التفاريق عن ابي يوسف يكره ان يجتمع قوم فيعتزلون في موضع يعبدون الله عز وجل ويرغبون
انفسهم لذلك وابل بهم اهلوهم وفي الكافي قيل يستحب ذلك لانه تشبه لاهل الطاعة فيكون لهم ثوابهم وهذا فعله
ابن عباس وهو وهم الجبانة سنة وان وسعهم المسجد الجامع وقال الاسبيجابي روي عن عمرو بن حريث وثابت ومحمد
بن واسع ويحيى بن معين مثل ما روي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه لا يكره وعن احمد لا بأس به وقيل له اتنكر
تفعل ذلك قال اما انا فلا وقال عطاء الخراساني ان استطعت ان تخلو بنفسك عشية عرفة فافعل وقال شمس الائمة السرخسي
ولو فعلوا ذلك اي التعريف تشبها بالواقفين لنهيهم ان يكتفوا بهم ايضا تشبها بالمحرمين وهذا لا يقول به احد لانه
تشبه بالنصارى فانهم يصنعون في كنائسهم وتعبداتهم فالواو لو فعلوا ذلك لطافوا ايضا حول مساجدهم او بيوتها آخر يطوف
حوله تشبها بالطائفين حول البيت ويسعوا في اسواقهم تشبها بالساعين بين الصفا والمروة قلت الملازمة ممنوعة في الكل
لان التشبه لا يستدعي العموم م وهو ش اي التعريف المذكور م ان يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبها بالواقفين بعرفة
ش هذا تفسير التعريف الذي يصنعه الناس وهو الذي يطلق عليه انه ليس بشيء وقال الازهري ومعنى ان يقال لعرفات انه
عرفة اسم اليوم وعرفات اسم المكان قلت هنا المراد بالواقفين يوم عرفة والواقفون يوم عرفة الواقفون بعرفات والكلام
داخل فيه على انه يقال جبل عرفة كما يقال جبل عرفات وذلك شائع في السنة الناس م لان الوقوف ش هذا تعليل لقوله ليس بشيء
م بعرفات عرف عبادة مختصة بمكان ش اي بعرفات م فلا يكون دونه ش اي لا يكون الوقوف عبادة دون الوقوف
بعرفات وفي بعض النسخ دونها اي دون عرفات م كسائر المناسك ش اي كبقية مناسك الحج مثل الطواف والسعي بين الصفا
والمروة فان الناس لا يسعون في الاسواق مكشوفين الرؤوس تشبها بالساعين في هذه الايام بين الصفا والمروة

فصل في تكبيرات التشريق

اي هذا فصل في بيان تكبيرات التشريق ولما فرغ من بيان صلوة العيدين و
اخص بهما صلوة الاضحى شرع في بيان التكبيرات التي تختص بايامها فلذلك افردها بالفصل والتشريق مصدر من شرق اللحم
اذا بسطه في الشمس ليجف وسميت به هذه ايام التشريق لان لحوم الاضاحي كانت تشرق فيها بمنى وقيل سميت به لان الهدي
والضحايا لا تنحر حتى تشرق الشمس اي تطلع وكان المشركون يقولون اشرق ثبير كيما نغير بفتح الثاء المثلثة وكسر الباء الموحدة
وسكون الياء آخر الحروف وفي آخره راء جبل بمنى اي ادخل ايها الجبل في الشروق وهو ضوء الشمس كيما نغير اي ننفر
للنحر وذكر بعضهم ان ايام التشريق سميت بذلك وقيل التشريق صلوة العيد لانها تؤدى عند شروق الشمس وارتفاعها كما
جاء في الحديث لا جمعة ولا تشريق وفي حديث آخر لا ذبح الا بعد التشريق والمراد بالتشريق فيهما صلوة العيد كذا في المبسوط
وفي الخلاصة ايام النحر ثلاثة وايام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك في اربعة ايام فان العاشر من ذي الحجة نحر خاص والثالث
عشر تشريق خاص واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق وقال العلامة شمس الائمة الكردري هذه الاضافة يعني اضافة التكبيرات
الى التشريق مستقيم على قولهما لان بعض التكبيرات يقع في ايام التشريق عندهما وعند ابي حنيفة لا يقع شيء منها في ايام التشريق ولكن
ادنى الملابسة كاف للاضافة م ويبتدئ ش اي المصلي م تكبير التشريق بعد صلوة الفجر يوم عرفة ويختم ش اي التكبير م
عقيب العصر ش اي صلوة العصر م يوم النحر عند ابي حنيفة ش وهو قول عبد الله بن مسعود وعلقمة والاسود والنخعي م وقالا ش اي
ابو يوسف ومحمد م يختم عقيب صلوة العصر من آخر ايام التشريق ش وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبد الله
بن عباس وبه قال سفيان الثوري وسفيان بن عيينة وابو ثور واحمد والشافعي في قول وفي الذخيرة ذكر عثمان معهم وفي
المفيد وابا بكر وعليا العنبري ذكره في الكامل وفيها تسعة اقوال وقد ذكرنا القولين الثالث يختم بعد ظهر يوم النحر وبه
ذكر عن ابن مسعود فعلى هذا يكبر في سبع صلوات وعلى قوله الاول في ثمان صلوات وعلى قولهما في ثلاث وعشرين صلوة
الرابع يكبر من ظهر يوم النحر ويختم في صبح آخر ايام التشريق وهو قول مالك والشافعي في المشهور ويحيى الانصاري وروي
ذلك عن ابن عمر وعمر بن عبد العزيز وهو رواية عن ابي يوسف رجع اليه حكاه في المبسوط وشرح الاقطع الخامس من
ظهر عرفة الى عصر آخر ايام التشريق حكي ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير السادس يبدأ من ظهر يوم النحر الى ظهر يوم النفر الاول
وهو قول بعض اهل العلم السابع حكاه ابن المنذر عن ابن عيينة واختاره احمد ان اهل منى يبتدئون من ظهر يوم النحر واهل
الامصار من صبح يوم عرفة واليه مال ابو ثور الثامن من ظهر عرفة الى ظهر يوم النحر حكاه ابن المنذر التاسع من ظهر ليلة
النحر عن بعضهم قاله قاضي خان وغيره م والمسألة ش اي مسألة تكبيرات التشريق م مختلفة بين الصحابة ش ومنهم الشيوخ ومنهم
الشبان فالشيوخ عمر وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود والشبان عبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر وزيد بن ثابت وعائشة ام المؤمنين م فاخذنا ش اي ابو يوسف ومحمد م بقول علي اخذا بالاكثر وهو الاحتياط ش
اي الاخذ بالاكثر هو الاحتياط في العبادات والاكثر هو تكبيرات علي وهو اكثر من تكبيرات ابن مسعود والعبادات يحتاط
فيها بالاكثر واحتجا ايضا بقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات والمراد منها ايام التشريق بالنقل عن ائمة التفسير

ففي هذا يلي فيها تكبيرات العيد. قلت لا لأن قد دلت شواهد الأصول على ترجيح قول ابن مسعود رضي الله عنه خلا أن تكبيرات التشريق
فإن الترجيح لما لم يكن لاستواء مذاهب الصحابة في الثبوت والرواية عن النبي عليه السلام أخذنا بالأكثر احتياطا م وأخذ بقول ابن
مسعود رضي الله عنه ش أي أخذ أبو حنيفة بقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه م أخذا بالأقل ش انتصاب أخذا على أنه مفعول مطلق لقوله أخذ م
لأن الجهر بالتكبير بدعة ش لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واحتج أبو حنيفة أيضا بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام
معلومات والمراد منه أيام العشر بالنقل عن أهل التفسير فكان ينبغي أن يكون التكبير واجبا في جميع أيام العشر إلا أن ما قبل
يوم عرفة خص بالإجماع من الصحابة رضي الله عنهم وفيما بعد يوم الأضحى لا نص ولا إجماع فكان الاقتصار على تكبير ابن مسعود أولى.
فإن قلت لم لا عمل بالنص في أيام التشريق إلا هي المعدودة قال تعالى واذكروا الله في أيام معدودات قلت لأن المراد منه الذكر
المعهود عقيب الصلوات بل المراد منه الذكر عند رمي الجمار بدليل قوله في الآية فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لأن ذلك
الحكم مختص برمي الجمار وقالت الشافعية الأخذ بالأكثر أولى احتياطا لأن هذا باب لا يعرف بالرأي والزيادة في الأخبار
عن الثقات مقبولة ولأن هذه التكبيرات منسوبة إلى أيام التشريق واتفقنا أنه يكبر في غير أيام التشريق وهو يوم عرفة والنحر
فلأن يكبر في أيام التشريق أولى وفي شرح الوجيز أما تكبير الأضحى فالناس فيه قسمان حاج وغيرهم فالحاج يبتدئون به
عقيب ظهر يوم النحر ويختمون عقيب الصبح آخر أيام التشريق وأما غيرهم ففيه طريقان أصحهما على ثلاثة أقوال أظهرها أنهم كالحاج
والثاني أنهم يبتدئون عقيب عرفة من الصبح ويختمون عقيب العصر من آخر أيام التشريق وقال الصيدلاني وغيره وعليه العمل في الأمصار
والطريق الثاني القطع بالقول الأول أو هو الاحتياط وفي شرح المهذب للنووي الحاج يبدأ به من ظهر يوم النحر ويختم في صبح
آخر أيام التشريق بلا خلاف وأما غير الحاج فللشافعي فيه نصوص ثلاثة أحدها كالحاج وهو المشهور ونصه في مختصر المزني والبويطي
والأم والقديم قال المحاملي نصه في القديم والجديد وقال صاحب الشامل هو نصه في أكثر كتبه الثاني يبدأ به من مغرب ليلة النحر
كليلة الفطر على أصل الثالث من صبح يوم عرفة ويختم بعصر آخر أيام التشريق فعلى القول الأول خمس عشرة صلاة والقول الثاني
ثماني عشرة صلاة وقال أبو إسحاق المروزي لا خلاف في المذهب أنه يكبر من صبح يوم عرفة إلى العصر آخر أيام التشريق وإنما ذكر ليلة النحر
للقياس على ليلة الفطر وظهر يوم النحر على قياس الحجيج واختاره طائفة منهم كابن سريج والمزني وابن المنذر والبيهقي وقال النووي
وهو الراجح المختار وفيه بالرد عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر يوم عرفة من صلاة الغداة إلى صلاة العصر
آخر أيام التشريق قال البيهقي رواه عمرو بن شمر عن جابر الجعفي لا يحتج بهما ورواه الحاكم في المستدرك أنه عليه السلام كان يجهر بسم الله
الرحمن الرحيم ويقنت في صلاة الفجر ويكبر يوم عرفة من صلاة الصبح ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق قال هذا حديث صحيح
لا أعلم في رواته منسوبا إلى الجرح. فإن قلت رواه البيهقي هذا الحديث بإسناد الحاكم ثم قال هذا الحديث مشهور بعمرو بن شمر عن جابر
الجعفي عن أبي الطفيل وكلا الإسنادين ضعيف وقال النووي والبيهقي أشد خبرا من شيخه الحاكم وأتقن. قلت هذا
الذي هو أشد خبرا يروي عن الضعفاء ويتكلف في التصحيح إذا وافق مذهبه وإذا كان من يتهم عليه ضعفه وذكر من يتكلم
فيهم فإذا كان والبخاري فاطلب بغيره كالحاكم وأمثاله من المحدثين الشافعية وفي جامع الإسبيجابي والمجتبى وفتاوى
العتابي والتجريد والخلاصة الفتوى على قولهما أي على قول أبي يوسف ومحمد وعليه عمل الأمصار في أغلب الأعصار وعن الفقيه
أبي جعفر أن مشايخنا يرون التكبير في الأسواق في أيام العشر كذا في الغاية وعن الظهيرية وفي جمع التفاريق قيل لإبراهيم ينبغي
لأهل الكوفة وغيرها أن يكبروا أيام التشريق في الأسواق والمساجد قال نعم قال أبو الليث وكان إبراهيم بن يوسف يفتي بالتكبير في
الأسواق في الأيام العشر وقال الهندواني ونحوه عندي أنه لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخير وبه نأخذ كذا في المجتبى
م والتكبير أن يقول مرة واحدة الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد ش وهو قول عمر بن الخطاب وابن
مسعود رضي الله عنه وبه قال الثوري وأحمد وإسحاق وفيه أقوال أخر الأول قول الشافعي أنه يكبر ثلاثا نسقا وهو قول ابن جبير والحسن
وفي المحيط قال الشافعي التكبير أن يقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر ثلاث مرات أو خمسا أو سبعا أو تسعا لأن النص عليه في القرآن التكبير
قال الله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم والتكبير قوله الله أكبر وأما قوله لا إله إلا الله فهو تهليل وقوله الحمد لله تحميد فمن شرط هذا فقد
زاد على الكتاب قال صاحب الدراية ثم إن قول الحمد والتكبير آه أخذ عن قول الشافعي في موضعين وفي الحرم وتعيين الكلمات

الثاني قول مالك أنه يقف على الثانية ثم يقطع فيقول الله أكبر لا إله إلا الله هكذا حكاه الثعلبي عنه. الثالث عن ابن عباس الله أكبر الله أكبر
أجل الله أكبر ولله الحمد. الرابع هو الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير روي عن ابن
عمر. الخامس عن ابن عباس الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله الحي القيوم يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير. السادس عن عبد الرحمن
الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله الله أكبر الله أكبر الحمد ذكره في الحلية. السابع أنه ليس فيه شيء موقت قاله الحكم وحماد وقول أصحابنا
أولى لأن عليه جماعة من الصحابة وأنا بعين قوله مرة واحدة وعن الشافعي يقول ثلاثا نسقا وهو قوله الجديد وفي القديم يكبر مثنى
وقال مالك إن شاء كبر ثلاثا وإن شاء مرتين وقولنا هو مذهب عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو قول الثوري وإسحاق
وأحمد م هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله وسلامه عليه ش أي هذا الذي ذكرناه من كيفية التكبير هو المأثور عن إبراهيم الخليل
عليه السلام قال الزيلعي لم أجده مأثورا عن الخليل ولكنه مأثور عن ابن مسعود رضي الله عنه رواه ابن أبي شيبة في مصنفه بسند جيد حدثنا
أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن الأسود قال كان عبد الله يكبر في صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول الله أكبر
الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وقال أيضا حدثنا يزيد بن هارون حدثنا شريك قال قلت لأبي إسحاق كيف كان
يكبر علي وعبد الله قال كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وذكر في المغني هو المأثور عن الخليل
والسليل وجبريل عليهم السلام فإنه لما أضجع الخليل ولده للذبح بالجبين وتناول المدية باليمين وجاء جبريل بالفداء ونادى في الهواء الله أكبر الله أكبر
فسمعه الخليل فقال لا إله إلا الله والله أكبر فسمعه إسماعيل أو إسحاق حين أضجعه للذبح فقال الله أكبر ولله الحمد وفي المبسوط وقاضي خان
أصله أن إبراهيم عليه السلام لما اشتغل بمقدمات الذبح لولده وجاء جبريل بالفداء إلى السماء خاف العجلة فنادى الله أكبر الله أكبر فلما سمع
إبراهيم ذلك رفع رأسه إلى السماء فعلم أنه جاء بالفداء قال لا إله إلا الله والله أكبر فسمع الذبيح فقال الله أكبر ولله الحمد فصار ذلك سنة
الخيرين الخير المقتدى به م وهو ش أي التكبير م عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين في الأمصار في الجماعات المستحبة عند أبي حنيفة ش وهو قول
ابن مسعود وكان ابن عمر إذا صلى وحده لا يكبر وبه قال الثوري وهو المشهور عن أحمد وقوله عقيب الصلوات إشارة إلى أنه لا يجهد
أن يخلله ما يقطع به حرمة الصلاة حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لا يكبر وإنما قيد بالمفروضات ليخرج الوتر وصلاة العيدين و
السنن والنوافل وقيد بالمقيمين ليخرج المسافرون وقيد بالمستحبة ليخرج جماعة النساء وهو هو في المبسوط وجوامع الفقه والمرغيناني
وشرح الجيفة لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيدين والجنازة والسنن والنوافل ويكبر بعد الجمعة لأنها مكتوبة وقال مالك وأحمد وعامة
الفقهاء لا يكبر عقيب النوافل وأما الشافعي فعنه يكبر في النوافل والجنائز على الأصح وفي الدراية وللشافعي في النوافل طريقان
أصحهما أنه يكبر قولا واحدا والثاني فيه قولان وفي الحاوي طريقة ثالثة أنه لا يكبر خلفها قولا واحدا وقيل ما وله الجماعة من النوافل
يكبر له وما لا فلا يكبر خلفه. واختلف المشايخ على قول أبي حنيفة أنه هل يشترط لإقامة الحرية أم لا والأصح أنها ليس بشرط عنده والسلطان
ليس بشرط عنده وقوله على المقيمين يدل على وجوب هذه التكبيرات وكذا قولهما على كل من صلى المكتوبة ونص في المفيد والتحفة
وقاضي خان وجوامع الفقه على وجوبها وذكر في فتاوى المرغيناني والتجريد أنها سنة وبه قال مالك والشافعي وأحمد والأصح الوجوب
لأنها من الشعائر كتكبير العيدين م وليس على جماعة النساء إذا لم يكن معهن رجل ش يعني إذا لم يكن إمامهن رجل فإذا كان يجب عليهن
بطريق التبعية ولا جماعة المسافرين إذا لم يكن إمامهم مقيما وإذا صلى المسافرون جماعة في مصر فيه روايتان الأصح أنه لا يجب عليهم م
وقالا ش أي أبو يوسف ومحمد م هو ش أي التكبير م على كل من صلى المكتوبة ش وبه قال مالك والشافعي والأوزاعي والمشهور عن
أحمد أن المنفرد لا يكبر كقول أبي حنيفة وقوله على كل من صلى المكتوبة أي الفرض سواء كان مصريا أو لا مقيما أو مسافرا جماعة أو منفردا
لأنه تبع للمكتوبة أي لأن التكبير تبع للمفروضة يكبر كل من أداها لكن التبعية عرفت شرعا بخلاف القياس لأنه لم يشرع في غير هذه
الأيام فراعى في هذه التبعية جميع ما ورد به النص والنص ورد على شرائط الصرف فيشترط القوم الخاص والجماعة كما في الجمعة و
العيد والمحبوسون يكبرون عقيب صلاة العيد لأنها تؤدى بالجماعة فأشبهت الجمعة وعن غيرهم لا يكبر لأن صلاة العيد في الأصل
غير مكتوبة م وله ش أي ولأبي حنيفة م ما روينا من قبل ش وهو الذي ذكره في أول باب صلاة الجمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر
جامع. فإن قلت هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبة فكيف يشترط لها ما لم يشترط للمتبوع. قلت الشرع على خلاف القياس واختلف
المشايخ في اشتراط الحرية على قوله فمنهم من شرطها قياسا على الجمعة والعيد ومنهم من لم يشترطها قياسا على سائر الفضائل وفائدته

تظهر فيها اذا تم العيد صلوة مكتوبة في هذه الايام فمن شرطها لم يوجب التكبير ومن لم يشترطا اوجبه م والتشريق هو التكبير ش انما
بهذا الحال المراد من قوله في الحديث المذكور آنفا لا جمعة ولا تشريق اي ولا تكبير وان كان معناه متعددا كما ذكرناه في اول
الفصل وانما الى صحة مجي التشريق بمعنى التكبير بقوله م كذا نقل عن خليل بن احمد ش وهو من ائمة اللغة وكذا نقل عن النضر بن شميل
وقال تاج الشريعة فان صح النقل عنهما قطاهر والا فلابد من التحمل لقول الفقهاء فنقول ان التشريق في اللغة تشريق اللحم في الشمس
ويطلق في الشرع لصلوة العيد ماخوذ من شروق الشمس اي طلوعها او اشراقها اي اضائتها لان ذلك وقتها وتسمية ايام
ايام التشريق اما لانها تبع ليوم النحر او لان لحوم الاضاحي تشرق فيها اذا عرفت ذلك فنقول التكبير يصح مرادا بالتشريق مجازا
بجامع على النحر اذا وعي داح الحمل النص عليه واما قلنا انه يصح مرادا لان صلوة العيد يشتركان في الوقت ويكون كل
واحد منهما شعائر الجهر به من شعائر الاسلام وملازمة بينهما من حيث انهم كانوا يجهرون بالتكبير في الخروج الى المصلى وهو ثوب
فعيد الاضحى بالاتفاق وفي عيد الفطر في رواية واطلاق اسم احد المشتركين او المتلازمين على الآخر مجاز مستفيض صحيح كاطلاق
الاسد على الجرئ والصلوة غير معينة به في الحديث لانه حكما ذو قيد بقوله لا فطر ولا اضحى فان المراد بهما صلوة العيدين وهو
اولى بقوله التشريق وان كان على حقيقته فانه اراد بقوله ولا تشريق ولا تكبير خرف للمضاف واقيم المضاف اليه مقامه قلت
وهذا الجواب لمن قال اذا كان التشريق هو التكبير يكون كانه قال تكبير التكبير وهذا ممتنع لان الشي لا يضاف الى نفسه فافهم
واعلم ان الخليل بن احمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي ويقال الفرهودي الازدي البصري كان اماما في علم النحو وله
تصانيف فيهما وسيبويه اخذ عنه علوم الادب مات في سنة خمس وسبعين ومائة وقيل عاش اربعا وسبعين سنة ومن
تلامذته النضر بن شميل بن خرشة التميمي المازني النحوي البصري وله تصانيف مات في سلخ ذي الحجة سنة اربع ومائتين بمرو
مرو من بلاد خراسان وهاد لي ردونا بالبصرة فلذلك نسب اليها م ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة ش لان الاصل في الدعاء الاخفاء
فلا يكون سنة الا في موضع النص او الاجماع ولم يوجد الا فيما ذكرناه م والشرع ورد به ش اي بالجهر م عند اجتماع هذه الشرائط ش
اشار به الى الفرض والاقامة والمصر والجماعة والذكورة م الا انه ش اي الا ان التكبير يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال
م وعلى المسافرين ش عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية ش اي الامام وفي التحرير عن ان المسافر يكبر وحده والمرأة لا تكبر وحدها
م قال يعقوب ش اي ابو يوسف م صليت بهم ش اي بالمسافرين م يوم عرفة ش هذا مجاز لقرب المغرب من النهار او لان ليلة النحر
ملحقة باليوم الذي قبلها في حكم الوقت لان من ادركها من ادرك الحج م فسهوت ان اكبر ش اي عن التكبير وكلمة ان مصدرية م
فكبر ابو حنيفة ش اي تكبير ابو حنيفة م ان الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدي ش كالمقتدي م كالذي يتلو آية السجدة اذا تركها
وهو امام السامعين لا يتركه السامعون ش وهذا توضيح لما قبله م لانه ش اي لان التكبير م لا يؤدى في حرمة الصلوة ش
بل يؤدي بعد خروجها م فلم يكن الامام فيه حتما ويحيى ش اي وجوده في التكبير فيكبر اذا ترك امامه ولكنه انما يكبر قبلها اذا
وقع اليأس عن تكبير امامه بان قام وفي ذكر هذه المسئلة فوايد منها بيان منزلة ابي يوسف عند ابي حنيفة حيث قدمه واقتدى
ومنها بيان حرمة استاذه حيث ذكره بسهوه فكبر ليتذكر هو ويكبر ومنها ان الاستاذ اذا قرب من بعض اصحابه الخير يقدمه
ويعظم عند الناس حتى يعظم كما فعل ابو حنيفة ومنها ان التلميذ لا ينبغي ان يترك حرمة استاذه وان قدمه استاذه وعلمه الا ترى
ان ابا يوسف شغلته تلك حتى سهى فرع فائتة صلوة في غير ايام التشريق فقضاها في ايام التشريق او على العكس او فاتها
في ايام التشريق من العام القابل لا يكبر ولو قضاها في ايام التشريق من هذه السنة يكبر اختلفوا في المسبوق متى يكبر قال
الجمهور يقضيها فاته ثم يكبر عقيب سلام نفسه وقال الحسن البصري يكبر ثم يقضي وعن مكحول ومجاهد يكبر ثم يقضي ثم يكبر وبه قال ابو حنيفة
ثم بعد هذا التكبير بر كل صلوة مالم يتخلل قاطع من حدث عمدا وقهقهة او كلام او خروج من المسجد فوجب فتذكره قبل وجود
القاطع كبر وبعده لا يكبر وقال الشافعي يكبر ليلة عيد الفطر عند الجمهور وانما يكبر عند الغدو الى صلوة العيد وعن سعيد بن
المسيب وعروة وداود وجب التكبير في عيد الفطر ووقته غروب الشمس ليلة العيد عند الشافعي وهو مذهب الجمهور قول علي و ابن
عمرو ابي امامة وآخرين من الصحابة وبه قال عبد الرحمن بن ابي ليلى وسعيد بن جبير والنخعي وابو الزناد وعمر بن عبد العزيز و
ابان وابو بكر بن محمد وحماد والحكم ومالك واسحاق وابو ثور

باب صلوة الكسوف

اي هذا باب في بيان صلوة الكسوف وجه المناسبة بين البابين من حيث انهما يؤديان بالجماعة في النهار بغير اذان ولا اقامة
واخرها عن العيد لان صلوة العيد واجبة على الاصح كما ذكرناه فيما مضى والتناسب بين هذه الابواب الثلاثة اعني باب صلوة
العيد والكسوف والاستسقاء ظاهر واورد ها على حسب بها وقدم العيد لكثرة وقوعها وكذلك قدم الكسوف على الاستسقاء
لهذا ولان للانسان حالتين حالة السرور والفرح وحالة الحزن والفزع فقدم حالة السرور على حالة الفزع ويقال كسفت الشمس
القمر بفتح السين فيهما وكسفا على ما لم يسم فاعله وانكسفا الكسوف اللازم والكسف المتعدي وخسفا وخسفا وانخسفا
فهي ست لغات في الشمس والقمر وقيل الكسوف اوله والخسوف آخره فيهما لانه يقال انخسفت الارض اذا ساخت ما عليها و
اخفي من الكسف قال النووي وقد جاءت اللغات الست في الصحيحين والاشهر في السنة الفقهاء وتخصيص الكسوف بالشمس و
الخسوف بالقمر قال الجوهري وهو الافصح وقيل لا يقال في الشمس الا خسف وفي القمر الا كسف والقرآن يرده وقيل الخسوف
في الكل والكسوف وقال الليث الخسوف فيهما والكسوف في الشمس فقط وقال ابن دريد خسف القمر وانكسفت الشمس وقال
القراء في الاجود كسفت الشمس وخسف القمر وقيل العكس وقيل هما سواء وقيل الكسوف تغير لونهما والخسوف تغيبهما في السواد
واصل الكسوف التغير ومنه كسف البال اي تغير الحال والخسوف الذهاب بالكلية ومنه قوله تعالى فخسفنا به وبداره الارض
ولما كان القمر يذهب ضوءه كان اولى بالخسف قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط قال اهل الادب على هذا في لفظ كسوف القمر
وقالوا انما يقال خسف القمر كقوله تعالى وخسف القمر قال قلنا الكسوف ذهاب دائرة والخسوف ذهاب ضوءه دون دائرة
وقيل الكسوف تغيره والخسوف ذهاب لونه قلت قد حررنا الكسوف والخسوف بينهما فلا نعاد عليه وقال الصغاني في كسفت الشمس
كسوفا وكسفها الله يتعدى ولا يتعدى قال الشاعر الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمرا
اي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها ولكن لقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر لها نور فكذلك كسف القمر الا ان الاجود
فيه ان يقال خسف القمر وذكر الامام جمال الدين الاديب في شرح الابيات يرثي جرير بها عمر بن عبد العزيز ومعنى قوله
تبكي اي تغلب النجوم في البكاء يقال باكيته فبكيته اي غلبته في البكاء وروي النجوم بالرفع والنصب فعلى تقدير الرفع كان
الواو في والقمر بمعنى مع والالف للاشباع م اذا انكسفت الشمس يصلي الامام بالناس ركعتين ش اصل مشروعية صلوة
الكسوف بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا والكسوف آية من آيات الله المخوفة
والله تعالى يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا الى طاعة الله التي فيها فوزهم واما السنة فقوله عليه السلام اذا رأيتم شيئا
من هذه الافزاع فافزعوا الى الصلوة واما الاجماع فان الامة قد اجمعت عليها من غير انكار احد ثم يحتاج بعد هذا الى معرفة
ستة اشياء سببها شرعيتها وهو الكسوف لانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وشرط جوازها وهو ما يشترط لسائر الصلوات
ووصفها وهي سنة وليست بواجبة وهو الاصح وقال بعض مشايخنا انها واجبة للامر بها ونص في الاسرار على وجوبها و
كيفية ادائها بالجماعة ولكن اختلفوا فيها كما يجي بيانه ان شاء الله تعالى وموضع صلوته انه يصلي في المسجد الجامع او في مصلى
العيد ووقتها هو الوقت الذي يستحب فيه سائر الصلوات دون الاوقات المكروهة وبه قال مالك وقال الشافعي لا تكره في
الاوقات المكروهة وقوله ركعتين وفي المحيط عن ابي حنيفة ان شاؤا صلوا ركعتين وان شاؤا صلوا اربعا وفي البدائع
والمفيد والتحفة والقنية ان شاؤا صلوها ركعتين وان شاؤا اربعا وان شاؤا اكثر من ذلك هكذا روي الحسن عن ابي حنيفة
والجماعة فيها افضل فلذلك قال يصلي الامام بالناس وتجوز فرادى ذكره في المحيط وفي الذخيرة الجماعة فيها سنة ويصلي بهم
الامام الذي يصلي الجمعة والعيدين وفي المرغيناني يؤمهم فيها امام حيهم باذن السلطان لان اجتماع الناس بها او جب فتنة
وفضلا ولا يصلون في مساجدهم بل يصلون جماعة واحدة م كهيئة النافلة ش بغير اذان ولا اقامة م في كل ركعة ركوع واحد
مثل صلوة الفجر والجمعة ش وبه قال النخعي والثوري وابن ابي ليلى وهو مذهب عبد الله بن الزبير رواه ابن ابي شيبة
عن ابن عباس م وقال الشافعي ركوعان ش اي في كل ركعة ركوعان وبه قال مالك واحمد واسحاق فيكون في كل ركعة ثلاث
ركوعات وحكى ابن المنذر عن حذيفة وابن عباس في كل ركعة ثلاث ركوعات وعن علي خمس ركوعات وعن اسحاق في كل ركعة
ركوعات ثلاثة واربعة لانه ثبت ذلك كله عن النبي عليه السلام وقال العلاء بن زياد لا يزال يركع ويقوم ويراقب الشمس حتى تنجلي

وفي البدائع قال ابو يوسف اختلاف الروايات يحمل على التخيير دون النسخ لاختلاف الائمة ولو كان على التخيير لما اختلفوا م لش
اي الشافعي م رواية عايشة رضه ش حديث عايشة اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن عروة عن عائشة قالت خسفت الشمس
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه فقرأ قراءة طويلة
فركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فقرأ قراءة طويلة هي ادنى من الاولى ثم كبر وركع
ركوعا طويلا هو ادنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم فعل في الركعة الاخرى مثل ذلك فاستكمل اربع ركعات
واربع سجدات فانجلت الشمس قبل ان ينصرف ثم قام فخطب الناس فاثنى على الله بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات
الله لا يخسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتموهما فافزعوا الى الصلاة واخرج البخاري ثم ايضا عن عطاء بن يسار عن ابن عباس
قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر نحو حديث عايشة واخرجا ايضا نحوه من حديث عبد الله بن عمرو بن
العاص وحديث الثلاث ركوعات في كل ركعة اخرجه مسلم عن عطاء عن جابر قال كسفت الشمس على عهد النبي عليه السلام فصلى ست ركعات
باربع سجدات واخرجه ايضا عن عايشة وعن ابن عباس نحوه وحديث الاربع ركوعات في كل ركعة اخرجه مسلم عن طاوس عن ابن
عباس انه عليه السلام صلى في الكسوف قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم سجد وعن علي رضه مثل ذلك و
وحديث الخمس ركعات في كل ركعة اخرجه ابو داود في سننه من حديث ابي بن كعب ان النبي عليه السلام صلى بهم في كسوف الشمس
فقرأ سورة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين وفعل في الثانية مثل ذلك ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها وفي
اسناده ابو جعفر الرازي واسمه عيسى بن عبد الله بن ماهان فيه مقال وذكر ابو عمر في تمهيده عن عائشة رضه انه عليه السلام صلى
في كسوف الشمس عشر ركعات في اربع سجدات وروى ابو داود عشر ركعات في كل ركعة ثم صورة هذه الصلاة عند الشافعي
ما ذكره في شرح الوجيز اقل هذه الصلاة ان يحرم بنية صلاة الكسوف ويقرأ الفاتحة ثم يركع ثم يرفع راسه يقرأ الفاتحة
ثم يركع ثم يسجد ثم يفعل كذلك في الركعة الثانية واكملها ان يقرأ في القيام الاول بعد الفاتحة سورة البقرة او بقدرها ثم
يركع ويسبح بقدر مائة آية ثم يرفع راسه ويقرأ في القيام الثاني مقدار مائتي آية من سورة البقرة ثم يركع ويسبح بقدر ثمانين
آية ثم يرفع راسه ويقرأ ويسجد كما يسجد في غيرها وقال ابن سريج يطيل السجود على حسب ما قبله من الركوع وقال غيره لا
يطيل بل هو كالسجود في سائر الصلوات والاول الاصح ثم يقرأ في الركعة الثانية بعد الفاتحة مائة وخمسين آية ثم يركع ويسبح
بقدر سبعين آية ثم يرفع راسه ويقرأ بعد الفاتحة بقدر مائة آية ثم يركع ويسبح بقدر خمسين آية ثم يركع ويسجد وهذا
اختيار المزني وقول صاحب الحلية وقال الغزالي في صورة صلاة الكسوف عند الشافعي ان يقوم في الركعة الاولى ويقرأ فيها بفاتحة
الكتاب وسورة البقرة ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غيرها ما بعدها ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل ما يمكث في
قيامه ثم يرفع راسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غيرها ما بعدها ثم يركع ثانيا
ويمكث في ركوعه مثل ما يمكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ما قرأ في القيام الثاني في الركعة الاولى ثم يركع فيمكث في ركوعه
مثل ما مكث في هذا القيام ثم يقوم ويمكث في قيامه مثل ما مكث في الركوع ثم يرفع راسه ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام
الاول من الركعة الثانية ثم يسجد سجدتين ويتم الصلاة كذا في المحيط وذكر في الخلاصة الغزالية فاذا كسفت الشمس في
وقت مكروه او غير مكروه تؤدى الصلاة بجماعة ويصلي الامام بالناس في المسجد ركعتين ويركع في كل ركعة ركوعين واولهما
اطول من اخرهما ثم ذكر قراءة الطوال الاربع في اول القراءة في القيام الاربع ثم قال ويسبح في الركوع الاول قدر مائة آية وفي
الثانية قدر ثمانين وفي الثالثة قدر سبعين وفي الرابع قدر خمسين آية م ولنا رواية سمرة وابن عمر رضه ش وذكر الشيخ
ولنا رواية ابن عمر رضه ولم يذكر سمرة اما حديث سمرة بن جندب فاخرجه ابو داود حدثنا احمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا
الاسود بن قيس حدثنا ثعلبة بن عباد العبدي من اهل البصرة انه شهد خطبة يوما لسمرة بن جندب قال قال سمرة بن جندب بينا
انا وغلام من الانصار نرمي غرضين لنا حتى اذا كانت الشمس قيد رمحين او ثلاثة في عين الناظر من الافق اسودت
حتى آضت كانها تنومة فقال احدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في امته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارز فاستقدم فقام كاطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا قال ثم ركع بنا كاطول

ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا كاطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا قال ثم فعل في الركعة الاخرى
مثل ذلك قال فوافق تجلي الشمس جلوسه في الركعة الثانية قال ثم سلم فحمد الله واثنى عليه وشهد ان لا اله الا الله وشهد انه عبده
ورسوله ثم قص احمد بن يونس خطبة عليه السلام واخرجه النسائي ايضا مطولا ومختصرا واخرجه ابن ماجة والترمذي مختصرا وقال
حديث حسن صحيح واخرجه ابن ابي شيبة ايضا والطحاوي وفي لفظهما نرمي غرضا لنا قوله غرضين تثنية غرض بفتح الغين
والراء وهو الهدف قوله قيد رمحين بكسر القاف اي قدر رمحين قوله آضت اي رجعت من آض يئيض ايضا قوله تنومة
بفتح التاء المثناة من فوق وتشديد النون وضمها بعدها واو ساكنة ثم ميم مفتوحة وفي آخرها هاء وهو نوع من نبات الارض
فيه وفي ثمره سواد قليل وقيل هو شجر له ثمر كدر اللون قوله فاذا هو بارز من البروز وهو الظهور وقال الخطابي هذا تصحيف
من الراوي وانما هو بازز اي بجمع كثير تقول العرب البزز بالتحريك منهم ازز اذا امتلأ بهم فكرهم واما حديث ابن عمر رضه
بدون الواو في عمرو فخرجه وانما المروي حديث ابن عمرو وهو عبد الله بن عمرو بن العاص ولعل الخطأ من الناسخ وحديث ابن عمرو
اخرجه ابو داود والنسائي والترمذي في الشمائل عن عطاء بن السائب عن ابيه عن عبد الله بن عمرو قال انكسفت الشمس على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عليه السلام لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل في
الركعة الاخرى مثل ذلك ثم نفخ في آخر سجوده فقال اف اف ثم قال رب الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم الم تعدني ان لا تعذبهم
وهم يستغفرون ففرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته وقد انمحصت الشمس واخرجه الحاكم ايضا وقال صحيح ولم يخرجاه من
اجل عطاء بن السائب قلت قد اخرج البخاري لعطاء حديثا مقرونا لابي بشر وقال ايوب ثقة ولنا احاديث اخرى منها حديث اخرجه
النسائي عن ابي قلابة عن النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام قال اذا انخسفت الشمس والقمر فصلوا كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة
ورواه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرطهما ورواه ابو داود ولفظه كسفت الشمس على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت واخرجه ابن ماجة ايضا وقال البيهقي هذا مرسل ابو قلابة لم يسمع من النعمان
قلت صرح في الكمال بسماعه من النعمان وقال ابن حزم ابو قلابة ادرك النعمان وروى هذا الخبر عنه وصرح ابن عبد البر بصحة
هذا الحديث وقال من احسن حديث ذهب اليه الكوفيون حديث ابي قلابة عن النعمان فظهر ان البيهقي ادعى بلا دليل والعجب من البيهقي
كيف يصحح هذا الحديث ثم قال الا انه روي بزيادة رجل بين ابي قلابة والنعمان ثم اختلف في ذلك الرجل واسم ابي قلابة عبد الله
بن زيد الجرمي ومنها حديث اخرجه ابو داود عن قبيصة الهلالي قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج فزعا
يجر ثوبه وانا معه يومئذ بالمدينة فصلى ركعتين فاطال فيهما القيام ثم انصرف وانجلت فقال انما هذه الآيات يخوف الله بها فاذا
رأيتموها فصلوا كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة واخرجه النسائي ايضا والحاكم في المستدرك وقال حديث صحيح على شرط
الشيخين ولم يخرجاه ورواه البيهقي ايضا ثم قال سقط بين ابي قلابة وقبيصة رجل وهو هلال بن عامر وقال النووي في
الخلاصة وهذا لا يقدح في صحة الحديث ومنها حديث اخرجه البخاري في صحيحه عن الحسن عن ابي بكرة قال خسفت الشمس على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر رداءه حتى انتهى الى المسجد وثاب الناس اليه فصلى بهم ركعتين فانجلت الشمس الحديث
واخرجه النسائي ايضا وقال فيه فصلى بهم ركعتين كما يصلون وفي رواية ابن حبان في صحيحه فصلى بهم ركعتين مثل صلاتكم وقال
النووي في الخلاصة نعم هذا الحديث للصحيحين وانما انفرد به البخاري ومنها حديث اخرجه مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة وفيه فصلى
ركعتين فظاهر هذا الحديث والحديث الذي قبله ان الركعتين بركوع واحد وقد تخلفوا في الجواب عنهما لاجل انهما عليهم فقال
النووي قوله صلى ركعتين يعني في كل ركعة قيامان وركوعان وقال القرطبي يحتمل انه انما اخبر عن حكم ركعة واحدة وسكت
عن الاخرى قلت في هذين الجوابين اخراج اللفظ عن ظاهره فلا يجوز الا بدليل وايضا فلفظ النسائي كما تصلون وابن حبان
مثل صلاتكم يرد ذلك وفي العارضة روى الكسوف عن النبي عليه السلام سبعة عشر رجلا م والحال اكشف على الرجال ش هذا جواب
عن حديث عايشة رضه الذي احتج به الشافعي فيما ذهب اليه ان حال النبي عليه السلام وهي الهيئة التي كان عليه السلام عليها في صلاة الكسوف
اكشف على الرجال من النساء لقرب الرجال منه عليه السلام لانهم يقومون قبل صف النساء وعن هذا قال محمد بن الحسن في الآثار وقال
يحتمل انه عليه السلام اطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات فرفع اهل الصف الاول رؤوسهم ظنا منهم انه عليه السلام

رفع رأسه من الركوع فمن خلفهم رفعوا رؤوسهم فلما رأى أهل الصف الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركع
من خلفهم ركوعا فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم رؤوسهم ومن خلف الصف الأول ظنوا أنه ركع
ركوعين فرووه على حسب ما وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان آخر الصفوف وعائشة رضي الله عنها كانت واقفة في صف
النساء وابن عباس في صف الصبيان في ذلك الوقت فنقلا كما وقع عندهما فيحمل على هذا توفيقا بين الروايات قلت هذا الاحتمال
لا يجري هنا لأنا وإن حملنا هذا في ركوعين فماذا يقال في ثلاث ركوعات في رواية وأربع ركوعات في أخرى وخمس ركوعات في
أخرى كما ذكرنا وقال الأترازي في قوله ولحال الكشف على الرجال فيه نظر لأن الشافعي لا يتمسك بحديث عائشة وحدها حتى يلزمه
ترجيح رواية الرجال على رواية النساء بل يتمسك بروايتها ورواية ابن عباس رضي الله عنه فلا يتأتى الترجيح إلا إذا قلنا إن قلت
ابن عباس في ذلك الوقت كان في صف الصبيان فتكون روايته ورواية عائشة على النساء وعلى هذا قال الأكمل فإن قيل روى
مثلها من الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم أجيب بأنه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت قلت هذا أيضا لا يجري في كل
منها ما قاله وأما الجواب فلم يصح لأن الشافعي لم يتعلق بحديث عائشة وحده في الاحتجاج لمذهبه بل تعلق به وبحديث جابر وعبد الله
بن عمرو بن العاص وغيرهما بل الصواب هنا أن يقال اختلفوا في صلاة الكسوف بل يقال الخسوف والكلام أنهم يتعلقون بحديث
رواه أحد منهم بحسب ما أدى اجتهاده إليه في صحته وموافقته للأصل المعهود في أبواب الصلاة وأبو حنيفة تعلق بأحاديث
موافقة للقياس في أبواب الصلاة لأن في سائر الصلوات من المكتوبات والتطوع مع كل ركعة سجدتان والركوع واحد فلذلك ينبغي
أن تكون صلاة الكسوف كذلك وقال أبو إسحاق المروزي وأبو الطيب وغيرهما حمل الأحاديث على الاستحباب وأما دليلهم على الجواز
وقال السروجي قيل لم يفعل ذلك بالمدينة إلا مرة واحدة فإذا أصل هذا الاضطراب الكثير من الركوع ومن أصل الحديث ركعتان
أصلح في الشرح انتهى قلت فيه نظر لأن بعضهم قال لما صلى النبي عليه السلام صلاة الكسوف غير مرة وفي غير سنة فروى كل واحد ما
شاهده من صلاته وضبطه من فعله وذكر النووي في شرح المهذب أن عند الشافعية لا تجوز الزيادة على ركوعين وبه قطع
جمهورهم قال وهذا ظاهر نصوصه قلت الزيادة من العدل مقبولة عندهم وقد صحت الزيادة على الركوعين ولم يعملوا بها
فكان جوابهم عن الزيادة على ركوعين فهو جوابنا عما زاد على ركوع واحد قال الأترازي وتأويل الركوعين وما زاد أنه
عليه السلام طول الركوع فيها فإنه عرض عليه الجنة والنار فرفع بعض القوم وظنوا أنه رفع رأسه فرفعوا رؤوسهم الخ ما ذكرنا
عن محمد قريب منه فيه ما ذكرنا وقيل رفع رأسه عليه السلام ليختبر حال الشمس هل انجلت أم لا وهكذا قيل في كل ركوع وفيه نظر
أيضا وقد قال الحافظ لمحمد بن الحسن ألم يعلم أن الحديث إذا جاء من وجهين واختلفا وكانت في أحدهما زيادة كان الأخذ بالزيادة
أولى لأن الآخذ بها أثبت من الذي نقص الحديث قال نعم قال الحافظ ففي حديث من الزيادة ما ينبغي أن يرجع إليه قال محمد
فالنعمان بن بشير لا يذكر في كل ركعة ركوعين قال الحافظ فقلت فالنعمان يزعم أن النبي عليه السلام صلى ركعتين ثم نظر فلم تنجل
الشمس فقام فصلى ركعتين ثم ركعتين أما حديثنا قال الأكمل فإنك إذا خالفت قول النعمان وحديثه انتهى قلت
لقائل أن يقول له كما قال محمد سواء أنت تأخذ بحديث عائشة وجابر وابن عباس فإن قال نعم قيل له قد صح عنهم ما ذكرنا في ثلاث
ركعات في كل ركعة وست ركوعات وهذه زيادة أنا أخذتها فإن قيل لا قيل له فأنت إذا تخالف ما ذكرت لأنك اعتمدت و
تخالف أيضا ما ذهبنا إليه ومن حجتنا وقد رواها حديث أبي بن كعب مرفوعا فيه زيادة رواه الحاكم من حديث أبي جعفر الرازي
عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب قال انكسفت الشمس فصلى النبي عليه السلام فقرأ سورة من الطوال وركع
خمس ركعات وسجد سجدتين وهذا الحديث فيه ألفاظ زائدة ورواته صادقون وصححه أيضا أبو محمد الإشبيلي وأعله الحافظ
ابن القطان وابن المواق فكان ينبغي أن يعمل بها من قال بقبول الزيادة من الثقة م فكان الترجيح لرواية ش الخ فيه جواب بشرط
محذوف أي إذا كان لحال الكشف للرجال في النساء فقربهم من النبي عليه السلام فكان الترجيح لرواية ابن عمرو بن العاص وقد ذكرنا
أنه وقع في الكتاب ابن عمر بدون الواو وليس كذلك لما بيناه م ويطول القراءة فيهما ش أي يطول الإمام القراءة في ركعتي صلاة
الكسوف لما روي أنه عليه السلام قام في الأولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر آل عمران وفي المرغيناني يقرأ فيهما ما أحب كالمكتوبة
ولو طول القراءة فقصر الدعاء أو على العكس وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة في كسوف الشمس إن شاء صلى ركعتين

وإن شاء صلى أربعا وإن شاء أكثر من ذلك وإن شاء سلم في كل ركعتين وإن شاء في كل أربع لأنها نافلة م ويخفي ش أي
القراءة م عند أبي حنيفة ش وبه قال الشافعي ومالك م وقالا ش أي أبو يوسف ومحمد م يجهر ش بالقراءة وبه قال أحمد ومالك
في رواية م وعن محمد مثل قول أبي حنيفة ش أي روي عن محمد أنه لا يجهر بالقراءة كمثل قول أبي حنيفة وفي التحفة عن محمد روايتان
فيه وفي البدائع وعامة الروايات مع أبي حنيفة م أما التطويل في القراءة فبيان الأفضل ش لا لبيان الوجوب ويطيل القراءة
فيها في الأعقري ويروى في مختصره وهو تحمل الوجوب وغيره فأشار بقوله أما التطويل إلى أن التطويل غير واجب ولو
قال وأما التطويل في القراءة فبيان السنة لكان أدل على ما لا يخفى م ويعقب القراءة ش أي الإتيان لأن المسنون استيعاب
الوقت أي يستغرقه م بالصلاة والدعاء فإن أحدهما يطول الآخر ش يعني إذا خفف الصلاة طول الدعاء وإذا خفف
الدعاء طول الصلاة وهو بالخيار في هذا الدعاء إن شاء جلس ودعا ويستقبل القبلة وإن شاء قام ودعا ويستقبل الناس
بوجهه وأما الاتكاء والجهر فلهما ش أي لأبي يوسف ومحمد م رواية عائشة أنه عليه السلام جهر فيها ش حديث عائشة
أخرجه البخاري ومسلم عن عروة عن عائشة قالت جهر النبي عليه السلام في صلاة الخسوف بقراءته الحديث والمراد بالخسوف كسوف
الشمس والدليل عليه ما روى البخاري أيضا من حديث أسماء بنت أبي بكر قالت جهر النبي عليه السلام في صلاة الكسوف ورواه
أبو داود ولفظه أن النبي عليه السلام قرأ قراءة طويلة فجهر بها يعني في صلاة الكسوف ورواه الترمذي ولفظه أنه عليه السلام صلى
صلاة الكسوف فجهر فيها بالقراءة وحسنه وصححه ورواه ابن حبان أيضا في صحيحه قالوا وفي هذه الألفاظ ما يدفع قول
من يقول لفظ الصحيحين في الخسوف في القمر م ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة رضي الله عنهم ش حديث ابن عباس رواه أحمد في مسنده
عن عكرمة عن ابن عباس قال صليت مع النبي عليه السلام الكسوف فلم أسمع منه فيها حرفا من القراءة ورواه أبو يعلى أيضا في
مسنده وأبو نعيم في الحلية والطبراني في معجمه والبيهقي في المعرفة وحديث ابن جندب رواه الأربعة عن ثعلبة بن عباد
العبدي قال قال سمرة بن جندب بينما أنا وغلام من الأنصار نرمي غرضين لنا الحديث وفيه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في
الكسوف لا نسمع له صوتا وقد مر هذا الحديث في هذا الباب بتمامه م والترجيح قد مر من قبل ش أراد به قوله ولحال الكشف
على الرجال أقرب م كيف وإنها صلاة النهار وهي عجماء ش كيف اسم دخل عليه حرف وه أنه ظرف ومعناه كيف يجهر بالقراءة في صلاة
الكسوف والحال أنها صلاة النهار والحال أن صلاة النهار عجماء أي ليس فيها قراءة مسموعة أخذ من العجم التي هي البهيمة سميت به
لأنها لا تتكلم وكل من لا يقدر على الكلام فهو أعجمي م ويدعو بعدها ش أي يدعو الإمام بعد صلاة الكسوف م حتى تنجلي
الشمس ش أي حتى تنكشف لأن الصلاة كانت للدعاء فإذا فرغ من الصلاة يجب أن يدعو وقال الشافعي يخطب خطبتين بعد
الصلاة كما في العيدين وبه قال أحمد وإسحاق بما روى البخاري ومسلم عن عائشة أن النبي عليه السلام انصرف وقد انجلت الشمس فخطب
الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم
ذلك فادعوا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا الحديث ولنا أنه عليه السلام أمر بالصلاة ولم يأمر بالخطبة ولو كانت مسنونة
لبينها لهم ولم ينقل عنه عليه السلام أنه خطب خطبتين وجلس بينهما ولا دلالة لهم في حديث ابن مسعود وابن عمر وعائشة رضي الله عنه
في الصحيحين ولم يذكر الخطبة والجواب عن الحديث المذكور أنه عليه السلام خطب ليرد عليهم قولهم إن الشمس كسفت لموت إبراهيم
ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن الشمس والقمر الحديث أو هو محمول على الدعاء م لقوله عليه السلام إذا رأيتم من هذه الأفزاع
شيئا فافزعوا إلى الله بالدعاء ش هذا بهذا اللفظ غريب نعم في الصحيحين من حديث المغيرة بن شعبة فإذا رأيتموها فافزعوا
إلى ذكر الله ودعائه وأخرجا أيضا عن أبي موسى الأشعري فإذا رأيتم شيئا من ذلك فافزعوا إلى ذكر الله وأخرجا أيضا
عن عائشة فإذا رأيتموها فكبروا وادعوا وروى أبو سليمان في كتاب الصلاة قريبا من لفظ المصنف عن محمد عن أبي يوسف عن أبان
بن أبي عياش عن الحسن البصري عنه عليه السلام أنه قال إذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئا فافزعوا إلى الصلاة
قلت هذا أمر وهو موجه عندنا قوله فافزعوا بالزاي المعجمة أي التجئوا إليها يقال فزع إليه التجأ والمفزع الملجأ م
والسنة في الأدعية تأخيرها عن الصلاة ش لما روى الترمذي في جامعه في كتاب الدعوات والنسائي في كتاب اليوم والليلة عن
عبد الرحمن بن سابط عن أبي أمامة قيل يا رسول الله أي الدعاء أسمع قال جوف الليل الآخر ودبر الصلوات المكتوبات قال الترمذي

حديث حسن ورواه عبد الرزاق في مصنفه وقال ابن القطان عبد الرحمن بن يسار لم يسمع من ابي امامة وروى ابو داود والنسائي
عن معاذ رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال له يا معاذ والله اني لاحبك اوصيك يا معاذ لا تدعن دبر كل صلاة ان تقول اللهم اعني على
ذكرك وشكرك وحسن عبادتك واخرج الطبراني في معجمه الاوسط عن المغيرة بن شعبة عن النبي عليه السلام انه كان يدعو في دبر
كل صلاة م ويصلي بهم الامام الذي يصلي الجمعة ش يعني يصلي صلاة الكسوف بالقوم الامام الذي يصلي بهم الجمعة والعيدين
وفي التحفة او غيره باذن الامام كما في الجمعة والعيدين وفي المرغيناني ولو لم يكن فيها امام حضر باذن السلطان في صلاتهم
بل يصلون جماعة وامرة ولو لم يقمها الامام صلى الناس فرادى وفي مبسوط بكر عن ابي حنيفة في رواية الاصول لكل امام مسجد
ان يصلي جماعة في مسجده وكذا في المحيط وقال الاسبيجابي يكون باذن الامام الاعظم م فان لم يحضر ش اي الامام الذي
يصلي بهم الجمعة م صلى الناس فرادى ش اي منفردين واحترازا عن الفتنة في التقديم والتاخير م وليس في
كسوف القمر جماعة ش مثل لفظ محمد في الاصل وقد عيب عليه بان لفظ الكسوف لا يستعمل الا في الشمس ورد بان كلا من
لفظ الكسوف والخسوف يستعمل في كل واحد من الشمس والقمر وقد حققنا الكلام فيه في اول الباب ووقع في بعض النسخ
وليس في خسوف القمر والاول اصح وقيل الجماعة جائزة لكنها ليست بسنة م لتعذر الاجتماع بالليل ش اي لتعذر اجتماع الناس
بالليل وكان في زمن النبي عليه السلام خسوف القمر كما كان كسوف الشمس فلو كان فيه جماعة كما في كسوف الشمس لنقل واما نفس
الصلاة فبالاحاديث المذكورة وبخوف الفتنة لان اجتماع الناس بالليل من اطراف البلد لا يكاد يسلم عن وقوع فتنة
منهم اما من جهة وقوع الزحام واما من جهة اختيار الامام وانما يصلي كل واحد بنفسه ش يعني منفردين وعند الشافعي يصلي
الخسوف بالجماعة كما في الكسوف وقال مالك لا صلاة فيه وفي المغني لابن قدامة وعن مالك ليس في كسوف القمر سنة ولا صلاة
وانفرد به من بين اهل العلم وقال الشافعي يصليها جماعة بركعتين وبالجهر بالقراءة وبخطبتين بينهما جلسة ككسوف الشمس
وهو قول احمد واسحاق الا في الخطبة م لقوله عليه السلام اذا رايتم من هذه الاهوال شيئا فافزعوا الى الصلاة ش في هذا التوجيه
نظر من وجهين الاول ان هذا الحديث بهذا اللفظ غريب انما الذي صح ما رواه البخاري ومسلم في حديث عائشة رضي الله عنها فاذا رايتم
ذلك فافزعوا الى الصلاة والثاني ان هذا الحديث لا يطابق مدعاه يظهر ذلك بالتامل ولا يدرك ذلك الا الحاذق م وليس في
الكسوف خطبة ش اي ليس في كسوف الشمس خطبة وقال الاكمل اي في كسوف الشمس والقمر خطبة قلت ليس في خسوف
القمر جماعة فضلا عن الخطبة فلا يحتاج الى ذكر القمر وانما غره قول السغناقي في قوله وليس في الكسوف خطبة هذا راجع
الى كسوف الشمس والقمر الا ان في عدم خطبة كسوف الشمس خلاف الشافعي دون خسوف القمر وعن السغناقي اطلاق لفظ الكسوف
فانه يطلق على لفظ الكسوف ايضا فلذلك قال هذا راجع الى كسوف الشمس والقمر وليس كذلك لان المعنى كسوف الشمس خاصة
كما ذكرنا لان الخسوف ليس فيه جماعة فكيف تكون فيه الخطبة حتى تنفى م لانه لم ينقل ش اي لان كون الخطبة في كسوف الشمس لم
ينقل وهذا غير صحيح لما روى البخاري ومسلم من حديث اسماء ثم انصرف بعد ان انجلت الشمس فقام وخطب الناس فحمد الله واثنى
عليه بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته ولكن يخوف الله بهما عباده
ما من شيء كنت لم اره الا قد رايته في مقامي هذا حتى الجنة والنار ولقد اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم مثل او قريبا
من فتنة الدجال الحديث واخرجاه ايضا من حديث ابن عباس فقال اني رايت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه
ما بقيت الدنيا ورايت النار فلم ار كاليوم منظرا قط الحديث واخرجا ايضا عن عائشة رضي الله عنها انه قال يا امة محمد ما من احد
اغير من الله ان يزني عبده او تزني امته الحديث واخرج مسلم عن جابر رضي الله عنه ولقد جيء بالنار حين رايتموني تاخرت مخافة ان يصيبني
من لفحها الحديث واخرج احمد من حديث سمرة بن جندب فحمد الله واثنى عليه وشهد انه عبد الله ورسوله ثم قال ايها الناس
انشدكم الله ان كنتم تعلمون اني قصرت في شيء من تبليغ رسالات ربي الحديث بطوله واخرجه الحاكم ايضا في مستدركه وقال
صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واخرج ابن حبان في صحيحه من حديث عمرو بن العاص فقام فحمد الله واثنى عليه الحديث
وقال الاكمل ولنا انه لم ينقل وذلك دليل على انه لم يفعل وقال صاحب الدراية ولنا ما روي من الحديث في المتن وعدم النقل وقال
السغناقي معنى قوله لانه لم ينقل اي بطريق الشهرة قلت اما كلام الاكمل فانه غير وارد على نهج الصواب لان قوله

لم ينقل غير صحيح لانه قد نقل كما ذكرنا وكذلك قوله وذلك دليل على انه لم يفعل غير صحيح لانه عليه السلام قد فعله واما كلام صاحب
الدراية ففيه نظر من وجهين الاول ان قوله ولنا ما روي من الحديث في المتن غير سديد ولا موجه لان الحديث الذي في
المتن لا يدل على نفي الخطبة في الكسوف الثاني ان قوله وعدم النقل غير صحيح لما ذكرنا واما قول السغناقي اي بطريق
الشهرة فما قاله منه ان النقل موجود والتاويل اي بطريق الشهرة غير صحيح وكيف لا يكون مشهورا وقد رواه غير واحد
من الصحابة كما ذكرناه الآن ثم اجاب الكل بعد اعترافهم بالنقل بانه عليه السلام لم يقصد الخطبة وانما قال ذلك ردا لقول من قال
ان الشمس انكسفت لموت ابراهيم عليه السلام واخبارا عما رآه من الجنة والنار قلت سبحان الله كيف لا يكون خطبة ومقاصد
الخطبة لا تنحصر في شيء معين ولاسيما روي انه صعد المنبر وبدا بما هو المقصود من الخطبة فحمد الله واثنى عليه ووعظ و
ذكر فهل الخطبة غير ذلك وصعود المنبر رواه النسائي واحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه ولفظهم ثم انصرف بعد ان انجلت
الشمس فقام وصعد المنبر فخطب الناس فحمد الله واثنى عليه بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر الحديث فروع لو طلعت مكسوفة
لم يصل حتى تحل النافلة وبه قال مالك واحمد وآخرون وقال ابن المنذر وبه اقول خلافا للشافعي ووقتها الوقت المستحب
كسائر الصلوات وفي المبسوط ولا يصلي الكسوف في الاوقات الثلاثة وبه قال الحسن وعطاء بن ابي رباح وعكرمة وعمرو بن
شعيب وقتادة وايوب واسمعيل بن علية واحمد وقال اصحاب الشافعي يصلون بعد العصر ما لم تصفر الشمس وبعد صلاة الصبح ولو كسفت
في الغروب لم يصل اجماعا من غير الكسوف مثل الريح الشديدة والظلمة الهائلة بالنهار والثلج والامطار الدائمة والصواعق
والزلازل وانتثار الكواكب والضوء الهائل بالليل وعموم الامراض وغير ذلك من النوازل والاهوال والافزاع اذا وقعت
صلوا وحدانا وسألوا وتضرعوا وكذا في الخوف الغالب من العدو وعند الشافعي كذلك ولا يصلي عنده جماعة في غير الكسوفين
وروى الشافعي ان عليا رضي الله عنه صلى في زلزلة جماعة قال ان صح هذا الحديث قلت به وقال النووي هذا الاثر لم يثبت عن علي رضي الله عنه
وفي الجواهر لا يصلى للزلازل وغيرها من الآيات عند مالك وحكى اللخمي عن اشهب الصلاة واختاره وعند احمد يصلى للزلزلة
ولا يصلى للرجفة والريح الشديدة وغيرهما مما ذكرناه الآن وقال الآمدي منهم من يصلي لجميع ما ذكرناه حكاه عن ابي حنيفة م

باب الاستسقاء

ش اي هذا باب في بيان حكم الاستسقاء والمناسبة بين البابين
من حيث ان كلا منهما يؤدى بجمع عظيم الا ان صلاة الكسوف اولى لكونها تؤدى بجماعة بلا خلاف وفي اداء الاستسقاء
بالجماعة خلاف والاستسقاء على وزن استفعال وهو طلب السقيا بضم السين وهو المطر يقال استسقى استعاده الغيث واستسقاه
واستسقيت فلانا اذا طلبت منه ان يسقيك وفي المطالع يقال سقى واسقى بمعنى واحد وفرق بعضهم فقال سقاه لما في بطونها بالفتح
وكذا ذكره الخليل يعني الارض واسقاها وقال آخرون سقيته ناولته ليشرب واسقيته جعلت له سقيا يشرب منه وقال
سقيته لشفته واسقيته لماشيته وارضه والاسم السقيا بالكسر م قال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة ش وبه
قال ابراهيم النخعي وابو يوسف في رواية وقال النووي لم يقل احد غير ابي حنيفة هذا القول قلت ليس هذا بصحيح وقد روى
ابن ابي شيبة في مصنفه بسند صحيح وقال حدثنا هشام عن مغيرة عن ابراهيم انه خرج مع المغيرة بن عبد الله الثقفي يستسقي قال
فصلى المغيرة فرجع ابراهيم حيث رآه يصلي وروي ذلك عن عمر بن الخطاب ثم قال ابن ابي شيبة حدثنا وكيع عن عيسى بن حفص
بن عاصم عن عطاء بن ابي مروان الاسلمي عن ابيه قال خرجنا مع عمر بن الخطاب نستسقي فما زاد على الاستغفار وقد تجرأ بعض
المتعصبين ممن لا يجاء بشيء على تعصبه بالباطل فقال قال ابو حنيفة ان صلاة الاستسقاء بدعة لما قال ليست بسنة ولا
يلزم من نفي السنة اثبات البدعة لان عدم السنة يحتمل الجواز ويحتمل الاستحباب وفي المنافع مطلق الفعل لا يدل على كونه سنة
م فان صلى الناس وحدانا ش بضم الواو جمع واحد كركبان جمع راكب وانتصابه على الحال اي متوحدين منفردين م جاز ش يعني
يشرع وفي شرح مختصر الكرخي قال ابو حنيفة ان صلوا وحدانا فلا باس بها وقال صاحب الروضة يصلون وحدانا عنده وفي البدائع في
ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لا صلاة جماعة في الاستسقاء وقال ابو يوسف سألت ابا حنيفة عن الاستسقاء هل فيه صلاة ودعاء موقت او
خطبة فقال اما الصلاة جماعة فلا ولكن فيه الدعاء والاستغفار فان صلوا وحدانا فلا باس وفي مختصر الكرخي السنة عنده
في الاستسقاء والصلاة فيه جماعة عنده ليست بمسنونة ولو لم يخرج الامام وامر الناس بالخروج فلهم ان يخرجوا ولا يصلون جماعة

الا ان يامر من يصلي بهم في جماعة ذكره في التحفة وانه رضخها بقراءة فيها لانه لطلب الرزق والمنفعة فلا يتوقف على الاذن الا انهم
لا يصلون جماعة م انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار ش الدعاء التضرع الى الله تعالى والطلب والاستغفار طلب المغفرة
ولم يرد فيه دعاء موقت وانما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ثم قال اللهم اسقنا غيثا
مغيثا هنيئا مريئا مريعا طبقا عاجلا غير رائث ثم نزل فما يأتيه احد من الوجوه الا قالوا قد احيينا رواه ابن ماجه و
ذكره الشافعي في الام وروى ابن عيينة باسناده في غريب الحديث عن انس انه عليه السلام خرج للاستسقاء فصلى بهم ركعتين
جهر بالقراءة فيهما وكان يقرأ في العيدين والاستسقاء في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية
فاتحة الكتاب وهل اتاك حديث الغاشية فلما قضى صلوته استقبل القوم بوجهه وقلب رداءه ورفع يديه وكبر تكبيرة
قبل ان يستسقي ثم قال اللهم اسقنا واغثنا غيثا مغيثا وحيا ربيعا وجدا طبقا غدقا مغدقا مونقا هنيئا مريئا مريعا مربعا سابلا
مسبلا مجللا دائما دررا نافعا غير ضار عاجلا غير رائث اللهم تحيي به البلاد وتغيث به العباد وتجعله بلاغا للحاضر منا والباد
اللهم انزل في ارضنا زينتها وانزل علينا في ارضنا سكنها اللهم انزل علينا من السماء ماء طهورا فاحي به بلدة ميتا واسقه
مما خلقت انعاما واناسي كثيرا قوله غيثا اي مطرا قوله مغيثا بضم الميم من الاغاثة وهي الاعانة قوله هنيئا هو الذي
لا ضرر فيه قوله مريئا بالهمزة وهو المحمود العاقبة المسمن للحيوان والمنمي له قوله مريعا بفتح الميم وكسر الراء من المراعة
وهي الخصب ويروى مربعا بفتح الميم واسكان الراء وكسر الباء الموحدة من الربيع ويروى مرتعا بالتاء المثناة من فوق
مما يرتع فيه الابل ويروى مرتقا بالتاء المثلثة بمعنى الاول قوله طبقا بفتح الطاء والباء الموحدة قال الازهري هو الذي
طبق الارض في البلاد مطره كالطبق عليها قوله غدقا بفتح الدال قال الازهري هو كثير الماء والخير قوله غير رائث اي غير
بطئ قوله حيا مقصور المطر العام وكذلك الجدا بالجيم وتخفيف الدال والسابل بالباء الموحدة المطر م لقوله تعالى استغفروا
ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ش علق نزول الغيث بالاستغفار لا بالصلوة فكان الاصل فيه الدعاء والتضرع
دون الصلوة ولما روى البخاري ومسلم من طرق عن انس رضي الله عنه قال دخل المسجد يوم الجمعة رجل من باب كان نحو دار القضاء
ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله ثم قال يا رسول الله هلكت المواشي وانقطعت السبل فادع الله
ان يغيثنا قال فرفع النبي عليه السلام يديه ثم قال اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس فوالله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة
وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت
قال انس فلا والله ما رأينا الشمس سبتا ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم
يخطب فاستقبله قائما فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يديه ثم قال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر قال فانقلعت وخرجنا نمشي في
الشمس وقال شريك فسألت انس بن مالك أهو الرجل الاول قال لا ادري فمن استسقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يصل له
وهو معنى قوله م ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يرو عنه الصلوة ش يعني في هذا الحديث الذي ذكرناه ونبه
عليه بقوله ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولا يظن ان قوله ولم يرو عنه الصلوة على الاطلاق فانه روي احاديث
كثيرة بانه عليه السلام صلى صلوة الاستسقاء على ما نذكره ان شاء الله تعالى قوله نحو دار القضاء سميت دار القضاء لانها بيعت في قضاء دين
عمر الذي كتبه على نفسه لبيت مال المسلمين وهي ثمانية وعشرون الفا فاخذها معاوية ومحى اسمها وقوله في الحديث ولا قزعة بفتح
القاف والزاي قطعة من السحاب وسلع بفتح السين المهملة وسكون اللام وهو جبل بالمدينة قوله حوالينا اي
امطر حوالينا يقال رأيت الناس حوله وحواليه والآكام جمع اكم وهو الرابية والتل المرتفع من الارض والظراب بكسر
الظاء المعجمة جمع الظرب وهي الروابي والجبال الصغار م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م يصلي الامام ركعتين ش
وبه قال الائمة الثلاثة واحمد في احدى الروايتين عنه وعن مالك لا يكبر وعن احمد لا يكبر وعن الشافعي واحمد في رواية يكبر كما في صلوة العيد
ثم انه لم يذكر في ظاهر الرواية قول ابي يوسف مع محمد وذكر عن محمد يصلي الامام او نائبه فيه ركعتين بجماعة كما في العيد
وذكر في مواضع قول ابي يوسف مع ابي حنيفة وكذا ذكره في المبسوط وذكر في رواية بشر بن غياث مع محمد وكذا ذكره الطحاوي مع محمد

وهو الاصح وفي المرغيناني قال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلوة وهو قول ابي يوسف قال علاء الدين الكاشاني معناه بجماعة قال
الولوالجي فان صلى عندهما لا يجهر بالقراءة وعند محمد يجهر كصلوة الجمعة والعيدين وعن محمد في رواية لا يجهر ذكره في القنية وفي البديع
والتحفة الافضل ان يقرأ فيهما بسبح اسم ربك الاعلى في الاولى وهل اتاك حديث الغاشية في الثانية كما هو في العيد
ولا يكبر فيهما رواية العيدين وفي المنتهى في رواية ابن كاس عن محمد يكبر ذكره في شرحه وقال الشافعي يكبر سبعا في الاولى وخمسا
في الثانية قال النووي والحديث فيه ضعيف م كصلوة العيدين ش يعني من حيث انه يصلي ركعتين بالجمع ويجهر فيهما بالقراءة
ومن حيث انه يصلي بلا اذان ولا اقامة ولكن لا يكبر فيه التكبيرات الزوائد في العيدين ثم الاستسقاء لا يختص بوقت صلوة
العيد ولا بيوم وفي تهذيب زوائد الروضة قال ابو حامد والجرجاني يختص بوقت صلوة العيد قال والصحيح انه
لا يختص بوقت كما لا يختص بيوم وفي المدونة يصلي ركعتين ضحوة فقط نقل ابن المنذر على قوله يصلي الامام ركعتين ولم يذكر
كصلوة العيد لكان اولى لان الشافعي احتج بقوله كصلوة العيد على انه يكبر فيها تكبيرات العيد لانه جاء مرفوعا عن ابن عباس
رواه الحاكم والدارقطني والبيهقي عن طلحة وقال ارسلني مروان الى ابن عباس اسأله عن سنة الاستسقاء فقال سنة
الاستسقاء سنة صلوة العيدين الا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قلب رداءه فجعل يمينه على يساره ويساره على يمينه وصلى
ركعتين كبر في الاولى سبع تكبيرات وقرأ بسبح اسم ربك الاعلى وقرأ في الثانية هل اتاك حديث الغاشية وكبر فيها خمس
تكبيرات قال الحاكم صحيح الاسناد واجيب عنه بانه ضعيف فان فيه محمد بن عبد العزيز بن عمر قال البخاري فيه منكر الحديث وقال
النسائي متروك الحديث ويقال انه معارض بحديث روي عن انس اخرجه الطبراني في الاوسط ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
استسقى فخطب قبل الصلوة واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما الا تكبيرة رواه ابن عباس
اخرجه الائمة الاربعة رواية ابن عباس عن اسحاق بن عبد الله بن كنانة قال ارسلني الوليد بن عقبة وكان امير المدينة
الى ابن عباس اسأله عن استسقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم متبذلا متواضعا حتى اتى
المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد وقال الترمذي
حديث حسن صحيح واخرجه الحاكم في مستدركه وسكت عنه م قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة ش هذا جواب عن الحجج
عن رواية ابن عباس التي احتجا بها اي فعل النبي عليه السلام ما ذكراه من الصلوة في الاستسقاء مرة واحدة وتركه مرة اخرى
وقال الاكمل قلنا ان ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا نمنعه وانما الكلام في انها سنة ام لا والسنة ما واظب النبي عليه السلام عليه
وههنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن فعله اكثر من تركه حتى يكون مواظبا فلا يكون سنة انتهى قلت فيه نظر من وجوه
الاول قوله ان ثبت ذلك غير سديد لانه ثبت نص عليه الترمذي كما ذكرنا عنه الآن والثاني قوله والسنة ما واظب النبي عليه السلام
عليه ليس كذلك فان النبي عليه السلام اذا واظب على شيء يكون واجبا والثالث وارد عليه وعلى المصنف ايضا وهو قوله فعله
مرة وتركه اخرى فلم يكن فعله اكثر من تركه حتى يكون مواظبة لانه لم يدل الدليل على انه فعله مرة وقال الاترازي في الجواب
عما ذهب اليه الشافعي من انه يكبر في الاستسقاء كتكبيرات الزوائد من صلوة العيد انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيها التكبيرات كما نقل في العيد هذا ايضا غير سديد لانا ذكرنا الآن انه عليه السلام كبر كتكبيرات العيد في صلوة الاستسقاء ولو اطلع عليه
كان يقول لانه نقل ضعيف وقال الاكمل فان قيل كلام المصنف متناقض لانه قال اولا ولم يرو عنه الصلوة ثم قال لما روي عنه
فالجواب ان المروي لما كان شاذا فيما تعم به البلوى جعل كانه غير مروي قلت لا نسلم ان المروي شاذ لان الشاذ
عند اكثر المحدثين ان يروي الراوي ما لا يرويه الثقات سواه فانهم اولاد المروي رواه غير واحد من الصحابة منهم عم عباد بن
تميم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يستسقي وصلى ركعتين الحديث رواه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي وعم عباد بن
تميم هو عبد الله بن زيد بن عاصم الانصاري المازني ومنهم عائشة رضي الله عنها قالت شكا الناس الى النبي عليه السلام قحوط المطر الحديث
وفيه فصلى ركعتين رواه ابو داود ومنهم ابن عباس وقد مضى حديثه عن قريب ومنهم ابو هريرة رضي الله عنه قال خرج النبي عليه السلام يستسقي
فصلى ركعتين الحديث اخرجه ابن ماجه والطحاوي م وقد ذكر في الاصل ش اي المبسوط م قول محمد وحده ش اشار بهذا
الى ان الخلاف المذكور في صلوة الاستسقاء بين محمد وبين ابي حنيفة وابي يوسف كذا ذكر في المبسوط والمحيط وذكر في الاسرار

والتحفة ان الخلاف مع ابي يوسف فيه والاوضح ومنه م ويجهر فيهما بالقراءة ش اي يجهر في صلاة الاستسقاء م اعتبارا بصلاة العيد
والجمعة وعن محمد ذكرها في القنية م ثم يخطب ش اي بعد الصلاة يخطب الامام م لما روي انه عليه السلام خطب ش هذا الحديث اخرجه
ابن ماجه في سننه عن ابي هريرة رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين بلا اذان ولا اقامة
ثم خطبنا ودعا الله وحول وجهه نحو القبلة رافعا يديه ثم قلب رداءه فجعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ورواه
البيهقي في سننه وقال تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري قال البخاري هو صدوق لكن في حديثه وهم كثير م ثم هي ش اي
خطبة الاستسقاء م كخطبة العيد عند محمد ش يعني خطبتين يفصل بينهما بجلسة وبه قال الشافعي وعند ابي يوسف
خطبة واحدة لان المقصود منها الدعاء فلا يقطعها بالجلسة وفي التحفة بالجلوس بينهما روايتان عن ابي يوسف م
ولا خطبة عند ابي حنيفة لانه تبع للجماعة ش اي لان الخطبة والتذكير باعتبار المذكور وفي غالب النسخ لانها على الاصل م ولا جماعة
عنده ش اي عند ابي حنيفة وبه قال مالك واحمد وفي الحلية لم يذكر احد الخطبة لعدم النقل قلت فيه نظر لان النقل موجود
وقال ابن عبد البر وعلى الخطبة جماعة الفقهاء وفيه اربع روايات والرواية المشهورة انهما الخطبة والثانية انه يخطب
قبل الصلاة روي ذلك عن عمر بن الزبير وابان بن عثمان وهشام بن اسمعيل وابي بكر محمد بن عمرو بن حزم وذهب الليث
المكي بن سعد وابن المنذر والثالثة انه مخير بين الخطبة قبل الصلاة وبعدها والرابعة انه لا يخطب انما يدعو
ويتضرع م ويستقبل القبلة بالدعاء لما روي انه عليه السلام استقبل القبلة ش لما روى ابو داود عن عباد بن تميم ان عبد الله
بن زيد اخبره ان النبي عليه السلام خرج الى المصلى يستسقي وانه لما اراد ان يدعو استقبل القبلة ثم حول رداءه وفي المبسوط
والمحيط عن ابي يوسف ان شاء رفع يديه بالدعاء وان شاء اشار باصبعيه لان رفع اليدين بالدعاء سنة فانه عليه السلام
كان يدعو بعرفات باسطا يديه كالمستطعم المسكين وفي النهاية علم بهذا ان رفع اليدين في الادعية كلها جائز سوى
المواضع السبعة لان الاستسقاء غيرها ولو اشار بظهر كفه الى السماء يجوز لما روى انس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
استسقى واشار بظهر كفه وفي شرح الوجيز قال العلماء وهذه السنة لمن دعا لرفع البلاء واذا سأل شيئا من الله تعالى جعل
باطن كفه الى السماء وكذا في المبسوط م ويقلب رداءه ش وفي بعض النسخ ويقلب رداءه والتحويل اعم من التقليب وصفته
قال في المبسوط ان كان مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايمن على الايسر وفي المحيط ما امكن ان
يجعل اعلاه اسفله والاسفل يمينه على يساره عند ابي يوسف وفي الاسبيجابي والتحفة فان كان اعلاه واسفله واحدا كالـ
الخميصة جعل يمينه على شماله وشماله على يمينه وروي عن محمد بن الحكم عن مالك انه قال يجعل ما على ظهره يلي السماء
وما كان يلي السماء على ظهره وبه قال احمد وابو ثور وفي الذخيرة للمالكية والتحويل ان ياخذ بيمينه ما على عاتقه الايسر ويمر من
وراءه فيضعه على الايمن وما على الايمن على الايسر وفي المحيط انما قلب عليه السلام رداءه ليكون اثبت على عاتقه عند رفع يديه
في الدعاء او عرف الحال من الجدب الى الخصب عند تغيير الرداء قلت قد جاء ذلك مصرحا في مستدرك الحاكم من حديث
جابر وصححه وفيه وحول رداءه ليتحول القحط وكذلك رواه الدارقطني في سننه وفي المطولات للطبراني من حديث انس
وقلب رداءه لكي ينقلب القحط الى الخصب وفي مسند اسحاق بن راهويه لتحول السنة من الجدب الى الخصب م ذكره من قول محمد
لما روينا ش اراد به قوله روي انه عليه السلام استقبل القبلة وقوله رداءه م قال ش اي قال المصنف م هذا قول محمد ش
اي تقليب الرداء قول محمد وبه قال الشافعي ومالك واحمد والاكثرون م اما عند ابي حنيفة لا يقلب لانه ش اي لان الاستسقاء
م دعاء فيعتبر بسائر الادعية ش وسائر الادعية لا تقليب فيها الرداء فكذلك الاستسقاء ولم يذكر قول ابي يوسف ونقله في
شرح البخاري المنظومة وفي المبسوط اذا مضى صدر خطبته قلب رداءه ولم يحك خلافا فيه وفي المرغيناني ذكر قول
ابي حنيفة في موضع ومع محمد في موضع وقال في الذخيرة اختلف المتاخرون على قول ابي يوسف وفي جوامع الفقه لم يذكر قلب الرداء
الا على قول ابي يوسف وفي المحيط والبدائع والتحفة والقنية ذكروا قوله مع محمد وفي مبسوط شيخ الاسلام ثم اذا ادعى لا يقلب
رداءه عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي يقلب رداءه واحتجوا بما روى من حديث عبد الله بن زيد وقد مر عن قريب
ووقت السنة لم يعرف عندنا عند مضي صدر الخطبة وبه قال ابن الماجشون من المالكية وفي رواية ابن القاسم بعد تمامها وقيل

ثانيا

ثانيا عند اصبغ وقيل بين الخطبتين وهذه الثلاثة عن مالك والمشهور عنه بعد تمامها وبه قال الشافعي وما رواه كان تفاؤلا
اي وما رواه محمد بن الحسن من الحديث الذي احتج به كان لاجل التفاؤل ليتقلب حالهم من الجدب الى الخصب فلم يكن لبيان السنة
وفي المبسوط ولا تاويل لما رواه سوى انه عليه السلام تفاءل بتغيير الهيئة ليتغير الهواء يعني غيره كان عليه ليغير الله الحال وفي الجنازة
يحتمل انه عليه السلام تحول رداءه فاصلحه فظن الراوي انه قلبه وفيه وجها آخران ذكرناهما عن قريب قيل في كلام المص
نظر من وجهين الاول انه تعليل في مقابلة النص وهو غير جائز والثاني كان ينبغي ان يتاسى بالنبي عليه السلام وان كان فعله
تفاؤلا واجيب عن الاول بانا لا نم انه تعليل في مقابلة النص بل هو من باب العمل بالقياس لتعارض النصين بالنفي والاثبات
وذلك لان ما احتج به محمد مثبت وما احتج به ابو حنيفة ناف وهو حديث انس رضي الله عنه ان رجلا شكى الى النبي عليه السلام هلاك المال وجهد
العباد فدعا الله واستسقى قال البخاري ولم يذكر انه حول رداءه وفيه نظر لان المص لم يذكر ما احتج به ابو حنيفة من الحديث
وانما ذكر ما احتج به من القياس ووجه النظر انه عمل بالقياس مع وجود الحديث الصحيح واجيب عن الثاني بانه عليه السلام
يجوز ان يكون علم بالوحي ان الحال ينقلب الى الخصب متى قلب الرداء وهذا مما لا يتاتى في غيره فلا فائدة في التاسي ظاهرا
فيما يفيد القياس وفيه نظر لانه لا يلزم ان يعلم الحكمة فيما فعل عليه السلام حتى يتاسى به فيه وكيف يقال لا فائدة في التاسي ظاهرا
ومجرد التاسي عين الفائدة لوجود صورة الاتباع به عليه السلام ولو كان في هم غير ابي حنيفة شيء من فعل النبي عليه السلام كيف يترك
بالقياس ومن في الدرجة الرابعة م ولا يقلب القوم ارديتهم ش لا يقلب بالتشديد لانه للتكثير بخلاف قوله ويقلب رداءه
فانه بالتخفيف والاردية جمع رداء وعدم تقليبهم ارديتهم هو قولنا وقول سعيد بن المسيب وعروة والثوري والليث بن سعد
وابن عبد الحكم وابن وهب من المالكية وعند مالك والشافعي واحمد القوم كالامام م لانه لم ينقل انه عليه السلام امرهم بذلك
كك
ش اي لان الشان لم ينقل ان النبي عليه السلام امر اصحابه بذلك اي بقلب الاردية حين كانوا معه في صلاة الاستسقاء قيل فيه نظر
لانه استدلال بالمنع وهو غير جائز لانه احتجاج بلا دليل واجيب بان الاستدلال بالنفي انما لا يجوز اذا لم تكن العلة منتفية
اما اذا كانت فلا باس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم الا ترى الى قول محمد في ولد المغصوب انه لا يضمن
لان الغصب لم يرد عليه فان قيل ان القوم قلبوا ارديتهم حين راوا فعل النبي عليه السلام ولم ينكر عليهم بان تقليبهم هذا
لعلمهم التفاؤل حين راوه عليه السلام خلع نعليه في صلاة الجنازة فلم يكن ذلك بحجة فكذا هذا قلت لقائل ان يقول لم ينقل
عنه عليه السلام انه عرف ذلك منهم بل الظاهر انه لم يعرف لانه كان مستدبرا لهم فاذا كان كذلك فلا يصح قياسه على خلع النعال
م ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه ش اي لان الاستسقاء م لاستنزال الرحمة ش اي لطلب نزول الرحمة م وانما تنزل عليهم
اللعنة ش فلا يستجاب دعاؤهم قال الله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وهم اهل السخط واللعنة المطلوب ذلك وهذا
الاطلاق فيه صيغ اصحابنا ومنع اصبغ خروجهم دفعا للفتنة عن شفعاء المسلمين وبه قال الزهري والشافعي ولم ير يحول
خروجهم باسا وقال الاسبيجابي لا يؤمرون به ولا يمنعون عنه وجوز القاضي من المالكية والظاهرية والشافعي خروجهم منفردين
لساعاتهم ومنعه ابو حنيفة كيلا يحصل السقي في يومهم فيفتتن الناس ولو خرجوا مع انفسهم الى بيعهم او الى كنائسهم او الى الصحراء
لم يمنعوا من ذلك فروع في المرغيناني يخرجون ثلاثة ايام في المحيط والبدائع والتحفة مشاة في ثياب خلق او مرقعة
او غسيلة متذللين متواضعين لله ناكسي رؤوسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم وذكر النووي انهم يصومون
ثلاثة ايام ويخرجون في اليوم الرابع وفي تهذيب زوائد الروضة اذا تاخرت الاجابة هل يخرجون من الغد نقل المزني الخلاف
وفي القديم الاستحباب وفي خزانة الاكمل عن ابي يوسف انه قال اذا اجتمعوا فيه ان يصلي الامام ركعتين جاهرا بالقراءة
مستقبلا القبلة بوجهه قائما على الارض دون المنبر متكئا على قوس يخطب بعد الصلاة خطبتين فان خطب خطبة واحدة فحسن
فاذا قضى صدر خطبته حول رداءه وفي منية المفتي ان اتكأ على عصا او قوس كان حسنا وفي الاسبيجابي
يجعلها على منكبيه قال وذكر الكرخي انه يعتمد على عصاه وفي مختصر الكرخي يعتمد على قوس او سيف او عصا لانه يعينه على طول
القيام وفي الذخيرة للمالكية لا يخرج المنبر ولكن يتوكأ على عصا واول من احدث المنبر عثمان رضي الله عنه وفي البدائع
ولا يصعد المنبر لو كان في موضع الدعاء وفي الجوامع يستحب ان يامرهم الامام قبلها بالتوبة ورد المظالم ومصالحة الناس بعضهم من بعض

لان الذنوب سبب للمصائب وفي المرأة والمتجالة يعني في صلاة الاستسقاء فيصلي العيد يستحب اخراج الاطفال و
الشيوخ الكبار والعجائز اللاتي لا هيئة لهن وفي المحيط ولا يخرج المنبر ويقوم الامام والناس قعود واخرج الاستسقاء
الامام جائز

باب صلاة الخوف

اى هذا باب في بيان صلاة الخوف والمناسبة بين البابين
من حيث انهما شرعا بالعارض لكن قدم الاستسقاء لان العارض فيه سماوي وهو انقطاع المياه وهنا اختياري
وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر م اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين ش هذه القيد للقدوري والمصنف
تبعه واشتداد الخوف ليس بشرط عند عامة العلماء من اصحابنا فانه جعل في التحفة والمبسوط والمحيط سبب جوازها نفس قرب
العدو من غير ذكر خلاف ومن غير ذكر الاشتداد وفي مبسوط شيخ الاسلام المراد بالخوف حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان
حضرة العدو اقيم مقام الخوف كما في تعليق الرخصة بنفس السفر فعلى هذا اذا رأوا سوادا فظنوا انهم العدو وصلوا صلاة
الخوف فان تبين انهم العدو فصلاتهم جائزة وان تبين ان السواد ابل او بقر او غنم فصلاتهم غير جائزة قوله جعل الامام
الناس طائفتين هذا انما يحتاج اليه اذا تنازع القوم في الصلاة خلف امام واحد اما اذا لم يتنازعوا فالافضل للامام
ان يجعل القوم طائفتين تصلي كل طائفة بامام فطائفة يقومون بازاء العدو وطائفة يصلي بهم تمام صلاتهم ثم يقومون
بازاء العدو ويصلي بعض الطائفة التي كانوا بازاء العدو صلاتهم تمامها م طائفة الى وجه العدو ش يجوز فيها
النصب والرفع اما النصب فعلى تقدير جعل طائفة واما الرفع فعلى انه خبر مبتدأ محذوف والتقدير احدهما طائفة الى وجه
العدو م وطائفة خلفه ش بالوجهين ايضا م فيصلي ش اى الامام م بهذه الطائفة ش وهم الذين جعلهم خلفه م ركعة
وسجدتين ش قيد به احترازا عن قول بعض العلماء انه اذا سجد سجدة واحدة سجد معه الصف الاول فحرسهم الصف الثاني
من العدو ثم يتأخر هذا الصف ويتقدم الصف الثاني فيسجد بهم السجدة الثانية ويحرسهم الصف الاول من العدو ثم يصلي الركعة الثانية
على هذا الوجه ويتشهد ويسلم بهم وتمسكوا بظاهر قوله تعالى فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم فان السجدة المطلقة تنصرف
الى الكامل المعهود وهو السجدتان فان قلت قوله ركعة كان يكفي لان الركعة تتم بسجدة ولم يحتج الى ذكر السجدتين قلت
ذكر سجدتين تأكيد لرفع هذا الاحتمال اذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة م وهم الذين صلى بهم ركعة
وسجدتين م الى وجه العدو ش حتى لا يلحقهم ضرر العدو م وجاءت تلك الطائفة ش وهم الذين كانوا واقفين تجاه
العدو م فيصلي بهم الامام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا ش لانه بقيت عليهم ركعة واحدة وسجدتان م وذهبوا
الى وجه العدو ش ويقفون تجاههم م وجاءت الطائفة الاولى ش وهم الذين صلى بهم اولا ركعة وسجدتين م وصلوا ركعة
وسجدتين وحدانا ش يعني منفردين وانتصابه على الحال م بغير قراءة ش يعني لا يقرأون شيئا م لانهم لاحقون ش واللاحق
ليس عليه قراءة م وتشهدوا وسلموا ش ومضوا الى وجه العدو ويقفون تجاههم م وجاءت الطائفة الاخرى وصلوا ركعة
وسجدتين بقراءة م لانهم مسبوقون ش والمسبوق عليه القراءة لانه في حكم المنفرد فيما بقي عليه من صلاته م وتشهدوا وسلموا ش
فتمت صلاة الطائفتين بهذا الوجه وقال مالك اذا صلى بالطائفة الاولى ركعة وسجدتين وقف حتى تتم هذه الطائفة
صلاتها ويسلمون قبل امامهم ويذهبون الى وجه العدو وتأتي تلك الطائفة التي لم تصل فيصلي بهم الامام الثانية ويتشهد ويسلم
وتقوم هذه الطائفة فتقضي الركعة الفائتة وتسلم وتذهب الى وجه العدو وقول الشافعي واحمد مثله الا انه لا يسلم الامام
عندهما بل يقف منتظرا حتى تتم الطائفة الثانية صلاتها فيسلم بهم وقال النووي ثم اذا قام الامام الى الثانية يقرأ ويطيل
القراءة حتى تأتي الطائفة الثانية ولا يعتد بهذه القراءة الطويلة حتى اذا اتت الطائفة الثانية يقرأ معها الفاتحة وسورة
قصيرة في اصح القولين وهو نصه في الام وقال في الاملاء لا يقرأ بل يسبح ويذكر الله حتى تأتي الطائفة الثانية والطائفة الثانية
اذا صلى بهم الركعة الثانية فارقوه يتموا الركعة الباقية عليهم ولا ينوون مفارقته واتفقوا على ان الطائفة الاولى اذا
صلت الركعة الاولى مع الامام تنوي مفارقة الامام وتتم صلاتها وتذهب الى وجه العدو وفي المستصفى فلنا فيه ثلاثة
اقوال في قول مثل قولنا وفي قول يصلي بالطائفة الاولى تمام الصلاة ثم تجيء الطائفة الاخرى يصلي بهم مرة اخرى فاجاز
اقتداء المفترض بالمتنفل جائز وفي قول وهو المشهور انه يصلي بالطائفة الاولى ركعة فيقوم ويقف ولا يقرأ ويطيل القيام في

انتظار الطائفة الاخرى كذا ذكره المزني ويصلي بهذه الطائفة تمام صلاتهم لكن ينبغي ان ينووا مفارقته ويسلموا ثم تجيء الطائفة
الاخرى فيصلي بهم ركعة ولا يسلم بل يمكث جالسا حتى تصلي هذه الطائفة تمام صلاتهم من غير نية المفارقة ثم يسلم الامام ويسلمون
معه كذا في خلاصتهم والوجيز وقال ابو بكر بن العربي في العارضة قد روي عن النبي عليه السلام في صلاة الخوف روايات
كثيرة اصحها ست عشرة رواية مختلفة وفي القبس شرح الموطأ صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا وعشرين مرة وذكر بعضهم
انه عليه السلام في عشرة مواضع والذي استقر عند اهل السير والمغازي اربعة مواضع ذات الرقاع عند البخاري ومسلم عن سهل بن
حثمة وبطن نخل عند النسائي عن جابر وعسفان عند ابي داود والنسائي عن ابي عياش وذي قرد عند النسائي عن ابن عباس و
روى الواقدي في المغازي حدثنا اسمعيل بن عثمان عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله قال اول ما صلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف غزوة ذات الرقاع ثم صلاها بعسفان بينهما اربع سنين قال الواقدي وهذا عندنا اثبت
من غيره قيل واغربها ما رواه مسلم عن جابر انه عليه السلام صلى بكل طائفة ركعتين فكانت للنبي عليه السلام اربعا ولهم ركعتان ومن
اغربها ما رواه ابو داود عن حذيفة بن اليمان انه عليه السلام صلى بكل طائفة ركعة ثم سلم ولم يقضوا وروي عن ابن عباس
والحسن واسحاق بن راهويه ان صلاة الخوف ركعة ونقل عن جابر وطاوس والضحاك مثله لكن نقل ابو حامد عن عامة العلماء
ان الفرض على الامام ركعتان وعلى المأمومين ركعة والذي نقله الجمهور عنهم ان الواجب على الكل ركعة قال النووي مذهب العلماء
الكافة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ان الخوف لا يوجب القصر وقال الاسبيجابي الخوف لا يوجب قصر الصلاة ولكن يجيز المشي
والانتقال وقال الحسن البصري يصلي الامام المغرب ستا والقوم ثلاثا م والاصل فيه ش اى في هذا الباب م رواية ابن مسعود
ان النبي عليه السلام صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا ش يعني انه جعل الناس طائفتين طائفة خلفه وطائفة في وجه
العدو الى آخر ما ذكرنا وحديث ابن مسعود رواه ابو داود وحدثنا عمران بن ميسرة اخبرنا ابن فضيل حدثنا خصيف عن ابي عبيدة
عن عبد الله بن مسعود قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف فقاموا صفا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفا
مستقبل العدو فصلى بهم النبي عليه السلام ركعة ثم جاء الآخرون فقاموا مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم النبي عليه السلام
ركعة ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لانفسهم ركعة ثم سلموا ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئك مستقبل العدو ورجع اولئك الى مقامهم
فصلوا لانفسهم ركعة ثم سلموا ورواه البيهقي ايضا وقال ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وخصيف ليس بالقوي قلت ابو عبيدة
اسمه عامر بن عبد الله ثقة اخرج له البخاري محتجا به في غير موضع وروى له مسلم وغيره وخصيف [illegible] يحيى بن عبد الرحمن
ونقل ابن ابي زرعة وابو حنيفة وابن سعد وقال النسائي صالح وفي المبسوط روى سالم عن ابن عمر انه عليه السلام صلى بالطائفتين كما رواه
ابن مسعود قلت حديث ابن عمر اخرجه الائمة الستة في كتبهم واللفظ للبخاري قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد
فوازينا العدو فصاففنا لهم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي لنا فقامت طائفة معه تصلي واقبلت طائفة على العدو وركع
رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل فجاؤا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم
ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين وقال القرطبي في شرح مسلم والفرق بين حديث ابن عمر
وحديث ابن مسعود ان في حديث ابن عمر كان قضاؤهم في حالة واحدة ويبقى الامام كالحارس وحده وفي حديث ابن مسعود
كان قضاؤهم متفرقا على صفة صلاتهم واستدل الرافعي لاصحابنا بحديث ابن عمر هذا وفي حديث ابن عمر لم يذكر كيفية قضائهم
فحمل على تفسير ابن مسعود فانه نص في الكيفية وهكذا نص اشهب من المالكية على تفسيره واضافه موافقا لاصحابنا وقال
ابن حبيب قضوا معا وهو باطل واحتج الشافعي واحمد بحديث صالح بن خوات بن جبير عن سهل بن ابي حثمة انه عليه السلام صلاها
كمذهبهما في غزوة ذات الرقاع في صحيح البخاري ومسلم ورواه مالك مرفوعا لانه كان يذهب موقوفا على سهل بن ابي حثمة
على من رفعه وكره ان يكون الامام تابعا للمأمومين وقال النووي صالح تابعي وخوات صحابي وذات الرقاع بكسر الراء موضع
قبل نجد من ارض غطفان وقيل سميت باسم شجرة هناك وقيل اسم جبل فيه بياض وحمرة وسواد وقيل الرقاع كانت في الويتهم
وقال النووي ولو فعل مثل رواية ابن عمر ففي صحة قولان والصحيح المشهور صحته وقول امام الحرمين لبعض اصحابنا تفسيره وقال
النووي ايضا وغلط في تضعيف امر ما نسبه الى بعض الاصحاب بل هو نص الشافعي في الجديد وفي الرسالة والاملاء في تضعيفه

قلت م يقولون قال الشافعي اذا صح الحديث فهو مذهبي والحديث يكون اصح من حديث ابن عمر رضه وتقدم تخريجه الجماعة
وقال الغزالي في الوسيط لرواية خوات بن جبير وهو غلط وانما الراوي ابنه صالح عن سهل بن ابي حثمة خرجها الشيخان وجعل
المازري حديث ابن عمر قول الشافعي واشهب حديث جابر وقول الجمهور هكذا في العلم وهو سهو فيهما ثم قال ولا يصح الاخذ به
الا اذا كان العدو بينهم وبين القبلة قلت بل اخذ ابو حنيفة واصحابه برواية ابن عمر رضه والشافعي برواية سهل بن ابي حثمة
وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي وابو نصر البغدادي في شرح مختصر القدوري الكلام ههنا وانما الخلاف في الاولى والحكم الركعة
في حال الركوب والمشي اذا كانوا مشاة لا يجوز ان كان قريبا من العدو وفي التحفة فان انصرفوا ركبانا لا تصح صلوتهم سواء
كانوا من القبلة الى العدو او من العدو الى القبلة وهذا جواب ظاهر الرواية عن اصحابنا وفي المرغيناني ان ركب واحد منهم
عند انصرافه الى العدو فسدت صلوته وفي المبسوط من ركب منهم عند انصرافه الى وجه العدو فسدت صلوته لان الركوب عمل
كثير بخلاف المشي الى العدو للضرورة م وابو يوسف وان انكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا ش الكلام ههنا
في موضعين الاول في معنى التركيب وهو ان قوله وابو يوسف آه جملة معطوفة على ما قبلها لان قوله ابو يوسف مبتدأ وخبره الجملة
اعني قوله فهو محجوج عليه ودخول الفاء فيه لتعلق الجملة الشرطية بالمبتدأ والواو في قوله وان انكر عطف على مقدر تقديره
وابو يوسف لم ينكر مشروعية صلوة الخوف وان انكر فهو محجوج عليه بما روينا ولكن كلام لا يخلو عن نظر لان ابا يوسف
لم ينكر مشروعية صلوة الخوف في زمان الرسول عليه السلم حتى يكون حديث ابن مسعود رضه حجة عليه لان مراده بما روينا هو حديث
ابن مسعود الذي قال والاصل فيه رواية ابن مسعود رضه بل يمكن ان يقال هو محجوج عليه باحاديث مذكورة في غير هذا الموضع منها
حديث سعيد بن العاص رواه ابو داود باسناده اخبرنا يحيى عن سفيان حدثني الاشعث بن سليم عن الاسود بن هلال عن ثعلبة
بن زهدم قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال ايكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الخوف فقال حذيفة انا
فصلى بهؤلاء ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا واخرجه النسائي ايضا وسعيد بن العاص كان عثمان رضه استعمله على الكوفة وغزا
بالناس طبرستان فافتتحها وهي بلاد كثيرة المياه والاشجار في كيلان ومنها ما رواه ابو داود ايضا وغيره عن عبد الرحمن بن
سمرة رضه حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا عبد الصمد بن حبيب اخبرني ابي انهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلوة الخوف
وكابل من بلاد الموصل ناحية من ثغور طخارستان ناحية الهند ومنها ما رواه البيهقي عن علي رضه انه صلاها بصفين وغيرها
وقال لم يذكر غير جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا رضه صلى المغرب صلوة الخوف ليلة الهرير ومنها ما رواه ايضا من طريق قتادة
عن ابي العالية عن ابي موسى انه صلى صلوة الخوف فهؤلاء الصحابة رضه اقاموها بعد النبي عليه السلم من غير انكار احد فحل محل الاجماع
الموضع الثاني في ان العلماء اختلفوا في مشروعية صلوة الخوف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالجمهور على شرعيتها وذهب الحسن
بن زياد اللؤلؤي والمزني وابو يوسف في رواية الى انها غير مشروعة الا ان ابا الحسن فالحجة عليه ما ذكرنا من حديث حذيفة مع
سعيد بن العاص اما المزني فعلل بالنسخ في زمان النبي عليه السلم حيث اخرها يوم الخندق وهو مردود بان فيه صلوة الخوف
ويوم الخندق متقدم على المشهور فكيف ينسخ المتاخر ذكره النووي وغيره واما ابو يوسف فانه علل بقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت
لهم الصلوة فشرط كونه عليه السلم فيهم لاقامتها ولانه انما كان الناس يرغبون في الصلوة خلفه ما لا يرغبون خلف غيره شرعت بصفة
الذهاب والمجي على خلاف القياس لينال كل فريق فضيلة الصلوة خلفه وقد ارتفع هذا المعنى بعده فلا يجوز اداؤها بصفة الذهاب
والمجي واما الجمهور فردوا عليه بان فعل الصحابة بعده عليه السلم وان سببها الخوف وهو يتحقق بعده عليه السلم كما في حياته ولم يكن
ذلك دليلا لنيل فضيلة الصلوة خلفه لان ترك المشي وترك الاستدبار فرض فيه والصلوة خلفه فضيلة وتكثير الجماعة فانها
كلما كانت اكثر كانت افضل ومعنى قوله تعالى اذا كنت فيهم معناه انت او من يقوم مقامك في الامامة كما في قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وقد يكون الخطاب مع النبي عليه السلم ولا يختص به وهو كما في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء كذا في المحيط والمبسوط
مع ان الاصل عندنا ان تعليق الحكم بالشرط لا يوجب عدمه عند عدم الشرط بل هو موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل وهو
نقل الصحابة بعد وفاته عليه السلم على وجود الحكم او نقول انما للنبي عليه السلم بعد فجاز لغيره بتركه العدد كصلوة المريض ثم اختلف
الاصحاب في نقل هذا القول عن ابي يوسف فقال في المبسوط وملتقى البحار انه قوله الثاني وقد رجع اليه وفي المحيط وزيادات الشهيد

والمرغيناني اطلق الرواية عنه من غير تعرض الحكاية الاول والثاني وفي المفيد والمزيد وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر
القدوري لابي نصر البغدادي ان هذا قوله الاول وقد رجع عنه ثم اعلم ان الخوف لا يوثر في نقصان عدد الركعات الا عند
ابن عباس والحسن البصري وطاوس حيث قالوا انها ركعة وقد ذكرناه فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين
وبالطائفة الثانية ركعتين وانما افضل الامام لانه لو كان مقيما تقيم صلوة من خلفه يكون بها لان الامام هو الخليفة او
السلطان وفي الاداء يعتبر نيته لا نية الجند وبقولنا قال الشافعي واحمد ومالك في المشهور وعن مالك لا يجوز صلوة الخوف
في الحضر وقال اصحابنا يجوز خلافا لابن الماجشون فانه قال لا يجوز ونقل النووي عن مالك عدم جوازها في الحضر على الاطلاق
غير صحيح فان المشهور عنه الجواز كما ذكرنا وقال ابن حزم يصلي في الحضر بكل طائفة اربع ركعات وفي المغرب يصلي بكل طائفة ثلاثا
والثانية للامام تطوع ولو جعلهم في العصر اربع طوائف يصلي بكل طائفة ركعة فسدت صلوة الطائفة الاولى والثالثة
لانها انصرفت في غير اوان الانصراف فلا يحصل لها قصد وصحت صلوة الثانية والرابعة اما الثانية فلانها من الطائفة الاولى
لادراكها الشفع الاول فقد انصرفت في اوانه واما الرابعة فلانها من الطائفة الثانية لانها ادركت الشفع الثاني وقد
انصرفت ايضا في اوانه ومن صلى صلوته ثم قام يقضي ما فاته خلف الامام يقرا فيما سبق لانه منفرد فلا يقرأ فيما لحق لانه
خلف الامام حكما ويبدا باللحوق على ما سبق واذا لم يقرأ اللاحق يقف بقدر قراءة الامام وان وقف اقل او اكثر فلا باس وفي المنافع
يقيم بقدر ما ينطلق عليه اسم القيام وقال النووي في شرح المهذب اذا صلى بكل فرقة ركعة وانتظر فراغها او مجي التي بعدها
ففي جوازها قولان ويبنى عليهما صحة صلوة الامام ووجه البطلان زيادة الانتظار وفي المغني لابن قدامة تصح صلوة
الاولى والثانية لانهما فارقتاه بعذر وبطلت صلوة الثالثة والرابعة اذ علمتا ببطلان صلوتهما وفي المرغيناني لو كان الامام
مسافرا والقوم مقيمين صلى بالطائفة الاولى التي معه ركعة فانصرفوا الى جهة العدو وصلى بالطائفة الثانية ركعة وسلم
ثم جاءت الطائفة الاولى فصلوا ثلاث ركعات بغير قراءة اما الركعة الثانية فلا شك في انهم لا يقرأون فيها لانهم خلف الامام
حكما وفي الاخريين منفردين فيهما وذكر الحسن في المجرد انهم يقرأون فيهما وذكر الرضي ان المقيم خلف المسافر لا يلزمه القراءة
فيما يقضي في رواية واحدة وان كان القوم فيهم مسافر ايضا صلى بالاولى ركعة فمن كان مسافرا يصلي ركعة ومن كان مقيما يصلي
ثلاث ركعات ثم ينصرفون الى جهة العدو وترجع الطائفة الاولى الى مكانها الاولى فمن كان منهم مسافرا يصلي ركعة بغير قراءة
ومن كان مقيما يصلي ثلاثا بغير قراءة في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يقرأ في الاخريين بفاتحة الكتاب ولا يقرأ في الاولى
فاذا اتمت الطائفة الاولى صلوتها ذهبت الى وجه العدو وتجي الثانية الى مكانها صلوتها فمن كان منهم مسافرا يصلي ركعة بقراءة
ومن كان مقيما يصلي ثلاث ركعات الاولى بفاتحة الكتاب وسورة والاخريين بفاتحة الكتاب على الروايات م لما روي انه
عليه السلم صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ش هذا الحديث رواه مسلم عن جابر رضه قال اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى اذا كنا بذات الرقاع الحديث وفيه ثم نودي بالصلوة فصلى بطائفة ركعتين ثم تاخروا وصلى بالطائفة الاخرى ركعتين
قال فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات وللقوم ركعتان وليس فيه ذكر الظهر وسوغ ابو داود اخرجه بسند صحيح
عن الحسن عن ابي بكرة قال صلى النبي عليه السلم في خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بازاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين
صلوا معه فوقفوا موقف اصحابهم ثم جاء اولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا
ولاصحابه ركعتين واعلم ان هذا الحديث صريح في انه عليه السلم سلم في الركعتين وحديث جابر ليس صريحا فلذلك حمله بعضهم على حديث
ومنهم النووي ومنهم من لم يحمله عليه ومنهم القرطبي وقال المنذري في مختصره قال بعضهم كان النبي عليه السلم في حضر بغير
سفر وهم مسافرون وقال بعضهم هذا خاص بالنبي عليه السلم لفضيلة الصلوة خلفه وقيل فيه دليل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل
واعترض عليه بانه لم يسلم في الفرض كما في حديث جابر رضه وقيل ان النبي عليه السلم كان مخيرا بين القصر والاتمام في السفر فاختار
الاتمام واختار لمن خلفه القصر وقال بعضهم كان في حصن ببطن نخل على باب المدينة ولكان خوف فخرج منه محترسا وقيل قد
يتقوى هذا الحديث بما اخرجه البيهقي في المعرفة من طريق الشافعي اخبرنا الثقة ابن علية او غيره عن يونس عن الحسن عن جابر رضه
ان النبي عليه السلم كان يصلي بالناس صلوة الظهر في الخوف ببطن نخل فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت طائفة اخرى فصلى

بهم ركعتين ثم سلم واخرج الدارقطني عن عيينة عن الحسن عن جابر ان النبي عليه السلام كان يحاصر المحارب فنودي
بالصلاة فذكره نحوه والاول اصح الا ان فيه شائبة الانقطاع فان شيخ الشافعي مجهول واما الثاني ففيه عيينة بن سعيد
القطان الواسطي ضعفه غير واحد وقيل لم يحفظ عن النبي عليه السلام انه صلى صلاة الخوف قط فهم ولم يكن له حرب قط
في عصر الا يوم الخندق ولم تكن آية الخوف نزلت بعد ولما ذكر الطحاوي حديث ابي المذكور قال يحتمل ان يكون ذلك كان لانه
كانت الفريضة تصلى مرتين فان ذلك كان يفعل اول الاسلام حتى نهي عنه ثم ذكر حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام نهى ان
تصلى فريضة في يوم مرتين قال والنهي لا يكون الا بعد الاباحة ويصلي بالطائفة الاولى ركعتين في المغرب وبالثانية ركعة
واحدة وهو قول عامة اهل العلم وقال الثوري يصلي بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين وهو احد قولي الشافعي
واصحهما الاول وصلاها هكذا علي بن ابي طالب ليلة الهرير وهو بفتح الهاء وكسر الراء من ليالي صفين سميت بذلك لانه كان لهم هرير
عند حمل بعضهم على بعض وذكر شيخ الاسلام وقال الشافعي الامام في المغرب بالخيار ان شاء صلى مثل من هنا وان شاء صلى
مثل مذهب الثوري فلو اخطأ الامام فصلى بالاولى ركعة وبالثانية ركعتين جازت صلاة الامام لانه لم يبرح مكانه وقال
حجة فسدت صلوتهم لانه ترك سنتها وهو قول الشافعي فسدت صلاة الطائفتين اما الطائفة الاولى فلانهم انصرفوا
في غير اوان انصرافهم وهو مفسد لوجود المشي من غير حاجة واما الطائفة الثانية فلانهم في الاولى لا دركهم الشطر الاول
وقد انصرفوا بعد الثالثة وهو اوان عودهم اليها فانصرافهم مفسد للاعراض عن العبادة من غير حاجة وعودهم اليها لا بد
للاقبال على الطاعة ولو جعلهم ثلاث طوائف فصلى بالاولى ركعة فانصرفوا وبالثانية الثانية فانصرفوا وبالثالثة الثالثة
فصلاة الطائفة الاولى فاسدة وصلاة الثالثة جائزة ويقضون ركعتين بقراءة والثالثة بغير قراءة لانه لاحق فيها والاولى
بقراءة لانه مسبوق فيها ولو انه صلى بثلاث طوائف بكل طائفة ركعة فصلاة الامام تامة وصلاة الطائفة الاولى فاسدة
وصلاة الطائفة الثانية والثالثة صحيحة م لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن ش تعليل لما قبله وتقريره هذا ان
الاصل ان يصلي الامام بكل طائفة شطر الصلاة وشطر المغرب ركعة ونصف فيثبت حق الطائفة الاولى في نصف ركعة
وتنصيفها غير ممكن لانها لا تتجزى فيثبت في حقهم كلها م فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق ش هذا كانه جواب عن سؤال
مقدر تقريره ان يقال اذا كان الامر كذلك فاوجه تخصيص الطائفة الاولى بركعتين فاجاب بقوله فجعلها اي فجعل الركعة
الواحدة التي هي الركعة الثانية في الاولى اي في الطائفة الاولى اولى بحكم السبق وفيه من كلام وهو ان الركعة
الثانية اعطيت حكم الركعة الاولى في وجوب القراءة وضم السورة والجهر بالقراءة دون الركعة الثالثة والطائفة الاولى
هي المختصة بالركعة الاولى دون الطائفة الثانية م ولا يقاتلون في حال الصلاة ش وبه قال ابن ابي ليلى وقال الشافعي
يقاتلون وعليهم الاعادة وقال ابن سريج لا اعادة عليهم وفي الغاية وللشافعية ثلاثة اوجه في الكثير الاول تبطل
وبه جزم صاحب المهذب واليه نحى وافقهما في الترجيح كثير من العراقيين الثاني لا تبطل الثالث ان كرر في شخص بطل
وفي اشخاص لا واشترط في الجواهر المالكية في صلاة المسايفة خوف فوات الوقت وجوزها مع القتال والمطاردة واحمد
بن حنبل واختاره ابن المنذر م فان فعلوا ش اي فان فعلوا القتال في الصلاة م بطلت صلوتهم وقال الشافعي ومالك واحمد
لا تبطل لظاهر قوله تعالى وليأخذوا اسلحتهم والامر باخذ السلاح لا يكون الا للقتال وهذا يجب اخذ السلاح في صلاة الخوف عند
الشافعي في قول لانه كان في وضعه خطرا اذ كان الظاهر قتاله يستحب به قال احمد وداود واحتج المصنف لاصحابنا بقوله م
لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما تركهن ش اي لما ترك اربع صلوات مع المقاتلة
وفيه نظر لان صلاة الخوف شرعت بعد يوم الاحزاب فان قلت روي عن ابن اسحاق والواقدي ان غزوة ذات الرقاع
كانت قبل غزوة الخندق وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع قال الاترازي فثبت ان صلاة
الخوف كانت نزلت قبل الخندق فلما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة يوم الخندق لاجل القتال دل على ان القتال يمنع الصلاة
قلت قال البيهقي لا حجة لهم لان صلاة الخوف انما شرعت بعد الخندق وقد جاء التصريح في طرق الحديث بان صلاة يوم الاحزاب كانت
قبل نزول صلاة الخوف رواه النسائي في سننه وابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما والبيهقي في سننه والشافعي

وابو يعلى والدارمي في مسانيدهم عن ابن ابي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن ابي سعيد الخدري عن ابيه
قال حبسنا يوم الخندق فذكر الحديث قال وذلك قبل ان ينزل فرجالا او ركبانا وقال القاضي عياض في الشفاء والصحيح ان
حديث الخندق كان قبل نزول الآية فهي ناسخة ويمكن ان يفهم عن المص هنا احتجاجه بالحديث المذكور بانه اعتمد على
عن الواقدي لان هذا مختلف فيه فمن هنا قال النووي قيل انها اي ان صلاة الخوف شرعت في غزوة ذات الرقاع
وهي سنة خمس من الهجرة وقيل انها شرعت في غزوة بني النضير والحديث المذكور تقدم في باب قضاء الفوائت ويوم الاحزاب
هو يوم حفر الخندق في المدينة والاحزاب هم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم وذلك ان اهل
مكة جمعوا الاعراب واتوا المدينة من فوق الوادي من قبل المشرق بنو غطفان ومن قبل اسفل الوادي من قبل المغرب قريش
فتحزبوا وقالوا نكون جملة واحدة حتى نستاصل محمدا فارسل الله تعالى عليهم الصبا في ليلة شاتية فسفت التراب في وجوههم و
قلعت الملائكة الاوتاد وقطعت الاطناب واطفأت النيران واكفأت القدور وماجت الخيل بعضها في بعض وقذف في
قلوبهم الرعب وكبرت الملائكة في جانب عسكرهم فانهزموا من غير قتال ومن جملة ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم باتقائهم ضرب الخندق
على المدينة اشار اليه بذلك سلمان الفارسي ثم واشتد الخوف وظن المؤمنون كل ظن وقال بعض المنافقين كان محمد
يعدنا كنوز كسرى وقيصر ولا يقدر احدنا ان يذهب الى الغائط وكانوا قد قربوا من شهر حتى انزل الله النصر وذلك قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ جاءتكم جنود فارسلنا عليهم ريحا اي ريح الصبا وجنودا لم تروها اي جنود الملائكة
الى قوله تعالى ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال اي بالريح والملائكة قال عليه السلام نصرت
بالصبا واهلكت عاد بالدبور م فان اشتد الخوف ش يعني اذا كان الخوف اشد من الاول بحيث لا يتهيأ لهم النزول عن الدابة
لاجل هجوم العدو عليهم م صلوا ركبانا ش اي حال كونهم راكبين م فرادى ش اي متفردين م يومون بالركوع والسجود الى اي
جهة شاؤوا ش ويجعلون السجود اخفض من الركوع م اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة ش هذا قيد لقوله الى اي جهة شاؤوا
وفي الذخيرة اذا اشتد الخوف صلوا رجالا قياما على اقدامهم او ركبانا مستقبلي القبلة وغير مستقبليها وقال القاضي عياض في
الاكمال لا يجوز ترك استقبال القبلة فيها عند ابي حنيفة وهو غلط منه ولا يجوز في جماعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وبه قال ابن ابي ليلى
م لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا ش اي فان كان بكم خوف من عدو فصلوا رجالا اي راجلين وهو جمع راجل وهو الماشي
لا جمع رجل قوله او ركبانا جمع راكب م وسقط التوجه ش اي الى القبلة م للضرورة ش اي لاجل الضرورة م وعن محمد
ش اي ان الركبان م يصلون بجماعة ش يعني عند محمد يجوز وبه قال الشافعي م وليس بصحيح ش اي ما قاله محمد ليس بصحيح لا من ظاهر
الرواية ولا من غيرها صحيح م لانعدام الاتحاد في المكان ش اي في مكان الصلاة وهذا لا يلزم الفصل بين المقتدي وبين الامام
بما يمنع صحة الصلاة فلا يجوز كما لو كان بينهما نهر او طريق او حائط وان صلوا ركبانا والدابة تسير يجوز لان كل صلاة تجوز
راكبا يجوز مع السير كالنفل وفي المحيط لان السير فعل الدابة حقيقة وانما اضيف اليه لمعنى فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة
اليه فلا تفسد اذا صلى وهو يمشي حيث تفسد صلوته لان المشي فعله حقيقة ومعنى وبخلاف الذاهب الى وجه العدو لانه ليس مصل
في تلك الحالة بل هو في حرمة الصلاة وفي زيادات التمهيد لا يجوز بالايماء في المصر عند ابي حنيفة وعن ابي يوسف يجوز في حالة الخوف
بالايماء وبه قال مالك والشافعي واحمد يصلون ركبانا ومشاة في جماعة والخوف من العدو والسبع سواء فالخائف من السبع
اذا لم يستطع النزول عن دابته يصلي راكبا بالايماء كالخائف من العدو وكذلك السابح في البحر لان فعلهما ينافي الصلاة فصار
كالاكل والراكب لا يصلي في حالة السير اذا كان طالبا لعدم الضرورة وان كان مطلوبا يصلي للضرورة واذا راوا سوادا فظنوا انه عدو
فصلوا صلاة الخوف فاذا هو ابل او بقر او غنم فعليهم الاعادة وبه قال الشافعي في قول واحمد واختاره المزني وفي قول لا يجب
عليهم الاعادة وبه قال مالك ولو كان ماشيا هاربا من العدو وحضرت الصلاة ولم يمكنه الوقوف لا يصلي ماشيا وعند الشافعي يصلي
بالايماء في تلك الحالة ثم يعيد المريض على الدابة بعذر المطر والطين وفي البادية يجوز اذا لم يقدروا على صلاة الخوف على وصفها
اخروها ولا يصلون صلاة غير مشروعة وعن مجاهد وطاوس في الخوف والحكم وقتادة والضحاك يصلون صلاة الخوف ركعة ويومون
ايماء وروي هذا عن جابر ايضا وقال الضحاك فان لم يقدروا ايكبروا تكبيرتين حيث كان وجههم وقال اسحاق ان لم يقدروا

على الركعة سجدوا سجدة واحدة وان لم يعتبروا التكبيرة وامره اخذ السلاح ليس بواجب لو تركها لا تفسد صلوته بالسفيه(؟) به
قال مالك واحمد وداود وعن الشافعي في وجوب اخذ السلاح قولان والاصح استحبابه وعدم وجوبه وفي الوسيط وكيفما كان
لا يبطل الصلوة بتركه ذهب فقهاء الامصار الى ان صلوة الخوف تصح بثلاثة انفس امام ومأموم وآخر تجاه العدو ونقل ابو بكر
بن الجد اوحد عن الشافعي ان كل طائفة بثلاثة ونقل عنه القرافي مثله وفي المغني للحنابلة اقل طائفة ثلاثة وقال ابن حزم
يصليها من خاف من كافر او مسلم باغ او سبع او حية او سيل او نار او مجنون او حيوان عاد او خوف عطش او فوت
رفقة او متاع او اضلال الطريق قال النووي هي جائزة في كل قتال ليس بحرام واما كان كقتال الكفار والبغاة وقطاع الطريق
وكذا الصائل على الانسان اذا اوجبنا الدفع او كان مباحا كقتال من قصد اخذ ماله او مال غيره ولا تجوز في المحرم كقتال
اهل العدل وقتال اهل الاموال لاخذها وقتال القبائل عصبية او كانوا متحرفين لقتال او متحيزين الى فئة والا فلا ولو كان
عليه القصاص ورجوا العفو اذا سكن غضبه فهرب يصلي صلوة الخوف واستبعده امام الحرمين وهذا عند شرط الخوف وعند
مالك واحمد لا يرخص في كل قتال كما مر وفي فتاوى المرغيناني فصلوة الخوف ليست مشروعة في حق العاصي في السفر
في الزيادة لا يجوز الانحراف عن جهة العدو لزوال سبب الرخصة ولو شرعوا فيها ثم حضر العدو جاز الانحراف في اوانه ولو انحرفوا
على ظن العدو ثم بان انه ابل ونحوها لم يجز ونزل المسلمون انحرفا وفي المبسوط لو سها الامام في صلوة الخوف سجد للسهو وتابعه
الطائفة الثانية والطائفة الاولى يسجدون في اتمام صلوتهم والله اعلم

باب الجنائز

اي هذا باب في بيان احكام الجنائز ووجه المناسبة بين البابين من حيث ان الباب السابق في الخوف وهذا الباب في امر الموت
والخوف قد يفضي الى الموت او الباب السابق في بيان حال صلوة الخوف وهذا في حال صلوة الموت واما تأخير هذا الباب عن الابواب
السابقة فلان الابواب السابقة في بيان الصلوات المطلقة اي الكاملة وهذا الباب في الصلوة المقيدة او الابواب السابقة في الصلوة
التي هي صلوة من حيث نفسها وهذا الباب في صلوة هي صلوة من حيث غيرها فالاول يقدم على الثاني والجنائز جمع جنازة وهي بفتح
الجيم اسم للميت المحمول وبكسرها اسم للنعش الذي يحمل عليه الميت وقيل عكس ذلك حكاه صاحب المطالع وقيل الجنازة بكسر الجيم
وفتحها والكسر افصح واشتقاقها من جنز اذا ستر ذكره ابن فارس وغيره ومضارعه يجنز بكسر النون م اذا احتضر الرجل ش بضم
التاء وكسر الضاد المعجمة قال في المغرب احتضر الرجل مات لان الوفاة حضرته او ملائكة الموت وقيل فلان محتضر اي قريب من الموت قال
ومنه اذا احتضر الرجل وفي النهاية حضر الرجل واحتضر على ما لم يسم فاعله اذا دنا موته وروي بالخاء المعجمة وقيل هو تصحيف
وفي المحيط احتضر الرجل اي دنا موته وروي علامتها ان تسترخي قدماه فلا ينتصبا وينعوج انفه وينخسف صدغاه وتمتد جلدة
الخصية لان الخصية تتعلق بالموت وتتدلى جلدتها م وجه الى القبلة على شقه الايمن ش وعليه نص الشافعي واكثر اصحابه وبه قال
مالك واحمد وكرهه مالك في رواية ابن القاسم لان سعيد بن المسيب انكر على من فعل ذلك ولنا ما رواه البيهقي عن ابي قتادة ان
النبي عليه السلام حين قدم المدينة سال عن البراء بن معرور فقالوا توفي واوصى بثلثه لك يا رسول الله واوصى ان يوجه الى القبلة
لما احتضر فقال عليه السلام اصاب الفطرة وقد رددت ثلثه على ولده ثم ذهب فصلى عليه وقال اللهم اغفر له وارحمه وادخله جنتك
وقد فعلت وقال الحاكم هذا الحديث صحيح ولا اعلم في توجيه المحتضر الى القبلة غيره قلت هذا ليس بما عليه على الصفة المذكورة
وانما فيه مجرد الافضاء بالتوجيه الى القبلة واما مجرد التوجيه ففيه حديث عمير بن قتادة وكانت له صحبة ان رجلا سال النبي عليه السلام
ما الكبائر فقال هي تسع الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف و
قذف المحصنات الغافلات المؤمنات وعقوق الوالدين المسلمين واستحلال البيت الحرام قبلتكم احياء وامواتا اخرجه ابو داود
في الوصايا والنسائي في المحاربة وذكر ابو حفص بن شاهين في كتاب الجنائز له بابا في توجيه المحتضر ولم يذكر فيه غير اثر عن ابراهيم
النخعي قال يستقبل بالميت القبلة وعن عطاء بن ابي رباح نحوه بزيادة على شقه الايمن ما علمت احدا تركه من ميت م اعتبارا
بحال الوضع في القبر ش يعني يعتبر توجيه من اشرف على الموت الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال وضع الميت في قبره
فانه يوجه الى القبلة على شقه الايمن وقال الاترازي لانه السنة ولم يبين السنة كيف هي وقال السغناقي الاضطجاع على
انواع اضطجاع في حال المرض فانه يضطجع على شق عرضا للقبلة واضطجاع في حال صلوة المريض وقد ذكر واضطجاع في حالة

النزع فانه يوضع كما يوضع في حالة المرض واضطجاع في حالة الغسل بعد ما قضى نحبه فلا رواية فيه عن اصحابنا كيف يوضع على
التخت الا ان العرف فيه يضجع مستلقيا على قفاه طولا نحو القبلة كما في حالة الصلوة واضطجاع في حال الصلوة عليه فانه يضجع معترضا
للقبلة على قفاه واضطجاع في حال الوضع في اللحد فانه يوضع على شقه الايمن كما في حالة المرض قلت هذا كله عرف بالقياس
ولم يذكر فيه اثر ولا حديث صح ان المص قاس اضطجاع من اشرف على الموت على اضطجاع الميت في قبره وهذا الشارح ذكر
عكس هذا وذكر صاحب الدراية هنا حديث البراء بن معرور المذكور آنفا استوفينا الكلام فيه م لانه اشرف عليه ش هذا تعليل
قوله اعتبارا بحال الوضع في القبر اي لان المحتضر اشرف على القبر او اشرف على الشيء الذي توضع فيه وما قرب من الشيء يأخذ حكمه م و
المختار في بلادنا ش اراد بها ما وراء النهر م الاستلقاء ش اي استلقاء المحتضر على قفاه م لانه ايسر ش اي لان الاستلقاء
ايسر لخروج الروح وبه قال الشافعي في قول في شرح الوجيز ويلقى على قفاه وفي المحيط والاسبيجابي وغيرهما ان العرف
انه يوضع مستلقيا على قفاه وقدماه الى القبلة قالوا هو ايسر لخروج الروح ولم يذكروا وجه ذلك ولا يمكن معرفته بالتجربة
وهو اسهل لتغميضه وشد لحيته عقيب الموت وامنع لتقويس اعضائه ويرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء وقد
قطع الجويني والرافعي من الشافعية قال امام الحرمين وعليه عمل الناس وقال ابو بكر الرازي هذا اذا لم يشق عليه فان
شق عليه ترك على حاله والمرجوم لا يوجه والاول هو السنة ش اي توجيه الى القبلة على شق الايمن هو السنة ولم يبين
السغناقي م ولقن الشهادة ش كذا بالافراد ولفظ القدوري ولقن الشهادتين وهو المراد ايضا هنا وفي نسخة
الاترازي بخطه ولقن الشهادتين ثم فسره بقوله اي لا اله الا الله وقوله اشهد ان محمدا رسول الله وذكر المرغيناني بلفظ الا
ثم قال وشلته(؟) في المحيط والبدائع والاسبيجابي وشرح مختصر الكرخي والتجريد وجوامع الفقه وخير مطلوب والقنية وفي
المفيد والمزيد والتحفة والينابيع والمنافع ولقن الشهادتين وهو الصواب والنخعي يكتفي بشهادة التوحيد لان الشهادة
بالرسالة تبع لها ولا تقبل بدون الشهادة الثانية وهذا لم يذكر الثانية في الحديث الذي يأتي بعده وهكذا اطلقه
كتب الشافعية وفي الذخيرة للمالكية والمغني للحنابلة لقن قول لا اله الا الله ووجهه انه توحيد يلزم منه اعترافه بالحق
اعترافه بالشهادة الاخرى قلت فيه نظر لا يخفى وعلم من هذا كله ان نسخة المصنف الافراد والاتراري اصلح نسخة بالتثنية
فافهم م لقوله عليه السلام لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله ش هذا الحديث عن ابي سعيد الخدري وابي هريرة وجابر بن عبد الله
وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن عمرو وواثلة بن الاسقع وابن عباس وابن مسعود وعائشة فحديث الخدري عند
الجماعة ما خلا البخاري وحديث ابي هريرة عند مسلم نحوه سواء وحديث جابر عند الطبراني في كتاب الدعاء له مرفوعا نحوه ورواه
العقيلي في الضعفاء واعله بعبد الوهاب بن مجاهد وحديث عبد الله بن جعفر عند البزار في مسنده وحديث عبد الله بن عمرو
عند ابن شاهين في كتاب الجنائز وحديث واثلة بن الاسقع عند ابي نعيم في الحلية وحديث ابن عباس وابن مسعود عند الطبراني
وحديث عائشة عند الطبراني ايضا مرفوعا نحوه وعند النسائي ايضا ولفظه لقنوا هلكاكم بدل موتاكم م والمراد الذي
قرب من الموت ش بطريق المجاز باعتبار ما يؤول اليه وذلك لان التلقين حقيقة ما يطابقه المستلقن وحصول ذلك من
الميت محال فالامر به حقيقة يكون امرا بالعاجز عنه والعقل يأباه فوجب حمله على هذا المعنى فان قلت عند اهل السنة هذا
على حقيقته لان الله تعالى يحييه على ما جاءت به الآثار فلم تحمل على المجاز قلت لان المقصود من ذلك ان يكون آخر كلام الميت كلمة
الشهادة فالتلقين في قبره لا يلائم المقصود وقد قال عليه السلام من كان آخر كلامه قول لا اله الا الله دخل الجنة رواه ابو داود مرفوعا
واخرجه ابن حبان وعزاه ابن الجوزي للبخاري وليس كذلك فانه ليس فيه وعزاه المحب الطبري الى المتفق عليه وليس كذلك
ومعنى التلقين ان يذكر بين يديه واذا قالها مرة لا يعاد عليه الا ان يتكلم ولا يقال له قل قال في شرح الوجيز ولا يلح عليه ولا
يقال له قل بل يذكر بين يديه وهذا التلقين مستحب بالاجماع واما التلقين بعد الموت فلا يلقن عندنا في ظاهر الرواية وعند
الشافعي يستحب ان يلقن بعد الدفن فيقال يا عبد الله او يا امة الله اذكر ما خرجت عليه من الدنيا من شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الجنة حق والنار حق والبعث حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وانك رضيت
بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا ونبيا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا الطاهر قوله

تشوا ما تاكم كذا في شرح الوجيز قلت روى الطبراني عن ابي امامة اذا انا مت فاصنعوا بي كما امرنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان نصنع بموتانا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اذا مات احد من اخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم احدكم على
راس قبره ثم ليقل يا فلان ابن فلانة فانه يسمعه ولا يجيب ثم يقول يا فلان ابن فلانة فانه يستوي قاعدا ثم يقول يا فلان
ابن فلانة فانه يقول ارشدنا رحمك الله ولكن لا تشعرون فليقل اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا عبده ورسوله وانك رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما فان منكرا ونكيرا ياخذ كل واحد منهما بيد
صاحبه ويقول انطلق بنا ما يقعدنا عند من لقن حجته قال فقال رجل يا رسول الله فان لم يعرف امه قال ينسبه الى حواء
عليها السلام ويقول يا فلان ابن حواء اسناده صحيح وقد قواه الضياء في احكامه كذا قيل ولكن الراوي عن ابي امامة سعيد
الازدي ومن يعرف له ابو حاتم وفي ذخيرة الفقهاء وفي فتاوى الظهيرية جوز بعض المشايخ التلقين بعد الدفن ولا انه
يفعل قلت وكيف لا يفعل وقد روي عنه عليه السلام انه امر بالتلقين بعد الدفن فيقول يا فلان ابن فلان او فلانة بنت فلانة
اذكر دينك الذي كنت عليه الى ما ذكرناه في شرح الوجيز وقال الحلواني لا ينهى عنه ولا يؤمر به قال قاضي خان ان كان التلقين
لا ينفع ولا يضر فيجوز وحكي عن ظهير الدين المرغيناني انه لقن بعض الائمة السلف بعد دفنه واوصى ان يلقن وايضا
بعد دفنه كذا في غاية البيان م فاذا مات ش اي المحتضر م شد لحياه ش بفتح اللام تثنية لحي وهو الحنك م وغمض عيناه
ش يعني اطبق جفناه م بذلك ش اي بشد اللحيين وتغميض العينين م جرى التوارث ش من الائمة على ذلك وفي تغميض البصر
احاديث منها ما اخرجه مسلم في صحيحه عن ام سلمة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابي سلمة وقد شق بصره فاغمضه الحديث
ومنها ما رواه ابن ماجة في سننه عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حضرتم موتاكم فاغمضوا البصر فان
البصر يتبع الروح وقولوا خيرا فان الملائكة تؤمن على ما قال اهل البيت ورواه احمد في مسنده والحاكم وابن حبان بوزعة ابن
سعيد اصرواته ويقول مغمضه باسم الله وعلى ملة رسول الله ويقول وعلى وفاة رسول الله اللهم يسر عليه امره وسهل عليه
ما بعده واسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه م ثم فيه تحسين فيستحسن ش اي ثم فيما ذكر من شد
اللحيين وتغميض العينين تحسين صورة الميت لانه اذا ترك التغميض بقي فظيع المنظر في اعين الناس وفي ترك شد اللحيين يخاف
من دخول الهوام في جوفه والماء عند غسله ويشد بعصابة عريضة من فوق راسه وفي المنية يوضع بالجنب عند البشا
يوجه الى القبلة على قفاه او على يمينه وتمد اعضاؤه وتغمض عيناه ويغطى بثوب عنده ويوضع عنده شيء من الطيب ويلقن
كلمة الشهادة ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف او مرآة لئلا ينتفخ ويقرأ عنده القرآن الى
ان يرفع وهكذا في كتب اصحاب الشافعي وكره مالك قراءة القرآن عنده واصحابنا كرهوا القراءة عنده حتى يغسل ويجعل على
سرير او لوح حتى لا تصيبه نداوة الارض وفي فتاوى قاضي خان ولا باس بجلوس الحائض والجنب عنده وقت الموت ثم المستحب ان يعجل
جهازه ولا يؤخر ويستحب ان يعلم المريض اهله واعلم جيرانه واقاربه ويذكرهم بالتوبة من المعاصي والمظالم بالي
واذا راه قد نزل به يعاهد حلقه بان يقطر فيه ماء او شرابا ويبل شفتيه بقطنة ونحوها فصل في الغسل
اي هذا فصل في بيان غسل الميت وهو بفتح الغين وفي بعض النسخ فصل في غسل الميت ولما بين ما يفعل بالمحتضر قد احتضاره
شرع يبين ما يفعل به بعد موته فبدا بالغسل لانه اول ما يفعل بالميت ثم ذكر فصل التكفين ثم فصل الصلاة ثم فصل حمله ثم
فصل الدفن على الترتيب الخارجي ليوافق الطبع • وقال الشيخ ابو نصر البغدادي الاقطع وجوب غسل الميت ان الملائكة عليهم السلام
غسلوا آدم عليه السلام وقالوا لولده هذه سنة موتاكم وغسل النبي عليه السلام ميتا وفعل ذلك المسلمون بعده • وقال صاحب الهداية
وجوب الاحياء بالسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما السنة فما روى عن ابي بن كعب عن النبي عليه السلام انه قال ان آدم عليه السلام
لما حضرته الوفاة نزلت الملائكة بحنوط وكفن من الجنة فلما مات غسلوه بالماء والسدر ثلاثا وكفنوه في وتر من الثياب وصلوا
عليه عند البيت وامهم جبريل عليه السلام وقالوا هذه سنة ولد آدم من بعده وما روي انه عليه السلام قال لام عطية حين توفيت ابنته
زينب اغسليها وترا ثلاثا او خمسا او اكثر ان رايتن وقال بماء وسدر وقال عليه السلام للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر منها اذا
مات ان يغسله واجمعت الامة على هذا واما المعنى فان الميت في الصلاة بمنزلة الامام حتى لا تجوز الصلاة بدونه ولهذا شرط تقديمه على القوم

وطهارة الامام شرط لصلاة القوم ولان ما بعد الموت حال العرض على الرب والرجوع اليه فوجب تطهيره بالغسل تعظيما للرب وفي شرح الوجيز
الغسل والتكفين والصلاة فرض الكفاية بالاجماع انتهى قلت حديث ابي بن كعب رواه عبد الله بن احمد في المسند ولفظه
ان آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه وحنطوه وحفروا له ولحدوا وصلوا عليه ثم ادخلوا قبره فوضعوه فيه ووضعوا
عليه اللبن ثم خرجوا من قبره ثم حثوا عليه التراب ثم قالوا يا بني آدم هذه سنتكم رواه البيهقي بمعناه وحديث ام عطية اخرجه
البخاري ومسلم واختلف المشايخ في سبب وجوب غسل الميت قال بعضهم من العراقيين فان الموت سبب لاسترخاء المفاصل والتي تحل
الاعضاء الاربعة في الحيوة لتكرر سببه والموت لا يتكرر • وقال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق يقولون انما وجب
لنجاسة الموت اذ الآدمي له دم مسفوح كسائر الحيوانات ولذا يتنجس البئر بموته فيها وفي المحيط والبدائع لو وقع فيها بعد غسله لا ينجس
ولو حمل ميتا وصلى به قبل غسله لا تصح صلوته بخلاف المحدث وفي البدائع عن محمد بن شجاع البلخي ان الآدمي لا يتنجس بالموت كرامة
له لانه لو تنجس لما حكم بطهارته بالغسل كسائر الحيوانات التي حكم بنجاستها بالموت وقال ابو عبد الله من قول العامة وهو الاظهر
وعند كل اصحاب مالك والشافعي واحمد خلاف في تنجس المؤمن بالموت وقال بعض الحنابلة يتنجس بالموت ولا يطهر بالغسل
ويتنجس الثوب الذي نشف به كسائر النجاسات وهذا باطل بلا شك م واذا ارادوا غسله ش بفتح الغين اي غسل الميت م
وضعوه على سرير لينصب الماء عنه ش اي لينزل عنه الى الاسفل واختلف في كيفية الوضع قال الاسبيجابي وصاحب الطحاوي
يوضع مستلقيا على قفاه نحو القبلة كالمحتضر وشمل قال بعض ائمة خراسان واختار بعض اصحابنا انه يوضع عرضا كما يوضع في القبر
وقال شمس الائمة الاصح انه يوضع كما تيسر وفي التحفة يوضع على شقه الايسر حتى يبدأ بشقه الايمن في الغسل على الايمن وقال
الاسبيجابي لا رواية عن اصحابنا في ذلك والعرف ان يوضع على التخت على قفاه طولا نحو القبلة م ويجعلوا على عورته خرقة ش
لان ستر العورة واجب على كل عاقل والآدمي محترم حيا وميتا الا ترى انه لا يحل للرجال غسل النساء ولا للنساء غسل الرجال الاجانب
بعد موته وقد عرف فيما مضى من العورة انها ما تحت السرة الى الركبة عورة عندنا وهذا من الاصل لكونها من الرواية خلاف هذا الشاذ
اليه يقول م ويكفي ستر العورة الغليظة ش وهي القبل والدبر وعليه الفتوى انما دبقوله م هو الصحيح ش من المذهب به قال مالك
ايضا ذكره في المدونة واحترز به عن رواية النوادر فانه قال فيه ويوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة وفي المبسوط روى
الحسن عن ابي حنيفة انه يؤتزر بازار سابغ كما يفعل في حيوته اذا اراد الاغتسال وفي ظاهر الرواية قال يشق عليهم غسل ما تحت الازار
فيكتفى بستر العورة الغليظة بخرقة م تيسيرا ش اي لاجل التيسير م على الغاسل ش وفي البدائع يغسل عورته تحت الخرقة بعد ان
يلف على يده خرقة ويستنجى عند ابي حنيفة كما كان يفعل في حال حيوته وعندهما لا يستنجى وفي المحيط والروضة لا يستنجى عند ابي يوسف
ويغسل ما تحت الخرقة يلفها على يده وقيل يجعل الغاسل على اصبعه خرقة يمسح بها ولثاته ولسانه ويدخلها في منخريه ايضا م
وتجريده ليمكنهم التنظيف ش اي تنظيف الميت وعن الكرخي ووضعها من قول احمد وقول ابن سيرين وقال الشافعي واحمد
في رواية المستحب ان يغسل في قميص واسع الكمين وان كان ضيق الكمين فتقهما لانه عليه السلام غسل في قميص فكان سنة في
حقه فهو سنة عندنا في حقنا قلت بعض المشايخ يستحب ان يغسل الميت في قميص يلبسه عند ارادة غسله وصرح به المسعودي
والرافعي ويدخل الغاسل يده في كمه ويصب الماء من فوق القميص ويغسل من تحته واستدل على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم غسلوه وعليه قميصه يصبون الماء عليه ويدلكونه من فوق القميص رواه ابو داود وقال النووي اسناده صحيح
قلت قيل انه ضعيف ولئن سلم صحته فنقول كان ذلك من خصائصه عليه السلام يدل على ذلك ما رواه ابو داود عن عباد بن عبد الله بن
الزبير قال سمعت عائشة تقول لما ارادوا غسل النبي عليه السلام قالوا والله ما ندري انجرد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثيابه كما نجرد
موتانا او نغسله وعليه ثيابه فلما اختلفوا القى الله عليهم النوم حتى ما منهم من رجل الا وذقنه في صدره ثم كلمهم متكلم من ناحية
البيت لا يدرون من هو اغسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه فقاموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسلوه وعليه قميصه يصبون
الماء فوق القميص ويدلكونه بايديهم وكانت عائشة تقول لو استقبلت من امري ما استدبرت ما غسله الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الوفاة ما غسله الا نحن وهذا يدل على ان عادتهم تجريد موتاهم كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم
عند غسلهم وخص من ذلك النبي عليه السلام لاجل الاكرام والتعظيم ولانه اذا غسل في قميصه تنجس القميص بما يخرج منه ولا يطهر بصب الماء

عليه فيغسل الميت بخلاف النبي عليه السلام فانه كان مامونا في حقه لانه كان طيبا حيا وميتا على ان منهم من لا فرق فعل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لم يلبس قميص عن غسل بل غسل في قميصه الذي فيه انه صح الحديث م ويوضيه من غير مضمضة واستنشاق ش بتشديد
الفاء من وضا بالتشديد وفي المبسوط ويبدا بالميامن في وضوئه وقال صاحب المغني ولا يدخل الماء فاه ولا منخريه في قول
اكثر اهل العلم وهو قول سعيد بن جبير والنخعي والثوري واحمد وقال الشافعي يمضمض ويستنشق كما يفعل الحي قلنا المضمضة ادارة
الماء في داخل الفم والاستنشاق ادخال الماء في الانف وجذبه الى الخياشيم وذلك متعذر وقال النووي المضمضة جعل
الماء في فيه قلت هذا ملا فرما قاله اهل اللغة وقال الجوهري المضمضة تحريك الماء في الفم وامام الحرمين لم يعرف بد ذاك
مثلما قال النووي وفي المحيط والروضة فرق بين الميت والجنب في الغسل في خمسة اشيا الميت لا يمضمض بخلاف الجنب والميت
لا يستنشق بخلاف الجنب ويبدا بغسل وجهه والجنب بغسل يديه وفيه خلاف الثلاثة والميت لا يمسح راسه هكذا روي عن محمد في
النوادر ومثله في الايضاح وقال خواهرزاده في شرح المبسوط الصحيح ان الميت كالجنب في مسح الراس والميت لا يوخر غسل
رجليه بخلاف الجنب وفي مبسوط شيخ الاسلام الصحيح ان الجواب في غسل الرجلين واحد وقال الحلواني هذا الذي ذكره في البالغ
اما في الصبي الغير البالغ العاقل لا يوضا وضوء الصلاة لانه كان في صحته لا يصلي لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء
من الفم والانف متعذر فكان ش اي المضمضة والاستنشاق م ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحالة الحياة ش اي يفيضون
الماء على الميت ثلاث مرات كما في حالة الحياة م ويجمر سريره وترا ش اي يبخر في المخرج جمر ثوبه واجمره اذا بخره وفي المطلب
بعود اصرف في مجمرة يفعل هذا عند ارادة غسل اخفاء الرائحة واكرام الميت وقيل المراد من التجمير ادارة المجمرة حول السرير
وتر يعني مرة او ثلاثا او خمسا وقال الاسبيجابي لا يزاد عليها ويعتبر الوتر لقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر رواه البزار في
مسنده من حديث نافع عن ابن عمر رواه مرفوعا وسكت عنه وروى البخاري ومسلم من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لله تسعة وتسعين اسما الا واحدة من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر ورواه الاربعة واحمد عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا اهل القرآن اوتروا فان الله وتر يحب الوتر وقال الترمذي حديث حسن ورواه ابن خزيمة في صحيحه وروى البزار من حديث
ابي سعيد الخدري نحو رواية عن ابن عمر فان قلت ما المراد من السرير قلت ذكر في المجتبى ان المراد من السرير الجنازة يجمر
السرير والكفن وقد ترك الناس التجمير على الجنازة في ديارنا وبقي التجمير مقصورا على الكفن وفي الكافي معنى قوله ويجمر يوضع
كفنه على سرير ويجمر وقال صاحب الدراية وفيه كلام المص يدل على ان المراد من السرير التخت الذي يغسل عليه الميت وقد
صرح في المجمع بقوله ويغسل على سرير مجمر لما فيه ش اي في التجمير وعليه قول ويجمر م من تعظيم الميت واكرامه بالرائحة الطيبة
ولدفع الرائحة الكريهة وانما يوتر ش يعني وانما يجمر وترا لقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر ش وقد مر الكلام فيه آنفا م
ويغلي الماء بالسدر ش يغلي من الاغلاء من الغلي والغليان لانه لازم والسدر ورق شجر النبق وهو قول ذكره في
وبعض الحنابلة الماء السخن وضرره مالك ذكره في الجواهر وفي المحلى من كتب الشافعية قيل السخن اولى بكل حال وهو قول
اسحاق وفي الدراية وعندنا فهو احمد البارد افضل الا ان يكون عليه وسخ او نجاسة لا تزول الا بالماء الحار او يكون البرد
شديدا لان البارد يشد البدن والحار يرخيه والميت استرخى فلو غسل بالماء الحار ازداد استرخاوه فيخفى الخروج النجس
فيتلوث الاكفان فكان البارد اولى قلت الحار اولى لان المقصود منه غاية التطهير م او بالحرض ش بضم الحاء المهملة
وسكون الرا بعدها الضاد المعجمة وهو الاشنان م مبالغة في التنظيف ش اي لاجل المبالغة في تنظيف الميت م فان لم
ش اي السدر او الاشنان م فالماء القراح ش بفتح القاف وهو الخالص وقوله الماء مبتدا والقراح صفته والخبر محذوف
اي فالماء القراح متعين لحصول المقصود وهو التطهير لان الماء هو الاصل في باب التطهير وهذا الترتيب الذي ذكره يوافق
مبسوط شمس الائمة ولا يوافق مبسوط فخر الاسلام والمحيط لانه ذكر فيهما اولا بالماء القراح ثم بالماء الذي يطبخ فيه السدر ثم في
الثالثة يجعل الكافور في الماء ويغسل في المرة الاولى والثانية بالقراح والثالثة بالسدر وقال الشافعي يجعل السدر الا في المرة الاولى
قال ابو الخطاب من الحنابلة وعن احمد يستعمل السدر في الثلاث كلها وهو قول عطا واسحاق وسليمان بن حرب م ويغسل راسه ولحيته بالخطمي
ش بكسر الخاء المعجمة وهو خطمي العراق لانه مثل الصابون في التنظيف للشافعي في استعمال السدر والخطمي في غسل لحيته وراسه وجهان وقال

المزني المقصود من الغسل التنظيف فيجوز ان يستعان بما يزيد في التطهير والمذهب ان الاستعمال بهما لانه ابلغ للطهورية قلت
لا نم ذلك بل يزيد في التطهير وبقولنا قال احمد وكره ابن سيرين الخطمي م الا ان لا يجد سدر ليكون انظف له ش اي ليكون غسل
راسه ولحيته بالخطمي انظف له اي للميت م ثم يضجع على شقه الايسر ش اي على جانبه الايسر وذلك ليكون بداية الغسل من الميمنة
لانها هي السنة فيغسل بالماء والسدر حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه بالخاء المعجمة لا بالمهملة لان بالمهملة توهم ان الغسل
الى ما يلي التخت يجب في الجنب لا الجنب المنفصل بالتخت اما بالمعجمة يفهم الجنب المتصل منه اي من الميت وقال ابن سيرين يغسل شقه وجهه
الايمن ثم الايسر ثم منكبه الايمن ثم الايسر ثم جنبه الايمن ثم الايسر ثم فخذه اليمنى ثم اليسرى ثم الساقان كذلك ولو غسل كذلك اجزاه
ولا يكب الميت على وجهه فيغسل ظهره وعن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه يقعده ويمسح بطنه اولا وهو قول الشافعي ثم
يغسل بعد ذلك وفي الذخيرة للمالكية يغسل جنبه الايمن والايسر غسلة واحدة فيغسل ثلاثا ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل حتى
يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه لان السنة هي البداية بالميامن ففيه حديث عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجبه التيامن
في كل شي حتى نعله وترجله رواه الجماعة واللفظ للبخاري قالت لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا ونحن نغسلها
ابدؤا بميامنها ومواضع الوضوء منها وهي لابنته هي زينب زوج ابي العاص وهي اكبرهن وصرح به في رواية مسلم عن ام عطية
قالت لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اغسلنها وترا الحديث ووقع ايضا في سنن ابي داود وسند احمد وتاريخ
البخاري الاوسط انها ام كلثوم اخرجوه عن ابي اسحاق وقال المنذري في مختصره فيه محمد بن اسحاق وفيه من لين والصحيح
ان هذه القصة في زينب لان ام كلثوم توفيت ورسول الله صلى الله عليه وسلم غايب ببدر والله اعلم م ثم يجلسه ش اي ثم يجلس
الغاسل الميت م ويسنده اليه ويمسح بطنه مسحا رفيقا ش بالقاف من رفق به اي مسحا لينا من غير عنف م تحرزا عن تلويث الكفن
ش اي احترازا عن تلويث الكفن اذا مسح بالعنف قال ابو بكر الرازي ويمسح بطنه في الثانية مسحا خفيفا وفي البدائع يمسح
بطنه بعد غسله مرتين وروي ان عليا انه مسح بطن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يخرج منه شي فقال طبت حيا وميتا وفي
المبسوط عزاه الى العباس وروي انه لما مسح بطنه فاح منه عليه السلام ريح المسك في البيت وفي المبسوط لم يذكر في ظاهر الرواية سوى
مرة وفي المحيط ذكر غسله ثلاثا م وان خرج منه شي غسله ش اي غسل ذلك الخارج م ولا يعيد غسله ولا وضوءه ش وبه قال الثوري
ومالك والمزني وللشافعي ثلاثة اوجه اصحها كقولنا لان الميت بالموت خرج من التكليف بنقض الطهارة وضعف المحاملي وآخرون
اعادة غسله ونقل صاحب البيان تضعيف عن ابن الجاحظ وصحح المحاملي والرافعي وآخرون عدم وجوب اعادة غسله ووضوئه
واجمعوا انه لو خرج شي منه بعد ادراجه في الكفن لا يجب غسل ولا وضوء بلا خلاف وصرح المحاملي في التجريد وابو الطيب في المجرد
والرضي في الامالي وصاحب العدة وجزموا بالاكتفا بغسل النجاسة بعد الادراج وذكر في الروضة لا يغسل منه شي بعده عند الثوري
الثاني يعاد الوضوء والثالث يعاد الغسل ثم الغسل المسنون ثلاث مرات هكذا في المبسوط والمحيط وفي البدائع الواجب منه مرة
واحدة وما زاد سنة ونظيره في المفيد وهو قول الشافعي ومالك وعن الدركي وقال ابن حزم في المحلى وغسله ثلاثا فرض وقال
ابن المسيب والحسن البصري والنخعي يغسل ثلاثا وكذا عندنا فان لم يكفي ولو غرق في الماء او اصابه المطر لا يجزيه لان الغسل
قلنا ان كان الخروج حركة في الماء كالحركة التي يقصد تطهيره سقط غسله وفي المحيط عن ابي يوسف يحركه مرة في الماء وينوي
تطهيره وان كان مات في سفينة غسل وكفن ثم رمي في البحر ذكره البيهقي عن الحسن البصري وان غرق وبقي في الماء صب
عليه الماء وكذا ان احترق ذكره في الروضة والنية ليست بشرط عندنا وفي البدائع يحركه في الماء فيكون ذلك غسلا وقد شرط
النية في الغسل بعض الفقهاء وقال السغناقي كذا وصورته يقيد الخط بخط شيخه قلت الفرق بينهما ظاهر وكل
واحد منهما يصح هنا ولا احتياج الى الرواية م عرفناه بالنص وقد حصل ش اي وقد حصل الغسل فلا احتياج الى الاعادة
م ثم ينشفه بثوب ش اي يجففه من بلل فهو من باب علم يعلم كذا في الدستور وقال السغناقي اي يجففه بثوب حتى
يجف من نشف الماء اخذه بخرقة من باب ضرب يضرب والاصح ما ذكره في الدستور وقال ابن الاثير يقال نشفت الارض الماء
نشفا شربته ونشف الثوب العرق ونشفه م لئلا يبتل اكفانه ش لانها اذا ابتلت تصير كالمثلة م ويجعله في اكفانه ش اي
بعد الفراغ عن الغسل والتنشيف يدرج في اكفانه م ويجعل الحنوط على راسه ولحيته ش والحنوط ما يخلط من الطيب لاكفان

الموتى ولاجامهم خاصة وعن الحديث ان تموت لما استيقنوا بالعذاب تكفنوا بالانطاع وتحنطوا بالصبر لئلا يجيفوا وينتنوا وفي
المحيط لا باس بسائر الطيب في الحنوط غير الزعفران والورس في حق الرجال ولا باس بهما في حق النساء فيدخل فيه المسك واجازه اكثر
العلماء وامر علي به واستعمله انس وابن عمر وابن المسيب وبه قال مالك والشافعي واحمد واسحاق وكرهه عطا والحسن ومجاهد
وقالوا انه ميتة واستعماله في حنوط النبي عليه السلام حجة عليهم وفي الروضة ولا باس بان يجعل المسك في الحنوط وفي الصحاح الحنوط
ذريرة وهو طيب الميت م والكافور على مساجده ش اي يجعل الكافور على مساجده ومواضع سجوده بفتح الجيم وهي الجبهة والانف
واليدان والركبتان والقدمان رواه البيهقي عن ابن مسعود وهو قول النخعي والمساجد اولى بهذه الكرامة وعن زفر يذر
على عينيه وانفه وفمه ابعادا للدود عنها وقال امام الحرمين وذهب علي الجملة لطرح الهوام وبالكافور يحصل طيب الرائحة
وينفع بكرومها عن المصلين عليه وفيه تبريد وتخفيف وحفظ للميت من استرخاء البقر والورد وتقويته ودفع الادراك
ودفع الهوام وكرهه احمد قال يتلف العضو وما سمعنا الا في المساجد وقال النخعي يوضع الحنوط على الجبهة والراحتين والر
والقدمين وفي المفيد انه يفعل لا بفرد قال ابن الجوزي والقرافي يستحب في المرة الثالثة شيء من الكافور قالا وقال ابو ح
لا يستحب قلت نقلهما ذلك خطأ م لان التطيب سنة ش اي تطيب الميت سنة او التطيب مطلقا سنة والاول هو الاظهر
منها والسنة ما روي في حديث ام عطية المخرج في الكتب الستة قال صلى الله عليه وسلم اغسلنها ثلاثا او خمسا واجعلن في الآخرة كافورا
وفي حديث عبد الله بن مغفل اذا انا مت فاجعلوا في آخر غسلي كافورا وكفنوني في بردين وقميص اخرجه الحاكم وسكت عنه
وفي حديث ابي بن كعب المتقدم في قصة آدم عليه السلام واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي انه كان عنده مسك فاوصى
ان يحنط به وقال هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الحاكم ايضا وسكت عنه م والمساجد اولى بزيادة الكرامة ش
هذا كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان قيل لما كان التطيب سنة فما بال التخصيص بالمساجد دون سائر البدن فاجاب عنه بقوله والمساجد
اولى يعني من غيرها بزيادة الكرامة لانها الاعضاء التي عليها قوام البدن وفي الروضة ولا باس بان يحشى مخارجه كانفه وفمه
بالقطن وان يجعل القطن على وجهه وعند الشافعي يحشى دبره واستحسنه مشايخنا وفي الاسبيجابي عن ابي حنيفة لا باس بان يحشى مخارقه
كالدبر والقبل والاذنين والفم وفي المرغيناني قال بعضهم ولا باس بان يجعل القطن في صماخ اذنيه م ولا يسرح شعره
ولحيته ش التسريح تخليص بعض الشعر عن بعض وقيل تخليله بالمشط وقال الشافعي يسرح شعره ولحيته بمشط واسع
اذا كان ملبدا م ولا يقص ظفره ولا شعره ولا يحلق عانته ولا ينتف ابطه ولا يختن وبه قال محمد بن سيرين ومالك وقال
ابن المنذر هذا احج وقال الاوزاعي يقص الاظفار اذا طالت ولا يتبع غير ذلك وفيها اقوال للشافعي وذكر في البيان في ختانه
ثلاثة اوجه احدها لا يختن الثاني يختن الثالث يختن الكبير لا الصغير ولا قولان في غير الختان القديم كقولنا والجديد يفعل
ذلك وقال الرافعي لا خلاف ان هذه الامور لا تستحب وانما القولان في الكراهة ورجح عليه ومحل الكراهة فالنووي ومع
المختار نقل البندنيجي عن نص الشافعي وفي مختصر المزني قال الشافعي تركه احب لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم
عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن حماد عن ابراهيم عن عائشة رضي الله عنها رأت امرأة يكرون رأسها بمشط فقالت علام
تنصون ميتكم ورواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعي ورواه ابو عبيد القاسم بن سلام وابراهيم
الحربي في كتابيهما في غريب الحديث قال ابو عبيد هو ماخوذ من نصوت الرجل انصوه نصوا اذا مددت ناصيته فارادت
عائشة رضي الله عنها ان الميت لا يحتاج الى تسريح الرأس وذلك بمنزلة الاخذ بالناصية وفي المغرب وجعل اشتقاقه من منصا العروس
فخطا قوله علام اصله على ما دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فاسقط الفها للتخفيف كما في قوله تعالى عم يتساءلون فان قلت
ذكر الرافعي في كتابه وروي انه عليه السلام قال افعلوا بميتكم ما تفعلون بعروسكم وذكره الغزالي في الوسيط ايضا ولفظه افعلوا
بموتاكم ما تفعلون باحيائكم قلت قال ابن الصلاح بحثت عنه فلم اجده ثابتا وقال النووي في كتابه السواك هذا الحديث غير معروف
م ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها ش لانه فارقها وفارقته ولان حكم الميت ان يدفن بجميع اجزائه فلا يستحب
تنضيل بعض اعضائه ثم دفنه م وفي الحي كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته ش قال صاحب الدراية هذا جواب قول الشافعي انه يتنظف
بها كالحي وقال السغناقي هذا جواب اشكال وهو انه لا يشكل علينا الحي حيث يسرح شعره ويقص ظفره لانه يحتاج الى الزينة ولا يقص

كبتين

منه بزوال الجزء بخلاف الميت فانه لا يبقى فيه ازالة الجزء قلت الذي ذكره السغناقي هو ان خلاف الشافعي لم يذكر في الكتاب
حتى يجاب عنه والضمير في كان يرجع الى الكل امن من قص الظفر والشعر وكذلك الضمير في قوله تحته اي تحت كل واحد من الظفر
والشعر م فصار كالختان ش قال الاترازي يعني ان الختان سنة في حق الاحياء دون الاموات وكذا قص الظفر والشارب
ونتف الابط قلت هذا ليس معنى هذا التركيب وسوطا مزيدا اعلم يرجع الضمير في صار بحل التركيب كما ينبغي وهو
يرجع الى المقدر تقديره وصار الفرق او الحكم بين الميت والحي في ازالة الجزء من حيث انه لا يعتبر في حق الحي لانه يحتاج الى
الزينة كما في الختان ويعتبر في حق الميت فلا يسن في حقه ازالة الجزء كما في الختان فانه لا يختن بالاتفاق فروع
يغسل الرجال الرجال والنساء النساء الا ان يكون الميت صغيرا لا يشتهى او صغيرة كذلك فلا باس ان يغسلهما الرجال والنساء
وقال ابن المنذر حكاية عن ابي حنيفة تغسل المرأة الصغير ما لم يتكلم والرجل الصغيرة ما لم تتكلم قلت ذكره في المبسوط لم يصح
الاول وقال الحسن تغسل النساء اذا كان فطيما او فوقه بشيء يسير وقال الاوزاعي واسحاق يغسل اذا كان ابن اربع او خمس
وقال مالك واحمد ابن سبع وهو قريب من قول اصحابنا وكذا الجارية في حق الرجال من قال تغسل المرأة الصغير الحي ابن سبع سنين
والاوزاعي واحمد واسحاق ونقل ابن المنذر في كتاب الاجماع والاشراف والعبدري وآخرون الاجماع على جواز غسل المرأة
زوجها وعن احمد سهو في رواية ذكرها عنه النووي والمغلظ روحته نغير جائز عندنا وهو قول الثوري والاوزاعي
وكرهه الشعبي وقال الشافعي ومالك واحمد آخرون تجوز قال النووي احتج الجمهور بحديث عائشة رضي الله عنها قالت قلت وا راساه
بعد ان قال عليه السلام وانا وا راساه يا عائشة ما ضرك ان مت قبلي فغسلتك وكفنتك الحديث رواه احمد وابن ماجة والدار
والدارمي والبيهقي باسناد ضعيف وفيه محمد بن اسحاق كذبه مالك وغيره وقال ابن الجوزي رواه البخاري ولم يقل
غسلتك الا ابن اسحاق واحتجوا ايضا بما رواه البيهقي وابن الجوزي عن فاطمة رضي الله عنها انها قالت لاسماء بنت عميس يا اسماء
اذا مت فاغسليني انت وعلي بن ابي طالب فغسلاها قال ابن الجوزي في اسناده عبد الله بن نافع قال يحيى ليس
بشيء وقال النسائي متروك والبيهقي رواه في سننه الكبير ولم يتكلم عليه وظن انه صحيح وقال صاحب المبسوط والمحيط
والبدائع وجماعة غيرهم ان ابن مسعود انكر على علي رضي الله عنه ذلك فقال العلماء زوجتي في الدنيا والآخرة يعني ان الزوجية
باقية بينهما لم تنقطع قلت وفيه نظر لانه لو بقيت الزوجية بينهما لما تزوج امامة بنت زينب بعد فاطمة وقد مات عن
اربع حرائر ولو ثمانا الرجل في السفر ومعه نساء ان كانت فيهن امرأته غسلته وكفنته وصلين عليه وتقوم امامهن وسطهن
وعند مالك والشافعي النساء وصلهن يصلين عليه منفردات ثم يدفنه وان لم تكن فيهن امرأته وفيهن كافر يعلمهن الغسل
والتكفين ثم يخلين بينها ثم تصلي عليه النساء ويدفنه ويروى جواز غسل الكافر المسلم عن مكحول وسفيان وعلقمة وغيرهم لاحد
وان لم يكن معهن كافر وكانت معهن صبية لا تشتهى وتطيق غسله علمها الغسل والتكفين ثم يصلي عليه النساء ويدفنه
وان لم تكن يممنه وان ماتت وليس معها نساء ومعها رجل كافر او صبي لم يبلغ حد الشهوة فالرجل يعلمها كما تقدم
وكذا المرأة ييممها عندنا وبه قال ابن المسيب والنخعي وحماد بن ابي سليمان ومالك واحمد وقال الحسن البصري وقتادة والزهري
واسحاق يصب عليها الماء من فوق ثيابها وعن ابن عمر ونافع يغسل ثيابها وقال الاوزاعي يدفن كما هي ولا تيمم وقال
ابن المنذر وبالتيمم اقول وعند الشافعية في احد الوجهين تغسل الاجنبية بخرقة وتستر بثوب وقال القاضي حسين ويمسح
بغير خرقة بلا خلاف ويمم المحرم بغير خرقة والمحرم بخرقة وكذا الامة ييمم الرجل الامة بغير خرقة ذكره في البدائع وقال ابو قلابة
يغسل الرجل ابنته وقال مالك لا باس بان يغسل امه وبنته واخته عند الضرورة وقال الاوزاعي يصب عليها الماء وانكر احمد
فعل ابي قلابة وينظر الى وجهها دون ذراعيها وقال مالك الرجل ييممها الى الكوعين والمرأة الرجل الى المرفقين ولو كانت
زوجته حاملا فوضعت لا تغسله خلافا لمالك والشافعي ولو بانت منه قبل موته وارتدت قبل او بعده او قبلت ابنه
اباه او وطيت بشبهة قال في المحيط في رواية الحرمة وهي الاصح يحرم عليها غسله خلافا لزفر والمطلقة الرجعية تغسل
وبه قال احمد وعن الشافعي لا يغسل احدهما الآخر كما في الفسخ وعن مالك في الرجعي كالمذهبين وفي المبسوط والمحيط
لو كانت مجوسية وهو مسلم لا تغسله الا ان تسلم ولو ارتدت ثم اسلمت لا تغسله ولو وطيت بشبهة ثم مات فانقضت عدتها فكذلك

قطني

الوطء لا تغسل خلافا لابي يوسف ولو طلق امرىء امرأته ثلاثا وقد دخل بها لم تغسله وامرأة منهما وفي المحيط اذا ظاهر منها ثم
مات الاصح انها تغسله لا تغسل امته لانه مثل الفرد لا مباح ولا ام ولده وفي البدائع في ام الولد روايتان في رواية
تغسل كقول زفر رحمه الله ومالك واحمد والثانية لا تغسل • وقال النووي الاصح انه ليس لام الولد ان تغسل سيدها وله
غسلها وقال المرغيناني الخنثى يتيمم وقيل يغسل في ثيابه • وقال الحلواني يجعل في كوارة ويغسل وعند الشافعية يغسله المحرم
وان لم يكن قيل يغسل من فوق بثوب وقيل يتيمم لا غسل على من غسل ميتا وهو قول عامة اهل العلم كابن عباس وابن
عمر وعائشة والحسن البصري والنخعي والشافعي واحمد واسحاق وابي ثور حكاه ابو بكر بن المنذر وقال الاشج عليه وليس فيه
حديث يثبت وعن علي وابي هريرة انهما قالا من غسل ميتا فليغتسل وبه قال ابن المسيب وابن سيرين والزهري وقال
النخعي واحمد واسحاق يتوضأ وقال مالك احب الغسل واستحبه الشافعي وقال في البويطي ان صح الحديث قلت بوجوبه و
الاول اصح وروى ابو هريرة انه عليه السلام قال من غسل ميتا فليغتسل رواه ابو داود وغيره وقال البيهقي الصحيح انه موقوف
على ابي هريرة • وقال الترمذي عن البخاري انه قال ان احمد وعلي بن المديني قالا لا يصح في الباب شيء وكذا قال محمد بن يحيى شيخ
البخاري ورواه البيهقي ايضا من رواية حذيفة مرفوعا واسناده ساقط واما حديث علي رضي الله عنه انه غسل اباه ابا طالب فامره
النبي عليه السلام ان يغتسل فرواه البيهقي من طرق فهو حديث باطل وحديث عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يغتسل من الجنابة
ويوم الجمعة ومن الحجامة وغسل الميت رواه ابو داود وغيره باسناد ضعيف وهكذا الحديث في الوضوء من حمل الميت ضعيف
وروى ابو داود والترمذي عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام من غسل ميتا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ وقال الترمذي حديث حسن
قال النووي سكت عنه قوله هو بل هو ضعيف بين ضعفه البيهقي وغيره وقال الترمذي هذا الغسل غير مشروع وكذا الوضوء
من مس الميت وحمله لانه لم يصح فيها شيء • وقال في المختصر لو مس ضرها فليس عليه شيء من الوضوء ولا الغسل المغني ادى
قال النووي هذا قوي وقال اصحابنا هذا اذا ثبت حمل على غسل ما اصابه من غسالة الميت والوضوء اذا اراد ان يصلي عليه
والمحرم وغير المحرم فيه سواء عندنا وقال مالك • وقال الشافعي واحمد وعطاء وداود لا يغطى راسه وان كانت امرأة لا يغطى
وجهها ولا يلبس المخيط ولا يقرب الطيب ولنا قوله عليه السلام خمروا رؤوس موتاكم ولا تشبهوا باليهود ويستحب ان يكون الغاسل
اقرب الناس الى الميت فان لم يكن او كان ولا يعلم الغسل فيغسله اهل الامانة والورع ولو كان الغاسل جنبا او حائضا او كافرا
جاز ولكن يكره ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكافرين يغسلون ان كان المسلمون اكثر وقال مالك والشافعي يصلى عليهم بالتحري
ومن لا يدرى انه مسلم او كافر ان كان عليه سيما المسلمين او في مكان دار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد جميع امره او به
ثم تقطع لا يغسل حتى يوجد الاسلام وهو يعقل او سلم امه او في طرف الاقلاف ولو وجد وحده غسل وصلي عليه تبعا للدار ولو
وجد اكثر الميت او نصفه مع الراس غسل وصلي عليه والا فلا وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد يغسل القليل ايضا ويصلى عليه
وقال ابو حنيفة لا يغسل الا على البدن الكامل والافضل ان يغسل الميت مجانا ولو طلب الغاسل الاجر فان كان في البلد غيره يجوز له
الاجر وان لم يكن لا يجوز اما اجرة خياط الكفن واجرة الحامل والدفان فمن راس المال

فصل في التكفين

اي هذا فصل في امر التكفين ولما فرغ عن بيان غسل الميت شرع في بيان كفنه على الترتيب مشتق من الكفن بالتشديد وقال الجوهري
الكفن غير الصوف يقال كفن يكفن يعني من باب ضرب يضرب ثم قال والكفن معروف يقال كفنت الميت تكفينا م السنة ان يكفن
الرجل في ثلاثة اثواب ش ذكر لفظ السنة هنا لبيان كيفية التكفين لا لبيان اصل التكفين لانه واجب بدليل انه مقدم على
الدين والوصية والارث وبدليل ان الميت اذا لم يترك شيئا ولم يكن له من تجب عليه نفقته يفترض على الناس ان يكفنوه
ان قدروا عليه والا سألوا الناس واما قول ابن المنجى يكفن الميت بعد الغسل لانه سنة فيه تسامح وقد نص في البدائع وغيره
على انه واجب قيل فرض كفاية كالصلاة والغسل م ازار وقميص ولفافة ش يحتمل هذه الاشياء ان يرفعها على البدل فعلى
انها بدل من ثلاثة اثواب واما الرفع فعلى انها خبر مبتدأ محذوف اي هي ازار وقميص ولفافة وستأتي بيانها عن قريب م لما روي
انه عليه السلام كفن في ثلاثة اثواب بيض سحولية ش هذا الحديث رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث عائشة قالت كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ثلاثة اثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة وفي رواية لابي داود في ثلاثة اثواب يمانية بيض وفي

رواية

رواية الشافعي فذكر لعائشة قولهم في ثوبين برد حبرة فقالت قد اوتي بالبرد ولكنهم ردوه وفي رواية لمسلم اما الحلة فانما
شبه على الناس انها اشتريت له ليكفن فيها فتركت قيل استدلال المصنف بهذا الحديث لا يتم لانه حجة عليه في عدم القميص قلت
استدلاله لا يتم الا بحديث جابر بن سمرة فانه قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب قميص وازار ولفافة رواه
ابن عدي في الكامل ومثله مولانا في الاستدلال وحديث عائشة لا ينافيه لانه صرح فيه بعدم القميص وان نفي
افرده بظاهره واحتج به على ان الميت يكفن في ثلاثة لفائف وبه قال احمد وقال النووي في ازهر لنا فيه ليس فيهن
قميص ولا ازار ولا عمامة واستحب مالك القميص كقولنا وقال الثوري ان شاء كفنه بقميص ولفافتين وان شاء بثلاث لفائف
وقال ابن المنذر وممن قال يكفن في ثلاثة اثواب طاوس والاوزاعي ومالك حكاه ان اذا لم يوجد غيرها قال الاوزاعي ان
يكفن الرجل في ثوبين قلت السنة عنده ثلاثة كما هو مذكور في كتب اصحابنا ونقلوا عنه خطأ ولكن تجزيه ثوبان وفي المحيط
وجوامع الفقه ثلاثة اثواب قميص وازار ورداء فذكر الرداء موضع اللفافة • فان قلت اذا لم يتم الاستدلال بالحديث المذكور
فما دليل اصحابنا ان الثلاثة فيها قميص والحديث ليس فيها قميص • قلت ذكر اصحابنا احاديث المذكور بناء على تقديم بعض
الحديث الذي موافق لما ذهبوا اليه غير انه ما هو المراد قال ولنا حديث ابن عباس انه عليه السلام كفن في ثلاثة اثواب فيها قميص
وروى عبد الله بن مغفل انه عليه السلام كفن في قميصه الذي مات فيه وروى البخاري ومسلم ان عبد الله بن ابي بن سلول سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعطيه قميصه ليكفن فيه اباه فكفنه فيه • وروى البزار انه عليه السلام كفن في سبعة اثواب يعني ثلاثة
سحولية وقميصه وعمامة وسراويله وقطيفة التي جعلت تحته قلت نقل هذا الشارح هذه الاحاديث نقلا مجردا من غير بين
حالها اما حديث ابن عباس فرواه ابو داود واحمد بن حنبل وعثمان بن ابي شيبة قال الاخيران حدثنا ... عن يزيد يعني ابن
ابي زياد عن مقسم عن ابن عباس قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب نجرانية الحلة ثوبان وقميصه الذي مات
فيه قال عثمان في ثلاثة اثواب حلة حمراء وقميصه الذي مات فيه واما حديث عبد الله بن مغفل فحديث البزار رواه عن علي بن
ورواه احمد وابن ابي شيبة ايضا • فان قلت في سند حديث ابن عباس يزيد بن ابي زياد وهو ضعيف لا يحتج بحديثه
قلت لا نسلم ذلك فان مسلما قد اخرج له في المتابعات وفي الكمال روى له مسلم وابو داود والترمذي ولما اخرج ابو داود حديثه
هذا سكت عنه وذكر انه ليدل على صحته • فان قلت في سند حديث علي بن عبد الله بن محمد بن عقيل وهو سيء الحفظ • قلت
قال الترمذي حديثه يصلح للمتابعات واذا انفرد فيحتج واذا خالف فلا يقبل وروى الحاكم من حديث ايوب عن نافع عن ابن عمر ما
يعضد رواية ابن عقيل هذه ولنا في هذا الباب حديث آخر رواه ابن عدي في الكامل عن ناصح بن عبد الله الكوفي عن سماك
عن جابر بن سمرة قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب قميص وازار ولفافة وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار
اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي ان النبي عليه السلام كفن في حلة يمانية وقميص واخرجه عبد الرزاق في
مصنفه واخرج محمد بن الحسن نحوه قوله ثلاثة اثواب الاثواب جمع ثوب قوله بيض بكسر الباء جمع ابيض قوله سحولية بفتح السين
ثياب منسوبة الى السحول وهو القصار لانه يسحلها اي يغسلها او كان سحول قرية باليمن وبالضم جمع سحل وهو الثوب الابيض
من القطن وهو على هذا ذكرها مع البيض للتأكيد وفيه شذوذ من حيث نسبتها الى الجمع وجمع على سحل ايضا وقيل بالضم
ايضا اسم القرية وفي المغرب الفتح هو المشهور وقال الهروي بفتح السين هي ثياب منسوبة الى قرية باليمن وعن الازهري بالضم
وجاء في رواية ثلاثة اثواب سحول بالضم بلا اضافة الاثواب جمع سحل او وصفها به بيض ولانه اكثر ما يلبس عادة في حياته
فكذا في مماته هذا دليل عقلي ولان الميت يلبس الثياب الثلاثة عادة في حياته فكذلك ينبغي ان يكون كفنه ثلاثة اثواب
بعد مماته اعتبارا بحال الحياة وفي المبسوط وغيره لانه كان يخرج في ثلاثة اثواب في العادة قميص وسراويل وعمامة • وفيه نظر
لان عادة الخلائق من بينه ان يكون في اربعة اثواب يلبس فوق القميص قباء او جبة او نحوهما ثم الزيادة على الثلاثة فقد ذكر
في الذخيرة في كتاب الحيل لو هام يكون الرجل زيادة على الثلاثة الى خمسة اثواب مثل كفن النساء فلا يكره ولا بأس به وبه قال الشافعي
وقال مالك يستحب الى خمسة للرجال والنساء والى السبعة مباحة وما زاد فسرف ذكره في الذخيرة للمالكية وكره احمد الزيادة على
الثلاثة والمنصوص عنه وعنه رواية اخرى كقولنا ولنا ان ابن عمر كفن ابنه واقدا في خمسة اثواب قميص وعمامة وثلاث لفائف

واد العمامة المتحنك رواه سعيد بن منصور وادعى انس الحاضرين ان نغسله فغسل وكفنه في خمسة اثواب احدها
العمامة وطلاه بالمسك من قرنه الى قدمه رواه حرب في مسائله وفي المبسوط وكره بعض مشايخنا العمامة لانه يصير شفعا واستحسنه
بعض المشايخ لحديث ابن عمر المذكور وكان يعمم الميت ويجعل ذنبها على الوجه بخلاف الحي لانه للزينة في الحي وفي المحيط قال بعض
المشايخ ان كان عالما معروفا او من الاشراف يعمم وان من الاوساط لا يعمم م والثوبان ازار ولفافة ش اي الثوبان اللذان اقتصروا
عليهما ازار ولفافة وهذا ذكره في المفيد والمزيد والتحفة والدليل عليه قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته دابته اغسلوه بماء
وسدر وكفنوه في ثوبين رواه البخاري وغيره من اهل السنة من حديث ابن عباس م وهذا كفن الكفاية ش اي الاقتصار
على الثوبين كفن الكفاية لان الاكفان على ثلاثة اقسام كفن السنة وكفن الكفاية وكفن الضرورة وقد ذكر كفن السنة في
حق الرجال وهذا كفن الكفاية وسيجئ بيان كفن الضرورة م لقول ابي بكر رضي اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما ش هذا اخرجه
احمد في كتاب الزهد نا يزيد بن هارون اخبرنا اسماعيل بن ابي خالد عن عبد الله البهي مولى الزبير بن العوام عن عائشة
باطول منه وفيه انظروا ثوبي هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما فان الحي احوج الى الجديد وروى ابنه عبد الله بن احمد في
كتاب الزهد ايضا هرون بن معروف اخبرنا ضمرة عن علي بن ابي حملة عن عباد بن نسي قال لما حضرت ابا بكر الوفاة
قال لعائشة رضي اغسلوا ثوبي هذين ثم كفنوني فيهما فانما ابوك احد رجلين اما مكسو احسن الكسوة او مسلوب اسوء السلب
وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عائشة قالت قال ابو بكر رضي لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما اغسلوهما وكفنوني
فيهما فقالت عائشة الا نشتري لك جديدا قال لا ان الحي احوج الى الجديد من الميت وروى ايضا عن ابن جريج عن عطاء قال
سمعت عبيد بن عمير يقول قال ابو بكر رضي لعائشة واسماء بنت عميس بان يغسل ثوبين كان يمرض فيهما ويكفن فيهما
فقالت عائشة رضي الا نشتري لك ثيابا جددا قال لا الاحياء احق بذلك ورواه ابن سعد في الطبقات اخبرنا الفضل بن دكين اخبرنا
سيف بن ابي سليمان قال سمعت القاسم بن محمد قال لما قال ابو بكر رضي حين حضره الموت كفنوني في ثوبي هذين اللذين كنت
اصلي فيهما واغسلوهما فانهما للمهل والتراب ورواه ايضا عن الواقدي عن معمر بسند عبد الرزاق ومتنه وذكره محمد بن الحسن
في كتاب الاثار بلاغا فقال بلغنا عن ابي بكر رضي انه قال اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما قلت العجب من المرغيناني
كيف يقول في الكتاب بقول ابي بكر رضي اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما لا اصل له نعم روى البخاري خلاف هذا اخرج
عن عائشة رضي ان ابا بكر رضي قال لها في كم كفنتم رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت في ثلاثة اثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة
قال في اي يوم توفي عليه السلام قالت يوم الاثنين قال فاي يوم هذا قالت يوم الاثنين قال ارجو فيما بيني وبين الليل
فنظر الى ثوب كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبي هذا وزيدوا عليه ثوبين فكفنوني فيهما قلت ان
هذا خلق قال ان الحي احق بالجديد من الميت انما هو للمهلة فلم يتوف حتى امسى من ليلة الثلثاء ودفن قبل ان يصبح انتهى
الردع بفتح الراء اللطخ والاثر والمهلة بضم الميم وكسرها وفتحها صديد الميت من بدنه والجواب عن قولها ليس
فيها قميص ولا عمامة ان معناه لم يتخذ قميص جديد وقميصه كما هو كان وقد ذكرناه وقيل معناه فلم يكن فيها قميص
الاحياء وايضا حديث عائشة معارض بما روي عن عبد الله بن المغفل وابن عباس والاولى ان يعمل بهما لانهما
مثبتان تكفين النبي عليه السلام وعائشة لم تحضر والحال الكشف على الرجال لانهم هم الذين باشروا ومع ذلك المثبت اولى من
النافي م ولانه ادنى لباس الاحياء ش هذا دليل عقلي والضمير في لانه يرجع الى الاقتصار الذي يدل عليه قوله فان اقتصروا
على ثوبين اي الاقتصار على الثوبين ادنى لباس الاحياء فيقتصر ايضا في التكفين على ثوبين لانها كسوة بعد الوفاة فيعتبر
بكسوته في الحياة وهذه الحجة ضعيفة فيها بلا اكراه م والازار من القرن الى القدم ش هذا اصل الازار الذي هو من الثياب الثلاثة
واراد بالقرن الرأس يقال اذا طلع الشمس قرنا الرأس فوداه اي ناحيتاه وقال الازهري القرن
بعض الشعر قلت كل ضفيرة من ضفائر الشعر تسمى قرنا والقرن ياتي لمعان كثيرة م واللفافة كذلك ش اي من القرن الى القدم
م والقميص من اصل العنق الى القدم ش لكن بلا جيب ودخريص وفي الخلاصة يلبس القميص ويكون مثل قميص الحي له كان وقد
والازار ولا تزر على القميص تشبيها الحي لاحتياج الحي الى الاشياء ليتمكن له المشي بخلاف الميت م فان اراد ان يلف الكفن

ابتدا

ابتدأ بجانب الايسر فلفه ثم بالايمن ش هذه صفة لف الكفن على الميت وانما يقدم الابتداء بجانبه الايسر لان اليمنى
فضلا على اليسرى فاذا اخر لف اليمين في فوق اليسار اشار اليه بقوله م ثم بالايمن ش اي ثم ابتدأوا بالجانب الايمن ليكون
على الايسر م كما في حالة الحياة ش اي كما يبدأ في حالة الحياة في لبس القباء بالجانب الايسر ليكون الجانب الايمن عليه وحال الموت
معتبر بحالة الحياة م وبسط ش اي بسط الكفن وهو مبتدأ وخبره قوله م ان يبسط اللفافة اولا ش يعني بفرش م ثم يبسط
عليها الازار ش اي على اللفافة فيكون الازار بين اللفافة والقميص م ثم يقمص الميت ش اي ثم يلبس الميت قميصه
ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار م ثم من قبل اليمين ش اي ثم يعطف اللفافة كما يعطف الازار في الابتداء
من الجانب الايسر ليكون الايمن فوقه م وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه صيانة ش اي لاجل صيانة الميت م عن الكشف
ش ولا سيما في المرأة م وتكفن المرأة في خمسة اثواب ش هذا كفن السنة في حقها على ما ياتي عن قريب م درع وازار
وخمار ولفافة وخرقة يربط بها فوق ثدييها ش يجوز في درع وما بعده الجر على البدلية والرفع على انه خبر مبتدأ اي هي
درع الخ ويجوز النصب ايضا على تقدير اعني درعا وازارا وخمارا ولفافة وخرقة قوله يربط فوق ثدييها في محل الرفع او
النصب على انه صفة لخرقة وقال ابن المنذر في الاشراف كل من نحفظ عنه يرى ان تكفن المرأة في خمسة اثواب كالشعبي والنخعي
والاوزاعي والشافعي واحمد واسحاق وابي ثور وعن ابن سيرين تكفن المرأة في خمسة اثواب درع وخمار ولفافتين
وخرقة وعن النخعي تكفن في خمسة درع وخمار ولفافة ومنطق ورداء وعن الحسن في خمسة درع وخمار وثلاث لفائف
وعن عطاء تكفن في ثلاثة اثواب درع وثوب تحته تلويه وثوب فوقه وقال سليمان بن موسى [illegible] يكفن في درع
وخمار ولفافة تدرج فيها وقال الشافعي تكفن في خمسة ثلاث لفائف وازار وخمار وفي القديم قميص ولفافتان و[illegible] الاصح
واختاره المزني وقال احمد يكفن في قميص ومئزر ولفافة ومقنعة وخامسة تشد بها فخذاها وفي المنافع الخرقة ثوب
واسع بين ركبتيها [illegible] ويكون فوق الاكفان كي لا ينتشر الكفن عنها وفي المجتبى والمبسوط الخرقة تشد فوق
الاكفان على الثديين والبطن لئلا ينتشر الكفن وقيل على الثديين اي تحتهما والاعلى البطن وعند زفر على فخذيها لئلا يضطرب
اذا حملت على السرير والصبي المراهق كالبالغ والمراهقة كالبالغة وادنى ما يكفن به الصبي الصغير ثوب وادنى الصغيرة
ثوبان وفي المبسوط والطفل الذي لم يتكلم ان كفن في خرقتين ازار ورداء فحسن وفي ازار ورداء والسقط الميت
شيئا يكفن في خرقة وقال ابن المسيب يكفن الصبي في ثوب وقال النووي يجزيه ثوب وقال احمد واسحاق يكفن في خرقة وان كفنوه
في ثلاثة فلا بأس وعن الحسن يكفن في ثوبين وقال الشافعي واقلها ما يستر العورة وعنه ثوب يعم البدن وذكر انه صحح الاول
وامام الحرمين والغزالي والبغوي والرافعي من اصحابنا وقطع بالثاني وصححه وحكى [illegible] وجها ثالثا وهو وجوب
الثلاثة وقال النووي وهو شاذ مردود ثم المستحب في الكفن البياض جديدا كان او غسيلا وفي البدائع [illegible] وان كان
خلقا وقال [illegible] والبغوي [illegible] الغسيل افضل من الجديد وفي الروضة ويكفن في القطن والكتان والبرود
ان كان لها اعلام ما لم يكن فيها تماثيل وفي شرح المهذب للنووي ويجوز بالكتان والقطن والصوف والوبر والشعر على
لبسه عادة ويكره للرجال المزعفر والمعصفر والحرير والابريسم ذكرها في المحيط والايضاح وغيرهما ولا يكره للنساء وقال الشافعي
يكره تكفينها في الحرير والمعصفر والمزعفر وممن كره تكفين الموتى في الحرير الحسن البصري وابن المبارك واسحاق وقال ابن المنذر
في تكفين المرأة في الحرير احتمالان اقيسهما الجواز وكره مالك المعصفر في [illegible] ومنع الحرير فيه للرجال والنساء وروي عنه
جوازه للرجال والنساء ذكره في الذخيرة وجوزه ابن حبيب للنساء خاصة وكره مالك الخز لان سداه حرير ولهذا جاز لبسه وهو
في حق الكفن معتبر بحال الحياة والمرأة لا يكره في حقها في حال حياتها ذلك فكذلك بعد مماتها بخلاف الرجل في [illegible]
يجوز الكفن به ولا يزاد على ثوبين اصل حديث ام عطية ان النبي عليه السلام اعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة اثواب اسم ام عطية نسيبة
بنت الحارث وقيل بنت كعب الغاسلة وحديثها بهذا اللفظ غريب بغير هذا اللفظ اخرجه الجماعة ولفظ البخاري قالت لما غسلنا
ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا ونحن نغسلها ابدأوا بميامنها ومواضع الوضوء منها وابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
هي زينب زوج ابي العاص وهي اكبر بناته وصرح به في لفظ مسلم عن ام عطية قالت لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه

وسلم

غسلها ام عطية الحديث وفي سنن ابي داود ومسند احمد وتاريخ البخاري الاوسط انها ام كلثوم اخرجوه عن ابن اسحاق حدثني
نوح بن حكيم الثقفي وكان قارئا للقرآن عن رجل من بني عروة بن مسعود يقال له داود قد ولدته ام حبيبة بنت ابي سفيان
زوج النبي عليه السلام عن ليلى بنت قانف الثقفي قالت كنت فيمن غسل ام كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عند
وفاتها فكان اول ما اعطانا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحقا ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد في الثوب الآخر
قالت ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس عند الباب معه كفنها يناولناها ثوبا ثوبا وقال المنذري فيه محمد بن
اسحاق وفيه مقال مشهور والصحيح ان هذه القضية في زينب لان ام كلثوم توفيت ورسول الله صلى الله عليه وسلم غايب
ببدر قوله الحقا بكسر الحاء هو الحقو بالفتح والكسر هو الازار وقانف بالنون وسوخبة بقاف بعدها الياء م ولانها تخرج في
حالة الحيوة فكذا بعد الموت ش اي ولان المراة تخرج من بيتها في خمسة اثواب درع وخمار وازار وملاءة ونقاب فكذا تكفن
بعددها وفي المبسوط ويجوز لها ان تخرج فيها وتصلي فكذا بعد الموت م هذا كفن السنة ش اشار بهذا الى ان ما ذكره
في خمسة اثواب في كفن المراة هو كفن السنة للحديث المذكور م وان اقتصر ش على صيغة المجهول م على ثلاثة اثواب ش
وهي ثوبان وخمار المراد من الثوبين الازار واللفافة صرح بذلك في الينابيع م وهو كفن الكفاية ش اي الاقتصار على
الثلاثة هو كفن الكفاية في حق المراة م ويكره اقل من ذلك ش اي يكره الاقتصار على اقل من الثلاثة في حق المراة اذا كانت
بغير عذر وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد الا انه لا يستر كما ينبغي وهذا اجمع على انه لا يكفن في ثوب يصف ما تحته ولا
وقال ابن تيمية ولا يجب ستر العورة وصرحا خلافا للشافعي م الا في حالة الضرورة ش اي حالة الضرورة مستثناة في الشرع
م لان مصعب بن عمير رضي حين استشهد كفن في ثوب واحد ش هذا اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن خباب بن الارت قال هاجرنا
مع النبي عليه السلام نريد وجه الله فوقع اجرنا على الله فمنا من مضى لم ياكل من اجره شيئا منهم مصعب بن عمير قتل يوم احد
وترك نمرة فكنا اذا غطينا بها راسه بدت رجلاه واذا غطينا بها رجليه بدت راسه فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان نغطي راسه ونجعل على رجليه شيئا من الاذخر اخرجه الزهري في المناقب والباقي في الجنائز وكفن حمزة في ثوب احد
وامره عليه السلام بتغطية رجليه بالاذخر دليل على ان ستر العورة وحدها لا يجزئ خلافا للشافعي والنمرة بفتح النون وكسر الميم
كساء ملون والاذخر على مثال الافعل نبت بمكة كذا قال الازهري وليس بمخصوص بمكة م وهذا كفن الضرورة ش اي الثوب
الواحد كفن الضرورة في المبسوط ولو كفنوه في ثوب واحد فقد اساؤوا لان في حالة الحيوة تجوز صلوته في ازار واحد مع الكراهة فكذا
بعد الموت الا عند الضرورة بانه لم يوجد غيره م وتلبس المراة الدرع اولا ش وقال الشافعي تسرح شعرها وتجعل ثلاث ضفاير
وتجعل خلف ظهرها لان اللاتي غسلن ابنة النبي عليه السلام فعلن كذلك والظاهر انها فعلن ذلك بامره وزينته والميت مستغن عنها
وما رواه محمول على الحكم لا بتيتة م ثم الخمار فوق ذلك ش اي ثم تلبس الخمار فوق الدرع تحت الازار م ثم الازار تحت اللفافة
ش يعني تبسط اللفافة ثم يبسط الازار فتوضع المراة في الازار ويكون الخمار تحت الازار واللفافة وتربط الخرقة فوقها
عند الصدر وقد ذكرنا الروايات عنه م وتجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها وترا ش اي قبل انه يدرج الميت في الاكفان
وترا على انه صفة التجمير الذي يدل عليه قوله اي تجمر وترا يعني مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزاد على ذلك وفي الامام عن ابي يعلى
الموصلي عن جابر رضي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجمرتم الميت فاوتروا والتجمير هو ان يدار بالجمرة حول الاكفان
وفي المجتبى قيل يجعل التجمير جميع الاكفان وترا قبل الغسل يقال اجمرته اذا بخرته والاول هو الاظهر وفي الذخيرة
للمالكية والتجمير اربع احوال عند خروج روحه كرهه مالك واستحبه ابن حبيب وعند غسله يستحب لقطع الروائح كتجمير ثيابه
وهو متفق عليه وخلف الجنازة متفق على كراهته وقال عليه السلام لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار رواه ابو داود ولما
فيه من التفاؤل بالنار وفي المبسوط يكره الاجمار في القبر واتباع الميت بها قال النخعي اكره ان يكون آخر زاده من الدنيا نارا
م لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته وترا ش هذا غريب لم يرد على هذا الوجه ولكن روى ابن حبان في صحيحه من حديث جابر
مثل ما ذكرنا عن ابي يعلى آنفا ولكن لفظه ان النبي عليه السلام قال اذا اجمرتم الميت فاجمروه ثلاثا وفي لفظه فاوتروا وفي لفظ
للبيهقي جمروا كفن الميت ثلاثا قال النووي وسنده صحيح م والاجمار هو التطييب ش يقال ثوب مجمر اي مبخر بالطيب ويقال

من باب التفعيل ومن باب الافعال يعني جمر واجمر وجمرت الثوب واجمرته والذي يتولى ذلك يقال له المجمر بالاجماع والمجمر من
التجمير م فاذا فرغوا منه ش اي عن تكفين الميت م صلوا عليه لانها ش اي لان الصلوة على الميت م فريضة ش اراد به
فرض الكفاية وهذا مجمع عليه وقال اصبغ من المالكية سنة قاله ابن القاسم في المجموعة وقال سند صاحب الطراز
هو المشهور بل قال المالكية افضل من السنة والجلوس في المسجد وانه افضل منها الاجازة ومنهم من جعل ركعة او ركعتي (?)
قراءة او غيرها واستدلوا باشتغاله عليه السلام بصلوة الكسوف عن الصلوة على ولده ولو كانت واجبة لقدمت قال النووي
هذا قول مردود لا يلتفت اليه قلت لا تعلق لهم به فانه اخرها حتى تجهز فالمراد الجمع بينهما وفي البدايع والتحفة
هي فريضة لقوله عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر ولقوله عليه السلام صلوا على من قال لا اله الا الله رواه الدارقطني وهو ضعيف
وقال صاحب المحيط هي فرض كفاية كالجهاد لكن لا يجب الاجتماع على الترك كالجهاد فروع تكفين الميت واجب وقيل
سنة والاول هو الصحيح نص على وجوبه في البدايع وغيره وعلى ورثته ان يكفنوه في جميع ماله قبل الدين والوصية
الميراث كفن ثيابه في حيوته عند خروجه للعيدين والجمعة ويستثنى منه اذا كانت التركة عبدا جانيا او كانت مرهونة
فانهما يقدمان على التكفين وفي المحلى والدين مقدم على الكفن وتكفينه واجب على من حضر من المسلمين من غرمائه وغيره
انتهى وقال طاوس بن عمر التكفين من الثلث وقال طاوس ان كان ماله كثيرا فمن راس ماله والا فمن ثلثه ولو اوصى
بزيادة على كفن المثل يعتبر من ثلث ماله ويقدم على وصاياه ويبطل الدين ويبطل الفرض والاجبار الورثة على تكفين
تكفين الاجنبي بخلاف حال ضرورة فان لم يكن له مال يجب على من تجب عليه نفقته في حيوته من اقاربه الا الزوجة
فانه يجب على زوجها عند ابي يوسف وعليه الفتوى وهكذا في الملتقطات ومنية المفتي وعامة كتب الفقه وفي شرح
الفرايض الواجبة لحسنها جعله قول محمد وابي يوسف وهو الاصح في قول الشافعي وبه قال مالك وقال محمد الزوج
كالاجنبي وهو قول الشعبي واحمد وفي جوامع الفقه وجب على ولدها عند محمد ثم قال الاقارب الاقرب فالاقرب ثم على
بيت المال وفي الجوامع ايضا فان لم يكن شيء من ذلك يسال من الناس ما يواريه وانه لم يوجد غسل ودفن و
جعل عليه اذخر ويصلي على قبره ولا يجب على الزوجة كفن الزوج بالاجماع كنفقته وقال ابن الماجشون كفنها عليه
وان كان لها مال وهو رواية عن مالك وفي المرغيناني والروضة وغيرهما يجب الكفن على قدر المواريث كما اذا ترك
ابا وابنا فعلى الاب السدس وعلى الابن خمسة اسداس فان ترك بنتا واخا فعليهما نصفان ولو كانت له خالة وعمة
ومولاه الذي اعتقه قال محمد كفنه على خالته ومن لا يجب عليه نفقة لا يجبر على الكفن وان كان وارثا كابن العم ذكره
المرغيناني ولو كفنه غير الورثة يرجع به في تركته وان كفنه من اقاربه لا يرجع به في التركة سواء اشهد بالرجوع او لا نص
عليه في الطهارة وفي جوامع الفقه ليس لصاحب الدين ان يمنع من كفن السنة وهو ثلاثة اثواب في الرجل
وخمسة في المراة مثل ثيابها في العيدين والجمعة وقال الفقيه ابو جعفر كفن المثل يعتبر بما يلبس غالبا وقيل باوسط
ثيابه وفي المرغيناني لو كان في المال كثرة وفي الورثة قلة فكفن السنة اولى وان كان على العكس فكفن الكفاية
اولى ويجوز كفن السنة مع وجود الايتام ولا يمنع تحسين الكفن وفي الذخيرة للمالكية ليس للغرماء منع الورثة من
ثلاثة وان استغرق الدين وقال النووي في شرح المهذب عند الدين المستغرق يكفن في ثوب واحد في اصح الوجهين
وفي الوجه الثاني في ثلاثة كالمفلس تترك له الثياب اللائقة وان نبش قبره يكفن ثانيا من راس المال وبعد
قسمة التركة ووفاء الديون يجب على الورثة دون الغرماء واصحاب الوصايا وان نبش ما نقص يلف في خرقة ولو
كفنه اجنبي ثم اكله سبع او غيره فالكفن للاجنبي لانه لم تخرج عن ملكه لعدم التمليك اذ الميت ليس من اهله وفي
الذخيرة هل قول ابي يوسف ومحمد لو وهبه لوارثه ليكفنه به فهو له ولو جمعت دراهم لكفنه ثم فضلت فضلة
ردت على اصحابها ان علموا وان لم يعلم موضعها صرفت الى كفن ميت آخر فان تعذر تصدق بها وهو قول الحنابلة
ذكره ابن تيمية حي عريان وميت وبينهما ثوب مباح فالحي اولى به وان كان الحي وارثا فان كان الميت كفن والحي
مضطر اليه لبرد او ثلج او سبب آخر يخشى منه التلف يقدم الحي على الميت كما لو كان للميت ماء وهناك مضطر اليه لعطشه

تقدم به على غسله بخلاف ما لو كان حاجة الحي الى السترة للصلوة او للحاجة للطهارة فان الميت يستر به وما به احق
لانه باق على ملكه والحي يمكنه ان يصلي عريانا او متيمما لوجود العذر وقالت الشافعية والحنابلة يجمع بين الاثنين و
الثلاثة في كفن واحد عند الضرورة وعندنا لا يجمع بينهما في كفن واحد فلا... امرهما عورة الآخر وفي فتاوى قاضيخان
اشترى الوصي من التركة تابوتا وثوبا عليه اعطى القراء والنواتج للحمال في التدريج ويجعل في القبر آجرا بكيل
او وضع اذ مقرة لا يجوز ويضمن كل الا التابوت ولو اشترى بعض الورثة من التركة تابوتا بغير اذن البقية والارض
يقبر فيها بغير تابوت يجب عليه ويضمن ما دفع له ان اراب سوابها وعليه دين فيكفن فيها ولا تباع ثيابه للدين كما
في حال الحياة ما يرتب السفه وافق صاحبه ماله وانفقه في التجهيز والتكفين لا يضمن استحسانا لا باس بتقبيل الميت
وفي صلوة الجلابي يكفن الخنثى المشكل كما تكفن الجارية ويغسل ويسجى قبره بثوب **فصل في الصلوة على الميت**
اي هذا فصل في بيان الصلوة على الميت ولما فرغ من بيان تكفينه شرع في بيان الصلوة عليه على الترتيب م واولى
الناس بالامامة ش اي باقامة الصلوة على الميت م السلطان ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به ش اي استخفافا
به والواجب تعظيمه وتوقيره م فان لم يحضر فالقاضي ش اي فان لم يحضر السلطان فالقاضي اولى الناس بالصلوة عليه م
لانه صاحب ولاية ش فيكون اولى من غيره م فان لم يحضر ش اي القاضي م فيستحب تقديم امام الحي لانه رضيه في حال حياته
ش اي لان الميت رضيه اماما في حال حياته فكذا بعد مماته وهذا الذي ذكره ترتيب القدوري وروى الحسن في كتاب
صلوته عن ابي حنيفة ان الامام الاعظم وهو الخليفة اولى بالصلوة عليه ان حضر فان لم يحضر فامام المصر وهو سلطانها
لانه في معنى الخليفة وبعده القاضي وبعده خليفة الوالي وبعده خليفة القاضي وبعدهم الامام الحي فان لم يحضر ول
فالاقرب من ذوي قرابته وهذه الرواية اخذ بها كثير من المشايخ وفي الذخيرة ذكر محمد في كتاب الصلوة ان امام الحي اولى
بالصلوة على الميت وفي البدايع ذكر في الاصل ان امام الحي اولى بالصلوة عليه وفي الذخيرة وانما قدم امام الحي في كتاب
الصلوة لان الخليفة والسلطان لا يوجدان في كل بلد ولا يحضران في الجنائز وقال الكرخي في كتابه وتقديم امام الحي ليس
بواجب ولكنه افضل وتقديم الامام الاعظم والسلطان واجب وقال تاج الشريعة اولى الناس بالامامة السلطان الاعظم ان
حضر فان لم يحضر فسلطان كل مصر فان لم يحضر فامام المصر او القاضي فان لم يحضر احدهما فامام الحي وفي الخلاصة ولو
حضر والي المصر والقاضي فالوالي اولى فان لم يحضر الوالي ولكن حضر خليفته فخليفته احق من القاضي وصاحب الشرط
وفي المحيط ان الامام الاعظم اولى فان لم يحضر فسلطان المصر فان لم يكن فامام المصر او القاضي فان لم يكن فامام الحي قال
الامام العتابي امام المسجد الجامع اولى من امام مسجد المحلة م قال ثم الولي ش اي قال القدوري ثم الولي احق بالصلوة
عليه وقال النووي في شرح المهذب ان اجتمع الوالي والولي فقولان مشهوران القديم الوالي ثم امام المسجد ثم الولي و
الجديد الولي مقدم وبه قال الضحاك وبالاول قال علقمة وابن مسعود وابو هريرة وزيد بن ثابت والحسن والحسين وعلقمة
والاسود والحسن البصري وسويد بن غفلة ومالك واحمد واسحاق قال ابن المنذر وهو قول اكثر اهل العلم قال ونه
اقول وجه قول الجديد قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مطلقا من غير فصل بين الحيوة والممات والاعتبار بولاية
النكاح ولان معظم الغرض هنا الدعاء للميت فمن يختص بالشفقة فدعاؤه اقرب الى الاجابة بخلاف سائر الصلوات واما
روي ان الحسن بن علي رضه لما مات خرج الحسين رضه والناس معه لصلوة الجنازة فقدم الحسين رضه سعيد بن العاص وكان
اميرا على المدينة من قبل معاوية فابى سعيد ان يتقدم فقال له الحسين رضه تقدم وصل ولولا السنة لما قدمتك ولانه هذه
صلوة تقام بالجماعة فالسلطان اولى ولان الولي نائب الرسول عليه السلام وهو النبي كان اولى بالمؤمنين من انفسهم
فينوب نائبه منابه في التقدم ولان ولايته وولاية القاضي عامة والآية محمولة على المواريث وعلى ولاية الانكاح وليس ولاية
الامامة كولاية الانكاح ولان ولاية الانكاح مما لا يتصل بالجماعة فكان القريب اولى كالتكفين والغسل واما قولهم
دعاء القريب اولى بالاجابة فقلنا لا بل دعاء الامام اقرب لما روي انه عليه السلام قال ثلاثة لا تحجب دعاؤهم ومنهم الامام كذا
في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط م والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح ش اي الترتيب المذكور في النكاح كما ذكرنا في الانكاح

والابعد محجوب بالاقرب وههنا كذلك يعتبر الاقرب فالاقرب من ذوي الانساب فان تساويا في القرابة فاسنهما اولى مثل
ولدين واخوين لاب وام وعمين تساويا في القرابة واحدهما اكبر سنا من الآخر ولو اجتمع الاب والابن ذكر في كتاب
الصلوة ان الاب اولى من غير خلاف من قال هذا قول محمد واما على قول ابي حنيفة الابن اولى وبه قال مالك وقال ابو يوسف
الولاية لهما لكن الابن يقدم على الاب تعظيما له كما في النكاح وقيل لا بل الاب اولى وبه قال الشافعي واحمد وفي المحيط هو الاصح
ولو اجتمع اخوان لاب وام او لاب فاكبرهما سنا اولى كما ذكرنا وبه قال الشافعي في قول ولو اراد الاسن ان يقدم الاجنبي
ليس له ذلك الا برضا الآخر لان الحق لهما لكن قدمناه بالسنة ولا سنة في تقديم من قدمه وفي قول الشافعي الاتقى مقدم لانه
اولى وفي فتاوى العتابي الزوج كالاجنبي وبه قال الشافعي ومالك وعن اصحابنا ان الزوج اولى من الاجنبي وكذا
الحاكم وفي المحيط ابن عم المرأة اولى من زوجها اذا لم يكن لها ابن من الزوج واذا كان للزوج منها ولد فالزوج اولى
خلافا للشافعي ومالك وقال الزهري سائر القرابات اولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه لانهما عصبة وقال الشافعي
الزوج اولى منهما وحكى ابن المنذر في الاشراق عن ابي بكر الصديق وابن عباس والشعبي وعطاء وعمر بن عبد العزيز واسحاق
واحمد ان الزوج اولى بالصلوة على زوجته من الولي وقال عمر بن الخطاب وسعيد بن المسيب والزهري وبكر بن الاشج
والحكم وقتادة واصحابنا وقال مالك والشافعي لا ولاية للزوج لانقطاع الزوجية بالموت قال عمر رضه في امرأة انتم احق
بها بعد موتها وقال الاوزاعي والحسن البصري الاب احق ثم الزوج ثم الابن ثم الاخ وعند الشافعي واحمد يقدم الاب على
الابن وكذا الجد عند الشافعي وعند مالك الابن اولى وعن محمد ابو الميتة اولى من ابنها ثم ابنها ان كان من غير زوجها
فان كان منه فالاب اولى ثم الزوج وفي شرح الاسبيجابي ابن ابيها اولى من ابيها لانه عصبة لكن يقدم الجد وهو ابو الميتة
ولا يقدم اباه وهو زوجها الا برضا الجد ثم الاب يقدم على الجد لكن يقدم اباه وكذا المكاتب اذا مات ابنه او عبده فالولاية
للمكاتب ولكن يقدم سيده وان مات المكاتب من غير وفاء وله اب وابن وهما حران فالمولى احق فان ترك وفاء فاداء
كتابته او كان المال حاضرا لا يخاف التوى فالاب اولى وعبد مات فاختصم في الصلوة عليه المولى وابن العبد وابوه وهما حران
فالمولى احق وقيل ابوه الحر واخوه الحر اولى لانقطاع الملك بالموت والفتوى على الاول كذا في الملتقط وفي المجتبى الاب احق
من الابن عند الكل هكذا قاله بعض المشايخ ونص هشام عن محمد عن ابي حنيفة في النوادر ان الاب اولى ولو تشاح الوليان
فقدم اجنبي ان صلى الاولياء خلفه جاز والا اعادوا الا للولي اعادتها واذنه فمن اعاد عاد معه ولا يعيد من صلى مع الاجنبي
من غير الاولياء م فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي ش قيد بالسلطان لانه لو صلى السلطان فلا اعادة لاحد لانه
هو المقدم على الولي ثم هو ليس بمختص على السلطان بل كل من كان مقدما على الولي في ترتيب العامة في صلوة الجنازة فصلى منهم لا
يعيد الولي ثانيا كذا في فتاوى الولوالجي وفي الظهيرية وكذا لو صلى امام مسجد الجامع لا تعاد وفي التجنيس للقوم الاعادة لو
اقتدى بعضهم الاولياء جاز ومن صلى ليس للباقين الاعادة م يعني ان شاء ش اي الولي انما قيد به لانه لو لم يقيده كان يوهم الوجوب
ولما كان الحق له ان شاء اعاد وان شاء لم يعد م لما ذكرنا ش ان الحق للاولياء فيكون لهم الخيار في ذلك م وان صلى الولي لم
يجز لاحد ان يصلي بعده ش وبه قال النخعي والثوري والليث والحسن بن حي ومالك وقال الشافعي والاوزاعي يصلي عليه وعند
احمد الى شهر وقال النووي فيه اربعة اوجه اصحها باتفاق الاصحاب لا يستحب الاعادة بل المستحب تركها وفي وجه تكره اعادتها و
قطع الفوراني وصاحب العدة وغيرهما وعند الحنابلة فيها وجهان واستدلوا بصلوة الصحابة على النبي عليه السلام افرادا قال ابن عبد البر
مجمع عليه عند اهل السير والنقل وقال ابو حنيفة انا نتعجب من قول من اتباع من علماء فان الخلاف منصوص عليه هل صلوا
عليه صلوتنا على امواتنا ام لا حكى ابن القصار قولين وهل صلوا عليه افرادا او جماعة على الاختلاف واختلفوا من ام فقيل
ابو بكر رضه ذكره ابن القصار ولا يصح لضعف رواته وحكى البزار والطبري انه عليه السلام قال اول من يصلي علي ربي عز وجل ثم
قال الا تبرى البزار وقيل صلوا عليه بصلوة جبريل عليه السلام وهو معلول والصحيح انهم صلوا افرادا لا يؤمهم احد وهذا ل
خصوصيته وروي انه اوصى بذلك ذكره البزار والطبري وفي حديث ابن عباس رضه قال انتهى عليه السلام الى قبر رطب وصفوا خلفه
فكبر اربعا متفق عليه وجوابنا ما اشار اليه المصنف بقوله م لان الفرض يتأدى بالاولى ش اي فرض الصلوة على الميت يتأدى

بالصلاة الاولى لانها فرض كفاية ولا معنى للثانية م والتنفل بها غير مشروع ش هذا كأنه جواب عن سؤال تقديره
ان يقال لم لا يجوز ان يصلي ثانية وكانت نافلة كما في غيرها من الفرائض فاجاب عن ذلك بقوله والتنفل بها اي بالصلاة
على الميت غير مشروع فيخالم يرد به الشرع ثم اوضح ذلك بقوله م ولهذا ش اي ولعدم شرعية التنفل بالصلاة على الميت
م رأينا الناس تركوا من آخرهم الصلاة على قبر النبي عليه السلام وهو اليوم ش اي والحال انه اليوم م كما وضع ش لان الارض لا
تأكل اجساد الانبياء عليهم السلام. فان قلت الاقتصار على صلاة غير الولي جائز وذلك دليل على سقوط الفرض ومع هذا للولي
حق فعلم ان التنفل بها مشروع. قلت صلاة غير الولي انما تعتبر عند عدم تعرض الولي فاذا تعرض بالاعادة زال حكم
صلاة غيره فكانت الميت بغير صلاة عليه فاذا صلى الولي يكون ما صلاه هو الفرض فاذا كان هو الفرض فكيف يكون نفلا
فان قلت ترك الناس الصلاة على قبر النبي عليه السلام انما كان خوفا من ان يتخذ قبره عليه السلام مسجدا ولم يكن ذلك لاجل عدم شرعية
التنفل بها. قلت لا يلزم من الصلاة على قبره اتخاذه مسجدا الا ترى انهم يجوزون الصلاة عند قبور اهل العلم والاولياء مع
اعتقاد العامة في التعظيم لهم الخارج عن الشرع. فان قلت حق الميت وان كان مقضيا بالصلاة عليه فلا يوجب سقوط
اولان الصلاة في الحقيقة دعاء له وهو باق كالوضوء شرع لاقامة الفرض والفرض يسقط بواحد لكن لو اعاده لكل
صلاة كان حسنا. قلت الاصل ان الميت انه لا ينتفع بالصلاة عليه لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى لكن عرفنا هذا
شرعا بخلاف القياس فاذا كان كذلك بالمرة الواحدة فلم يتصور الثاني فقط عرفنا بلا توقف بخلاف الدعاء فان الشرع
فيه باق كما في الامر بالصلاة على الرسول عليه السلام فهذه على سبيل الدعاء. فان قلت صلى النبي عليه السلام على حمزة رضي الله عنه سبعين مرة
وقد كان الفرض قد تأدى بالاولى. قلت اجيب عنه بجوابين الاول انه كان موضوعا بين يديه فيؤتى بواحد واحد من
الذين استشهدوا وكان عليه السلام يصلي على كل واحد فظن الراوي انه عليه السلام صلى على حمزة رضي الله عنه في كل مرة فقال صلى على حمزة رضي الله عنه
سبعين مرة الثاني يجوز ان يكون المراد من قول الراوي صلى عليه السلام على حمزة رضي الله عنه سبعين مرة المعنى اللغوي وهو الدعاء اي
دعا سبعين مرة. فان قلت قد صلى كراديس من الصحابة على النبي عليه السلام صلاة منفردة فدل على جواز التكرار. قلت يحتمل
ان الصلاة كانت فرض عين على الصحابة لعظم حقه كالدعاء اليوم على المسلمين فرض وامرة لقوله تعالى صلوا عليه وكان تكرار
الصلاة عليه من كل اهل اداء الفرض عليه. والجواب عن حديث ابن عباس رضي الله عنه فلانه عليه السلام كان هو الولي قال تعالى النبي
اولى بالمؤمنين من انفسهم ومن العلماء من جعل الصلاة على القبر مخصوصا بالنبي عليه السلام بدليل ما روي من قوله عليه السلام وان
انورها بصلاتي عليهم. فان قلت ابن حبان تبع لهذا الوجه فقال في ترك الانكار على من صلى معه بدليل انه عليه السلام صف الناس خلفه فلو
كان مخصوصا به لزجرهم عن ذلك. قلت يجوز ان يكون منهم ظنا لاجل انه يدعو الا الصلاة حقيقة وانه قد انه يصلى عليه م ويصلى
عليه اي صلى على قبره ولا يخرج منه قد سلم الى سنة ذكر في اغراض انتفاخ ويصلى عليه ما لم يعلم انه تفرق هكذا في المبسوط
ويعتبر في اكبر الراي انه اذا شك في تفرقه وتفسخه يصلى عليه وقد نص الاصحاب على انه لا يصلى عليه مع الشك في ذلك ذكره
في المرغيناني والمفيد وجوامع الفقه وعامة كتب وبقولنا قال الشافعي واحمد وهو قول ابي حنيفة والاوزاعي رضي الله عنهم وعائشة وعن
ابن سيرين والاوزاعي ثم هل يشترط في جواز الصلاة على قبره كونه مدفونا بعد الغسل فالصحيح انه لا يشترط وروى ابن
عن محمد انه لا يشترط م لانه عليه السلام صلى على قبر امرأة من الانصار ش اخرجه ابن عباس رضي الله عنه من حديث خارجة بن زيد بن ثابت
وكان اكبر من زيد قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما وردنا البقيع اذا هو بقبر فسأل عنه فقالوا فلانة فعرفها
فقال الا آذنتموني بها قالوا كنت قائلا صائما فكرهنا ان نؤذنك ثم اتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليها اربعا وروى البخاري ومسلم من حديث
ابي هريرة ان رجلا اسود كان يقم المسجد ففقده النبي عليه السلام فسأل عنه فقالوا مات فقال افلا آذنتموني به دلوني على قبره فاتى
قبره فصلى عليه وقوله يقم المسجد بضم القاف وتشديد الميم اي يكنسه ومنه القمامة وهي الكناسة. فان قلت كيف يصلى عليه وهو
غائب عن اعين الناس بالتراب. قلت نعم ولكن هذا لا يمنع جواز الصلاة الا ترى انه قبل الدفن كان غائبا بالكفن ولم يمنع
ذلك عن جواز الصلاة وهذا اذا دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه واذا دفن بعد الصلاة عليه ثم تذكروا انهم لم يغسلوه فان
لم يهالوا التراب عليه يخرج ويغسل ويصلى عليه وان هالوا التراب عليه لم يخرج هل يصلى عليه ثانيا في القبر ذكر الكرخي انه يصلى عليه

وفي النوادر عن محمد الفضلي انه لا يصلى عليه وفي الاستحسان يصلى عليه لان تلك الصلاة لم يعتد بها لترك الطهارة مع الامكان
والآن زال الامكان وسقطت فرضية الغسل فيصلى عليه في قبره واما اذا صلى عليه قبل الغسل وهو لم يدفن بعد فانه يغسل
وتعاد الصلاة عليه بعد الغسل وكذا لو غسل وبقي عضو من اعضائه او قطعة كذا في المبسوط والمحيط وفي المحيط ايضا
لو صلى عليه ثم دلي في قبره يصلى على قبره م ويصلى عليه قبل ان يتفسخ ش يعني انما تجوز الصلاة على الميت في قبره قبل ان يتفسخ الميت
ويتفرق ثم اشار الى معرفة الطريق فيه بقوله م والمعتبر في ذلك ش اي في كونه قبل التفسخ م اكبر الراي ش اي غالب الظن
فان كان غالب الظن انه تفسخ لا يصلى عليه وهذا روي عن ابي يوسف عن محمد م في الصحيح ش احترز به عما روي عن ابي يوسف
انه يصلى عليه الى ثلاثة ايام وبعدها لا يصلى عليه وهذا روى عن ابن رستم في نوادره عن محمد عن اصحاب لان الصحابة
كانوا يصلون على النبي عليه السلام الى ثلاثة ايام ولنا فيه ستة اوجه اولها الى ثلاثة ايام لقول ابي يوسف انه يصلى عليه
الى ثلاثة ايام ثانيها الى شهر لقول احمد ثالثها ما لم يبل جسده رابعها يصلى عليه من كان من اهل الصلاة عليه يوم موته خامسها
يصلى عليه من كان من اهل فرض الصلاة عليه يوم موته سادسها يصلى عليه ابدا فعلى هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة ومن
قبلهم اليوم واتفقوا على تضعيف وممن صرح به الماوردي والمحاملي والفوراني والبغوي وامام الحرمين والغزالي
وقال اصحابنا يصلي القادم من السفر الحاضر والحاضر الى ثلاثة ايام وقال سحنون من المالكية لا يصلى على القبر وسد الذريعة
في الصلاة على القبور م لاختلاف الحال ش اي لاجل اختلاف حال الميت بالسمن والهزال فانه اذا كان سمينا يتفسخ عن قريب
وان كان مهزولا يبطئ في التفسخ م والزمان ش اي ولاختلاف الزمان فانه يتفسخ في الشتاء عن قريب لحرارة ما تحت
الارض في الشتاء وفي الصيف يبطئ فيه لبرودة ما تحت الارض م والمكان ش اي ولاختلاف المكان فانه يبقى في الارض
الصلبة اكثر مما يبقى في الارض الرخوة فلما اختلفت هذه الاشياء فوض الامر الى المبتلى به. فان قلت روى البخاري عن عقبة
بن عامر انه عليه السلام صلى على قتلى احد بعد ثمان سنين. قلت اجاب السرخسي في المبسوط وغيره ان ذلك محمول على الدعاء ولكنه
غير سديد لان الطحاوي روى عن عقبة بن عامر ان النبي عليه السلام خرج يوما فصلى على قتلى احد صلاته على الميت. والجواب السديد
ان اجسادهم لم تبل لما اراد معاوية ان يجري العين التي بأحد عند قبور الشهداء اصابت المسحاة اصبع حمزة رضي الله عنه سيد الشهداء
فانبعث دما ولما سقط حائط قبر النبي عليه السلام في زمن الوليد اخذوا في بنائه فبدت لهم قدم ففزعوا وقالوا هذه قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عروة لا والله هذه قدم عمر رضي الله عنه ولم تبل مع ان تربة المدينة سبخة تأكل الميت الطري وتفسخه
السبخ وتحيله الى نفسها وشرف عمر رضي الله عنه بالنبي عليه السلام فما ظنك انه ذكر ابو حنيفة في العلم المشهور وفي الموطأ ان عمرو بن الجموح
وعبد الله بن عمرو الانصاريين كان السيل قد حفر قبرهما وهما من شهداء احد فوجدا لم يتغيرا كانهما ماتا بالامس وكفنهما
ستة واربعين م والصلاة ان يكبر تكبيرة ش هذا شروع في بيان كيفية الصلاة على الميت وبينها بقوله والصلاة اي
الصلاة على الميت ان يكبر تكبيرة الخ ولم يبين كيف ينوي وهي ان يقول نويت ان اصلي لله تعالى وادعو لهذا الميت ذكره
في منية المفتي وغيره وذكر في البدائع وغيره انه يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ بعد التكبير وفي فصل رواية الحسن عن ابي حنيفة
وذكر في البدائع ذكر الطحاوي انه لا استفتاح فيه ولكن النقل والعادة انهم يستفتحون بعد تكبيرة الاستفتاح كما يستفتحون
في سائر الصلوات وفي الروضة يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله الذي يحيي الخلائق ويميتهم وهو حي قيوم لم
ابدي لا يزول ابدا سبحان رب الارباب ومسبب الاسباب الكافي لا اله الا هو وان قرأ الفاتحة
على نية الدعاء جاز وليس في صلاة الجنازة قراءة القرآن عندنا قال ابن بطال وممن كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة وينكر
عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وابن عمر وابو هريرة ومن التابعين عطاء وطاوس وسعيد بن المسيب وابن سيرين وابن
جبير والشعبي والحكم وقال ابن المنذر ومجاهد وحماد وبه قال الثوري وقال مالك قراءة القرآن ليست معمولا بها في بلدنا في
صلاة الجنازة وعن يحيى الشافعي واحمد واسحاق بن راهويه يقرأ الفاتحة في الاولى وقال ابن حزم يقرؤها في كل تكبيرة عند
الشافعي وهذا النقل عنه غلط وقال الحسن بن علي رضي الله عنه يقرؤها ثلاث مرات وقال الحسن البصري يقرؤها في كل تكبيرة وهو قول
شهر بن حوشب وعن المسور بن مخرمة يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وسورة قصيرة م ويحمد الله عقيبها ش اي عقيب التكبيرة الاولى

قال الازاري يعني يقول سبحانك اللهم وبحمدك آه **قلت** الحمد اعم من قرآءة سبحانك اللهم وغيرها ولكن قال شمس الائمة الكردري
اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم يحمد الله كما في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم آه كما في الصلوات كلها وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة وفي دعاء الاستفتاح للشافعي قولان اصحهما انه كسائر الصلوات وفي الثاني لا يستفتح وقرآءة الفاتحة واجبة
عنده وهو قول احمد وداود لما روى جابر انه عليه السلام كان يقرأ فيها بام القرآن وقرأ ابن عباس الفاتحة وجهر ثم قال
عمدا فعلت ليعلم انه سنة قلنا انه عليه السلام يقرأ على سبيل الثناء لا على وجه القرآءة وقال الترمذي حديث جابر وابن عباس
اسناده ليس بقوي م ثم يكبر ش تكبيرة م ثانية ش يصلي على النبي عليه السلام الصلوة المعروفة في التشهد وقيل يقول في
الثانية اللهم صل على محمد النبي الامي البشير النذير عبدك ورسولك سيد الانبياء والمرسلين وخير الخلائق اجمعين وعلى آل
محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد اللهم اجعل نوامي صلواتك وفواضل بركاتك وتحيتك ورحمتك ورأفتك
على عبدك ونبيك النبي الامي وسلم تسليما كثيرا م ثم يكبر ش تكبيرة م ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين ش الدعاء
فيها ان يقول اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا صغيرنا وكبيرنا ذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه
على الاسلام ومن توفيته فتوفه على الايمان رواه ابو داود واحمد وخص هذا الميت بالروح والراحة والرحمة والمغفرة
والرضوان اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه البشرى والكرامة والزلفى برحمتك
يا ارحم الراحمين اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات وتابع بيننا
وبينهم بالخيرات انك مجيب الدعوات منزل البركات دافع السيئات مقيل العثرات انك على كل شيء قدير ربنا آتنا في الدنيا
حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وزاد في بعض شرح القدوري اللهم اجعل قلوبنا قلوب اخيارنا اللهم
آنس وحشته وارحم غربته وبرد مضجعه ولقنه حجته ووسع مدخله واكرم نزله وتقبل حسنته وامح سيئته اللهم كن له
بدل الاحباب حبيبا وبدل الاهل والاقارب قريبا ولدعائنا مجيبا اللهم انه نزل بك وانت خير منزول به فانه مفتقر الى
عفوك وغفرانك وجودك وامتنانك وانت غني عن عذابه اللهم اقبل شفاعتنا فيه وارحمنا ببركته يا ارحم الراحمين
وفي صحيح مسلم عن عوف بن مالك انه عليه السلام صلى على جنازة رجل فقال اللهم عافه واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله
واغسله بالثلج والماء والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره واهلا خيرا
من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار يا ارحم الراحمين م ثم يكبر الرابعة ش
اي التكبيرة الرابعة ولا يدعو بعدها وفي البدائع ليس في ظاهر المذهب بعد التكبيرة الرابعة دعاء سوى السلام وهو قول
مالك واحمد واختار بعض مشايخنا ما يختم به سائر الصلوات وهو اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا عذاب النار وزاد في المبسوط وقنا برحمتك عذاب القبر وسوء الحساب وقال النووي اتفقوا على انه لا
يجب الذكر بعد الرابعة واستحب في اصح الوجهين والوجه الثاني انه ان شاء قاله وان شاء تركه والذي يقوله اللهم لا تحرمنا
اجره ولا تفتنا بعده وزاد المحاملي وصاحب التنبيه واغفر لنا وله وفي المجتبى قيل هو مخير بين الدعاء والسكوت وقيل
يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة آه وقيل يقول ربنا لا تزغ قلوبنا الآية وقيل يقول سبحان ربك رب العزة الآية م
ويسلم عن يمينه وعن يساره ش والمشهور عن الشافعي انه يسلم تسليمتين قال العمراني هو منصوص في الجامع الكبير ومن
الناس من قال تسليمة واحدة وبه قال احمد وآخرون لان بناءها على التخفيف وهل يرفع صوته قال في البدائع لم
يتعرض في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع صوته لان رفعه للاعلام ولا حاجة الينا بالتسليم عقيب الرابعة
لانه مشروع بلا فصل عقيب التكبير قال ولكن العمل في زماننا بخلافه لما ذكره الحسن وفي المحيط ويسلم تسليمتين ويخافت
في الكل الا في التكبير وفي المرغيناني لا ينوي الامام الميت فيهما بل ينوي من عن يمينه في الاولى ومن عن يساره
في الثانية وفي الاسبيجابي وينوي الميت في التسليمة الاولى والآخرة ومن عن يساره في الثانية وفي الذخيرة من مشايخ
بلخ يقولون السنة ان يسمع الصف الثاني من الاول والثالث من الثاني وعن ابي يوسف لا يجهرون كل الجهر ولا يسرون
كل الاسرار م لانه عليه السلام كبر اربعا في آخر صلوة صلاها فنسخت ما قبلها ش لما ذكر ان التكبيرات على الجنازة اربع استدل

في ذلك بقوله لانه عليه السلام كبر اربعا هذا روي عن ابن عباس وعمر بن الخطاب وابن ابي حثمة وانس بن مالك رض اما حديث ابن عباس
فله طرق آ الاول عند الحاكم في المستدرك والدارقطني في سننه عن الفرات بن السائب عن ميمون بن مهران عن عبد الله بن عباس
قال آخر ما كبر النبي عليه السلام على الجنائز اربع تكبيرات وكبر عمر على ابي بكر رض اربعا وكبر ابن عمر على عمر اربعا وكبر الحسن بن علي على علي رض
اربعا وكبر الحسين بن علي على الحسن اربعا وكبرت الملائكة على آدم اربعا وسكت الحاكم عنه وقال الدارقطني الفرات بن السائب متروك
آ الطريق الثاني عند البيهقي في سننه والطبراني في معجمه عن النضر بن عمر عن عكرمة عن ابن عباس قال آخر جنازة صلى عليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم كبر عليها اربعا قال البيهقي تفرد به النضر بن عبد الرحمن ابو عمر الخزاز عن عكرمة وهو ضعيف وقد روي هذا
من وجوه اخر كلها ضعيفة الا ان اجماع اكثر الصحابة رض على الاربع كالدليل على ذلك آ الطريق الثالث عند ابي نعيم الاصبهاني عنه ان
النبي عليه السلام كان يكبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ثم كان آخر صلوته اربع تكبيرات الى ان خرج من
الدنيا آ الطريق الرابع عند ابن حبان في كتاب الضعفاء من حديث محمد بن معاوية ابي علي النيسابوري عن ابي المليح عن ميمون بن
مهران عن ابن عباس واعله بمحمد بن معاوية وقال انه يأتي عن الثقات بما لا يتابع عليه فاستحق الترك الا انه اتقى الناس وكان
صاحب حفظ واتقان قبل ان يظهر منه ما ظهر واما حديث عمر رض فعند الدارقطني من حديث يحيى بن ابي انيسة عن حماد
عن الشعبي عن مسروق قال صلى عمر رض على بعض ازواج النبي عليه السلام فسمعته يقول لاصلين عليها مثل آخر صلوة صلاها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكبر عليها اربعا ويحيى وحماد الجعفي ضعيفان واما حديث ابن ابي حثمة فعند ابن عمر رض في الاستذكار قال كان النبي
عليه السلام يكبر على الجنائز اربعا وخمسا وسبعا وثمانيا حتى جاء موت النجاشي فخرج الى المصلى فصف الناس وراءه وكبر عليه اربعا
ثم ثبت النبي عليه السلام على اربع حتى توفاه الله وابو حثمة هذا ابن حذيفة بن غانم القرشي العدوي والد سليمان واقوالهم
ذكره الذهبي هكذا في تجريد الصحابة ثم قال روايته بلا رؤية ولم يذكر الهيثم ومنهم ابو حثمة آخر ادري واسمه عبد الله وقيل
عامر بن ساعدة الاوسي الحارثي والد سليمان آ واما حديث ابن عمر رض فعند الحارث بن ابي اسامة قال آخر ما كبر النبي عليه السلام فذكره
بلفظ حديث ابن عباس وزاد وكبر علي رض على يزيد بن المكفف اربعا وكبر ابن الحنفية على ابن عباس بالطائف اربعا • واما حديث
انس بن مالك رض فعند الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى
بني هاشم سبع تكبيرات وكان آخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا حتى خرج من الدنيا ثم قال اسناده واه قوله
فنسخت ما قبلها اي نسخت تكبيراته عليه السلام الاربع التكبيرات التي كبرها خمسا او ستا او سبعا او ثمانيا قبل ذلك ويؤيد ما قاله المص
قول ابن عمر بن عبد البر انعقد الاجماع على الاربع ولا نعلم احدا من فقهاء الامصار قال خمسا الا ابن ابي ليلى وقال صاحب المبسوط
وغيره من الاصحاب قد ثبت ما زاد على الاربع بفعله عليه السلام فكيف آ اما قول ابن عمر ففيه نظر لان ابن المنذر ذكر في الاشراف ان الخمس
قول ابن مسعود وزيد بن ارقم وعن ابن مسعود يكبرون ما كبر الامام آ واما قول صاحب المبسوط ففيه نظر لانه يمكن ان يحمل الكل على
الجواز مع ان الصحابة رض قد فعلوا ذلك بعد النبي عليه السلام وروى ابن حزم عن ابن عباس باسناد صحيح انه كان يكبر على الجنازة
ثلاثا وكذا روي عن انس وقال ابو عمر اذا كانت التكبيرات ثلاثا فزد واحدة وعن جابر بن زيد انه امر يزيد بن المهلب
ان يكبر على الجنازة ثلاثا قال هي اسانيد في غاية الصحة وكبر زيد بن ارقم على الجنازة خمسا وعمر رض وعن علي رض انه كبر على
سهل بن حنيف ستا ثم التفت الينا وقال انه بدري وذكر ابن بطال عن علي رض انه كان يكبر على البدري ستا وعلى الصحابة خمسا
وعلى غيرهم اربعا وكبر علي رض على قتادة سبعا ولكن اخرج محمد بن الحسن في كتاب الآثار فيه كفاية الاجماع على
الامر على الاربع قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعي ان الناس كانوا يصلون على الجنائز خمسا وستا
واربعا حتى قبض النبي عليه السلام ثم كبروا كذلك في ولاية ابي بكر الصديق رض ثم ولي عمر بن الخطاب ففعلوا ذلك فقال لهم عمر رض انتم
معشر اصحاب محمد عليه السلام متى تختلفون يختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية فاجمعوا على شيء يجمع عليه من
بعدكم فاجمع رأي اصحاب محمد عليه السلام ان ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي عليه السلام حين قبض فيأخذون بها ويرفضون ما سواها
فنظروا فوجدوا آخر جنازة صلى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا **قلت** فيه انقطاع بين ابراهيم وعمر وصح عن النبي
عليه السلام ان آخر صلوة صلاها على النجاشي كبر اربعا وثبت عليها حتى توفي وذكر ابن بطال عن همام بن الحارث ان عمر رض

جمع الناس على الاربع الا اهل بدر فانهم كانوا يكبرون عليهم خمسا وستا وسبعا وقال ابن حزم في المحلى كبر عمر اربعا وعلي اربعا
وزيد بن ثابت كبر اربعا على امه وعبد الله بن ابي اوفى كبر اربعا على ابنته وزيد بن ارقم كبر اربعا وكبر البراء بن عازب
وابن عمر وابو هريرة وعقبة بن عامر رضي الله عنهم وصح ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه صلى على النبي عليه السلام فكبر اربعا وكذلك زاد لا صهيب رضي الله عنه
كان النبي عليه السلام اوصى وصلى عمر رضي الله عنه على ابي بكر رضي الله عنه فكبر اربعا وصلى صهيب على عمر رضي الله عنه فكبر اربعا وصلى الحسن على علي رضي الله عنه فكبر
اربعا وصلى عثمان رضي الله عنه على صهيب فكبر اربعا م ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المأموم ش خلافا لزفر وبقوله قال احمد
وابن الجد الظاهرية والشيعة وفي المجتبى قال ابو يوسف يتابعه وفي النهاية وهو رواية عن ابي يوسف وحكى احمد عن
الشافعي قولا وقال الذاكر خمسا يتابعه المأموم ولا تبطل به الصلوة عندنا وعند الشافعي في الاظهر وعن اصحابه وجه انها تبطل
وعن اصحاب احمد كذلك وفي الذخيرة لو زاد الامام خامسة صحت صلوته وروى ابن القاسم عن مالك لا يتبع فيها لانها من شعار
الشيعة وينتظر تسليم الامام وهو المختار في المحيط وهو الاصح وفي رواية عن ابي حنيفة يسلم ولا ينتظره وهو قول الثوري ومالك
في رواية ابن المنذر وابن القاسم في رواية العتبية وفي الذخيرة قال ابن القاسم يسكت بلا سلام وجه قول زفر وهو مع
انه مجتهد فيه كما قلنا فيتابعه المقتدي كما في تكبيرات العيد ووجه قول ابي حنيفة واصحابنا ما اشار اليه المصنف بقوله م لانه منسوخ ش
اي لان الزائد على اربع تكبيرات منسوخ ولا متابعة في المنسوخ وقال الاكمل قلنا ثبت ان الصحابة تشاوروا فجمعوا الناس على
صلوة صلاها فصار ذلك منسوخا باجماعهم قلت فيه نظر لانا قد ذكرنا عن جماعة من الصحابة والتابعين انهم كبروا اكثر من
اربع بعد النبي عليه السلام فكيف يكون اجماعا وكيف يكون النسخ بعد النبي عليه السلام وقال الاترازي لم يجز الاقتداء في التكبير الزائد
على الاربع كما لم يجز الاقتداء في تكبيرات العيد اذا زاد الامام خارجا عن اقاويل الصحابة قلت اذا زاد على الاربع في الجنازة
فعلى كلامه ينبغي ان يتابعه المقتدي ما لم يجاوز عن فعل الصحابة وقد ذكرنا عن جماعة منهم انهم كبروا اكثر من اربع بعد النبي عليه السلام
م لما روينا ش وهو قوله لانه عليه السلام كبر اربعا م وينتظر تسليم الامام في رواية ش اشار بهذا الى انه اذا لم يتابعه
المقتدي في الزيادة ماذا يصنع فقال ينتظر تسليم الامام يعني لا يتابعه في الزيادة ولكن ينتظر تسليم الامام فيسلم معه ليصير
متابعا فيما وجبت المتابعة فيه وفي الواقعات وعليه الفتوى وبه قال مالك في رواية وفي الحلية في الانتظار وجهان وفي
روضة الزندويستي لا يتابعه اذا كان يسمع من الامام اما اذا سمع من المنادي يكبر كما في تكبيرات العيد م وهو المختار ش اي
انتظار تسليم الامام في الزيادة هو المختار وفي رواية عن ابي حنيفة لا ينتظر تحقيقا للمخالفة م والاتيان بالدعوات استغفار للميت
ش اشار بهذا الى بيان المقصود من اتيان الدعوات للميت بعد التكبيرة الثالثة وهو ان المقصود من ذلك استغفار للميت اي
طلب المغفرة له ولكن هذا الدعاء لسنة يفعلها متى يجب استجابة هذا الدعاء منه وهو ان يبدأ اولا بالثناء ثم
بالصلوة على النبي عليه السلام بعد التكبيرة الثانية ثم ياتي بالدعاء بعد التكبيرة الثالثة وذلك لقوله عليه السلام اذا اراد احدكم ان
يدعو فليحمد الله وليصل على النبي عليه السلام ثم ليدع كذا ذكره صاحب الدراية ولم يبين من خرجه قلت هذا الحديث
رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث فضالة بن عبيد قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يدعو لم يحمد الله
ولم يصل على النبي عليه السلام فقال عليه السلام عجل هذا ثم دعاه فقال له اذا صلى احدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه ثم ليصل
على النبي عليه السلام ثم ليدع بعدها بما شاء قال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وقد
اعتبر ذلك بالتشهد في الصلوة وفي التجنيس ولا يجهر بشيء من الحمد والثناء والصلوة على النبي عليه السلام والدعاء للميت لان
هذه الافعال ذكر كلها والذكر فيه الاخفاء اولى وقال بعض المشايخ الحسن ان يسمع الصف الثاني ذكر الصف الاول ويسمع
الثالث ذكر الصف الثاني وعن ابي يوسف انه لا يجهرون كل الجهر ولا يسرون كل الاسرار وينبغي ان يكون بين ذلك وقال الاكمل في
وليس مما ذكر من الثناء على الله تعالى ولا في الصلوة على النبي عليه السلام ولا في الدعاء للميت شيء موقت يقرأ من ذلك ما حضر
ويتيسر عليه وذلك لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال ما وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلوة الجنازة قولا ولا قراءة
كبر ما كبر الامام واختر من اطيب الكلام ما شئت وقد بسطنا الكلام فيه فيما مضى عن قريب م ولا يستغفر للصبي ولكن يقول اللهم
اجعله لنا فرطا واجعله لنا ذخرا واجرا واجعله لنا شافعا مشفعا ش لان الصبي مرفوع القلم عنه ولا ذنب له فلا حاجة الى الاستغفار

وفي البدائع اذا كان الميت صبيا او مجنونا يقول اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا وفي المفيد
ويدعو لوالديه وللمؤمنين وقيل يقول اللهم ثقل به موازينهما وعظم به اجورهما اللهم اجعله في كفالة ابراهيم والحقه بصالح المؤمنين
وابدله دارا خيرا من داره واهلا خيرا من اهله اللهم اغفر لسلفنا وفرطنا ومن سبقنا بالايمان قوله فرطا بفتح الفاء والراء قال
الاصمعي الفرط والفارط المتقدم في طلب الماء والمراد هنا المتقدم في امر الآخرة ومنه قوله انا فرطكم على الحوض اي متقدمكم قوله
ذخرا بضم الذال المعجمة اي ذخرا باقيا مدخرا قوله شافعا من شفع له قوله مشفعا بتشديد الفاء المفتوحة اي مقبول الشفاعة م
ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر الامام اخرى ش اي تكبيرة اخرى م بعد حضوره ش اي بعد حضور الذي
حضر م عند محمد وابي حنيفة ش ثم اذا كبر الامام يكبر معه فاذا فرغ الامام كبر هذا الآتي ما فاته قبل ان ترفع الجنازة وهكذا الحكم
سواء ادرك الامام بعد التكبيرة الاولى او الثانية او الثالثة قال ابن المنذر وهو قول الحارث بن يزيد والثوري ومالك
واسحاق واحمد في رواية م وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى ش اي التكبيرة الاولى م للافتتاح ش اي
افتتاح الصلوة كما في سائر الصلوات م والمسبوق ياتي به ش اي بتكبيرة الافتتاح بلا انتظار كما في غير صلوة الجنازة وبه
قال الشافعي واحمد في رواية وعن احمد انه يكبر م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ان كل تكبيرة ش من التكبيرات الاربع قائمة
مقام ركعة انه لو ترك واحدة منها لا تجوز صلوته كما لو ترك ركعة وهذا قيل اربع كاربع الظهر ثم اذا فرغ يقضيها بعد السلام
ما لم ترفع الجنازة ولو رفعت بالايدي ولم توضع على الاكتاف يكبر في ظاهر الرواية وعن محمد ان كانت الى الارض اقرب
يكبر وان كانت الى الاكتاف اقرب لا يكبر وقيل لا يقطع حتى يتباعد وعند الشافعي قولان وهما انه يأتي الى ترفع التكبيرات
متتابعة بغير دعاء في البويطي وفي الاشراف قال ابن المسيب وعطاء والنخعي والزهري وابن سيرين والثوري وقتادة ومالك و
احمد في رواية واسحاق والشافعي المسبوق يقضي ما فاته متتابعا قبل ان ترفع الجنازة فاذا رفعت سلم وانصرف
لقول اصحابنا قال ابن المنذر وبه اقول وقال ابن عمر لا يقضي ما فاته من التكبير وبه قال الحسن البصري والسختياني و
الاوزاعي واحمد لو جاء وكبر الامام اربعا ولم يسلم لم يدخل معه وفاتته الصلوة وعند ابي يوسف والشافعي دخل معه
ويأتي بالتكبيرات ما لم يخاف رفع الجنازة وفي المحيط وعليه الفتوى وعند الشافعي يقرأ الفاتحة ايضا كما لو صار
مسبوقا باربع او اقل وظاهر مذهبه انه يتم الصلوة بالصفة المشروعة وان رفعت الجنازة والمسبوق لا يبتدئ بما
فاته م لانه منسوخ ش سواء ... عن قول ابي والمسبوق ما فاته وتفريعه ان المسبوق ليس له ان يبتدئ اولا بما فاته من
الادعية كمح الامام لانه اذا ابتدأ به يقع في قضاء ما فاته قبل اداء ركعة مع الامام وانه منسوخ كان ذلك في صدر الاسلام
ثم نسخ وكذا اذا في قوله انه منسوخ التعليل بمعنى ان الابتداء بما فاته منسوخ م ولو كان ش اي الرجل الذي يريد الصلوة وقد
فاتته التكبيرة الاولى م حاضرا مع الامام فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية ش اي التكبيرة الثانية م بالاتفاق بين
الائمة الثلاثة ش لانه بمنزلة المدرك لتلك التكبيرة منتظرة الحرج عن المفارقة ويقوم الذي يصلي على الرجل م والمرأة بحذاء
الصدر ش اي بحذاء صدر المرأة م لانه ش اي لان الصدر موضع القلب وفيه نور الايمان قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان م فيكون القيام عنده ش اي عند الصدر م اشارة الى الشفاعة لايمانه ش يعني اشارة الى ان يشفع لايمانه وقال
في المبسوط واحسن مواقف الامام من الميت حذاء الصدر قال في جوامع الفقه هو المختار واختاره الطحاوي م وعن ابي حنيفة
انه يقوم في الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها وبه قال ابن ابي ليلى وهو قول النخعي وفي البدائع وروى الحسن
عن ابي حنيفة في كتاب الصلوة انه يقوم بحذاء وسط الرجل وعند رأس المرأة وفي المبسوط الصدر هو الوسط فان فوقه يديه
ورأسه وتحته بطنه ورجلاه قال صاحب النهاية الوسط بسكون السين لانه اسم مبهم لداخل الشيء كالبين لا بين طرفي الشيء و
ليس بمراد هكذا نقل الاكمل عن صاحب النهاية وهو السغناقي وقال صاحب الدراية وضبطها بسكون السين هكذا كان نجم
بخط شيخي العلامة لانه بالسكون اسم لداخل الشيء والمحرك اسم لمركزه والمراد بالوسط في الحديث الوسط المعنوي
لا اللغوي والوسط المعنوي هو الصدر فان فوقه الرأس مع اليدين وتحته البطن مع الرجلين وهذه قسمة عادلة
والمراد بالحديث ما رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث سمرة بن جندب قال صليت وراء النبي عليه السلام على امرأة ماتت في

ولذا كان ظرفا فقال جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد
بخلاف المتحرك لانه اسم ح

نعاها فقام عليها للصلاة وسطها قلنا لا نزاع فانه ضبط بخطه الوسط بالتحريك في مواضع عديدة ومن عادته ضبط
الالفاظ في تصانيفه بخطه وهو محتاط فيه قلت الصواب مع من خطأه لان الوسط بالسكون يقال فيما كان متفرق
الاجزاء غير متصل كالناس والدواب وغير ذلك فان كان متصل الاجزاء كالدار والرأس فهو بالفتح فعلى هذا هنا بالفتح وقال
كل منهما يقع موقع الآخر فعلى هذا يجوز فيه الوجهان وعلى الصواب الفرقان ونقل القاضي عياض عن ابي علي وغيره بسكون
السين في الحديث المذكور وكذا ضبط الخطابي والجامع بين ما بايدي الوجهين وذكر ابن حزم عن بعضهم فتحها وفي التحفة و
المفيد المشهور من الروايات عن اصحابنا في الاصل وغيره ان يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر وعن الحسن بن زياد
الوسط منهما الا انه يكون في المرأة الى رأسها اقرب وعن ابي يوسف انه يقوم بحذاء الوسط من المرأة وبحذاء الرأس
من الرجل كذا في المفيد وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ذكره في المحيط وفي ظاهر الرواية يقوم منهما بحذاء صدرهما
وقال الكرخي يقوم في الرجل عند رأسه ومن المرأة عند منكبيها وقال ابو علي الطبري من الشافعية يقوم الامام عند صدره
واختاره امام الحرمين والغزالي وقطع به السرخسي قال الصيدلاني وهو اختيار ائمتنا وقال الماوردي قال اصحابنا البصريون
يقوم عند صدره وهو قول الثوري وقال البغداديون عند رأسه وقال ابو الطيب ذكر بعض وممن قال المحاملي في المجموع
والتجريد وصاحب الحاوي والقاضي حسين وامام الحرمين وفي المغني لا يختلف المذهب ان السنة ان يقوم الامام في
صلاة الجنازة عند صدر الرجل عند رأسه او الى وسط المرأة ورواه حرب عن احمد كقول ابي حنيفة م لانه انشأ فعل
كذلك ش اي قام من المرأة بحذاء وسطها م وقال هو السنة ش اي قال انس القيام من المرأة بحذاء وسطها هو السنة
وهذا الحديث اخرجه ابو داود وابن ماجه عن نافع بن ابي غالب قال كنت في سكة المربد فمرت جنازة معها ناس كثير
قالوا جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فاذا انا برجل عليه كساء رقيق على برذون وعلى رأسه خرقة تقيه من الشمس فقلت من هذا الد
قالوا انس بن مالك قال فلما وضعت الجنازة قام انس فصلى عليها لم يسمع ثم ذهب فقعد فقالوا يا ابا حمزة المرأة الانصارية
فقربوها وعليها نعش اخضر فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس فقال العلاء بن زياد يا ابا حمزة
هكذا كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجنائز كصلاتك يكبر عليها اربعا ويقوم عند رأس الرجل وعجيزة المرأة قال نعم
الى ان قال ابو غالب فسألت عن صنع انس في قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثوني انه انما كان لانه لم تكن النعوش فكان
يقوم الامام حيال عجيزتها من القوم هذا لفظ ابي داود ولفظ الترمذي عن ابي غالب قال صليت مع انس بن مالك على
جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاءوا بجنازة امرأة من قريش فقالوا يا ابا حمزة صل عليها فقام حيال وسط السرير فقال
العلاء بن زياد يا ابا حمزة هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على الجنازة مقامك منها ومن الرجل مقامك منه قال نعم
فلما فرغ قال احفظوا ولفظ ابن ماجه عن ابي غالب قال رأيت انس بن مالك صلى على رجل فقام حيال رأسه فجيء بجنازة
اخرى فقالوا يا ابا حمزة صل عليها فقام حيال وسط السرير فقال العلاء بن زياد يا ابا حمزة هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
قام في الجنازة مقامك من الرجل وقام في المرأة مقامك من المرأة قال نعم فاقبل علينا العلاء بن زياد فقال احفظوا و
هذا اللفظ روى احمد واسحاق بن راهويه وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم وابو غالب اسمه نافع وقيل رافع الباهلي
الخياط البصري قال يحيى بن معين صالح وقال ابو حاتم شيخ قوله المربد بكسر الميم وسكون الراء وفتح الباء الموحدة وهو الموضع
الذي يحبس فيه الابل والغنم وبه سمي مربد المدينة والبصرة والمربد ايضا الموضع الذي يجعل فيه التمر لينشف والسكة الطريقة
المصطفة من النخل ومنها قيل للازقة السكك لاصطفاف الدور فيها قوله تقيه اي تحفظه من وقع الشمس قوله الدهقان بكسر الدال
وفتحها رئيس القرية ومقدم السياحة واصحاب الزراعة وهو معرب ونونه اصلية وقيل زائدة وابو حمزة كنية انس قوله
المرأة الانصارية وفي رواية الترمذي امرأة من قريش قال النووي لعلها كانت من قريش وبالحلف من الانصار وعكسه قوله
نعش اخضر النعش بفتح النون وسكون العين المهملة وفي آخره شين معجمة وهو مثل المحفة يوضع على السرير ويغطى بثوب ليسترها
عن اعين الناس وهو كالقبة على السرير م قلنا تأويله ان جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم ش هذا التأويل
غير صحيح لان في رواية ابي داود فقربوها وعليها نعش اخضر فكيف يقال ان جنازتها لم تكن منعوشة فان قلت المأول يكون قد

اعتمد على رواية الترمذي فانه لم يذكر فيها النعش قلت الحديث واحد في قضية واحدة والراوي عن انس هو ابو غالب نافع
فيحتمل ان الراوي عن ابي غالب قد اقتصر عن ذكر النعش ولكن يمكن ان يقال ان المرأة التي صلى عليها انس كانت جنازتها
منعوشة ولا يلزم من ذلك ان يكون النساء اللاتي صلى عليهن رسول الله صلى الله عليه وسلم جنائزهن منعوشات فيصح التأويل بقوله
يحال بينها وبينهم اي بين المرأة التي صلى عليها انس وبين القوم الذين كانوا صلوا معه ليسترها من القوم والعجب من الشراح
مع بسط اياديهم لم يحوموا حول هذا المكان ولم ينبهوا بالتحقيق بالانصاف وخصوصا الاترازي يقول قيل في تأويله لانه حيث
لم تكن النعوش وكان يقوم الامام حيال عجيزتها لانها سترها من القوم قلت كيف يقال لانه لم تكن النعوش وقد حكى
البندنيجي ان اول ما اتخذ في زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه امر بذلك م فان صلوا على جنازة ركبانا اجزأهم في القياس ش لان
ولا يشترط فيها القيام فلهذا تجوز بلا ركوع ولا سجود ولا قراءة ولا قهقهة فيها ايضا تحدث وبه قال بعض الائمة م وفي الاستحسان
لا تجزئهم لانه صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه ش اي ترك القيام م من غير عذر احتياطا ش اي لاجل الاحتياط وبه قال
الشافعي واحمد واشهب وآخرون وقال ابن قدامة لا اعلم فيه خلافا والمراد بالتحريمة التكبيرة الاولى فانها ركن فيها وكذلك يشترط فيها
استقبال القبلة والطهارة وستر العورة وازالة النجاسة م ولا بأس بالاذن في صلاة الجنازة ش اي لا بأس باذن الولي لغيره
بالامامة اذا حسن ظنه بشخص اي في نفسه من ورع وثواب وشفاعة ارجى م لان التقدم هو الولي ش اي لان التقدم
على الغير في الصلاة على الميت حق الولي م فيملك ابطاله ش اي يملك الولي ابطال حقه اي تركه لغيره بتقديم غيره في الصلاة عليه
وقيل المراد به ان يأذن الاقرب للابعد ان يتقدم في الصلاة عليه وقيل المراد به اذن اولياء الميت للمصلين بالانصراف قبل دفن
الميت فانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا قبل دفنه الا باذنه لانه عليه السلام قال اميران تساويانه ولي الميت قبل الدفن والمرأة يكون في
الركب وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد الجنازة حتى يصلى عليها فله قيراط ومن شهدها حتى تدفن فله
قيراطان قيل وما القيراطان قال مثل الجبلين متفق عليه وفي مسلم حتى توضع في اللحد وهو القيراط بمثل احد م وفي بعض
النسخ ش اي نسخ الجامع الصغير م لا بأس بالاذان اي الاعلام وهو ان يعلم الناس بعضهم بعضا ليقضوا حقه ش اي ليؤدوا
حق الميت لما روي عن ابي هريرة انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة
المريض واتباع الجنائز واجابة الدعوة وتشميت العاطس اخرجه البخاري ومسلم وفي المحيط وكره بعض المشايخ النداء في الاسواق
لانه سنة اهل الجاهلية والاصح انه لا بأس به لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وفي البدائع وجوامع
الفقه يكره النداء في الحال وفي الاسواق وكان قاضيخان ومن المتأخرين بعض المشايخ النداء في الاسواق للجنازة التي يرغب
في الصلاة عليها وكره بعضهم ذلك والاول اصح وفي الذخيرة كره بعض مشايخ بلخ ذلك وذكر الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينبغي ان يؤذن
بها الا اهلها وجيرانها وبعض مشايخ بخارى لم يروا به بأسا كالنداء للخاص م ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة
ش احترز عن المسجد الذي بني لاجلها وبه قال مالك وابن ابي ذئب وقال الشافعي واحمد واسحاق وابو ثور لا بأس بها اذا
لم يخف تلويثه واحتجوا بما روي ان سعد بن ابي وقاص لما توفي امرت عائشة ان يمر بجنازته في المسجد حتى صلى عليها
ازواج النبي عليه السلام ثم قالت هل عاب الناس علينا ما فعلنا فقيل لها نعم فقالت ما اسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى الله
على جنازة سهيل بن البيضاء الا في المسجد رواه مسلم واشار المصنف الى الجواب بقوله م لقوله عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد فلا
اجر له ش هذا الحديث رواه ابو داود وابن ماجه من حديث ابن ابي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على ميت في المسجد فلا شيء له هذا لفظ ابي داود ولفظ ابن ماجه فليس له شيء
وقال الخطيب المحفوظ فلا شيء له وروي فلا شيء عليه وروي فلا اجر له وقال ابن عبد البر رواية فلا اجر له خطأ فاحش والصحيح
فلا شيء له ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه بلفظ فلا صلاة له فان قلت روى ابن عدي في الكامل وعده من منكرات صالح
ثم نقل عن شعبة انه كان لا يروي عنه وينهى عنه وعن مالك لا تأخذوا عنه شيئا فانه ليس بثقة وعن النسائي انه قال ضعيف وقال
ابن حبان في كتاب الضعفاء اختلط بآخره ولم يتميز حديثه من قديمه واستحق الترك ثم ذكر له هذا الحديث وقال البيهقي صالح مختلف
في عدالته كان مالك يجرحه وقال النووي اجيب عن هذا باجوبة احدها انه ضعيف لا يصح الاحتجاج به قال احمد بن حنبل

هذا حديث ضعيف تفرد به صالح مولى التوأمة وهو ضعيف والثاني ان الذي في النسخ المشهورة المسموعة من سنن ابي داود
فلا شيء عليه فلا حجة فيه الثالث ان اللام فيه بمعنى على كقوله تعالى وان اسأتم فلها اي فعليها جمعا بين الاحاديث قلت الجواب
عما قالوا من وجوه الاول ان ابا داود روى هذا الحديث وسكت عنه فهذا دليل رضاه به وانه صحيح عنده الثاني ان يحيى
بن معين الذي هو فيصل في هذا الباب قال صالح ثقة الا انه اختلط قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة وممن
سمع منه قبل الاختلاط ابن ابي ذئب وابن ابي ذئب هو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث واسم ابي ذئب هشام
قال ابن عبد البر منهم من يقبل عن صالح ما رواه عنه ابن ابي ذئب خاصة الرابع ان غالب ما ذكره فيه تحامل منه كقول
النووي ان الذي في النسخ المشهورة والمسموعة من سنن ابي داود فلا شيء عليه فانه يرده قول الخطيب المحفوظ فلا شيء له
قول السروجي في الاسرار فلا صلاة له وفي المرغيناني فلا اجر له فليس اطلاعه في هذا الموضع جائز فيه ومن قال ان حمل
اللام بمعنى على بالحكم تخرج لدليل ولا داعي الى ذلك ولا سيما ان المجاز عندهم ضروري لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة
هنا واقوى ما يرد كلامه هذا رواية ابن ابي شيبة وهي فلا صلاة له فلا يمكن له ان يقول اللام بمعنى على في هذا المعنى الخامس
ان قول ابن حبان هذا باطل دعوى منه على تخطئة الصواب فكيف هذا القول وقد رواه ابو داود وسكت فاقل الاحوال انه
يدل على حسنه عنده وانه رضيه وحاشا منه انه يرضى بالباطل والسادس ما قاله الجهبذ النقاد الامام ابو جعفر الطحاوي ملخصا
وهو ان الروايات لما اختلفت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث يحتاج الى الكشف ليعلم المتأخر منها فيجعل ناسخا
لما تقدم فحديث عائشة فيه اخبار عن فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال الاباحة التي لم يتقدمها شيء وحديث ابي هريرة اخبار
عن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي تقدمته الاباحة فصار ناسخا لحديث عائشة وانكار الصحابة عليها مما يؤيد ذلك فان قلت
من اين قيل يكون هذا النسخ قلت من قبيل النسخ بدلالة التاريخ وهو ان يكون احد النصين موجبا للحظر والاخر موجبا
للاباحة فالحظر طارئ عليها فيكون ناسخا فان قلت لم لا يجعل بالعكس قلت لئلا يلزم النسخ مرتين وهذا ظاهر فان قلت
ليس بين الحديثين مساواة فلا تعارض فلا حاجة الى التوفيق قلت ظهر لك صحة حديث ابي هريرة بالوجوه التي ذكرناها
فيثبت التعارض فان قلت لم اخرج مسلم حديث عائشة ولم يخرج حديث ابي هريرة قلت لا يلزم من تركه تخريجه عدم صحته
لانه لم يلتزم اخراج كل ما صح عن النبي عليه السلام وكذلك البخاري ولئن سلمنا ذلك وان حديث ابي هريرة لا يخلو عن كلام فكذلك
حديث عائشة لا يخلو عن كلام لان جماعة من الحفاظ مثل الدارقطني وغيره عابوا على مسلم تخريجه اياه مسندا لان الصحيح انه
مرسل كما رواه مالك والماجشون عن ابي النضر عن عائشة مرسلا والمرسل ليس بحجة عند الخصم وقد اول بعضهم حديث عائشة
بانه عليه السلام انما صلى في المسجد بعذر المطر وقيل بعذر الاعتكاف وعلى كل تقدير الصلاة على الجنازة خارج المسجد اولى وافضل
او حتى يخرج عن الخلاف فلا سيما في باب العبادات م ولانه بني لاداء المكتوبات ش اي لان المسجد بني لاقامة الصلوات المكتوبات
فيكون غيرها في خارج المسجد اولى وافضل م ولانه يحتمل تلويث المسجد ش ولان فعل صلاة الجنازة في المسجد يحتمل تلويثه وقد
امرنا بتنظيفه وقد قال عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم فاذا امرنا ان نجنبها الصبيان والمجانين
فالميت اولى لانه لا عقل له فلا يؤمن منه تلويث المسجد م وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلاف المشايخ ش قوله
اختلاف المشايخ مبتدأ وخبره قوله فيما اذا كان الميت وانما خارج المسجد على التوسع يعني في خارج المسجد وذكر
في تتمة الفتاوى ناقلا عن فتاوى الامام نجم الدين اذا كانت الجنازة والقوم والامام في المسجد فالصلاة مكروهة
باتفاق اصحابنا واذا كانت الجنازة وبعض القوم خارج المسجد وباقي القوم في المسجد فالصلاة غير مكروهة بالاتفاق
وان كانت الجنازة وحدها خارج المسجد فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قال يكره منهم السيد الامام ابو شجاع لان
المسجد بني لاداء المكتوبات وقال بعضهم لا يكره لان المعنى الموجب للكراهة وهو احتمال تلويث المسجد مفقود ولا يقال
يلزم على هذا ما ذهب اليه السيد الامام ابو شجاع لاجل التطوع في المسجد لانا نقول ان التطوع تبع للمكتوبة فلحق بها
بخلاف صلاة الجنازة لانها جنس آخر وقال السعيد المتكلم الصلاة عليه في المسجد مكروهة كراهة تحريم وقال [...]
كراهة تنزيه ذكره في قنية المنية م ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه ش استهل بفتح التاء على بناء الفاعل

لان المراد منها رفع الصوت لا الابصار ففي المغرب اهل الهلال واستهل اذا رفعوا اصواتهم عند رؤيته واهل الرجل واستهل
على بناء المفعول اذا ابصر والمراد رفع الصوت بالبكاء عند الولادة وفي الايضاح الاستهلال ان يكون منه ما يدل على حياته
من بكاء او تحريك عضو او ان يطرف بعينيه ونحوه قال الشافعي واحمد قال الكرخي لا يصلى عليه الا ان يطول ذلك ويتحقق حياته
وعن مالك واحمد في رواية الاستهلال الاستهلال ان يستهل صارخا وفي شرح مختصر الكرخي ومن ولد حيا ثم مات
فعلوا به ذلك كله يعني التسمية والغسل والصلاة وكذا اذا استهل وفي التحفة وغيرها اذا لم يستهل لا يغسل ولا يورث
ولا يسمى لان هذه الاشياء من احكام الاحياء وروى الطحاوي ان الجنين الميت يغسل ان لم يكن ظاهرا او قد تم وفي سقط
استبان خلقه يغسل ويكفن ويحنط ولا يصلى عليه وقال النووي اذا استهل السقط يصلى عليه لحديث ابن عباس انه عليه السلام
قال اذا استهل السقط صلي عليه وورث وهو غريب وهو من رواية جابر رواه الترمذي والنسائي والحاكم والبيهقي واسناده
ضعيف ونقل ابن المنذر الاجماع على وجوب الصلاة على الطفل وعن الجميع لا يصلى عليه حتى يبلغ وخالفه العلماء كافة وحكى
العبدري عن بعض العلماء انه يصلى عليه وهو مردود شاذ وعن المغيرة بن شعبة انه عليه السلام قال الراكب خلف الجنازة والماشي
حيث شاء والطفل يصلى عليه رواه الخمسة الترمذي واحمد وقال الترمذي حديث حسن صحيح وليس [...] والمجنون الذي لم
[...] البلوغ [...] وعن ابن عمر يصلى عليه وان لم يستهل به قال ابن سيرين واسحاق وقال احمد [...] يصلى عليه
اذا كان له اربعة اشهر وفي المحيط قال [...] اكثر [...] يصلى عليه وان خرج اقله لا يصلى عليه وقال ابن حزم
في المحلى يجب ان يصلى عليه استهل او لم يستهل [...] لحديث عائشة انه عليه السلام لم يصل على ولده ابراهيم وهو ابن ثمانية عشر
شهرا وقد صححه ابن حزم قلت اخرج ابو داود في سننه من طريق ابن اسحاق حدثني عبد الله بن ابي بكر عن عمرة
عبد الرحمن عن عائشة قالت مات ابراهيم ابن النبي عليه السلام وهو ابن ثمانية عشر شهرا فلم يصل عليه رواه ايضا احمد والبزار
وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم واما الحديثان المرسلان فرواهما ابو داود ايضا الاول قال حدثنا هناد بن السري حدثنا محمد
بن عبيد عن وائل بن داود قال سمعت البهي قال لما مات ابراهيم بن النبي عليه السلام صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المقاعد الثاني قال قرات على سعيد بن يعقوب الطالقاني حدثكم ابن المبارك عن يعقوب بن القعقاع عن عطاء ان النبي عليه السلام
صلى على ابنه ابراهيم وهو ابن سبعين ليلة وقال الخطابي [...] مرسلا [...] وكان حديث عائشة احسن اتصالا
واعل هو وغيره ممن لم ير الصلاة عليه بعلل ضعيفة منها شغل النبي عليه السلام عن الصلاة بصلاة الكسوف ومنها انه استغنى
بفضيلة النبي عليه السلام عن الصلاة كما استغنى الشهداء بفضيلة الشهادة ومنها انه لا يصلى نبي على نبي وقد جاء انه لو عاش لكان
نبيا ومنها انه لم يصل عليه هو بنفسه وصلى عليه غيره قلت جاء في صلاته عليه السلام على ابراهيم عن جماعة من الصحابة منهم
ابن عباس والبراء بن عازب وانس بن مالك وابو سعيد الخدري فحديث ابن عباس عند ابن ماجه قال لما مات ابراهيم ابن النبي
عليه السلام صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انه لم يرضعه ولو عاش لكان صديقا نبيا ولعتقت اخواله القبط
وما استرق قبطي وحديث البراء عند احمد في مسنده قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابنه ابراهيم وهو ابن ستة عشر شهرا وحديث انس
عند ابي يعلى الموصلي ان النبي عليه السلام صلى على ابنه ابراهيم وكبر عليه اربعا رواه ابن سعد في الطبقات وحديث الخدري عند البزار
في مسنده بلفظ ابي يعلى الموصلي وقال البيهقي وكونه صلى عليه اشبه بالاحاديث الصحيحة قلت الصلاة عليه صحيحة ولا
يظن به عليه السلام ترك المستحب [...] الاثبات مقدم على النفي وقال النووي رواية الاثبات اصح من رواية النفي قوله [...]
الموحدة [...] الياء اي عبد الله بن يسار مولى مصعب بن الزبير تابعي نزل في الكوفيين قوله في المقاعد وهي
مواضع قعود الناس من الاسواق وغيرها قوله عليه السلام اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ش روي
هذا الحديث عن جابر وعلي وابن عباس والمغيرة بن شعبة وابي هريرة فحديث جابر رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن
ابي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل هذا لفظ الترمذي وقال
وقد اضطرب الناس فيه فرواه بعضهم عن ابي الزبير مرفوعا وبعضهم موقوفا وكانه اصح ورواه الحاكم في المستدرك [...]
عنه ولفظ النسائي اذا استهل الصبي صلي عليه وورث ولفظ ابن ماجه كلفظ النسائي وحديث علي [...]

قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في السقط لا يصلى عليه حتى يستهل فاذا استهل صلي عليه وغسل وورث وان لم يستهل
لم يصل عليه ولم يورث ولم يعقل وحديث ابن عباس رضي الله عنه ابن عدي ايضا عنه عن النبي عليه السلام قال السقط يصلى عليه ويدعى
لوالديه بالمغفرة والرحمة وقال حديث حسن صحيح وحديث ابي هريرة عند ابن ماجة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلوا على اطفالكم فانهم من افراطكم وضعفه الدارقطني والمراد بالاطفال ههنا السقط في حديث المغيرة على من استهل والافراط
جمع فرط بتحريك الراء وهو الذي يتقدم لتهيئة الترك والسقط بتثليث السين م ولان الاستهلال دلالة الحيوة فيتحقق في حقه
سنة الموتى ش وسنة الموتى الغسل والصلوة فاذا استهل يسمى اكراما له لانه من بني آدم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه
الى ان يذكر اسمه عند القاضي في دعوى ذلك المال واما الغسل والصلوة فلانهما من سنن الموتى م ومن لم يستهل ادرج في خرقة
كرامة لبني آدم ش اى اكراما لبني آدم وانتقاده على التعليل ولم يصل عليه م لما روينا ش اشارة الى قوله عليه السلام اذا استهل
المولود الحديث م ويغسل في ظاهر الرواية ش وهي رواية عن ابي يوسف وعن محمد انه يغسل وبه اخذ الطحاوي م لانه نفس من وجه
ش بدليل ثبوت الاستيلاد وانقضاء العدة به ولا يلزم من سقوط الصلوة سقوط الغسل كما في الكافر م وهو المختار ش
اي غير ظاهر الرواية هو المختار وعن محمد انه لا يغسل ولا يصلى عليه وهو ظاهر الرواية وبه اخذ الكرخي وعند الشافعي لو لم يظهر
فيه علامة الحيوة ولم يكمل له اربعة اشهر كفن في خرقة ودفن بلا غسل وان كان قد بلغ اربعة اشهر ففيه قولان القديم
يغسل ويصلى عليه وفي الجديد لا يغسل ولا يصلى عليه م واذا سبي صبي مع احد ابويه فمات لم يصل عليه لانه تبع لهما ش اى للابوين
وفي بعض النسخ تبع له اى لاحد ابويه لان الولد جزؤه والتبعية على مراتب واقواها تبعية الابوين واحدهما ثم الدار فانه اذا لم يكن
معه احد ابويه يكون مسلما تبعا للدار لان للدار اثرا في الاستتباع كما في لقيط يوجد في دار الاسلام يجعل على دين اهل الدار ثم
بعد الدار يعتبر اليد حتى لو وضع في الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد وفي
المغني لا يصلى على اطفال المشركين الا ان يسلم احد ابويه او يموت مشركا فيكون ولده مسلما او يسبى منفردا او مع احد ابويه فانه يصلى عليه
وقال ابو ثور اذا سبي مع احد ابويه لا يصلى عليه الا انهم في الاشراف وقال ابو ثور اذا سبي مع ابويه او احدهما او وحده ثم مات
قبل ان يختار الاسلام يصلى عليه م الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل ش الاستثناء من قوله لم يصل عليه يعني اذا اقر بالاسلام
والحال انه يعقل صفة الاسلام وصفة الاسلام هي التي ذكرت في حديث جبرئيل عليه السلام ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر والقدر خيره وشره منه وقيل معناه يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير والكفر ضلالة
واتباعه شر وكذا لو اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم تعلم لا تكون بذلك مؤمنة وانما يصلى عليه عند الاقرار بالاسلام
لانه صح اسلامه استحسانا وبه قال بعض اصحاب الشافعي وفي القياس لا يصح اسلامه وهو ظاهر مذهب الشافعي م او اسلم احد ابويه
ش بنصب الميم عطف على قوله ان يقر يعني يصلى عليه اذا اسلم احد ابويه وان لم يقر الصبي بالاسلام م لانه ش اى لان الصبي م
يتبع خير الابوين دينا ش اى من حيث الدين حتى ان الصبي اذا كان بين اليهودي والنصراني يتبع النصراني لان اليهودي
شر من النصراني وكذا بالعكس م وان لم يسب معه احد ابويه صلي عليه ش وبه قال بعض اصحاب الشافعي تبعا للسابي حتى لو مات
في دار الحرب بعدما وقع في يده يصلى عليه وقال بعضهم هو على حكم الكفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وبه قال مالك وكذا
لو خرج ابواه ولكن بعض مشايخنا جعل تبعية الدار بعد تبعية السابي وجعل تبعية اليد مقدما على تبعية الدار كما في اللقيط
يتناوله من في دار يجعل تبعا لاهل تلك الدار كما هي اختيار ... قلت ذكر في المحيط عند انعدام احد الابوين يكون
تبعا لصاحب اليد وعند انعدام صاحب اليد يكون تبعا للدار وجعل الامام قاضي خان تبعية الدار مقدمة على تبعية صاحب اليد
وفي جامع ابي اليسر اولاد المسلمين اذا ماتوا حال صغرهم قبل ان يعقلوا يكونون في الجنة فان فيهم احاديث كثيرة وروي عن
ابي ح التوقف فيه وهذه الرواية غير صحيحة وانما وقف ابو ح في اولاد الكفار اذا ماتوا في صغرهم قبل ان يعقلوا وفوض
امرهم الى الله تعالى واختلف اهل السنة في هذا نص محمد انه قال اعرف ان الله لا يعذب من غير ذنب وقال بعضهم يكونون خدما
للمسلمين في الجنة وقال بعضهم ان كان قال يوم اخذ الميثاق بلى عن اعتقاد يكون في الجنة وان كان قال عن غير اعتقاد يكون في النار
وفي فتاوى الظهيرية يحشر السقط وعن ابي جعفر الكبير انه ان نفخ فيه الروح يحشر والا فلا والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه يحشر

اذا استبان بعض خلقه وهو قول الشافعي وابن سيرين وفي الامالي وينبغي ان يسمى السقط قال عبد الرحمن بن يزيد بن معاوية
بلغني ان السقط يرى اباه يوم القيمة يقول ضيعتني وانت تركتني لا اسم لي اليوم فقال عمر بن عبد العزيز كيف ولا
تدري اغلام هو ام جارية فقال عبد الرحمن من الاسماء ما يجمعهما كحمزة وعمارة وطلحة لانه ظهرت تبعية الدار بعدم جميع
احد ابويه يحكم باسلامه بتبعية الدار كما في اللقيط يوجد في الدار يكون تبعا لاهل تلك الدار م واذا مات الكافر وله ولي مسلم
ش اى قريب مسلم لان حقيقة الولاية منفية واطلاق الولي يتناول كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي
الارحام وهذا الاطلاق لفظ الجامع الصغير وذكر في الاصل كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه اذا لم يكن
هناك من اقربائه الكفار من يتولاه فان كان ثمة احد منهم فالاولى ان يخلي المسلم بينه وبينهم ليصنعوا به ما يصنعون
بموتاهم ولكن يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رضي الله عنه في حق ابيه ابي طالب اخرج ابن سعد حديث علي رضي الله عنه هذا في الطبقات مطابقا
لما في المتن فقال اخبرنا محمد بن عمر الواقدي حدثني معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده عن علي رضي الله عنه قال
لما اخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم بموت ابي طالب بكى ثم قال لي اذهب فاغسله وكفنه وواره قال ففعلت ثم اتيته
فقال لي اذهب فاغتسل وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له اياما ولا يخرج من بيته حتى نزل جبرئيل عليه السلام
بهذه الآية ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين الآية واخرج ابو داود والنسائي عن حسين عن ابي اسحاق
عن ناجية بن كعب عن علي رضي الله عنه قال لما مات ابي ابو طالب قال انطلقت الى النبي عليه السلام فقلت له ان عمك الشيخ الضال قد مات قال
اذهب فواره ثم لا تحدثن شيئا حتى تأتيني فذهبت فواريته وجئته فامرني فاغتسلت ودعا لي ورواه احمد والبيهقي
بنحو سواء وابن ابي شيبة وابو يعلى والبزار في مسانيدهم وليس فيه التعرض الى الغسل والتكفين واستدل به البيهقي
وغيره من الشافعية على الاغتسال من غسل الميت مع ان البيهقي روى هذا الحديث في سننه من طرق ثم قال انه حديث باطل
واسانيده كلها ضعيفة وبعضها منكر واستدل ابن الجوزي بهذا الحديث لمن يجيز غسل قريبه الكافر ومواراته وتكفينه
ومواراته ثم اجاب بانه كان في ابتداء الاسلام وهذا ممنوع ليس عليه دليل واعلم ان ابا طالب وخديجة بنت خويلد زوج
النبي عليه السلام ماتا في عام واحد قال ابن اسحاق وقال البيهقي بلغني ان خديجة توفيت بعد موت ابي طالب بثلاثة ايام وزعم
الواقدي انهما ماتا قبل الهجرة بثلاث سنين عام خرجوا من الشعب وان خديجة توفيت قبل ابي طالب بخمس وثلاثين ليلة وقال
بعضهم الصحيح ان ابا طالب توفي في شوال سنة عشر من النبوة بعد خروج النبي عليه السلام من الحصر بثمانية اشهر واحد وعشرين
يوما وكان عمره بضعا وثمانين سنة ثم توفيت خديجة بعد ابي طالب بثلاثة ايام وكان موتها قبل الهجرة بنحو ثلاث سنين
وقال ابن كثير وهو قبل ان تفرض الصلوات الخمس ليلة الاسرى وابو طالب اسمه عبد مناف وهو اخو عبد الله اه
وكان له من الولد طالب مات كافرا وجعفر وعلي وام هاني اسمها فاختة وقيل هند وقيل فاطمة ولهم صحبة وهو
الذي كفل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة جده عبد المطلب وزعم بعض الشيعة انه مات مسلما والذي صح في البخاري خلافه
م لكن يغسل غسل الثوب النجس بافاضة الماء عليه ش وبغير الوضوء وغير البداءة بالميامن وغير التثليث م ويلف في
خرقة ش من غير مراعاة سنة التكفين من اعتبار عدد وغير حنوط وكافور م ويحفر له حفيرة ش من غير مراعاة ترتيب القبر
واشار اليه بكلمة ثم بقوله م من غير مراعاة في سنة التكفين واللحد ش وهذا يتعلق بالمسلمين وسنة الكفن في الخرقة
وسنة الحفر الحفيرة م ولا يوضع فيه ش اى في اللحد يعني لا يجعل له لحد حتى يوضع فيه م بل يلقى في الحفيرة كما يلقى الجيفة ش
وبقولنا قال الشافعي وقال مالك واحمد ليس للمسلم غسل الكافر ولا دفنه ولكن قال مالك بل له مواراته ولم يبين في الكتاب
ان الابن المسلم اذا مات ابوه الكافر هل يمكن ابوه من القيام بغسله وتجهيزه وينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يفعله
المسلمون لان ابن اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه السلام لاصحابه لوا اخاكم كذا في المبسوط
ولم يخل بينه وبين والده اليهودي ويكره ان يدخل الكافر في قبر قريبه المسلم لان موضع الكافر موضع اللعن والمسلم يحتاج
الى نزول الرحمة فينزه قبره من ذلك كذا في المحيط وذكر الحلواني لو كان هناك من يقوم بذلك من اقاربه الكفرة فالاولى للمسلم
ان يدع ذلك لهم ولكن يتبع الجنازة ان شاء الا اذا كان امامها وينبغي ان يمشي على ناحية منهم وامام الجنازة ليكون

معز لا عنهم وذكر الامام الكاشاني والمحبوبي ان الكافر انما يغسل لانه سنة في عامة بني آدم ولانه حالة رجوع الى الاستقذار ويكون ذلك
بجعله لا تطهيرا حتى لو وقع في الماء افسده بخلاف المسلم اذا غسل ثم وقع فيه فانه لا يفسده وقيل الغسل يفسده وكذا الوصي
وسواء ما ليتيمم ان كان قبل الغسل لا يجوز صلوته وبعد الغسل يجوز بخلاف الكافر حيث لا يجوز قبل الغسل وبعده غير ان
الكافر لا يحبس في حال حيوة حمل امانة اسقطها ولا حتما للاسلام فيما ضم له بالشقاوة ما شر من الخنزير وفي الخلاصة واما
المرتد اذا قتل يحفر له حفرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم ليدفنوه بخلاف اليهودي والنصراني وذكر في
النوازل انه يدفع الحيض بين بين بيتهم وقال الولوالجي لا يدفع كما ذكرناه اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار ان وجد
علامة المسلمين وسيماهم وهي اربع الختان والخضاب في طول العانة ولبس السواد يصلى عليهم كذا ذكر في البديع وغيرها **قلت**
في الختان نظر لان اليهود وبعض النصارى يختنون وان لم يوجد وكان المسلمون اكثر غسل كلهم وكفنوا وصلى عليهم وينوي
بها المسلمين وان كان الكفار اكثر غسلوا ولا يصلى عليهم وقال الشافعي يغسلون ويكفنون ويصلى عليهم وان كان موتى الكفار
اكثر ينوون بالصلوة المسلمين وبه قال مالك واحمد الزهري ابن قدامة في المغني اذا اختلطت امة بالاجنبيات او زكية
بالميتات حيث لا اعتبار بالاكثر وان كانت ازكية اكثر يتحرى واما اذا اختلطت اخته بالاجنبيات فالتحري انما يكون
فيما يستباح عند الضرورة والبضع لا يستباح بالضرورة فلا يجوز التحري وان كانوا سواء يغسلون وهل يصلى عليهم قيل لا يصلى عليهم
وقيل يصلى عليهم وينوي بالصلوة والدعاء المسلمين واما الدفن فلا رواية فيه في المبسوط وذكر الحاكم الجليل في مختصره انهم يدفنون
في مقابر المشركين وقيل في مقابر المسلمين وقيل يتخذ لهم مقبرة على حدة وتسوى قبورهم ولا تسنم وهو قول ابي جعفر الهندواني
واصل الاختلاف في كتابية تحت مسلم ماتت حبلى لا يصلى عليها بالاجماع لكنها تغسل وتكفن واختلفت الصحابة في دفنها
قال بعضهم تدفن في مقابر المسلمين ترجيحا للولد المسلم وقيل في مقابر المشركين وقال عقبة بن عامر وواثلة بن الاسقع يتخذ لها
قبر على حدة وهذا احوط وفي بعض كتب المالكية يجعل ظهرها الى القبلة لان وجه الجنين الى ظهرها وهو حسن **فروع**
ومن قتل في دار الاسلام ان كان عليه سيما المسلمين يغسل ويكفن ويصلى عليه وان لم يكن ففيه روايتان والصحيح انه يصلى
بحكم الدار وان وجد في دار الحرب فان كان عليه سيما المسلمين فكذلك بالاجماع وان لم يكن ففيه روايتان والصحيح انه لا يغسل
ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ويعتبر بالسيما وجدها بالاجماع وفي الزاد وجدها روايتان والصحيح العمل
بما يغلب الظن وفي القنية حضر صلوة في وقت صلوة المغرب يقدم على سنة المغرب وقيل يقدم السنة عليها ولا خلاف
في تقديم صلوة المغرب وتقدم صلوة العيد عليها وتقدم هي على الخطبة لو حضر الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلوة عليه
ودفنه الى وقت صلوة الجمعة ولو خافوا فوت وقت الجمعة بسبب دفنه اخروا دفنه اتباع الجنازة افضل من النوافل اذا
كان لجوار او قرابة او صلاح مشهور والا فالنوافل افضل يكره الصلوة على الجنازة قبل طلوع الشمس وبعد غروبها
وان صلوا فيها جازت وكرهها في هذه الاوقات عطاء والنخعي والاوزاعي والثوري واحمد واسحاق وروي فيها مالك
بعد العصر ما لم تصفر وبعد الصبح ما لم تسفر وقال الشافعي يصلى عليها في اي وقت كانت من ليل او نهار وفي مختصر زعفراني
تعاد الصلوة عليها في وقت اخر وفي الاصل لا تعاد ولا يكره بعد صلوة الفجر قبل طلوع الشمس لا بعد صلوة العصر قبل تغير
الشمس

فصل في حمل الجنازة

اي هذا فصل في بيان حمل الجنازة يعني في بيان كيفية حملها ولما فرغ عن
بيان كيفية الصلوة عليها شرع في بيان كيفية حملها على الترتيب **م** واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائمه الاربع **ش**
معناه يرفعونه اخذا باليد لا وضعا على العنق كما يحمل الاثقال كذا قال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير وقال
السغناقي ولا يحمل الناس اليوم بهذه الصفة وسواء على الحاملين اتحد الذين حملوه وابعد بتشبيه حمل الجنازة بحمل
الاثقال وتزاحمها بذلك وهذا اكره حملها على الظهر او على الدابة **م** بذلك وردت السنة **ش** اي بالاخذ بقوائم السرير الاربع
جاءت السنة وصح ما رواه ابو داود والطيالسي وابن ماجه والبيهقي من رواية ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن ابيه قال
من اتبع جنازة فليحمل بجوانب السرير كلها فانها من السنة ثم ان شاء فليتطوع وان شاء فليدع هذا لفظ ابن ماجه وروى
ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابي الدرداء نحوه وفي العلل لابن الجوزي مرفوعا عن ثوبان وانس نحوه واسنادهما ضعيف

وروى الطبراني في الاوسط عن ابن انس مرفوعا من حمل جوانب السرير الاربع كفر الله عنه اربعين كبيرة وروى ابن ابي شيبة
في مصنفه وعبد الرزاق ايضا من طريق علي الازدي قال رأيت ابن عمر في جنازة يحمل جوانب السرير الاربع وروى عبد الرزاق
من طريق ابن المهزم عن ابي هريرة من حمل الجنازة بجوانبها الاربع فقد قضى الذي عليه **م** وفيه تكثير الجماعة **ش** اي وفي
الاخذ بقوائمه الاربع تكثير الجماعة حتى لو لم يتبعها احد كان سواء جماعة وزيادة الاكرام مثلهم يحمل مثل ما يحمل الاثقال **م**
والصيانة **ش** اي وصيانة الميت عن السقوط والانقلاب **م** وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل
عنقه والثاني **ش** اي الذي يتلو السابق **م** على صدره **ش** فتكون محمولة على رجلين وقال النووي التربيع جائز وفي
الافضل ثلاثة اوجه والصحيح الذي قطع به الاكثر الحمل بين العمودين والثاني التربيع افضل حكاه امام الحرمين وقال
وهو ضعيف لا اصل له والثالث هما سواء في الفضيلة حكاه الرافعي والافضل مطلقا الجمع بين الكيفيتين وهو ان يحملها خمسة
واحد بين العمودين واربعة من جوانبها وقيل انه يحمل تارة بين العمودين وتارة بالتربيع والافضل الحمل بين العمودين
الا بالثلاثة في الصحيح وقال الرافعي وابو الحسن الماوردي يحصل باثنين وقال النووي وهذا ضعيف شاذ مردود وحملها
بين العمودين هو ان يحمل الحامل راسه بين عمودي مقدمة النعش ويحملها على كاهله وهل مؤخرة النعش رجلان
احدهما من الجانب الايمن والاخر من الجانب الايسر لا يتوسط المؤخر بين احد لانه لا يرى ما بين قدميه بخلاف المقدم
وفي الحلية الحمل بين العمودين افضل وقال احمد التربيع افضل وقال النخعي يكره الحمل بين العمودين وهو قول الحسن وقال
في المغني التربيع ان يضعها على جوانب السرير الاربعة وهو سنة في حمل الجنازة وقال في الذخيرة المالكية هو افضل من حملها بين
العمودين قال وبه قال الاكثرون كالحسن والثوري والنخعي واحمد واسحاق وكرهوا حملها بين العمودين وهو قول ابن مسعود
وابن عمر وابن جبير وعن احمد واسحاق وكرهوا حملها بين العمودين وعن احمد روايتان وفي شرح مختصر الكرخي يكره ان
يحمل بين عمودي السرير من مقدمه او مؤخره لان السنة فيه التربيع وفي الذخيرة قال محمد رأيت ابا حنيفة فعل هكذا وذلك
دليل تواضعه وقال في قاضيخان قال ابو يوسف رأيت ابا حنيفة فعل ذلك لتواضعه **قلت** او لزيادة الاجر للحامل
ان السنة عندنا ان يحملها اربعة من جوانبها الاربعة وقالوا ينبغي ان يحملها الانسان من كل جانب عشر خطوات لما روي عنه
عليه السلام انه قال من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت عنه اربعون كبيرة رواه ابو بكر النجاد **م** الا ان جنازة سعد بن معاذ
هكذا حملت **ش** يعني بين العمودين رواه الشافعي عن بعض الصحابة عن النبي عليه السلام انه حمل جنازة سعد بن معاذ
بين العمودين ورواية ابن سعد عن الواقدي عن الحجاج عن شيوخ من بني عبد الاشهل ان سعد بن معاذ ابن النعمان ابو عمرو
الانصاري الاوسي سيد الاوس شهد بدرا واحدا ورمي يوم الخندق بسهم فعاش شهرا ثم انتقض جرحه فمات
رماه حبان بن العرقة العامري **م** قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة **ش** هذا جواب عما رواه الشافعي بطريق التسليم
انه كان كذلك بسبب الطريق بازدحام الملائكة حتى كان النبي عليه السلام يمشي على رؤوس اصابعه [illegible] في جانب
القرية لضيق الطريق او لقلة الحاملين لا باس بان يحمل الجنازة رجلان واما الحديث بطريق النخعي فهو على الذي رواه
ضعيف لا يصح الحجة ضعفه البيهقي وغيره حتى قال النووي ليس في حمل الجنازة بين العمودين شيء ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال الشافعي الحمل عبادة وما قلنا اشق على البدن فكان افضل والجواب لنا قلنا راجع الى اهل العبادة وما قاله راجع الى
صفة العبادة فكانت الصيانة اولى من اكتساب زيادة المشقة كذا ذكره شيخ الاسلام والمحبوبي **م** ويمشون به مسرعين **ش**
اي الذين يحملون الميت يمشون به حال كونهم مسرعين لما روى البخاري عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال اسرعوا بالجنازة فان تك
صالحة فخير تقدمونها وان تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم ولما كان الاسراع يتناول الخبب وما دونه قيده
بقوله **م** دون الخبب **ش** بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة وهو ضرب من العدو نحو الرمل [illegible] خبيبا
قال الجوهري وفي المغرب ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو واسع وفي المغني لا خلاف بين الائمة في استحباب الاسراع
بها وقال بعض الحنابلة يتخير في ذلك وروي عن النخعي تمهلوا بها ولا تدبوا دبيب اليهود والنصارى وفي المبسوط ليس في المشي
بالجنازة شيء موقت غير ان العجلة احب الي من الابطاء وفي التحفة الاسراع بالميت سنة ويكون دون الخبب وفي البدائع يوضع

يسرع بالميت بحيث لا يضطرب على الجنازة فقال ما دون الخبب وهو قول الجمهور لانه عليه السلام سئل عنه فقال ما دون الخبب اي سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب رواه ابو داود والترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال سألنا نبينا عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب ان يكون خيرا يعجل اليه وان يكون غير ذلك فبعدا لاهل النار وقال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث عبد الله بن مسعود الا من هذا الوجه وقال سمعت محمد بن اسمعيل يضعف حديث ابي ماجد هذا وقال البيهقي هذا حديث ضعيف قلت روى هذا الحديث عن ابن مسعود ابو ماجد الحنفي وقال العجلي قال الجوهري عن ابن عيينة قلت ليحيى بن عبد الله الجابر التيمي روى هذا الحديث عن ابي ماجد من ابو ماجد قال طير طار علينا وهو منكر الحديث وقال الدارقطني مجهول متروك وقال الترمذي مجهول وقال ابو احمد الكرابيسي حديثه ليس بالقائم • فان قلت روى البخاري ومسلم من رواية عطاء قال حضرنا مع ابن عباس جنازة ميمونة رضي الله عنها بسرف فقال ابن عباس هذه ميمونة اذا رفعتم نعشها فلا تزعزعوه ولا تزلزلوه وارفقوا وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن محمد بن فضيل عن بنت ابي بردة عن ابي موسى رضي الله عنه قال مر النبي عليه السلام بجنازة وهي تمخض كما يمخض الزق فقال النبي عليه السلام عليكم بالقصد في جنائزكم وهذا يدل على استحباب الرفق بالجنازة وترك الاسراع فكيف الجمع بين ذلك وبين ما تقدم من الحديث قلت اما قول ابن عباس فانه اراد بالرفق في الكيفية الحمل لا في كيفية المشي فانه خشي ان يسقط او ينكشف المشوه منها او نحو ذلك او ان هذا راي لابن عباس والحديث المرفوع اولى بالاتباع واما حديث ابي موسى فانه منقطع بين بنت ابي بردة وبين ابي موسى ذلك فهو ظاهر انه كان يفرط في الاسراع بها واذا انتهوا الى قبره يكره للناس ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون في الحمل لان فيه اظهار العناية لامر الميت وكره الجلوس قبلها منهم الحسن بن علي وابو هريرة وابن الزبير وابن عمر والنخعي والشعبي والاوزاعي واحمد واسحاق وقال مالك والشافعي لا بأس بالجلوس قبل ان توضع وقال ابن شعبان لا ينزل الراكب حتى توضع ولنا ما روى ابو داود حدثنا احمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا سهيل بن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتبعتم الجنازة فلا تجلسوا حتى توضع قال ابو داود وروى الثوري هذا الحديث عن سهيل عن ابيه عن ابي هريرة قال حتى توضع بالارض ورواه ابو معاوية عن سهيل عن ابيه عن ابي هريرة حتى توضع في اللحد وسفيان احفظ من ابي معاوية واسم محمد بن حازم الضرير م والقيام امكن منه ش اي من الجلوس يعني ان التعاون في حال القيام امكن من التعاون في حال الجلوس فلاجل ذلك كره الجلوس قبل وضع الجنازة عن اعناق الرجال م وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك ش هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب به ابو حنيفة ابا يوسف وقال في الذخيرة مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك نحوه في المتن ثم قال هذا على السنة عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في حملها واليه اشار بقوله م وهذا في حالة التناوب ش يعني حملها على الوجه المذكور اذا تناوب الحاملون وانما بدأ بالمقدم لان المقدم اولى فالابتداء بالاولى اولى والبداءة باليامن لان الله تعالى يحب التيامن وفي الفتاوى الصغرى ويبدأ في حمل الجنازة باليامن والمراد باليامن يمين الميت لا يمين الجنازة لان يمين الميت على يسار الجنازة ويسار الميت على يمين الجنازة • وفي النهاية ثم اعلم ان في حمل الجنازة شيئين السنة وكمالها اما نفس السنة فهي ان تأخذ الجنازة بقوائمها الاربع على طريق التعاقب بان تحمل من كل جانب عشر خطوات جاء في الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت له اربعين كبيرة قلت قد ذكرنا فيما مضى ان الطبراني اخرج هذا عن انس مرفوعا واراد بهذا التحقيق في قوله واما كمال السنة فلا يتحقق الا في واحد فذلك لا يكون البداية بها الا للواحد منهم

فصل في الدفن

اي هذا فصل في بيان دفن الميت ولما فرغ عن بيان حمل الميت شرع في بيان دفنه على الترتيب لان المقصود منه ستر سوءة الميت واليه الاشارة في قوله تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه وهو اجماع م ويحفر القبر ويلحد ش كلامه يحتمل ان يكون مجهولا ويحتمل ان يكون مجهول الثلاثي من الحفر وهو الحد ويحتمل ان يكون من الحفر وهو الحد وكلاهما متعديان الحفر والحفر وقد يكون فيكون الحفر الحد الميت والحفر الحد ما يحفر في الجنب وقد ذكر

ان اللحد بفتح اللام وضمها وصفة اللحد ان تحفر حفيرة في القبر في جانب القبلة ويوضع الميت فيها ويقال اللحد طول الانسان او اكثر قليلا في جانب القبر من جهة القبلة واختلفوا في عمق القبر ففي الروضة عمقه قدر نصف قامة وفي الذخيرة الى صدر الرجل وسط القامة قالوا ان زاد فهو افضل وان عمقوا مقدار قامة فهو احسن وعن عمر رضي الله عنه قال تعمق القبر الى صدر الرجل ذكره في الذخيرة وبه قال الحسن وابن سيرين وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه انه لما مات ابنه ابراهيم امرهم ان يحفروا قبره الى السرة ولا يعمقوا قال ما على ظهر الارض افضل مما اسفل منها وعند احمد الى ولا يعمقوا فان خير الارض اعلاها وشرها اسفلها ذكره في الذخيرة المالكية وفي المغني يحفر الى صدر الرجل والمرأة سواء وقال مالك ليس لذلك حد ولكن الوسط وقال الشافعي قامة م لقوله عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا ش هذا الحديث روي عن ابن عباس وجرير بن عبد الله البجلي وعائشة وابن عمر وجابر رضي الله عنهم فحديث ابن عباس رواه الائمة الاربعة اخبرنا ابو داود عن اسحاق بن اسمعيل والترمذي عن كريب وغيره والنسائي عن عبد الله بن محمد الازدي وابن ماجة عن يحيى بن عبد الله بن نافع كلهم عن حكام بن سلم عن علي بن عبد الاعلى عن ابيه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال النبي عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا وقال الترمذي حديث غريب من هذا الوجه وحديث جرير عند ابن ماجة وحديث عائشة وابن عمر عند ابن ابي شيبة في مصنفه وحديث جابر عند ابي حفص بن شاهين وورد في اللحد للنبي عليه السلام عن جماعة من الصحابة منهم سعد بن ابي وقاص وانس بن مالك وابو طلحة وزيد بن الخطاب والمغيرة بن شعبة وابن عباس فحديث سعد عند مسلم والنسائي وابن ماجة عنه قال في مرضه الذي هلك فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما فعل برسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث انس عند ابن ماجة من رواية مبارك بن فضالة عن حميد الطويل عن انس بن مالك قال لما توفي النبي عليه السلام كان بالمدينة رجل يلحد ورجل يضرح فقالوا نستخير ربنا ونبعث اليهما فايهما سبق تركناه فارسل اليهما فسبق صاحب اللحد فلحدوا النبي عليه السلام وحديث ابي طلحة عند ابن سعد في الطبقات قال اخبرنا محمد بن عمر قال اخبرنا عبد الرحمن بن عبد العزيز عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عبد الله بن ابي طلحة عن ابي طلحة قال اختلفوا في الشق واللحد للنبي عليه السلام فقال المهاجرون شقوا كما يحفر اهل مكة وقالت الانصار الحدوا كما يحفر بارضنا فلما اختلفوا في ذلك قالوا اللهم خر لنبيك ابعثوا الى ابي عبيدة والى ابي طلحة فايهما جاء قبل الآخر فليعمل عمله قال فجاء ابو طلحة فقال والله اني لارجو ان يكون قد خار الله لنبيه عليه السلام انه كان يرى اللحد فيعجبه وحديث بريدة عند البيهقي من حديث علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن ابيه قال ادخل عليه السلام من قبل القبلة والحد له لحد ونصب عليه اللبن نصبا قال البيهقي وابو بردة هذا هو عمرو بن يزيد التميمي الكوفي وهو ضعيف في الحديث ضعفه يحيى بن معين وغيره وحديث المغيرة عند ابن ابي شيبة في مصنفه قال الحدنا النبي عليه السلام وحديث ابن عباس عند ابن ماجة قال لما ارادوا ان يحفروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعثوا الى ابي عبيدة بن الجراح وكان يضرح كضريح اهل مكة وبعثوا الى ابي طلحة وكان هو الذي يحفر لاهل المدينة وكان يلحد فبعثوا اليهما رسولين فقالوا اللهم خر لرسولك فوجدوا ابا طلحة فجيء به ولم يوجد ابو عبيدة فلحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم قوله اللحد لنا يعني لاجل اموات المسلمين والشق لاجل اموات الكفار ولو شق الحريم يكون تركا للسنة اللهم الا اذا كانت الارض رخوة لا تحتمل اللحد فان الشق حينئذ متعين والشق ان تحفر حفيرة في وسط القبر ويبنى جانباه باللبن او غيره ويوضع الميت فيه ويسقف وقال فخر الاسلام في الجامع الصغير واذا تعذر اللحد فلا بأس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة ان يفرش فيه التراب واللحد افضل عند الائمة الاربعة من الشق وقال صاحب المبسوط والمحيط والبدائع وغيرهم عن الشافعي ان الشق افضل عنده وهكذا نقل القرافي في الذخيرة عنه قال النووي في شرح المهذب اجمع العلماء على ان اللحد والشق جائزان لكن اذا كانت الارض صلبة لا ينهار ترابها فاللحد افضل وان كانت رخوة ينهار فالشق افضل قلت ينبغي ان يتعين الشق وقال صاحب المنافع اختار الشق في ديارنا لرخاوة الارض فيتعذر اللحد فيها حتى اجازوا الآجر ودفوف الخشب واتخاذ التابوت ولو كان من حديد ومثله في المبسوط ويكون التابوت من رأس المال اذا كانت الارض رخوة او ندية مع كون التابوت في غيرها مكروها

في قول العلماء قاطبة وقال احمد ان كان الارض رخوة جعل من الحجارة شبه اللحد وقال لا احب الشق وفي قاضيخان ينبغي
ان يفرش فيه التراب وتطين الطبقة العليا مما يلي الميت ويجعل اللبن الخفيف على يمين الميت ويساره ليصير بمنزلة اللحد
وفي المحيط ويكره الخشب واتخاذ التابوت للنساء فانه اقرب الى الستر والتحرز عن مسها عند الوضع في القبر م ويدخل
الميت مما يلي القبلة ش يعني توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وهو قول
علي بن ابي طالب وبه قال محمد بن الحنفية واسحاق بن راهويه وابراهيم التيمي وابن حبيب م خلافا للشافعي ش يعني خالفنا
في ذلك خلافا للشافعي وانتصاب خلافا بالفعل الذي ذكرناه م فان عنده يسل سلا ش اي فان عند الشافعي يسل
الميت سلا وهو ان توضع راس الميت عند رجل القبر وهو طرفه الذي يكون فيه رجل الميت ثم يسل من قبل راسه
سلا والسل اخراج الشيء من الشيء بجذب والمراد به هنا اخراج الميت من الجنازة الى القبر ومنه سل سيفه اذا
نزعه من غمده وبقول الشافعي قال احمد وعن احمد لا باس بذلك كله ومالك خير بين ذلك وبه قال النخعي م لما روي
انه عليه السلام سل سلا ش روى الشافعي في مسنده اخبرنا الثقة عن عمر بن عطا عن عكرمة عن ابن عباس قال
سل رسول الله صلى الله عليه وسلم سلا من قبل راسه اخبرنا مسلم بن خالد الزنجي وغيره عن ابن جريج عن عمران بن موسى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سل من قبل راسه والناس بعد ذلك اخبرنا بعض اصحابنا عن ابي الزناد وربيعة وابي
النضر لا اختلاف بينهم في ذلك ان النبي عليه السلام سل من قبل راسه وكذلك ابو بكر وعمر ومن غير طريق الشافعي رواها
البيهقي وقال هذا هو المشهور فيما بين اهل الحجاز م ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال فيه ش هذا دليل عقلي
ولم يذكر دليلا نقليا عن الجواب عن احتجاج الشافعي في السل فنقول روي احاديث واشار بذلك على مذهب اصحابنا
فمن الاحاديث ما رواه ابن ماجه في سننه حدثنا هارون بن اسحاق اخبرنا المحاربي عن عمرو بن قيس عن عطية عن ابي
سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا ومنها ما رواه الترمذي حدثنا ابو كريب
ومحمد بن عمرو السواق قالا حدثنا يحيى بن اليمان عن المنهال بن خليفة عن الحجاج بن ارطاة عن عطا عن ابن عباس ان
النبي عليه السلام دخل قبرا ليلا فاسرج له سراج فاخذ من قبل القبلة وقال ان كنت لاواها تلاء للقرآن وكبر عليه اربعا وقال
حديث حسن ومنها ما رواه الخلال في جامعه عن عبد الله بن مسعود انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في قبر
عبد الله ذي البجادين وابو بكر وعمر وهو يقول ادنيا مني اخاكما حتى اسنده في لحده واخذه من قبل القبلة ومن
الآثار ما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه عن عمير بن سعيد ان عليا كبر على يزيد بن المكفف اربعا وادخله من قبل
القبلة واخرج ايضا عن ابن الحنفية انه ولي ابن عباس فكبر عليه اربعا وادخله من قبل القبلة واخرج عن
ابراهيم النخعي انه عليه السلام ادخل من قبل القبلة وقال ابراهيم حدثني من راى اهل المدينة يأخذون بالميت من قبل راسه ثم رجعوا
الى السل لضعف ارضهم قوله جانب القبلة معظم لان جهتها اشرف الجهات فكانت افضل فيجب ادخال الميت
من جانب القبلة . فان قلت روى ابو داود عن عبد الله بن يزيد الخطمي الانصاري الصحابي انه صلى على جنازة ثم ادخله
القبر من قبل رجليه وقال انه من السنة وقال البيهقي اسناده صحيح . قلت ما روينا من الآثار يعارض هذا فلا يتم به
الاستدلال على ان ابراهيم النخعي انكر السل وقال ابن حزم في المحلى حديث السل لا يصح فان صح فعنه اجوبة على ما نذكرها
عن قريب لزيادة الاستحكام م واضطربت الروايات في ادخال النبي عليه السلام ش ادخال النبي عليه السلام من اضافة المصدر الى
مفعوله اي في ادخال الناس النبي عليه السلام قبره ووجه الاضطراب انه روي انه سل سلا وما روي انه ادخل من قبل
القبلة فلما تعارضت الروايتان لا يكون الاحتجاج للخصم على انا نقول احاديث السل غير صحيحة وليس ثمة فالجواب عنها
من وجوه الاول ان ما رواه الخصم انما فعل الصحابة او قوله وما نقلنا فعل النبي عليه السلام وليس لاحد كلام معه الثاني
انه يحتمل ان ما رواه فعل خوفا من ان ينهار لرخاوة الارض الثالث لم يكن من جهة القبلة ما يسع فيه وضع الجنازة
لقرب الحائط وفي الدراية وان صح ما رواه فانما كان ذلك لاجل الضرورة لانه عليه السلام مات في حجرة عايشة من
قبل الحائط وكانت السنة في دفن الانبياء عليهم السلام ان يدفنوا في الموضع الذي قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير

قبل القبلة لاجل الحائط فلهذا سلوه الا ان يدخل الميت من جانب القبلة لما روي عن ابن عباس وابن عمر ان النبي عليه السلام قال
ان الميت يدخل من قبل القبلة . وفي الايضاح روى عن علي رضي الله عنه انه قال شهد النبي عليه السلام على جنازة رجل وقال يا علي
يستقبل به القبلة استقبالا وقولوا جميعا بسم الله وعلى ملة رسول الله وضعوه لجنبه ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه
لظهره م فاذا وضع ش اي الميت م في لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله ش اي بسم الله وضعناك
وعلى ملة رسول الله سلمناك وروى الحسن عن ابي حنيفة بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله رواه ابن ماجه
عن ابن عمر وفي المحيط بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله كذا قاله عليه السلام حين وضع ابا دجانة في القبر وهذا وهم فاحش
لان ابا دجانة قتل شهيدا يوم اليمامة سنة اثنتي عشرة في خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ذكره ابن ابي خيثمة في تاريخه وفي
معجم الطبراني في ترجمة ابي دجانة حدثنا محمد بن اسحاق قال في تسمية من استشهد يوم اليمامة من الانصار ابو دجانة
واسمه سماك بكسر السين المهملة بن خرشة بفتح الخاء المعجمة والراء والشين المعجمة واليمامة بفتح الياء آخر الحروف مدينة
بالبادية تنبا بها مسيلمة الكذاب وهي بلاد بني حنيفة وهي اكثر نخلا من سائر الحجاز ولما تنبا بها مسيلمة ارسل اليه ابو بكر
الصديق خالد بن الوليد رضي الله عنه فوقع بينه وبين قومه قتال طويل وآخر الامر قتله وحشي بن حرب مولى جبير بن
مطعم قاتل حمزة رضي الله عنه فرماه بحربة فاصابته وضربه آخر وسابع اليه ابو دجانة فضربه بالسيف فقتل واستشهد
ابو دجانة رضي الله عنه وآفة هذا الوهم التقليد فان شيخ الاسلام ذكر هكذا في المبسوط وكذا ذكره صاحب البدائع والذي وضعه
النبي عليه السلام في قبره هو ذو البجادين واسمه عبد الله وكان اسمه عبد العزى فسماه النبي عليه السلام عبد الله ولما
عند قومه جرده والبجاد هو الكساء الغليظ فهو منهم مات في غزوة تبوك والبجاد بكسر الباء الموحدة وبالجيم
قال ابن الاثير لما اراد المسير الى النبي عليه السلام قطعت امه بجادا لها قطعتين فارتدى باحداهما واتزر بالاخرى وقد
روي في هذا الباب حديث ابن عمر من طرق فروى ابن ماجه من حديث الحجاج بن ارطاة عن نافع عن ابن عمر قال
كان النبي عليه السلام اذا ادخل الميت القبر قال بسم الله وعلى ملة رسول الله ورواه الترمذي وزاد لفظ بسم الله
وبالله وعلى ملة رسول الله وقال حسن غريب من هذا الوجه ورواه ابو داود في سننه من حديث همام عن قتادة
عن ابي الصديق الناجي عن ابن عمر رضي الله عنه بلفظ بسم الله وعلى سنة رسول الله وبهذا الاسناد رواه ابن حبان
في صحيحه ورواه الحاكم في المستدرك بلفظ اذا وضعتم موتاكم في قبوركم فقولوا بسم الله وعلى ملة رسول الله
وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وهمام بن يحيى ثقة مامون اذا اسند مثل هذا الحديث لا يعلل بمن وقفه
وقد وقفه شعبة ورواه البيهقي وقال تفرد برفعه همام بن يحيى بهذا الاسناد وهو ثقة الا ان شعبة وهشاما الدستوائي
روياه عن قتادة موقوفا على ابن عمر وقال الدارقطني الموقوف هو المحفوظ قلت رواه ابن حبان في صحيحه
من حديث شعبة عن قتادة به مرفوعا ان النبي عليه السلام كان اذا وضع الميت في قبره قال بسم الله وعلى ملة رسول الله
وروى الطبراني في الاوسط من حديث ايوب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بلفظ الحاكم وروى الطبراني ايضا من حديث
عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج عن ابيه قال لي ابي اللجلاج بن خالد يا بني اذا انا مت فالحدني فاذا وضعتني في
اللحد فقل بسم الله وعلى ملة رسول الله ثم سن علي التراب سنا ثم اقرا عند راسي بفاتحة البقرة وخاتمتها فاني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك قلت اللجلاج ابو العلاء العامري صحابي نزل دمشق ورواه عنه ابناه العلاء
وخالد فرع اذا انتهوا بالميت الى القبر لا يضر وتر دخله او شفع لان المعتبر حصول الكفاية وفي الذخيرة قد صح انه
دخل قبره عليه السلام اربعة علي والعباس وابنه الفضل واختلفوا في الرابع ذكر شمس الائمة الحلواني ان الرابع صالح
مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده ان الرابع صهيب وذكر شمس الائمة السرخسي ان الرابع
المغيرة بن شعبة او ابو رافع وفي رواية ابي داود دخل قبره عليه السلام علي والفضل واسامة وعبد الرحمن بن عوف
فهم اربعة وفي بعضها روى البيهقي عن علي رضي الله عنه قال ولي عليه السلام اربعة علي والعباس والفضل وصالح مولى
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكره الحلواني وعن ابن عباس انهم كانوا اربعة علي والفضل وقثم ابنا العباس وشقران

ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بحضرة الشيخين على صالح مولاه عليه السلام وفي المحاربة وترادف قبره عليه السلام اربعة
رجال الكبراء على والفضل ابنا عمه وعبد الرحمن بن عوف واقتصا مولاه وقال الشافعي يستحب ذلك الوتر فان تعذر فواحد
والا فثلاثة والحجة عليه ما ذكرناه وذو الرحم المحرم اولى بوضع المرأة في القبر وفي الواقعات فاهل الصلاح من
جيرانها تحج فيهما وان لم يكن لها محرم يضعها الاجانب ذكره في المحيط وفي الوبري او المحرم من غير محرم ولا بين ظل القبر امرأة
ولكنا فون كانا فرسين ذكره الصغرى في شرحه والقابسي في جوامع الفقه وقال مالك كره الا ان يوجد من غير
النساء من يطيق ذلك من غير كلفة والاصح من قول اهل الا يا ثمها فيها النساء وفي شرح المهذب للنووي الاولى ان لا
يتولى الدفن الا الرجال سواء كان الميت رجلا او امرأة وهذا لا خلاف فيه وقال صاحب البيان قال الصيدلاني ويتولى
حمل المرأة من المغتسل الى الجنازة وتسليمها الى من في القبر وحل ثيابها في القبر والحصاحب النساء ولم ار هذا لغير الصيدلاني
قالوا وقد نص الشافعي على مثل ما قال الصيدلاني في الام وفي الينابيع السنة ان يفرش في القبر التراب وفي كتب
الشافعية والحنابلة يجعل تحت راسه لبنة او حجر قال الزيلعي ولم اقف عليه من اصحابنا وفي المبسوط والبدائع وغيرهما
لو وضع في قبره لغير القبلة او على شقه الايسر او جعل راسه في موضع رجليه واهيل عليه التراب لا ينبش قبره لخروجه
من ايديهم فان وضع اللبن ولم يهل التراب عليه ينزع اللبن وتراعى السنة في وضعه ويغسل ان لم يكن غسل ومنع وقد
اشهب ورواه ابن نافع عن مالك وقال الشافعي ينبش اذا وضع لغير القبلة وان وقع متاع الغير في القبر
لا ينبش بل يحفر من جهة المتاع ويخرج كذا في المبسوط وفي جوامع الفقه لا باس بنبشه واخراجه وعن المغيرة بن شعبة
انه سقط خاتمه في قبره عليه السلام فما زال بالصحابة حتى رفع اللبن فاخذ خاتمه وقبل بين عينيه وكان يفتخر بذلك ويقول
انا آخركم عهدا برسول الله صلى الله عليه وسلم ولو بلي الميت وصار ترابا يجوز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء فيه وسائر
الانتفاعات به وكره ان يكون تحت راس الميت في القبر مخدة ونحوها هكذا ذكره المرغيناني وكره ابن عباس ان يلقى
تحت الميت شيء في قبره رواه الترمذي وعن الحسن لا يجعل شيء بينه وبين الارض وقد جعل في قبره عليه السلام قطيفة
حمراء قال شقران انا طرحت القطيفة تحت رسول الله صلى الله عليه وسلم في القبر رواه الترمذي ولم يكن ذلك عن اتفاق و قيل
انما جعل القطيفة تحته عليه السلام لان المدينة سبخة وقال في العارضة قد روي ان العباس وعليا تنازعا في القطيفة
فبسط شقران تحته لبرفع الخلاف وينقطع التنازع في الميراث قاله ابن الجوزي وقال عياض كان عليه السلام يلبسها ويفرشها
فقال شقران والله لا يلبسها احد بعدك ابدا فالقاها في القبر ويسند الميت بتراب او نحوه حتى لا ينقلب ويسوي اللبن على
اللحد ان يسوى اللحد من جهة القبر ويقام اللبن فيه وفي البدائع وكره الترجيح ومعا الاقامة وفي المفيد وينصب
ويسد الخلل لئلا ينزل التراب على الميت ويستعمل اللبن فيه اجماع وقال ابن حبيب من المالكية افضل ما سد به اللحد اللبن ثم اللوح
ثم القرامد ثم الآجر ثم الحجارة ثم القصب كان ذلك افضل من التراب والتراب افضل من التابوت م ويوجه الى القبلة ش
اي يوجه الميت واضعه الى جهة القبلة م بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ش بتوجيه الميت الى القبلة امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو قوله الامر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت ولكن ثبت بنحو حديث رواه ابو داود والنسائي عن عبد
الحميد بن سنان عن عبيد بن عمير بن قتادة الليثي عن ابيه وكانت له صحبة ان رجلا قال يا رسول الله ما الكبائر قال هي التسع فذكر
استحلال البيت الحرام ثم قال قبلتكم احياء وامواتا ورواه ابن ماجه من حديث ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا وقد ذكرناه م ويحل العقدة ش اي يحل من وضع الميت في قبره العقدة التي كان
عقدها عند التكفين خوفا من الانتشار ولوقوع الامن من الانتشار بوضعه في القبر م ويسوي اللبن عليه لانه عليه السلام
جعل على قبره اللبن ش هذا الحديث رواه ابن حبان في صحيحه عن جابر ان النبي عليه السلام الحد ونصب عليه اللبن نصبا و
رفع من الارض نحو شبر واخرج ايضا عن عائشة ان النبي عليه السلام كفن في ثلاثة اثواب سحولية والحد له ونصب
عليه اللبن واخرج الحاكم في مستدركه عن علي قال غسلت النبي عليه السلام الى ان قال والحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم لحدا ونصب
عليه اللبن نصبا وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بغير الحد قلت سود منه فقال مسلم نصب اللبن

عليه السلام

كبائر

ايضا

ايضا عن عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع
برسول الله صلى الله عليه وسلم وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن الشعبي ان النبي عليه السلام جعل قبره طن من قصب م و
يسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ش اي يغطى قبر المرأة بثوب الى ان يجعل اللبن على لحدها يقال سجى يسجي تسجية
اي غطى تغطية والمسجى المغطى وثلاثيه سجى يقال سجى الليل اذا اظلم قال تعالى والليل اذا سجى ذكره في تفسير الزمخشري اذا اقبل
بظلامه وعن الضحاك غطى كل شيء وعن قتادة سكن بالخلق واستوى ظلامه وقال الجوهري سجى يسجو سجوا سكن ودام
وقوله تعالى والليل اذا سجى اذا دام وسكن ومنه البحر الساجي وسجيت الميت تسجية اذا مددت عليه ثوبا م ولا يسجى
قبر الرجل ش وبه قال مالك واحمد والمشهور من مذهب الشافعي ان يسجى قبر الرجل والمرأة اكد وتعلقوا بحديث ضعيف
رواه البيهقي من حديث ابن عباس قال جلل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبر سعد بثوبه ثم قال لا احفظه من
حديث يحيى بن عقبة بن ابي العيزار وهو ضعيف وحكى الرافعي وجها في اختصاصه بالمرأة واختاره ابو الفضل بن
عبدان وحكى ابن المنذر عن عبد الله بن يزيد وشريح كراهة ذلك للرجل وروي عن علي انه مر بقوم قد دفنوا
ميتا وبسطوا على قبره ثوبا فجذبه وقال انما يصنع هذا بالنساء وشهد انس بن مالك دفن ابي زيد الانصاري فخمر القبر
بثوب فقال عبد الله بن انس ارفعوا الثوب انما يخمر النساء وانس شاهد على شفير القبر ولم ينكر ولان مبنى حالهن
بالنساء وهذا لا تنكشف عورته والمرأة عورة مستورة حتى يوضع في كفنها والستر يليق بالنساء الا ان يكون عذر من
الثلج والمطر والحر على الداخلين في القبر وقد اول بعضهم حديث سعد انما سجي لان كفنه لم يكن ساترا له
فسجي حتى لا يقع اطلاع احد على شيء من اعضائه وفيه تامل م لان مبنى حالهن ش اي حال النساء م على الستر ش
لانهن عورة مستورة م ومبنى حال الرجال على الانكشاف ش وهذا اذا انكشف حال الرجل وهو في الصلاة او
ظهره او بطنه لا تبطل صلاته بخلاف المرأة فلذلك اختصت المرأة بالنعش على جنازتها وقد صح ان قبر فاطمة سجي بثوب
ونعش على جنازتها واوصت قبل موتها ان تستر جنازتها واتخذوا لها نعشا من جريد النخل فبقيت سنة في النساء
م ويكره الآجر ش بضم الجيم وتشديد الراء قال الجوهري الآجر الذي يبنى به فارسي معرب ويقال ايضا آجور على فاعول
قلت الآجر هو الطوب المشوي بالنار ويقال له القرميد بالدال المهملة وقال الجوهري القرميد الآجر والجمع
القراميد وبناء مقرمد مبني بالآجر او الحجارة م والخشب يعني كره الآجر والخشب في اللحد م لانهما ش اي لان الآجر و
الخشب لاحكام البناء والقبر موضع البلى بكسر الباء الموحدة من بلي الثوب يبلى بلى بالكسر فان فتحت الباء مددت قال العجاج
والمرء يبليه بلاء السربال وقال الازهري وعند الشافعي لا يكره الآجر ولنا ان الآجر يستعمل لاحكام البناء والتعقد
به البقاء والقبر ليس بموضع البقاء وعن بعض مشايخنا اذا جعل الآجر خلف اللبن على اللحد لا بأس به وفي المغني
وكره الامام احمد الخشب وقال ابراهيم النخعي كانوا يستحبون اللبن ويكرهون الخشب ولا يستحبون الدفن في التابوت
لانه لم ينقل عن النبي عليه السلام ولا عن اصحابه م ثم بالآجر اثر النار فيكره تفاؤلا ش اي لاجل التفاؤل وهذا اشارة الى
ان بعضهم قد فرق بين الآجر والخشب في التعليل فكره الآجر لمساس النار وفي الخشب بعد بعضهم فرق بعضهم بان
ما مسته النار لا تصلح عليه الكراهة فان السنة ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار واجيب عنه بجوابين الاول ان
الماء الحار مست الحاجة اليه لزيادة النظافة وهذا يستحب الاجمار بالنار عند غسله لحاجة الى دفع الروائح الكريهة
الثاني ان المكروه ما مسته النار في القبر للتفاؤل بالنار وان القبر محل الجنة ومحل النار دار من منازل
الآخرة وهذا يكره الاجمار بالنار عند القبر واتباع الجنائز بها وقال شمس الائمة السرخسي التعليل لاحكام البناء وجب
لانه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال الآجر ورفوف الخشب وهي الواجهة ولا يوجد معنى النار فيهما وقال التمرتاشي هذا
اذا كان حول الميت فان كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع وهذا كما اعتادوا التسنيم باللبن صيانة عن النبش
وقد رادوا ذكره هنا م ولا بأس بالقصب ش اي في اللحد وفي الوبري ويستحب اللبن والقصب والحشيش في اللحد
وذلك لان القصب لا يقصد به البقاء وهو سريع الذهاب وفي الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب لانه صح بانه

الغد

لمخالفة رواية الزهري لان رواية الزهري لا تدل على الاستحباب بل على ان المرة لا تعزيه قال ولا بأس بالقصب
ورواية الجامع الصغير تدل عليه ولان رواية الزهري لا تدل على الجمع بينهما ورواية الجامع الصغير تدل كذا قال الاكمل قلت
ما ادعاه انما يصح اذا كان لفظ الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب بواو العطف واما اذا كان بلفظ او كما في الاصل فلا يدل
على ذلك ثم قال الاكمل بعد قوله ورواية الجامع الصغير تدل لانه عليه السلام جعل على قبره طن قصب قلت ان اوقع
الحديث دليلا على جواز الجمع بينهما فلا يدل على ذلك اصلا على ما لا يخفى م لانه عليه السلام جعل على قبره طن قصب ش هذا
رواه الشعبي مرسلا اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا مروان بن معاوية عن عثمان بن الحارث عن الشعبي ان
النبي عليه السلام جعل على قبره طن قصب وفي المغرب الطن بالضم الحزمة بالقصب وحكى عن شمس الائمة الحلواني انه قال
هذا في قصب لم يعمل اما القصب المعمول يعني بوارى فمختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لانه قصب كله
وقال بعضهم يكره لانه لم يرد السنة بالمعمول واما الحصير والخزف المدهن فلا يكره قال في القبر يكره لانه لم يرد
السنة بالمعمول م ثم يهال التراب ش اى يصب التراب عليه بعد تسوية اللبن يقال هلت الدقيق في الجراب صببته
من غير كيل وكل شيء ارسلته ارسالا من رمل او تراب او طعام او نحوه قلت هلته اهيله هيلا وانهال اي جرى فا

نصب

ومنه هال التراب اي صبه وفي طلبة الطلبة هال التراب واهاله اذا صبه ثم اذا صب التراب على اللبن لا يزاد على
التراب الذي خرج من القبر وفي التحفة يكره الزيادة وعن محمد لا بأس بان يزاد على تراب القبر الاول رواية الحسن
عن ابي حنيفة ذكره في المحيط ولا ينقل الى قبر الحجر آجر وفي الجنازة حثي التراب عليه رواية ابي هريرة ان النبي عليه السلام
صلى على جنازة ثم اتى القبر فحثى عليه من قبل رأسه ثلاثا رواه ابن ماجة وفي مختصر الوجيز وروي انه عليه السلام حثى على
قبر ثلاث حثيات [illegible] ويستحب ان يقول مع الاولى منها خلقناكم ومع الثانية وفيها نعيدكم
ومع الثالثة ومنها نخرجكم تارة اخرى م ويسنم القبر ش من التسنيم وتسنيم القبر رفعه من الارض مقدار شبر او
اكثر قليلا وفي ديوان الادب [illegible] قال موسى بن طلحة [illegible] والليث
ومالك واحمد وفي المغني واختار التسنيم ابو علي الطبري وابو علي بن ابي هريرة والجويني والغزالي والروياني [illegible]
وذكر القاضي حسين اتفاق [illegible] وقال الشافعي فيه [illegible] وقال القاضي عياض عن الاكثر
واختار اكثر العلماء التسنيم وجماعة اصحابنا واحمد والشافعي وفي المحيط ويسنم القبر قدر اربع اصابع او شبر
وفي قاضيخان قدر شبر وفي المهذب يسنم القبر بقدر شبر م ولا يسطح ش اي لا يربع وقال الشافعي يسطح وبه قال مالك
واحتج بما رواه عن ابراهيم بن محمد عن ابيه عن النبي عليه السلام سطح قبر ابنه ابراهيم ووضع عليه الحصباء وبما روى
الترمذي عن ابي الهياج الاسدي واسمه حيان قال لي علي الا ابعثك على ما بعثني عليه النبي عليه السلام ان لا تدع قبرا مشرفا
الا سويته ولا تمثالا الا طمسته وبما رواه ابو داود عن القاسم بن محمد قال دخلت على عائشة فقلت يا اماه اكشفي
لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء فرأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدما وابا بكر رأسه بين كتفي النبي عليه السلام وعمر رأسه عند رجلي النبي عليه السلام ولنا ما اخرجه
البخاري في صحيحه عن ابي بكر بن ابي عياش عن سفيان التمار حدثه انه رأى قبر النبي عليه السلام مسنما [illegible]
البخاري ولم يرد البخاري [illegible] ورواه ابن ابي
شيبة في مصنفه ولفظه عن سفيان قال دخلت البيت الذي فيه قبر النبي عليه السلام فرأيت قبر النبي عليه السلام وقبر ابي بكر
وعمر مسنمة والجواب عما روي الشافعي انه ضعيف [illegible] بالمهملة وعما رواه الترمذي ان المراد
من المشرفة المذكورة فيه هي المبنية التي تطلب بها المباهاة وعما رواه ابو داود ان رواية البخاري تعارضها
فان قلت قال البيهقي رواية القاسم بن محمد اصح واولى ان تكون محفوظة قلت قال صاحب اللباب هذه
الرواية [illegible] رواية البخاري في صحيحه قال [illegible]
المغني رواية البخاري اصح واولى وحديث البخاري [illegible] ان قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنم وعن محمد بن علي

ان قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنم وعن الشعبي قال رأيت قبور شهداء احد مسنمة وعن محمد بن الحنفية انه جعل قبر
ابن عباس مسنما وقال شمس الائمة السرخسي التربيع من شعار الرافضة وقال ابن قدامة التسطيح صار من شعار اهل البدع
فكان مكروها م لانه نهي عن تربيع القبور ش هذا النهي رواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار قال اخبرنا ابو حنيفة
قال حدثنا شيخ لنا يرفعه الى النبي عليه السلام انه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها وقال الاترازي قوله في الكتاب لانه نهى
عن تربيع القبور لا اصل له قلت العجب منه كيف يقول هذا الكلام وقد رواه مثل الامام محمد عن ابي حنيفة [illegible]
[illegible] حيث لم يتعرض احد منهم لهذا النهي م ومن شاهد قبر النبي عليه السلام اخبر انه مسنم ش كلمة من موصولة
في محل الرفع على الابتداء وخبره قوله اخبر وافراده بالنظر الى لفظ المبتدأ روى ابو حفص بن شاهين في كتاب الجنائز
باسناده الى جابر قال سألت ثلاثة كلهم له والد في قبر النبي عليه السلام سألت ابا جعفر محمد بن علي وسألت القاسم بن محمد
بن ابي بكر وسالم بن عبد الله قلت اخبروني عن قبور آبائكم في بيت عائشة فكلهم قالوا انها مسنمة وقد مر حديث
البخاري في هذا فروع في المحيط لا يجصص القبر ولا يطين في رواية الكرخي وكره التجصيص الحسن والنخعي والثوري
ومالك والشافعي واحمد واباح احمد التطيين وفي منية المفتي المختار انه لا يكره وكره ابو حنيفة ان يبنى على القبر او يوطأ
او يقعد او يجلس عليه او ينام عليه او يقضي عليه حاجة الانسان من بول او غائط او يعلم بعلامة او يصلى اليه او يصلى بين القبور
وحمل الطحاوي الجلوس المنهي عنه على الجلوس لقضاء الحاجة وكره ابو يوسف ان يكتب عليه وفي قاضيخان ولا بأس بكتابة شيء
او بوضع الاحجار ليكون علامة وفي المحيط لا بأس بالكتابة عند العذر ولا بأس برش الماء عليه حفظا للتراب الذي على القبر
حتى لا يندرس وكرهه ابو يوسف لانه يجري مجرى التطيين ولا بأس بحجر او آجر يوضع عليه وعن انس عن ابن مسعود قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال الميت يسمع الاذان ما لم يطين قبره ذكره في المغني ويكره ان يدفن رجلان في قبر واحد
وقال المرغيناني في شرحه والسرخسي في المبسوط والمرغيناني في الزيادة ان وقعت الحاجة الى الزيادة فلا بأس بان يدفن
الاثنان والثلاثة في قبر واحد وفي المرغيناني او خمسة ومن جاع وفي البدائع ويقدم افضلهما ويجعل بين كل اثنين حاجز
من التراب ليكون في حكم قبرين ويقدم الرجل في اللحد وفي صلاة الجنازة تقدم المرأة على الرجل الى القبلة ويكون الرجل
الى الرجل اقرب والمرأة عند ابعد وفي المحيط ويجعل الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية في
البحر ولا بأس بتعزية اهل الميت وترغيبهم في الصبر وعلى الحمد والرضا بقضاء الله تعالى لينالوا ثواب الصابرين والدعاء للميت
بالرحمة والمغفرة وفي المرغيناني التعزية لصاحب المصيبة حسن فلا بأس بان يجلسوا في البيت او المسجد والناس يأتونهم و
يعزونهم ويكره الجلوس على باب الدار وما يصنع في بلاد العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطريق من اقبح القبائح
اما التعزية فلقوله عليه السلام من عزى مصابا فله مثل اجره رواه الترمذي وابن ماجة عن ابن مسعود قال النووي اسناده
ضعيف وعن ابي برزة قال النبي عليه السلام من عزى ثكلى كسي بردا في الجنة رواه الترمذي وضعفه ويقول المعزي
اعظم الله اجرك واحسن عزاك وغفر لميتك والتعزية الى ثلاثة ايام ثم يترك كيلا يتجدد عليه الحزن ولا يدفن
الميت في داره وان كان صغيرا بل يدفن في مقابر المسلمين كما كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باصحابه وخصت
الانبياء بذلك ودفن ابو بكر وعمر فيه لتشرفهما برسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينبغي اخراج الميت من القبر بعد الدفن الا
اذا تعذر قلت المدة او كثرت والعذر مثل ظهور الارض مستحقة او اخذ الشفيع لها بالشفعة ذكرها في الواقعات وغيرها
وفي الجوامع امرأة مات ولدها في غربة وهي في بلد آخر والام لا تصبر عنه لا ينبغي ان ينقل الى بلدها وعليها ان تصبر و
يجب ان يدفن حيث مات في مقابر اولئك القوم وان نقل ميلا او ميلين فلا بأس به وقيل ما دون السفر وقيل لا يكره السفر ايضا
وعن عثمان انه امر بقبور كانت عند المسجد ان تحول الى البقيع وقال توسعوا في مسجدكم وقيل لا بأس في
نقله وعن محمد انه اثم ومعصية وقال المازري ظاهر مذهبنا جواز نقل الميت من بلد الى بلد وقد نقل سعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد الى البقيع ودفنا بالمدينة وفي الحاوي قال الشافعي لا ينقل الا ان يكون بمكة او المدينة او بيت المقدس
فاختار ان ينقل اليها لفضل الدفن فيها وقال البغوي والبندنيجي يكره نقله وقال القاضي حسين والدارمي يحرم نقله

قال النووي من اصحاب الامام ولم ار فيه باسا ان يحول الميت من قبر الى قبر قال قد نبش معاذ امرأته وحول طلحة وخالف الجماعة في ذلك ولا يكره الدفن ليلا والمستحب النهار وهو قول اهل العلم من فقهاء الامصار منهم عقبة بن عامر وسعيد بن المسيب وشريح وعطاء والثوري والشافعي واحمد واسحق وكرهه الحسن البصري والظاهرية لحديث جابر قال زجر النبي عليه السلام ان يقبر الرجل بالليل حتى يصلى عليه الا ان يضطر انسان الى ذلك رواه مسلم وللعامة ما روي جابر رضي الله عنه قال رأى ناس نارا في المقبرة فاتوها فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم في القبر واذا هو يقول ناولوني صاحبكم وهو الرجل الذي كان يرفع صوته بالذكر رواه ابو داود على شرط البخاري ومسلم ودفنت عائشة وفاطمة وغيرهما من الصحابة ليلا والنهي في حديث جابر عن ترك الصلوة عليه والمشي بالنعلين لا باس به في المقبرة اذا لم يؤذ بها الماشي وهو المشهور من مذهب الشافعي وكره النعلين احمد ومنع ابو حنيفة النعال السبتية دون غيرها ويكره للنساء زيارة القبور وهو قول الجمهور لقوله عليه السلام لعن الله زوارات القبور رواه الترمذي وقال حسن صحيح ورواه ابن ماجة واحمد وفي القنية قال ابو الليث لا نعرف وضع اليد على القبور سنة ولا مستحبا ولا نرى به باسا وقال علاء الدين الترجماني هكذا وجدنا من غير نكير من السلف وقال شرف الائمة بدعة وقال عبد الله مشايخ مكة ينكرون ذلك ويقولون انه عادة اهل الكتاب وفي الاحياء هو عادة النصارى وقال ابو موسى الحافظ الاصبهاني قال الفقهاء الخراسانيون لا يمسح القبر ولا يقبل ولا يمسه فان ذلك من عادة النصارى قال وما ذكروه صحيح وقال الزعفراني لا يستلم القبر بيده ولا يقبل قال وهذا من السنة وما يفعله العوام الآن من البدع المنكرة شرعا وفي جوامع الفقه يزار القبر من بعد ولا يقعد الزائر وعند الدعاء يستقبل القبلة وكذا عند قبر النبي عليه السلام وهو اختيار الزعفراني من الشافعية ويكره قطع الحشيش الرطب من القبور لانه يسبح فربما يستأنس به الميت ولا باس باليابس منه وعن هذا قالوا قطع الحشيش الرطب من غير حاجة لا يجوز وفي القنية يكره ان يتخذ لنفسه تابوتا قبل موته ويكره الصلوة فيه ماتت في بطنها ولد حي يشق بطنها ويخرج وبه افتى ابو حنيفة في زمانه وصح وعاش وسمي حتى الحج ولو علم بعد الدفن نبش وشق بطنها واخرج وبه قال ابن شريح من اصحاب الشافعي وقال بعض اصحابنا لا يشق ولكن القابلة تمس بطنها فربما يخرج وقال احمد تعالجه القابلة فان خرج والا ترك حتى يموت ثم يدفن والسؤال في القبر فان مات ولم يدفن ايا ما بان جعل في تابوت يحمل من موضع الى موضع ما لم يدفن لا يسأل السؤال الكلي والصحيح حتى ان الرضيع يسأل وفي القنية الملكين يعلمه اسمهما وهل الانبياء يسألون في القبر قال الامام الزاهد الصفار لا يسألون هذا اذا نفى قول لاخر وقال زعيم والسؤال لا يختص بهذه الامة في قول عامة العلماء وقال الشيخ الحكيم الترمذي يختص بهذه الامة ذكره في فتاوى الظهيرية وهل يعذب الميت ببكاء اهله قال عامة العلماء لا يعذب والحديث محمول على الوصية به ويكره نقل الطعام الى المقبرة في الاعياد واسراج السرج وغيرها واتخاذ الدعوة لقراءة القرآن وختم القرآن وقراءة سورة الانعام وسورة الاخلاص المخصوصة وجمع الصبيان والصلحاء لذلك وكذا اصباح اهل الفطر الستة بعد رمضان ولا باس بقراءة القرآن عند القبور ولكن لا يجلس على القبر ولا يفرش الحبوة للمقعود ويرفع لقراءة القرآن وفي الخلاصة ولا يكسر عظم اليهودي اذا وجد في قبورهم وفي جمع العلوم لا يحل النظر الى عظام النساء في المقابر قال بعض المشايخ لا ينظر الى عظم ما لا يحل النظر اليه

باب الشهيد

اي هذا باب في بيان احكام الشهيد وانما اخر هذا الباب عما قبله وان كان الكل في حكم الموتى لان حكم الشهيد يخالف حكم غيره من الموتى في حق التكفين والغسل وقال صاحب المنافع لما كان المقتول ميتا باجله كيف ذكر باب الشهيد عقيب باب الجنائز وخصه بالذكر وهو انه لما فرغ عن بيان حال من يموت حتف انفه اعقبه بباب من يموت بسبب من جهة العباد وقال الاكمل انما بوب للشهيد على حدة لاختصاصه بالفضيلة وكان اخراجه من باب الميت بابا على حدة كاخراج جبريل من الملائكة وفيه تامل لا يخفى واختلفوا في تسمية الشهيد فقيل لان الملائكة تشهدون موته فكان مشهودا وقيل مشهود له بالجنة فعلى هذا يكون الشهيد على وزن فعيل بمعنى مفعول وقيل لانه حي عند الله حاضر ويشهد حضرة القدس ويحضرها وقيل لانه يشهد ما اعد الله من الكرامة وقيل لانه ممن يشهد مع النبي عليه السلام يوم القيمة على سائر الامم المكذبين فعلى هذه المعاني الشهيد بمعنى فاعل الشهيد مبتدأ وقوله م من قتله المشركون ش جملة في محل الرفع على انها خبر والشهداء على ما ذكره ثلاثة انواع الاول هذا والثاني قوله م او وجد في المعركة ش وهو موضع القتال م وبه اثر ش جملة وقعت حالا اي والحال انه وجد به اثر جراحة ظاهرة او باطنة وسيجيء تفسيره من المصنف عن قريب م او قتله المسلمون ش هذا النوع الثالث وكذلك لو قتله اهل البغي او الحربيون او المستأمنون واشار بقوله م ظلما ش الى انه ما قتل المسلمون رجما او قصاصا وانتصابه على انه صفة لمصدر محذوف اي قتلا ظلما ويجوز ان يكون تمييزا اي من حيث الظلم وفي المحيط او قتل مدافعا عن نفسه او اهله او ماله او عن المسلمين او اهل الذمة باي آلة قتل حديدا او نحاسا او صفرا ورصاصا او حجرا او خشبا وفي البدائع لو قتل في المصر بجراحة او ليط قصب او طعنه برمح لا زج له او رماه بنشابة لا نصل لها او احرقه بالنار او بكل شيء يعمل عمل الحديد من جرح او بضع او طعن لا يغسل وان قتل منها بغير سلاح كالحجر الكبير والخشبة الكبيرة او بدقه العصا او خنق او غرق او القاء من جبل يغسل عندهما ويجب لانه شبه العمد وبالحجر الصغير والخشبة الصغيرة يغسل اتفاقا لوجوب الدية او قتلا بوكزة او لكزة او وجد مقتولا في محلة ولم يعرف قاتله او افترسه سبع او تردى من جبل او سقط عليه حائط وكذا المبطون والمطعون والغريق والحريق وصاحب ذات الجنب وصاحب الهدم والغريب والمرأة تموت بجمع الذين عدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشهداء فهم شهداء في الآخرة واحكام الآخرة وفي المحيط وان وجد غريقا او حريقا في المعركة ولا يرى به اثر ما ذكرنا لا يغسل وان كان يخرج دم من فمه او انفه او اذنه او من جوفه وهو دم صاف لا يغسل وان لم يكن كذلك فهو ميت حتف انفه فيغسل وكذلك اذا ذبح وغسل الشافعي لا يغسل من مات في قتال اهل الحرب فهو شهيد سواء كان به اثر او لا ومن قتل ظلما في غيره قتال الكفار او جرح في القتال ومات بعد انقضاء القتال وكان بحيث ينقطع ثوبه ففيه قولان في قول لم يكن شهيدا وبه قال مالك واحمد وفي المغني اذا مات في المعركة فانه لا يغسل رواية واحدة وهو قول اكثر اهل العلم ولا نعلم فيه خلافا الا عن الحسن وابن المسيب فانهما قالا يغسل الشهيد ولا يعلم م ولم يجب بقتله دية ش يعني ان قتله لم يكن موجبا للدية حال الجناية واحترز به عن شبه العمد والخطأ ومن في الخطأ ما اذا اقصره فانما مخطوط وصورة شبه العمد ما اذا قتله بعصا صغيرة او سوط او وكزة بيده او لكزة برجله ولو سقط القصاص بعارض كالابوة ووجبت الدية كان شهيدا والقصاص ليس بعوض عن القتل بل عقوبة توجبها استحقاقا للملك وهو الجزاء يستوي فيه الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى والدية عوض مالي والصلح على الدية بعد القتل لا يخرجه عن الشهادة وكذلك قتل الاب ابنه لا يخرجه عن الشهادة وكذلك لو قتلت امرأة زوجها وله منها ولد لان الواجب الاصل القصاص فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل هذا حكم الشهيد المذكور في الفصول الثلاثة وهو ايضا ثلاثة اشياء الاول التكفين وليس فيه خلاف وعلى ما يجيء الثاني الصلوة عليه وفيه الخلاف كما يجيء ايضا والثالث الغسل وليس فيه خلاف معتبر الا ما روي عن الحسن وابن المسيب على ما ذكرناه م لانه ش اي لان الشهيد الموصوف المذكور م في معنى شهداء احد ش وشهداء احد قتلوا ظلما ولم يغسلوا ولم يجب بقتلهم دية فكان على صفتهم فهو شهيد ومن لا فلا وفي الذخيرة الشهيد كل مسلم مكلف طاهر قتل ظلما في قتال ثلاثة مع اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق باي آلة قتل ولم يحمل حيا للتمريض ولم ياكل ولم يشرب ولم يعش في المعركة يوما او ليلة ولم يجب عن دمه عوض مالي حتى لو حمل للتمريض وبقي في بيته او على ايدي الناس يعقل او انجر كلا يطاه الخيل لا للتمريض فهو شهيد انتهى ويوم احد كان يوم السبت لاحدى عشرة ليلة خلت من شوال سنة ثلث للهجرة واحد جبل على باب المدينة دون الفرسخ ويقال له ذو عينين وكانت غزوة المشركين ثلاثة آلاف وعدة الخيل مائتا فرس فقتل منهم اثنان وعشرون رجلا وعدة المسلمين الف وخرج عبد الله بن ابي المنافق بثلث العسكر فرجع الى المدينة وقال النبي عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم قال الاكمل هو حديث غريب قلت اخرج احمد في مسنده عن الزهري عن عبد الله بن ثعلبة ان النبي عليه السلام اشرف على قتلى احد فقال اني شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم واخرجه النسائي عن معمر عن الزهري عن عبد الله بن ثعلبة قال قال عليه السلام زملوهم بدمائهم الحديث واخرج البخاري في صحيحه واصحاب السنن الاربعة عن الليث بن سعد عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين رجلين من قتلى احد ويقول ايهما اكثر اخذا للقرآن فاذا اشير

الى اصحابه قتلى احد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وامر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم رواه البخاري والترمذي ولم يصل عليهم
واخرج ابو داود في سننه عن ابن عباس قال امر عليه السلام بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم
واخرج ايضا عن جابر قال رمي رجل بسهم في صدره او في حلقه فمات فادرج في ثيابه كما هو ونحن مع عليه السلام قال المنذري
سنده على شرط مسلم قوله زملوهم اي كفنوهم فيما يقال تزمل بثوبه اذا التف فيه ايضا يقال الكلمة كلها بالفتح وقرأ بعضهم دابة
من الارض تكلمهم اي تجرحهم م وكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب عوض مالي فهو في معناهم ش
اي في معنى شهداء احد ومنها قيود الاول ان يكون القتل ظلما احترازا عن القتل بحق على ما ذكرناه والثاني المقيد بالحديدة
وانما شرط هذا القيد اذا كان من المسلمين واما من اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط فقتيلهم شهيد باي آلة
قتل لانه احترز بالحديدة عن القتل بالمثقل على قول ابي حنيفة لان الاحتراز عنه يحصل عنه بقوله ولم يجب به عوض مالي لان عند
قتل الحجر يجب العوض المالي في القتل بالمثقل فلا حاجة الى قيد الحديدة والثالث ان يكون طاهرا ولا يكون جنبا ولا حائضا
والقيد الرابع ان يكون بالغا ولا يكون صبيا وفي هذين خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه على ما يجيء الان والقيد الخامس ان لا يجب
بقتله عوض مالي احترز به عن شبه العمد والخطا فان الواجب فيهما المال والشرط فيه ان يكون ذلك عين القتل فان القصاص
اذا وجب ثم انقلب مالا بالصلح فانه لا يمنع الشهادة وكذلك الحكم في قتل الوالد ولده فانه يجب المال فيه مع ان القتل لا يمنع الشهادة
كما ذكرناه ومنها قيدان آخران لم يذكرهما المص الاول ان يكون مسلما والثاني ان يكون غير مرتث وما ذكره في الذخيرة الذي
ذكرنا معنى قريب من الجامع الاصغر م فيلحق بهم ش اي بشهداء احد ومن لم يكن هنا هم فلا يلحق بهم م والمراد بالاثر الجراحة
ش اي المراد من قوله او وجد في المعركة وبه اثر الجراحة وعبارة القدوري وبه اثر الجراحة وفي الينابيع يريد بالاثر علامة
تدل على قتله كالذبح والطعن والجرح والرضح وسيلان الدم من عينه واذنه اذ لا يكون ذلك الا بجرح في الباطن
وانما كان يدل على هذا ذكره او انفه لا يكون شهيدا لان الدم يخرج من هذه المخارق من غير ضرب في العادة اذ صار
الناسور يخرج من دبره والجبان يبول دما من الخوف ويبتلى الانسان بالرعاف وكذا اذا وجد ميتا وليس به اثر وقد
يموت من الفزع وكونه في المعركة ليس سببا لقتله بدون الاثر فان القتل لا يكون الا بالاثر م لانه دلالة القتل ش اي
لان الاثر الذي من الجراحة دلالة القتل لان الحكم يتعلق بالظاهر م وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد ش اي
وكذا دلالة القتل خروج الدم منه في العادة خروج الدم منه م كالعين ونحوها ش مثل الاذن والسرة وفي الزيادات
دلالة القتل جراحة توجد او دم يخرج من عينه او اذنه او يخرج من جوفه الخفيه فاما ما يخرج من انفه او دبره او ذكره او
ينزل من راسه الخفيه فلا يصح دليلا على القتل لانه يوجد ذلك من غير ضرب عادة م والشافعي خالفنا في الصلاة ش ويقول لا يصلي
على الشهيد وبه قال مالك واسحاق وهو قول اهل المدينة وقال النووي في شرح المهذب المذهب الجزم بتحريم الصلاة عليه
وقال ابن حزم في المحلى ان شاء صلى عليه وان شاء تركها ومذهبنا هو قول ابن عباس وابن الزبير وعقبة بن عامر
وعكرمة وسعيد بن المسيب والحسن البصري ومكحول والثوري والاوزاعي والمزني واحمد في رواية واختارها الخلال وقال في
آخر يصلى عليه وفي رواية المروزي الصلاة عليه اجود م ويقول ش اي قال الشافعي م السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة
ش فهم اذا كان السيف محاء للذنوب لا يبقى للشهيد ذنب يستغني عن الشفاعة التي هي الصلاة لاجلها وقول علي
فقال ... ماحي من محا الشيء يمحوه ويمحيه محيا ومحوا ايضا فهو محو ومحي صار ذاهبا بالكلية ... فادغمت في
الياء من لام الفعل م ونحن نقول الصلاة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى بها ش اي بهذه الكرامة وهذا اقتبس
بهذه الكرامة والشهيد من جملة اموات المسلمين والصلاة عليهم فرض من فروض الكفاية فلا تسقط من غير فعل البقاء
على ان الفرض في سقوطه لا عاد م والطاهر من الذنوب لا يستغني عن الدعاء ش هذا جواب عن قول الشافعي بالسيف محاء
للذنوب وتقريره ان التطهير من الذنوب لم يبلغ درجة الاستغناء عن الدعاء م كالنبي والصبي ش فان النبي معصوم
من الذنوب مع انه صلي عليه ومع هذا لا يبلغ احد درجة الانبياء وكذلك الصبي طاهر من الذنوب وقد صلي عليه فان قلت روى
البخاري عن جابر انه عليه السلام لم يصل على قتلى احد وروى ابو داود عن انس بن مالك ان شهداء احد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم

ولم يصل عليهم قلت روى البخاري ايضا ومسلم من حديث ابي الخير عن عقبة بن عامر الجهني ان النبي عليه السلام خرج يوما فصلى على
شهداء احد صلاته على الميت ثم انصرف قال عقبة فكانت آخر ما رأيته عليه السلام على المنبر وزاد ابن حبان ثم دخل بيته فلم يخرج
حتى قبضه الله تعالى والمثبت اولى من النافي في باب الكلام ... على ان جابرا كان يومئذ مشغولا فقد قتل ابوه واخوه وخاله
فرجع الى المدينة ليدبر حالهم وكيف يحملهم فلم يكن حاضرا حين صلى عليه السلام على شهداء احد وقد روى ما راى
وذكر الواقدي ايضا في غزوة احد قال جابر بن عبد الله كان اول من قتل من المسلمين يوم احد قتله سفيان بن عبد شمس
فصلى عليه النبي عليه السلام قبل الهزيمة وروى النسائي عن شداد بن الهاد ان رجلا من الاعراب جاء الى النبي عليه السلام فآمن
به واتبعه الحديث وفيه انه استشهد فصلى عليه النبي عليه السلام وروى البخاري في صحيحه انه عليه السلام صلى على شهداء احد
بعد ثمان سنين كالمودع للاحياء والاموات وعن ابي مالك الغفاري قال كان يجاء بتسعة من قتلى احد وحمزة عاشرهم
فيصلي عليهم النبي عليه السلام فيرفعون التسعة ويدعون حمزة ثم رواه الطحاوي والدارقطني وروى الطحاوي عن ابن
عباس وابن الزبير انه عليه السلام صلى على شهداء احد على حمزة وكان يؤتى بتسعة تسعة وحمزة عاشرهم فيصلي عليهم
ويكبر عليهم سبع تكبيرات وانه قد صلى على غيرهم كما روى شداد بن الهاد انه عليه السلام اعطى اعرابيا اسلم نصيبه وقال
قسمته لك فقال ما على هذا اتبعتك ولكن اتبعتك على ان ارمى هنا واشار الى حلقه بسهم فاموت وادخل الجنة
اتي بالرجل قد اصابه سهم حيث اشار فكفن في جبة النبي عليه السلام فصلى عليه فكان من صلاته ان هذا عبدك خرج مهاجرا
في سبيلك فقتل شهيدا انا شهيد عليه فلم يغسل وصلى عليه رواه النسائي ايضا واخرج الطحاوي هذا الحديث
لمعنيين احدهما لانه شاهد لما ذكره من الدلائل في اثبات الصلاة على الشهيد والثاني ردا على من زعم انه لم ينقل
عن النبي عليه السلام انه صلى على احد ممن قتل في المعركة في غير غزوة احد فان قلت هو ان محل الصلاة في الاحاديث
التي روي فيها الصلاة على الدعاء وممن قال ذلك ابن حبان والبيهقي قلت يدفع هذا قوله في الحديث الذي رواه
عقبة بن عامر المذكور صلاته على الميت فان قلت انتم لا ترون الصلاة على القبر بعد ثلاثة ايام فكيف تحملون الصلاة عليه
على معنى الصلاة المعروفة على الميت وقد كانت وقعة احد في سنة ثلاث من الهجرة وصلاته عليه السلام على شهداء احد حين
خروجه من الدنيا بعدها باحد بسبع سنين قلت المذهب عندنا ان الصلاة على القبر تجوز ما لم يتفسخ والشهداء لا يتفسخون
ولا يتغيرون بل هم احياء عند الله فاذا لا يجوز حمل الصلاة عليهم على معنى الدعاء وكيف يجوز هذا وقد اكد قوله صلاته على الميت
لنفي احتمال المجاز فان قلت قال ابن قدامة حديث عقبة مخصوص بشهداء احد فانه صلى عليهم في القبور وهم لا يرون
الصلاة على القبر اصلا ونحن فيما نقل الشهيد قلت اذا ثبت انه صلى على شهداء احد صحت الصلاة عليهم لعدم القائل بالفرق
وقوله وهم لا يرون الصلاة على القبر غير صحيح فاذا دفن الميت ولم يصل عليه يصلى عليه ما لم يتفسخ كما ذكرنا فان قلت الصلاة
على الميت لا تصح بلا غسل فيما لم يغسل الشهيد لا تصح الصلاة عليه قلت وكذا لا يدفن بلا غسل فلما دفن الشهيد بلا غسل
دل على انه في حكم المغسولين فكانت الصلاة عليه صلاة على المغسول حكما وهو مغسول بصيب دماء اسلامه فان قلت الشهداء احياء
عند الله والصلاة انما شرعت على الموتى قلت هم احياء في حكم الآخرة لقوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون لا في احكام الدنيا
والصلاة عليهم من احكام الدنيا كالموتى ولهذا يقسم ميراثهم بين ورثتهم وتتزوج نساؤهم ... وتعتق
امهات اولادهم ومدبروهم وتنفذ وصاياهم ثم هم يدفنون فدل ذلك على ان الحياة لهم عند الله تعالى بعد الموت
فان قلت قال الشافعي لعلة ترك الصلاة استغناؤهم مع التخفيف على من بقي من المسلمين قلت هذا التعليل لا يقبل لان
الصلاة على الميت عبادة ولا يستغني احد عن الدعاء كما ذكرنا وكذلك التعليل بالتخفيف فانهم يتممون اكفانهم ويحفرون
قبورهم ويكفنونهم ويدفنونهم فان قلت الصلاة على الميت من باب الشفاعة والشهداء يشفعون للناس ولا يحتاجون الى شفيع لهم
قلت الصلاة عليهم زيادة كرامتهم وقضاء لحق الميت وقد اشار المص الى هذا المعنى بقوله والصلاة على الميت لاظهار كرامته
وقد استوفينا الكلام فيه وقد ظهر من هذا ان ما ذهبنا اليه ارجح من وجوه عديدة الاول ان الخبر المثبت في هذا اولى
من النافي الثاني ان احاديثنا اكثر فكان اولى الثالث ان محمدا ذكر في السير الكبير اخذنا بما اجمع عليه اهل العراق ودفنها اتفق به اهل المدينة

نزع بالكثرة ● فان قلت هذا ظاهر الخلاف من مذهبكم فان الترجيح بالكثرة لا يعتبر عندكم قلت قد ذكر بعض اصحابنا ان الترجيح بكثرة
الرواة اذا طلب يصح خبر الاثنين اقوى من خبر الواحد الثالث ان الصلاة على الموتى امر في الدنيا و فرض من فروض الكفاية
على الحيين فلا تسقط من غير فصل احد الرابع لو كانت الصلاة عليهم غير مشروعة كما دخل لبينه عليه السلام على عدم شرعيتها و
سقوطها كما بينه على عدم سقوط غسلهم الخامس بجوازه عليه السلام لم يصل عليهم وصلى عليهم غيره لما كان به من الجراحات وكسر
رباعيته وما اصابه يومئذ من المشركين السادس ان لم يكن صلى عليهم في ذلك اليوم صلى عليهم في يوم آخر لانه لا تتغير عليهم
بمرور السنين كما ذكرناه السابع انه قد ثبت عنه عليه السلام صلى على غيرهم من الشهداء كما هم يقولون لا تشرع الصلاة على شهيد
الثامن ان الذي ذهبنا اليه احوط في الدين وفيه تحصيل الاجر والثواب العظيم وقد ثبت عن النبي عليه السلام انه قال من صلى
على ميت فله قيراط ولم يفصل بين ميت وميت م ومن قتله اهل الحرب او اهل البغي او قطاع الطريق فباي شيء قتلوه
لم يغسل ش عندنا خلافا للشافعي ومالك واحمد في غير اهل الحرب وقالت الشافعية قتيل اهل البغي يغسل ويصلى عليه في
اصح القولين وفي قتيل قطاع الطريق طريقان وكذلك في قتيل اللصوص انه ليس بشهيد وعندنا شهيد وبه قال مالك
واحمد لما كان في قتال اهل الحرب نعيم الآلة فكذلك في قتال اهل البغي وقطاع الطريق لانهم في حكم القتال كاهل الحرب لا يغسلون
ما المقتول لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح لان فيهم من دمغ بالحجر ومنهم من قتل بالعصا وغير ذلك وعم
النبي عليه السلام في ترك غسلهم م واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة ش وبه قال احمد وسحنون من المالكية وابن سريج وابن
ابي هريرة من الشافعية وموفق الاذرعي م وقالا لا يغسل ش اي ابو يوسف ومحمد لا يغسل وبه قال الشافعي واحمد
م لان ما وجب بالجنابة ش الذي هو الغسل م سقط بالموت ش للعجز عنه م والثاني ش اي الغسل الثاني م لم يجب
للشهادة ش اي لاجل كونه شهيدا فالشهادة تمنعه لان قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم لا يفصل بين الشهيد
الجنب وغيره م ولابي حنيفة ان الشهادة عرفت مانعة ش وهو غسل الميت م غير رافعة ش لغسل وجب عليه قبل موته
الا يرى انه لو كان فوق الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم ● فان قلت لو لم يكن رافعا لوجب الحدث اذا استشهد
واللازم باطل فكذا الملزوم ● قلنا لا يلزم من ان لا يكون رافعا للاعلى ان لا يكون رافعا للادنى م وقد صح ان حنظلة
لما استشهد جنبا غسلته الملائكة ش وروى هذا من حديث ابن عباس وابن الزبير ومحمود بن لبيد فحديث ابن عباس
رواه الطبراني في معجمه عنه قال اصيب حمزة بن عبد المطلب وحنظلة بن الراهب وهما جنبان فقال النبي عليه السلام رأيت
الملائكة تغسلهما وحديث ابن الزبير رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك من حديث يحيى بن عباد بن عبد الله
بن الزبير عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن ابي عامر الثقفي ان صاحبكم
حنظلة تغسله الملائكة فسألوا صاحبته فقالت خرج وهو جنب لما سمع الهائعة فقال عليه السلام لذلك غسلته الملائكة
قال الحاكم صحيح على شرط مسلم وليس عنده فسألوا صاحبته قال السهيلي في الروض الانف وصاحبته هي زوجته جميلة بنت
ابي بن سلول اخت عبد الله بن ابي وكان قد ابتنى بها تلك الليلة فرأت في منامها كأن بابا من السماء فتح فدخل فيه واغلق
دونه فعرفت انه مقتول من الغد فلما اصبحت دعت برجال من قومها واشهدتهم انه دخل بها خشية ان يقع في ذلك
نزاع ذكره الواقدي وذكر غيره انه وجد من فخذه يقطر رأسه ماء تصديقا لقوله عليه السلام وقال ابن سعد في الطبقات قال
عليه السلام اني رأيت الملائكة تغسل حنظلة بن ابي عامر بين السماء والارض بماء المزن في صحائف الفضة وحديث محمود بن
لبيد رواه ابن اسحاق في المغازي ان النبي عليه السلام قال ان صاحبكم يعني حنظلة لتغسله الملائكة فسألوا اهله ما شأنه
فقالت انه خرج وهو جنب حين سمع الهاتفة بالتاء المثناة من فوق والفاء ويقال الهائعة بالياء آخر الحروف وبالعين
المهملة والهيعة الصوت الشديد عند الفزع وحنظلة ابن ابي عامر عمرو بن صيفي بن زيد بن الانصاري الاوسي يعرف ابوه
بالراهب في الجاهلية فسماه النبي عليه السلام الفاسق لانه خرج من المدينة الى مكة ثم قدم مع قريش يوم احد محاربا
وكان بمكة الى ان فتحت فهرب الى هرقل فمات هناك كافرا في سنة تسع او عشر واولاد حنظلة يسمون اولاد غسيل
الملائكة ● فان قلت الواجب غسل بني آدم دون الملائكة ولو كان ذلك واجبا لاعاد عليه السلام باعادة غسله قلت

الواجب

الواجب من الغسل اما الغاسل فيجوز كونه من كان الا ترى ان الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام تأدى به الواجب لم يعد اولاده
غسله م وعلى هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه م الحائض والنفساء اذا طهرتا ش عندهما لا يغسلان
لان الغسل الاول سقط بالموت والثاني لم يجب بالشهادة وعنده يغسلان لان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة م وكذا
قبل الانقطاع ش اي وكذا يغسلان اذا قتلتا قبل انقطاع الدم م في الصحيح من الرواية ش عند ابي حنيفة وفي رواية الحسن عنه
واحترز به عن رواية المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انهما لا يغسلان لانه لم يكن الغسل واجبا حال الحيض قبل الانقطاع
فلم يجب بالموت غسل آخر ووجه الصحيح من الرواية ان حكم الحيض لا ينقطع بالموت فصار كما لو انقطع قبل الموت وعندهما
لا يغسلان بكل حال وفي الجنازية هذا الجواب في النفساء يجري على اطلاقه لان اقل النفاس ليس له حد اما الحائض فيستقيم
فيما اذا استمر الدم بها ثلاثة ايام ثم قتلت قبل الانقطاع اما لو رأت يوما او يومين ثم قتلت لا تغسل بالاجماع ذكره المرغيناني
لعدم كونها حائضا م وعلى هذا الخلاف الصبي ش اي على الخلاف المذكور الصبي اذا استشهد يغسل عند ابي حنيفة خلافا لهما وللشافعي
ايضا م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان الصبي احق بهذه الكرامة ش وهي سقوط الغسل لان سقوط الغسل عن الشهيد
لابقاء اثر مظلوميته في القتيل وكان اكرامها له والمظلومية في حق الصبي اشد فكان احق بهذه الكرامة م وله ش اي ولابي حنيفة
م ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة عن الذنوب م ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم ش
اي في معنى شهداء احد فاذا لم يكن في معناهم يغسل وكذلك الخلاف في المجنون اذا استشهد وفي المبسوط الصبي غير
مكلف ولا يخاصم بنفسه في حقوقه والخصم عنه في حقوقه في الآخرة هو الله تعالى فلا حاجة الى ابقاء اثر الشهادة ليكون شاهدا له
فان قلت ذكر ابن قدامة في المغني ان حارثة بن النعمان وعمير بن ابي وقاص اخا سعد كانا من شهداء احد وهما صغيران
قلت هذا غلط لان عمير بن ابي وقاص قتل يوم بدر قبل احد بسنة وشهر ذكره ابن سعد في الطبقات واما حارثة بن
النعمان فتوفي في خلافة معاوية وشهد بدرا واحدا والخندق كلها وانما حارثة المستشهد غلاما هو حارثة بن الربيع
الانصاري قتل يوم بدر كذا في الصحيحين وغيرهما ولم يرد فيمن قتل باحد من اسمه حارثة ولا جارية قال ذكر ذلك ابن تيمية
في شرح الهداية م ولا يغسل عن الشهيد دمه ولا ينزع عنه ثيابه لما روينا ش اشارة به الى ما ذكره من قوله عليه السلام زملوهم
بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم وهذا يدل على عدم غسل الدم عن الشهيد وكذا يدل على عدم نزع الثياب وايضا الدليل
على ذلك ما روي عن ابن عباس قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان تنزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا
بدمائهم وثيابهم اخرجه ابو داود وابن ماجه م وينزع عنه الفرو والحشو ش الفرو الجلد والحشو الثوب المحشو بالقطن ومن يحسب
اصطلاح الناس لا يجب النعت م والقلنسوة ش ارادتها القبع وفي تفسيره اقوال م والسلاح والخف لانها ش اي
هذه الاشياء م ليست من جنس الكفن ش وفي المبسوط وكفن الشهيد ثيابه التي قتل فيها وينزع عنه ما ليس من جنس الكفن كالفرو
والسلاح والجلود والحشو والخفين والقلنسوة وفي الذخيرة والسراويل قال الشافعي ينزع عنه ما ليس من غالب
لباس الناس كالجلود والفراء والخفاف والدروع والبيض وجبة الحشو وبه قال احمد وقال مالك لا ينزع الفرو والخف والجلود
المحشو والخز والقلنسوة وقال مطرف لا تنزع المنطقة ولا الخاتم الا ان يكثر ثمنها وفي الاسبيجابي ويكره ان ينزع
عنهم جميع ثيابهم ويجدد لهم الكفن ابتداء في ثياب آخر من ثيابه التي كانت عليه عند قتله م ويزيدون ما شاؤوا
ش اذا كان ناقصا على العدد المسنون م وينقصون ما شاؤوا ش اذا كان زائدا على العدد المسنون والضمير في يزيدون
وينقصون يرجع الى الاولياء بدلالة القرينة عليه ولا اشتباه فيه حتى يقال انه اضمار قبل الذكر وقد استدل بهذا
اللفظ على ان عدد الثلاثة ليس بلازم والكرخي على مراعاة ذلك والكفن قلت ما ذكرنا اولى بالتعليل الذي ذكره في
الكتاب م اتماما للكفن ش اي لاجل اتمام الكفن قيل هو يرجع الى قوله يزيدون قلت لا مانع ان يرجع الى اللفظين
معا لانه اذا نقص عن الزائد على العدد المسنون يكون اتماما للكفن المسنون فاذا لم ينقص لا يسمى كفن السنة واشار في
المبسوط في نزع الاشياء المذكورة الى ان هذه الاشياء كانت ترفع باسم الغرق وقد استغنى عن ذلك ولان هذه عادة
اهل الجاهلية لانهم كانوا يدفنون ابطالهم بما عليهم من الاسلحة وقد نهينا عن التشبه بهم م ومن ارتث ش على صيغة المجهول

بالتاء المثناة من فوق المضمومة ثم الثاء المثلثة وهو من قولهم ثوب رث اي خلق وفي المغرب ارتث الجريح اذا
حمل من المعركة وبه رمق لانه يكون ملحقا كثير السباع وقال الجوهري ارتث فلان على ما لم يسم فاعله اي حمل من المعركة
رثيثا اي جريحا وبه رمق ومراد الفقهاء من ذلك ما اشار اليه المص بقوله م وهو ش اي المرتث ولعل قوله
ارتث كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى م من صار خلقا ش بفتح اللام يقال ثوب خلق اي بال يستوي فيه المذكر
والمؤنث لانه في الاصل مصدر من خلق خلق قال الجوهري وقد خلق الثوب بالضم خلوقة اي بلي واخلق الثوب
مثله واخلقه اياه من حرد لا يتعدى في حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة م وهي مرافق الحياة ش لان بذلك النيل
يخف اثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء احد لانهم ماتوا على الحالة التي وقعت فيها الجراحة ولم ينالوا من مرافق الحياة
شيئا م والارتثاث ش الذي يوجب غسل القتيل م ان ياكل او يشرب او ينام او يتداوى او ينقل من المعركة حيا
ويصلي ويتكلم بكلام في رواية ابن سماعة عن ابي يوسف وفي رواية عنه انه يبطل بكلمة وفي البدائع او باع او
ابتاع او تكلم بكلام طويل ذكر ابن سماعة ان اكثار الكلام بمنزلة الاكل لانه قال بعض مرافق الحياة بباشرة شيئا
من الاشياء المذكورة م وشهداء احد ماتوا عطاشا والكاس ش اي كاس الماء م يدار عليهم ولم يشربوا ش قال
الجوهري الكاس الاناء فيه شراب ... م خوفا من نقصان الشهادة ش بشرب الماء الذي هو من لوازم الاحياء
حتى لا ينالوا من مرافق الدنيا شيئا وفي شرف المصطفى لعبد الملك بن محمد النيسابوري خارجة بن زيد عن ابيه قال بعث
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد يطلب سعد بن الربيع وقال لي ان رايته فاقرأه السلام وقل له يقول لك رسول الله
كيف تجدك قال فجعلت اطوف بين القتلى فاصبته وهو في آخر رمق وبه سبعون ضربة بين طعنة برمح وضربة
بسيف ورمية بسهم فقلت له يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ عليك السلام ويقول لك اخبرني كيف تجدك قال
على رسول الله عليه السلام وعليك السلام قل له يا رسول الله اجد ريح الجنة وقل لقومي الانصار لا عذر لكم عند الله ان وصل الى
رسول الله عليه السلام وفيكم عين تطرف وفاضت نفسه وقال العلامة الكردري في قوله خوفا عن نقصان الشهادة قال الله
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فلو نال الشهيد بعض مرافق الحياة لكان هذا نقصانا في المبيع قبل
التسليم لتحقق النقصان في تسليم المبيع كما لو تصرف البائع في المبيع قبل التسليم فانه يسقط بعض الثمن او يثبت للمشتري الخيار وهذا
اذا استشهد الصبي بعد العدم اهلية للبيع منه وروى البيهقي في شعب الايمان عن ابي جهم ابن حذيفة العدوي قال انطلقت
يوم اليرموك اطلب ابن عمي ومعي شنة من الماء فقلت ان كان به رمق سقيته من الماء فوجدته ومسحت وجهه فاذا به سمع فقلت
اسقيك فاشار ان نعم فاذا رجل يقول آه فاشار ابن عمي ان انطلق اليه فاذا هو هشام بن العاص اخو عمرو بن العاص
فاتيته فقلت اسقيك فسمع آخر يقول آه فاشار هشام ان انطلق به اليه فجئته فاذا هو قد مات فرجعت الى هشام فاذا
هو قد مات فرجعت الى ابن عمي فاذا هو قد مات م الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطاه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة
ش الاستثناء من قوله ومن ارتث غسل يعني لا يغسل في هذه الصورة فهو شهيد قال الاترازي وفيه نظر لانا لا نسلم ان
الحمل من المصرع ليس بنيل راحة قلت في نظره نظر لان الحمل من المصرع انما يكون نيل راحة اذا كان بعد تقضي القتال الا
ترى الى ما قال في الذخيرة ولو كانوا في معمعة القتال فوجدوا جريحا فحملوه والقوم في القتال ثم مات فهو شهيد قال الحاكم
الشهيد ومجرد حمله ورفعه من المعركة والقتال على حاله بعد لا يجعله مرتثا وانما المرتث بذلك بعد تقضي القتال وفي التحفة
والمحيط والمفيد او بقي يوما وليلة في المعركة م ولو آواه ش بالمد اي لو ضمه م فسطاط ش وهي الخيمة الكبيرة وفيه ست لغات
بضم الفاء وكسرها وبالتاء مكان الطاء الاولى وتشديد السين بغير الطاء والتاء مع ضم الفاء وكسرها ذكرها ابن قتيبة م
او خيمة كان مرتثا فيغسل لما بينا ش المراد به قوله لانه نال مرافق الحياة ولو بقي حيا حتى مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل اي
والحال انه يعقل وامتد به عاش حتى مضى عليه لانه لا يكون مرتثا كما روي عن ابي يوسف وفي الذخيرة ذكر ابن سماعة ان مضى عليه
وقت صلوة كاملة في التحفة او مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل يقدر على ادائها بالايماء مع وجوب القضاء بتركها وفي المجتبى
والمراد بوقت الصلوة فيه ما تجب عليه الصلوة ويصير دينا في ذمته وهو رواية عن ابي يوسف وعنه يوم وليلة ولو كان

بقي عليه يوما وليلة لم يكن مرتثا وعن محمد لو بقي في المعركة حيا يوما وليلة فهو مرتث وان لم يعقل وفي نوادر بشر عن ابي يوسف
اذا مكث الجريح في المعركة اكثر من يوم حيا والقوم في القتال وهو يعقل او لا يعقل فهو بمنزلة الشهيد قال الاترازي
انه لو قاتل اليوم كله ثم خرج منا من جراحة اصابته في اول النهار كان شهيدا وان تقدم القتال بينهم وهو جريح في
المعركة فمكث وقت صلوة لا يكون شهيدا وذكر الكرخي في مختصره ان عاش في مكانه وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد
على يوم وليلة لانه لا ينتفع بحياته فكان كالميت م لان تلك الصلوة تصير دينا في ذمته وهو ش اي كون الدين في ذمته
م من احكام الاحياء ش فيكون مرتثا م قال ش اي المص م وهذا مروي عن ابي يوسف ش وروي عن محمد قال وقيل
ابي يوسف الا انه قال ان عاش في مكانه يوما كان مرتثا سواء كان عاقلا او لا وان كان اقل من ذلك لم يكن مرتثا م ولو اوصى بشي
من امور الآخرة كان ارتثاثا عنده ش اي عند ابي يوسف لانه ارتفاق بحصول الثواب م وعند محمد لا يكون ارتثاثا لانه من احكام
الاموات ش اي لا يصير ارتثاثا لانه من احكام الاموات اما اذا اوصى بشي من احكام الدنيا كان ارتثاثا بالاجماع قال
في شرح الطحاوي قيل انه لا اختلاف بينهما في الحقيقة فجواب ابي يوسف خرج في الذي اوصى بامور الدنيا وجواب محمد خرج في
الذي اوصى بامور الآخرة وقال ابو بكر الرازي وان اكثر من كلامه في وصيته فطال غسل لان الوصية شي من امور الموتى فاذا طالت
اشبهت امور الدنيا م ومن وجد قتيلا في المصر غسل ش قيد بالمصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا يجب فيه قصاص
دية ولا يغسل لو وجد به اثر القتل لان الواجب فيه القصاص والدية تخفف اثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء احد فيغسل م الا اذا علم انه
قتل بحديدة ظلما ش هذا الاستثناء من قوله وغسل يعني لا يغسل القتيل في المصر اذا علم انه قتل بحديدة ظلما لكن هذا انما اذا
علم قاتله لوجوب القصاص اما اذا لم يعلم قاتله فيغسل وان قتل بحديدة لانه لم يخرج في معنى شهداء احد لانه اذا لم يعلم قاتله تجب
القصاص والدية وعند الشافعي لا يغسل القتيل في المصر وان قتل بحديدة وان عرف قاتله لوجوب القصاص وهو بدل الدم كالدية ولنا
ما قاله المص بقوله لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة اما في الدنيا ان وجد واما في الآخرة ان لم يوجد م والقاتل لا يتخلص
ش اي عن العقوبة م ظاهرا ش اي من حيث الظاهر م اما في الدنيا ان وجد او في الآخرة ان لم يوجد ش كما ذكرنا وفي القصاص
عقوبة وليس بعوض عن حق اثر الظلم وان كان عوضا لكن نفعه يعود الى الورثة لا اليه لان المقصود منه التشفي ودرك الثار
وهذا يحصل للورثة لانه لم ينتفع الميت بخلاف الدية فان نفعها يعود اليه حتى يقضي منها دينه وتنفذ وصاياه كذا في مبسوط
فخر الاسلام والرفقة او وجود المال دون القصاص دليل ضعف الجناية لان المال تثبت بالشبهة والقصاص لا يجب بالشبهة م وعند
ابي يوسف ومحمد ما لا يلبث بمنزلة السيف ش اذا الاصل عندهما انه لا يشترط في الغسل وصف في المصر ان يقتل الحر بن علي ابل
ما لا يلبث في الانات مثل القتل بالحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القتيل ظلما في المصر اذا علم قاتله وعلم انه
قتل بالمثقل لوجوب القصاص عندهما وعند ابي حنيفة لا يجب القصاص في القتل بالمثقل لانه لو وجب فلا يخلو اما ان يستوفي بما او جرحا
فلا يجوز الاول لقوله عليه السلم لا قود الا بالسيف ولا يجوز الثاني في الرجم لزيادة والقصاص مبناه على المماثلة م ويعرف ذلك في
الجنايات ش اي يعرف حكم عدم القصاص عند ابي حنيفة خلافا لهما في كتاب الجنايات م ومن قتل في حد او قصاص غسل وصلى عليه
هذا بالاجماع ش الا ان مالكا يقول لم يصل الامام على المقتول والمرجوم قصاصا ما وصلى عليه غيره لانه عليه السلم لم يصل على ماعز
وصلى عليه غيره وقال الزهري لا يصلي على المرجوم اصلا م لانه ش اي لان المقتول في الحد او القصاص باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه اي
اي واجب عليهم م وشهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضاة الله تعالى ش اي لطلب رضوان الله من غير ان يكون عليهم حق م فلا يلحق بهم
ش اي بشهداء احد في ترك الغسل واما ماعز ففي رواية البخاري انه عليه السلم صلى عليه وفي صحيح مسلم انه عليه السلم صلى على المرجومة في الزنا
ومن قتل في تعزير او علا على قوم فقتلوه يغسل لانه ظلم نفسه فلا يكون شهيدا م ومن قتل من البغاة ش بضم الباء جمع باغ
جمع قاض وهو الذي خرج عن طاعة الامام واهل البغي مجاوزة الحد م او قطاع الطريق لم يصل عليه ش وفي الذخيرة عن محمد
قاطع الطريق لا يصلى عليه سواء قتل في الحرب او قتل الامام صلبا وفي المنتقى او قتلوه بعد ان وضعت الحرب اوزارها صلى
عليهم يعني البغاة وكذا قطاع الطريق اذا قتلوا بعد ثبوت يد الامام عليهم وانما لا يصلى عليهم اذا قتلوا في حال المحاربة والحرب وفي
الذخيرة ذكر الصدر الشهيد في الواقعات اذا قتلوا في الحرب لا يصلى عليهم وان قتلوا بعدما وضعت الحرب اوزارها صلى عليهم وكذا
قطاع الطريق مثل ما ذكر في المنتقى قال ابو الليث وبه ناخذ ولم يذكر انهم هل يغسلون وذكر نجم الدين النسفي انه لا يغسل

قيل يغسلون للفرق بينهم وبين الشهداء وحكم المقتول بالعصبية حكم الباغي ومن قتل ابويه لا نصلي عليه اهانة له ذكره في جوامع الفقه
ومن قتل نفسه خطأ بان قصد رجلا من العدو ليضربه بالسيف فاخطأ واصاب نفسه يغسل ويصلى عليه بلا خلاف ومن قتل نفسه بحديدة
ظلما ذكر الصدر الشهيد في الجامع الصغير انه يغسل ويصلى عليه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وفي شرح السير انه فيه اختلاف المشايخ
قال شمس الائمة الحلواني الاصح انه يصلى عليه وقال القاضي ابو الحسن السغدي الاصح انه لا يصلى عليه لانه باغ على نفسه ذكره المرغيناني
ومن قتل نفسه او عمل في الغنم يغسل ويصلى عليه وبه قال مالك والشافعي وداود وقال احمد لا يصلي عليه الامام ويصلي عليه بقية
الناس وقال الاوزاعي وعمر بن عبد العزيز لا يصلى عليه وهو رواية عن اصحابنا ويغسل ولد الزنا ويصلى عليه عند جميع اهل
العلم خلافا لقتادة واما البغاة فعند الشافعي يغسلون ويصلى عليهم واختلف اصحاب احمد في ذلك ودليلنا فيه ما قاله
المصنف بقوله لان عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة ذكر ابن سعد في الطبقات قصة اهل النهروان وليس فيها ذكر الصلوة ولفظه
قال لما كان بين علي ومعاوية ما كان وقع بصفين في صفر سنة سبع وثلاثين ورجع علي رضي الله عنه الى الكوفة خرجت عليه الخوارج
من اصحابه وعسكروا بحروراء ولذلك سموا الحرورية فارسل اليهم عبد الله بن عباس فخاصمهم وحاجهم فرجع منهم كثير وثبت آخرون
على رأيهم وساروا الى النهروان وقتلوا عبد الله بن خباب بن الارت فسار اليهم علي رضي الله عنه فقتلهم بالنهروان وقتل منهم ذو الثدية
وذلك سنة ثمان وثلاثين ثم رجع علي رضي الله عنه الى الكوفة فلم يزالوا يخافون عليه من الخوارج حتى قتل علي رضي الله عنه وقال المرغيناني
ولنا ان عليا رضي الله عنه لم يغسل اهل النهروان ولم يصل عليهم فقيل له أكفار هم فقال لا اخواننا بغوا علينا اشار الى انه ترك
ذلك عقوبة لهم ليكون زجرا لغيرهم كالمصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره **فروع** اذا قتل الباغي في معركة الكفار لا يغسل
ولا يصلى عليه وكذا الذي يقتل بالخنق غيلة رواه ابو يوسف عن ابي حنيفة وفي الخلاصة حكم من قتل بالسعي في الارض فسادا كالمكابرين في
الخناق والذي ضوعف جرمه والمقتولين بالعصبية حكم اهل البغي وقطاع الطريق وحكم من قتل مظلوما بوصف الظلم كما اذا افترسه السبع او
سقط عليه البناء او سقط من شاهق او جبل او سال عليه الوادي او غرق في الماء حكم المقتول رجما او قصاصا ومن قتل في المصر بلا سلاح او
بغير سلاح نهارا او ضحى المصر بسلاح او غيره ولم يجرد به فيكون شهيدا عندنا والا فلا

باب الصلوة في الكعبة

اي هذا باب في بيان احكام الصلوة في الكعبة وهي اسم للبيت الحرام سمي البيت بذلك لترفعه من قولهم برج مكعب اذا كان مرتفعا وقيل مربع
ولما كان الصلوة فيها مخالفة لسائر الصلوات من حيث جواز الصلوة فيها بالتوجه الى الجهات الاربع قصد المخالف غيرها وما كان لها
مثل اعراضها عنها لذلك ولتحدرها بالنسبة الى غيرها ولكون مساس الحاجة الى غيرها اكثر ودائما وجه المناسبة في ذكرها
عقيب باب الجنائز فهو ان الميت ماله من دخول القبر ولكن الكعبة مدخل الاحياء م الصلوة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها
ش ارتفاع فرضها ونفلها على البدلية من الصلوة بدل الاشتمال وبقولنا قال جماعة من السلف منهم الثوري والشافعي ايضا
وقول اللص (?) م خلافا للشافعي فيهما ش اي في الفرض والنفل كذا يعني قال السغناقي كان هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب فان
الشافعي يرى جواز الصلوة في الكعبة فرضها ونفلها كذا اورده اصحابنا في كتبهم مثل المبسوط والخلاصة والهادي والزهرة وغيرها
ولم يرد اصحاب علمائنا ايضا هذا الخلاف فيما يعزى الى كتب الحاضر كالمبسوط والاسرار والايضاح والمحيط وشرح الجامع الصغير
غير انه شرط السترة المتصلة بالارض اتصال قرار اذا كان المصلي في عرصة الكعبة كالحائط والشجر **قلت** ذكر في الروضة
لو انهدم الكعبة والعياذ بالله تصح صلوته خارج الكعبة متوجها اليها كمن صلى على ابي قبيس والكعبة تحته ولو صلى فيها لم تجزه
الا ان يكون بين يديه شجرة او بقية حائط والوقوف على سطحها كالوقوف في العرصة فلو وضع شيئا لا يجزيه ولو غرز خشبة فيه
وجهان وفي الخلاصة للغزالي تجوز الصلوة في الكعبة الى بعض بنائها وقال الامام برهان الدين السمرقندي في ... وقال السغناقي
بان ايراد اصحاب الشافعي في كتبهم جواز الصلوة فيها لا يدل على عدم الجواز ... كما في كثير من المسائل وعدم ايراد علمائنا
لا يدل على ذلك ايضا ومن ... العقلاء اذا تامل ذلك لاح له بلا ريب بطلان قول هذا القائل وقال الشيخ الامام عبد العزيز
في الرد عليه الصحيح ما ذكره السغناقي فان اتفاق اصحابه على ايراد الخلاف في كتبهم وتفريعاتهم واتفاق اصحابنا على عدم ايراد الخلاف في
كتبنا يدل على عدم الخلاف مع اجتهاد كل فريق في بيان الخلاف ... في بيان الاقوال لدفع شبهة الخصم بقدر الامكان وقال الترمذي
نصرة ... ما ذكره في الكتاب على ... على ما اذا توجه الى الباب وهو مفتوح فان كان الباب مردودا او لعتبته قدر ... ذراع
جوز قال النووي من مذهبنا الصحيح ... يقدر بذراع وقيل يكفي شخوصها وقيل يشترط قدر قامة طولا وعرضا ولو وضع بين
يديه متاعا ... استقبله لم يجز ... فقال اصحابنا مراده اذا توجه الى الباب وهو مفتوح وليس العتبة مرتفعة

قدر مؤخرة الرحل سواء من الحجر على الصحيح **قلت** كل هذا لا يخلو عن تامل ونظر يقف عليه اللبيب م ولمالك في الفرض ش نفي ظاهرا ولكن
في صلوة الفرض فانما الخلاف في الكعبة وعند الشافعي في الوجوه العراقية قال مالك لا يصلي في البيت ولا في الحجر فريضة ولا ركعتا الطواف الواجبتان
ولا الوتر ولا ركعتا الفجر وذكر القرطبي في تفسيره عن مالك انه لا يصلى فيها الفرض ولا السنن ويصلى التطوع فان صلى فيها مكتوبة قال
اعاد في الوقت ... وعن ابن حبيب واصبغ يعيد ابدا ... قول مالك والجمهور وقال ابن عبد الحكم لا يعيد مطلقا
وذكر محمد بن جرير الطبري الجمع فيها وجه قول مالك ان المصلي فيها مستدبر جهة فاشبه جهة ما يوجب الجواز والفساد فرجح الفساد
احتياطا وسوى فيها في النفل لان بابه اوسع وهذا يجوز قاعدا وراكبا بلا عذر ولانه عليه السلام قال الطواف صلوة والطواف
في جوفها لا يصح فكذا الصلوة ولنا ما اشار اليه المصنف بقوله م لانه عليه السلام صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ش اخرجه البخاري
ومسلم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح فنزل بفناء الكعبة وارسل الى عثمان
بن طلحة فجاء بالمفتاح ففتح الباب قال ثم دخل النبي عليه السلام وبلال واسامة بن زيد وعثمان بن طلحة وامر بالباب فاغلق
فلبثوا فيه مليا وللبخاري فمكثوا فيه نهارا طويلا ثم فتح الباب قال عبد الله فبادرت الباب فتلقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
خارجا وبلال على اثره قلت لبلال هل صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قلت اين قال بين العمودين تلقاء
وجهه قال ونسيت ان اساله كم صلى واخرجه عن سالم عن ابن عمر قال اخبرني بلال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلى في جوف الكعبة بين العمودين اليمانيين واخرج البخاري عن مجاهد قال اتى ابن عمر فقيل له هذا رسول الله دخل
الكعبة قال ابن عمر فاقبلت والنبي عليه السلام قد خرج واجد بلالا قائما بين البابين فسألت بلالا افصلى النبي عليه السلام
في الكعبة قال نعم ركعتين بين الساريتين على يساره اذا دخلت ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين • فان قلت اخرج
البخاري ومسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان النبي عليه السلام دخل الكعبة وفيها ست سوار فقام عند
سارية ودعا ولم يصل وروى عن ابن عباس اخبرني اسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا
في نواحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج فلما خرج ركع في قبل البيت ركعتين وقال هذه القبلة • **قلت** اخذ الناس
بحديث بلال لانه مثبت وقدموه على حديث ابن عباس رضي الله عنه لانه نفي وانما يؤخذ بشهادة المثبت ومن تأول قول بلال انه صلى اي
دعا فليس بشيء لان في حديث ابن عمر رضي الله عنه انه صلى ركعتين رواه البخاري ولكن رواية بلال ورواية ابن عباس صحيحتان
وفيهما انه عليه السلام دخلها وقت الفتح فلم يصل فيها ودخل من الغد فصلى وذلك في حجة الوداع وهو حديث مروي عن
ابن عمر اخرجه الدارقطني في سننه باسناد حسن عن عمرو بن دينار عن ابن عمر قال دخل النبي عليه السلام البيت ثم خرج وبلال خلفه
فقلت لبلال هل صلى قال لا فلما كان من الغد دخل فسألت بلالا هل صلى قال نعم صلى ركعتين واخرج الدارقطني ايضا والطبراني في
معجمه عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال دخل عليه السلام البيت فصلى بين الساريتين ركعتين ثم خرج
فصلى بين الحجر والباب ركعتين ثم قال هذه القبلة ثم دخل مرة اخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل واما حديث اسامة بن زيد
فروي عنه خلافه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه عن ابن عمر اخبرني اسامة بن زيد انه عليه السلام صلى في الكعبة بين الساريتين الحديث • فان
حاصل الكلام في هذا الباب ان المخلص بين هذه الروايات المختلفة ما ذكرناه اولا مع انه روي عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن السائب
انه عليه السلام صلى في الكعبة حديث عمر رواه ابو داود في سننه من حديث مجاهد عن عبد الرحمن بن صفوان قال قلت لعمر بن الخطاب
كيف صنع عليه السلام حين دخل الكعبة قال صلى ركعتين وفي اسناده يزيد بن زياد وفيه مقال قاله المنذري • **قلت** روى عنه مسلم مقرونا
بغيره واحتج به الاربعة والطحاوي وحديث عبد الله بن السائب رواه ابن حبان في صحيحه قال حضرت رسول الله عليه السلام يوم الفتح
وقد صلى في الكعبة فخلع نعليه فوضعهما عن يساره ثم افتتح سورة المؤمنين فلما بلغ ذكر موسى وعيسى اخذته سعلة فركع واما الجواب
عن قول مالك فنقول انه مستقبل شطر المسجد الحرام وهو المأمور قال السغناقي فوارد بهذا لانه يجزيه قياسا على ما لو صلى خارجها فانه
لا يتوجه الى الكل ويستدبر البعض مع استقبال البعض لانه يجزيه لانه ما امر بالتوجه الى الكل في حالة واحدة لانه غير ممكن والامر ينصرف
الى ما في الوسع وفي وسعه توجه البعض فيكون ماتيا بما امر ولكن ذلك لا يقدح الصلوة كما في الطواف لان الطواف بالبيت لا فيه والطواف
ممكن فيجب الطواف خارج البيت ليقع على الكل الا ترى ان الطواف خارج المسجد الحرام لا يجوز بخلاف الصلوة والاستقبال خارج
البيت عند عدم استقبال ما هو مأمور الاستقبال فوقع الفرق لمن استدبر كذا في المبسوط والاسرار م ولانها صلوة ش دليل عقلي اي
ولان الصلوة في الكعبة صلوة م استجمعت شرائطها ش من الطهارة عن الحدثين وستر العورة وطهارة الثوب والمكان والنية م لوجود

استقبال القبلة ش لانه استقبل جزءا من الكعبة واستقبال الكل ليس بممكن ولا هو شرط وهو معنى قوله م لان استيعابها ليس بشرط ش اي استيعاب اجزاء الكعبة م فان صلى الامام بجماعة ش اي في الكعبة م فجعل بعضهم ش اي بعض الجماعة ظهره الى ظهر الامام جاز ش احتج ابو حنيفة في ذلك في صلوته وفي المرغيناني وجوامع الفقه لو صلوا بجماعة جازت صلوتهم سواء كان المقتدي وجهه الى ظهر الامام او الى وجهه او الى جنبه او ظهره الى ظهره او الى جنبه لكن يكره اذا كان وجهه الى وجه الامام لاستقبال الصورة الا اذا كان بينهما حائل ولا تجوز صلوة ثلاثة منها من كان ظهره الى وجه الامام والثاني من كان وجهه الى جنبه الايمن وهو عن يمينه وهو متقدم عليه بان كان اقرب الى الحائط من الامام والثالث عن يساره ومتقدم على الامام علم بذلك او لم يعلم لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء اي على الخطاء لانه لا يعتقد امامه على الخطاء. قال الرازي من التعليل الذي يكاد يجوز صلوة من جعل ظهره الى ظهر الامام لان منع العلة ومتى توجه القبلة وعدم اعتقاد خطاء الامام حاصل فيما اذا جعل ظهره الى وجه الامام ومع هذا صلوته فاسدة وكان ينبغي ان يزاد فيه قيد آخر بان يقال لانه متوجه الى القبلة غير متقدم على امامه ولا يعتقد امامه على الخطاء. واجاب عنه الاكمل بانه علل عدم الجواز في الوجه الرابع بالتقدم على الامام ودل على انه مانع فاقتصر عن ذكره في الاول اعتمادا على انه يفهم من الثاني م بخلاف مسئلة التحري ش يعني اذا صلوا ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام وقد علم حال امامه لا تجوز صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء م ومن جعل منهم ش اي من القوم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلوته لتقدمه على امامه قيد به لانه اذا كان وجهه الى وجه الامام جازت صلوته كما ذكرنا وفي الايضاح ينبغي لمن يواجه الامام ان يجعل بينه وبين الامام سترة احترازا عن التشبه بعابد الصورة م واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة ش لفظ تحلق الناس جملة فعلية وقعت حالا والجملة الفعلية الماضية اذا وقعت حالا لا يجوز اثبات الواو وحرف قد ولكن لا بد من قد ظاهرة او مقدرة. والجواب عن الاكمل من جهة حيث قال فقال بعضهم ان تحلق الناس حال بتقدير قد فكانه استغرب هذا ونسبه الى البعض مع انه متعين التركيب على هذا وليس بجواب اذا وجواب اذا هو قوله م فمن كان منهم ش اي من القوم م اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلوته اذا لم يكن في جانب الامام ش لانه مستقبل الجزء من الكعبة وليس بمتقدم على امامه فصار كمن صلى خلفه وهذا لان التقدم والتأخر انما يظهر عند اتحاد الجانب لانهما من الاسماء الاضافية فلا يظهر الا عند اتحاد الجهة بخلاف ما اذا كان من جهة الامام لانه حينئذ يكون مستدبر القبلة متقدما عليه فحينئذ لا يجزيه عند حكم الاقتداء م ومن صلى على ظهر الكعبة ش اي على سطحها لعل اصل لفظ الظهر لورود الحديث م جازت صلوته ولكن يكره وكذا على ظهرها اذا كان متوجها ش اي ظهر الذي من سطحها او ان صل السطح الحطيم لا تصح صلوته ذكره في جوامع الفقه وقال مالك لو صلى على ظهر الكعبة يعيد ابدا وقال اشهب يعيد في الوقت وقال ابن عبد الحكم لا يعيد وقال صاحب الجلاب يكره المكتوبة على ظهر الكعبة وفيها وفي الحجر م خلافا للشافعي فانه لم يجوزها على سطح الكعبة الا اذا كان بين يديه سترة متصلة وان كان بين يديه عصا مغروزة غير مبنية ولا مسمرة فوجهان ولو جمع تراب السطح والعرصة وحفر حفرة فوقف فيها او استقبل شجرة نابتة صح ولو استقبل خشبا ثابتا او خشبة فوجهان وقال ابن سريج يصح في الكل وان وقف على طرف سطح الكعبة واستدبر بها لا يجوز بالاتفاق م لان الكعبة هي العرصة ش بسكون الراء م والهواء الى عنان السماء ش بفتح العين وفي ديوان الادب العنان السحاب م عندنا دون البناء لانه لا ينقل ش وفي المحيط والعبرة لعين البقعة موضع الكعبة والعرصة مع الهواء الى عنان السماء لان الجدران مؤلفة من الحجارة والطين والجص ونحوها وكل ذلك مما ينقل وحول الا ترى انه لو صلى على ابي قبيس ولا بناء بين يديه وكذا لو صلى على غيره من المواضع العالية وفي شرح المهذب لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فوقف خارج العرصة واستقبلها في صلوته جازت بلا خلاف اما اذا وقف على سطح العرصة وليس بين يديه شي شاخص لم تصح صلوته على المنصوص وقال ابن سريج تصح م الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم ش اي من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه م لما فيه ش اي في التعلي على ظهر الكعبة م من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه ش اي عن ترك التعظيم وقيل عن اداء الصلوة على ظهرها ومن النهي ما رواه ابن عمر واخرجه الترمذي وابن ماجة عن نافع عن ابن عمر ان عليه السلام نهى عن ان يصلى في سبعة مواطن في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق والحمام ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله قال الترمذي حديث ليس اسناده بالقوي فروع اذا وقف بجذاء وقد نوى امامة الناس فاستقبل الجهة التي استقبلها الامام فسدت صلوة الكل ان استقبل جهة اخرى لا تفسد ذكره المرغيناني وقال القرافي في الذخيرة هل المشروط في الاستقبال العين او الجهة قولان وعن الشافعي والثاني قول مالك

كتاب الزكوة

ش اي هذا كتاب في بيان احكام الزكوة وقرنها بالصلوة تأسيا واقتداء بما ذكره الله تعالى في اي من القران بقوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وكذلك في السنة بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وانما تقدم الصلوة عليها فلانها حسن في المعنى بنفسها لكن بالواسطة فكانت هي احط رتبة من الصلوة ويقال وجه مقارنتها بالصلوة هو ان سبب وجوبها العبادة نعم الله تعالى والنعم البدنية ومالية والنعم البدنية اعظمهما وانعمهما فكان صرف عناية المكلف الى تعميم الحق والعبادة المالية بعد البدنية ولهذا سمى النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام فاقتضت حكمة الله تعالى تقديم الصلوة على الزكوة وجعلت الصلوة ثانية الزكوة للامة المذكورة ثم لفظ الزكوة اسم المصدر اعني التزكية يقال زكى ماله تزكية اذا ادى عنه زكوته واصل مادته تأتي لمعان بمعنى الطهارة قال تعالى وحنانا من لدنا وزكوة اي طهارة وقال تعالى وتزكيهم اي تطهرهم وبمعنى النماء يقال زكى الزرع اذا نمى وقال الجوهري زكى الزرع يزكو زكاء ممدود اي نما وازكاه الله وبمعنى المدح قال الاموي زكا الرجل يزكو زكوا اذا تنعم وكان في خصب وبمعنى آخر يقال هذا الامر لا يزكو بفلان اي لا يليق به وبمعنى آخر يقال تزكى الرجل اي تصدق وبمعنى هذا المدح يقال زكى نفسه قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم وبمعنى النماء الحمل ومنه زكى الشاهد فخرج الزكوة بحصل النماء الحمل وزكوة الناقة بولدها اذا ربت بين رجليها وسميت صدقة لانها تدل على صدق العبد في العبودية اذ ادائها لا يحصل الا بالنفس الشقي واما معناها الشرعي فقد قال الشيخ قوام الدين الكاكي وشرعا عند المحققين من اصحابنا ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي الى الفقير لله تعالى

قلت هذا محتاج الى قيد آخر وهو ان يقال الى الفقير غير الهاشمي وقيل الزكوة اسم لمال المؤدى لانه تعالى امر بايتاء الزكوة والمراد بالايتاء اخراجها من العدم الى الوجود الخارجي وقال المحققون من اصحابنا ان الزكوة في عرف الشرع اسم لفعل الاداء الدليل قولنا الزكوة واجبة والوجوب من صفات الافعال لا من صفات الاعيان كذا في المبسوط ثم قال يجوز ان يقال ان الزكوة في اصطلاح الشرع عبارة عن اخراج الجزء البالغ المسلم العاقل اذا ملك نصابا ملكا تاما طائفة من المال الصرف لرضى الله تعالى لاسقاط الفرض عن وجه يقطع نفع المؤدى من المؤدى وقال تاج الشريعة الزكاة في الشرع عبارة عن ايتاء جزء من النصاب الحولي الى الفقير لانها توصف بالوجوب الذي هو من صفات الفعل ثم اطلقت على القدر المخرج الى الفقير المجاز انما لانه يوصف بطهر المخرج من الذنوب لانه سمي ماله وسادل له ونعم مدفعا للتلف اصل المال المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم ما خالطت الصدقة مالا الا اهلكته والاحسن في هذا ما قاله الشيخ حافظ الدين النسفي ه الزكوة تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

قلت ولو قال تمليك جزء من المال الكان حسنا وبقي الكلام في صفتها وسبب وجوبها وشرطها وحكمها اما صفتها فهي فريضة محكمة يجب تكفير جاحدها على ما يجي بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى وفي السنة الثانية من الهجرة فرضت الزكوة واما سبب وجوبها فالمال ولهذا اضاف الى المال فقال زكوة المال والواجبات تضاف الى اسبابها ولكن المال سبب باعتبار عين الملك والعين لا يحصل الا بمال مقدر وهو النصاب واما شرطها فستة اربعة في المالك وهي ان يكون حرا بالغا عاقلا مسلما وليس عليه دين وثلاثة في المملوك وهو ان يكون النصاب كاملا حوليا ومستاما او منحرا عادته او نقلا واما حكمها فالخروج عن عهدة التكليف في الدنيا والنجاة عن العقاب ووصول الثواب في الاخرة كذا في المبسوط الزكوة واجبة قال الكاكي اراد بالوجوب الفرض وفي الكافي والذخيرة وصفت بالوجوب مع انها فريضة لانه اريد به الثبوت والالزام فيكون واجبا قطعا او لان بعض اصلها ثبت بالدليل القطعي

ولكن مقدارها ثبتت باخبار الآحاد فان قوله تعالى واتوا الزكاة مجمل في حق المقدار ولعل صاحب
الكتاب نظر الى هذا وعدل عن لفظ الفرض والواجب والفرض لا يتنافيان في حق العمل فصح اطلاق
احدهما على الآخر مجازا وقال السغناقي وفي عامته والوتر فرض ويروى كذلك لما ان الحال الاصح من مذهب
ابي حنيفة عنه ان الوتر واجب والاولى ان يقال لانه اراد بالوجوب اللزوم والثبوت لانه بمعنى عنه
لغة وقال السروجي وفي البدائع والتحفة وغيرهما انها فريضة واراد بالوجوب المحقق والثبوت
قال عليه السلام وجبت اي ثبتت وتحققت ولانه لو قال فرض لتبادر الذهن الى الفرض الذي هو
التقدير اذ التقدير هو الغالب في باب الزكاة لانها مقدرة في جميع اصناف الاموال م على الحر
العاقل البالغ المسلم ش الجار والمجرور يتعلقان بقوله واجبة ذكر اربعة اشياء الاول الحرية فلا تجب
على العبد الثاني العقل فلا تجب على المجنون والثالث البلوغ فلا تجب على الصبي والرابع الاسلام
فلا تجب على الكافر وسياتي بيان كل واحد منها عن قريب لان هذا الكتاب شرح القدوري في نفس الامر م
اذا ملك نصابا كاملا ملكا تاما وحال عليه الحول ش الملك الاختصاص المطلق الحاجز وقيل هو القدرة على التصرف
على وجه لا يتعلق به تبعة في الدنيا ولا غرامة في الآخرة والنصاب الاصل وهو كل مال لا يجب فيما دونه الزكوة
والملك التام الذي يجمع آثار الملك واحترز به عن مال المديون والمكاتب ومال الضمار وبدل الخلع والمهر
قبل القبض وقال السغناقي في صاحب الدين يستحقه عليه وياخذه من غير قضاء ولا رضاء وذلك لانه عدم
الملك كما في الوديعة والمغصوب قال ولا يلزم على هذا الواهب فيما وهب حيث كان له الرجوع في هبته
وهو لم يمنع تمام الملك للموهوب له حتى يجب عليه الزكوة لانا نقول انه لا يتمكن على الاستقصاء او نوضحا
واما الصداق قبل القبض فان بالعقد اصل الملك وتمام ما هو المقصود لا يحصل الا بالقبض وضرورته
نصاب الزكاة بعينها على تمام المقصود لا على حصول اصل الملك وكذا في المبسوط وقيل يحتمل ان يكون قوله
ملكا تاما احترازا عن المبيع قبل القبض حيث لا زكوة فيه لان ملكه لم يتم ولهذا لا يجوز تصرفه فيه والملك عبارة
عن مطلق التصرف فيكون الملك فيه ناقصا ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يده نائبة اما الوجوب فلقوله تعالى
واتوا الزكوة وقوله عليه السلام ادوا زكوة اموالكم اي اما وجوب الزكاة فلقوله عز وجل اقيموا الصلاة
واتوا الزكوة وقد امر الله تعالى بايتاء الزكاة والامر المطلق للوجوب على المختار عند الاصوليين والفقهاء
وقال المروزي وغيره من الشافعية الآية مجملة قال النووي هو المذهب ومعناه اصل السنة لكن اصل
الوجوب ثابتا بها وقال بعضهم ليست بمجملة بل كل ما تناوله اسم الزكوة فالآية تقتضي وجوبه والزيادة
على العرف بالسنة والامر المطلق موقوف عند بعض الشافعية ذكره السرخسي وقوله عليه السلام ادوا
زكوة اموالكم اي ولقوله عليه السلام الى آخره وهذا جزء من حديث اخرجه الترمذي في آخر ابواب
الصلوة عن سليم بن عامر قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يخطب في حجة
الوداع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكوة اموالكم واطيعوا اذا امركم تدخلوا
جنة ربكم وقال الترمذي حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال حديث
صحيح على شرط مسلم ولا اعرف له علة ولم يخرجاه واحتج مسلم باحاديث لسليم بن عامر وسائر رواته متفق عليهم
وروي هذا ايضا عن ابي الدرداء رواه الطبراني في كتاب مسند الشاميين ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اطيعوا واعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وادوا زكوة اموالكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم تدخلوا جنة
ربكم وفيه قصة م وعليه اجماع الامة ش اي على وجوب الزكاة اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم
من الصدر الاول الى زماننا حتى كفروا جاحدها وفسقوا تاركها كذا في شرح المبسوط وقال الكاساني
في البدائع الدليل على فرضية الزكوة الكتاب والسنة والاجماع والمعقول واعترض عليه بان السنة

على البيان

لا يثبت

لا يثبت بها الفرض الا ان يكون متواترا او مشهورة لا سيما فرضا يكفر جاحده والزكوة جاحدها يكفر
والسنة الواردة فيها اخبار آحاد وصحاح ولهذا ثبت بها الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به
وجوب الزكوة والصلوة وغيرهما من الاحكام الشرعية وان اراد بالمعقول المقاييس المستنبطة لا يثبت
بها الفرضية وقال الكاساني اما المعقول فمن وجوه ثلاثة الاول انه من باب اعانة الضعيف وتقويته
على اداء ما فرض الله عليه من التوحيد والعبادة والوسيلة الى اداء المفروض مفروض ورد بانه ما يمكن
حصول التوحيد وغيره بغير هذه الوسيلة فلا يكون فرضا قال الثاني انها تطهر نفس المؤدي وتزكي
اخلاقه والتخلق بالجود والكرم ورد بانه نفل قال الثالث فيه شكر نعمة المال وشكر المنعم فرض عقلا ورد
بان بعده لا يخفى فرع اذا امتنع من اداء الزكاة ولم يجحد وجوبها اخذت وعزر ولا يوخذ زيادة على
الواجب وهو قول اكثر اهل العلم مثل مالك والشافعي والطبري وقال احمد بن حنبل واصحابه وقال
اسحق وعبد العزيز واحمد في رواية والشافعي في قوله القديم ياخذها الامام وشطر ماله وفي رواية عن
اسحق يوخذ معها مثلها فان قلت روى ابو داود والنسائي من حديث بهز بن حكيم بن معاوية عن ابيه عن جده
انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في كل سائمة الابل في كل اربعين بنت لبون من اعطاها مؤتجرا فله اجرها
ومن ابى فانا آخذها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لآل محمد منها شيء قلت كان ذلك في بدء الاسلام
حيث كانت العقوبات بالمال ثم نسخ م والمراد بالواجب الفرض لانه لا شبهة فيه ش اي المراد من قوله
في اول الكتاب الزكوة واجبة الفرض لانه ثبت بدليل لا شبهة فيه وهو الكتاب والسنة المتواترة واجماع
الامة وقد مضى الكلام فيه هنا م واشتراط الحرية ش مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اي اشتراط الحرية
في وجوب الزكوة لان كمال الملك بها اي بالحرية اذ العبد قد يملك اليد والتصرف بالعادة والاذن
وقد قال السغناقي وقال عليه السلام ليس في مال المكاتب زكوة حتى يعتق فلما لم يجب في مال المكاتب مع انه
حر من وجه وقن من وجه ففي غير المكاتب اولى لانه قن من كل وجه والزكوة وظيفة مالية ولا مال
للعبد فتعلقت بالحرية بالاجماع وقال الاترازي انما شرطت الحرية لما ذكر الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي
في شرح الطحاوي باسناده الى جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في مال المكا
تب زكوة حتى يعتق وقال السروجي العبد المأذون له ان كان عليه دين يحيط بكسبه فلا ملك لسيده عند
ابي حنيفة وعندهما يستحق المصرف الى غرمائه وان لم يكن عليه دين يجب الزكاة فيه على سيده قال ابن المنذر
وهو قول ابن عمر وجابر والزهري وقتادة وابي عبيد واحمد وقال ابن المنذر ايضا واوجبها طائفة
على العبد وجوزوا له اخذ الصدقة مع حرمتها على الغني وهو قول عطاء وابي ثور وداود م والبلوغ
والعقل لما نذكر ش اي واشتراط البلوغ والعقل لما نذكره عن قريب وهو قوله وليس على الصبي والمجنون
م والاسلام ش اي واشتراط الاسلام في وجوب الزكاة م لان الزكاة عبادة ولا تتحقق من الكافر ش لان
الامر باداء العبادات لينال به المؤدي الثواب في الآخرة والكافر ليس باهل لثواب العبادة عقوبة
له على كفره حكما من الله تعالى وبدون الاهلية لا يثبت وجوب الاداء ووجوبات العقوبة عليهم الحكم وهو البقاء
بهم بخلاف الجنب والمحدث لان اهليتهما غير معدومة بسبب الجنابة والحدث لانهما يتمكنان من الطهارة
فيهما شرط صحة الاداء او بعدم الشرط لا بعدم الاهلية م ولا بد من ملك النصاب لانه صلى الله عليه وسلم
قدر السبب به ش اي لان النبي صلى الله عليه وسلم قدر سبب وجوب الزكوة بالنصاب وهو ما ذكر
في صحيح مسلم والبخاري عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليس فيما دون
خمسة اوسق من التمر صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الابل صدقة م ولا بد من الحول ش اي ولا بد في
وجوب الزكاة من حولان الحول وقال الجوهري قولهم لا بد من كذا كانه قال لا فراق منه قلت هذا من الاسماء

المبنية على الفتح واصله من البد وهو التفريق ومعناه لا مفارقة من هذا او نحوه لا محالة لابد ش
اي لان النسل لا بد منه ليحصل فيها النماء ش اي نماء المال من نما المال وغيره نماء وربما قالوا نموا ونموا
وانماه الله انماء وقرا ابو عبيدة نماء نموا وينمى م وقدرها الشارع بالحول ش اي قدر المدة المذكوره
الحول الحول قال شهاب الدين القرافي سمي لان الاحوال تحول فيه كما سمي سنة لتسنه الاشياء فيها والسنة التغير
وسمي عاما لان الشمس عامت فيه حتى قطعت جملة الفلك لانها تقطع الفلك كله في السنة مرة وتقطع في كل شهر
وجاء من البروج الاثني عشر برجا لذلك قال الله تعالى وكل في فلك يسبحون وفي المغرب الحول دار ومضى
وحال له الحول حولا عاما وعاما لا واحالت لغة وحال الشيء تغير عن حاله ومنه قال محمد ما وقد حال
حول الزكاة من الدوران والمعنى لا من التغير فالاول يرد وقد وفي الصحاح الحول السنة والحيلة والقوة
لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقال انه
اضمار قبل الذكر لان القران دل عليه والحديث رواه علي وابن عمر وانس وعائشة رضي الله عنهم اما حديث
علي رضي الله عنه فرواه ابو داود في سننه من رواية الحارث الاعور عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه عن
عاصم بن ضمرة والحارث الاعور وعاصم وثقه ابن معين وابن المديني والنسائي وتكلم فيه ابن حبان وابن
فالحديث حسن ولا يقدح فيه ضعف الحارث لمتابعة عاصم له واما حديث عبد الله بن عمر فرواه الدارقطني
عن اسمعيل بن عياش عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعا ليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول
واسمعيل بن عياش ضعيف وفي روايته عن غير الشاميين قال الدارقطني ورواه معتمر وغيره عن عبيد الله
موقوفا قال والصواب موقوف وله طرف اخر واما حديث بن عمر رضي الله عنه فاخرجه الدارقطني ايضا
في سننه عن حسان بن سياه عن ثابت عن انس مرفوعا ورواه بن عدي في الكامل واعله بحسان بن سياه وقال لا اعلم
يرويه عن ثابت غيره وقال بن حبان حسان بن سياه منكر الحديث جدا لا يجوز الاحتجاج به اذا انفرد واما حديث
عائشة رضي الله عنها فروى ابن ماجه في سننه عن حارثة بن ابي الرجال عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها قالت
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وحارثة هذا ضعيف وقال
ابن حبان تركه احمد ويحيى م ولانه المتمكن من الاستنماء ش اي ولان الحول هو المتمكن هو على وزن الفاعل من التمكين
والاستنماء طلب النماء م لاشتماله على الفصول المختلفة ش اي لاشتمال الحول على الفصول المختلفة وهي الربيع
والصيف والخريف والشتاء فان التجارة ما يقع الاسترباح فيها في الصيف دون الشتاء وقد يكون على العكس
وكذا في الربيع والخريف فكذلك علق الاستنماء لان الحول شرط لما انه اقيم حولان الحول مقام الاستنماء فبعد
ذلك لم يعتبر حقيقة الاستنماء حتى اذا ظهر الاستنماء او لم يظهر يجب الزكوة كالسفر لما اقيم مقام المشقة لم يعتبر
حينئذ وجود المشقة فكذلك ههنا م والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه ش هذا كله جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما اعتبر استنماء الحول على الفصول المختلفة فاجاب بقوله ان الغالب تفاوت
الاسعار اي اسعار الاشياء فيها في الفصول فادير الحكم عليه اي على الغالب وشرط حولان الحول شرط الوجوب
في الحجرين واموال التجارة والسوائم بخلاف زكاة الزرع والكرخي جعل الحول وصفا للسبب ولم يجعله
شرطا وقال وجه في قوله حتى يحول عليه الحول ليست للشرط وقال مالك والشافعي اذا تم النصاب لزم
عند اخر الحول تجب الزكاة وان لم يمكن ادائها في اوله وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى م ثم قيل هو واجب على الفور
ش قائله هو الكرخي فانه قال هو واجب على الفور اي على الحال لذا قال المغرب وهو في الاصل مصدر
فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان وخرج
من فوره اي من ساعته قال تاج الشريعة رحمه الله والمراد به ان يجب الفعل في اول اوقات الامكان وهو ايضا
قول عامة اهل الحديث وكذا روي عن محمد ففي المنتقى عن محمد اذا كان له مائتا درهم فحال عليها حولان ولم يزك

فقدانا ولا يحل له ما صنع وعليه زكوة حول واحد وعنه ان من لم يؤد زكاة ماله لا تقبل الله شهادته
وان التاخير لا يجوز وكذا في المحيط وممن اختار من اصحابنا ان مطلق الامر على الفور الامام ابو منصور الماتريدي
وفي الميزان عنه لا يعتد عنده الفور ولا التراخي الا بدليل زائد وراء الامر وفي الوبري لم يذكر في ظاهر الرواية
هل يجب وجوبا موسعا او مضيقا م لانه مقتضى مطلق الامر ش اي لان الفور مقتضى مطلق الامر لان الامر لحاجة
ناجزة وهو دفع حاجة الفقير والدليل على انه اذا ادى في اول اوقات الامكان يخرج عن العهدة م وقيل على التراخي
القائل هو محمد بن شجاع الثلجي وروي ايضا عن ابي بكر الجصاص الرازي وروى هشام عن ابي يوسف انه يسعه
التاخير فرق بينه وبين الحج ان الحج يختص بوقت ياتي في السنة مرة وفي التاخير تفويته وليس ذلك في الزكوة
وفي الوبري لو منع السائمة عن المصدق فهلك يضمن الهلاك ليس كالوديعة والعارية وقيل لا يضمن ونحوه
ومنع الزكوة عن الفقير لا يضمن لعدم تعينه قال له ان يدفعها الى غيره وعند الشافعي على الفور ويضمن التاخير
بعد التمكن بالافة قبل التمكن وفي الاتلاف الاجنبي وقولان لان جميع العمر وقت الاداء اي وقت اداء الزكاة ولا يجوز
تقييده باول اوقات امكان الاداء م ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط ش اي لكون جميع العمر
وقت الاداء لا يضمن المزكي بهلاك النصاب اي نصاب كان بعد التفريط التقصير بعدم الاداء في وقت
التمكن وقال الشافعي ومالك واحمد يضمن كما في الاستهلاك لانه صار دينا في ذمته قلنا الواجب جزء من
النصاب ولا يتصور بقاء الجزء بعد هلاك النصاب بخلاف ما اذا استهلكه لانه وصل الى ضمانه فيبقى دينا
على ذمته م وليس على الصبي والمجنون زكوة عندنا ش وبه قال ابو وائل وسعيد بن جبير والنخعي والشعبي والثوري
والحسن البصري وحكي عنه ان اجماع الصحابة وقال سعيد بن المسيب لا تجب الزكوة الا على من وجبت عليه
الصلوة والصيام وذكر حميد بن زنجويه النسائي انه مذهب ابن عباس وفي المبسوط وهو قول علي رضي الله
ايضا وعن جعفر بن محمد عن ابيه مثله وبه قال ابن شريح ذكره النسائي وقال [illegible] اهل العراق لا يرون
الزكوة على الصبي ولا على وصيه وقالوا لا تجب الزكاة الا على من وجبت عليه الصلوة وعن ابن مسعود
رضي الله عنه انه قال اذا بلغ ان شاء زكى وان شاء ترك وقال الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز تجب الزكوة
في ماله ولا يخرجها الوصي ولكن يحصيها فاذا بلغ اعلمه حتى يزكيه بنفسه وقال ابن ابي ليلى الزكوة في ماله
فان اداها الوصي ضمن وقال ابن شبرمة لا ازكي الذهب والفضة ولكن ازكي الابل والبقر وما ظهر
وما غاب لم اطلبه ذكره ابن المنذر في الاشراف خلافا للشافعي انتصاب خلافا على انه مصدر فعل محذوف
والتقدير خالفنا خلافا كائنا للشافعي وبقوله قال مالك واحمد فقالوا تجب الزكوة في مال الصبي والمجنون
ويطالب الوصي والولي بالاداء ويأثم بالترك وان لم يخرج الولي وجب عليهما بعد البلوغ والافاقة اخراج
لما مضى من السنين قال السروجي وعند الناقضة لا يجب الزكوة عليهما بل يجب في مالهما وعند الحنابلة
الوجوب عليهما ذكره في المغني واحتجوا في ذلك بما رواه الترمذي عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال من ولي يتيما له
مال فليتجر له ولا يتركه حتى تاكله الصدقة قال الترمذي انما روي هذا الحديث من هذا الوجه وفي اسناده مقال
لان المثنى يضعف في الحديث وقال صاحب التنقيح قال مهنى سالت احمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال
ليس بصحيح طريق اخر اخرجه الدارقطني في سننه عن عبد الله بن اسحق عن [illegible] عن ابي اسحق الشيباني
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه قال الدارقطني الصحيح انه
من كلام بن عمر رضي الله عنه ايضا طريق اخر اخرجه الدارقطني عن محمد بن عبيد الله العرزمي عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مال اليتيم زكوة قال الدارقطني العرزمي
ضعيف وعبد الله بن اسحق ايضا ضعيف وقال صاحب التنقيح هذه الطرق الثلاثة ضعيفة واحتجوا

ايضا حديث انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتجروا في اموال اليتامى لا تاكلها
الزكوة اخرجه الطبراني في الاوسط حدثنا علي بن سعيد الرازي حدثنا الفرات بن محمد القيرواني حدثنا
شجرة بن عيسى المعافري عن محمد بن عبد الملك بن ابي كريمة عن عمارة بن غزية عن يحيى بن سعيد عن انس وقال
الطبراني لا يروى هذا الحديث عن انس الا بهذا الاسناد وقال السروجي رحمه الله واجاب شمس الائمة
وغيره من اصحابنا عن احاديثهم مع انها غريبة ان المراد من الصدقة النفقة ويوضح انه اضاف
الاكل الى جميع المال والنفقة هي التي تاكل جميع المال وقال ركن الدين امام زاده يعني يطلب ما له
النمو بالتجارة لان الزكوة هي الزيادة والنمو والصدقة هي النفقة لقوله عليه السلام نفقة المرء على
عياله صدقة ولذا المراد من الزكاة زكوة الفطر ثم هو منقوض بمال الجنين فانه لا يجب الزكاة فيه
على المذهب عندهم ذكره النووي في شرح المهذب فصار كالحرية والعقل فانه لا يجب على الصبي م فانه
يقول هي غرامة فيعتبر بسائر المؤن ش اي فان الشافعي يقول هي اي الزكوة غرامة مالية اي حق وجب
بسبب المال والصغر لا يمنع وجوبه فيعتبر بسائر المؤن قال الغنائي غرامة مالية اي وجوب شيء مالي
استعار لفظ الغرامة للوجوب لما ان حقيقة الغرامة هي ان يلزم الانسان ما ليس عليه م كنفقة
الزوجات هذا من بيان القول المعنى ان الزكوة لما كانت مؤنة مالية تجب عليهما كما تجب سائر المؤن
كنفقة الابوين ونفقة الزوجات والغرامات المالية م وصار كالعشر والخراج ش اي وصار وجوب
الزكوة عليهما كوجوب العشر والخراج يؤخذان من مالهما فان قلت الزكوة واجبة فاستوى فيها الصغير
والكبير كصدقة الفطر قلت صدقة الفطر اجريت مجرى حقوق الادميين ولهذا يلزم الانسان
عن غيره وحقوق الادميين يجوز ان تلزم الصبي ولان الفطرة تجب على رقبة الحر لا على طريق البدل
فجاز ان تجب في حق الصبي والزكوة حق مالي لا يجب على رقبة الحر فاذا افتقر الى النية فلا يجب على الصبي
كالحج م ولنا انها عبادة مالية فلا تتادى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ش اي الحجة لنا ان الزكوة
عبادة مالية لان الاسلام بني عليها كما ورد في الحديث قوله فلا تتادى اي فلا يتحقق العبادة الا باختيار
صحيح او باختيار نائب منسوب منابه عن اختيار صحيح ليتحقق معنى الابتلاء يعني ان الابتلاء بالفعل ليظهر المطيع
من العاصي وذلك لا يكون الا بالفعل على سبيل الاختيار وقال الجنيد ولا اختيار لهما لعدم العقل
اي والاختيار للصبي والمجنون لعدم عقلهما ولا صحة لاختيار الصبي العاقل فلا يجب عليهما الزكوة
ولهذا لو ادى الصبي العاقل بنفسه لا يصح عند الخصم فعلم ان اختياره غير صحيح فان قلت الزكاة
عبادة تجري فيها النيابة فلم لا يجوز اداء الولي عنهما بسبيل النيابة قلت النيابة تثبت
باختيار المنوب عنه او باقامة الشرع النائب مقام المنوب عنه جبرا ولم يوجد اما صدقة الفطر
فالقياس انه لا يجب وهو قول محمد وفي الاستحسان يجب وهو قولهما لان فيها مؤنة ومعنى العبادة فيها تابع
وكذا العشر والامر في الخراج اظهر لانه مؤنة فيه معنى العقوبة م بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض
ش هذا جواب عن قول الشافعي وصار كالعشر والخراج اراد ان القياس عليه لا يصح لان الخراج مؤنة
الارض لان سبب وجوبه الارض النامية لا الخراج فاعتبار الارض فهو الارض النامية مؤنة وكذا
الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ش هذا ايضا جواب عن قول الشافعي وصار كالعشر
يعني القياس عليه غير صحيح لان الغالب في العشر معنى المؤنة ولهذا لا يشترط النصاب والحول ولا
يسقط بالدين قوله ومعنى العبادة تابع لان العشر يثبت الى الارض لانها اصل ومعنى العبادة بمعنى
الصرف ولو كان الواجب جزءا من النماء م ولو افاق في بعض السنة فهو بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم ش
اي ولو افاق المجنون في بعض الشهر يعني هذا اذا كان مفيقا في جزء من السنة بعد ملك النصاب في اولها او في

او في اخرها قل ذلك او كثر يلزمه الزكوة كما لو افاق في جزء من شهر رمضان في يوم او ليلة يلزمه صوم الشهر كله
والمجنون على نوعين اصلي وهو ان يدرك مجنونا فحكمه حكم الصبي فيعتبر ابتداء الحول من حين الافاقة لان التكليف
لم يسبق هذه الحالة فصارت الافاقة كالبلوغ وعارضي وهو ان يدرك مفيقا ثم يجن فحكمه اذا افاق في شيء
من السنة وان قلت يجب الزكوة لتلك السنة كذا ذكره محمد في نوادر الزكاة لان المعتبر اول الحول لكونه وقت
الانعقاد واخره لانه وقت الوجوب فكان مكلفا فيهما ولا يعتبر بزوال العقل فيما بين ذلك وعن ابي يوسف
انه يعتبر اكثر الحول ولا فرق بين الاصلي والعارضي هكذا رواه هشام عن ابي يوسف انه يعتبر الافاقة في الاكثر
فقد غلب الصحة الجنون فصار الجنون ساعة فوجبت الزكاة واذا كان مجنونا في الاكثر صار كانه جن في جميع الحول
قال الكرخي والذي يجن ويفيق بمنزلة الصحيح لان هذا الجنون لا يستحق به الحجر فهو كالنوم واما المغمى عليه فهو
كالصحيح وفي الاسرار عندنا وعند الشافعي اذا جن وقت صلوة او يوما في رمضان لا يلزمه صلوة ذلك الوقت
ولا يوم ذلك اليوم قوله ولا فرق بين الاصلي اي بين الجنون الاصلي والجنون العارضي يعني في ظاهر الرواية
يعني يجب الزكاة اذا افاق في بعض السنة ولا يعتبر ابتداء الحول من حين الافاقة لان الحول مدة للعبادة فاذا افاق
في جزء منه تعلق به الوجوب كما في رمضان واما غير ظاهر الرواية ففي الاصلي والعارضي فرق قد ذكرناه ش
وعن ابي حنيفة انه اذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من حين الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ ش هذا الوهم انه رواه عن ابي
حنيفة وليس كذلك بل هو مذهب ابي حنيفة فانه قال اذا بلغ الصبي وهو مجنون يعتبر الحول من حين افاقته
عن الجنون بمنزلة الصبي اذا بلغ حين يعتبر التكليف عليه من حين البلوغ م وليس على المكاتب زكوة لانه ليس
بمالك من كل وجه ش لانه مالك يدا لا رقبة لان رقبته للمولى لوجود المنافي وهو الرق المنافي كونه مالكا
من كل وجه وهو الرق لانه عبد ما بقي عليه درهم الحديث على ما ياتي في بابه م ولهذا ش اي ولكونه غير مالك
من كل وجه م لم يكن من اهل ان يعتق عبده ش لان ملكه ناقص وهو يمنع وجوب الزكاة وقال ابن المنذر اجمع كل
من يحفظ عنه من اهل العلم على ان لا زكوة في مال المكاتب حتى يعتق وهو قول جابر بن عبد الله وابن عمر وعطا
ومسروق والثوري ومالك والشافعي وابن حنبل وقال ابو ثور وابو عبيد وابن حزم من الظاهرية يجب
الزكوة في مال المكاتب انتهى واما العبد المأذون فان كان عليه دين يحيط بكسبه فلا زكوة عليه على احد عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لان المولى لا يملك كسبه وعندهما ان كان يملك فهو مشغول بالدين والمال المشغول بالدين
لا يكون نصابا للزكوة وان لم يكن عليه دين فكسبه لمولاه وعلى المولى فيه الزكوة اذا تم الحول كذا في المبسوط م ومن كان
عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه ش هو قول عثمان بن عفان وابن عباس وابن عمر وطاوس وعطا والحسن وسليمان
ابن يسار والزهري وابن سيرين والثوري والليث بن سعد واحمد بن حنبل وقال مالك يمنع وجوب الزكوة في
في الذهب والفضة لا في الماشية م وقال الشافعي يجب ش اي الزكوة وللشافعية ثلاثة اقوال اصحها عندهم
عدم المنع وهو نصه في معظم كتبه قاله النووي في شرح المهذب والثاني انه يمنع وهو نصه في القديم
وفي اختلاف العراقيين من كتبه الجديدة والثالث يمنع في الاموال الباطنة كالذهب والفضة والعروض
ولا يمنع في الاموال الظاهرة وهي المواشي والزروع والثمار والمعادن وسواء كان الدين حالا او مؤجلا وسواء
دين الادميين ودين الله في ذلك م لتحقق السبب ش اي وجوب الزكوة وهو ملك نصاب كامل نام لان المديون
مالك لماله فان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا يتعلق بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء ان الدين مع الزكاة
حقان اختلفا محلا ومستحقا وسببا فوجوب احدهما لا يمنع وجوب الاخر كالدين مع العشر م ولنا انه ش اي ان المال
م مشغول بحاجته الاصلية لان صاحبه يحتاج اليه لاجل قضاء الدين وقضاؤه لا يكون الا من المال العين والحاجة
وان كانت صفة شخص غير انها تسري الى المال فاشتغال المال بها اه وصف المال به وفي المنافع مال المديون
يستحق بحاجته وفي حاجة المطالبة والملازمة والحبس في الدنيا والعذاب في الاخرة وقد تعين هذا المال

هذه الحاجة فاشبه ثياب البذلة والمهنة وعبيد الخدمة ودور السكنى م فاعتبر معدوما ش يعني اذا
كان الامر كذلك فاعتبر هذا المال في حكم العدم فلا تجب فيه الزكوة كالماء المستحق للعطش اي لاجل نفسه
ولاجل دابته فانه يعد معدوما حتى يجوز التيمم مع وجوده وثياب البذلة والمهنة اي وكثياب البذلة بكسر
الباء الموحدة قال الجوهري البذلة ما يمتهن من الثياب اي يستخدم واستبدال الثوب امتهانه وقال
ابن الاثير التبذل ترك التزين على جهة التواضع والمهنة بكسر الميم وفتحها الخدمة وقال تاج الشريعة
وكلاهما اي البذلة والمهنة لفظان مترادفان ورايت في بعض الحواشي ان ثياب البذلة ما يلبس في ايام الجمع
والاعياد وثياب المهنة ما يلبس في كل يوم ولم اعتمد عليه م وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل ش
اي عن الدين اذا بلغ نصابا م لفراغه عن الحاجة ش اي عن الحاجة المذكورة لان ملكه فيه تام ويتحقق
فيه معنى الغنى والزكوة انما تجب على الغني م والمراد ش اي المراد من قولنا ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه م
دين له مطالب ش ارتفاع دين على انه خبر مبتدا وهو قوله والمراد وقوله له مطالب جملة من المبتدا والخبر
وقعت صفة لقوله دين والمطالب بكسر اللام م من جهة العباد ش مال من المطالب مثل ثمن المبيع والاجرة والقرض
وضمان الاستهلاك ونفقة الزوجة بعد القضا او انفقت المحارم بعد صيرورتها دينا بالقضا وذكر في كتاب النكاح
ان نفقتهم لا تصير دينا بالقضا حتى تسقط بمضي المدة للاستغنا عنها وقدرها بالشهر وفي جوامع الفقه الشهر
طويل وفي الحاوي نفقة الصغير لا تسقط بالتاخير بعد القضا خلافا للكبير وفي المحيط مهر المراة يمنع مؤجلا
ومعجلا وقيل المؤجل لا يمنع وقيل ان كان الزوج على عزم قضائه يمنع والا فلا اذ لا يعد دينا في زعمه ودين العشر
والخراج يمنع وعند الشافعي لا يمنع ودين الزكاة مانع حال قيام النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما
ولابي يوسف في الاستهلاك قال المرغيناني هذا الخلاف في الاموال الباطنة واما الاموال الظاهرة فهما
ودينها مانعان وفي التحرير دين الزكوة وغيرها سواء في الاموال الباطنة لا يمنع وجوب الزكاة بخلاف زكوة الاموال
الظاهرة حكاه عن زفر ويمنع العشر في رواية عبد الله بن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله عنه وفي ظاهر الرواية
لا يمنعه وضمان الدرك قبل الاستحقاق وضمان الغصب الاول لرجوعه على الثاني لا يمنع حتى لا يمنع دين النذر
والكفارة ش لانه لا مطالب له من جهة العباد وكذا صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية
وفي الجامع دين النذر لا يمنع ومتى استحق من جهة الزكاة بطل النذر فيه بيانه له مايتا درهم نذر ان يتصدق
بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف لان في كل مائة استحق لجهة الزكاة درهمان ونصف
ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكوة
لانه متعين بتعيين الله فلا يبطل بتعيينه ولو نذر بمائة مطلقة لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق
بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكوة ويتصدق بمثلهما عن النذر لانه ينتقص به النصاب م ودين
الزكوة مانع حال بقاء النصاب ش قال تاج الشريعة دين الزكوة يمنع الوجوب عند ابي حنيفة ومحمد في الاموال
الظاهرة والباطنة سواء كان في العين او في الذمة باستهلاك النصاب وعند زفر لا يمنع وعند ابي يوسف
ان كان في العين يمنع وان كان في الذمة لا يمنع وصورته رجل له الف دينار اتواه بعد حولان الحول حتى وجبت
عليه خمسة وعشرون دينارا زكاة ثم حصل له اربعون دينارا وحال عليه الحول عند ابي يوسف زكاة الالف
المستهلك لا يمنع الوجوب في هذا الاربعين وعندهما يمنع وزفر يقول ان هذه عبادة محضة نظرا الى
الوجوب في احكام الاخرة فصار كالنذور والكفارات وابو يوسف يقول دين زكاة النصاب المستهلك
لا مطالب له فلا يمنع بخلاف دين النصاب القائم لجواز ان يمر على العاشر فيطالبه بحق م وكذا بعد
الاستهلاك ش اي وكذا مانع بعد استهلاك النصاب وذلك اصل ان يجب عليه الزكوة في النصاب
ثم استهلكه ثم ملك نصابا اخر لا تجب الزكوة في ذلك النصاب م خلافا لزفر فيهما ش اي في دين الزكوة

والاستهلاك

والاستهلاك اراد ان دين الزكوة ودين الاستهلاك لا يمنع وجوب الزكوة عند زفر م ولابي يوسف
في الثاني ش اي في المال الذي وجب فيه دين الاستهلاك اراد ان ابا يوسف خالفنا في دين الاستهلاك
دين الزكوة حيث يقول ان دين الزكوة يمنع الزكوة ودين الاستهلاك لا يمنع وقد مر عن قريب م على ما روي
عنه ش اي عن ابي يوسف ولما كان هذا خلاف ظاهر الرواية لابي يوسف قال على ما روي عنه وكلمة
على هنا تصلح ان تكون للتعليل نحو ولتكبروا الله على ما هداكم اي لهدايته اياكم والمعنى ههنا لما روي عنه م
لان له ش اي للنصاب القائم م مطالبا من جهة العباد وهو الامام ش اي له اخذ الزكوة في السوائم لانه يجوز
ان يمر به فيطالبه حينئذ لان له المطالبة م ونائبه ش اي ونائب الامام له المطالبة في اموال التجارة ولكن لما
اقيمت الملاك مقام النواب عن الامام في مطالبة الزكوة عمن وجبت عليه قاموا مقام الامام اشار اليه بقوله
م لان الملاك نوابه ش اي نواب الامام واصل هذا ان ظاهر قوله خذ من اموالهم صدقة تثبت للامام حق الاخذ من كل
مال ولم يفرق الحكم بين الجنس فلذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده كانوا ياخذون
الى ان فوض عثمان رضي الله عنه في خلافته اداء الزكوة عن الاموال الباطنة الى ارباب الاموال لمصلحة راها
في ذلك وهي ان النقد مطمع كل طامع فكره ان يفتش السعاة على التجار مستور اموالهم ففوض الاداء اليهم م
وليس في دور السكنى وثياب البدن واثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكاة
لانها مشغولة بالحاجة الاصلية ش الحاجة الاصلية ما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا او تقديرا كالنفقة
والثياب التي يحتاج اليها لدفع الحر والبرد وكذا طعام اهله وما يتجمل به من الاواني اذا لم يكن من الذهب
والفضة وكذا الجوهر واللؤلؤ والياقوت والبلخش والزمرد ونحوها اذا لم يكن للتجارة وكذا لو اشترى فلوسا
للنفقة ذكره في المبسوط م وليست بنامية ايضا ش اي وليست هذه الاشياء المذكورة بنامية ايضا والنماء
على نوعين خلقي كالذهب والفضة وفعلي باعداده للتجارة وكلاهما معدوم في الاشياء المذكورة وبقولنا قال
الشافعي واحمد وابو ثور م وعلى هذا كتب العلم لاهلها ش اي وعلى ما ذكرنا من عدم وجوب الزكوة كتب العلم
لاهلها قال الاترازي انما قيد بقوله لاهلها لانها اذا كانت للبيع تكون فيها الزكوة لوجود النماء بالتجارة
وقال الكاكي قوله لاهلها قيد غير مفيد لانه لو لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة لا يجب فيها الزكوة ايضا
وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فانه اذا كانت له كتب تبلغ النصاب وهو
يحتاج اليها للتدريس وغيره يجوز له اخذ الزكوة اما اذا بلغت النصاب ولم يكن يحتاج اليها لا يجوز صرف الزكوة
اليه هداية لهم م والات المحترفين لما قلنا ش اشارة الى ما قلنا من قوله لانها مشغولة بالحاجة الاصلية
وليست بنامية والات المحترفين مثل قدور الطباخين والصباغين وقوارير العطارين والات النجارين
وظروف الامتعة وفي الذخيرة لو اشترى جوالق بعشرة الاف درهم يؤجرها فلا زكوة فيها ولو ان نخاسا
اشترى دوابا يبيعها معها وان كان من نيته ان يبيعها اجرا فلا عبرة بهذه النية والاجراء اذا اشتروا اعيانا
لا يبقى له اثر في المعمول كالصابون والعلق والاشنان والعفص لا يجب فيها الزكوة لان ما ياخذه الاجير
عوض منافعه لا ثمن الملك الاعيان وكذا الاستحمار اذا اشترى حطبا وملحا للخبز فلا زكوة فيها ولا زكوة
في الشحوم والادهان التي يدبغ بها وفي المحيط يدهن بها وان كان يبقى اثرها في المعمول كالعصفر والزعفران
والصبغ ففيه الزكوة وكذا لو اشترى الخباز ما يجعله على وجه الخبز ففيه الزكوة وقال ابو نصر الاصل في هذا
ان ما سوى الاثمان من الاموال لا يجب فيه الزكوة حتى يضم الى الملك طلب النماء بالتجارة او بالسوم م ومن له
على اخر دين فجحده سنين ثم قامت به بينة لم يزكه لما مضى ش اي لما مضى من السنين ومعنى قوله ثم قامت
به بينة لانه اذا كانت له بينة تجب عليه الزكوة وفي مبسوط شيخ الاسلام ولو كانت له بينة عادلة تجب الزكوة
فيما مضى لانه لا يعد تاويا لما ان جحد البينة فوق جحد الاقرار وهذه رواية هشام عن محمد وفي رواية اخرى

عنه قال لا الزمه الزكوة لما مضى وان كان يعلم ان له بينة اذ ليس كل شاهد يعدل وكل قاض يعدل
وهي اي هذه المسألة مسألة الضمار المال الضمار المال الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار عند
ابي عبيد واصله من الاضمار وهو التغيب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه شيئا وافاده من التعبير الضامن
وقال ابن الاثير الضمار على وزن فعال بمعنى فاعل او مفعول وفي الفوائد الظهيرية قيل الضمار ما يكون عينه
قائما ولا يكون منتفعا به مشتق من قولهم بعير ضامر وهو الذي يكون فيه اصل الحيوة ولكن لا ينتفع به لشدة
هزاله ومنه اي ومن المال الضمار خلافا لزفر والشافعي فعندهما والشافعي في الجديد واحمد في رواية
يجب عليه اخراج ما مضى من السنين وقال مالك عليه زكوة الحول واحد لان في الزيادة اضرارا عليه
ومن جملته اي ومن جملة الضمار المال المفقود لانه كالهالك لعدم قدرته عليه والآبق اي
والعبد الآبق اي الهارب لانه صار كالتاوي ولهذا لا يجب صدقة الفطر عنه فان قلت لو اعتق
الآبق عن كفارة يجوز ولو كان كالتاوي لما جاز كالاعمى والزمن قلت يجوز اعتاق المكاتب مع قوة الملك
به لان التحريم محل الرق وهو باق والرق لا ينتقص بالاباق ولا بالكتابة والمغصوب اذا لم يكن
عليه بينة فاذا اقامت عليه بينة يجب وفي المحيط عن محمد انه لا زكوة في المغصوب والمجحود وان كانت له بينة
اذ ليس كل شاهد يعدل وقد يفسق العدل وفي عدة الغير فان كان الغاصب وفي المرغيناني الا في السائمة
واستحسن الرافعي وجوب الزكوة على الغاصب لعدم ملكه قال والجاري على القياس انه يجب على المالك
ثم يغرم الغاصب والمال الساقط في البحر لانه في حكم العدم والمدفون في المفازة اذا نسي مكانه قيد
بالمفازة احترازا عن المدفون في ارض له او كرم او غيط او بيت وقال السروجي والمدفون في البيت
نصاب عند الكل وان كان في ارض او كرم اختلف المشايخ فيه والدار في الدار الحبرة ذكره في البدائع وفي
خزانة الاكمل ما دفنه في غير حرز ونسيه فهو ضمار بخلاف المدفون في مصادرة هذا عطف على قوله المال
المفقود وقال في ديوان الادب صادره على ماله اي فارقه وانتصاب مصادرة على التمييز اي من حيث
المصادرة ووجوب صدقة الفطر هذا استدلال بسبب الآبق اي بسبب العبد الآبق والضال
اي وبسبب الضال اي التائه وهو يشمل الضال من العبيد والحيوان الذي يجب فيه الزكوة والمغصوب
اي وبسبب المغصوب على هذا الخلاف خبر المبتدأ اي على الخلاف المذكور يعني لا يجب عندنا
خلافا لزفر والشافعي لهما اي لزفر والشافعي ان السبب قد تحقق اي سبب الوجوب وهو ملك النصاب
النامي وقد تحقق وفوات اليد اي فوات يد المالك غير مخل بالوجوب اي بوجوب الزكوة كمال ابن
السبيل لقيام ملكه وفوات يده لا يخرجه عن ملكه ولنا قول علي رضي الله عنه لا زكوة في مال الضمار قال
السروجي روى هذا موقوفا ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم نقل الاصحاب صاحب المبسوط والمحيط
والبدائع وغيرهم وقال الزيلعي هذا غريب قلت اراد به لم يثبت مطلقا ثم قال وروى ابو عبيد
في كتاب الاموال في باب الصدقة حدثنا يزيد بن هارون اخبرنا هشام بن حسان عن الحسن البصري
رضي الله عنه قال اذا حضر الوقت الذي يؤدي الرجل فيه زكوته ادى عن كل مال وعن كل دين الا ما كان
منه ضمارا لا يرجوه ولان السبب هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه
على التصرف فلا زكوة وذلك لان النماء شرط لوجوب الزكوة وقد يكون النماء تحقيقا كما في عروض التجارة او تقديرا
كما في النقدين والمال الذي لا يرجى عوده لا يتصور تحقق الاستنماء فيه فلا يقدر الاستنماء ايضا كذلك
وابن السبيل يقدر بنائبه هذا الجواب عن قول زفر والشافعي حيث قاسا المال الضمار على ابن السبيل
وتوجيهه ان ابن السبيل يقدر على الجواب على الاستنماء بنائبه بدليل تمكنه من بيعه وجواز بيعه دليل القدرة
على التسليم والمدفون في البيت نصاب يعني ينعقد نصابا وقيد البيت اتفاقي لان المدفون في الحرز اذا

مال م

الوقت

نبي

اذا نسي مكانه ثم علم بعد الحول يجب فيه الزكوة سواء كان مدفونا في البيت او في الدار ونحوها لتيسر الوصول
اليه لثبوت القدرة عليه بواسطة حفر جميع البيت وفي المدفون في ارض او كرم اختلاف المشايخ اي
مشايخ بخارى واراد بالارض المملوكة لان حكم المدفون في المفازة قد علم قبل هذا وقال تاج الشريعة وجه
من قال بالوجوب ان حفر جميع الارض ممكن فلا يتعذر الوصول اليه فيصير بمنزلة البيت والدار ووجه من قال
بعدم الوجوب ان حفر جميعها ان لم يتعذر يتعسر ويحرج والحرج منفي حتى لو كانت دارا عظيمة فالمدفون فيها
ضمار ولا ينعقد نصابا ولو كان الدين على مقر مليء اي غني مقتدر وكذا في المغرب وقال ابن الاثير الملي بالهمز
الثقة الغني وقد ملؤ فهو مليء بين الملاء والملاءة بالمد وقد اولع الناس فيه بترك الهمز وتشديد الياء قلت هو من
باب فعل يفعل بالضم فيهما او معسر اي او كان على مقر معسر من اعسر اذا افتقر تجب الزكوة لامكان الوصول اليه ابتداء
اي لامكان الوصول الى الدين ابتداء بلا واسطة لوجود الغني او بواسطة التحصيل يعني في المقر بواسطة
الكسب ولانه يمكن ان يثبت ما لا في الحال او بعده الحر وقال الحسن بن زياد ان كان الدين على مقر مفلس فمضى
عليه حول ثم قبضه فلا زكوة لانه لا يملك الانتفاع به فهو كالتاوي وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة
اي وكذا يجب الزكوة لو كان الدين على جاحد اي منكر والحال ان عليه بينة لامكان الوصول وروى
هشام عن محمد ان الدين المجحود اذا كانت لصاحبه بينة فلم يقمها حتى مضى حول فلا زكوة فيه وقال في تحفة
الملوك والصحيح رواية هشام لان البينة قد تقبل وقد لا تقبل فلم يمنح ذلك من توى المال او علم به
القاضي اي او علم بالدين القاضي فانه يجب الزكوة لان القاضي يقضي بعلمه في الاموال فصاحبه مقصر
في الاسترداد فلا يعذر لما بيناه وهو امكان الوصول وروى المعلى عن ابي يوسف ان الغريم اذا كان
يقر في السر ويجحد في العلانية فلا زكوة في الدين لعدم الانتفاع به وروى ابن رستم عن محمد فيمن اودع رجلا
لا يعرفه مالا ثم اصابه بعد سنين قال لا زكوة فيه لانه بمنزلة المال المدفون في مفازة وان كان اودع رجلا
يعرفه ونسيه سنين ثم ذكره ففيه الزكوة قال القدوري هذا صحيح ولو كان على مقر مفلس اي ولو كان
الدين على رجل معترف بالدين مفلس بضم الميم وفتح اللام المشددة قال الرازي هكذا الرواية وهو
فلسه الحاكم اي نادى بافلاسه وقال الكاكي في بعض النسخ مفلس من الافلاس يعني بسكون الفاء وكسر اللام
الخفيفة قال والمعنى والحكم مختلفان باختلاف اللفظ اما المعنى فقد افلس الرجل صار مفلسا اي صارت
دراهمه فلوسا كما يقال اخبث الرجل اذا صار اصحابه خبثاء واما فلسه القاضي فاذا علم انه افلس واما الحكم
فقال بعض المشايخ الخلاف في التفليس لا في الافلاس فان في الافلاس الدين عليه نصاب بالاتفاق فيزكيها
اذا قبض واما بعد التفليس فنصاب عند محمد كما هو اصله وتعليل الكتاب بقوله لان تفليس القاضي يدل على
ان اللفظ بالتشديد فهو نصاب عند ابي حنيفة رضي الله عنه يعني تجب الزكوة فيه قبل القبض لان تفليس
القاضي لا يصح عنده اي عند ابي حنيفة لان المال غاد ورائح ودمته بعد التفليس صحيحة كما في قبله وعند محمد
لا تجب اي الزكوة لتحقق الافلاس عنده بالتفليس اي عند تفليس القاضي لانه يصير بمنزلة المال التاوي والمجحود
وبمنزلة ما ضاع من ماله بحيث لا يقدر عليه كذا ذكره الجصاص وغيره وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس حتى
يسقط المطالبة الى وقت اليسار ومع ابي حنيفة في حكم الزكوة يعني يجب الزكوة لما مضى عند ابي حنيفة وابي يوسف
رعاية لجانب الفقراء اي لاجل رعاية جانبهم وذكر ابو اليسر قول ابي يوسف مع قول محمد في عدم الوجوب مطلقا
من غير اختلاف الرواية بناء على اختلافهم في تحقق الافلاس وفي جامع الكردري وهذا في المفلس الذي فلسه
القاضي لان عند ابي حنيفة لا يتحقق الافلاس خلافا لهما وابو يوسف ترك اصله احتياطا لامر الزكوة ورعاية
لجانب الفقراء وقال الكاكي وعلى هذا الخلاف وجوب صدقة الفطر بسبب العبد الآبق والضال والمفقود
والمغصوب اذا لم يكن للمالك بينة وحلف وذكر التمرتاشي ولم يذكر وجوب التضحية على قول ابي حنيفة وينبغي

الاحب لان نفس الملك بلا بد مع امكان الوصول لا يكفي لوجوب الاضحية كما في ابن السبيل بخلاف الزكوة فان
الملك مع امكان الوصول يكفي لوجوبها م ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكوة ش بالاجماع
لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة م لان النية اذا كانت مقرونة بعمل كانت واجبة الاعتبار لان النية
لتميز ما احتمل من انواع الفعل ولا يتصور مع عدم الفعل والتجارة عمل مخصوص والاستخدام ترك ذلك العمل
ولما نواها للخدمة وترك التجارة حصل اتصل المنوي بالعمل الذي هو اشتغال الاستخدام فصح فبطل الزكوة وعن مالك
لا تصير للخدمة بمجرد النية م وان نواها للتجارة بعد ذلك ش اي بعد ان نوى للخدمة م لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون
في ثمنها زكوة لان النية ش اي لان نية التجارة م لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر ش اي نية التجارة لان التجارة تصرف
فلا تحصل الا بالعمل بخلاف الخدمة فانها ترك التصرف فتحصل بمجرد النية م ولهذا ش اي ولاجل اعتبار النية عند
اتصالها بالعمل وعدم اعتبارها بانفصالها عن العمل م يصير المسافر مقيما بالنية ش لان الاقامة ترك السفر فيوجد
ذلك بمجرد النية والصايم لا يكون مفطرا بمجرد النية للافطار ويصير صايما بمجرد النية في وقته والمسلم يصير
كافرا بنية الكفر اذا اعتقده والكافر لا يصير مسلما بمجرد النية ما لم يسلم والسايمة والمعلوفة لا تصير سايمة بمجرد نية
الاسامة بخلاف ما لو كانت سايمة فنوى ان تكون علوفة وفي المبسوط لو نوى ان تكون سايمة علوفة او عوامل
فمضى عليها الحول يجب فيها الزكوة لان نيته لم تتصل بالعمل كنية التجارة والسفر وهي ملتبسة بالسفر ولا كذلك
نية الخدمة وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل وهو الشراء بنية التجارة قال العتابي
ذلك مطلقا وليس فيه شيء وهو ليس يجري على اطلاقه بل هو في الشيء الذي يصح فيه التجارة واما اذا اشترى
شيئا لم تصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة بان اشترى ارضا عشرية او خراجية بنية التجارة فانه لا يجب فيه زكوة
التجارة لان نية التجارة لا يصح فيها لانها لو صحت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الارض وهذا
لا يجوز واذا لم يصح بقيت الارض على ما كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في ارض عشر استاجرها
كان فيه العشر لا غير كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفتاوى قاضي خان رحمهما الله تعالى انتهى وقال النووي
لو نوى التجارة بعد العقد لم يصر للتجارة وقال الكرابيسي من الشافعية يصير للتجارة وهو مذهب احمد
واسحق بن راهويه وفي الذخيرة للمالكية لو اشترى عرضا ونوى به القنية سقطت الزكوة عنه وقال
اشهب لا يبطل التجارة نية القنية اذا اشترى للتجارة ونوى بها القنية وفي الجلاب بخلاف ما لو ورث ونوى
التجارة لانه لا عمل يعني لا يكون للتجارة بالاجماع لان الشيء يدخل عن العمل وهو معنى قوله لا عمل لان الميراث
يدخل في ملكه بغير عمله وصنعه حتى ان الجنين يرث وان لم يكن له فعل وكذا اذا ورث الرجل قريبه ونوى عن
كفارته لا يجوز اجماعا م ولو ملكه ش اي ولو ملك الشيء بالهبة بان وهبه شخص م او بالوصية ش اي او ملكه
بالوصية بان اوصى شخص له م او بالنكاح ش اي او ملكه بالنكاح والمراد بالمهر الذي كان دينا فاذا ما ابت
المراة ملكت ما فرض الله لها م او بالخلع ش اي او ملكه بالخلع بان خالع امراته على شيء او بالصلح على القود اي
او ملك بدل الصلح عن القصاص م ونواه للتجارة ش اي ونوى ملك الشيء للتجارة م عند ابي يوسف لاقترانها بالعمل
ش اي لاقتران النية بالعمل لان التجارة عقد اكتساب المال ولا يدخل في ملكه الا بقبوله فهو كسبه فيصح اقتران
النية به فكان للتجارة كالشراء م وعند محمد لا يصير للتجارة لانها ش اي لان النية لم تقارن عمل التجارة
ش لان هذه العقود ليست من عقود التجارة الا ترى ان الاذن في التجارة لا يتضمن هذه العقود ولا يملكها
المضارب ولا العبد الماذون وهما يملكان التصرف في عقود التجارات م وقيل الاختلاف ش اي الاختلاف
المذكور بين ابي يوسف ومحمد م على عكسه ش اي على عكس الاختلاف المذكور وهو ما نقله الامام الاسبيجابي
في شرح الطحاوي عن القاضي الشهيد انه ذكر في المختلف هذا الاختلاف على عكس هذا وهو ان عند ابي حنيفة
وابي يوسف لا يكون للتجارة وان عند محمد يكون للتجارة والاختلاف المذكور هو الذي ذكره الطحاوي عند

ابي يوسف

عند ابي يوسف يكون للتجارة وعند محمد لا يكون كالموروثة م ولا يجوز اداء الزكوة الا بنية مقارنة للاداء
ش اشتراط النية بالاجماع الا الاوزاعي يقول لا يفتقر اخراج الزكاة الى النية وقلنا ان الزكوة فرض
مقصود لنفسه كالعتق والوقف والوصية للفقراء مع انها عبادة فلا بد من النية كالصلوة والصوم ش
واذا وجدت النية مقارنة للاداء فلا اشكال لانه هو الاصل لان العبادة تمام بالنية المقارنة الا ان الاكتفاء
بوجود النية عند العزل اشار اليه بقوله م او مقارنة لعزل مقدار الواجب ش لان اشتراط النية مع تفريق الدفع
في كل مرة فيه حرج وذلك مدفوع شرعا واكتفى بالنية عند العزل فان قلت يرد على هذا ما ذكره الطحاوي
ان المشتري عن اداها فاخذها الامام عنه كرها فوضعها في اهلها اجزات عنه وفي هذه الصورة لم يوجد
النية قلت للامام ولاية اخذ الصدقات فقام دفعه مقام دفع المالك والاب يعطي صدقة الفطر
عن ابنه الصغير لوجود نية من له ولاية الاعطاء وقال تاج الشريعة قوله مقارنة للاداء عند ابي يوسف
او مقارنة للعزل عند محمد والشافعي فيما اذا عزل مقدار الواجب النية ثم دفعه للفقير بلا نية وفي
الظهيرية يجوز في الايضاح لو نوى ان يؤدي الزكاة فجعل يؤدي الى اخر السنة ولا تحضره النية لا يجوز
لان النية لم تقترن بالعزل وفي المجرد عن محمد لو قال ما تصدقت الى اخر السنة فقد نويته من الزكوة
فجعل يتصدق ولا تحضره النية او جواز تجربة وفي الاصول عنه خلاف هذا وعند مالك يشترط قران النية
بالاداء وعن احمد يستحب ويجوز التقديم بزمان يسير وفي تتمة المغني قال ابو جعفر الهندواني لا يجزي
الزكوة الا بنية مخالطة للاخراج وعن محمد بن سلمة البلخي اذا تصدق ولم تحضره النية فان كان وقت
التصدق بحال لو سئل عما يتصدق به امكنه الجواب من غير فكرة يجزيه ويكون ذلك نية منه م لان الزكوة
عبادة ش مستقلة بذاتها م فكان من شرطها النية ش لان الاعمال بالنية م والاصل فيها ش اي في النية م الاقتران
ش اي اقترانها بالاداء م الا ان الدفع ش اي ودفع الزكوة لانه ربما لا يؤديها دفعة واحدة ويدفع شيئا بعد شيء
م فاكتفى بوجودها ش اي بوجود النية حال العزل ش اي حالة عزل مقدار الواجب م تيسيرا ش اي لاجل
التيسير لدفع الحرج كتقديم النية في الصوم ش فانه يجوز للصوم اقتران النية باول الصبح م ومن
تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكوة ش اي حال لم يرد به سوى الزكوة م سقط فرضها عنه ش اي سقط فرض الزكاة
عنه حتى ليس عليه زكوة بعد ذلك استحسانا ش لا قياسا لان القياس عدم السقوط وهو قول زفر والشافعي
واحمد ورواية عن محمد لان النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من نية التعيين وجه الاستحسان هو
قوله لان الواجب جزء منه ش اي من جميع المال م فكان ش اي الجزء منه م متعينا فيه فلا حاجة الى التعيين
ش لان التعيين انما شرط لمزاحمة ساير الاجزاء فلما ادى الجميع على وجه القربة زالت المزاحمة فسقط الفرض
لوجود اداء الجزء الواجب ضرورة وهذا كالصوم في رمضان لانه يصاب بمطلق الاسم لتعينه فلا يحتاج
الى التعيين م ولو ادى بعض النصاب سقط زكوة المؤدى ش منها لذلك م عند محمد رحمه الله لان الواجب
شايع في الكل فلو تصدق بالجميع اجزاه عن زكوته وكذا اذا تصدق بالبعض اجزاه عن قدره وعن ابي حنيفة
هو قول محمد م وعند ابي يوسف لا يسقط لان البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب ش اي لواجب الزكوة
لمزاحمة ساير الاجزاء م بخلاف الاول ش وهو التصدق بالجميع لعدم المزاحمة فيه فرع في الايضاح
تصدق بجميعه ونوى بها الزكوة والتطوع يقع عن الزكوة عند ابي حنيفة لان الفرض اقوى وعند محمد
لا تجزئه وبه قال مالك والشافعي واحمد وفي الروضة دفع الى فقير بلا نية ثم نواه عن الزكوة ان كان
قايما في يد الفقير اجزاه والا فلا ولو اعطى رجلا مالا ليتصدق تطوعا فلم يتصدق المأمور حتى نوى الآمر
عن الزكوة ثم تصدق اجزاه ولو قال تصدق به المامور وقع عن الزكوة وكذا لو قال له تصدق عن كفارة يميني ثم نواه
عن الزكوة اجزاه ودفع زكوة الرجل ليدفعها الى المصدق عن نصاب الشاة ثم حول منه الى الابل فهو على الاول

خلاف اموال التجارة فانها تبع عن الزكوة ولو خلط الوكيل دراهم المزكين ثم تصدق بها عن زكوتهم فهو
ضامن وفي المحيط وهب دينه مائتي درهم ممن عليه بعد الحول والمديون غني لم يسقط الزكوة وفيهما وفي
النوادر لا يضمن ولو كان فقيرا ولم ينوها عن الزكاة اجزاه عن زكوة هذا الدين استحسانا ولو تصدق به اجزا
قياسا واستحسانا وقيل هما سواء وعن ابي يوسف يضمن زكوته ولو وهب كل الدين ممن عليه وهو فقير ينوي زكوة العين
او دين آخر لا يجزيه قياسا واستحسانا وينوي زكوة هذا الدين يجزيه استحسانا لا قياسا وفي المرغيناني اداء العين
عن الدين في الزكوة لا يجوز لانه اسقاط والواجب فيها التمليك وبه قال احمد ولو دفع دراهم الى رجل ه
ليتصدق بها تطوعا ثم نوى عن زكوة ماله فتصدق بها المامور جاز ذكره في منية المفتي ومثله في شرح
المهذب ولو ادى الزكوة غيره من مال نفسه بغير امره فاجازه لا يجوز ولو امره يجوز وله مائة عين ومائة دين
تجب فيهما زكوة ذكر هذه المسائل في منية المفتي ويعتبر نية الموكل في الزكوة دون الوكيل ولو لم يعلم المساكين
لا يدري انه يجزيه لان النية للمزكي قال في شرح الاسلام وفي جميع العلوم عن اصحابنا ان من اعطى ما لا يسمه الصدقة
والمتصدق عليه لا يعلم انه يعطيه لم تكن صدقة ولم يجزه عن الزكوة ينوي الزكوة مما يدفع لصبيان اقاربه في العيد
او لمن ياتي بالبشارة او لمن ياتي بالباكورة اجزاه عن الزكوة لان ما في ذلك ليس بواجب ولو نوى الزكوة بما يدفع
الى الخليفة ولم يستاجره ان كان الخليفة بحال لو لم يدفعه يعلم الصبيان اجزاه والا فلا وكذا ما يدفع الى الخدم
من الرجال والنساء الذين لم يستاجرهم في الاعياد وغيرها بنية الزكوة كذا في المجتبى **باب**
صدقة السوائم اي هذا باب في بيان حكم صدقة السوائم واراد بالصدقة الزكوة كما في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والسوائم واراد بالصدقة جمع سائمة وهي المال الراعي كذا قاله صاحب الديوان من قوم
سامت الماشية سوما اذا رعت واسامها صاحبها اسامة وعن الاصمعي كل ابل ترعى ولا تعلف في الاهل
فهي سائمة كذا في المغرب وفي التحفة السائمة هي التي تسام في البراري لقصد الدر والنسل لا لقصد الحمل والركوب
والبيع وفي التي تسام لقصد البيع زكوة التجارة ثم الشرط ان تسام في غالب السنة لا في جميع السنة وانما اعتبر
اليوم ليتحقق النماء والنماء يحصل بالزيادة فيها سمنا وبالدر والنسل وانما تحصل زيادة اذا انحطت المؤنة فاذا كثرت
المؤنة بالعلف لا يحصل معنى واذا اعتبر اليوم اعتبر الاعم والاغلب المؤنة لان الحكم للغالب فان قلت
ما وجه البداءة بصدقة الماشية ثم البداءة بذكر الابل قلت لان قاعدة هذا الامر كانت في العرب وهم
ارباب المواشي والبداءة بذكر الابل لان كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لابي بكر رضي الله عنه
كان هكذا وفي المبسوط بدا محمد رحمه الله كتاب الزكوة بذكر المواشي اقتداء بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه بدا فيهما بزكوة المواشي وقال الكاكي لان زكوة السائمة مجمع عليها خصوصا في حق الابل فان الاحاديث اتفقت
الى مائة وعشرين وعليه اجمعت الامة الا ما شذ عن علي رضي الله عنه فانه قال في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست
وعشرين بنت مخاض قال سفيان الثوري هذا غلط وقع من رجال علي اما علي فانه افقه من ان يقول هكذا
لان في هذا موالاة بين الواجبين لا وقص بينهما وهو خلاف اصول الزكوة فان مبنى الزكوة على ان الوقص يلي الوجوب
وسيجي مزيد الكلام فيه ان شاء الله تعالى **فصل** اي هذا فصل في بيان زكوة الابل وقدم
ان الكتاب يجمع الابواب والابواب تجمع الفصول والفصول منها وصل ينون ومنها قطع لا ينون لان الاعراب
لا يكون في المفردات والابل بكسر الهمزة والباء وبسكون الباء تخفيفا وهو فعل ومثله في الصفات بلز وهي المراة
العظيمة الجثة وقال ابن الحاجب ولا ثالث لهما وذكر الميداني اربعة وزاد عليهما الحلا وهو
الحاجز وايلا لكل وجه من الحيوان التي لم تكن عامر وقال الجوهري الابل لا واحد لها من لفظها
وقال ابن عصفور في الممتع فيما زعم سيبويه لم يات فعل والابل الا ابل لا حجة فيه لانه الاشهر فيه كسر الباء فيه
يمكن ان يكون تخفيفا ولا حجة في اطل لانه لم يات الا في الشعر نحو قول امرئ القيس له اطلا ظبي وساقا نعامة فيجوز

ان يكون

ان يكون فيما انفقت الطاء والهمزة للضرورة وجاء لغة في الوتد وحبر للقلح على الانسان وابط وجلح
وحلب والابل جنس يقع على الذكور والاناث ولفظها مؤنث تقول ابل سائمة وقال محمد في الجامع الابل والجمل
والبعير والجزور اجناس والناقة للانثى وفي الصحاح الابل اسم جمع لا واحد لها من لفظها وهي مؤنثة ولا يدخلها
الا الانثى الصغير والجمل زوج الناقة والبعير بمنزلة الانسان ويقال للجمل بعير وللناقة بعير وشربت من لبن
بعيري ولا يقال له بعير الا اذا اجذع ولا جمل الا اذا اربع والجزور يقع على الذكر والانثى وهي مؤنثة وقال
النووي يقول اهل اللغة يقال لولد الناقة اذا وضعته ربع بضم الراء وفتح الباء الموحدة والانثى ربعة ثم هبع
وهبعة وفي الصحاح الربع الفصيل ينتج في الربيع وهو اول فاذا نتج في آخره هبع وهبعة وناقة مربع
تنتج في الربيع فهي مرباع ايضا وفي الذخيرة الهبع الذي يولد في غير حينه فاذا انفصل عن امه فهو فصيل وهو في
جميع السنة حوار وقيل اول ما يخرج يسمى سليلا ثم حوارا الى ان يفصل ثم فصيلا الى تمام الحول فاذا دخل
في الثانية فهو ابن مخاض والانثى بنت مخاض يقال مخضت الحامل مخاضا اي اخذها وجع الولادة ومنه قوله
تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة او لان امها لحقت بالمخاض من النوق والمخاض ايضا النوق الحوامل
او احدها خلفة واذا دخل في السنة الثالثة فهو ابن لبون والانثى ابنة لبون سمي بذلك لان امه وضعت
غيره فصارت ذات لبن لها غالبا واذا دخل في الرابعة فهو حق والانثى حقة لانه استحق ان يحمل ويركب
واستحق ضراب الفحل وحمل منه اذا كانت انثى ولهذا جاء في الحديث طروقة الفحل وطروقة الجمل بمعنى مطروقة
محلومة ومركوبة واذا طعن في الخامسة فهو جذع بفتح الذال المعجمة والانثى جذعة وهي آخر الاسنان
المنصوص عليها في الزكوة وما فوقها من الكرام واذا طعن في السادسة فهو ثني والانثى ثنية سمي به لالقائه
ثنيته وهو اول الاسنان المجزئة في الاضحية من الابل وفي السابعة رباع ورباعية قال المطرزي بفتح الراء
وتخفيف الباء وقال النووي رباع بفتح الراء ولا يزال رباعا او رباعية حتى يدخل السنة الثامنة
وهو سدس فاذا دخل في التاسعة فهو بازل للذكر والانثى لانه بزل نابه اي طلع وفي العاشرة مخلف
للذكر والانثى فاذا كبر فهو عود والانثى عودة ومنه واتقى العود بالعود محرم فاذا هرم فهو قحم
بفتح القاف وكسر الحاء المهملة والانثى ناب وشارف وقال الازهري الشارف المسنة الهرمة والبكر
الصغير من ذكور الابل والمهارى الابل منسوبة الى مهرة بن حيدان قوم من اهل اليمن والارحبية من ابل اليمن
والارحبية من ابل اليمن وكذا النجدية والعقيلية نجيبة صلاب كرام يبلغ الواحد منها مائة دينار والقوا
البه البخت ابل الترك والعراب سديه يرى بل في العراب بفتح البخت والواحد بختي كرومي وروم وترك وتركي
واصله ان يجب بعير بين العراب والفالج قيل هو الجمل الضخم ذو سنامين ليس في اقل من خمس ذود من الابل
السائمة صدقة اضافة الخمس الى الذود من قبيل اضافة العدد الى مميزه كما في قوله تعالى تسعة رهط
والذود بفتح الذال المعجمة وسكون الواو من الابل من الثلاث الى العشر وقيل من اثنين الى التسعة وهي مؤنثة
لا واحد لها من لفظها قوله صدقة اي زكوة كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وفي المبسوط اعلم ان وجوب
الزكوة في الخمس من الابل لانها مال كثير لا يملك اخلاؤه من الواجب ولا ايجاب واحد منها للاجحاف
بالملاك ولا ايجاب جزء منها لان التشقيص في الحيوان عيب فكان ايجاب الشاة فيها اوجب الخمسة في المائتين
لان الغالب ان قيمة بنت المخاض فيها اربعون درهما والمامور به ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم
هاتوا ربع عشر اموالكم والشاة تقرب ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك
فاذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى اربع
عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه الى تسع عشرة فاذا كانت عشرين ففيها اربع شياه
الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض على هذا اتفقت الروايات الآثار واجمع

الطا الاما روي عن علي عنه انه قال في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست وعشرين ابن مخاض وروي
ذلك عن الشعبي شريك بن عبد الله ذكره السفاقسي في شرح البخاري عنه وبه قال بن مطيع البلخي
وتقدم الكلام فيه في اوائل الباب وهي التي طعنت في الثالثة اي ابنة مخاض هي التي دخلت
في السنة الثانية الى خمس وثلاثين واذا كانت ستا وثلاثين ففيها بنت لبون وهي التي طعنت في الثالثة
الى خمس واربعين فاذا كانت ستا واربعين ففيها حقة وهي التي طعنت في الرابعة الى ستين فاذا
كانت احدى وستين ففيها جذعة وهي التي طعنت في الخامسة الى خمس وسبعين فاذا كانت
ستا وسبعين ففيها بنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين ففيها حقتان الى مائة وعشرين
ش اعلم ان الشرع جعل نصاب الابل الصغار دون الكبار بل الابل الاصغر لا يجوز فيها وانما يجوز
بالتي فيها معا من السدس والبازل وانما اختار ذلك تيسيرا لارباب المواشي وجعل الواجب ايضا
من الاناث الى الذكور حتى لا يجوز الذكر الا بالقيمة ولهذا لم يجوز الشافعي اخذ ابن المخاض لانه لا يجوز
اخذ القيمة الا قال يوخذ مكان بنت المخاض ابن لبون لان الانوثة تعد فضلا في الابل وقد جاءت
السنة بسن الوسط فلم يجز الانوثة في الغنم والبقر لان الانوثة فيهما لا تعد فضلا لهذا اشتهرت
كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم ش هذا بما ذكره القدوري من لفظه ودعوى الاشتهار
اي لهذا الى الشهرة حتى عدت من الاخبار المشاهير التي هي قسم من التواتر بها كتاب ابي بكر رضي الله عنه
لانس بن مالك رواه البخاري في صحيحه وفرقه في ثلاثة ابواب متوالية عن ثمامة ان انسا حدثه
ان ابا بكر كتب له هذا الكتاب لما ارسله الى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة
التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر الله تعالى بها رسوله فمن سئلها من
المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقه فلا يعطي في اربع وعشرين من الابل فما دونها من الغنم في كل خمس
شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض انثى فاذا بلغت ستا وثلاثين الى
خمس واربعين ففيها بنت لبون انثى فاذا بلغت ستا واربعين الى ستين ففيها جذعة فاذا بلغت
ستة وسبعين الى تسعين ففيها بنتا لبون فاذا بلغت احدى وتسعين الى عشرين ومائة ففيها حقتان
طروقتا الجمل فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ومن لم يكن معه
الا اربع من الابل فليس فيها صدقة الا ان يشاء ربها فاذا بلغت خمسا من الابل ففيها شاة وبها كتاب عمر رضي الله
عنه اخرجه ابو داود وغيره الترمذي وابن ماجه واللفظ للترمذي عن سفين بن حسين عن الزهري
عن سالم عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة فلم يخرجه الى عماله حتى قبض فقرنه
بسيفه فلما قبض عمل به ابو بكر رضي الله عنه وقبض عمر رضي الله عنه حتى قبض وكان فيه في خمس من الابل شاة
وفي عشر شاتان وفي خمس عشرة ثلاث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض الى خمس وثلاثين
فاذا زادت ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت ففيها حقتان الى عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة
وفي كل اربعين بنت لبون الحديث وهو مرسل ورفعه سفين بن حسين وقال المنذري سفين بن حسين
اخرج له مسلم في مقدمة كتابه واستشهد به البخاري الا ان حديثه عن الزهري فيه مقال وقد
تابع سفين بن حسين على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخاري على الاحتجاج بحديثه وقال
الترمذي في كتاب العلل سالت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال ارجوا ان يكون محفوظا وسفين
ابن حسين صدوق ورواه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه وقال سفين بن حسين وثقه يحيى
ابن معين وهو احد ائمة الحديث الا ان الشيخين لم يخرجاه وله شاهد صحيح وان كان فيه ارسال وقال
ابن عدي وقد تابع سفين بن حسين على رفعه سليمان بن كثير اخو محمد بن كثير حدثناه بن ناجد عن

يعقوب

لله

عن يعقوب الدورقي عن عبد الرحمن بن مهدي عن سليمان بن كثير بذلك وقد رواه جماعة عن الزهري
عن سالم عن ابيه اخرجه النسائي في الديات وابو داود في مرسله عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن
ابي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن بكتاب
فيه الفرائض والسنن والديات وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئ على اهل اليمن وهذه نسختها
بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي الى شرحبيل بن عبد الله فلان قيل ذي رعين ومعافر وهمدان الحديث
وفيه طول وما يشاهد مذهبنا وقال النسائي سليمان بن ارقم متروك قلت رواه عبد الرزاق
اخرجه الدارقطني في سننه ورواه الدارقطني ايضا عن اسمعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن ابي بكر به
ورواه كذلك ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه كلاهما عن سليمان بن داود به قال الحاكم اسناده
صحيح وهو من قواعد الاسلام وقال ابن الجوزي في التحقيق قال احمد بن حنبل كتاب عمرو بن حزم في الصدقات
صحيح وقال بعض من الحفاظ المتاخرين نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقاها الائمة بالقبول وهي متوارثة وقال
يعقوب بن سفين الفسوي لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم له
والصحابة والتابعون يرجعون اليه ويدعون آراءهم م ثم اذا زادت على مائة وعشرين تستانف الفريضة
ش اي عند اصحابنا وتفسير الاستئناف ان لا يجب على ما زاد على مائة وعشرين حتى يبلغ الزيادة خمسا فاذا
بلغت خمسا فيكون في الخمس شاة مع الحقتين وفي العشر شاتان مع الحقتين وفي خمس عشرة ثلاث شياه ش
اي مع الحقتين م وفي العشرين اربع شياه ش اي مع الحقتين الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق ثم تستانف
الفريضة ش اي بعد المائة والخمسين فيكون في الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي الخمس عشرة ثلاث شياه
وفي العشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض ش اي مع ثلاث حقاق م وفي ست وثلاثين بنت لبون
ش اي مع الثلاث حقاق فاذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ش وفي المبسوط
وقاضي خان ثم هو مخير ان شاء ادى منها اربع حقاق من كل خمسين حقة وان شاء ادى بنات اللبون فان
قلت هذا الذي ذكره انما يصح اذا بلغ النصاب الى مائتين واربع حقاق قلت ان لم يصح فيما قبل
المائتين يصح في المائتين فله الخيار في اخر الكلام الى ان يبلغ الابل مائتين قبل الخيار في اربع في اربع حقاق
او خمس بنات لبون م ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين ش فيه هذا
احتراز عن الاستئناف الذي بعد المائة والعشرين فان في ذلك الاستئناف ليس ايجاب بنت لبون
ولا ايجاب اربع حقاق لانعدام وجوب نصابهما لانه لما زاد خمس مع الحقتين فلما زاد عليهما خمس صار
مائة وخمسين توجب ثلاث حقاق لان في الاستئناف الاول تغير الواجب من الخمس الى الخمس الى ان بلغ
النصاب الى مائة وخمسين ثم استوفيت الفريضة وفي الاستئناف الثاني تغير الواجب من خمس وعشرين
الى ست وثلاثين اي من مائة وخمسين وسبعين الى مائة وست وثمانين فيكون الخطو في الاستئناف
الاول خمس وفي الثاني عشرة ثم تغير الواجب في الاستئناف الثاني من ست وثلاثين الى مائة وست
وتسعين وليس هو الاستئناف الاول م وهذا عندنا ش اي هذا المذكور من الصورة المذكورة
هو مذهب اصحابنا وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه ايضا وحكي عن ابن عمر ايضا وبه قال ابراهيم
النخعي وسفيان الثوري واهل العراق م وقال الشافعي رضي الله عنه اذا زادت على مائة وعشرين
واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ش لانها ثلاث اربعينات م فاذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة
وبنتا لبون ش لانها اربعينات وخمسون م ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات في كل اربعين
بنت وفي كل خمسين حقة ش فالشافعي يوافقنا الى مائة وعشرين فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين
يدور الحكم عنده على الاربعينات والخمسينات وبه قال الاوزاعي وابو ثور واسحق واحمد

صحيح

لبون ا

في رواية وعن مالك في رواية اخرى لا يتغير الفرض بالزيادة على مايه وعشرين حتى يبلغ عشرا يجب فيهما
حقه وبنتا لبون وعنه في رواية ثالثة لو زادت واحدة على المائة والعشرين تغير الفرض وتخير
الساعي بين حقتين وثلاث بنات لبون والاصح عن احمد مثل مذهب الشافعي وقالت الظاهرية وابو
سعيد الاصطخري اذا زادت على عشرين ومائة ربع بعير او ثمنه ففي كل خمسين حقه وفي كل اربعين
بنت لبون وقال السروجي هذا قول باطل بلا شبهة اذ لم يرد الشرع بجعل السائمة نصابا بربع بعير
او ثمنه او عشره وتعلقوا بقوله فان زادت وقالوا الزيادة تحصل بالربع والثمن لما روي انه عليه السلام
كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقه وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود
ما دونها قال السغناقي اي ما دون الاربعينات والخمسينات وما دون ذلك عبارة عن ان توجب
في الخمس شاة ومن عبارة ان توجب في خمس وعشرين بنت مخاض وقال تاج الشريعة قوله ما دونها وفيما دونه
تؤخذ الغنم ثم قال اي ما دون بنت لبون فانها هي المذكورة من قبل ولذا قال الاترازي ويكنه
ثم قال واراد بما دونها الشاه وبنت المخاض ثم الذي استدل به الشافعي هو في حديث ابي بكر المذكور
ونحمل ايضا الاترازي في تسعين ومائة يجب ثلاث حقاق وبنت لبون لكن علل الخصم بحديث عمرو
ابن حزم واشار اليه بقوله م ولنا انه عليه السلام كتب في اخر ذلك ش اشارة الى اخر قوله في الكتاب
المذكور اذا زادت الابل الى اخره في كتاب عمرو بن حزم اراد ان الخزرجي الانصاري من بني مالك
ابن النجار لم يشهد بدرا واول مشاهده الخندق واستعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على نجران
وهم بالحارث بن كعب وهو ابن سبع عشرة سنة ليفقههم في الدين ويعلمهم القران وياخذ صدقاتهم وذلك
سنة عشر بعد ان بعث اليهم خالد بن الوليد رضي الله عنه فاسلموا وكتب كتابا وهو الذي مضى في حديث
مات بالمدينة سنة احدى وخمسين وقيل سنة اربع وخمسين م فما كان اقل من ذلك ش اي من خمس
وعشرين ففي كل خمس ذود شاة فيعمل بالزيادة ش وهو ما كتب في اخر كتاب عمرو بن حزم وقال الكاكي وما
رواه الشافعي عمل بالموازنة لانا نوجب في الاربعين بنت لبون لان الواجب منها ما هو الواجب في ستة
وثلاثين وفي الخمسين حقه وهذا الحديث لا يتعرض لنفي الواجب عما دونه وانما هو عمل بمفهوم النص
وعن علمنا بالنص واعرضنا عن مفهوم لما روينا وهو نقله في الايضاح م والبخت ش بضم الباء الموحدة وسكون
الخاء المعجمة جمع بختي وهو الذي يتولد من العربي والعجمي وقد مر مرة م والعراب ش بكسر العين المهملة جمع
عربي نسبة الى العرب وهم الذين استوطنوا المدن والقرى والاعراب اهل البادية واختلف في
نسبتهم والاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهي تهامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشا بها كذا في
المغرب م سواء ش مرفوع على الخبرية وانما كان سواء لان مطلق اسم الابل المذكور في الحديث يتناولهما
واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس

فصل

اي هذا فصل في بيان حكم زكاة البقر
قدم فصل البقر على فصل الغنم لقربها من الابل في الضخامة والقيمة وذكر صاحب كتاب الزينة ان لفظ
البقر من البقر وهو الشق لانه يبقر الارض اي يشقها والبقر جنس وانواعه الجاموس والعراب والدربا
وهي التي تحمل عليها وفي الصحاح البقر للذكور والاناث والها للافراد كالتمر والتمرة والبقور البقر
[illegible] واهل اليمن يسمون البقر الباقورة والباقر اسم جمع للبقر مع رعاته كالجامل
جماعة الجمال وفي شرح النووي البقر جنس واحده بقرة وباقورة وعن ابي يوسف البقرة للانثى
ليس في اقل من ثلاثين من البقر صدقة قال الاترازي لا خلاف بين الامة في هذا قلت فيه خلاف
بين الامة قال الظاهرية لا زكاة في اقل من خمسين من البقر فاذا ملك خمسين بقرة عاما قمريا متصلا
ففيها بقرة وفي المائة بقرتان ثم في كل خمسين بقرة بقرة ولا شي في الزيادة حتى يبلغ خمسين وقال

بنه ح

اخرون

اخرون في خمسين من البقر شاة وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلاث شياه وفي خمس وعشرين بقرة
الى خمس وسبعين فاذا زادت واحدة ففيها بقرتان الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففي كل
اربعين بقرة مسنة قال ابن حزم ومن الحجة لهذا قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وحكمه وجابر بن
عبد الله الانصاري وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد الرحمن بن خلدة وقتادة والزهري وفقهاء المدينة
وقال ابن حزم فلم نر ما لكل اتباعهم على اصله وما يروى فيه من الاثر موقوف ومنقطع واعتبروه بالابل
كما في الاوجه او دل بما عن عمر به عن سبعه ويرد عليهم ان خمسا من الابل خمس وثلاثين من الغنم ولا يجب فيها
ما يجب في خمس من الابل وعن صدقات ابي بكر رضي الله عنه انه اخذ من كل عشر بقرات بقرة ومذهبنا
قول علي بن ابي طالب وابي سعيد الخدري والشعبي وطاوس وشهر بن حوشب وعمر بن عبد العزيز والحكم
ابن عيينة وسليمان بن موسى الدمشقي والحسن ومالك والشافعي واحمد وعلي بن المديني الى ثلاثة
في خمس وعشرين خمس شياه وفي ثلاثين تبيع م فاذا كانت ش اي البقر م ثلاثين سائمة وحال عليها الحول
ففيها تبيع او تبيعة ش لحديث معاذ رضي الله عنه قال بعثني النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن فامرني
ان اخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم دينارا او عدله معافر رواه
الترمذي من حديث مسروق عنه وقال هذا حديث حسن ورواه ايضا بقية الاربعة وروى عمرو بن
حزم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن بكتاب الحديث وفيه وفي كل ثلاثين باقورة
تبيع جذع او جذعة وكل اربعين باقورة بقرة واختلفوا في صحة هذا الحديث فصححه ابن حبان والحاكم
واختلف النقل فيه عن احمد وروى ابو داود من حديث الحارث الاعور عن علي رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال هاتوا ربع العشور الحديث وفيه وفي البقر في كل ثلاثين تبيع وفي الاربعين
مسنة وليس على العوامل شي وفي الباب عن انس وابي ذر وابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم قوله
معافر هي ثياب باليمن منسوبة الى معافر قبيلة واستدل به ابن الحرب على ان البقر لا يؤخذ منها الا
مسنة انثى ولو كانت ذكورا كلها كلف رب المال ان ياتي بانثى وقال بعض الشافعية يجزيه وقال
ابو حنيفة ان كانت كلها اناثا جاز فيها مسن ذكر وقال شيخنا زين الدين العراقي في هذا الحديث
لو اخرج عن الاربعين تبيعين لم يجزه وهو اختيار البغوي كما لو اخرج عن ست وثلاثين بنتي مخاض لا يجوز
قال الذي اختاره البغوي حكاه الرافعي وجها وقال ايضا استدل بعموم ذكر البقر فيه على ان بقر
الوحش اذا ملك تجب فيه الزكاة وعن احمد روايتان احدهما الوجوب والاخرى المنع وهو قول
مالك والجمهور م وهي التي طعنت في الثانية ش اي التبيعة هي التي دخلت في السنة الثانية سمي التبيع
تبيعا لانه يتبع امه وقيل لان قرنيه يساويان اذنيه وسمي المسن والمسنة بذلك لزيادة سنهما وقال
الخطابي ان العجل ما دام يتبع امه فهو تبيع الى تمام سنة ثم هو جذع ثم ثني ثم رباع ثم سديس وسدس
ثم صالغ وهو المسن وفسرت الشافعية التبيع والمسنة مثل ما فسر اصحابنا وسيد الجرجاني حيث قال
في التحرير التبيع ما له دون سنة وقيل ما له سنة والمسنة ما لها سنة وقيل سنتان وكذا قول الفوراني
في الابانة التبيع ما استكمل سنة وقيل الذي يتبع امه وان كان له دون سنة وفي الرافعي ان جماعة حكوا
في التبيع ما له ستة اشهر وفي المسنة ما لها سنة وكبر الاصحاب هذا الخلاف معدودا من المذهب
وقال ابن حزم ان التبيع والتبيعة ما له سنتان وان المسنة ما لها اربع سنين وهو المشهور عند المالكية
م هذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا رضي الله عنه ش اي هذا الذي ذكرنا من صدقة البقر
امر معاذ بن جبل حين وجهه الى اليمن وقد ذكرناه الان م فاذا زادت ش اي البقر م على الاربعين وجب
ش اي الادام في الزيادة بقدر ذلك الى ستين عند ابي حنيفة ش وبه قال ابرهيم وحماد والحول ففي الواحدة

النبي صلى الله عليه وسلم

الرابع ربع عشر مسنة وفي الاثنين نصف عشر مسنة وفي الثلاثة ثلاثة ارباع عشر المسنة الفائدة
تفسيرهما حكم الزائد على الاربعين وهو ربع عشر مسنة او جزء من اربعين جزءا من مسنة او من اجزاء
من ثلاثين جزءا من تبيع او تبيعة وهو ثلث عشرها من المسنة وفي الاثنين الزائدين على الاربعين جزءا
من اربعين جزءا من مسن او مسنة وهما نصف عشرها او جزءان من ثلاثين من اربعين جزءا من مسن
او مسنة وهي ثلاثة ارباع عشرها او ثلاثة اجزاء من تبيع او تبيعة وهي عشر تبيع او تبيعة وفي الاربعة
الزائدة على الاربعين اربعة اجزاء من اربعين جزءا من مسن او مسنة وهي عشرها او اربعة اجزاء من ثلاثين
من تبيع او تبيعة وهي عشر تبيع او تبيعة وثلث عشرها وفي الخمسة الزائدة على الاربعين خمسة اجزاء
من اربعين جزءا من مسن او مسنة او خمسة اجزاء من ثلاثين جزءا من تبيع او تبيعة وهي سدس تبيع او تبيعة وهكذا
يزيد الواجب على حساب الزيادة الى الستين وهكذا رواية الاصل اي المذكور رواية الاصل
اي المبسوط رواها ابو يوسف عن ابي حنيفة هكذا ذكره ابو بكر الجصاص الرازي وهو ظاهر الرواية
لان العفو اي عدم الوجوب ثبت نصا اي من جهة النص بخلاف القياس لما فيه من اخلاء
المال عن الواجب مع قيام اهلية الوجوب وهو الغنى ولا نص هاهنا في العفو فلا يثبت ونصب النصاب
بالدلائل الاولى واما طريق معرفته النص ولا نص فيما بين الاربعين الى الستين فاذا تعذر اعتبار
النصاب فيه اوجبنا الزكاة في ماله ولكنه بحسب ما سبق وروى الحسن عنه اي روى الحسن
ابن زياد عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لا يجب في الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة او ربع
مسنة او ثلث تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلثه وثلاثين في ربع اربعين فيخير بين اعطاء
ربع المسنة وبين اعطاء ثلث التبيع الى ستين قال المرغيناني عن ابي شجاع هي اصح الروايات لان مبنى
هذا النصاب اشارة الى نصاب البقر على ان يكون بين كل عقدين وقص بفتح الواو وفتح القاف
وبالصاد المهملة ما بين الفريضتين في الماشية وفتح القاف اسمه عند اهل اللغة وصنف ابن بري
جزءا في خطأ الفقهاء وجعل في اسكان القاف وليس كما قال وجاء فيه الوقس بالسين المهملة والشنق
مثله بفتح النون ويقال الوقص في البقر خاصة والشنق في الابل خاصة والعفو في الغنم وقيل
الوقص مطلق على ما لا يجب فيه الزكاة ويجمع على اوقاص كجمل واجمال وقيل ولو كان القاف ساكنة يجمع
على افعل نحو فلس وافلس ولا يرد حول واحوال وهول واهوال لان معتل العين بالواو يجمع هكذا
في كل عقد واجب عفو فما قبل الاربعين وبعدها تسعة وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء في الزيادة
اي على الاربعين حتى تبلغ ستين فيجب فيها تبيعان او تبيعتان وبه قال الشافعي ومالك واحمد وفي المحيط
وهو اوفق الروايات عن ابي حنيفة وفي جوامع الفقه وهو المختار وهو رواية عن ابي حنيفة
وهو رواية اسد بن عمرو رحمه الله عن ابي حنيفة ثلاث روايات لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه
الى اليمن قال الاترازي ذكر الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح الكرخي ان معاذا سأل عما بين الاربعين
والستين فقال ليس في الاوقاص شيء فيها انتهى قلت الحجة منه مع دعواه كيفية ذكر الوقوف من حديث
معاذ ورفع المرفوع الذي دل عليه كلام المصنف وقد روى الطبراني في معجمه حدثنا عثمان بن عمر
الضبي حدثنا محمد بن كثير حدثنا سفيان عن ابن ابي ليلى عن الحكم عن طاوس عن معاذ بن جبل عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال ليس في الاوقاص شيء ورواه ابن ابي شيبة موقوفا حدثنا عبد الله بن ادريس
عن ليث عن طاوس عن معاذ قال ليس في الاوقاص شيء وروى ابو عبيد في كتاب الاموال من حديث
سلمة بن اسامة ان معاذ بن جبل قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق اهل اليمن الحديث
اصدق اهل اليمن وفيه ان الاوقاص لا فريضة فيها وفسروه فيما بين الاربعين الى الستين اي فسر

اهل اللغة الوقص الذي يكون بين الاربعين من البقر الى الستين وقيل فسره الصحابة رضي الله عنهم
قلنا قد قيل ان المراد منها الصغار اي المراد من الاوقاص الصغار من البقر وهي العجاجيل وبه نقول
ان لا شيء فيها او المراد منها ان اربعة العفو كله العدد في الابل فان الوقص في الحقيقة اسم لما لم يبلغ
نصابا وذلك في الابل كذا في المبسوط ثم في ستين تبيعان او تبيعتان اي ثم الواجب في ستين
من البقر تبيعان او تبيعتان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلاثة اتبعة الاتبعة
جمع تبيع وفي تسعين ثلاثة اتبعة وفي كل ثلاثين تبيع وفي المائة تبيعان ومسنة اي الواجب في المائة
من البقر تبيعان ومسنة في الستين تبيعان وفي الاربعين مسنة وعلى هذا اي وعلى الوجه المذكور
يتغير الفرض في كل عشر من تبيع الى مسنة ففي مائة وعشرة تبيع ومسنتان وفي المائة وعشرين ان شاء
المالك دفع ثلاث مسنات وان شاء اربعة اتبعة والخيار للمالك عندنا وبه قال احمد وعند مالك
وبعض الشافعية الخيار للمصدق وعلى هذا احكم ما زاد على ذلك لقوله عليه السلام في كل ثلاثين
من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم وقد مر هذا في حديث
معاذ اخرجه الطبراني وفي حديث علي رضي الله عنه اخرجه ابو داود والجواميس والبقر سواء يعني في وجوب
الزكاة في كل واحد منهما وفي ضم احدهما الى الاخر ليكمل النصاب والجواميس جمع جاموس وهو معرب كوميش وهو
نوع من انواع البقر واسم البقر يطلق عليهما الا ان الجاموس اخص وفي المحيط والجاموس كالبقر لانه بقر حقيقة
حتى لو حلف لا يشتري بقرا يحنث بشراء الجاموس والكراهة على العدد ورتب قوله في قوله والجواميس والبقر سواء
لان اسم البقر يتناولها اذ هو نوع منه اي الجاموس ايضا نوع من البقر لصحة اطلاق البقر عليها الا ان اوهام
الناس لا تسبق اليه يعني الى الجاموس في ذكر البقر في ديارنا هي اقليم [illegible] القلة اي لقلة الجاموس
فكذلك لا يحنث به اي باكل لحم الجاموس في يمينه لا ياكل لحم البقر لعدم العرف لان مبنى اليمين على العرف
حتى لو كثر في موضع ينبغي ان يحنث كذا في المبسوط فان قلت اسم البقر يتناول الوحشي ولا يجب فيها زكاة قلت
الجاموس اهلي وذلك وحشي والوحشيات من البقر والغنم وغيرهما لا تعد في النصاب وكذا المتولد من اهلي
ووحشية كذا قاله الكاكي وفي مغني الحنابلة تجب الزكاة في بقر الوحش ولم يقل به احد وعند الشافعي لا يجب
مطلقا وبه قال ابو داود وعندنا ان كانت الام اهلية تجب وان كانت وحشية لا تجب وبه قال مالك

فصل

اي هذا فصل في بيان احكام الصدقة في الغنم والغنم اسم جنس لا واحد
له من لفظه وهي مؤنثة ولهذا يقال في تصغيره غنيمة وكأنه ماخوذ من الغنيمة وقال الجوهري الغنم اسم مؤنث
موضوع يقع على الذكور والاناث وعليهما جميعا فاذا صغرتها الحقتها الهاء غنيمة لان اسماء الجموع
التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الادميين فالتانيث لها لازم يقال له خمس من الغنم ذكور فتؤنث
العدد وان عنيت الكباش اذا كان يليه من الغنم لان العدد يجري في تذكيره وتانيثه على اللفظ لا على المعنى
ليس في اقل من اربعين من الغنم السائمة صدقة اي زكاة وقد مر من وجه هذا في اول الكتاب فاذا كانت
اربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الشاة من الغنم تذكر وتؤنث وفلان كثير الشاة والبعير وهو في
معنى الجمع لان الالف واللام للجنس واصل الشاة شاهة لان تصغيرها شويهة والجمع شياه بالهاء في ادنى العدد
تقول ثلاث شياه الى العشر واذا جاوزت فبالتاء [illegible] الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان
الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه فاذا بلغت اربع مائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة
شاة اي في كل مائة بعد الاربع مائة شاة وهذا قول جمهور اهل العلم منهم مالك والشافعي واحمد واسحق وهو
قول الثوري ايضا وقال النخعي والحسن بن صالح اذا زادت الغنم على ثلاث مائة واحدة وجب فيها اربع شياه الى اربع مائة
فاذا زادت واحدة يجب فيها خمس شياه وهو قول رواية عن احمد وروى الشعبي عن معاذ ان الغنم اذا بلغت

مابين اربعين فيها حتى يبلغ اربعين وثلثمايه يوخذ منها ثلاث شياه فاذا بلغت مايه واربعين فيها حتى يبلغ اربعين
وثلثمايه فيوخذ منها اربع شياه وفي المغني في روايه عن احمد اذا زادت على الثلثمايه واحده ففيها اربع شياه ثم لا شي في
الفرض حتى يبلغ خمس مايه فيكون في مايه شاه وهكذا حتى ينتهي وفي شرح العمده لابي الخطاب في اربع مايه وواحده
خمس شياه وفي خمس مايه وواحده ست شياه وهكذا حتى ينتهي وقال ابو بكر في العارضه هذا مضادة للحديث لفظا
ومجازفه بغير معنى فلا يعتبر به هكذا ورد البيان في هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم اي مثل المذكور في كيفيه
صدقه الغنم ورد البيان في كتابه عليه السلام اما كتاب النبي صلى الله عليه وسلم اما كتاب النبي صلى الله عليه وسلم
فرواه الترمذي من حديث الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقه فلم يخرجه
الى عماله حتى قبض فقرنه بسيفه فلما قبض عمل به ابو بكر رضي الله عنه حتى قبض وعمر رضي الله عنه حتى قبض وقد مر
عن قريب ومر الكلام واما كتاب ابي بكر لانس رضي الله عنهما فرواه البخاري وقد مر ايضا واحتج شمس الايمه السرخسي
في المبسوط بروايه انس ان ابا بكر كتب له كتاب الصدقه الحديث وكذلك احتج به المصنف وقال السروجي اصحابنا
لم يعملوا بجميع ما في كتاب انس واهمل بعض ما فيه وترك ما فيه ليس بصواب وكذا الاستدلال في هذا بكتاب عمرو بن
حزم وهو الاوجه وعليه انعقد الاجماع اي وعلى وجوب صدقه الغنم الوجه المذكور انعقد الاجماع قوله الضان
والمعز سوا الضان مهموز ويجوز تخفيفه بالاسكان كما في راس وهو جمع ضاين بهمزه قبل النون كراكب وركب ويقال
ايضا ضان بفتح الهمزه كحارس ويجمع ايضا على اضون كحاز وعزي وقيل هذه كلها ليس بجمع على الاصح لكنها اسم
جمع والمعز بفتح العين واسكانها اسم جنس والواحد ماعز والمعزي والمعيز بفتح الميم والامعوز بضم الهمزه بمعنى المعز
قوله سوا اي في حمل النصاب لا في ادا الواجب فان ذكره ياتي بعده لان لفظه الغنم شاملة للكل لان
لفظه الغنم جنس والضان والمعز نوعان فيضم احدهما الى الاخر في حمل النصاب وهذا لا خلاف فيه والنص
ورد به اي بلفظ الغنم وما كتب في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله في اربعين من الغنم شاه ويوخذ
الثني في زكاتها اي في زكوة الغنم ولا يوخذ الجذع بفتحتين والذال المعجمه قال الازهري اول ولد الغنم
سخله قال ابن قدامه في المغني بفتح السين ذكرا كان او انثى من الضان او المعز بهمه للذكر والانثى فاذا بلغ
اربعه اشهر فصل من امه تولد المعز فهي وجمعها جفار بالكسر فاذا رعى وقوي فهو عريض وعتود وهو في ذلك
كله جدي والانثى عناق وجمعها عنوق على غير قياس واعنق ما لم يات الحول عليه فاذا اتى الحول عليه فالذكر
تيس والانثى عنز وفي الثانيه الذكر جذع والانثى جذعه وفي الثالثه ثني والانثى ثنيه وفي الرابعه رباع وفي الخامسه
سداس وفي السادسه صالغ ولا يوخذ له بعد ذلك اسم والثني ما تمت له سنه اي الثني من الغنم ما اتى عليه سنه والجذع ما اتى عليه اكثرها
اي اكثر السنه وفي المبسوط والجذعه التي تمت لها سنه وطعنت في الثانيه والثنيه التي تم لها سنتان وطعنت في الثالثه وذكر النووي مسئله
في الضان والمعز وكذا في الصحاح وفي مجمع الغرايب الجذع الذي تمت له سنه ودخل في الثانيه وهو الذي يجزي في الاضحيه وقال الجرجاني
انما يجزي في الاضحيه لان الجذع من الضان ينزو ويلقح والمعز لا يلقح حتى يصير ثنيا وفي البدايع الاسبيجابي والورى وجوامع الفقه وغيرها
من كتب الفقه الجذع ما اتى عليه سته اشهر وفي بعضها اكثر السنه يسلما ذكرناها والثني ما تم له سنه ودخل في الثانيه وفي الذخيره للمالكيه
الجذع ابن سنه وقيل ابن عشره اشهر وقيل ابن نصف سنه وجمع الثني ثنيان وجمع الجذع جذعان وجذاع وجمع الجذعه جذعات ويقال
لولد الشاه في السنه الثانيه جذع ولولد البقره والحافر في السنه الثالثه وللابل في السنه الخامسه وعن ابي حنيفه رضي الله عنه
وهو قولهما انه يوخذ الجذع اي وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفه انه يوخذ الجذع من الضان وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي
واحمد وقال مالك الجذع من الضان والمعز ما تم له سنه يجوز لاطلاق النص وقال الشافعي واحمد الجذع من المعز لا يجوز لقوله
عليه السلام انما حقنا الجذع والثني لا يتعرض اليه احد من الشراح وهو غريب لا يعرف من رواه ولا من خرجه وقال السروجي
هذا في حق الابل بعيد لان الجذع من الابل لا يوخذ في الزكاة اذا الذكر لا يجزي فيها والثني من الابل لا يوخذ لانه لا يجاوز الجذعه
من الابل وقال صاحب التخريج ومعناه اخرجه ابو داود وابن ماجه في الضحايا عن عاصم بن كليب عن ابيه قال كنا مع رجل من اصحاب

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم يقال له مجاشع من بني سليم فعزت الغنم فامر مناديا فنادى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الجذع يوفي مما
يوفي منه الثني ورواه احمد في مسنده حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبه عن عاصم بن كليب عن ابيه عن رجل من مزينه او جهينه قال كان
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان قبل الاضحى بيوم او بيومين اعطوا جذعين واخذوا ثنيا فقال عليه السلام ان الجذعه
تجزي مما تجزي عليه الثنيه وعاصم بن كليب اخرج له مسلم ولانه يتادى به الاضحيه هكذا الزكاه وفي الايضاح باب الاضحيه اضيق
الا ترى ان التضحيه بالسخل والبهيمه لا يجوز ويجوز احدهما في الزكاه فاذا كان للجذع مدخل في باب الاضحيه ففي الزكاة اولى
وقال الاترازي بعدما ذكر الشيخ ابو الحسين القدوري عن علي رضي الله عنه انه قال لا يجزي في الزكاة الا الثني فصاعدا
بنا على ما لا يخفى من كلام المصنف وتاول الحديث اي الحديث الذي ذكره المصنف الجذع من الابل يوخذ فيها عنه ومن ما روي عن علي موقوفا
ومرفوعا الا يوخذ في الزكاة الا الثني فصاعدا اي وحفاظ الروايه حديث علي بن ابي طالب وهذا الحديث لم يثبت الا مرفوعا
الى النبي صلى الله عليه وسلم ولا موقوفا على علي رضي الله عنه والعجب من صاحب التحفه انه قال لم يروى عن علي خلافه فكان اجماعا
وروى ابن حزم الحربي في كتابه غريب الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لا يجزي في الضحايا الا الثني فصاعدا ولان الواجب
هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز فيه الجذع من المعز اي ولان الواجب في الاخذ هو الوسط بالنص كما يجي قوله
وهذا اي الجذع من الضان من الصغار قوله ولهذا اي ولاجل كونه من الصغار لا يجوز فيه اي في الاخذ في الزكوة الجذع من المعز
بالاتفاق وجواز الاضحيه به عرف نصا هذا جواب عن قوله ولانه يتادى به التضحيه فكذا الزكوه وفيه نظر لان جواز التضحيه
بالجذع من الضان نصا لا يمنع قياس جواز الصلوة على قوله به اي بالجذع قوله نصا اي من جهة النص وقال الكاكي النص هو
قوله عليه السلام نعمت الاضحيه الجذع من الضان قلت الاخص الاوجه ان يقال النص هو ما رواه مسلم عن ابي الزبير
عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذبحوا الا مسنه الا ان يعسر عليكم فتذبحوا جذعه من الضان
واما الحديث الذي ذكره الكاكي فرواه الترمذي عن ابي هريره وقال حديث غريب والمراد بما روي الجذع من الابل هذا
جواب عن قولها انما حقنا الجذع والثني وقد مر الكلام فيه عن قريب ويوخذ في زكاة الغنم الذكور والاناث لان اسم الشاه
ينتظمهما اي يتناولهما وعند الشافعي لا يجوز الذكر الا اذا كانت كلها ذكورا ذكره في شرح مختصر الكرخي وقال ابن المنذر
الثني من الضان الذكر والانثى فيه سوا وفي المعز يوخذ الانثى وقال الشافعي واحمد يجوز الجذع من الضان والثنيه من المعز
وعند مالك يجزي الجذعه منهما وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في اربعين شاه شاه ذكر هذا الحديث لان المذكور فيه
الشاه وهي تتناول الذكور والاناث وروى هذا الحديث ابو داود والترمذي من روايه سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم
ورواه الطبراني في الاوسط من حديث انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى عماله في صدقات
في كل اربعين شاه شاه وروى كذلك ابو داود عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم فالشاه الاولى نصب على التمييز
والثانيه مرفوعه على انه مبتدا تقدم خبره

فصل في الخيل

اي هذا فصل في بيان حكم صدقه
الخيل وهو اسم جمع العراب والبراذين ذكورها واناثها كالركب ولا واحد لها من لفظها وواحدها فرس وقال الجوهري
يذكر ويونث وتصغيره خييل وهو شاذ والخيل الفرسان قال الله تعالى واجلب عليهم بخيلك والخيل ايضا الخيول قال الثاني جمع اسم الجمع
كالقوم والاقوام والخياله اصحاب الخيل قال ابن الاثير في النهايه يا خيل الله اركبي اي فرسان خيل الله اركبي وهو على حذف المضاف
قيل لا حاجة الى حذف المضاف لان الخيل هي الفرسان كما قاله الجوهري ويدل عليه قوله اركبي وانما ذكر فصل الخيل الحاقا
بفصول السوايم اذ هي سايمه ايضا واخره عن الفصول الثلاثه لان الاحتياج اليها اكثر من فصل الخيل ولعدم الاختلاف فيها
بخلاف فصل الخيل اذا كانت الخيل سايمه ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شا اعطى عن كل فرس دينارا وان شا قومها واعطى
عن كل مايتي درهم خمسه دراهم انما قال صاحبها بالخيار احترازا عن قول الطحاوي فانه جعل الخيار الى العامل في كل اعطاء
الى حماة السلطان ولم يذكر نصاب الخيل كم هو ولا ذكر في اكثر الكتب للاصحاب عن ان صاحب تحفة الملوك قال ونصاب
الخيل قيل اثنان وقيل ثلاثه وعن الطحاوي خمس هذا على قول ابي حنيفه رضي الله عنه والاصح انه لا يتقدر لعدم النقل وهذا
اي هذا المذكور هو قول ابي حنيفه رضي الله عنه وبه قال حماد بن ابي سليمان واسمه مسلم وهو شيخ ابي حنيفه وبه قال

ابرهيم النخعي حكاه عنه في المبسوط وهو قول زيد بن ثابت من الصحابة رضي الله عنه ذكره شمس الائمة السرخسي كما ذكره في الكتاب
وهو قول زفر م اي قول زفر بن الهذيل هو قول ابي حنيفة رضي الله عنه م وقالا لا ش اي قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
لا زكاة في الخيل ش وبه قال عطاء بن ابي رباح ومالك والشافعي واحمد ويروى ذلك عن عمر وعلي رضي الله عنهما واختاره
الطحاوي وقال الخطابي اختلف الناس في زكاة الخيل وذكر عن عمر انه قال لا زكاة فيها وقال ابن المنذر وعن قدامة الحالد
الخلفاء الراشدين لم يكونوا ياخذون منها صدقة وقال السروجي هذا باطل فقد ذكر ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن
الخطاب رضي الله عنه قال ليعلى بن امية تاخذ من كل اربعين شاة شاة ولا تاخذ من الخيل شيئا خذ في كل فرس دينارا فضرب
على الخيل دينارا دينارا اي ضرب على الخيل دينارا دينارا وقال ابو عمر الخبر في صدقة الخيل عن عمر رضي الله عنه صحيح من حديث الزهري
عن السائب بن يزيد ان عمر رضي الله عنه امر ان ياخذ على الفرس شاتان او عشرون درهما وقال ابن رشد المالكي في القواعد
قد صح عن عمر رضي الله عنه انه كان ياخذ الصدقة عن الخيل لقوله عليه السلام ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة
ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن عراك بن مالك عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة واخرجه ابن حبان ايضا في صحيحه وزاد فيه الا صدقة
الفطر وهذه الزيادة عند مسلم ايضا وقال ابن حبان فيه دليل على ان العبد لا يملك اذ لو ملك لوجب عليه صدقة الفطر
وعن ابي حنيفة فيه روايات شاذة وقال الاسراري والمشهور عن ابي حنيفة انه لا يجب فيهما شي وفي فتاوى قاضي خان
والخلاصة قالوا والفتوى على قولهما ورجح في الاسرار قولهما فقال لا يجب في عينها شي ومبنى زكاة السائمة على ان الواجب
جزء من العين وللامام فيه حق الاخذ ولا ياخذ الامام صدقة الخيل بالاجماع م وله ش اي ولابي حنيفة م قوله عليه
السلام في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث اخرجه الدارقطني ثم البيهقي
في سننهما عن الليث بن حماد الاصطخري حدثنا ابو يوسف عن غورك بن الحضرم ابي عبد الله عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخيل السائمة في كل فرس دينار وقال الدارقطني تفرد به غورك وهو ضعيف جدا
ومن دونه ضعفاء وقال البيهقي ولو كان هذا الحديث صحيحا عند ابي يوسف لم يخالفه وقال ابن القطان في كتابه ابي
يوسف هذا هو ابو يوسف يعقوب القاضي وهو مجهول عندهم قلت غورك معروف جعفر بن محمد يعرفه
اهل المعرفة بالرجال وقول ابن القطان لم يصدر عن عاقل وهل يقال في مثل ابي يوسف مجهول وهو اول من تسمى باول
قاضي القضاة وعلمه شائع في ربع الارض الدنيا الذي هو محل الاسلام وهو امام ثقة حجة ونحن نترك الاستدلال بالحديث
المذكور لابي حنيفة ونستدل بما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الخيل فقال
ورجل ربطها تغنيا وتعففا ثم لم ينس حق الله تعالى في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك ستر فان قلت قالوا معناه اعدها
وحمل المنقطعين عليها او كان واجبا ثم نسخ بدليل قوله قد عفوت لكم عن صدقة الخيل ان العفو لا يكون عن شي لازم قلت
ثبت انه صلى الله عليه وسلم قال ولم ينس حق الله في رقابها والرقاب لانهم اتفقوا على سقوط سائر الحقوق غير الزكاة
وانه لا حق في المال غير الزكاة وما ورد فيها من اطراق فحولها واعارة ذكورها وغيرهما منسوخ بالزكاة عند الجمهور وقد
ذكرنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يساعد قول ابي حنيفة وتاويلهما رواه فرس الغازي هو المنقول عن زيد
ابن ثابت رضي الله عنه هذا جواب من جهة ابي حنيفة عن الحديث الذي رواه ابو يوسف ومحمد من قوله عليه السلام
في الحديث المذكور ولا في فرسه فانه تاول ان المراد منه فرس الغازي لان الخيل كانت عزيزة في ذلك الوقت لقلتها وما كانت
الا معدة للجهاد ثم كثرت بعد ذلك ولا سيما في غير بلاد العرب خصوصا في بلاد دشت فان الخيل عند اهلها سائمة في البر
ترعى ولا يعرفون العلف فمنهم من يملك منها الف راس واقل واكثر فصارت كالابل والبقر والغنم لانه لو كان
للتجارة يجب فيه الزكاة فكذلك الخيل اذا كانت سائمة لان التجارة والاسامة يؤثران في معنى النماء وسبب وجوب الزكاة
هو المال النامي وايضا لما قرن النبي صلى الله عليه وسلم كلام الفرس بالعبد كان ذلك قرينة على ان المراد عبد الخدمة وفرس
الركوب فانهما اذا كانا للتجارة يجب فيهما الزكاة بالاجماع وفي المبسوط نص على انه لا يؤخذ من عينها لان مقصود الفقير

ادرك

لا يحصل

لا يحصل بذلك لان عينها غير ماكول اللحم عنده ولم يثبت ابو حنيفة للامام ولاية الاخذ لان الخيل مطمع كل احد من اهل الطمع
فانها سلاح والظاهر ان الائمة اذا علموا به لا يتركونه لصاحبه قوله هو المنقول عن زيد بن ثابت اي الصحابي وهذا غريب
وقد ذكره ابو زيد الدبوسي في كتاب الاسرار فقال ان زيد بن ثابت رضي الله عنه لما بلغه حديث ابي هريرة رضي الله عنه
قال صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هذا فرس الغازي ومثل هذا لا يعرف بالراي فهو مرفوع وروى احمد بن زنجويه
في كتاب الاموال حدثنا علي بن الحسن حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن ابيه انه قال سالت ابن عباس رضي الله عنهما
افي الخيل صدقة فقال ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة م والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر رضي الله عنه
ش هذا الاثر غريب واخرج الدارقطني في سننه عن ابي اسحق عن حارثة بن مضرب قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر
رضي الله عنه فقالوا انا قد اصبنا اموالا ورقيقا وانا نحب ان تزكيها فقال ما فعله صاحباي قبلي فافعله انا ثم استشار اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا احسن وسكت علي رضي الله عنه فساله فقال هو حسن لو لم تكن جزية راتبة ياخذها
بعد فاخذ من الفرس عشرة دراهم ثم اعاده قريبا منه بالسند المذكور والقصة وقال فيه فوضع على كل فرس دينارا
وقيل هذا في افراس العرب ~~لتقاربها~~ فيها فاما في افراسنا فالتقويم والاداء عن كل مائتي درهم خمسة دراهم م وليس في
ذكورها منفردة ش اي في ذكور الخيل حال كونها منفردة م زكاة لانها لا تتناسل ش هذا على الرواية المشهورة وذلك لعدم
النماء بالتناسل والتوالد وفي المبسوط لا يجب في الذكور الا في رواية شاذة وفي المحيط المشهور عدم الوجوب م
وكذا في الاناث المنفردات في رواية ش اي وكذا لا يجب الزكاة في الخيل الاناث المنفردات في رواية عن ابي حنيفة لعدم
النماء بالتوالد م وعنه الوجوب فيها ش وعن ابي حنيفة وجوب الزكاة في الاناث المنفردات م لانها تتناسل بالفحل المستعار
ش لانه يوجد فيها النماء بالفحل المستعار فيكون النماء لصاحبها م بخلاف الذكور المفردة لعدم التناسل م وعنه ش اي
وعن ابي حنيفة ان الزكاة م تجب في الذكور المنفردة ايضا ش لاطلاق الحديث وفي الايضاح باعتبار اسامتها م ولا شيء
في البغال والحمير لقوله عليه السلام لم ينزل علي فيهما شي ش اي في البغال والحمير والحديث رواه البخاري ومسلم عن
ابي هريرة ولكن فيه ذكر البغال ولفظ الحديث طويل قال في اوله الخيل لثلاثة وفي اخره سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الحمر فقال
ما انزل علي فيها شي الا هذه الآية الجامعة الفاذة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله الفاذة
بتشديد الذال المعجمة اي المنفردة في معناها والفذ الواحد وقد فذ الرجل عن اصحابه اذا شذ عنهم وبقي منفردا وقيل
حكاه جامعة لاشتمال اسم الخير على انواع الطاعات والشر على انواع المعاصي ودلالة الآية على الجواب من حيث ان
سؤالهم كان ان الحمار حكم الفرس ام لا فاجاب بانه ان كان خيرا فلا بد ان يرى خيره والا فلا والدليل الصريح في عدم
وجوب الزكاة في الحمير ما رواه البيهقي من حديث سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخة قال بقية روايته الجبهة الخيل والكسعة البغال والحمير والنخة المربيات في البيوت
والحديث ضعيف لان فيه سليمان بن ارقم وهو متروك الحديث لا يحتج به قال البيهقي وقال في ديوان الادب الجبهة الخيل
والكسعة الحمير والنخة البقر العوامل قلت الكسعة بضم الكاف وسكون السين المهملة وقال ابن الاثير النخة بفتح
النون وضمها هي الرقيق وقيل الحمير وقيل البقر العوامل وقيل هي كل دابة استعملت وقيل البقر العوامل بالضم وغيرها
بالفتح وقال الفراء النخة ان ياخذ المصدق دينارا بعد فراغه من الصدقة م لان الزكاة ش اي حين كونها للتجارة م
تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة ش لوجود النماء بالتجارة كما في عروض التجارة

فصل

فصل م فيها فصل الاول واذا وجد سول وليس في الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة عند ابي حنيفة لما فرغ
من بيان احكام الزكاة شرع في احكام الصغار الفصلان بضم الفاء جمع فصيل وهذا الناقة من فصل الرضيع عن امه
والحملان بضم الحاء وفي مختصر الديوان بكسرها جمع الحمل بفتحتين قال الجوهري في باب اللام الحمل البرق وقال
في باب القاف البرق الحمل فارسي معرب وفي المغرب الحمل بفتحتين وكذا الثانية في السنة الاولى والجمع الحملان
والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل كالاباييل جمع ابول الذي حكي عن الكسائي وفي المغرب العجل من اولاد البقر حين تضعه امه

صاحبي

ليس

شيء والجمع الحملان واما العجال في جمعه فلم اسمعه والعجول مثله والعجاجيل الجمع قوله صدقة اي زكاة عند ابي حنيفة
وهو آخر اقواله اي آخر اقوال ابي حنيفة وهو قول محمد وبه قال النخعي والشعبي وابي سليمان وداود
وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب في المسان اي كان ابو حنيفة يقول في اول الامر يجب في الفصلان والحملان
والعجاجيل ما يجب في المسان وهو جمع مسنة وهي ذات السن من الجذع والثنية وهو قول زفر ومالك وبه قال ابو ثور
وابو بكر من الحنابلة ثم رجع وقال فيها واحدة منها اي ثم رجع ابو حنيفة عن هذا القول وقال يجب فيها واحدة
منها وهذا قوله الثالث وهو قول ابي يوسف والشافعي في الجديد وبه قال الاوزاعي واسحق وذكر الطحاوي
رحمه الله في اختلاف العلماء عن ابي يوسف قال دخلت على ابي حنيفة رضي الله عنه فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا
فقال فيها شاة مسنة فقلت ربما تاتي قيمة الشاة على اكثرها فتامل ساعة ثم قال لا ولكن يوخذ واحدة منها ثم
قلت او يوخذ الحمل في الزكاة فتامل ساعة ثم قال لا اذن لا يجب فيها شيء فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثاني
ابو يوسف وبقوله الثالث محمد وعد هذا من مناقبه حيث تكلم في مجلس بثلاثة اقاويل فلم يضيع شيء من اقاويله
كذا في المبسوط وقال محمد بن شجاع لو قال قولا رابعا لاخذت به انتهى **قلت** وجاء فيه قول رابع وهو
ان ياخذ المصدق مسنة ويرد على صاحب المال فضل ما بين المسنة والصغيرة التي هي في ماشيته وهو رواية
عن النووي ووجه للحنابلة وجاء فيه قول خامس ضعيف جدا لم ينقل عن غير الحنابلة انه يجب في خمس وعشرين
من الفصلان واحدة منها وفي ست وثلاثين واحدة منها اكبر واحدة منها مرتين وفي ست واربعين واحدة
لا مثل سن واحد منها ثلاث مرات وفي احدى وستين مثل سنها اربع مرات والحاصل عن ابي حنيفة هنا اربع
روايات كما ظهر من كلام الطحاوي ومن المشايخ من رد هذا وقال ان مثل هذا من الصبيان محال فما ظنك بابي حنيفة وقال
بعضهم لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن يجب ان يوجه على ما يليق بحال ابي حنيفة وقيل انه امتحن ابي يوسف انه هل يهتدي
الى طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدي الى ذلك قال لا او عول عليه له اي العوابد الظاهرة وقال صاحب التحفة تكلم الفقهاء
في صورة المسالة فانها مشكلة لان الزكاة لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم يبق اسم الحملان والفصلان
والعجاجيل وقال بعضهم الخلاف في هذا ان الحول هل ينعقد على هذه ام لا ويعتبر انعقاد الحول من حين الكبر وقال بعضهم
الخلاف فيمن كانت له امهات فمضت ستة شهور فولدت اولادا ثم ماتت الامهات وبقيت الاولاد ثم تم الحول وهي
صغار وعلى هذا اذا استفاد صغارا في اثناء الحول ثم هلكت المسان وفي الجامع الصغير هلكت الامهات بعد عشرة
اشهر وبقيت الاولاد وقيل كان له نصاب من مسان فاستفاد قبل حوله صغارا بشرا او هبة ونحوهما ثم هلكت المسان
وبقي المستفاد وجه قوله الاول ان الاسم المذكور من اسم الشاة والابل والبقر في الخطاب يعني في النص في قوله
خذ من الابل ابلا ومن البقر بقرا يتناول الكبار والصغار كاسم الادمي ولهذا لو حلف لا ياكل لحم الابل فاكل لحم فصيل يحنث وجه الثاني
اي الثاني وهو قوله فيها واحد منها تحقيق النظر من الجانبين اي من جانبي الفقراء والغني وهذا لان في ايجاب الكبير اضرار
بالغني وفي ايجاب شيء اضرار بالفقراء فوجب واحدة من الصغار كما يجب في المهازيل واحد منها المهازيل جمع مهزول من الهزال وهو
خلاف السمن وجه المشهور هو وجوب الواحد من نصاب الابل او البقر او الغنم المهزولة تحقيقا للنظر من الجانبين وفي الاسرار
اختار قول ابي يوسف فانه اعدل فانا راينا النقصان بالهزال رد الوجوب الاصلي الى واحد منها ولم يبطل اصلا فكذلك النقصان
بالسن مع تمام الاسامة واسم الابل وفي النهاية ونقصان الوصف لا يسقط الاصل لزكاة اصلا حتى ان في العجاف والمهازيل يجب الزكاة
بجنسها فكذلك نقصان السن ووجه الاخير اي القول الاخير وفي بعض النسخ الاخر وهو قوله لا شيء في الحملان والفصلان
والعجاجيل صدقة وقوله ووجه الاخير مبتدا وقوله ان المقادير لا يدخلها القياس خبره فاذا امتنع اصلا اي امتنع
الوجوب بالكلية لان اخذه من الصغار اخذ خيار المال وذلك لا يجوز فاذا كان فيها مسن اي في الصغار واحد من المسان
جعل الكل تبعا له اي الكل من الصغار تبعا للواحد من المسان في انعقادها نصابا يعني في انعقاد الصغار يعني ينعقد
النصاب بالصغار دون تاديته الزكاة منها اي من الصغار حتى اذا دفع واحدا منها لا يجوز بل يجب ما ورد به الشرع

حتى لو هلك المسان بعد حولان الحول سقط الزكاة عن الكل عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله هذا يبحث كون الصغار تبعا للواحد
من المسان صورته رجل له تسعة وثلاثون حملا ومسنة واحدة فاذا كانت المسنة وسطا اخذت وان كانت جيدة لم يوخذ
ويودي صاحب المال شاة وسطا وان كان دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة بعد الحول بطل الواجب كله
عند ابي حنيفة ومحمد لان الوجوب اي وجوب الزكاة متعلق بالمال وقد فات المال الهلاك وعند ابي يوسف
يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من حمل لان الفضل على الحمل انما وجب باعتبار الكبيرة فيبطل بهلاكها
واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزءا من اربعين جزءا من شاة مسنة لان كل الواجب لم يكن فيها لو كان فيها وفي الصغار تبعا
فكانت من اجزاء الصغار كانما دارت وقد هلكت الصغار بعينها الكبيرة فسقطت ثم عند ابي يوسف لا يجب فيها وان اربعين
من الحملان وفيما دون ثلاثين من العجاجيل ويجب في خمس وعشرين من الفصلان ففي رواية بشر بن الوليد قال ابو يوسف اذا بلغ
الفصلان عددا وهو خمس وعشرون يجب فيها فصيل واحد منها ثم لا يجب شيء حتى يبلغ مبلغا لو كان مسانا في الواجب يعني لا يجب
شيء حتى يبلغ مبلغا لو كانت مسانا يثنى الواجب اي ثم لا يجب شيء آخر حتى يبلغ مبلغا اي عددا وهو مائة وخمسة وان يقول
لو كانت كبارا يثنى الواجب ~~...~~ على صيغة المجهول من التثنية ومعنى يثنى الواجب هو ان يجب فيها اثنان من الفصلان لانه
مبلغ يبلغ به الواجب في الكبار حيث يجب حقتان وبنت مخاض وقد اعترض محمد على ابي يوسف فقال انما اوجب رسول الله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل بصفة مخصوصة وهو وجوب الزكاة من خمسة الى خمسة وعشرين ومن خمسة وعشرين الى ستة وسبعين
وما لا يجب في هذين الموضعين كذلك في غيره واجيب من جهته ان الفرض تغير بالسن والعدد في الابل والافضل في الفصلان
يوجب اعتبار التغير بالعدد ولا يجب فيما دون خمس وعشرين في رواية اي عن ابي يوسف رواها عنه الحسن بن مالك وعنه
اي وعن ابي يوسف في رواية ورواها ابن شجاع عنه انه اي ان الشان يجب في الخمس بفتح الخاء يعني في خمس فصلان
خمس فصيل بضم الخاء وفي العشر خمسا فصيل اي ويجب في العشر من الفصلان خمسان من فصيل على هذا الاعتبار يعني يجري على
هذا القياس الى خمس وعشرين فيجب فيها واحدة منها فكانه اعتبر البعض بالكل وعنه اي وعن ابي يوسف انه ينظر الى قيمة خمس
فصيل بضم الخاء وفي الخمس بفتح الخاء اي في الخمس من الفصلان والى قيمة شاة فيجب اقلهما اي الى اقل القيمتين خمس الفصيل وقيمة
الشاة وذلك لان الاقل متيقن وفي العشر الى قيمة شاتين وقيمة خمسي فصيل اي ينظر في العشرين من الفصلان
الى القيمتين قيمة شاتين وقيمة خمسين من الفصيل على هذا الاعتبار اي يجري على هذا القياس فينظر في خمسة عشر الى قيمة ثلاث
شياه وقيمة ثلاث اخماس فصيل وفي العشرين الى قيمة اربع شياه وقيمة اربعة اخماس فصيل وفي الخمس والعشرين يجب واحد
فيها ثم لا شيء حتى يبلغ عددا لو كان يثنى الواجب فيه في الكبار يجب ثلاثة فصلان وقد مر بيان ذلك ومن وجب عليه سن
اي ذات سن على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وسمي هنا كما سمي المسنة من السوق بالثناب لان المسن
مما يستدل به على سن الدواب فلم يوجد اخذ المصدق خبر الدال المشدده وهو عامل الزكاة الذي يستوفيها من اربابها
يقال صدقهم يصدقهم فهو مصدق اعلى منها اي اعلى من السن ورد الفضل اي فضل القيمة مثلا اذا كانت قيمة
السن المعينة للوجوب ثلاثين درهما وقيمة الاعلى منها اربعون درهما اخذ المصدق الاعلى ويرد عشرة دراهم لصاحب
المال او اخذ دونها اي دون السن واخذ الفضل مثلا اذا كان قيمة السن ثلاثين وقيمة الذي اخذه عشرون
ياخذ من رب المال عشرة دراهم وقال ابو يوسف اذا وجبت بنت مخاض ولم يوجد اخذ ابن لبون وبه قال مالك والشافعي
واحمد لا يجوز ذلك الا بطريق القيمة وهذا اي وهذا المذكور من اخذ الاعلى ورد الفضل او اخذ الادنى واسترداد
الفضل مبني على ان اخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا على ما نذكر ان شاء الله تعالى واصل ذلك ما رواه البخاري حدثنا
محمد بن عبد الله انا ابي حدثنا ثمامة ان انسا حدثه ان ابا بكر رضي الله عنه كتب له فريضة الصدقة التي امر الله ورسوله
من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين
ان استيسرتا له او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه
الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين الحديث ثم المعتبر ما بين القيمتين في الرد والاسترداد اي كان

القيمة متفاوتة باختلاف الرخص والغلاء وتعذر التعيين في الحديث ليس لازم لانه كان يجب الغالب في ذلك الزمان
ش لان في الوجه الاول م هو قول اخذ المصدق اعلاها ورد الفضل له ش اي للمصدق م ان الاخذ ش اي الاعلى وبطل
ش صاحب المال م بغير الواجب او بقيمته لانه شرا والاجبار في الشرا فان لا لا يجوز وفيه نظر عندي لانهم قالوا الخيار
لصاحب المال حتى يكون رفقا به لان الزكاة وجبت بطريق فاذا كان للمصدق ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم
العشر وفيه عود على الموضوع بالنقض فلا يجوز قلت قيل ان الخيار للمصدق ذكره صاحب التحرير ش وفي الوجه
الثاني هو قوله اخذ دونها م يجبر ش اي المصدق م لانه لا جبر فيه بل هو اعطا بالقيمة ش فانه امتنع عن الاخذ لان دفع القيمة
جائز م ويجوز دفع القيم عندنا ش وهو قول عمر وابنه وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وطاوس رضي الله عنهم وقال النووي
يجوز اخراج العروض في الزكاة اذا كانت بقيمتها وهو مذهب البخاري واحدى الروايتين عن احمد ولو اعطى عوضها
عن ذهب وفضة قال اشهب يجوز وقال الطرطوشي هذا قول بين في جواز اخراج القيم في الزكاة قال واجمع اصحابنا على انه
لو اعطى فضة عن ذهب اجزاه وكذلك اذا اعطى ذهبا عن فضة عند مالك وقال سحنون لا يجزيه وهو وجه للشافعية واجاز
ابن حبيب دفع القيمة اذا راه احسن للمساكين وكذا في الكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اي وكذا يجوز دفع
القيمة في الكفارة واراد بالكفارة المالية واذا ادى نصف قفيز جيد عن قفيز ردي وقيل في النذر فانه يجوز عند محمد
وزفر ولا يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف في صدقة الفطر لو ادى نصف صاع من تمر عن صاع من شعير بطريق القيمة لا يجوز
فاذا اعتبر المنصوص عن المنصوص يجوز في غير ذكره في الجامع وكذا يجوز الاستبدال بالثمن والمثمن ولو عينه وقال
الشافعي لا يجوز وبه قال داود واحمد وبه قال مالك الا انه قال يجوز اخراج الذهب عن الفضة والفضة عن الذهب م
اعتبارا بالمنصوص ش يعني اتبع الشافعي اتباعا لعين المنصوص وقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وفي اربعين
شاة شاة وهذا بيان لما هو مجمل في الكتاب فكانه قال واتوا الزكاة في اربعين شاة شاة فلا يجوز التعليل لابطال حق الفقير
في العين لان الحق استحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد كما في الهدايا والضحايا ش اي كما يتبع المنصوص في الهدايا
والضحايا لانها مقدورة باعيان معلومة شرعا فلا تادى بالقيمة م ولنا ان الامر بالادا ش اي الامر باداء الزكاة م الى الفقير
ايصالا ش اي لاجل الايصال للرزق الموعود اليه ش اي الى الفقير بقوله عز وجل وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ولما امر
الغني باداها وهو حق الله الى الفقير الذي جعله تحكم الوعد علم ان المقصود بالامر باداها ايصال ذلك الرزق الموعود
وكفاية الفقير وكما يحصل رزق الفقير وكفايته بعين الشاة يحصل بقيمتها بل هي اولى لانه يتوصل بعين الشاة الى نوع من الكفاية
وهو الاكل وبقيمتها يتوصل الى انواع من الكفاية قلت هكذا قال الشراح ان يقول في اخذ عين الزكاة الشاة
يحصل كفاية الاكل وبقيمتها بعد الاخذ يحصل الانواع بالكفاية والاحسن ان يقول التقييد عن الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
بالاتفاق الا ترى انه عليه السلام قال في خمس من الابل شاة وكلمة في حقيقة الظرف وعين الشاة لا يوجد في الابل فعرف ان المراد
قدره من المال فيكون ابطالا لا لقيد الشاة ش اي يكون الامر بايصال الرزق ابطالا لا لقيد الشاة المنصوص عليها لا
يقال ما قلتم فيه تقييد قيد الشاة المنصوص عليها بالتعليل لانا نقول لا نسلم ذلك وانما التعبير بالنص القطعي الذي يوجب
اداء الرزق الموعود له بالاية المذكورة م وصار كالجزية ش اي وصار الحكم كما ذكرنا باداء القيمة في الجزية فانه يجوز الانتفاع
لانه ادى ما لا متقوما عن الواجب فكذا يجوز القيمة في الزكاة لهذا المعنى بخلاف الهدايا لان القربة فيها اراقة الدم ش هذا
جواب عن قياس الشافعي على عدم جواز اخذ القيمة في الهدايا والضحايا فانه متفق عليه والجواب ان معنى القربة في الهدايا
والضحايا اراقة الدم وهي لا تتقوم فلو تقوم شي لحرم مقام ذلك م وهي لا تعقل ش اي اراقة الدم غير معقولة ولا
متقومة بالمستحق اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق لا يلزمه شي ووجه القربة في المتنازع فيه وهو اخذ
حكم القيمة في الزكاة م سد خلة المحتاج ش يعني سد احتياج الفقير وهو معقول ش اي يدرك بالعقل فيتادى فيه الصرف
بالقيمة لان المقصود كفاية الفقير فان قلت لا نسلم ذلك ولهذا لا يجوز اداؤها الى الفقير والى الوالدين والولد
فان كانوا فقرا قلت الشرع لم يامرنا لادا اليهم فان قلت المراد كفاية الفقير كفاية العمر او كفاية الحال وكل منهما

ذكره
كلام

ممنوع اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اداؤها يجوز الى من له كفاية الحال كمن له خادم ودار وما يساوي مائتي درهم الا دون هم
المقصود الكفاية الحاصلة بقدر الزكاة لا ازال ولا ازال فافهم م وليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة ش اي زكاة والحوامل
جمع حامل وهي التي اعدت لحمل الاثقال لذا قاله الكاكي وقال تاج الشريعة والعوامل جمع عاملة قال في الطلبة العوامل المعدة
للاعمال والعلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سوا والعلوفة بالضم جمع علف كذا قاله المطرزي
يقال علفت الدابة ولا يقال اعلفتها والدابة معلوفة وعليف كذا في الجمهرة وعدم الزكاة في هذه المذكورات مذهبنا
وهو قول عطا والحسن وابرهيم النخعي وسفيان الثوري وسعيد بن جبير والليث بن سعد والشافعي واحمد وابي ثور وابي
عبيد وابن المنذر ويروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز ذكره في الامام وقال قتادة ومكحول ومالك تجب الزكاة في الحوامل
والنواضح بالعمومات وهو مذهب معاذ وجابر بن عبد الله وسعيد بن عبد العزيز والحسن بن صالح ش خلافا لمالك ش فانه اوجب
الزكاة فيها لما ذكرناه ش اي لمالك م ظواهر النصوص ش لان ظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام في كل
خمس شاة يقتضي وجوب الزكاة م ولنا قوله عليه السلام ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة ش اي قول
النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث بهذا اللفظ غريب وفي العوامل احاديث منها ما رواه ابو داود من حديث زهير
حدثنا ابو اسحق عن عاصم بن ضمرة والحارث عن علي رضي الله عنه قال زهير واحسبه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هاتوا
ربع العشور وقال فيه وليس على العوامل شي ورواه الدارقطني نحوه وما ليس فيه قال زهير واحسبه قال ابن القطان هذا
سند صحيح وكل من فيه ثقة معروف ورواه عبد الرزاق في مصنفه موقوفا فقال اخبرنا الثوري ومعمر عن ابي اسحق
عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه قال ليس في العوامل البقر صدقة ومنها ما رواه الدارقطني من حديث طاوس عن ابن
عباس مرفوعا ليس في البقر العوامل صدقة في اسناده ين مصعب فقال ابن عدي تضعيفه عن البخاري والنسائي
وبن ووافقهم وقال عامة ما يرويه غير محفوظ ومنها ما رواه الدارقطني ايضا عن غالب بن عبيد عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعا ونحوه وغالب لا يعتمد عليه قال يحيى ليس بثقة وقال الرازي متروك
واما حديث المغيرة فرواه الدارقطني من حديث ابي الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في المثيرة صدقة قال
البيهقي اسناده ضعيف والصحيح انه موقوف ورواه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر موقوفا
وقد مضى تفسير الحوامل والعوامل واما البقرة المثيرة فهي التي تثير بها الارض اي تحرث من الاثارة وهي التحريك والرفع
م ولان السبب ش اي سبب وجوب الزكاة م هو المال النامي ودليله ش اي دليل المال النامي م الاسامة ش جمع الجمرة
يقال اسمت الماشية فسامت اي رعيتها فرعت والاسامة يراد الماشية سمنا ولهذا احل السوم بالحول لان السوم بالحول
لان النمو انما يتحقق درا ونسلا بالحول م او الاعداد للتجارة للارباح ولم يوجد ش اي واحد من الاسامة والاعداد للتجارة
ولم يوجب الزكاة لان الحكم يدار عليه الدليل وهو معدوم م ولان في العلوفة ش بفتح العين كما ذكرنا عن قريب م تتراكم
المؤنة ش اي يكثر فينعدم النماء معنى فلا يجب الزكاة وفي البدايع ان اسيمت للحمل او للركوب او اللحم فلا زكاة فيها وان اسيمت
للتجارة ففيها زكاة التجارة حتى لو كانت اربعا من الابل او اقل يساوي مائتي درهم يجب فيها خمسة وان كانت خمسا لا تساوي
مائتي درهم لا يجب فيها الزكاة وان اسيمت للدر والنسل ففيها زكاة السائمة وفي الذخيرة اشترى للاسامة نية التجارة
وحال عليها الحول يجب فيها زكاة التجارة دون زكاة السائمة واجمعوا على انه لا يجمع بين زكاة السائمة وزكاة التجارة وهو
قول الشافعي ومالك واحمد م السائمة هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة
لان القليل تابع للكثير ش لان اصحاب السوائم لا يجدون بدا من ان يعلفوا سوائمهم في البرد والثلج فجعل الاقل تابعا للاكثر ولا
اختلاف ان السائمة في جميع الحول يجب فيها الزكاة والمعلوفة في جميع السنة لا يجب فيها الزكاة وانما الخلاف في الاسامة
في اكثر الحول فعندنا واحمد وبعض اصحاب الشافعي لو علفت في نصف الحول او اكثر كانت علوفة وقال الشافعي في الاصح
ان السوم شرط في جميع السنة حتى لو نزل الاسامة في زمان لو لم تعلف فيه الحيوان يموت سقط السوم واذا كان
العلف في يوم او يومين هل يقطع ام لا اختلف اصحابه فيه فمنهم من قال لا ينقطع لقلة المدة ومنهم من قال ينقطع كيف

ما وجد العلف ومنهم من قال لو قصد العلف وقطع الاسامة ينقطع الحول ولو كان العلف ساعة واحدة م ولا يأخذ المصدق
ش وهو آخذ الزكاة م خيار المال ولا رذالته ش الرذال بضم الراء وتخفيف الذال المعجمة اسم جمع رذل وهو الدون من كل شيء
م ويأخذ الوسط ش هذا مجمع عليه من اهل العلم قال الزهري اذا جاء المصدق قسم الابل اثلاثا ثلث خيار وثلث اوساط
وثلث شرار ويأخذ المصدق من الوسط رواه ابو داود قوله الشيان جمع شاة والمراد بالشرار المهازيل المعيبة ومن الخيار
السمان الجياد م لقوله عليه السلام لا تأخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي اوساطها
ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث بهذا اللفظ غريب وروى البيهقي بعضه مرسلا عن هشام بن عروة
عن ابيه عروة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمصدق لا تأخذ من حزرات انفس الناس شيئا خذ الشارف والبكر وذوات العيب
ورواه ابن ابي شيبة عن جعفر عن هشام به ورواه ابو داود في المراسيل حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا حماد عن هشام به قوله
من حزرات الناس جمع حزرة بفتح الحاء وسكون الزاي وبالراء وهي خيار الرجل سميت حزرة لان صاحب المال يحرزها في نفسه سميت
بها الواحدة من الحزر ولهذا اضيفت الى النفس في حديث البيهقي قوله الشارف هي الهرمة والبكر بالفتح هي الصغير من الابل
بمنزلة الغلام من الناس قوله اوساطها جمع وسط وفي المغني الاوسط اعلى الادون وادون الاعلى واذا كان عشرون
من الضأن وعشرون من المعز اخذ الوسط ومعرفة ان يقوم الوسط من المعز فيؤخذ شاة تساوي نصف كل واحد منهما مثلا
الوسط من المعز يساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن يساوي عشرين فيؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر ولو لم يكن فيها
الا واحد وسط يجب فيها ما يجب في الاوساط وان لم يكن فيها وسط يعتبر افضلها فيكون الواجب بقدره وفي الجامع الكبير
لو اخذ شاة سمينة تبلغ قيمتها شاتين وسطين يجوز لان الجودة في الحيوان يسقط المنصوص عليه هو الوسط وفي المحيط لو كان
في السوائم العجاف والهزال والعجاف يعد من النصاب لاطلاق الاسم ولكن لا يؤخذ في الصدقة الا ان يكون قيمة المعيب
مثل قيمة الصحيح م ولان فيه نظرا من الجانبين ش اي ولان في اخذ الوسط نظر الجانبين الفقير وصاحب المال م قال
ش اي القدوري م ومن كان له نصاب فاستفاد في اثناء الحول من جنسه ضمه اليه ش اي ضم الذي استفاده الى النصاب الذي معه
م وزكاه ش اي زكى الذي استفاده بالنصاب الذي معه والمستفاد على نوعين الاول ان يكون من غير جنسه كما اذا كان له
ابل فاستفاد بقرا او غنما في اثناء الحول لا يضم الى الذي عنده بالاتفاق بل يستانف له حولا آخر والنوع الاول على نوعين
ايضا احدهما ان يكون المستفاد من الاصل كالاولاد والارباح فانه يضم بالاجماع والثاني ان يكون مستفادا بسبب مقصود كالموروث
والمشترى والموهوب ونحوها فانه يضم عندنا وقال الشافعي لا يضم ش وبه قال احمد وقال النووي في شرح المهذب ان
المستفاد في اثناء الحول بشراء او هبة او ارث او نحوها مما يستفاد لا يضم كالحول اذا كان المستفاد دون النصاب ولا يبلغ
النصاب الثاني ما يتعلق به الزكاة وان كان دون نصاب وبلغ النصاب الثاني بان ملك ثلاثين بقرة ستة اشهر ثم اشترى
عشرا فعليه عند تمام الحول في الثلاثين تبيع وعند تمام حول العشر ربع مسنة وعند ابن سريج لا ينعقد حول العشر حتى
يتم حول الثلاثين ثم يستانف حول الجميع انتهى وقال مالك اذا كمل النصاب بالاولاد قبل مجيء الساعي يوم زكى والوجوب
عند مجيء الساعي لا يجوز لان الحول وخالفه الائمة وان استفاد من غير الامهات لا يضم وقال ابن حزم لا حكم للشافعي في اولاد
ودل عليه مالك وابو ثور ونص الشافعي في الام والقديم قال ثم تناقضوا فقالوا لو ان ... عاما او عامين لم يسقط الفرض
ووجب احدها لكل عام وحكى العبدري عن الحسن البصري والنخعي ان السخال لا يضم الى الامهات بل حولها من وقت
الولادة وقال الشعبي وداود لا زكاة في السخال ولا ينعقد عليها الحول م لانه اصل في حق الملك ش اي لان المستفاد اصل
لانه ملك بغير السبب ملك النصاب الذي عنده م فكذا في وظيفته ش وهي وجوب الزكاة م بخلاف الاولاد والارباح ش يعني
ضم الاولاد والارباح م لانها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الاصل ش ملكت على صيغة المجهول والاصل هو الامهات
والمال الذي حصل فيه الربح فان قلت ما تقول في الحديث الذي استدل به الشافعي رحمه الله رواه الترمذي وقال
حدثنا يحيى بن موسى حدثنا هارون بن صالح الطلحي المدني حدثنا عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول وفي الحديث الذي رواه ابن ماجه من حديث

عمرة عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول اما حديث
ابن عمر فانه ضعيف لان فيه عبد الرحمن بن زيد قال الترمذي هو ضعيف في الحديث ضعفه احمد بن حنبل وعلي بن المديني
وغيرهما من اهل الحديث وهو كثير الغلط وقال الترمذي ايضا وروى عبد الله بن عمر وغير واحد عن نافع عن ابن عمر موقوفا
انفرد الترمذي باخراج هذا الحديث وانفرد ايضا بالموقوف واما حديث ابن ماجه ففيه حارثة بن محمد قال
احمد ليس بشيء وقال يحيى ليس بثقة ولو ثبت كان مخالفا لمذهبنا لان حول الاصل حول الزيادة حكما كما قالوا في الاولاد والا...
والزيادة في البدن بالسمن م ولنا ان المجانسة هي العلة في الاولاد والارباح ش يعني في الضم وهو موضع الاجماع م لان عندها
ش اي عند المجانسة م يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير ش لان المستفاد مما يكثر وجوده
ولا يمكن مراعاة الحول عند كل مستفاد الا بعد ضبط احوال ذلك من الكمية والكيفية والزمان وفي ضبط هذه الجملة
عند الكثرة حرج خصوصا اذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما او درهمين او غير ذلك كذا
في المبسوط لشيخ الاسلام وفي المستصفى اعتبار الحول في المستفاد يؤدي الى العسر فيعود على موضوعه بالنقض واستدل
الاترازي لاصحابنا بقوله ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس وثلاثين
فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون ولم يفصل بين الزيادة في اول الحول او في اثنائه والحال الكلام فيه
الذي يتصدى لشرح كتاب ينبغي ان يتبع متن هذا الكتاب كله كلمة كلمة حتى يستفيد الناظر في هذا الشرح والا يستفيد الكلا
ونحو لان المتن في ناحية والشرح في ناحية ثم قال الاترازي فان قلت قد صح في الحديث وقد ذكر الحديث الذي ذكرنا
عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهم ثم طول الكلام من غير تعرض لمتن الكتاب فسبحان الله كيف قال قد صح والحال انه لم يصح
كما ذكرناه واحتج السروجي لنا بقوله ولنا ما رواه الترمذي انه عليه السلام قال ان من السنة شهرا تؤدون فيه زكاة
اموالكم فما حدث بعد ذلك فلا زكاة فيه حتى يجيء [illegible] قال وقال سبط ابن الجوزي رواه الترمذي بمعناه وقيل
انه موقوف على عثمان رضي الله عنه وقال الكاكي ايضا ولنا قوله عليه السلام اعلموا ان من السنة شهرا تؤدون فيه زكاة
اموالكم الحديث ثم قال الترمذي وجزم بذلك ولم اره في الترمذي ولم يبحث من هؤلاء بسند يكون بحديث فيما يتعلق بالمذهب
ولا يذكرون للناس روايه من الصحابة ولا كيف حاله ولا من اخرجه مع دعاوي بعضهم بعلم الحديث ثم اعلم ان مذهبنا
في هذا الباب هو قول عثمان وابن عباس والحسن البصري والثوري والحسن بن صالح قال في المغني وهو قول مالك
في السائمة قال ش اي قال القدوري م والزكاة عند ابي حنيفة وابي يوسف في النصاب دون العفو ش يعني اذا اجتمع
في المال نصاب وعفو يتعلق الوجوب بالنصاب دون العفو عندهما وبه قال الشافعي في الجديد ومالك واحمد
واختاره المزني م وقال محمد وزفر فيهما ش ان الزكاة في النصاب والعفو جميعا وبه قال الشافعي في القديم م حتى لو هلك
العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب ش عند ابي حنيفة وابي يوسف هذا نتيجة قول ابي حنيفة وابي يوسف وكان ينبغي ان يذكر
هذا قبل قوله وقال محمد وزفر فيهما والعفو هو الذي يزيد بين نصاب ونصاب ش لانه يخلو عن الوجوب م وعند محمد
وزفر يسقط بقدره ش اي بقدر العفو صورته رجل له ثمانون شاة فحال عليها الحول فهلك اربعون وبقيت الشاة الواجبة
عند ابي حنيفة وابي يوسف صرفا للهلاك الى العفو وعند محمد وزفر يبقى نصف الواجب صرفا للهلاك الى الكل
م لهما ش اي لمحمد وزفر م ان الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة ش فيتعلق الوجوب بالكل لان الشارع لم يعين في قوله
في خمس من الابل شاة الى تسع ان الوجوب في الكل لانه حد الوجوب الى التسع م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م قوله
عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقدم
في كتاب عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة وكان فيه في خمس من الابل شاة اخرجه
ابو داود والترمذي وابن ماجه وتقدم في كتاب انس رضي الله عنه عند البخاري في خمس ذود شاة قوله وليس
في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا ليس من الحديث المذكور وانما روى معناه ابو عبيد القاسم بن سلام حدثنا يزيد بن هارون
عن حبيب بن حبيب عن عمرو بن هرم عن محمد بن عبد الرحمن الانصاري ان في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم وكتاب عمر رضي الله عنه

في الصدقات ان الابل اذا زادت عشرين ومائة فليس فيما دون العشرين شي حتى تبلغ ثلاثين ومائة م وهكذا قاله ك
في كل نصاب ش لم يستفد من الحديث المذكور الا من عزه ولهذا لما ذكره جمال الدين في تخريجه نص موضعه نفي الوجوب عن العفو
ش اي نفي النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الزكاة عن العفو وهو الوقص وفي الذخيرة الوقص لا شي فيه وذكر في الطراز المالك والشافعي
في تعلق الزكوة بالوقص قولان والاصح عند الشافعيه والمالكيه تعلقهما بالنصاب دون الوقص وهذا نصه في القديم واكثر
نسبه الجديد وقال البويطي في نسبة الجديد يتعلق بالجميع وقال في بعض الحنابله يتعلق بالنصاب دون الوقص عند اصحابنا م ولهذا العفو
تبع للنصاب فيصرف الهلاك اولا الى التبع لا ش لان العفو زايد على النصاب وتبع له والاصل هو النصاب فيصرف الهالك منه
الى التبع الزايد م كالربح في مال المضاربه فان الهالك منه اولا ينصرف الى الربح ثم الى راس المال وجه الشبه كون النصاب ومال
المضاربه اصلين والعفو والربح تبعان فصرف الهالك الى التابع اولى م ولهذا ش اي ولكون النصاب اصلا والعفو الذي هو
الوقص تبعا م نصرفنا الهلاك بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى ان ينتهي الى النصاب الاول ش وثمره الخلاف تظهر
فيمن ملك تسعا من الابل فحال عليها الحول فهلك منها اربع يجب شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف ويصرف الهلاك الى الاربع الوقص
وعند محمد وزفر يسقط خمسة اتساع الشاة الواجبه ويسقط اربعة اتساع وهكذا اوضحنا الشافعيه والمالكيه والحنابله
في كتبهم وفيه تفصيل عندهم قال هلكت خمس بعد ما يسقط خمس شاة وعند محمد وزفر يسقط خمسة اتساع شاة ولو حال
على ثمانين شاة فهلك منها اربعون يجب شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يجب نصف شاة ولو كانت مائة
وعشرين فهلك منها ثمانون يجب شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف كان الحول حال على ما بقي وعند محمد وزفر يجب ثلث شاة ويسقط
ثلثاها بهلاك الثمانين ولو كانت مائة واحدى وعشرين شاة فهلكت الا اربعين يجب شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف ويصرف
الهلاك الى النصاب الاخير ثم حتى ينتهي الى النصاب الاول كذا ذكر محمد ولم يذكر قول نفسه ولا قول زفر وقياس قولهما ان يجب
اربعين جزءا من مائة واحدى وعشرين جزءا من شاتين وذكر ابو يوسف قول نفسه في الامالي مثل قول محمد وزفر ومن مشايخنا من ذكر
قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة في هذه المساله كما ذكر في الجامع والاول اصح واليه مال الكرخي والقاضي ابو حازم لان
الاصل هو النصاب الاول م وما زاد عليه تابع ش اي لان الاصل في وجوب الزكاه هو النصاب الاول ولهذا لو عجل الزكاه عن
نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فمتى كان النصاب الاول هو الاصل نصرفنا الهلاك الى التابع م وعند ابي يوسف
يصرف الى العفو اولا ثم الى النصب شايعا ش اي ثم يصرف الى النصب من حيث الشيوع اما الصرف الى النصب شايعا لان الملك سبب
وليس في صرف الهلاك الى البعض صيانة الواجب بيانه ان من له خمس وثلاثون من الابل حال عليها الحول فهلك منها خمسة عشر فعند
ابي حنيفة في الباقي اربع شياه وما هلك صار كان لم يكن وعند ابي يوسف في الباقي اربعة اخماس ابنة مخاض وعند محمد في الباقي اربعة
اتساع ابنة مخاض لشيوع الواجب في الكل م واذا اخذ الخوارج الخراج ش هم قوم مسلمون خرجوا عن طاعة الامام العدل ويحب
يستحلون قتل العادل وماله بتاويل القران ودانوا بذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر بالله عز وجل قلبه الا ان يتوب
وهو الظاهر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الايه كذا في الفوايد الظهيريه م وصدقة السوائم ش اي احد
زكوة السوائم من الابل والبقر والغنم م لا شي عليهم ش اي لا يوخذ منهم ثانيا م لان الامام لم يحمهم ش لانها توخذ باعتبار الحمايه ولهذا قال
عمر رضي الله عنه للساعي ان كتب لا تحميهم فلا تجبهم فقد ضيعهم الامام حيث لم يحمهم عن اهل البغي فلا يوخذ منهم ثانيا م والجبايه بالحمايه
ش اي جبايه الخراج بسبب حفظهم والجبايه من جبى المال اي جمعه ومنه سمي جباه الاوقات هذا الذي ذكره في حق اهل السوايم
واما التاجر اذا مر على عاشر من اهل البغي فعشره ثم مر على عاشر اهل العدل يعشره ثانيا لان صاحب المال هو الذي عرض ماله عليه
فلم يعذر م وافتوا ش على صيغة المجهول واصله افتيوا من الافتا استثقلت الضمه على اليا فنقلت الى ما قبلها بعد سلب حركته فالتقى
ساكنان اليا والواو فحذف اليا لدلالة الواو على الجمع والحر الغير يعول لهم م بان يعيدوها ش كلمة ان مصدريه اي باعادتها
فيما بينهم وبين الله عز وجل لانهم لا يصرفونها مصارف الصدقات م دون الخراج ش يعني لا يفتون باعادة الخراج م لانهم ش اي
لان الخراج م مصارف الخراج لكونهم مقاتله ش لانهم يقاتلون اهل الحرب والزكوه مصرفها الفقرا هذا اجابه جواب عن سوال
مقدر تقديره ان يقال لما سمي يعني باعادة الزكاه دون الخراج فاجاب بقوله م والزكاه مصرفها الفقرا م ولا يصرفونها اليهم

ش اي الى الفقرا وقال الفقيه ابو جعفر فانه يقول اذا نوى بالدفع التصدق عليهم م سقطت عنه ش اي سقطت الزكوة
عن الدافع م وكذا الدفع ش اي وكذا الحكم دفع الزكاة بالسقوط م الى كل جائر ش اي ظالم من الملوك واصحاب الشوكة م لانهم بما عليهم
من التبعات ش اي المظالم والحقوق التي عليهم كالديون والغصب ونحوها جمع تبعة بفتح التا وكسر البا م فقرا ش لان ما في ايديهم
اموال الناس ولو ردوا ما عليهم الى اربابها لم يبق في ايديهم شي فهم بمنزلة الفقرا حتى قال محمد بن سلمه يجوز اخذ الصدقة لعلي بن عيسى
ابن يونس بن هامان والي خراسان وكان امير بلخ وجبت عليه كفارة يمين فسال الفقها عما يكفر به فافتوا له بالصيام ثلاثة ايام م
والاول احوط ش اي القول الاول وهو اعادة الصدقه دون الخراج هو الاحوط لما ان فيه الخروج عن العهدة بيقين وكذا كلما
يوخذ من الجبايات اذا نوى عند الدفع من عشره وزكوته جاز وفي الجامع الصغير لقاضي خان وكذا السلطان اذا صادر رجلا
واخذ منه اموالا ونوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقط عنه الزكاه وكذلك اذا اوصى بثلث ماله للفقرا فدفع للسلطان
الظالم جاز وقال لم يرد هذا في صدقات الاموال الظاهره اما اذا صادر السلطان لمراد الزكاه الي نعل قول طايفه يجوز والصحيح
انه لا يجوز لانه ليس للطالب اخذ زكاة الاموال الباطنه م وليس على الصبي من بني تغلب في سايمته شي ش يعني بان قوله في سايمته
لان العشر يوخذ منهم مضاعفا وتغلب بفتح التا المثناه من فوق وسكون الغين المعجمه وكسر اللام وبنو تغلب قوم من نصارى
العرب بقرب الروم فلما اراد عمر رضي الله عنه ان يوظف عليهم الجزيه قالوا نحن من العرب ادا الجزيه فان وظفت علينا الجزيه
لحقنا باعدائك من الروم وان رايت ان تاخذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض بضعفه علينا فعلت فشاور عمر رضي الله عنه الصحابه
رضي الله عنهم وكان الذي بينهم وبينه كردوس التغلبي فقال يا امير المومنين صالحهم فصالحهم عمر على ذلك وقال هذه جزيه فسموها
ما شيتم فوقع الصلح على ضعف ما يوخذ من المسلمين ولم يتعرض لهذا الصلح بعد عثمان رضي الله عنه فلزم اول الامه ولهذا
قال محمد في النوادر كان صلحه حسنه ولكن تايد بالاجماع وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان الملك ينطق على لسان عمر رضي الله عنه
وقال عليه السلام انما دار عمر الحق معه يدور ثم ان الصبي التغلبي اذا كانت له سايمه من الابل والبقر والغنم لا يجب عليه فيها شي لان
من جملة العهد على ان يضعف عليهم ما ياخذ من المسلمين لا يوخذ منهم فكذلك لا يوخذ من صبيانهم م وعلى المراه ما على الرجل منهم ش اي
يجب على المراه منهم من الزكوه بالضعف ما على الرجل منهم لان الصلح قد جرى على ضعف ما يوخذ من المسلمين ويوخذ من نسا المسلمين
دون صبيانهم ش وروى الحسن عن ابي حنيفه لا يوخذ من نسايهم وبه قال الشافعي وزفر وهو قول الثوري ايضا وقال الكرخي
ويعفوا الاصح لانها بدل الجزيه لا جزيه على النسا وقال ابو بكر الرازي لا يحفظ عن مالك فيهم شي يجب العشر مضاعفا على صبيانهم
لانه موتهم م وان هلك المال بعد وجوب الزكوه سقطت الزكاه ش وبه قال الثوري وابو ثور وداود واحمد في روايه
اذا لم يستهلكه م وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الادا لان الواجب في الذمه فصار كصدقة الفطر ش لانه اذا
تمكن تقرر الوجوب عليه فاذا تلف بعد عجز عن الادا بقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر م ولانه منعه بعد
الطلب ش لانه يطالب شرعا م فصار كالاستهلاك ش لانه لما كان مطلوبا ومنعه فصار كانه استهلكه م ولنا ان الواجب ش اي الواجب
عليه في الزكاه م جزء من النصاب ش اي يتعلق الوجوب بعين النصاب لا بالذمه وهذا بناء على ان الزكاة تجب في العين او في الذمه
فعندنا تجب في العين وهو المشهور من مذهب الشافعي رحمه الله وفي قول اخر في الذمه والعين مرهونة بها م تحقيقا للتيسير
ش اي لاجل التيسير بان يكون الواجب من عين النصاب اذ الانسان انما يخاطب بما يقدر عليه وهو قادر على ادا الزكاه من النصاب
لا عن مال مطلق لجواز ان لا يكون له غير ذلك لا سيما ارباب المواشي فانهم يسكنون في المفاوز ولا يقدرون على تحصيل الذهب
والفضه لبعدهم عن البلاد وبروزهم عن الاسواق واذا كان الواجب جزءا من النصاب يسقط بهلاك النصاب لفوات الجزء
بفوات الكل م فيسقط بهلاك محله ش لان المامور به اخراج الجزء لا يتصور بدون محله وهو النصاب م كدفع العبد الجاني
بجنايته سقط بهلاكه ش هذا مثل لسقوط الحق بعد فوات محله كما اذا جنى عبد جنايه يستحق دفعه مولاه مات العبد يسقط
حق ولي الجنايه لموت العبد لفوات محله وكذا العبد المديون اذا والشقص الذي فيه الشفعه اذا صار بحرا بطل حق
الشفيع فثبت العقد عندنا لا لعجز المامور به عن الادا ولكن لفوات المحل الذي اضيف اليه فلا يبقى بدونه فلا يضمن م والمستحق
فقير ش هذا جواب عن قول الشافعي لانه منعه بعد الطلب يعني المستحق للزكاه فقير لانه من المصارف بحكمه هو الفقير

الذي بعثه المالك ش للدفع يعني ليس المستحق كل فقير وانما يتعين بتعين المالك م ولم يتحقق منه الطلب ش اي من الفقير الذي
تعينه ولم يكن الهلاك بعد طلب المستحق فلا يكون تعديا فلا يضمن بخلاف ما اذا استهلكه لانه دخل في ضمانه فصار دينا
في ذمته فلا يسقط م وبعد طلب الساعي مثل بضمن ش يعني اذا اهلك النصاب بعد طلب الساعي مثل يضمن الزكاة والقايل به
هو الشيخ ابو الحسن الكرخي لانها امانة عنده وقد هلكت بعد طلب من يملك المطالبة كما اذا طلب صاحب الوديعة
منها المودع مع امكان الاداء م وقيل لا يضمن ش القايل بعدم الضمان ابو طاهر الدباس وابو سهل الزجاجي وفي المبسوط
مشايخنا لا يضمن وهو الاصح وفي المغني والمفيد وفي الصحيح وفي البدايع ومشايخ ما وراء النهر قالوا لا يضمن وهو الاصح
وجه عدم الضمان هو قوله لانعدام التفويت لانه كان مخيرا في اعطاء العين او قيمتها فله ان يوخر الدفع ليحصل العرض
وفي المبسوط اذا حبس سايمته بعد ما وجبت الزكاة حتى ماتت لم يضمنها وليس مراده بهذا الحبس ان يمنعها العلف والماء لان
ذلك استهلاك وبه يصير ضامنا انما مراده انه حبسها ليودي من محل اخر لانه مخير بين الاداء من السايمة او من غيرها فلا يصير
ضامنا م وفي الاستهلاك وجد التعدي ش هذا جواب عن قول الشافعي فصار كالاستهلاك اراد ان قياسه الهلاك
على الاستهلاك غير صحيح لانه في الاستهلاك متعد بخلاف الهلاك م وفي هلاك البعض يسقط بقدره ش اي وفي هلاك
بعض النصاب يسقط من الزكاة بعد الهالك م اعتبارا له بالكل ش يعني اعتبار الهلاك الجزء بهلاك الكل اراد انه اذا هلك
كل النصاب كان يسقط كل الواجب فكذلك اذا هلك بعض النصاب هلك بعض الواجب اعتبارا للبعض بالكل ولو زال
النصاب بغير عوض كالهبة او بعوض ليس بمال كالامهار وبدل الصلح عن دم العمد والخلع ونحوها صار ضامنا لبقي العرض في بدل ولا
ولو رجع في الهبة بقضاء زال الضمان وكذا بغير قضاء على الاصح ولو اشترى بالمال الحولي عبدا للخدمة ثم رده بالعيب بقضاء او بغير
قضاء واسترده لا يزول الضمان م فان قدم الزكاة على الحول وهو مالك للنصاب جاز ش بان قدم المالك الزكاة قبل حولان الحول
والحال ان المالك لقدر النصاب جاز تقديمه لانه ادى بعد الوجوب م لانه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز ش وهو النصاب ولانه حق مؤجل
فعدل حين كالدين المؤجل وبقولنا قال الشافعي واحمد واسحق وابو ثور وهو قول الحسن البصري والنخعي والزهري والثوري
والاوزاعي والشعبي ومجاهد والحكم وابن ابي ليلى وسعيد بن جبير والحسن بن م كما اذا كفر بعد الجرح ش عن الموت لوجود السبب
وهو الجرح م وفيه خلاف مالك ش اي وفي تقديم الزكوة على حولان الحول خلاف لمالك فان عنده لا يجوز وبه قال ربيعة
وداود وابن المنذر والليث بن سعد وحكي عن محمد بن سيرين والحسن البصري وعند المالكية قول اخر وهو التعجيل به السنة
نص بعضهم يجوز التعجيل بيومين وعن ابن حبيب بعشرة ايام وعن ابن القاسم بشهر وقيل خمسة عشر يوما لان الاداء اسقاط الواجب
ولا يتصور اسقاط قبل الوجوب فاداء الظهر قبل وقته ولهذا استدل الشارح لاصحابنا فقال الاترازي لنا ما روى الشيخ
ابو الحسن القدوري ان النبي صلى الله عليه وسلم استسلف من العباس زكاة عامين وقال الكاكي ولنا ما روي انه عليه السلام
استسلف من العباس زكوة سنتين وهو ما روى الترمذي وابو داود عن علي رضي الله عنه ان العباس رضي الله عنه سال النبي
صلى الله عليه وسلم عن تعجيل زكوته قبل ان يحول الحول مسارعة الى الخير فاذن له في ذلك وقال السغناقي ولنا ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه استسلف من العباس صدقة عامين اما الاترازي فانه احال الحديث على القدوري
ولم يذكر شيا غير ذلك واما الكاكي فانه ذكر الحديث ونسبه الى الترمذي وابي داود ولفظهما ليس كذلك اما لفظ الترمذي
فانه قال حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن قال انا سعيد بن نصر قال حدثنا اسمعيل بن زكريا عن الحجاج بن دينار عن الحكم بن عتيبة
عن حجية بن عدي عن علي ان العباس سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تعجيل صدقته قبل ان تحل فرخص له في ذلك وروى
ايضا باسناد اخر عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضي الله عنه انا قد اخذنا زكاة العباس عام الاول
للعام واما لفظ ابي داود فكلفظ الترمذي واما الذي ذكره السغناقي فاخرجه البزار والطبراني في الكبير والاوسط
باسناد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تعجل من العباس صدقة سنتين وفي سنده محمد بن ذكوان
ضعفه البخاري والنسائي والدارقطني وقواه ابن حبان قال السغناقي عندنا يجوز التعجيل ولكن بين الاداء معجلا وبين الاداء
في اخر الحول فرق وهو ان المعجل يشترط ان لا ينتقص النصاب في اخر الحول وفي الاداء في اخر الحول لا يشترط بيانه انه ان عجل

شاه من اربعين فحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا يكون عليه حتى انه اذا كان زاد ركه اخر الحول فيقع عن الزكاة وان انتقص
النصاب بادايه وفي الايضاح لو انتقص النصاب في اخر الحول فلصاحب المال ان ياخذها من الساعي ان كان قايما وان اراده الى
الفقير يقع نفلا وكذا في الزيادات وفيه لو باعه للفقراء وتصدق بثمنه ورد عليه الثمن ولو دفعه الامام الى فقير فايسر قبل الحول
او مات او ارتد حال عن الزكاة وقال الشافعي واحمد يسترجع ما ادى من الساعي ان كان قايما وان كان هالكا يطالبه بقيمته ولو دفعه
الساعي الى الفقراء استرجع من الفقراء ان كان قايما وان كان هالكا لزم الساعي قيمته يوم الدفع في اظهر الوجهين وهو قول احمد وفي وجه
لزمه قيمته يوم التلف ولو عجل الزكاة بنفسه الى فقير ثم مات الفقير او ارتد قبل تمام الحول لم يخرج عن الزكاة ويسترجع ما دفعه اليه
ولو استغنى الفقير من جهة الزكاة قبل الحول يسترجع وان استغنى من جهة الزكوة لا يسترجع كذا في الحلية وفي الزيادات لو كان
عنده دراهم ودنانير وعروض فعجل زكاة جنس منها فهلك جاز التعجيل عن الباقين لان الجميع جنس واحد ولهذا يكمل نصاب
احدهما بالاخر واما في السوايم المختلفة لا يقع عن الاخر وعن ابي يوسف جاز تعجيل العشر بعد الزراعة وهو قول علي ابي هريرة
من اصحاب الشافعي وعند محمد لا يجوز حتى ينبت ويجوز التعجيل لاكثر من سنة ش وبه قال الشافعي في وجه وفي وجه لا يجوز وقال
صاحب الوجيز والوجه الاول اصح م لوجود السبب ش وهو النصاب وقال احمد لا يجوز اكثر من سنتين وفي السنين عنه
روايتان م ويجوز ش اي التعجيل لنصب ش بضمتين وسرجع يعني اذا عجل عن نصب كثيرة يجوز عندنا م اذا كان في ملكه نصاب
واحد خلافا لزفر ش وبقوله قال الشافعي واحمد وقال زفر لا يجوز التعجيل الا عن النصاب الموجود في ملكه حتى اذا كان له خمس
من الابل فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من الابل عندنا يجوز التعجيل عن الكل وعند زفر لا يجوز الا عن زكاة
الخمس لانه عجل ما ليس في ملكه فلا يجوز م لان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزايد عليه تابع له ش اي النصاب الاول
فيكون حكم التابع كحكم المتبوع لان الاداء بعد تقرر الوجوب جايز كالمسافر اذا صام رمضان والرجل اذا صلى في اول الوقت
جاز لوجود سبب الوجوب

باب زكوة المال

اي هذا باب في حكم زكاة المال
ولما فرغ من بيان صدقة الناطق شرع في بيان صدقة الصامت وقدم الناطق لفضله على الصامت وانما قال باب زكوة المال لانه
نوع من انواع كتاب الزكوة والكتاب يجمع الابواب واراد بالمال مال التجارة كالنقدين وعروض التجارة وعقار التجارة وغيرها
من اموال التجارة وان كان اسم المال يشمل السوايم وغيرها وقد روي عن محمد ان المال كل ما يملكه الانسان من دراهم او دنانير او ذهب
او فضة او حنطة او حيوان او ثياب او سلاح او غير ذلك وعن الثوري المال النصاب وعن الليث مال اهل البادية النعم كذا ذكره
المطرزي والمال في اصطلاح اهل الجبر والمقابلة ما يجتمع من ضرب عدد في مثله كالتسعة هي مضروب الثلاثة في الثلاثة وهم يسمون
الثلاثة شيا اذا كان مجهولا واصحاب المساحة يسمون الثلاثة ضلعا والتسعة مربعا وساير الحساب يسمون الثلاثة جذرا والتسعة مجذورا
وفي العرب المال العين هو المضروب وغيره من الذهب والفضة سوى المموه والصفر والبيض والصامت مثله وذكر في الاحوذي
الوادي ومال يمال اذا كثر ماله يمول ويمال وتمول بمعنى اذا صار ذا مال ويقال يمول الشي اذا اتخذه مالا ووقيه لنفسه المال عبارة
عما يتمول به مطلق عن القليل والكثير حتى لو اقر رجل وقال للفلان علي مال يقبل قوله في القليل والكثير وقال صاحب الهداية لا
يصدق في اقل من درهم لان ما دونه من الكسور لا يطلق عليه اسم المال عادة ويجمع على اموال

فصل في الفضة

ش اي هذا فصل في بيان احكام الفضة في باب الزكاة وقدم فصلها لانها اكثر من الذهب واروج واكثر تعاملا الا ترى ان المهر
ونصاب السرقة والجزية التي يعطى الامام وضعها مقادير الذهب والفضة تناول المضروب وغيره م ليس فيما دون مايتي
درهم صدقة ش اي زكاة لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحديث رواه
البخاري ومسلم من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولا
فيما دون خمسة اوسق صدقة ولا فيما دون خمسة ذود صدقة ولا فيما دون خمس اواق صدقة والاواقي جمع اوقية م والاوقية
اربعون درهما ش الاوقية بضم الهمزة وتشديد الياء جميعها اواقي بتشديد الياء وتخفيفها وحكى اللحياني انه يقال وقية ويجمع على وقايا
كركية وركايا وانكر غير واحد ان يقال وقية بفتح الواو ووزن الاوقية افعولة من الوقاية لانها تقي صاحبها من الضرر وقيل هي
فعليه من الاوق الثقل ووزن الجمع بالتشديد افاعيل كالاضاحي والاضحية وفي التخفيف افاعل وفي الدستور المالكية كان الاوقية

في زمنه صلى الله عليه وسلم اربعين درهما والنواة خمسة دراهم والنش نصف درهم بفتح الهاء وكسرها والاول المشهور وثلاث
دراهم حكاه ابو عمر الزاهد في شرح وقال جمال الدين المخرج قوله في الكتاب والاوقية اربعون درهما يحتمل ان يكون من تمام الحديث
ويحتمل ان يكون من كلام المصنف فان كان من تمام الحديث فشاهده ما اخرجه الدارقطني في سننه عن يزيد بن سنان عن يزيد بن ابي انيسة
عن ابي الزبير عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا زكاة في شيء من الفضة حتى يبلغ خمسة اواق والاوقية اربعون
درهما انتهى احتمال كونه من الرسول بعيد والحديث ضعيف قال يحيى بن يزيد بن سنان ليس بشيء (م) فاذا كانت (ش) اي الفضة
مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم لانه عليه السلام كتب الى معاذ رضي الله عنه ان خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم
ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال (ش) اي لان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى معاذ بن جبل حين وجهه الى اليمن ان خذ الى
آخره روى الدارقطني الى آخره باسناده الى محمد بن عبد الله بن جحش عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر معاذ بن جبل حين بعثه
الى اليمن ان ياخذ من كل اربعين دينارا دينارا ومن كل مائتي درهم خمسة دراهم الحديث وهو معلول بعبد الله بن شبيب في اسناده
فانه يقلب الاخبار ويسرقها فلا يجوز الاحتجاج به واكتفى السغناقي في الاستدلال بهذا الحديث وروى ابو داود من حديث علي
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم اعلم ان الدراهم كانت
في زمن عمر بن الخطاب وكانت على ثلاثة اصناف على ما ذكر في الفتاوى الصغرى صنف منها كل عشرة عشرة مثاقيل كل درهم عشرون
قيراطا وصنف منها كل عشرة ستة مثاقيل كل درهم اثنا عشر قيراطا وهو ثلاثة اخماس مثقال ومنها كل عشرة خمسة مثاقيل كل درهم نصف
مثقال وهو عشرة قراريط وكان المثقال نوعا واحدا وهو عشرون قيراطا وكان عمر رضي الله عنه يطالب الناس في استيفاء الخراج
باكبر الدراهم ويشق ذلك عليهم فالتمسوا منه التخفيف فشاور عمر رضي الله عنه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمع رايهم على
ان ياخذ عمر من كل نوع ثلثه فاخذ فصار الدرهم بوزن اربعة عشر قيراطا فاستقر الامر عليه في ديوان عمر رضي الله عنه وبنى الاحكا
م كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر النكاح وفي المغرب كان الدرهم شبه النواة فصار مدورا على عهد
عمر رضي الله عنه فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزادنا صر الدولة بن حمدان صلى الله عليه وسلم لكتابة
وفي المجتبى وجمع النوازل والعيون تعتبر دراهم كل بلد ودنانيرهم وفي الخلاصة عن الحلواني انه كان يوجب في كل مائتي غطارفة وفي الغطا
خمسة منها وبه اخذ الامام السرخسي اذ المعتبر في كل زمان عادة اهله الا ترى ان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وزن خمسة
وفي زمان عمر رضي الله عنه وزن ستة وفي زماننا وزن سبعة وقال النووي رحمه الله كان اهل المدينة يتعاملون عددا بالدراهم
وقت قدوم النبي صلى الله عليه وسلم فارشدهم الى الوزن وجعل العيار وزن اهل مكة وذكر في تتمة التتمة وجوامع الفقه ان المعتبر
في الزكاة وزن اهل مكة وفي الكيل كيل اهل المدينة يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم المكيال على مكيال اهل المدينة والوزن
على وزن اهل مكة رواه ابو داود والنسائي وهو على شرط البخاري ومسلم وقال الخطابي قال بعضهم لم تزل الدراهم على هذا
العيار في الجاهلية والاسلام وانما غيروا السكك ونقوشها وتمام الاسلام والاوقية اربعون درهما وقال الماوردي في
في الاحكام السلطانية استقر في الاسلام وزن الدرهم ستة دوانق كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل وقال السروجي الدرهم المصري
اربعة وستون حبة وهو اكبر من درهم الزكاة فاذا اسقطت الزائد كان النصاب من دراهم مصر مائة وثمانون درهما وحبتين قد
ذكره الشيخ شهاب الدين في ذخيرته فاعلم ان الدراهم لا تخلو عن قليل غش وتخلو عن الكثير وقد يكون الغش فيه خلطا كالردي
من الفضة وهذا ظاهر مكشوف فان من اخذ الفضة الخالصة الطلم فيها دراهم ولم يصفها الصافي الزوم اجري التراب
والمعاش اذا لم يمض قط بالنار ولهذا قيل جعل في كل مائتي درهم سلطانية وزن درهمين من الصفر ليقوم ذلك بالجرم الصلاح
(م) ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ اربعين درهما فيكون فيها درهم (ش) اي ولا شيء يجب في الزيادة على المائتين حتى تبلغ الزيادة اربعين
درهما فيكون فيها درهم واحد (م) ثم في كل اربعين درهما درهم (ش) اي ثم يجب في كل اربعين درهما التي زادت على المائتين
درهم (م) وهذا (ش) اي هذا المذكور (م) عند ابي حنيفة وبه قال الحسن البصري ومكحول وعطاء في رواية عمرو بن دينار والزهري
والاوزاعي والشعبي وسعيد بن المسيب وهو مذهب عمر بن الخطاب وابي موسى الاشعري رضي الله عنهما رواه عنهما الحسن
البصري (م) وقالا (ش) اي صاحباه ابي حنيفة وهما ابو يوسف ومحمد رحمهم الله ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه

عشرة | درهم

اي بحساب ما زاد وفي بعض النسخ بحسابهما وكتب بعضهم بحصته اي بحساب المائتين حتى اذا كانت الزيادة درهما يجب جزء من اربعين
جزءا من درهم وبقولهما قال مالك والشافعي واحمد والنخعي وداود وهو قول علي وابن عمر رضي الله عنهم وقال طاوس اذا زادت الدراهم
على المائتين لا يجب شيء حتى يبلغ اربع مائة ففيها عشرة دراهم وفي ستمائة خمسة عشر درهما (م) وهو قول الشافعي (ش) اي قول صاحبيه
قول الشافعي كما ذكرناه (م) لقوله عليه السلام (ش) اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم (م) في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
وقال الاترازي حديث علي فما زاد فبحساب ذلك وتبعه الاكمل في هذا العذر هذا الحديث رواه ابو داود عن ابن وهب
اخبرني جرير بن حازم وسمى آخر عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمرة والحارث عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا كانت لك مائتا
درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم الحديث وفي آخره فما زاد فبحسابه ذلك قال فلا ادري اعلي يقول فبحساب ذلك او
رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو داود رواه شعبة وابو بيان وغيرهما عن ابي اسحق عن عاصم عن علي ولم يرفعوه
(م) ولان الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغنى (ش) هذا جواب عمن قال النصاب
يشترط في الابتداء فكذا هذا النصاب الاول واجاب بقوله واشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغنى لصيرورة المكلف اهلا للاغناء وبعد
النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص (ش) هذا جواب عمن قال لو كان اشتراطه لذلك لما اشترط في السوائم في الانتهاء كما اشترط في الابتداء فاجاب
بقوله وهذا النصاب اي واشتراط النصاب بعد النصاب الاول في السوائم لاجل التحرز عن التشقيص لان فيه ضررا للشركة على المالك
(م) ولابي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه السلام (ش) اي قول النبي صلى الله عليه وسلم (م) في حديث معاذ لا تاخذ من الكسور شيئا (ش) قال الاترازي
رواه ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي مسندا الى معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امره حين وجهه الى اليمن ان لا ياخذ
من الكسور شيئا وكذا قاله الاكمل في شرحه والكاكي كذلك قلت هذا الذي رواه الدارقطني المنهال بن الجراح هو ابو العطوف
متروك الحديث وعبادة بن نسي لم يسمع من معاذ وقال ابن حبان كان يكذب وقال عبد الحق في احكامه كذاب وقال ابن ابي حاتم سالت
ابي عنه فقال متروك الحديث واهيه لا يكتب حديثه وقال ابو محمد الدارمي في مسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب مع عمرو بن حزم الى شرحبيل
ابن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال ان في خمس من الورق خمسة دراهم فما زاد ففي كل اربعين درهما درهم وكلال بضم الكاف وتخفيف اللام
وقال الاكمل معنى الحديث لا تاخذ من الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه احذه عن تسمية الكاكي
وقال الكاكي وقيل من فيه زائدة وفيه نوع تامل (م) وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة (ش) اي وقول النبي صلى الله عليه
وهذا الحديث قد مر في باب صدقة السوائم (م) ولان الحرج مدفوع (ش) شرعا فلا يجب فيما زاد على المائتين شيء الا الاربعين (م) وفي ايجاب
الكسور ذلك (ش) اي الحرج لتعذر الوقوف عليه (م) وفي بعض النسخ لتعذر الوقوف عليه مع وجودها اي على الكسور الا ترى من كان له مائتا درهم
وسبعة دراهم يجب عليه في السنة الاولى خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم على قولهما وفي السنة الثانية يجب
خمسة دراهم وجزء واحد من اربعين جزءا من درهم صحيح وجزء آخر من اربعين جزءا من ثلاثة وثلاثين جزءا من اربعين جزءا من درهم وهذا
لا يفهمه كثير من الفقهاء فكيف بالعامي الذي لا خبرة له اصلا كذا ذكره الاترازي وقد اخذه من مبسوط ابي اليسر
(م) والمعتبر في الدراهم (ش) التي تجب في الزكاة (م) وزن سبعة مثاقيل (ش) وقد فسره بقوله (م) وهو ان تكون العشرة (ش) اي من الدراهم (م) وزن سبعة
مثاقيل والمثاقيل جمع مثقال قال ابن الاثير المثقال في الاصل مقدار من الوزن اي شيء كان قليلا او كثيرا والناس يطلقونه في العرف
على الدينار خاصة وليس كذلك وقال الجوهري والمثقال واحد مثاقيل الذهب قلت عشرون قيراطا من الذهب هو مثقال
وهو الدينار الواحد والدينار الواحد ستة دوانق والدوانق جمع دانق والدانق بكسر النون وفتحها وهو قيراطان قاله
في المغرب وفيه ايضا ان اول من احدث الدانق الحجاج وقال ابو عبيد الدانق سدس درهم فعلت ذلك بنو امية فاجمعت
الامة عليه والقيراط نصف دانق قاله الجوهري وقال سراج الدين ابو طاهر محمد بن الرشيد السجاوندي في تصنيف له في قسمة
التركات فقال اعلم ان الدينار ستة دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل
والخردل اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيلة ستة نقيرات والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرات اثنا عشر ذرة وذكر
في الدينار انه عند اهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات والدينار عندهم مائة شعيرة وعند اهل سمرقند ستة وتسعون
شعيرة فيكون الدينار عندهم طسوجا وخمسة وفي النافع الدينار مائة شعيرة عند اهل الحجاز وعند اهل سمرقند ستة وتسعون

شعرة والقيراط خمس شعيرات وهو طوجان والطوج حبتان والحبة سدس ثمن درهم وهو جزء من ثمانية واربعين جزءا من درهم
والدرهم سبعة اعشار المثقال فوزن الدرهم المكي ستة وخمسون حبة وستة اعشار حبة وعشر عشر حبة ونصوريهم الزكاة قال القاضي
عياض وزعم بعضهم ان الدراهم لم تكن معلومة الى زمن عبد الملك بن مروان وانه جمعها براي العلماء وجعل كل عشرة دراهم سبعة
مثاقيل ووزن الدرهم ستة دوانق وهذا لا يصح ولا يجوز ان تكون الدراهم مجهولة والاوقية مجهولة وهو يوجب الزكاة في اعدادها
ويقع بها البياعات والانكحة كما جاءت في الاحاديث الصحيحة قال النووي هذا هو الصواب الذي يجب اعتقاده وانما كانت مختلفة
من ضرب فارس والروم وصغارا وكبارا وقطع فضة غير مضروبة ولا منقوشة ويمنية ومغربية فجمعوا اصغرها واكبرها فضربوه
على وزنهم ولم يتغير المثقال في الجاهلية ولا في الاسلام واجمع اهل العصر الاول فمن بعدهم الى يومنا هذا عليه وقيل اول من ضرب
عبد الملك بن مروان بالعراق في سنة اربعة وسبعين حكاه سعيد بن المسيب ثم امر بضربها في النواحي سنة ست وسبعين وقيل
اول من ضربها مصعب بن الزبير فامر اخيه عبد الله بن الزبير سنة سبعين على ضرب الاكاسرة ثم غيرها الحجاج وقيل اول من ضرب الدراهم
والدنانير آدم عليه السلام وقال الاودي لا يندفع حد الحجم الا بهما وقد مر الكلام فيه ايضا في هذا الفصل م بذلك جرى التعامل
ش اي بالمذكور وهو قوله والعشرة الى اخره م في ديوان عمر رضي الله عنه ش الديوان هي الجريدة التي كتب فيها ما يتعلق بامور المسلمين
وهي تطلق على القراطيس المجموعة من دون الكتب اذا جمعها وروي ان عمر رضي الله عنه اول من دون الدواوين اي رسم الجرائد
للولاة والقضاة م واستقر الامر عليه ش اي على الذي قدره عمر رضي الله عنه م واذا كان الغالب على الورق الفضة ش الورق بفتح الواو
وكسر الراء هو المضروب من الفضة وقد تسكن الراء وكذا الرقة بكسر الراء وفتح القاف المخففة وقيل الورق الدراهم خاصة ونقل
صاحب البيان عن الشافعية ان الرقة هي الذهب والفضة قال النووي وهو غلط فاحش وفي المحكم الرقة الورق والدراهم
المسكوكة ولا يقال لغيرها والورق المسكوك وغيره وقيل بها المسكوك وفي المنافع الفضة تتناول المضروب وغيره والرقة تختص
بالمضروب م فهو في حكم الفضة ش لان الغش اذا كان قليلا لا يعتبر لان الفضة لا تنطبع الا بقليل غش فجعل القليل عفوا وقال الكرخي
قال الفاصل بينهما في الغلبة م فيما كان الغالب الغش فهو في حكم العروض ش العروض جمع عرض بفتح العين وسكون الراء
وهو ما ليس بنقد وقيل هو المتاع م يعتبر ان يبلغ قيمتها نصابا حتى يجب فيها الزكاة لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها ش اي لان الفضة
م لا تنطبع ش اي لا تطاوع الضرب والتليين الا به فجعلنا الغلبة فاصلة بين القليل والكثير م وهو ش اي الكثير م ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة ش اي الحقيقة الامر بين القليل والكثير لانهما لا
يتحققان الا بالزيادة على النصف لان الكثير ما يقابله قليل والقليل ما يقابله كثير م وسنذكره ش اي سنذكر هذا البحث وهذا الذكر
في الصرف ان شاء الله تعالى الا ان في غالب الغش لا بد من نية التجارة لوجوب الزكاة م الا اذا كان يخلص منها فضة تبلغ نصابا
ش الاستثناء من قوله لا بد من نية التجارة لان الفضة لا يشترط فيها نية التجارة قال الاترازي والظاهر ان خلوص الفضة من الدراهم
ليس بشرط العشر ان تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب انتهى قلت لا يميل الى معرفة كون الفضة فيها قدر النصاب الا
بالخلوص ولا خلوص الا بالنار قال صاحب الينابيع قوله واذا كان الغالب عليها الغش فهي في حكم العروض يعني به اذا كانت العروض
لا تخلص الا بالنار وان كان شيء يخلص منها لا يكون في حكم العروض بل يجمع ما فيها من الفضة ويضمه الى ما عنده من فضة او ذهب او
مال التجارة ويزكي الكل وان كانت الفضة والغش سواء يجب فيها احتياطا ذكره ابو نصر في شرح القدوري وقيل لا يجب وقيل
يجب نصف درهم اذا كان فضة وذهبا فيجب في المضروبة والتبر والحلي والتبر المصوغ وحلية السيف والسكين والمنطقة والآلات
وغيرها ويجمع بين ذلك وان لم يبلغ نصابا يجب فيها الزكاة ولو كان وزن احد دون المائتين ونصفها ونقصها مساوى ما بين لا يجب
وفي الينابيع اذا كانت المائتان في العدد ونقصت في الوزن لا يجب وان قل النقص وفي البدائع لو نقصت المائتان حبة وكان في
مائة لا يجب الزكاة للشك وللشافعية وجهان اصحهما وبه قطع المحاملي والبندنيجي والماوردي واخرون لا يجب قال الصيدلاني
يجب ونسبه عليه امام الحرمين والخ وعند مالك لو نقصت المائتان ثلاثة دراهم يجب وعنه لا يمنع الحبة والحبتان وعنه
لو نقصت دانقا او دانقين يجب الزكاة وبه قال احمد لانه لا يعتبر في غير الفضة العينية ولا نية التجارة اي ولا يعتبر ايضا نية
التجارة بخلاف العروض وقال الاترازي فيه نظر لان الحاجة الى ذكر القيمة وكان ينبغي ان يقول لا يعتبر في غير الفضة نية

التجارة في الطرة نظر لانه لا مانع من ذكر القيمة وهذا من صنيعها الكاسفة فلا يحمد وزنه ذكرها فلا يحل للنظر فيه فافهم

فصل في الذهب

ش اي هذا فصل في بيان احكام الذهب ووجه تاخيره عن الذهب قد مر في اول فصل الفضة
م ليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة ش وقال الحسن البصري رحمه الله ليس في اقل من اربعين دينارا صدقة وهو شاذ
وذهبت طائفة ان الذهب اذا بلغت قيمته مائتي درهم ففيه الزكاة وان لم يكن عشرين مثقالا وهو قول عطا وطاوس والزهري
وايوب السختياني وسليمان بن حرب وكذا لا زكاة في العشرين حتى يبلغ قيمتها مائتي درهم م فاذا كانت عشرين مثقالا وحال عليها الحول
ففيها نصف مثقال لما روينا ش يعني في فصل الفضة وهو حديث معاذ م والمثقال ما يكون كل سبعة منها ش الضمير في قوله فيها راجع الى
قوله ما يكون او المثقال على تاويل المثاقيل فان سبعة مثاقيل اشترطت في التعريف فان المثقال او ما يكون في سبعة مثاقيل قال
السغناقي واخذ منه الكاكي يقال هذا ايضا ش وزن عشرة مثاقيل ارتفاع وزن على الخبرية عن قوله والمثقال م وزن عشرة دراهم
وقال السراج كلهم ان هذا دور فانه عرف في فصل الفضة والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة
مثاقيل والدور باطل لتوقف كل منهما على الاخر واجاب الاكمل انه ما عرف الدراهم بالمثقال في فصل الفضة وانما قال المعتبر من
اصنافها ما يكون وزن سبعة مثاقيل وكان ذلك معروفا فيما بينهم ثم قال هاهنا والمثقال ما يكون كل سبعة منها عشرة دراهم ثم
قال م وهو المعروف ش اي المراد بالمثقال هاهنا هو المعروف فيما بين الناس الذي عرف به وزن الدراهم ولا دور في ذلك انتهى
كلامه وقال الاترازي وقوله وهو المعروف ليس بعذر عن البسيح فلو قال المثقال هو المعروف لكان بيان الامر هنا ولكن
البيان للدرهم والدينار ثم قال وذكر بعضهم في شرحه في هذا الموضع ما يكون عن التحقيق بعيدا الف فرسخ انتهى قلت عرضه
هذا النسخ على السغناقي فانه قال نعم فيه دور الا انه دفع تلك الشبهة بقوله وهو المعروف فان الشيئين اذا كانا معروفين في نفسهما
ولكن الجهالة اذا وقعت في نسبة كل منهما الى الاخر يجوز ان يعرف نسبة ذاك بهذا او نسبة هذا بذاك كما انك اذا عرفت
زيدا وعمرا بعينهما ولكنك لا تعرف نسبة كل منهما الى الاخر بطريق يقول من زيد فيقال ابن عمرو ثم مضى زمان ثم غلبت عما عرفته
بطريق الضمن فسالته فيقول من عمرو فيقول لك ابو زيد فيحصل لك معرفة نسبة كل واحد منهما الى الاخر التصريح وان وقع الاستغنا
للسبط بالتعريف الاول ولكن كان ذلك التعريف بطريق الضمن لا بالتصريح ولا بعد ذلك وكذلك هاهنا ذكر تعريف المثقال وان كان
الاستغنا وقع بما هنالك لكن لم يكن ذلك بطريق التصريح مع الاظهار عذره بقوله وهو المعروف انتهى وكذلك الكاكي اجاب بهذا وفيه
كفاية لمن يعرف ما البعد عن التحقيق بينه وبين ما قاله الاترازي اكثر من فرسخ م ففي اربعة مثاقيل قيراطان ش اي من الواجب بعد عشرين
مثقالا في كل اربعة مثاقيل قيراطان لان اربعة مثاقيل ثمانون قيراطا فكان القيراط ربع عشرها وهو عشر مثقال لان المثقال كان
في زمانهم عشرة دراهم وفي الصحاح القيراط نصف دانق واصله قراط بتشديد الراء بدل عليه على جمعه على قراريط فضعفوا الراء وابدلت
من احدهما في التصنيف يا وكذلك دينار اصله دنار بتشديد النون وقول الجوهري القيراط نصف دانق غير صحيح لان الدانق سدس
الدرهم والقيراط نصف تسع وكل دانق قيراطان وثلث وفي المغرب الدانق قيراطان كما في الصحاح الا ان يدعي ان الدرهم كان
اثني عشر قيراطا وقد كان من الدراهم ما هو كذلك على عهد عمر رضي الله عنه او عبد الملك ثم صار اربعة عشر قيراطا وكان كذلك في ايام الجوهري
والمطرزي وفي الحواشي القيراطان نصف دانق وسدس وثلاثة اخماس شعيرة لان الواجب ربع العشر ش اي الواجب في الزكاة ربع العشر
م وذلك فيما قلنا ش اي ربع العشر فيما قلنا وهو ان في كل اربعة مثاقيل قيراطين والقيراطان من كل اربعة مثاقيل ربع العشر اذ كل مثقال
عشرون قيراطا فيكون اربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وعشر الثمانين ثمانية وربع الثمانية اثنان وكون القيراطان ربع عشر اربعة مثاقيل
م وليس فيما دون ذلك ش اي اربعة مثاقيل صدقة عند ابي حنيفة وعندهما تجب بحساب ذلك ش اي عند ابي حنيفة يوسف ومحمد يجب فيما
دون اربعة مثاقيل بحساب ما زاد قال في الجامع ويعقوب واحد عن ابي حنيفة رضي الله عنه م وهي مسالة الكسور ش اي هذه المسالة وهي
في وجوب الزكاة فيما دون اربعة مثاقيل عندهما وعدم وجوبها فيه عند ابي حنيفة مسالة الكسور يعني ان الكسور لا زكاة لها عند ابي حنيفة
وعندهما يجب بحساب ذلك وتقدم الكلام فيه في فصل الفضة من الجانبين والخلاف في الموضعين واحد م وكل دينار عشرة دراهم
في الشرع ش قال الاترازي فيه نظر لانه اراد بهذا التقرير في الدينار والمثقال سوا وقد قيل هذا ان عشرة دراهم وزن سبعة لا وزن
دينار واحد فيكون الدينار مثل عشرة دراهم انتهى الذي قاله قيل هذا كان في ابتدا الامر وتعور يجدد لكل دينار بعشرة

دراهم الا ترى ان الدية قدرت من الذهب بالف دينار ومن الورق عشرة الاف درهم وفي السرقة لا تقطع في اقل من دينار او عشرة دراهم فيكون اربعة مثاقيل في هذا اي في الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه كالاختلاف بينهم في مسالة المال عند زيادة اربعين درهما عليهما الا ان الزيادة في كل واحد منهما خمس النصاب م قال ش اي القدوري م وفي تبر الذهب والفضة ش التبر بكسر التاء المثناة من فوق وسكون الباء الموحدة لما كان غير مضروب من الذهب والفضة وحليهما بضم الحاء وكسر اللام جمع حلي بفتح الحاء وسكون اللام وهو ما تحلى به المراة من ذهب او فضة وقيل او جوهر والحلية الزينة من الذهب والفضة م واوانيهما ش اي الاواني المعمولة من الذهب والفضة م الزكاة ش مرفوع بالابتداء وخبره هو قوله مقدما وفي تبر الذهب م والفضة م وقال الشافعي لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال ش وبه قال مالك واحمد في رواية واسحق وقد قال الشافعي يقول هذا في العراق وتوقف بمصر وقال هذا مما استخير الله فيه وقال الليث ما كان من حلي يلبس ويعار فلا زكاة فيه وان اتخذ للتحرز عن الزكاة ففيه زكاة وقال انس رضي الله عنه يزكى عاما واحدا لا غير وقال الحسن البصري وعبد الله بن عتبة وقتادة واحمد مرة زكاته عاريته ويروى ذلك عن ابن عمر وجابر اذا زكاة من ذكره الشافعي م لانه ش اي لان الحلي مبتذل في مباح ش وهو الحلي الذي يباح استعماله وكلما كان كذلك فلا زكاة فيه م فشابه ش اي الحلي الذي يباح استعماله م ثياب البذلة ش وفي ثياب المهنة م ولنا ان السبب ش اي سبب وجوب الزكاة م مال نام ش اصله نامي كقاض اصله قاضي فاعل اعلال م ودليل النماء موجود م وهو الاعداد للزكاة خلقة ش اي من حيث الخلقة فلا يبطل ذلك الوصف باعداده للاستعمال م والدليل هو الحجر ش اي الدليل الذي يدل على انه معد للتجارة من حيث الخلقة هو المعتبر لا نفس النماء م بخلاف الثياب ش هذا جواب عن قوله فشابه ثياب البذلة لانه لا اعداد فيها لا من العبد ولا من الشرع وقولنا مذهب عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن العاص وعبد الله بن عمرو وابي موسى الاشعري وابن المسيب وابن جبير وعبد الله بن شداد وعطا وطاوس وميمون بن مهران وابو ابوب وابن سيرين ومجاهد والضحاك وجابر بن زيد وعلقمة والاسود وعمر بن عبد العزيز والزهري والثوري الهمداني والاوزاعي وابن شبرمة والحسن بن حي واستحسنه الحسن وقال الزهري مضت السنة ان في الزكاة وهو قول عائشة وام سلمة وفاطمة بنت قيس ذكره عبد الحق في الاحكام فان قلت ما مستند اصحابنا في الاحاديث روى ابو داود والنسائي عن خالد بن الحارث عن حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان امراة اتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكاة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما سوارين من نار قال فخلعتهما والقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت هما لله ولرسوله والمسكة تثنية مسكة المحال السوار وروى ابو داود ايضا في سننه حدثنا محمد بن ادريس الرازي حدثنا عمرو بن الربيع بن طارق حدثنا يحيى بن ايوب عن عبيد الله بن ابي جعفر ان محمد بن عمرو بن عطا اخبره عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال دخلنا على عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فراى في يدي فتخات من ورق فقال ما هذا يا عائشة فقالت صنعتهن اتزين لك بهن يا رسول الله اتؤدين زكاتهن قلت لا قال هو حسبك من النار انتهى والفتخات جمع فتخة بالفاء وسكون التاء المثناة من فوق وبالخاء المعجمة وهي الخاتم الذي لا فص له وروى احمد في مسنده حدثنا علي بن عاصم عن عبد الله بن عثمان بن ... عن شهر بن حوشب عن اسماء بنت يزيد قالت دخلت انا وخالتي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلينا اسورة من ذهب فقال لنا اتعطيان زكاتها فقالت لا قال اما تخافان ان يسوركما الله اسورة من نار ادياز كاته وروى الدارقطني في سننه عن نضر بن مزاحم عن ابي بكر الهذلي حدثنا شعيب بن الحبحاب عن الشعبي قال سمعت فاطمة ابنة قيس تقول اتيت النبي صلى الله عليه وسلم بطوق فيه سبعون مثقالا من ذهب فقلت يا رسول الله خذ منه الفريضة فاخذ منه مثقالا وثلاثة ارباع مثقال وروى الدارقطني ايضا عن يحيى بن ابي انيسة عن حماد بن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قلت للنبي صلى الله عليه ان لامراتي حليا من ذهب عشرين مثقالا قال فاد زكاته نصف مثقال وروى عن قبيصة عن عائشة عن عبد الله ان امراة اتت النبي صلى الله عليه وسلم قالت ان لي حليا وان لي بن اخ وان زوجي خفيف اليد فيجزي عني ان اجعل زكاة الحلي فيهم قال نعم وروى الدارقطني ايضا عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة بنت قيس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان في الحلي زكاة وروى ابو داود من حديث ام سلمة قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو قال ما بلغ ان يؤدى زكاته فزكي فليس بكنز انتهى والاوضاح جمع وضح وهو الحلي فان قلت روى الترمذي حديث عمرو بن شعيب الحديث ثم قال ابن لهيعة ضعيف ولا يصح في هذا الباب شيء انتهى ما علمناه من هذا الباب والطريق الذي رواه ابو داود صحيح وقال ابن القطان في كتابه اسناده صحيح وقال المنذري اسناده لا مقال فيه وخالد بن الحارث

ابن سوار

وسلم

امام ثقة احتج به البخاري ومسلم وكذلك احتجا بحسين المعلم وقول الترمذي ولا يصح في هذا الباب شيء قال الحافظ المنذري لعله قصد الطريقين الذين ذكرهما وهو فان حديث ابي داود لا مقال فيه وعمرو بن شعيب وان كان تكلم فيه بعضهم فقد قال اسحاق بن راهويه وحكى البخاري توثيقه فيما حكاه الترمذي عنه قال رايت احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وعلي بن المديني وابا عبيد وعامة اصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ما تركه احد من المسلمين فمن الناس بعدهم فان قلت من حديث عائشة محمد بن عمرو قال الدارقطني هو مجهول قلت قال البيهقي في المعرفة هو محمد بن عمرو بن عطا لكنه نسبه الى جده فظن انه مجهول وليس كذلك وتبع الدارقطني في جهالته عبد الحق وقال ابن القطان خفي عليه كما خفي على الدارقطني وهو من الثقات ويحيى بن ايوب اخرج له مسلم وعبيد الله بن ابي جعفر من رجال الصحيحين وكذلك عبد الله بن شداد والحديث على شرط مسلم واخرجه الحاكم في مستدركه عن محمد ابن عمرو عن عطا وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه فان قلت في حديث اسماء علي بن عاصم رماه يزيد بن هارون بالكذب وعبد الله بن خثيم قال ابن معين احاديثه ليست بالقوية وشهر بن حوشب قال ابن عدي لا يحتج بحديثه قلت قال علي بن عاصم بن صهيب ابن سنان الواسطي وثقه احمد وروى عنه قال يحيى بن زكريا صدوق وروى له ابو داود والترمذي وابن ماجه وعبد الله بن خثيم هو عبد الله بن عثمان بن خثيم القاري المكي قال يحيى بن معين هو ثقة حجة ووثقه العجلي وابو حاتم والنسائي وروى له مسلم والاربعة وشهر بن حوشب الاشعري الشامي الحمصي وقال الدمشقي وثقه يحيى وعنه ... وعن احمد ما احسن حديثه ووثقه وروى له مسلم مقرونا بغيره وقال الاربعة فان قلت في حديث فاطمة بنت قيس نضر بن مزاحم قال ابو خيثمة كان كذابا وقال ابن معين حديثه ليس بشيء وابو بكر الهذلي قال الدارقطني متروك وقال ابن الجوزي قال غندر كذاب وقال ابن معين وابن المديني ليس بشيء اخرجه ابو نعيم الاصفهاني في تاريخ اصبهان في حرف السين عن حسان بن زكريا عن عباد بن كثير عن شعيب الحبحاب به سوا فان قلت حديث عبد الله بن مسعود وقال الدارقطني هو مرسل موقوف قلت قلنا يحتج بمثله وحديث الاجر عن قبيصة بن عقبة احد مشايخ البخاري واكثر منه في الصحيح ولا يلتفت الى ما قاله ابن القطان فان قلت حديث ام سلمة فيه ثابت بن عجلان قال البيهقي تفرد به ثابت قلت لا يضر فان البخاري احتج له واخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن مهاجر قال ابو حاتم يصح الحديث عن الثقات وقال ابن الجوزي في التنقيح وهذا وهم قبيح فان محمد بن مهاجر الكذاب ليس هذا فان الذي يروي عن ثابت بن عجلان ثقة شامي واخرج له مسلم في صحيحه واما محمد بن مهاجر الكذاب فانه متاخر عنه واما احاديث الخصوم فمنها ما رواه ابن الجوزي في التحقيق بسنده عن عافية بن ايوب عن ليث بن سعد عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الحلي زكاة قال البيهقي والذي يروى عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس في الحلي زكاة لا اصل له قال وفيه عافية بن ايوب مجهول فمن احتج به مرفوعا كان مغررا بدينه داخلا فيما نعيب به من يحتج بالكذابين وقال السروجي هذا غريب من البيهقي مع تعصبه للشافعي وقال ابن الجوزي هو ضعيف مع انه موقوف على جابر ومنها ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر انه كان يحلي بناته وجواريه الذهب ثم لا يخرج من حليهن الزكاة ومنها ما رواه الدارقطني عن شريك عن علي بن سليمان قال سالت انس بن مالك عن الحلي قال ليس فيه زكاة

فصل في العروض

اي هذا فصل في بيان حكم الزكاة في العروض بضم العين جمع عرض وهو المتاع العمي وقيل هو ما ليس بنقد والعرض بتحريك حطام الدنيا كذا في المغرب والصحاح ومنه العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير وقال ابو عبيد الامتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا وقال السغناقي فعلى هذا جعل العروض هنا جمع عرض بسكون الراء اولى بل هو واجب لانه في بيان حكم الاموال التي هي غير الدراهم والدنانير والحيوانات والعروض بالفتح الجانب ومنه اوصى بعرض ماله اي بجانب منه بعين والعرض بالكسر ما يحمد الرجل ويذم عند وجوده وعدمه وانما اخر هذا الفصل الاختلاف فيها او لانها تقوم بالنقدين فكانت تابعا عليهما م الزكاة واجبة في عروض التجارة ش قال ابن المنذر اجمع اهل العلم على وجوب الزكاة في العروض وروينا عن عمر وابن عباس والفقهاء السبعة ابن المسيب والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وابو بكر بن عبد الرحمن ابن الحارث وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وطاوس والحسن البصري وابراهيم النخعي والاوزاعي والثوري والشافعي واحمد واسحق وغيرهم وقال ربيعة ومالك لا زكاة في عروض التجارة ما لم ينض ويشتري بها ما دام او دنانير فحينئذ يلزمه

زكاة عام واحد وقال في المبسوط وان مضى عليها احوال وقال الظاهرية لا زكاة في العروض للتجارة وعن ابن عباس كذلك
م كاينة ما كانت كلمة ما مصدرية وكانت تامة وكاينة نصب على الحال او العدد والزكاة واجبة حال كان لونها اي شي كان
من جنس ما يجب فيه الزكاة كالسوائم ومن جنس ما لا يجب فيه الزكاة كالثياب والبغال والحمير لان المعتبر فيها الغنى بقيمتها
وذلك موجود في جميع الاشيا م اذا بلغت قيمتها ش اي قيمة العروض م نصابا من الورق ش بكسر الراء اي الفضة المضروبة م
او الذهب المضروب وفي الذخيرة والمرغيناني يعتبر في تقويم العروض للتجارة بالدراهم المضروبة حتى ان من اشترى عبدا
للتجارة بنقرة فضة وزنها مايتان ولا يساوي مايتي درهم مضروبة لا يجب فيه الزكاة وان وجبت في راس ماله لان عين
الذهب والفضة لا يعتبر فيها الضرب التقويم وانما جعل نصابها من قيمتها لانه لا نصاب لها في نفسها والمقصود
منها ليست اعيانها وانما المقصود هو التمول بمعانيها فجعل نصابها من مقصودها وهي القيمة ثم الزكاة تجب في العروض
في عينها حتى اذا هلكت بعد الحول سقطت الزكاة وقال الشافعي في قيمتها قلت كل مال اعتبر فيه النصاب تعلق الوجوب
به اصله الاعيان الماشية قلت نصابها عندهم من اعيانها وانما يعتبر التقويم ليعلم ان العين قد بلغت مقدارا معلوما
كما يعتبر الوزن والعدد ليبلغ وزنا معلوما وعددا معلوما لقوله عليه السلام يقومها الى اخره وهذا حديث غريب
لا يعرف من رواه من الصحابة ومن رواه منهم وفي احاديث مرفوعة وموقوفة فمن المرفوعة ما رواه ابو داود في سننه
حدثنا محمد بن داود بن سفيان حدثنا يحيى بن حسان حدثنا سليمان بن موسى ابو داود حدثنا جعفر بن سعد بن سمرة بن
جندب حدثنا خبيب بن سليمان عن ابيه سليمان بن سمرة عن سمرة بن جندب اما بعد فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع وسكت عنه فدل على انه صحيح عنده وكذلك المنذري بعده وقال
ابو عمر بن عبد البر هذا الحديث رواه ابو داود وغيره باسناد حسن ومنها ما رواه الحاكم في مستدركه باسناده
الى ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في الابل صدقتها وفي البقر صدقتها وفي البز صدقته ومن رفع
دراهم او دنانير او تبرا او فضة لا يعدها لغريم ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة وصححه الحاكم وقال
على شرط الشيخين ومنها ما رواه الطبراني في معجمه باسناده عن سمرة رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يامرنا بالرقيق الرجل والمراة الذين هم تلاد له وهم عمله لا يريد بيعهم ان لا نخرج عليهم صدقة وكان يامرنا ان نخرج الصدقة
من الذي يعد للبيع ورواه الدارقطني ايضا ومن الموقوفة ما رواه احمد في مسنده وعبد الرزاق في مصنفه والدارقطني
في سننه من حديث يحيى بن سعيد عن عبد الله بن ابي سلمة عن ابي عمرو بن حماس عن ابيه انه قال كنت ابيع الادم والجعاب فمر بي عمر بن الخطاب
رضي الله عنه فقال لي اد صدقة مالك فقلت يا امير المؤمنين انما هو الادم والجعاب قال قومها واد زكاتها ومنها
ما رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جريج اخبرني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول
في كل مال يدار او عبيد او دواب او بز للتجارة تدار الزكاة فيه كل عام ومنها ما رواه البيهقي من طريق احمد بن حنبل ثنا
حدثنا عبد الله بن عمر عن نافع قال ليس في العروض زكاة الا اذا كان للتجارة ومنها ما رواه عبد الرزاق عن عروة بن
الزبير وسعيد بن المسيب والقاسم قالوا في العروض تدار الزكاة لا يؤخذ كل عام منها الزكاة حتى ياتي ذلك الشهر
من عام قابل م ولانها ش اي ولان العروض م معدة ش اي مهياة للاستنما اي لطلب النما باعداد العبد فاشبهت
المعد باعداد الشرع ش المعد بضم الميم وفتح العين وتشديد الدال وهو الذهب والفضة م وتشترط فيه نية التجارة
ليثبت الاعداد ش اي حالة الشرا اما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران التجارة بنيته لان مجرد النية لا يعمل فلا
يصير حتى يبيعه بالاجماع الا عند الكرابيسي من اصحاب الشافعي فانه لا يصير للتجارة بمجرد النية وفي جوامع الفقه السايمة
اذا نوى انه ان وجد ربحا باعها لا يبطل السوم ولو نوى ان يعلفها علوفة ويعمل عليها لا يبطل السوم ما لم يفعل بخلاف
عروض التجارة اذا نواها للقنية حيث يبطل التجارة وكذا العبد اذا نوى للخدمة وعن محمد اذا نوى ان يستخدمه ثم
استخدمه لا يبطل التجارة ما لم يحصل للخدمة ولو اشترى الجلاب ثيابها او القصاب اللحم فهي للتجارة وان اعدها في
المنازل لم يبطل كونها للتجارة لان الربح للتخفيف في المونة م ثم قال رحمه الله ش اي القدوري او محمد رحمهما الله م يقومها

بما هو

بما هو انفع للمساكين احتياطا لحق الفقراء وبه قال احمد لان المال في يد المالك في زمان طويل وهو المنتفع به فلا بد من اعتبار
منفعة الفقراء عند التقويم ولا بد ان يقوم بما يبلغ نصابا حتى اذا قومت بالدراهم تبلغ نصابا واذا قومت بالذهب لا تبلغ نصابا
تقوم بالدراهم والعكس كذلك فان قلت في خلافه نظر للمالك وحقه معتبر الا ترى انه عليه السلام نهى عن اخذ كرايم الاموال
في الزكاة واشتراط الحول فيها قلت للمالك استوفى حقه بالاستنماء في الحول فوجب حفظ الفقراء بالتقويم بالانفع مراعاة
للجهتين بقدر الامكان م وهذا ش اي هذا الذي ذكرناه بالتقويم بالانفع مراعاة للجهتين بما هو انفع للمساكين م رواية ابي حنيفة
في التقويم اربعة اقوال احدها هذا المذكور وكذا ذكر في الامالي يقومها بانفع النقدين للفقراء وفي التحفة والغنية
يقومها باوفر القيمتين وانظرهما للفقراء واكثرهما زكاة م وفي الاصل ش اي المبسوط م خير ش اي خير ابو حنيفة المالك في التقويم
بما شاء من النقدين وهذا هو القول الثاني م لان الثمنين في تقدير قيم الاشيا بهما سوا ش لان التقويم بمقدار معرفة مقدار المال
والنقدان في ذلك سوا م وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا ش هذا كانه جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال
ما المراد من قوله في الاول يقومها بما هو الانفع فان الانفع الذي هو افضل يحتمل ان يكون من جهة ايصال النفع للفقرا
مطلقا فاجاب بقوله وتفسير الانفع يعني المراد بالانفع من جهة الحنفية يعني يكون التقويم بما يبلغ نصابا هو الانفع
لهم لا مطلق النفع م وعن ابي يوسف انه يقومها بما اشترى ش وبه قال الشافعي في وجه وهذا هو القول الثالث يعني
تقوم العروض بالثمن الذي اشتراها م ان كان الثمن من النقود ش اي من الدراهم م او الدنانير م لانه ابلغ في معرفة المالية ش
لانه ظهر قيمتها مرة بهذا النقد الذي وقع به الشرا والظاهر انه اشتراها بقيمتها من بعد اخرى م وان اشتراها انه يقوم
ش بان اشتراها بالعروض يقومها بالنقد الغالب ش في نقود البلد فانه لو اشتراها بعرض فانه لا يصلح تقويمها للاشيا وكذا
لو ورثه فوجب التقويم بغالب نقد البلد وان كان مسافرا يقومها في المكان الذي يصير اليه م وعن محمد انه يقومها بالنقد
الغالب على كل حال ش هذا هو القول الرابع وبه قال الشافعي في وجه قوله على كل حال يعني سوا اشتراها باحد النقدين او بعرض
لان كل ما يحتاج فيه الى التقويم تعتبر فيه النقد الغالب م كما في المغصوب والمستهلك ش اي كما يقوم بالنقد
الغالب وقت الحاجة الى تقويم المغصوب والذي استهلكه شخص فلا يقوم الا بالنقد الغالب في البلد وفي المجتبى الوجوب
بالعروض عندنا باعتبار قيمتها حتى يتخير بين اداء ربع عشر قيمتها او ربع عشر عينها وهو احد قول الشافعي فيه ثلاثة اقوال
في قول يخرج ربع عشر القيمة وهو نصه في الام وعليه الفتوى وفي قول ربع عشر العرض وهو قول ابي يوسف ومحمد وفي
قول يتخير بينهما وهو قول ابي حنيفة كذا في الحلية م واذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك ش
اي فيما بين طرفي الحول م لا يسقط الزكاة ش وانما قيدنا بالنقصان احترازا عن هلاك كل النصاب فانه ينقطع الحول به بالاتفاق
وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة كالنقدين والسوائم وقال زفر يشترط كمال النصاب من اوله الى اخره
وللشافعي فيه اربعة اقوال احدها انه لو تلف بعض النصاب او اتلفه ينقطع الحول وقال احمد ومالك ان اتلفه لقصد الفرار
عن الزكاة لا ينقطع الحول والا ينقطع الثاني مثل مذهبنا والثالث يعتبر في اخر الحول والرابع انه يعتبر بعض المنقص دون
بعض الكساد وفي السوائم والنقدين يشترط كمال النصاب في جميع الحول وفي المحيط اشترى عصيرا للتجارة ثم تخمر ثم تخلل فهو
للتجارة وكذا شاة التجارة اذا ماتت فدبغ جلدها فهو للتجارة وقيل التجار اذا امل خطا فدفع كالتي للتجارة بخلاف ما
لو صالحه المولى على عبد او عرض لم يكن للتجارة ويبطل الكتابة واذا عجز لا يعود للتجارة ولو باع مال التجارة في الحول بعينها او بعرض
جنسها لا ينقطع الحول الا في خلال الحول لا ينقطع حكم الحول كان يسيرا وقال زفر ينقطع م لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه
ش اي يشق اعتبار كمال النصاب في اثنا الحول لانه قد يزيد وقد ينقص واعتبار الزيادة والنقصان في كل ساعة يفضي الى
الحرج وكذا لو دفع شيئا م اما لا بد منه ش اي من كمال النصاب م في ابتدايه ش اي في ابتدا الحول م للانعقاد ش اي
لانعقاد السبب م وتحقق الغنا ش بالنصاب م وفي انتهايه ش اي انتها الحول م للوجوب ش اي لوجوب الزكاة م ولا كذلك ش
اي فليس الحكم كما ذكر م فيما بين ذلك ش اي فيما بين الابتدا والانتها م حالة البقا ش اي بقا شي من النصاب لنضم المستفاد
اليه ولو كان قليلا وكذلك لم يبطل القول بشيا الانتقاص حتى لو هلك جميع النصاب في اثنا الحول انقطع الحول لعدم النصاب

والانعقاد جميعًا لعدم الحل ولم يسم قيمة العروض الى الذهب والفضة ش هذا الاجماع لان الوجوب ش اي وجوب الزكاة
في الكل م اي في قيمة العروض والذهب والفضة باعتبار التجارة م وان اختلفت جهة الاعداد ش اي التهيئة للتجارة
لان الاعداد في العروض من جهة العباد لاعداد التجارة وفي الذهب والفضة من الله عز وجل حيث خلقهما للتجارة م ويضم
الذهب الى الفضة ش عندنا خلافا للشافعي لكن اصحابنا الثلاثة اختلفوا في كيفية الضم على ما يجيء الآن وقال الشافعي واحمد
في رواية وابو ثور وداود لا يضم م للمجانسة من حيث الثمنية ش اي علة الضم وهو العروض فلان يكون في الاقرب اولى م
ومن هذا الوجه صار سببًا ش اي من حيث الثمنية صار كل واحد من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكاة ودليل الشافعي
انهما جنسان مختلفان فلا يضم احدهما الى الآخر فيكمل النصاب بل يعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما كالسوائم قلنا هذا
منتقض بضم العروض الى العروض وفي الدراهم ولا يرد السوائم لان علة الضم هي المجانسة وهي ظاهرة بين الذهب والفضة
لانهما يقوم بهما الاشياء وكذا بين عروض التجارة والذهب والفضة لان الكل للتجارة بخلاف السوائم لانها لا مجانسة
بينها عند اختلاف الجنس فلا يضم بعضها الى بعض وكذا لا مجانسة بينها وبين الذهب والفضة لانها ليست للتجارة ايضا
ما روي عن ابي بكر بن عبد الله الاشج انه قال من السنة ان يضم الذهب الى الفضة لايجاب الزكاة والسنة اذا اطلقت يراد بها سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره صاحب المبسوط والبدائع وغيرهما وبكير بن عبد الله بن الاشج القرشي روى له الجماعة م ثم
يضم بالقيمة عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش ان شاء قوم العروض وضمها الى الدراهم والدنانير وان شاء قوم الدراهم او الدنانير
وضم قيمتها الى قيمة العروض وبه قال الاوزاعي والثوري واحمد في رواية م وعندهما بالاجزاء ش اي عند ابي يوسف
ومحمد الضم بالاجزاء وبه قال مالك واحمد في رواية ولا يرى الشافعي الضم وبه قال احمد في رواية وابو ثور وداود
وذهب آخرون الا ان الضم انما يكون اذا كمل النصاب من احدهما بان قلت اذا كان احدهما اكثر النصاب فلا بد ان يكون الآخر
ثلثي النصاب وكذلك النصف وغيره ولو كانت عشرة دنانير ومائة درهم وقيمة الدنانير مائة يجب الضم بالاتفاق على الخلاف
المخرج عنده باعتبار القيمة وعندهما باعتبار الاجزاء ولو كانت مائة درهم وخمسة دنانير قيمتها خمسون لا يضم بالاتفاق
كذا في التحفة ولو كانت مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكاة على قولهما
واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة وقال بعضهم لا يجب عنده لان الضم عنده باعتبار القيمة ويضم الاقل الى الاكثر لان
الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب وقال الفقيه ابو جعفر يجب ويضم على قوله وهو الصحيح يضم الاكثر الى الاقل كذا في
المختلفات وذكر القدوري يضم بالقيمة وبالاجزاء عنده وعندهما بالاجزاء فقط وفي الاسبيجابي وغيره معنى الضم بالاجزاء
ان يكون من كل واحد منهما نصف نصاب من غير نظر الى قيمتهما او من احدهما نصف وربع ومن الآخر ربع او من احدهما نصف
وربع وثمن ومن الآخر ثمن وفي المحيط لو زاد على النصابين اقل من اربعين درهما واقل من اربعة مثاقيل من الذهب يضم
احد الزيادتين الى الاخرى ليتم النصاب اربعين درهما او اربعة مثاقيل عنده وعندهما لا يضم لان الزكاة تجب في الكسور
عندهما والنصف ليس بشرط فيهما م وهو رواية عنه ش اي الضم بالاجزاء كما هو مذهب صاحبيه رواية عن ابي حنيفة
رواها هشام عنه وفي المفيد رواها الحسن عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب يبلغ قيمته مائة درهم
فعليه الزكاة عنده خلافا لهما ش هذا بيان وجه الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في كيفية ضم الذهب الى الفضة
وهو ظاهر م هما يقولان ش اي ابو يوسف ومحمد يقولان م لان المعتبر فيهما القدر دون القيمة ش اي الاعتبار في الذهب
والفضة القدر يعني عينهما لا قيمتهما م حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها ش في مصوغ نحو
ابريق او كاس او نحوهما اذا كان وزنه اقل من مائتي درهم وقيمته مائتا درهم لا تجب الزكاة فيهما بالاتفاق ولان القيمة ساقطة
الاعتبار فيهما كما في سائر الحقوق م هو يقول ش اي ابو حنيفة يقول م ان الضم للمجانسة ش اي ضم الذهب الى الفضة للمجانسة بينهما
في الثمنية م وهي ش اي المجانسة م تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة ش لان في اعتبار الاجزاء اعتبار الصورة ومسالة المصوغ
ليست مما نحن فيه اذ ليس فيه ضم الى آخر حتى يعتبر القيمة فان القيمة في النقود انما تظهر شرعا عند مقابلة احدهما بالآخر وههنا
ليس كذلك م فيضم بها ش اي فيضم الذهب الى الفضة بالقيمة يعني باعتبارها

باب فيمن يمر على العاشر

اي هذا باب في بيان حكم من يمر على العاشر ولما الحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشرح الجامع الصغير وجه
المناسبة فيه ظاهر لان العشر المأخوذ من المسلم يؤخذ من الذمي والمستأمن وليس المأخوذ منهما زكاة وتقديم الزكاة على هذا
الباب على ما بعده لان الزكاة احدى اركان الدين واما تقديم الصلاة عليها فظاهر ولفظ العاشر اسم فاعل من عشرت
القوم اعشرهم عشرا بالضم اذا اخذت منهم عشر اموالهم فعلى هذا تسمية العاشر الذي يأخذ العشر انما تستقيم
على اخذه من الحربي لا من المسلم والذمي لانه يأخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر فعلى كل حال
يطلق عليه اسم العاشر وفي الصحاح عشرت القوم اعشرهم بالضم عشرا بضم العين اذا اخذت عشر اموالهم ومنه العاشر
والعشار بالتشديد وعشرت غيرهم بالكسر عشرا بالفتح اذا صرت عاشرهم وعاشر العشرة احدهم وعاشر التسعة صير التسعة
عشرة بنفسه والعاشر من نصبه الامام لاخذ الصدقات من التجار من المال الذي يجب فيه الزكاة ليأمن التجار بمقامه في
المفاوز من قطاع الطريق واللصوص فان قلت روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لعن العشارين وذمهم
قلت هذا محمول على من يأخذ اموال الناس ظلما وهم اليوم المكاسون الذين يأخذون من التجار في مصر والشام و
في اكثر المواضع ظلما وعدوانا ويقولون نأخذ الزكاة ويكفرون بسبب ذلك وهم الذين لعنهم النبي صلى الله عليه وسلم وقال
لا يدخل الجنة صاحب مكس م اذا مر على العاشر بمال ش اي اذا مر شخص على العاشر بمال من الاموال الباطنة وانما قلت كذا لان
في الاموال الظاهرة وهي السوائم يحتاج العاشر الى مرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الاخذ له فان له ان يأخذ عشر
الاموال الظاهرة منه وان لم يمر صاحب المال عليه وكذا في الاموال الباطنة فان ادى لصاحب المال لكونه يحتاج
الى الحماية فاذا اخرجها الى المفاوز احتاج اليها فصارت كالسوائم م فقال اصبته منذ اشهر ش اي فقال صاحب المال اصبت هذا
المال يعني لم يحل عليه الحول ولا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول فان قلت قوله منذ اشهر كيف يراد به ما دون الحول قلت
الاشهر جمع قلة يقع على العشرة فما دونها فلا بد ان يراد بها ما دون السنة بهذا الطريق ورأيت بخط الاترازي منذ شهر
بالافراد الظاهر انه سهو منه ومن النسخ كلها لفظ اشهر وكذا الشراح مشوا عليه م او علي دين ش اي او قال علي دين يراد به
ما يحيط بماله والمراد من الدين دين العباد الذي له مطالب من جهتهم والذي لا مطالب له من جهتهم لا يمنع الزكاة وهذا ايضا
اذا لم يكن في يده مال آخر من جنس النصاب قد حال عليه الحول فاذا كان في يده شيء من ذلك لا يلتفت الى العاشر قوله ويأخذ
من هذا المال الذي لم يحل عليه الحول لان المستفاد عندنا يضم الى ما عنده من النصاب الا ان يكون من الابل المزكوة فحينئذ
لا يأخذ باعتبار نصاب آخر عنده حال عليه الحول وكذا لا يأخذ اذا كان المال للصبي والمجنون م وحلف صدق ش لان القول
قول المنكر مع يمينه وكذا يصدق مع يمينه اذا قال المال ليس لي او انا اجير فيه او وديعة عندي او بضاعة او ليس للتجارة او قال
مضارب او مكاتب او عبد مأذون له وفي جوامع الاحكام اذا كان رب المال معه فانه يعشر وعند ابي يوسف لا يمين عليه في هذه
الوجوه كلها لانها عبادة ولا يمين في العبادات كالصوم والصلاة والحج ووجه ظاهر الرواية انه لا مكذب له في العبادات
وهنا يكذبه العاشر وبهذا يحصل الجواب عن سؤال السغناقي بقوله الزكاة عبادة لله تعالى كالصوم والصلاة فلا يشترط فيها
التحليف فان قلت يرد عليه حد القذف فانه لا يستحلف فيه مع انه حق العبد قلت شرع التحليف للنكول والقضاء
بالنكول متعذر في الحدود م والعاشر من نصبه الامام على الطريق ش اي الطريق الذي يمر عليه اصحاب الاموال ليأخذ الصدقات
من التجار ش اي الزكوات م ممن يمر به ش اي من التجار م تمام الحول ش اي فيما حال الحول م او الفراغ عن الدين بان قال
علي دين يحيط بمالي م كان منكرا للوجوب ش اي لوجوب الزكاة م والقول قول المنكر مع اليمين م وكذا اذا قال اديت الى عاشر
آخر ش اي غير هذا العاشر م في تلك السنة ش فانه لا يصدق م لانه ظهر كذبه م وكذلك اذا قال ش اي وكذا القول قوله
فيصدق مع يمينه م اذا قال اديتها ش يعني الى الفقراء في المصر لان الاداء كان مفوضا اليه ش اي الى المالك فيه ش اي في المصر م
وولاية الاخذ للساعي انما تكون بالمرور ش اي بمرور المال على الساعي م لدخوله تحت الحماية ش بالمرور عليه م وكذا الجواب
في مسالة السوائم ش اذا قال العاشر في الابل والبقر والغنم م في ثلاثة فصول ش اولها قوله اصبتها منذ اشهر والثاني قوله
او علي دين والثالث قوله اديت الى عاشر آخر وفي تلك السنة عاشر آخر ففي هذه الفصول الثلاثة اذا حلف صدق ويكون

الفضول قوله م وفي الفصل الرابع وهو ما اذا قال اديت بنفسي الى الفقير لا يصدق وان حلف وقال الشافعي يصدق م فلكون
الفضول قوله وهذا قول الشافعي في الجديد وقال في القديم لا يصدق وبه قال مالك واحمد وقال النووي في شرح المهذب
اما الاموال الظاهرة على الزرع والثمار والمواشي والمعادن ففي اصح القولين وهو الجديد يجوز تفريقه بنفسه وفي القديم
منعه ان يدفعها بنفسه فعليه دفعها ثانيا الى الامام او نائبه وسواء كان الامام عادلا او جائرا م لانه اوصل الحق الى مستحقه ش
وهو الفقير واسقطوا المؤنة عن الساعي ولنا ان حق الاخذ كان للسلطان ولا يملك ش المالك م ابطاله ش اي ابطال حق
السلطان م بخلاف الاموال الباطنة ش لانها مفوضة اليه م ثم قيل انما رده الى ان في الفصل الرابع لم يصدق في قوله واخذ
منه الساعي ثانيا ما ذا يكون حكمه وهو ان فيه الخلاف فقال بعضهم م الزكاة في الاول ش يعني يقع الزكاة في دفعه بنفسه
لانه اوصل الحق الى مستحقه م والثاني ش وهو اخذ الساعي ثانيا منه يكون سياسة ش زجرا له حتى لا يفعل ذلك مرة اخرى
وزجرا الغير عن الاقدام على ما ليس له والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه وهو من الاجوف الواوي وفي المغرب يقال للرجل
يسوس الدواب اذا قام عليها وساسها ومنه الوالي يسوس الرعية سياسة اي يلي امرهم م وقيل هي ش اي الزكاة هي الثاني
في اخذ الساعي ان الزكاة حق الله تعالى وانما يستوفيه من انتصب نائبا في استيفاء حقوقه فلا يبرا منه الا بالصرف اليه
م والاول ينقلب نفلا ش هذا كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال الزكاة اذا كانت في اخذ العاشر فما ذا
يكون حكم الذي دفعه المالك الى الفقير فاجاب عنه بان الاول وهو دفع المالك الزكاة الى الفقير تقع نفلا كمن صلى
في منزله الظهر ثم سعى الى الجمعة ينقلب الظهر نفلا م وهو الصحيح ش اي القول الثاني هو الصحيح واحترز به عن القول الاول
وجه الصحة انه لما ثبتت ولاية الاخذ للسلطان شرعا في الاموال الظاهرة كان اداء رب المال فرضا لغوا كما لو ادى الجزية
الى المقاتلة بنفسه م ثم فيما يصدق ش اي ثم في الذي يصدق رب المال في السوائم واموال التجارة لم يشترط ش محمد رحمه الله
م اخراج البراءة ش اي خط البراءة اراد به العلامة وفي المغرب البراءة اسم لخط الابراء من برئ من الدين والعيب براءة
والجمع براءة والبراوات كغدا العامة م في الجامع الصغير ش وهو الذي صنفه الامام محمد م وشرطه ش اي شرط محمد اخراج
البراءة م في الاصل ش اي المبسوط م وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه م لانه ادعى ش اي لان رب المال ادعى
الدفع م والصدق دعواه علامة فيجب ابرازها ش اي اظهارها م لان العادة ان العاشر اذا اخذ كتب بذلك براءة فاذا لم
يكن معه براءة فالظاهر يكذبه فلم يقبل قوله من غير براءة كالمرأة اخبرت بالولادة فانه يشهد القابلة قبلت والا فلا على قول
من شرط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيها وفي المحيط وجامع التمرتاشي اذا لم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة
وقالا لا يصدق لشهادة الظاهر له م وجه الاول ش اي وجه القول الاول وهو عدم اشتراط اخراج البراءة م ان الخط يشبه
الخط ش لان التزوير يدخله فلا يمكن جعله حكما فلم يعتبر علامة وقال الاترازي فيما قال صاحب الهداية في قوله فيما يصدق في
السوائم واموال التجارة نظر لان ما يصدق في السوائم الفصول الثلاثة المذكورة لانه اذا قال علي دين او اصبت منذ اشهر
او اديتها الى الفقراء في المصر فمن اين يأتي بخطوط براءة العاشر ولا يتصور ذلك الا في صورة واحدة وهو ان يقول اديتها
الى عاشر اخر في تلك السنة عاشر اخر واجاب الاكمل عن ذلك بانه ذكر العام واراد الخاص اي الصورة المذكورة
مجازا انتهى قلت كان هذا الكلام من الاترازي لانه اعترض بالمذكور واجاب هكذا ولا يخلو عن تامل فافهم م قال ش اي قال
ابو محمد رحمه الله م وما صدق فيه المسلم ش اي كلما صدق فيه المسلم من قوله على دين او لم يحل عليه الحول او اديته الى عاشر
اخر او هو ليس للتجارة او هو بضاعة عندي م صدق فيه الذمي ش اذا حلف م لان ما يؤخذ منه ش اي من الذمي ضعف
ما يؤخذ من المسلم ش لانه يؤخذ منه نصف العشر م فتراعى تلك الشرائط ش وهي النصاب وحولان الحول والفراغ من الدين
م تحقيقا للتضعيف ش اي لاجل تحقيق التضعيف وهو اخذ نصف العشر ضعف ما يؤخذ من المسلم وهو ربع العشر لان
تضعيف الشيء انما يكون ان كان المضعف على اوصاف المضعف عليه والا لزم ان يكون بدلا فتراعى فيه الشروط المذكورة
م ولا يصدق الحربي الا في الجواري يقول هن امهات اولادي ش اي لا يصدق الحربي الذي دخل دارنا بامان
ومر على العاشر في الفصول المذكورة كلها الا في الجواري اذا قال امهات اولادي او غلمان معه يقول هم اولادي لان الاخذ

منه بطريق الحماية وما بعده من الفصول لعدم الفائدة في تصديقه لانه لو قال لم يتم الحول فلا اعتبار اليه لان اعتبار لتحصيل
النماء والحماية لو تمت بنفس الامان وكذا لو قال علي دين لان الدين الذي وجب عليه في دار الحرب لا يطالب به في دارنا
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الدين المدعى وجب في دار الاسلام قبل مروره على العاشر وفي الولوالجي لا نقر لا يصدق دون
عارنا في دعوى ذلك فيحمل لانه فهم ابضاعة حتى لو علم انهم بضاعة فقولهم يصدق فيهم حق ايضا وكذا لو قال انها بضاعة لانه لا حرمة
لصاحبها ولا امان وكذا لو قال للتجارة لان الظاهر يكذبه لانه لا يتكلف الى نقله الى غير داره ما لم يكن لها وكذا لو قال اديتها
الى عاشر اخر لان المأخوذ اخرج الحماية وقد وجدت بنفس الامان هكذا قالوا وفيه نظر لانه لا يتكرر الاخذ منه من غير تجدد الامان
وهو غير مشروع وكذا لو قال اديتها لا يصدق لان اعتقاده يكذبه م غير ان اقراره بنسب من يصح ش هذا بيان الاستثناء
في قوله الا في الجواري لان كونه حربيا لا ينافي الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب ويصح من الكفرة
ما لا والاخذ لا يكون الا من المال المرور به م فكذا بأمية الولد ش اي فكذا يصح اقراره بان هذه ام ولدي لانها ش اي لان امية
الولد م تبنى عليه ش اي على النسب وفي بعض النسخ لانه يبنى عليه قال الاترازي اي لان الشأن يبنى امية الولد على النسب م
فانعدمت صفة المالية فيهن ش اي في امهات الاولاد لانهن لسن بالاموال فلا يؤخذ الا من المال وكذا قال هم اولادي لهذا
المعنى وان قال هم مدبرون لا يلتفت اليه لان التدبير منه لا يصح في دار الحرب كذا في الجامع المحبوبي وكذا لو قال كتبت لهم
في دار الحرب لا يصدق لان عتقه فيها لا يصح كتدبيره م والاخذ لا يجب الا من المال ش اي اخذ العاشر لا يجب الا من المال
المرور به م قال ش اي محمد رحمه الله م ويؤخذ من المسلم الزكاة لانه لما اخرج ماله الى البراري احتاج الى حماية الامام
فثبت له ولاية اخذ الزكاة منه كما في السوائم والذمي احوج الى الحماية اذا طماع اللصوص والسراق الى اموال اهل الذمة
اشد واكثر فلذلك الاخذ بضعف ما يؤخذ من المسلم وليتحقق الذل الكفر واما الحربي فانه يؤخذ منه العشر لانه لما ثبت
الضعف في الذمي ثبت ضعف ذلك في الحربي تحقيقا لفضل الذل وما يؤخذ من المسلم زكاة لوضع موضع الزكاة وتسقط
عنه زكاة تلك السنة وما يؤخذ من الذمي ليس بزكاة ولكن يؤخذ بشرائط الزكاة ويصرف في مصرف الجزية والخراج ولا تسقط
عنهم جزية رؤوسهم في تلك السنة وكذا ما يؤخذ من الحربي يصرف الى مصارف الجزية وكيفية الاخذ المذكور هي مذهب
ابي حنيفة واصحابه وبه قال ابن ابي ليلى والشافعي والثوري وابو عبيد وقال مالك يؤخذ من تجار اهل الذمة العشر
اذا اتجروا الى غير بلادهم مما قل او كثر اذا باعوا ويؤخذ منهم في كل سفرة كذلك ولو مرارا في السنة وان اتجروا في بلادهم
لا يؤخذ منهم شيء ويؤخذ من الحربي كذلك الا فيما حملوا الى المدينة من الحنطة والزبيب خاصة فانه يؤخذ منهم نصف العشر
فقط وهذا عجيب جدا م هكذا امر عمر رضي الله عنه سعاته ش يعني مثل المذكور امر عمر بن الخطاب رضي الله عنه سعاته
بضم السين جمع ساع وهو عامل الزكاة رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا هشام بن حسان عن انس بن سيرين قال بعثني
انس بن مالك رضي الله عنه على الابلة فاخرج الي كتابا من عمر بن الخطاب رضي الله عنه يؤخذ من المسلمين من كل اربعين درهما
درهم ومن اهل الذمة من عشرين درهما درهم وممن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم وروى الشيخ ابو الحسين القدوري في
شرح مختصر الكرخي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر
ومن الحربي العشر وكان هذا بمحضر الصحابة رضي الله عنهم من غير خلاف فكان اجماعا م وان مر حربي على عاشر بخمسين درهما لم يؤخذ
منه شيء الا ان كانوا يأخذون منا من مثلها ش اي من مثل خمسين لان الاخذ منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمي لان المأخوذ
زكاة ش يعني من المسلم م او ضعفها ش اي المأخوذ من الحربي ضعف الزكاة وهو نصف العشر اذا كان كذلك م فلا بد من النصاب
ش لانه شرط في الاصل فكذا في المضاعف وهذا في الجامع الصغير ش الذي ذكرنا في الجامع الصغير لمحمد رحمه الله وفي كتاب الزكاة
ش يعني المذكور في كتاب الزكاة المذكور في الاصل وهو المبسوط لمحمد ايضا م لا يأخذ ش اي العاشر م من القليل وان كانوا يأخذون
منه ش اي من القليل لان القليل لم يزل عفوا للنفقة عادة واخذهم القليل ظلم ولا متابعة في الظلم الا ترى انهم لو يأخذون
جميع الاموال من التجار لا يؤخذ منهم الجميع الا قدر ما يبلغهم الى مأمنهم م ولانه ش اي ولان القليل لا يحتاج الى الحماية لانه لا يلتفت
اليه غالبا م قال ش اي محمد رحمه الله م وان مر حربي بمائتي درهم ولا نعلم كم يأخذون منا نأخذ منه العشر لقول عمر رضي الله عنه

قال العلماء كم ش قول عمر رضي الله عنه غريب لم يذكر معناه فان عجزتم عن معرفة ما يوخذ منكم فخذوا العشر فقال يعني اشتبه الحال
عليكم بان لم يعلم العاشر ما يأخذون من تجارنا يوخذ منهم العشر وان علم انهم يأخذون ربع العشر او نصف العشر يأخذ بقدر ذلك
وان كانوا يأخذون الكل لا يأخذ الكل لانه غدر لو وقع بعد الحماية والغدر حرام ولانه امان في عدم الامان وفي مبسوط شيخ
الاسلام يوخذ الكل لان ما يوخذ منهم بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنيعهم حتى يتزجروا م وان كانوا لا يأخذون اصلا ش اي وان
كانوا اهل الحرب لا يأخذون من تجارنا اصلا م لا نأخذ منهم ليتركوا الاخذ من تجارنا ولانا احق بمكارم الاخلاق ش لان عدم اخذهم
من تجارنا يدل على الكرم فيهم ونحن اولى بذلك م قال ش اي محمد رحمه الله م وان مر الحربي على عاشر فعشره ش فاخذ منه العشر م ثم
مر مرة اخرى ش بعد دخول الحرب قبل حولان الحول م لم يعشره حتى يحول عليه الحول ش قيل فيه تناقض لانه قال حتى يحول عليه
الحول ثم قال لانه لا يمكن من المقام الا حولا وقال الاترازي وقد تكلف بعضهم في تصحيح هذا اللفظ فقال المراد الى ان يحول
الحول وهذا تكلف بعيد خارج عن العربية فلعل السهو وقع من الكاتب لانه يجوز انه يكون كلام الهداية لانه لا يمكن من المقام
حولا بدون حرف الاستثناء قبل قوله حولا او يجوز لانه يمكن من المقام الا حولا لانه ونحرف النفي قبل قوله يمكن النهي قلت
اراد بقوله وقد تكلف بعضهم بعض من كتب حاشية في هذا الموضع على هذا الوجه وقال السغناقي قوله لا يمكن من المقام الا حولا
اي الا مقدار من الحول وكذا اوله الكاكي ورأيت في بعض النسخ كلمة الا مبسوطة حكا لسطوها حتى لا يرد على المصنف شي
وليس هذا بصحيح وان السراج ذكر كلمة الا واجاب كل واحد بجواب م لان الاخذ في كل مرة استيصال المال ش اي استهلاك المال
م وحق الاخذ لحفظه ش اي لحفظ المال اراد ان الاخذ من الحربي لحفظ ماله لا لاستيصاله م ولان حكم الامان الاول باق ش فما لم يحل
الحول او لم يرجع الى دار الحرب وبعد الحول يتجدد الامان لانه لا يمكن من المقام الا حولا فعدم الكلام فيه ايضا م والاخذ بعده
ش اي بعد الحول لا يستاصل المال م لامكان حصول الربح م والى عشره ش اي وان اخذ العاشر عشر الحربي م فرجع الى دار الحرب ثم
رجع من يومه ذلك عشره ايضا ش اي يأخذ عشره ثانيا وثالثا ولو كان في يوم واحد لتجدد الامان وبه قال اسحق وابو ثور
وابو عبيد وعن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما لا يؤخذ في السنة وقال ابو عبيد هذا اذا كان المال الذي مر به
بعينه في المرة الاولى وان كان احدهما م لانه رجع بامان جديد اذ العصمة منقطعة بالرجوع الى دارهم وبالعود ثابتة
عصمة جديدة فصار كالمال المتجدد فيوخذ منه ثانيا كذا في الايضاح م وكذا الاخذ بعده ش اي بعد الرجوع م لا يفضي الى
الاستيصال لاحتمال حصول الربح في سفره فاقيم نفس السفر مقامه م قال م وان مر ذمي بخمر او خنزير ش اي مر بهما بنية التجارة وهما
يساويان مائتي درهم م عشر الخمر دون الخنزير ش اي لا يعشر الخنزير م وقوله ش اي قول محمد م عشر الخمر اي من قيمتها ش اي من قيمة الخمر
انما فسر بهذا احترازا عن قول مسروق فانه يقول يأخذ من عين الخمر وقال الشافعي لا يعشرهما لانه لا قيمة لهما ش اي الخمر والخنزير
وقال زفر يعشرهما لاستوائهما في المالية عندهم ش وكذا في التقويم في حق اهل الذمة ولهذا يجب الضمان على متلف خنزير الذمي كما
يجب على متلف خمره فيعشرهما م وقال ابو يوسف يعشرهما اذا مر بهما جملة كانه ش اي كان ابا يوسف جعل الخنزير تبعا للخمر لان مالية
الخمر اظهر بدليل ان المسلم يرث الخمر ولو اخرجت من دار الحرب تدخل في الغنيمة وعليها المسلم حتى لو خللت تصير ملكا له والمكاتب
اذا عجز وله خمر تصير ملكا للمولى بخلاف الخنزير فجعله تبعا للخمر اولى فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير لعدم التبعية
كما ان ابا حنيفة لا يقسم العبد فاذا انضم الى سائر الاموال يقسمها تبعا م ووجه الفرق على الظاهر ش اي على ظاهر الرواية
ان الخنزير لا يعشر عندهما سواء مر بهما او على الانفراد م ان القيمة في ذوات القيم ش احترز به عن ذوات الامثال م لها حكم العين والخنزير منها
ش ولهذا لو تزوج ذمي ذمية على خنزير فاتاها بالقيمة اجبرت على القبول كما لو اتاها بالعين م وفي ذوات الامثال ليس لها هذا
ش اي لا يكون في معنى المثلي لان ما يكون من ذوات الامثال يجب ان يكون بدله مثلا له اعتبارا بضمان المغصوب واذا لم يكن مثلا
لها لا يكون اخذها كاخذها ولا كذلك الخنزير لانه من ذوات الامثال واخذ القيمة فيما لا يكون من ذوات الامثال بمنزلة اخذ العين
والدليل على ذلك انه لو تزوجها على خمر فاتاها بالقيمة لم تجبر على القبول فان قيل الاصل ان القيمة لها حكم العين في ذوات القيم
الا ترى ان الذمي اذا باع دار خمر وخنزير وشفيعها مسلم يأخذها بقيمة الخنزير فلو كان لها حكم العين لما اخذ واجيب بان القيمة
انما اقيمت مقام العين حكما لا حقيقة فصار لها شبهة العين وهذه الشبهة لم تعتبر في حق العباد ولاحتياجهم بخلاف العشر وهو

وهو حق الله عز وجل حيث الشبهة اعتبرت هذه الشبهة لاستغنائه تعالى فان قيل ينتقض بما قلتم بان الذمي اذا اخذ قيمة خنزير له استهلكه
ذمي وقضى بها دينا عليه لمسلم فانه جائز ولو كان اخذ القيمة كاخذ العين لما جاز القضاء واجيب بانه لما قضى بها دينا عليه وقعت المعاوضة
بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك تختلف السبب واختلاف الاسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان م والخمر منها ش اي من ذوات
الامثال م ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل وكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا
لا يحميه على غيره ش هذا لان الاصل في الولايات والحماية على نفسه ثم يتعدى الى غيره عند وجوب سبب التعدي والمسلم ولاية حماية خمر
نفسه حتى ان الذمي اذا اسلم وله خمور كان له حفظها او يحفظ لتخليلها او يخللها بنفسها فيكون له ولاية حماية خمور غيره عند وجوب
سبب التعدي وهو السلطنة وليس للمسلم ولاية حماية خنزير نفسه حتى ان الذمي اذا اسلم وجب عليه ان يسيبها ولا يحل له ان يحفظها
فلا يكون له ولاية حماية خنزير غيره عند وجوب سبب التعدي وقال الكاكي قوله ولا يحميه على غيره فان قيل المسلم او ذمي اذا غصب
خنزير ذمي وتحاكما الى القاضي فالقاضي يأمره بالرد والتسليم والامر بها حماية قلنا اذا لم يكن له حماية خنزير نفسه لا يكون له ولاية
حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه وهنا لو حماه حماه لغرض يستوفيه وكذلك القضاة فترقا م ولو مر صبي او امراة من بني تغلب بمال ش
انما قيد ببني تغلب لان الصبي من اهل الحرب المال وعلى العاشر بمال التجارة يوخذ منه العشر لان الماخوذ من بني تغلب له حكم الجباية
والماخوذ من الحربي على وجه المجازاة لانه عوض الحماية والظاهر انهم يأخذون من صبياننا حتى لو علم انهم لا يأخذون من صبياننا لا
نأخذ من صبيانهم ايضا م فليس على الصبي شي وعلى المراة ما على الرجل لما ذكرنا في السوائم ش اي الماخوذ منهم في حكم الزكوة فيوخذ من النساء
دون الصبيان لان مال التجارة لما مر على العاشر صار بمنزلة السوائم في الحاجة الى الحماية م ومن مر على العاشر بمائة درهم ش سواء كان المار
مسلما او ذميا واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليه الحول لم يزك المائة الذي مر بها لقلتها ش اي لان ادنى ما يستحق بحمايته
شي هو النصاب م وما في بيته لم يدخل في حمايته ش فلا يعتبر ما امر به الى ما في بيته فلا يعشر م فلو مر بمائتي درهم بضاعة ش قال الاترازي بضاعة
بالجر على انها صفة لما قبلها وقيل يحتمل ان يكون حالا وفيه نظر والبضاعة طائفة من المال يدفع للرجل ليتجر فيه م لم يعشرها لانه غير مأذون
له باداء زكاتها ش اي زكاة البضاعة بل هو مأذون في التجارة فلو اخذ اخذ عن الزكاة وليس له اخذ شي سوى الزكاة م قال ش اي محمد
رحمه الله م وكذا المضاربة ش يعني اذا مر المضارب به ش اي بمال المضاربة م وكان ابو حنيفة رضي الله عنه يقول اولا يعشرها ش اي المضاربة
اي بما لها م لقوة حق المضارب ش لانه صار بمنزلة المالك م حتى لا يملك رب المال نهيه ش اي نهي المضارب م عن التصرف فيه بعد ما
صار عروضا ش اي بعد ما صار مال المضاربة عروضا اي امتعة بالبيع والشراء م فنزل منزلة المالك ش بصرفه المطلق م ثم رجع ش
اي ابو حنيفة رضي الله عنه الى ما ذكر في الكتاب ش وهو الجامع الصغير م وهو قولهما ش اي الذي رجع اليه هو قول ابي يوسف
ومحمد م لانه ش اي لان المضارب م ليس بمالك ش وهو ظاهر م ولا نائب عنه ش اي عن المالك م في اداء الزكاة بل هو نائب في حق التجارة
لا غير والنائب تقتصر ولايته على ما فوض اليه فكان بمنزلة المستبضع م الا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيبه ش اي نصيب المضارب
نصابا م فيوخذ منه ش اي العشر في نصيبه م لانه مالك له ش اي لان المضارب مالك للنصاب الذي يوجهه من الربح م ولو مر عبد مأذون
له بمائتي درهم وليس عليه دين عشره ش اي عشر العاشر العبد المأذون له في التجارة وقال ابو يوسف لا ادري ان ابا حنيفة رجع عن هذا
ام لا ش قال الكاكي في الصحيح رجوعه في المضارب رجوع في العبد المأذون قلت وكذا ذكر في المفيد وشرح مختصر الكرخي
وقياس قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما انه لا يعشره لان الملك فيما في يده للمولى وله التصرف لان الاذن اطلاق وفك الحجر
م فصار كالمضارب ش اي فصار العبد المأذون كالمضارب في انه ليس بمالك ولا نائب عن مولاه م وقيل في الفرق بينهما ش اي بين
العبد المأذون له والمضارب م ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة عند ظهور المستحق على المولى ش بل يباع فيه وما زاد
فيطالب بعد العتق وكان هو المحتاج الى الحماية فلا يكون الرجوع في المضارب رجوعا منه ش اي من ابي حنيفة م في العبد ش فلا يجعل هذا
اعتبارا في العبد المأذون دون المضارب م وان كان مولاه معه ش وان كان مولى العبد المأذون معه م يوخذ منه ش اي من المولى لان
الملك له اي للمولى الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله فحينئذ لا يوخذ من المولى ايضا بالاتفاق لانعدام الملك ش على اصل ابي حنيفة
لان المولى لا يملك ما في يده ولهذا اذا اعتق عبدا من عبيد المأذون لا يصح عند ابي حنيفة م او الشغل بحق الغير لكون العبد مشغولا
بالدين عندهما والحاصل ان عندهما ايضا لا يوخذ وان كان يملك المولى ما في يده على اصلهما لكن كونه مشغولا بالدين يمنع عن الاخذ فقوله

لا بعد لما ملكناه يرجع الى ابي حنيفة على اصله وقوله اولا والشمل يرجع الى ابي يوسف ومحمد على اصلهما م قال ش اي محمد رحمه الله م
ومن مر على عاشر الخوارج في ارض قد غلبوا عليها فعشره ش اي فعشر عاشر الخوارج هذا المار عليه اي اخذ منه العشر م يثنى عليه الصدقة
ش اي يؤخذ منه ثانيا م معناه اذا مر على عاشر اهل العدل لان التقصير من قبله ش اي من قبل المار م حيث مر عليه ش اي على عاشر الخوارج
واما اذا غلب اهل البغي واخذوا العشر لا يؤخذ ثانيا لان التقصير ما جاء من قبله بل جاء من قبل السلطان حيث ضيعهم فلم يحمهم والاخذ بالحماية

باب في المعادن والركاز

ش اي هذا باب في بيان احكام المعادن والركاز وانما اخر
باب المعادن عن باب العاشر لان العشر اكثر وجودا من الخمس الذي يؤخذ من المعادن وكان بابه احوج لكثرة وقوعه ولان العشر
اقل من الخمس والقليل مقدم دائما فيقدم بيانا والمعادن جمع معدن بكسر الدال من عدن يعدن من باب ضرب يضرب عدونا اذا اقام
ومنه جنات عدن ومعدن كل شيء مركزه والعدو والمعدن خاص لما يكون في باطن الارض خلقة والكنز خاص لما يكون مدفونا والركاز
يصلح لهما وفي مجمع الغرائب قيل الركاز المعادن وقيل هو كنوز الجاهلية والاصل فيه من ركز رمحه في الارض اذا اثبت اصله والكنز
ركز في الارض كما ركز الرمح وقال الاثير الركاز كنوز الارض الجاهلية المدفونة في الارض وهي المطالب في العرف عند اهل الحجاز
وهي المعادن عند اهل العراق والقولان يحتملهما اللغة قال والمعدن والركاز واحد وقال ابو حنيفة اللغوي اركز الرجل
اذا اصاب قطعا من الذهب يخرج من المعادن قال ابن بطال وهو قول صاحب العين وابي عبيد وقال النووي الركاز بمعنى المركوز
كالكتاب بمعنى المكتوب وفي شرح الطحاوي المال المستخرج له اسامي ثلاثة الكنز والمعدن والركاز فالكنز اسم لما دفنه بنو آدم والمعدن
اسم لما خلقه الله تعالى عز وجل في الارض يوم خلق الارض والركاز اسم لهما جميعا فقد يذكر ويراد به الكنز وقد يذكر ويراد به المعدن ثم
المراد من الركاز في الباب الكنز لان الباب يشتمل على بيان المعدن والكنز فلو اريد به المعدن يلزم محض التكرار بلا فائدة ولهذا قال
التمرتاشي باب في بيان المعدن والركاز وقال تاج الشريعة الجواهر المستخرجة من الارض نوع الى مخلوق الله تعالى والى مدفون الناس
ويعرف النوعان باسماء ثلاثة المعدن والكنز والركاز م قال ش اي محمد رحمه الله في الجامع الصغير م معدن ذهب او فضة او رصاص
او حديد او صفر ش بضم الصاد قال الجوهري الذي يعمل منه الاواني وفي ديوان الادب هو النحاس الجيد وعن ابي عبيدة جاء فيه كسر
الصاد م وجد في ارض خراج او عشر ش قيد بارض خراج او عشر لانه لو وجد في ارض مملوكة او دار لا يجب فيه الخمس عند ابي حنيفة كما يجي
وسواء كان الواجد مسلما او ذميا او صبيا او امراة او عبدا او مكاتبا م ففيه الخمس عندنا ش يعني يؤخذ الخمس من الواجد له والباقي
وبه قال الاوزاعي والثوري وابو عبيد واختاره الزهري وبنى على هذا مسائل وهو ان من حفر معدنا باذن الامام يخرج منه الخمس
والباقي له وان حفر فلم يصل اليه شيء وجاء اخر وحفر ووصل الى المعدن فهو له لانه الواجد وان اشتركا في الحفر فوجد احدهما دون
الاخر فهو للواجد ومن تقبل من السلطان معدنا واستاجر اجراء واستخرجوا المعدن يجب فيه الخمس والباقي للمتقبل وان عملوا بغير اذن
المتقبل فاربعة اخماسه لهم دون المتقبل ولو باع الركاز فالخمس على المشتري ويرجع على الواجد البائع بخمس الثمن وقال الشافعي لا شيء عليه
وبه قال مالك لانه مباح سبقت يده اليه ش وكل ما هو كذلك لا شيء عليه م كالصيد ش فهو مباح لا يجب فيه شيء م الا اذا كان المستخرج
ش بفتح الراء م ذهبا او فضة فيجب فيه الزكاة ش وبه قال احمد لكن عند الشافعي في الواجب في الذهب والفضة ثلاثة اقوال اصحها
ان الواجب فيه ربع العشر وبه قال احمد ومالك في رواية والثاني ان الواجب فيهما الخمس مثل قولنا وهو قول المزني والثالث
ما ناله بلا تعب ومؤنة ففيه العشر وما ناله بتعب ومؤنة كالمعالجة بالنار ونحوها ففيه ربع العشر وبه قال مالك وفي رواية
عن احمد يجب في المعدن وفي كل ما يستخرج من الارض حتى الفيروزج والكحل م فلا يشترط الحول في قول ش للشافعي وهذا هو الصحيح من مذهبه
وبه قال مالك وفي قول اخر يشترط الحول لانه كالزكاة وفي تتمتهم ان قلنا ان الواجب فيه الخمس لا يشترط اعتبار الحول قولا واحدا
وان قلنا ان الواجب فيه العشر ففيه وجهان احدهما انه يعتبر لانه حق يتعلق بالذهب والفضة فيعتبر فيه الحول كالزكاة والثاني
وهو الصحيح لا يعتبر لانه من اموال الارض فلا يعتبر فيه الحول كما في الحبوب المعشورة م لانه ش اي لان كل واحد من الذهب والفضة
م نماء كله ش يعني عين النماء م والحول للتنمية ش يعني شرع للتنمية قال الكاكي بعد ذلك فلا يجب اشتراط الحول فان قلت ذكر في جانب الشافعي
عدم اشتراط الحول ولم يذكر في جانبنا مع ان عندنا كذلك قلت لان الشافعي قال انه زكاة وكان عليه ان يشترط الحول فنفاه بما ذكر
من الدليل ونحن نقول الخمس فلا يشترط فيه الحول م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م في الركاز الخمس ش هذا

رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث ابي سلمة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العجماء جبار والبئر جبار
وفي الركاز الخمس خرجوه مطولا ومختصرا والركاز يطلق على المعدن وعلى المدفون كما ذكرنا ووجه التمسك به انه عليه السلام سئل عما يوجد
في الطريق الميتاء والخراب العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس فعطف الركاز على المدفون فعلم ان المراد منه المعدن وفي رواية
عن ابي هريرة سئل ما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله في الارض فان قلت لو كان الموجود في المعدن ما دون
النصاب والواجد فقير ينبغي ان لا يجب الخمس لما ان مصرف الخمس الفقير وهو فقير كما في اللقطة وكذلك لو كان الموجود نصابا والواجد
مديون قلت الحديث عام يتناول الفقير والمديون فان قلت لو كان الواجد ذميا ينبغي ان يؤخذ منه الكل كما لو كان حربيا
لانهما في الكفر سواء ولا استحقاق لهما في الغنيمة قلت لان للذمي حقا في الغنيمة الا ان اهل الذمة لو قاتلوا اهل الحرب فانه
يرضخ لهم في الغنيمة فجاز ان يكون لهم حظ فيما له حكم الغنيمة اما الحربي فلا حظ له فيها سواء قاتل باذن الامام او بغير اذنه فلا
يعطى له من الغنيمة شيء فان قلت الخمس الذي لا يجب الزكاة فيه كالحديد ونحوه لا يجب حق المعدن كالفيروزج قلت
القياس ليس بصحيح لوجود الفارق وهو ان الفيروزج لا ينطبع فان قلت احتج الشافعي لربع العشر بانه عليه السلام اقطع
بلال بن الحارث المعادن القبلية وهي من نواحي ناحية المدينة فاخذ منها الزكاة ربع العشر فيؤخذ منها ربع العشر الى يوم القيمة
رواه مالك وابو داود والقبلية بفتح القاف والباء الموحدة وقال البكري هي من ناحية الفرع بضم الفاء والراء من اعمال المدينة
والصفراء واعمالها من اعمال الفرع ومضافة اليها قلت قال ابن عبد البر هذا منقطع وقال ابو عبيد ومع انقطاعه
ليس فيه انه عليه السلام امر بذلك وانما قال يؤخذ منه وقال النووي في شرح المهذب وقال الشافعي ليس هذا مما يثبت
اهل الحديث ولو اثبتوه لم يكن فيه رواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البيهقي هو كما قال الشافعي في رواية مالك فقد
فقد اعترف انه لا حجة فيه ولم يثبت رفعه عنده كذا ذكره صاحب التحقيق فكيف له ان يحمله مذهبه بعدما قرره
بغير دليل فان قلت رواه الدراوردي عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اخذ من معادن القبلية
الصدقة موصولا اخرجه البيهقي كثير مجمع على ضعفه لا يحتج بمثله ذكره البزار وانفرد به ابو سبرة ولم يتابع على اسناده وقال
يحيى بن معين كثير ليس بشيء وعن احمد مثله وعنه لا يساوي شيئا وقال النسائي متروك الحديث م وهو من الركز ش اي الركاز مشتق من
الركز وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة في المعدن ولا نطق فيهما م فكان في الكنز مجازا للمجاورة م فاطلق على المعدن كما ذكرنا
فكانت ارادة المعدن من الركاز احق للحقيقة م ولانها ش اي ولان اراضي المعدن م كانت في ايدي الكفرة وحوتها ش اي الجاهلية
اي جمعها وحازتها م ايدينا غلبة ش اي من حيث الغلبة م فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس ش اي الواجب في الغنائم ايضا الخمس بالنص
م بخلاف الصيد ش جواب عما قاله الشافعي انه مال مباح سبقت يده اليه كالصيد م لانه لم يكن في يد احد فلم يدل عدم الوجوب
في الصيد على عدم الوجوب في المعدن وقياسه على الصيد قياس بالفارق وهو غير صحيح م الا ان للغانمين يدا حكمية ش هذا جواب
عن سؤال مقدر وارد على قوله كانت غنيمة تقريره ان يقال لو كانت هذه غنيمة حتى يجب فيها الخمس كانت اربعة اخماسه للغانمين
لان الحكم في الغنيمة هكذا فاجاب بقوله الا ان للغانمين يدا حكمية م لا حقيقية لثبوتها على الظاهر ش اي لثبوت اليد
الحكمية على الظاهر الارض م واما الحقيقية فللواجد ش وهذا ظاهر في المعنى الحكمية ش اي اليد الحكمية م في حق الخمس والحقيقية
ش اي اليد الحقيقية م في حق الاربعة الاخماس حتى كانت ش اي الاربعة الاخماس م للواجد ش انما عملوا هكذا دون العكس لان الحقيقية
اقوى ولانهم لو اعتبروا اليد الحقيقية في حق الخمس مع انه عبادة يحتاط في اثباتها يلزمنا العمل بها في حق الغانمين ويبطل
العمل بالشبهين جميعا م ولو وجد في داره معدنا فليس فيه شيء عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش وبه قال احمد سواء كان الواجد
مسلما او ذميا م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م فيه الخمس ش للحال وعند مالك والشافعي يجب الزكاة في الحال م لاطلاق ما روينا ش
وهو قوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس ولم يفصل بين الدار والارض والحانوت والمنزل كالدار م وله ش اي ولابي
حنيفة رضي الله عنه م انه ش اي ان المعدن م من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا لا مؤنة م في هذا الجزء
لان الجزء لا يخالف الجملة فان قلت لو كان المعدن من اجزاء الارض ينبغي ان يجوز به التيمم كما هو قلت انه من اجزاء الارض ولكنه
ليس من جنس الارض خلقة وقال الاكمل جواز التيمم بما هو جنسها لا من اجزائها خلقة وهذا ليس من جنسها قلت فيه تأمل

لا يخمس بخلاف الكنز فانه مركب فيها ش اي لان انشا لها اتصال المجاورة الا ترى انه لا يملكه بالشرا ولم يجب عن الحديث
والجواب عنه انه عام مخصوص منه الاحجار فيخص المتنازع فيه وقيل ان الامام المخصصه بهذا الدار وكانه نفلها وللامام
هذه الولاية م قال ش اي محمد في الجامع الصغير وان وجده ش اي المعدن في داره فعن ابي حنيفة روايتان في رواية الاصل
لا شي فيه وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس وجه الفرق على احديهما ان الدار ملكت خالية عن المؤن فلم تخمس دون الارض
اي بخلاف الارض فان فيها مؤنة الخراج والعشر م ولهذا ش اي ولكون المونة فيها م وجب العشر والخراج في الارض دون الدار
ش فتحرر هذا الفرق الى الامام وان اصفى الارض له لكن ما اخلاها عن المؤن حتى اوجب العشر والخراج فيها فكذا هذه المؤنة
اما الدار فقد اصفاها له عن الحقوق فلذا في حكم المعدن م وان وجد ركازا ش اي كنزا انما فسر هذا لان الركاز اسم مشترك
بين المعدن والكنز وقد فرغ من بيان المعدن واراد به الكنز م وجب فيه الخمس عندهم ش اي عندنا وعند الشافعي ايضا
م لما روينا ش وهو قوله عليه السلام في الركاز الخمس فان قيل في هذا التمسك لم يعم المشترك وهو لا عموم له لانه استدل
بهذا الحديث على وجوب الخمس في المعدن واستدل به ايضا على وجوب الخمس في الكنز ولفظ الركاز مشترك بين المعدن كما قال ايضا
هذا بقوله م واسم الركاز يطلق على الكنز بمعنى الركز فيه ش اي في الرجاء وهو الاثبات ش وفي المعدن هذا الفعل ايضا الجواب
عن السوال المذكور ان هذا مشترك معنوي قال الركز لغة الاثبات الركاز الثبت فيتناول المعدن والكنز بالمعنى العام فكان كل واحد من انواع
العام لا من انواع المشترك ونظير هذا قوله عز وجل وذروا البيع فانه يتناول البيع والشرا وكلاهما مراد بالمعنى العام وهو مبادلة
المال بالمال فان قلت المراد بالركاز المعدن بدليل العطف في الحديث الذي مضى قلت العطف لا يمنع دخول الكنز فيه
لجواز ان يكون تعميما بعد التخصيص كما في قوله تعالى رب اغفر لي ولوالدي ثم ان كان ش اي الكنز على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب عليه
كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة ش في الحكم وقد عرف حكمها ش اي حكم اللقطة م في موضعها ش في كتاب اللقطة م وان كان على ضرب اهل
الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ش وهو ما كان له جسم او صورة فان لم يكن له جسم او لا صورة فهو وثن وقال ابن الاثير الصنم ما اتخذ الها
من دون الله تعالى ففيه الخمس على كل حال ش يعني كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها وسواء كان الواجد صغيرا او كبيرا او عبدا
مسلما كان او ذميا ذكرا كان او انثى وسواء وجده في داره او ارض او موات الا اذا كان الواجد حربيا مستامنا فيوخذ منه الا اذا كان
الامام اقطعه بماله لقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم غرامه وجده في ارض مملوكة اختلف اصحابنا فيمن يستحق اربعة اخماس فاما
لا خلاف في وجوب الخمس م لما روينا ش اي لقوله عليه السلام وفي الركاز الخمس ثم ان وجده ش اي الكنز في ارض مباحة كالمفاوز والجبال
وغيرها م فاربعة اخماسه للواجد لانه تم الاحراز ش من احرزت الشي احرزه احرازا اذا حفظته وضممته اليه وصنته عن الاخذ م اذ لا علم به
للغانمين ش هذا تعليل لقوله لانه تم الاحراز منه اي من الواجد المذكور وقوله به اي باحراز الواجد فاذا كان كذلك م فيختص هو به ش
اي يختص الواجد بالذي احرزه والاصل فيه ان الغانمين لهم الاستيلا والاحراز به ولكن هذا الواجد سبقهم بالاحراز فاختص بما بقي
من الخمس وهو اربعة اخماس فان قلت احراز هذا المحرز ليس بجهاد فكيف وجب فيه الخمس قلت ابتدا الاخذ جهاد فلو اوجب كذلك م
وان وجده في ارض مملوكة فكذا الحكم ش اي كالمذكور الحكم هنا يعني يوخذ منه الخمس والباقي له م عند ابي يوسف لان الاستحقاق بتمام الحيازة
ش من حاز يحوز اذا انضمه وملكه واستبقيه م وهي منه ش اي الحيازة التامة من الواجد م وعند ابي حنيفة ومحمد للمختط له ش اي الذي
اختط له وفسره بقوله م وهو الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح ش يعني يوم الفتح وذلك ان الامام اذا فتح بلدة يجعل لكل واحد
من الغانمين ناحية ويجعل تلك الناحية له ويجعل لها علامة ويخط عليها خطا ليعلم انه قد اختارها ومنه سميت خطط الكوفة والبصرة
وهو جمع خطة بالكسر م لانه سبقت يده اليه ش اي الى الذي اختطه م وهي يد الخصوص ش يعني اختصت يده به لسبقه اليه م
فيملك به ش اي بالخصوص م الباطن وان كانت يده على الظاهر كمن ان للوصل اي يد الخصوص هذا المجموع لم يرفع اوردها شيخ الاسلام
في مبسوطه وتلخيصها ان يد المختط له ثابتة من وجه من حيث ان اليد على الظاهر يدل على الباطن تقديرا واليد الحكمية لا تثبت الملك
كما في حق الغانمين فان لهم يدا ثابتة على ما في الباطن ومع هذا لم يصر ملكا لهم والجواب ان المختط له يد خاصة واليد الحكمية اذا كانت
بهذه المثابة تثبت الملك في المباح كما في المعدن الا ترى ان تصرف الغازي بعد القسمة نافذ وقبلها غير نافذ لثبوت اليد الحكمية
على الخصوص م كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم باعها ش اي بيع السمكة م لم يخرج ش الدرة م عن ملكه لانه مودع فيها ش اي في السمكة

هكذا فسر الامام الرازي هذا الموضع حيث قال كمن اصطاد سمكة وفي بطنها درة فباع السمك لا يخرج الدرة عن ملك الصياد بخلاف
المعدن كما ذكر في المتن وقال السغناقي ثم باع اي باع الارض التي بها كنز لم يخرج عن ملكه بلفظ التذكير اي لم يخرج الكنز عن ملكه
بدلالة قوله لانه بالتذكير ولم يقل لانها حتى يرجع الى الدرة م لانه مودع فيها ش اي لان الكنز مودع في الارض وكذا فسره الكاكي
تعاله وهو الصواب ثم ذكر شيخ الاسلام في مسالة الدرة فقال في ظاهر الرواية لم يفصل بين كون الدرة مثقوبة او لا وقيل ان كانت
مثقوبة لا تدخل في ملك المشتري لانها بمنزلة الكنز وان كانت غير مثقوبة يدخل كمن اصطاد سمكة فوجد في بطنها عنبرا لا ينحبس
ياكله السمك فيكون تبعا له وفي المحيط ان كانت الدرة في الصدف فهي للمشتري لان السمك ياكل الصدف وكل ما ياكله فهو للمشتري
ولو اشترى جملا فوجد في بطنه دينارا لم يكن له لانه لا ياكله عادة م بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري ش يعني انتقال
الارض اليه لانه من عروق الارض م وان لم يعرف المختط له يصرف الى اقصى مالك يعرف له في الاسلام ش يعني لم يعرف المختط له ولا وارثه
يصرف الى الحرم وهو اختيار السرخسي وذكر ابو اليسر يوضع في بيت المال كذا ذكره التمرتاشي هذا اذا لم يعلم مالك الارض اما وجوده
فان ادعاه فالقول قوله بالاتفاق وان تصادقا انه كنز فيه خلاف ابي يوسف وقال الشافعي المالك اولى ان ادعاه وبه قال مالك
وان نازعه غيره كان المالك اولى لان الظاهر ان ما في ملكه له ولو لم يدعه ولم يعرف مالكها فظاهر المذهب انه يجعل لقطة يعرفه
سنة ويتملكها وعن القفال انه مال ضايع يدفعه الى الامام ليضعه في بيت المال ولو كانت الارض في يده باعارة او باجارة وادعى
ان المال له فهو اولى ولو نازعه منازع فالقول له مع اليمين بشرط الامكان لانه صاحب اليد وقال المزني المالك لان الدفين تابع
للارض وفي اعتبار التصادق وقوله احدهما لا يعتبر كقولنا لعموم الحديث وفي الجديد يعتبر ذكره في الام وكذا في الحلية م على ما قالوا
ش اي المتاخرون م ولو اشتبه الضرب ش بان لم يعرف هل ضرب الاسلام او ضرب الجاهلية م يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل
ش اي لان الجاهلي هو الاصل لتقدمه م وقيل اسلاميا ش اي يجعل اسلاميا م في زماننا لتقادم العهد ش اي عهد الاسلام فالظاهر انه
ليس يعرفون الكفار حتى لو علم انه مدفونهم يخمس والباقي للواجد اي من كان لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك الا ان يكون حربيا
وقال الشافعي لقطة يعرفها سنة م ومن دخل دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا ش في المحيط وضع محمد هذه المسالة في
الجامع في الركاز قال شيخ الاسلام هذه الصورة اراد بالركاز معدنا لا الكنز والقدوري وضعها في الكنز فهذا تبين ان حكم
الكنز والمعدن في هذه الصورة سوا وقال الاترازي ههنا اعلم ان الداخل في الحرب اذا وجد ركازا او معدنا فان وجده في
الصحرا فهو له بلا خمس سوا دخل بامان او بغير امان انتهى قلت المصنف قيده بقوله بامان اذا وجد في دار احدهم لانه اذا وجد
في الصحرا او في غير ملك احد فهو له ولا خمس فيه دخل بامان او بغير امان وبه قال ابن الماجشون من المالكية وفي القنية ان دخلها بامان
ولم يجد ملكه ولا يطيب له وقال الشافعي ان وجده في دار الحرب في موات لا يذبون عنه ففيه الخمس والباقي له وكذا اذا كانوا يذبون
عنه في الصحيح وقال مالك هو بين الجيش بعد اخراج الخمس م رده عليهم ش اي على اهل الحرب م تحرزا عن الغدر ش اي لاجل الاحتراز عن
الغدر الذي هو حرام لقول النبي صلى الله عليه وسلم لكل غادر لوا يعرف به يوم القيمة م لان ما في الدار في يد صاحبها خصوصا ش اي من
حيث الخصوص اي يختص به ليس لغيره م وان وجده في الصحرا ش اراد به المفاوز ومواضع لا ملك لاحد فيها م فهو له ش اي كله له ولا
يخمس وعند الشافعي يخمس م لانه ليس في يد احد على الخصوص فلا يعد غدرا ش فان قيل يدهم ثابتة على الصحرا فان المستامن لو وجد شيا
من ذلك في دارنا في الصحرا الاحق لثبوت يدنا عليه حكما فيجب ان يكون كذلك وما وجده المستامن منا في دارهم قلنا اليد على ما في
الصحرا تثبت حكما لا حقيقة ودارنا دار الحكام فيعتبر الحكمية فيها بخلاف دارهم فانها دار لا حكم لا فيعتبر فيها اليد الحقيقية لا
الحكمية وذلك لم يوجد على ما في الصحرا كذا في جامع شمس الائمة وفي شرح الطحاوي وما اصاب الاسير في دار الحرب والمسلم الذي
لم يهاجر الينا من كنز ومعدن فهو كالمستامن الا فيما اصابا في ملك الحربي فهو لهما بلا عشر ولا خمس واذا اخرجاه ولا باس للمستامن
ان يستخلص ما في ايديهم بوجه ما في حر مسلم او ذمي او مكاتب او مدبر او ام ولد لمسلم او ذمي ونقلهم حتى يستنقذهم وان اتى ذلك
على قتل بعضهم لانه لا يجري عليهم ولهذا لو اسلموا كانوا طالبين في اسلامهم م ولا شي فيه ش اي لا خمس فيه م لانه بمنزلة متلصص
ش اي لان هذا الواجد في الصحرا او المتلصص الذي يتلصص اي يباشر اللصوصية خفية من غير استيلا وهو معنى قوله
غير مجاهد م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وليس في الفيروزج الذي يوجد في الجبال خمس ش انما قيد بقوله في الجبال احترازا عما

عما يوجد هنا او غيره مما ذكر بعد بالزيبق واللؤلؤ في جزائر الكفار فهو اذا فانه يخمس بالاتفاق لانه مال الغنيمة كسائر الاموال
لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا خمس في الحجر ش هذا رواه ابن عدي في الكامل عن عمر بن ابي عمر الكلاعي
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحجر وضعف ابن عدي عمر بن ابي عمر وقال
انه مجهول لا اعلم عن ثقة واحاديثه منكرة غير محفوظة واخرجه ايضا عن محمد بن عبيد الله العرزمي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ونقل تضعيف العرزمي عن البخاري وابن معين والنسائي والفلاس وافقهم فيه واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن عكرمة قال
ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة الا ان يكون للتجارة فان كان للتجارة ففيه الزكاة وقال السغناقي لا في الخمس لا في الحجر والفرق
حجر لانه لا ينطبع ويجوز التيمم الا ان بعض الاحجار اصون من بعض وذكر في المبسوط لا زكاة في الحجر وهو يعرف سروه م وفي الزيبق
الخمس ش اي الزيبق يجب فيه الخمس وهو فارسي معرب وقد عرب بالهمزة وبفتح الباء الموحدة ومنهم من يقول بكسر الباء الموحدة بعد الهمزة
في قول ابي حنيفة آخرا خلافا لابي يوسف م كان ابو حنيفة يقول اولا لا شيء فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل اناظره واقول
انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيت ان لا شيء فيه فصار الحاصل ان على قول ابي حنيفة الآخر وهو قول ابي يوسف الاول
قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة الاول لا شيء فيه لانه ينبع من عينه ولا ينطبع بنفسه فهو
كالقير والنفط وقال التمرتاشي قال ابو يوسف لا خمس لانه معدن بدليل انه يسمى [illegible] كالنفط ولهما انه جوهر ازالته حرارة
معدنه فصار كما لو اذيب بالنار م ولا خمس في اللؤلؤ والعنبر عند ابي حنيفة ومحمد ش اللؤلؤ بهمزتين وبواوين وبالثانية بالواو والاولى
بالهمزة وبالعكس قال اللؤلؤي اربع لغات قيل لا يقال بحذف الهمزتين واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا فعلى هذا اصله
ماء لا شيء في الماء وقيل ان الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر قيل انه نبت في البحر بمنزلة الحشيش في البر هكذا رواه ابن رستم
عن محمد وقيل انه شجر يتكسر فيصيبه الموج الى الساحل وليس في الاشجار شيء وقيل خثي دابة وليس في اخثاء الدواب شيء ذكر ذلك
كله في المبسوط وقيل يخرج من عين في البحر وقيل العنبر يطول في قعر البحر فربما يبتلعه الحوت فاذا استقر في بطنه لعظم اذيته وما لم
يبتلعه الحوت قيل ان البحر اذا تلاطمت فيه الامواج يلقيها الزبد ولا يزال يضرب الريح بعضها على بعض حتى يمكث من صفو الزبد
فيعقد عنبرا ثم يقذفه الزبد الى الساحل ويذهب بالانتفاع من الزبد جفاء واليه اشار الله تعالى في قوله فاما الزبد
فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض م ولا خمس في الماء والزبد منه م وقال ابو يوسف فيهما ش اي يجب الخمس فيهما اي
في اللؤلؤ والعنبر م وفي كل حلية ش اي يجب الخمس ايضا في كل حلية م تستخرج من البحر ش الحلية على وزن فعلة بالكسر وهي ما يزين به من الذهب
والفضة وغيرهما وفي المبسوط قال مشايخنا لو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لا يجب فيه شيء لان ما في البحر ليس في يد احد فظ لان
قهر البحر يمنع قهر غيره م لان عمر رضي الله عنه اخذ الخمس من العنبر ش هذا غريب عن عمر بن الخطاب وانما هو عن عمر بن عبد العزيز
رضي الله عنهما رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر عن سماك بن الفضل ان عمر بن عبد العزيز اخذ الخمس من العنبر ورواه ابن ابي
شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن ليث ان عمر بن عبد العزيز خمس العنبر قلت روى ابو عبيد في كتاب الاموال
انا نعيم بن حماد عن عبد العزيز بن محمد عن رجاء بن روح عن رجل قد سماه عبد العزيز عن ابن عباس عن يعلى بن امية قال
كتب عمر رضي الله عنه ان يؤخذ من العنبر العشر قلت قال ابو عبيد هذا اسناد ضعيف وقول ابي يوسف هو قول الحسن البصري
والزهري وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ان البحر لم يرد عليه القهر ش يعني بالاستيلاء لعدم
القدرة م فلا يكون الماخوذ منه غنيمة ش ولا شيء فيه م وان كان ذهبا او فضة ش واصل بما قبله م والمروي عن عمر رضي الله عنه
ش هذا جواب عن الاستدلال لابي يوسف بقوله لان عمر اخذ الخمس في العنبر وهو ان الذي روي عن عمر م فيما دسره البحر ش اي
دفعه ورماه الى البر م وبه نقول ش اي بوجوب الخمس في العنبر الذي دسره البحر نقول فلم يبق حينئذ حجة لابي يوسف في حديث
عمر وقال السغناقي لكن لا يتم دفع القول ابي يوسف بمطلق ما ذكر في الكتاب من دسر البحر الذي يجب فيه الخمس فان في حديث
ابن عباس كان العنبر مما دسره البحر ايضا على ما ذكر في المبسوط ونفى الخمس عنه فلا بد من زيادة القيد الذي يوجب الخمس بعد وجود
دسر البحر في حديث عمر وهو ان يقال ان المروي عن عمر رضي الله عنه فيما دسره البحر الذي من دار الحرب فدخل الجيش دار الحرب
فوجدوه على ساحل البحر دار الحرب فاخذوه فكان غنيمة فيجب الخمس واما حديث ابن عباس فيما دسره البحر الذي في دار الاسلام

واخذه واحد من الناس او فيما دسره البحر الذي في دار الحرب ولكن اخذه واحد من المسلمين فلا خمس فيه لانه بمنزلة المتلصص
لا كالمجاهد فليس فيما اخذه المتلصص خمس انتهى قلت هذا التطويل لا يفيد اما الاثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلم
يثبت كما ذكرنا بل روي عنه خلافه كما هو واما اثر ابن عباس قال ابو عبيد روي عنه عن ابن ابي مريم عن داود عن عبد الرحمن
العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال ليس في العنبر شيء وروي عنه خلافه رواه عبد الرزاق اخبرنا الثوري
عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان ابرهيم بن سعد كان عاملا بعدن فسأل ابن عباس عن العنبر فقال ان كان فيه شيء فالخمس واستدل
الاترازي لابي يوسف بقوله ما روي ان يعلى بن منية كتب الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عنبرة وجدت على ساحل البحر
فكتب اليه ذلك سيب من سيب الله يؤتيه من يشاء وفيما دسره البحر الخمس انتهى قلت لم يبين من روى هذا الحديث
وهل هو حديث صحيح او ضعيف مع ان له دعوى عريضة في هذا الباب ولم يبين السيب ما هو ووضع نقطة واحدة تحت
السين يحسب الناظر فيه انه سيب بيائين موحدتين وليس الا هو سيب بفتح السين المهملة وسكون الياء آخر الحروف وفي آخره
باء موحدة وقال الزمخشري رحمه الله السيوب جمع سيب يريد به المال المدفون في الجاهلية او المعدن وقال ابن الاثير السيوب
الركاز وقيل السيوب عروق من الذهب والفضة تسيب في المعدن اي تكون فيه وتظهر انتهى قلت ذكر الاترازي هذا الاثر
لابي يوسف غير مناسب لانه لا يطابق قول ابي يوسف في اخذ الخمس في العنبر على ما لا يخفى على المتامل م متاع وجده ركازا ش متاع
مبتدا نكرة تخصص بالصفة وقوله ركازا نصب على الحال ش اي وجد المتاع حال كونه ركازا لا حال كونه لقطة ولا حال كونه
موضوعا في البيت ونحوهما لا يقال التقدير والاسم بمنزلة المصدر في باب الحال كما تقول هذا امر الطيب منه رطبا واسم الركاز
ولم يعتبروه كما قررتم فيما قبل وفسر الاترازي بقوله متاع وجده ركازا اي كنزا يعني اذا وجد كنز في ارض غير مملوكة يجب فيه
الخمس وقال تاج الشريعة الفاظ المشايخ في تفسير المتاع مختلفة لكن الصحيح انه رحمه الله اراد به كل ما يستمتع به ثيابا او اثاثا
او طعاما او [illegible] او فضة او حديدا او رصاصا وقال السغناقي المتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص ونحوه وقيل المراد
به الثياب وقال وتفسيرهم بالذهب والفضة مما لا يكاد يصح لانه يقع تكرارا محضا من غير فائدة في حق الذهب والفضة
وان لفظ الكتاب وهو قوله لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة يقتضي ان يكون المراد بالمتاع غير الذهب والفضة قلت
روي في الامام عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الركاز الذهب الذي ينبت في الارض رواه البيهقي في [illegible]
وفيه ابو علي حبان بن علي العنزي قال يحيى صدوق وقال ابو زرعة لين وروى البيهقي ايضا عن ابي هريرة قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله في الارض يوم خلقت
وذكر في الامام ايضا ولم يتكلم عليه فيدل على صحته او حسنه م فهو للذي وجده ش خبر المبتدا م وفيه الخمس ش اي يجب فيه الخمس
معناه وجد في ارض لا مالك لها ش قيد بقوله لا مالك لها لانه اذا كان لها مالك فالحكم فيه ما ذكر في الذهب والفضة
م لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة ش على حديث ابي هريرة المذكور

باب زكوة الزروع والثمار

اي هذا باب في بيان احكام الزروع والثمار لما فرغ من بيان العبادة المالية المطلقة شرع في بيان احكام العبادات
المالية المقيدة وهذا العشر عبادة فيها معنى المؤنة على ما عرف فيكون مقيدة واطلاق اسم الزكاة على العشر بصرف
مصارف الزكاة وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله تسمية الزكاة هنا خرجت على قولهما لانهما يشترطان النصاب
والبقاء فكان هو نوع زكاة ولم يقدم صدقة الفطر على العشر لان مناسبة العشر بالزكاة اقوى لكون كل واحد منهما مالية
على القدرة الميسرة ولاتحاد سببهما وهو المال بخلاف صدقة الفطر لان سببها الراس والاصل في وجوب العشر قوله تعالى
انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض اخراج العشر وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله
عليه وسلم فيما رواه البخاري من حديث ابي هريرة عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما
سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر واخرج مسلم من حديث جابر رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما سقت الانهار والغيم العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر قال ابو حنيفة رضي الله عنه
في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر الاصل عنده ان كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الارض ففيه العشر

الحبوب والبقول كالرطاب والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس وهو مذهب ابن عباس ومجاهد وحماد وزفر
وبه قال عمر بن عبد العزيز ذكره ابو عمر ويروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وقال ابن المنذر لا نعلم احدا قاله غير النعمان وقال
السروجي لقد ابعد في ذلك فانه لا يخفى عليه من قال غيره وانما غرضه حمله على ارتكاب مثله م سقي سيحا ش السيح الماء الجاري
من ساح الماء سيحا اذا جرى على الارض وانتصابه على انه مفعول بان يسقى كما في قوله تعالى وسقوا ماء حميما م او سقته السماء
ش اي المطر قال الله تعالى وارسلنا السماء عليهم مدرارا فان قلت كان من حقه ان يقول العشر ونصف العشر لان الواجب
احدهما على ما جاء في الحديث الذي مضى قلت هذا من تسمية الشيء باغلب الاسمين لان وجوب العشر في بلاد المسلمين
اكثر اذ الارض التي تسقى من الانهار او من المطر اكثر مما يسقى بالدوالي نظيره العمران في ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لان ولاية
عمر كانت امتد من ولاية ابي بكر رضي الله عنهما فيكون عدل عمر اكثر فكذا هذا م الا الحطب والقصب والحشيش وكذلك سعف النخل
والسعف وذكر في المبسوط المراد عوض الحطب والسعف ورق الجريد النخل الذي يصنع منه المراوح وغيرها والمراد
بالقصب الفارسي هو الذي يدخل في الابنية ويتخذ منه الاقلام قيل هذا اذا كان القصب ينبت في الارض والجبال اما
لو اتخذ الارض مقصبة فانه يجب فيها العشر ذكره الاسبيجابي والمرغيناني والوبري ويجب في قصب السكر والذريرة وروى
اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انه لا شيء في قصب الذريرة وهي رواية عن ابي حنيفة وفي بضعه خرابه ومحوه عطر يضرب
الى البياض يصرح يجلب من الهند وسمي ذريرة لانه يدق ويذر وسيجيء الكلام فيه في الباب م وقالا ش اي ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله م لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية ش كالحنطة والشعير والذرة والجوز واللوز والفستق والبندق والعدس
والحمص والباقلا والجلبان والماش واللوبيا ونحوها وهو قول الشافعي وفي المبسوط واوجب في الجوز واللوز والفستق
على قول ابي يوسف وعلى قول محمد لا يجب وفي المرغيناني عن محمد انه لا عشر في التين والفستق والجوز واللوز والبندق والتوت
والموز والخرنوب وعنه يجب في التين والفستق قال الكرخي وهو الصحيح منه ولا في الاهليلج وسائر الادوية والسدر
والاشنان ويجب فيما يجيء ما يبقى سنة كالعنب والرطب وغيرهما وعن محمد ان كان العنب لا يجيء منه الزبيب لرقته لا
فيما العشر ولا يجب في الصعتر والشونيز والحلبة وعن ابي يوسف انه اوجب العشر في الحناء وقال محمد لا شيء فيه كالرياحين
وفي المبسوط عن محمد في التين والاجاص والعناب روايتان وفي الثوم والبصل روايتان وذكر في العيون ان التين الذي
ييبس يجب فيه العشر ولا عشر في التفاح والخوخ الذي يشق وييبس ولا شيء في بزور البطيخ والقثاء والخيار والرطبة وكل بزر
لا يصلح الا للزراعة ذكره القدوري وزعم انه يجب في بزر القنب ويجب في الكمون والكراويه والخردل
لان ذلك من جملة الحبوب ولا زكاة عند الشافعي في التين والتفاح والسفرجل والرمان والخوخ والجوز واللوز والموز
وسائر الثمار سوى الرطب والعنب ولا في الزيتون في الجديد وفي الورس في الجديد واوجبها في القديم من غير شرط النصاب
في قليله وكثيره ولا يجب في الزعفران في الجديد وقول مالك مثل قول الشافعي وزاد عليه وجوب العشر في الزعفران والسمسم
وفي الزيتون والوجوب في الزيتون قول الزهري والثوري والاوزاعي واهل الشام ورواية عن احمد وهو مذهب
ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وقال احمد يجب فيما له البقاء واليبس والكيل من الحبوب والثمار سواء كان قوتا كالحنطة والشعير
والسلت وهو نوع من الشعير وفي المغرب نوع من الشعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز والعلس وهو نوع من الحنطة يجعل اثنتان
اذا ادخلج من قشره لا يبقى بقاء غيره من الحنطة ويكون منه حبتان وثلاث في كمام واحد وهو طعام اهل صنعاء وفي المغرب
هو نوع من حب سود اذا اجدب الناس خلطوها واكلوها اذ المعتبر خمسة اوسق ذكر بلا قيود في مذهب اصحابنا
الاول الثمرة احترازا عن غير الثمرة والثمرة اسم لشيء من اصل يصلح للاكل الثاني البقاء وحده ان يبقى في السنة الغالبة
من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير ونحوهما واحترز به عن الورد والآس والوسمة الثالث ان يبلغ خمسة اوسق والوسق
ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم والوسق بفتح الواو وروي بكسرها ايضا ذكره القاضي عياض وهو ستون صاعا
قال الخليل هو حمل البعير والوقر حمل البغل او الحمار والوسق عند محمد اربع مائة رطل وثمانون رطلا بالبغدادي والخمسة الفا
رطل واربعمائة رطل وعند ابي يوسف الف وستمائة رطل وبه قال الشافعي ومالك واحمد والوسق ثلثمائة رطل وعشرون رطلا

بالبغدادي عندهم وقال السغناقي في الوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم فخمسة اوسق الف ومائتا من لان
كل صاع اربعة امناء وقال شمس الائمة هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من م وليس في الخضروات عندهما عشر ش
الخضروات بفتح الخاء الا غير نحو الفاكهة والتفاح والكمثرى وغيرهما والبقول كالكراث والكرفس واستشكل ابن الاثير في النهاية
جمع الخضر على خضروات قال وقياس ما كان على هذا الوزن من الصفات ان لا يجمع هذا الجمع وانما يجمع به ما كان اسما لا صفة نحو صحراء
وخنفساء قال وانما جمع هذا الجمع لانه قد صار اسما لهذه البقول لا صفة م فالخلاف ش يعني بين ابي حنيفة وصاحبيه في موضعين
ش احدهما م في اشتراط النصاب ش والاخر قوله م وفي اشتراط البقاء فابو حنيفة لم يشترطهما وهما شرطاهما م فهما في الاول ش
اي لابي يوسف ومحمد في الاول وهو اشتراط النصاب م قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة ش هذا الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث يحيى بن عمارة عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمس اواق صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة وفي لفظ لمسلم ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق وزاد ابو داود فيه والوسق ستون مختوما وزاد ابن ماجه
والوسق ستون صاعا والمراد من الصدقة هو العشر لان زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته مائتي درهم
م ولانه صدقة فيشترط النصاب فيه ليتحقق الغنا ش هذا دليل عقلي اي ولان العشر صدقة كالزكاة يتعلق بها المال ويدل انه لا يجب على
الكافر ابتداء ويصرف مصارف الزكاة وفيه خمسة اوسق مائتا درهم ويشترط فيه النصاب لاجل تحقق الغنا م ولابي حنيفة قوله
عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م ما اخرجته الارض ففيه العشر من غير فصل ش هذا الحديث غريب بهذا اللفظ ومعناه
ما اخرج البخاري عن الزهري عن سالم عن ابن عمر الحديث وقد ذكرناه في اول الباب وليس فيه اشارة للنصاب لانه عام يتناول
القليل والكثير فيدل على الوجوب من غير قيد واخراج بعض الخارج عن الوجوب واخلائه عن الحقوق كفران وقال ابو بكر ابن العربي
في عارضة الاحوذي واقوى المذاهب في المسالة مذهب ابي حنيفة دليلا واحوطها للمساكين واولاها قياما بشكر النعمة وعليه
يدل الاية والحديث فان قلت العشر يشبه الزكاة من حيث انه يصرف الى اهل السهمان المذكورين في الاية يجب ان
يكون المال فيه عفو ونصاب قلت العشر كالخمس حتى اذا اخذ مرة لا يؤخذ ثانيا وان تكرر السنون بخلاف الزكاة لبقاء المال والعشر
يجب على الفقير فيجب ان لا يتعلق بقدر معين لما انه يجب بحق الارض فيجب في القليل والكثير قوله من غير فصل ليس من الحديث يعني من غير فرق
بين القليل والكثير م وتاويل ما روياه زكاة التجارة ش هذا جواب عن حديثهما المذكور اي تاويل ما رواه ابو يوسف ومحمد انه محمول على
زكاة التجارة م لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما ش فيكون في خمسة اوساق مائتا درهم وكان كذلك في ذلك
الوقت غالبا فادير الحكم على ذلك او العمل كان ايسر عليهم م ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته ش وهو الغنى هذا جواب عن قولهما ليتحقق
الغنا اي لا اعتبار بالمالك في العشر ولهذا يجب العشر في الارض الموقوفة وارض المكاتب فاذا لم يعتبر المالك فكيف يعتبر بصفته
وهو الغنا الحاصل بالنصاب وذكر في المبسوط ان كان الارض لمكاتب او صبي او مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا وقال
الشافعي لا شيء في الخارج من ارض المكاتب والعشر عنده قياس الزكاة فلا يجب الا باعتبار المالك اما عندنا فالعشر مؤنة الارض
النامية كالخراج فالمكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخارج من الارض الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه العشر عندنا
وعند الشافعي لا يجب الا في الموقوفة على اقوام باعيانهم فانهم كالملاك م وهذا لا يشترط الحول ش اي ولاجل عدم اشتراط المالك
النصاب لا يشترط الحول في العشر م لانه ش اي لان الحول يشترط للاستنماء ش اي لطلب النماء م وهو ش اي الذي يجب فيه العشر كله نماء
لان وجوبه يتعلق بالارض النامية والخراج يجب في قليل الخارج فكذا العشر م ولهما في الثاني ش اي ولابي يوسف ومحمد في اشتراط
النماء م قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م ليس في الخضراوات صدقة ش هذا الحديث روي عن جماعة من
الصحابة رضي الله عنهم وفيه معاذ وطلحة وعلي ومحمد بن عبد الله بن جحش وانس وعائشة وعبد الله بن عمرو وخالد بن عبد الله وابو موسى
الاشعري رضي الله عنهم اما حديث معاذ بن جبل فرواه الترمذي حدثنا علي بن خشرم انبانا عيسى بن يونس عن الحسن بن عمارة عن محمد
ابن عبد الرحمن بن عبيد عن عيسى بن طلحة عن معاذ انه كتب الى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الخضراوات وهي البقول فقال
ليس فيها شيء قال ابو عيسى اسناد هذا الحديث ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما يروى هذا

عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل والحسن بن عمارة ضعفه شعبة وغيره وتركه عبد الله بن المبارك وقال [illegible]
رحمه الله حديث معاذ تفرد باخراجه الترمذي واما حديث طلحة بن عبيد الله فاخرجه الطبراني في الاوسط من حديث موسى بن طلحة
عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليس في الخضراوات صدقة وهو ضعيف واما حديث علي فاخرجه الدارقطني والبيهقي
من رواية الصقر بن حبيب قال سمعت ابا رجاء العطاردي يحدث عن ابن عباس عن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم حبيب اي عن العمال بالقلوبات وقال صاحب الميزان ولا يكاد يعرف واما حديث محمد بن عبد الله بن جحش فاخرجه الدار
قطني في اسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر معاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن ان ياخذ من كل اربعين دينارا دينارا الحديث وفي
اخره ليس في الخضراوات صدقة وجرير سمع وفي اسناده عبد الله بن شبيب فانه ضعيف قال ابو احمد الحاكم ذاهب الحديث واما
حديث انس فاخرجه الدارقطني ايضا من رواية جرير عن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة عن انس رضي الله عنه قال قال النبي
صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة وجرير انما سمع عن عطاء بن السائب بعد اختلاطه واما حديث عائشة رضي الله عنها
فاخرجه الدارقطني ايضا ومن طريقه البيهقي عن عائشة قالت جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق
زكاة الحديث وفي اخره وليس فيما انبتت الارض من الخضر زكاة وفي اسناده صالح بن موسى الطلحي وهو ضعيف وقال البخاري منكر الحديث
وقال ابن معين ليس بشيء وقال النسائي متروك واما حديث عبد الله بن عمرو فاخرجه الدارقطني ايضا من رواية اشعث بن القطان حدثنا
العرزمي عن عمرو بن شعيب عن ابيه قال سئل عبد الله بن عمرو عن الجوهري الدر والفصوص الحديث وفيه وليس في البقول زكاة
وقال [illegible] الذي لم يتكلم الدارقطني في اسناده وهو طلحة قال العرزمي الذي لم يسم فيه هو محمد بن عبيد الله العرزمي قال احمد
ترك الناس حديثه وقال ابن معين لا يكتب حديثه وقال الفلاس متروك وقال النسائي ليس بثقة وقال صاحب الميزان هو من شيوخ
شعبة المجمع على ضعفهم ولكن كان من عباد الله الصالحين واما حديث جابر بن عبد الله فاخرجه الدارقطني ايضا من رواية عدي
ابن الفضل عن ايوب عن عمرو بن دينار عن جابر قال لم تكن المقاثي فيما جاء به معاذ انما اخذ الصدقة من البر والشعير والتمر والزبيب
وليس في المقاثي شيء وقد كانت تكون عندنا المقثاة تخرج عشرة الاف فلا يكون فيها شيء ولم يتكلم الدارقطني في اسناده وهو ضعيف
فان عدي بن الفضل متروك الحديث قاله ابن معين وابو حاتم واما حديث ابي موسى الاشعري فاخرجه الطبراني والحاكم في مستدركه
ومن طريقهما البيهقي من رواية طلحة بن يحيى عن ابي بردة عن ابي موسى ومعاذ بن جبل حين بعثهما رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن
يعلمان الناس امر دينهم لا ياخذون الصدقة الا من هذه الاربعة الشعير والحنطة والزبيب والتمر وقال الحاكم في اسناده صحيح
اورده شاهد الحديث موسى بن طلحة عن معاذ مرفوعا فيما سقت السماء والسيل والبعل العشر وفي اخره فاما القثاء والرمان والبطيخ
والرمان والقصب فقد عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم واما حديث عمر بن الخطاب فاخرجه الدارقطني في سننه من رواية
عبد العزيز بن ابان عن محمد بن عبد الله بن الحكم عن موسى بن طلحة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال انما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الزكاة في هذه الاربعة الحنطة والشعير والزبيب والتمر وعبد الرحمن بن ابان القرشي قاضي واسط ضعيف جدا منسوب لوضع
الحديث م والزكاة غير منفية عنه العشر ش يعني الحديث ليس فيه ما يدل على نفي الزكاة فتعين نفي العشر وقال تاج الشريعة يعني لو كان
نصابه في الحول وطنا لا تسقط عنه حكم الزكاة فيجب الزكاة عند الحول م وله ما روينا ش اي ولابي حنيفة ما روينا وهو قوله عليه السلام
ما اخرجت الارض ففيه العشر م وما رواه محمول على صدقة ياخذها العاشر ش اي ما رواه ابو يوسف ومحمد محمول على صدقة
ياخذها العاشر لاجل الفقراء عند المالك عن دفع الفقيه م وبه اخذ ابو حنيفة فيه ش اي وبهذا الحمل المذكور اخذ ابو حنيفة
فيه اي في الحديث الذي روياه وهو قوله ليس في الخضراوات صدقة فيكون عاملا بالحديثين م ولان الارض قد تستنمى
بما لا يبقى ش اي تطلب النماء من الارض بما لا يبقى كالخضراوات والاستنماء بها فوق الاستنماء بما يبقى كالحنطة والشعير لان
الخضراوات انفع الا ترى ان محمدا وضع الخراج على الكرم اكثر مما وضع على الزرع لان ريعه انفع م والسبب هي الارض
النامية ش ولهذا فيه الخراج والحاصل انه يستنمي اي الحال ان السبب هي الارض النامية وهو موجود فلو لم يجب العشر
فيما لا يبقى يلزم اخلاء السبب عن الحكم في موضع يحتاط في اثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز م ولهذا يجب فيها الخراج ش على اول الكلام
اما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت في الجنان عادة لما ذكره هذه الاشياء اول الباب على وجه الاستثناء وكم بين

ذكرنا

ذكرنا فعلل عدم الوجوب فيها بقوله اما التفصيل قوله لا تستنبت اي لا تطلب انباتها في الجنان اي في البساتين عادة م
بل تنفى عنها ش اي بل تنفى الجنان عن هذه الاشياء وتنفى على صيغة المجهول من التنقية م حتى لو اتخذها ش اي حتى لو اتخذ الجنان بقصبة
ش اي موضعا للقصب لاجل الاستغلال م او شجرة ش اي او موضعا للاشجار يعني لاجل الحطب م او منبتا للحشيش ش اي
او اتخذه موضعا لنبات الحشيش م يجب فيه العشر ش اي يجب في كل واحد من هذه الاشياء العشر لانها تصير عليه فيجب فيها العشر
م والمراد بالمذكور ش يعني قوله والقصب في اول الباب م القصب الفارسي هو الذي يتخذ منه الاقلام ويدخل في الابنية وقد
مر بيانه م اما قصب السكر وقصب الذريرة ففيها العشر ش هذا يرجع الى ما ذكر اول الباب الا الحطب والقصب لانه هنا لم يبين
التفصيل الذي لانه ذكر القصب مطلقا وهنا بين ان المراد من القصب المذكور هنالك هو القصب الفارسي واما قصب السكر وقصب الذريرة
فيجب فيهما العشر وقال شيخ الاسلام في مبسوطه وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر والا فلا وقدم الكلام هنا لسعى
م لانه يقصد بهما استغلال الارض ش اي لان قصب السكر وقصب الذريرة يقصد بهما الاستغلال فيجب فيهما العشر م بخلاف السعف والتبن
لان المقصود الحب والتمر ش السعف بفتح المهملتين وبالفاء وهو غصن النخل قوله الجراب الصيد في كل سنين وما صاده الغان
في سعف النخل لا يجب فيهما لان المقصود بالزرع والزراعة والتمر والحب دونهما اي دون السعف والتبن قال شيخي اي يجب
العشر في التبن لانه كان واجبا وقت كون الزرع بقلا والتبن هو القصيل ... زادت فيه المؤنة حين الواجب
انما لا يجب العشر في التبن لان العشر كان وجب قبل ادراك الزرع في الساق حتى لو فصله يجب العشر في القصيل
فاذا تحول العشر من الساق الى الحب م وما سقي بغرب ش بفتح الغين المعجمة وسكون الراء الدلو العظيمة وهو الدلو العظيمة
م او دالية هي المجنون ش يديرها البقر والناعورة يديرها الماء ذكره الدلوين هنا كذا في الصحاح وفي المغرب الدالية جذع طويل
يركب تركيب مداق الارز في رأسه مغرفة كبيرة يستقى بها م او سانية ش وهي الناقة التي يستقى عليها والجمع السواني م ففيه نصف العشر
على القولين ش اي على اعتبار القولين قول ابي حنيفة يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء وعندهما كذلك لكن
بشرط النصاب والبقاء على اصلهما م لان المؤنة ش هي الكلفة م تكثر فيه ش اي في الذي يسقى بالغرب والدالية والسانية م وتقل
ش اي المؤنة م فيما سقي بماء السماء ش اي المطر م او سيحا ش اي او سقي سيحا وهو الماء الجاري وانتصابه على انه مفعول بان كما في قوله
سقى ما يتعدى الى مفعولين وان سقي سيحا بدله فالمعتبر اكثر السنة ش انما ذكر المعطوف بالنادر دون المعطوف عليه قال الشيخ
اسم كلما دون الدالية فان الدالية اله الاستقاء فلا يصح ان يقال وان سقي دالية لان الدالية غير مستقيه بل هي اله السقي لكن ذكرها
بالمال م المعتبر في السائمة ش اي المعتبر في السائمة لكثرة السنة في الرعي وبه قال عطاء ومالك واحمد وهو احد قولي الشافعي اعتبار الغالب
م وان سقي نصفها ش كلفة ونصفها بغير كلفة فعند مالك والشافعي واحمد يجب ثلاثة ارباع العشر فيه حينئذ نصف كل واحد من
الطرفين م قال ابو يوسف يجب فيما لا يوسق كالزعفران والقطن العشر اذا بلغت قيمته قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة ش بضم الذال المعجمة وفتح الراء
وفي الوزري من اردأ ما يوسق كالدخن والذرة م في زماننا ش وفي بعض النسخ في ديارنا م لانه لا يمكن التقدير الشرعي فيه فاعتبرت
قيمته ش اي لا يمكن التقدير الشرعي كالوسق قوله فيه اي فيما لا يوسق فاعتبرت الفقهاء قيمته ما لا يوسق فيه ادنى شيء
لا يدخل في الوسق كالذرة يجب فيه العشر والا فلا م كما في عروض التجارة ش اي كما يرجع الى قيمة الدراهم في العروض التي هي للتجارة
م وقال محمد يجب فيه العشر ش اي يجب العشر فيما لا يوسق م اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن
خمسة احمال كل حمل بكسر الحاء كذا في المغرب م ثلاثمائة من ش بالعراقي كذا قاله ابو بكر الجصاص الرازي وهي ستمائة رطل والحملة الف
الاف رطل البغدادي لانك تقول عندي اوقية ورطل ومن وقنطار وحمل من القطن والحمل اعلى المقادير قيل كان ينبغي ان يعتبر
بالقناطير لان القنطار اعلى مما يقدر به التعامل والاقادر فيه ولا اعتبار الحمل فيهما م وفي الزعفران ش اي يعتبر في الزعفران م خمسة امنا
ش امنا قال انما لان مفرده منى قال الجوهري المنى مقصورا الذي يوزن به والتثنية منوان والجمع امنان وهو افصح من المن
وتثنيه المن منان والجمع امنان م لان التقدير بالوسق كان لاعتبار انه اعلى ما يقدر به الغلات فوجب على هذا ان يعتبر في كل نوع
اعلى ما يقدر به ثم اقصى ما يقدر به القطن الحمل فانه يقدر اولا بالاساتير ثم بالامنان ثم الحمل ثم ما بعده فضعف الحمل واما الزعفران
فانه يقدر اولا بالاوقية ثم بالرطل ثم بالمن ثم ما بعده تضعيف الحمل واما عند مالك والشافعي واحمد لا شيء في الزعفران والقطن

وانما اخذ ابو يوسف في التقدير بالادنى لان الغالب عنده في العشر هي العادة واستدل عليه بحرفه في مصارف الزكاة فكان الاحتياط
في ذلك الاخذ بالادنى وانما اخذ محمد بالاعلى لان الغالب فيه عنده تعني المونة واستدل عليه لوجوبه في مال الصبي والمجنون والمكاتب
والماذون المديون وارض الوقف فلا ينبغي على الاحتياط ولا تقدير بالادنى بالشك والاصل براءة الذمة م وفي العسل العشر اذا اخذ
من ارض العشر ش اي يجب في العسل العشر وهو مروي عن عمر بن عبد العزيز والاوزاعي والزهري وربيعة ومكحول ويحيى بن سعيد وابن وهب
من المالكية وسليمان بن موسى الفقيه الاشرف الدمشقي واسحق وابو عبيد احمد وانما قال اذا اخذ من ارض العشر لانه اذا كان
في ارض الخراج فلا شيء فيه وارض العرب كلها عشرية وهي من اول العذيب والقادسية الى اخر حجر باليمن بمهرة طولا ومن يبرين والدهنا
ورمل عالج الى مشارف الشام عرضا واما ارض الخراج فسواد العراق كلها خراجية وهي ما بين العذيب الى عقبة حلوان طولا ومن العلث عرضا ومن
العلث الى عبادان طولا وكل ارض فتحت عنوة وقهرا او تركت على ايدي اهلها ومن عليهم الامام فانه يضع الجزية على اعناقهم اذا لم يسلموا
والخراج على اراضيهم اسلموا او لم يسلموا م وقال الشافعي لا يجب فيه العشر وهو قول ابن ابي ليلى والحسن بن صالح ومالك م لانه متولد
اي لان العسل متولد م من الحيوان فاشبه الابريسم ش اي الذي يكون من دود القز وهو بكسر الهمزة وكسر الراء وفتح السين قال الجوهري
هو معرب م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م في العسل العشر ش هذا الحديث بهذا اللفظ رواه العقيلي في
كتاب الضعفاء من طريق عبد الرزاق اخبرنا عبد الله بن محرر عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في العسل
العشر وليس في مصنف عبد الرزاق بهذا اللفظ وانما لفظه ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن ان يوخذ من العسل العشر وبهذا
اللفظ رواه البيهقي من طريق عبد الرزاق والحديث معلول بعبد الله بن محرر قال ابن حبان في كتاب الضعفاء كان من خيار عباد الله الا انه
كان يكذب ولا يعلم ويقلب الاخبار ولا يفهم وعبد الله بن محرر بتشديد الراء المفتوحة وبكرا قال الفلاس والنسائي متروك وقال ابن
معين ليس بثقة وقال الاترازي في هذا الباب ولنا ما روى الشيخ ابو الحسين القدوري والشيخ ابو نصر البغدادي في حديث عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ان بني شبابة كانوا يودون الى النبي صلى الله عليه وسلم العشر من نحل كان يحكيهم من كل عشر قرب قربة وكان يحمي واديين
لهم فلما كان زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استعمل على تلك الناحية سفيان بن عبد الله الثقفي فابوا ان يودوا اليه شيئا وقالوا انما كنا نودي
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفيان ان النحل ذباب غيث يسوقه الله الى من يشاء فاذا ادوا اليك ما كانوا يودونه الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاحم لهم واديهم والا فخل بينهم وبين الناس فادوا اليه ذلك وحمى لهم واديهم قال الاترازي ذكر الحديث في السنن
ايضا قلنا ليس الحديث في السنن هكذا وانما هذا الذي ذكره في معجم الطبراني قال حدثنا اسمعيل بن الحسن الخفاف المصري حدثنا احمد بن
صالح حدثنا ابن وهب اخبرني اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان بني شبابة بطن من فهم كانوا يودون الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن نحل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمي واديين لهم فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله
الثقفي فابوا ان يودوا اليه شيئا وقالوا انما كنا نوديه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفيان الى عمر رضي الله عنه فكتب اليه
عمر انما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يودونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاحم لهم اوديتهم والا فخل بينهم وبين الناس فادوا اليه ما كانوا يودون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمى لهم اوديتهم م ولان النحل
يتناول من الانوار والثمار ش اي الانوار جمع نور بفتح النون وهو الزهر م وفيهما العشر ش اي في الثمار والانوار العشر م فكذا فيما
يتولد منهما ش اي فكذا يجب فيما يتولد من الاثمار والازهار م بخلاف دود القز ش الذي يتولد منه الابريسم م ثم عند ابي حنيفة
رضي الله عنه يجب فيه ش اي في العسل العشر قل او كثر لانه لا يعتبر النصاب لاطلاق الحديث المذكور الذي رواه ابو هريرة وبه حديث
الخطاب م وعن ابي يوسف انه يعتبر فيه القيمة ش يعني اذا بلغ العسل قيمته خمسة اوسق ففيه العشر وهو ظاهر الرواية عنه كذا قال الامام
الاسبيجابي رحمه الله م كما هو اصله ش اي كما هو اي اعتبار القيمة اصله في قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق م وعنه ش اي وعن ابي يوسف
م انه لا شيء فيه ش اي ان العسل لا شيء فيه اي لا يجب فيه شيء م حتى يبلغ عشر قرب ش بكسر القاف جمع قربة خمسون منا كذا في شرح الطحاوي م
لحديث بني شبابة انهم كانوا يودون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ش اي عشر قرب ثم انه وقع في بعض النسخ هكذا لحديث بني
سيار بفتح السين المهملة وتشديد الياء آخر الحروف وبعد الالف راء وهذا تصحيف وكذا وقع سيابة بالسين المهملة وبالباء الموحدة
بعد الالف وهذا ايضا تصحيف والصحيح بني شبابة بفتح الشين المعجمة وتخفيف الباء الموحدة يقال بنو شبابة قوم بالطايف من خثعم

كانوا

كانوا يتخذون النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وسيابة تصحيف يعني بالمهملة وقال ابن ماكولا شبابة بفتح الشين المعجمة وباء موحدة
مكررة بطن من فهم وسيابة بسين مهملة بعدها ياء معجمة باثنتين من تحتها وبعد الالف باء معجمة بواحدة فهو سيابة بن عاصم سمع النبي صلى الله
عليه وسلم يقول انا ابن العواتك من سليم فقال الجوهري في فصل السين وشبابة قوم بالطايف وذكر في فصل السين المهملة والسيابة
المعجمة وبه سمي الرجل وذكر في فصل الراء في فصل السين المهملة السيارة القافلة وقولهم اصح من عير ابي سيارة هو ابو سيارة العدواني
كان يدفع بالناس من عرفة اربعين سنة على حمار م وعنه خمسة امنا ش اي وعن ابي يوسف في رواية اخرى يجب خمسة امنا وهي رواية الامالي
م وعن محمد خمسة افراق ش قال الاترازي فيه نظر لانه لم يذكر سائر اقوال محمد فقيل هذا في المتن حتى يقول وعن محمد وكان من حق الكلام
ان يقول وقال محمد انتهى قلت في هذا النظر نظر لانه انما قال وعن محمد ليشير الى ان لمحمد ايضا اقوالا فذكر عنه قولا واحدا ولم
يلتزم ان يذكر الجميع وفي السروجي وعن محمد ايضا ثلاث روايات احدها خمس قرب والقربة خمسون منا ذكره في الينابيع وفي المغني القربة
مائة رطل والثانية خمسة امنا والثالثة خمسة افراق قال السروجي وهي تسعون منا م والفرق ستة وثلاثون رطلا ش الفرق بتحريك الراء
قال الازهري المحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي التكملة وفرق بينهما القتيبي فقال الفرق بسكون الراء من الاواني
والقدر يسع عشر رطلا وقيل بالسكون اربعة ارطال وذكر القتبي انه ستة وثلاثون رطلا ومثله عن القاضي من الحنابلة وفي الصحيح
الفرق من السكون وقد يحرك والافراق الذي هو جمع فرق يدل على تحريك الراء في الفرد لان الفرق بالسكون يجمع على افرق وفروق
وعند احمد نصاب العسل عشرة افراق وهو قول الزهري ويروى عن عمر رضي الله عنه م لانه اقصى ما يقدر به ش اي لان الفرق اعلى ما يقدر به
في هذا الموضع م وكذا في قصب السكر ش قال الاترازي يعني ان في السكر يعتبر خمسة امنا عند محمد وخمسة اوسق عند ابي يوسف كما في
الزعفران كذا ذكر الحاكم الشهيد والجصاص والامام والاسبيجابي وغيرهم مذهب ابي يوسف ومحمد في السكر قال وهو على هذا
البيان عطف على قوله كالزعفران والقطن اي حكم الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في قصب السكر كما في الزعفران والقطن انتهى قلت
عطفه على الاقرب هو الاصل والمعنى وكذا اقصى ما يقدر به في السكر الذي هو ستة وثلاثون رطلا م وما يوجد في الجبال من العسل
والثمار ففيه العشر ش ذكره محمد في كتاب الزكوة وهي رواية عمرو عن ابي يوسف انه لا يجب ش كذا ذكر في الامالي وقال الحسن بن زياد
م لانعدام السبب ش اي سبب الوجوب وهو الارض النامية ش الاولى ان يقال السبب ملك الارض ولم يوجد م وجه الظاهر
اي وجه ظاهر الرواية وهو الوجوب م ان المقصود حاصل وهو الخارج ش مجرد الخارج لا يكفي للوجوب لانه مباح كالصيد والحشيش
قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وكل شيء اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب فيه اجر العمال ش بضم العين وتشديد الميم جمع
عامل م ونفقة البقر ش وغيرها مثل كري الانهار واصلاح الارض وبه قال الشافعي قال في الودك وغيرهم لا يعتد لصاحب الارض بما انفق
على الغلة من سقي ولا عمارة ولا اجرة حافظ ولا اجرة عامل ولا نفقة البقر ويجب العشر او نصفه في جميع الخارج واجمعوا على ان ما
تلف او سرق او ذهب بغير صنعه لا غرم عليه في ذلك وقال مالك لو المعالجة جميع الخارج فلا ضمان عليه وفي المحيط وجوامع
الفقه والمرغيناني لا ياكل سلطان طعام العشر حتى يودي عشره ولو اكل ضمن عشره وعن ابي يوسف لا يضمن لكن يحتسب به النصاب وعنه
يترك له ما يكفيه وعياله وفي خزانة الاكمل لا يحتسب على صاحب الارض ما اطعم عياله وجيرانه وهداياه وما بقي ففيه العشر ان بلغ
خمسة اوسق وفي شرح مختصر الكرخي روى الفضل بن غانم عن ابي يوسف ان ما اكل واطعم بالمعروف اعتد به في تكميل الاوسق ولم
يلزمه عشره وعن محمد يعشر ذلك من بقية اعشاره وقال الشافعي لا يجوز للمالك ان يتصرف في الثمار قبل الخرص باكل ولا بيع فان اكل
غرم وعن زفر مع العلم والا غرم وقال احمد يجوز له الاكل بقدر الثلث او الربع ولو خرصه الخارص ترك ذلك وفي الذخيرة المالكية
ولا يحسب المأكول من الثمرة في الخرص وفي شرح الموطا للقرطبي ان مذهب مالك وزفر ومحمد ومذهب ابي حنيفة ان ما ياكله من الثمر والزرع
محسوب عليه وان مذهب الشافعي كذلك كمذهب احمد وهو قول الليث وفي المرغيناني وجوامع الفقه ان مونة حمل العشر على السلطان
دون رب الارض ولا يخرص الرطب والعنب وغيرهما من الثمار والزروع عندنا وقال الشعبي والثوري الخرص بدعة وقال الشافعي
هو سنة في الرطب والعنب ولا خرص في الزرع وهو قول مالك واحمد وقال ابو عمر بن عبد البر ذكر اصحاب الاملاء عن محمد بن الحسن
انه يخرص الرطب تمرا والعنب زبيبا وقال السروجي لم يذكر اصحابنا هذا القول عن محمد فيما علمت قلت يمكن ان يكونوا ذكروه
فيما لم علم غيره والخرص عندنا لاصلاح الثمار بقول الخارص خرصها كذا وكذا رطبا اي حزرها ويجيء منه كذا وكذا تمرا ذكره الكرخي

بأرض واحد عندهم بمنزلة الحاكم وفي قول للشافعي لا بد من عدلين كالحكمين والمقومين في المتلفات لأن النبي صلى الله عليه وسلم
حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب وهو العشر بتفاوت المؤنة في قوله
ما سقته السماء الحديث ولو احتسب الأجر والنفقة لدخل التفاوت في خبر الارتفاع فكان في ذلك تجويز نفي ما أثبته الشرع
وأنه ممتنع فلا معنى لرفعها يعني لرفع المؤنة لأنها إذا رفعت نفي الواجب مستقيما لا متفاوتا وهو خلاف الخبر قال أي محمد
رحمه الله تغلبي أي نصراني تغلبي بكسر اللام منسوب إلى بني تغلب قال الأترازي أما في حال النسبة فيجوز فتح لامها وكسرها والأفصح
الكسر وقد عرف في علم الصرف انتهى قلت إذا كان الحرف الثاني من الاسم الذي ينسب إليه ساكنا كان الأفصح بقاء الكسر كما في تغلب
فإنه يجوز فيه الفتح لأن الثاني فيه كالمعتد ومن فصار كنمر يقال فيه نمري بالفتح وقد ذكرنا أن بني تغلب قوم من النصارى بقرب الروم
اشترى أرض عشر فعليه العشر مضاعفا أي حال كونه مضاعفا عرف ذلك إجماع الصحابة وهو إجماع سكوتي وذلك أن عمر
رضي الله عنه صالحهم على التضعيف حيث قالوا الجنابة العار أداء الجزية وكان ذلك بمحضر من الصحابة فاستقر الأمر عليه وعن محمد أن
فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرا على أنه اسم لا بد من وجوبه بعد ما تقوله فيما اشتراه لأن الوظيفة عنده أي لأن وظيفة الأرض
عند محمد لا تتغير بتغير المالك كالخراج على العشر كما هو مذهبهما فإن اشتراها منه أي من التغلبي ذمي فهو على حالها أي الأرض
على حالها من التضعيف عندهم أي عند أصحابنا الثلاثة لجواز التضعيف عليه في الجملة أي على الذمي أي يجوز التضعيف
على ذمي غير تغلبي في الجملة كما إذا مر على العاشر فإنه يؤخذ منه نصف العشر ومن المسلم ربع العشر والنصف ضعف الربع وكذا
إذا اشتراها منه أي من التغلبي مسلم كالأرض العشرية على حالها من التضعيف أو أسلم التغلبي يعني الأرض على حالها من التضعيف
عند أبي حنيفة سواء كان التضعيف أصليا بأن ورثها التغلبي عن آبائه كذا أو بقي لا في السراكل أو حادثا
يعني عارضيا بأن اشتراها من مسلم لأن التضعيف صار وظيفة لها أي للأرض فينتقل إلى المسلم بما فيها كالخراج وإن كان فيه
معنى العقوبة لأن الإسلام لا ينافي العقوبة كالحدود وذكر أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن عمر وعلي رضي الله عنهما أخذ
الخراج ممن أسلم وقام على أرضه وقال أبو يوسف يعود إلى عشر واحد لزوال الداعي وهو الكفر لأن التضعيف كان بسبب الكفر
وقد زال قال في الكتاب أي قال شمس الأئمة في كتاب الزكاة في المبسوط وهو أي العشر الواحد قول محمد فيما صح عنه
أي في القول الصحيح عنه أي عن محمد لأن التضعيف الحادث لا يتصور عنده فإن التغلبي إذا اشترى من مسلم يجب عشر واحد قال
أي المصنف رحمه الله اختلفت النسخ أي نسخ المبسوط والجامع في بيان قوله أي قول محمد ففي مبسوط شمس الأئمة ذكر
قول محمد مع أبي حنيفة رضي الله عنهم ثم قال وذكر في رواية أبي سليمان المسألة بعد هذا وذكر قول محمد مع أبي يوسف والأصح
أنه مع أبي حنيفة في بقاء التضعيف أي بتضعيف العشر إلا أن قوله أي قول محمد لا يتأتى إلا في الأصل لعدم تغير الوظيفة
أي لأن الوظيفة إذا استقرت في شيء لا تتغير من وصف إلى وصف وهذا اختيار الكرخي وهو الأصح ولو كانت الأرض أي
الأرض العشرية لمسلم باعها من نصراني يريد به ذميا غير تغلبي وقبضها أي قبض النصراني الأرض فبطل العشر فإنما بطل فعليه
الخراج عند أبي حنيفة لأنه أي لأن الخراج أليق بحال الكافر لأن الكفر ينافي إذا العبادة بخلاف الخراج لأن الإسلام لا ينافي العقوبة
وعند أبي يوسف عليه العشر حال كونه مضاعفا لأنه أهل للتضعيف ويصرف إلى العشر المضاعف مصارف الخراج أي إلى أرزاق
المقاتلة ورصد الطريق ونحو ذلك على ما يجيء في باب العشر والخراج إن شاء الله تعالى وذلك لأنه إنما يصرف ما كان لله تعالى بطريق
العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج اعتبارا بالتغلبي لأن التضعيف وظيفة فلا يعتبر وهذا أي التضعيف
أهون من التبديل لأنه في الوصف والخراج والتبديل في الأصل وقال الشافعي لا خراج عليه لأنه لم يكن من وظيفة الأرض ولا عشر أيضا لعدم
أهليته وعند مالك لا يصح البيع وعند محمد هي عشرية على حالها لأنها صارت مؤنة لها أي لأن العشر صار مؤنة للأرض لأن العشر مؤنة
فيها بسبب النماء فلا يجب على الكافر ابتداء ولا يبطل عنه بقاء وهو يعني قوله فلا يتبدل كالخراج على المسلم ثم في رواية على قول محمد
وهو رواية السير الكبير يصرف هذا العشر مصارف الصدقات لتعلق حق الفقراء به لتعلق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية وفي
رواية عن محمد وهي رواية ابن سماعة عنه يصرف مصارف الخراج لأنه إنما يصرف مصارف الفقراء ما كان لله تعالى بطريق العبادة
ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كمال أخذه العاشر من أهل الذمة كذا في الإيضاح وإن أخذها منه مسلم أي

وان اخذ

وإن أخذ الأرض العشرية مسلم من النصراني الذي اشتراها من المسلم بالشفعة أي بسبب الشفعة بأن باع المسلم النصراني هذه الأرض
العشرية وأخذها منه مسلم بحق الشفعة أو ردت تلك الأرض على البائع وهو المسلم لفساد البيع فهو عشرية كما كانت أولا
وبطل الخراج أو التضعيف أما الأول وهو صورة الأخذ بالشفعة فلتحول الصفقة أي العقد من المشتري النصراني إلى الشفيع
وهو المسلم فإنه اشتراها بأن المسلم اشتراها ابتداء وأما الثاني وهو صورة الرد بالفساد فلأن الرد أي رد البيع والفسخ
أي فسخه بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن في الأولى ولأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا الشراء المكروه بسبب
الرد لوقوعه فاسدا فلا خراج ولا تضعيف إذا وذكر التمرتاشي كذا لو رد على البائع بخيار وكذا إذا كان الرد بالعيب فإنه يعود
كما كانت لزوال المانع قبل التقرر ولو كان الرد بلا قضاء أو باعها من مسلم أو أسلم لا تسقط خراجيته لأن الإسلام لا يدفع الخراج قال
أي محمد رحمه الله إذا كان لمسلم دار خطة بإضافة الدار إلى الخطة للبيان كما في قولك خاتم فضة قال السغناقي كذا كان مقيد الخط
شيخي رحمه الله ويجوز نصب خطة بالتمييز عن اسم تام بالتنوين كما في عندي راقود خلا انتهى كلامه والخطة بالكسر هو المكان الذي
اختط للبناء دارا وغيرها ذلك من العمارة فجعلها بستانا البستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار فعليه العشر معناه
إذا سقاه بماء العشر وأما إذا كانت تسقى بماء الخراج كأنهار الأعاجم ففيه الخراج لأن المؤنة أي الكلفة في مثل هذا تدور مع
لأن النماء يحصل به قال الإمام الزاهد العتابي هذا مشكل لأن فيه إيجاب الخراج على المسلم ابتداء وذكر الشيخ الإمام شمس الأئمة
السرخسي في الجامع الصغير أن عليه العشر بكل حال وهو الظاهر فإن سقاه مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج ففيه العشر لأنه أحق بالعشر
من الخراج وإن سقي بماء سيحون أو جيحون أو دجلة أو الفرات فعند أبي يوسف خراجي وعند محمد عشري وقال الأترازي الجواب
عن الإشكال المذكور أن وضع الخراج على المسلم ابتداء بطريق الجبر لا يجوز أما إذا اختار المسلم فيجوز ذلك وقد اختار حيث سقاه
بماء الخراج ألا ترى أن المسلم إذا أحيا أرضا ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج يجب عليه الخراج كذا هنا قلت هذا الجواب
لشمس الأئمة وليس على المجوسي في داره شيء إنما خص المجوسي بالذكر وإن كان الحكم في اليهودي والنصراني كذلك لأن المجوسي أبعد من
الإسلام بسبب حرمة نكاح نسائهم وذبائحهم فإن لم يجب في دار المجوسي والحالة هذه فأولى أن لا يجب في دارهما كذا في الفوائد
الظهيرية لأن عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا هذا غريب لكن ذكر أبو عبيد في كتاب الأموال أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
جعل الخراج على الأرضين التي تغل من ذوات الحب والثمار التي تصلح للغلة وعطل من ذلك المساكن والدور التي هي منازلهم ولم يجعل فيه
شيئا ذكره بغير سند وقال شيخ الإسلام رحمه الله إنما خص المجوسي لأنه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه إن المجوس كثير بالسواد فقال
أعياني أمر المجوس وفي القوم عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بالمجوس سنة
أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم فلما سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك أمر عماله أن يمسحوا أراضيهم ويوظفوا عليها الخراج
بقدر الطاقة وعفى عن رقاب دورهم وعن رقاب الأشجار فيها فلما ثبت العفو في حقهم مع كونهم أبعد عن الإسلام ثبت في حقهما
بالطريق الأولى وإن جعلها بستانا أي وإن جعل المجوسي دار خطته بستانا فعليه الخراج لأنها صارت نامية كما لو جعل الحلوة
نامية ثم عليه الخراج سواء سقاها بماء العشر أو بماء الخراج لأن الكفر ينافي العبادة بخلاف المسلم إذا سقاها بماء العشر وأصل على ذلك
وقد ذكرنا الآن سواء سقاها بماء العشر أو بماء الخراج لتعذر إيجاب العشر إذ فيه معنى القربة أي لأن في العشر معنى القربة ما إذا كان
كذلك فتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله أي بحال المجوسي وقيد بقوله جعل داره بستانا فإنه إذا لم يجعلها بستانا ولكن
فيها أشجار تخرج الثمار فهي في حكم الدار وليس فيها شيء هذا في المبسوط وفي فتاوى قاضي خان وعليه إجماع الصحابة وعلى
قياس قولهما أي قول أبي يوسف ومحمد وهو جواز إيجاب العشر على الكافر في الأرض العشرية يجب العشر في الماء العشري
يعني الماء الذي يسقى به الأرض العشرية إلا عند محمد عشر واحد أي يجب عشر واحد وعند أبي يوسف عشران أي يجب
عشران وقد مر الوجه أي وجه هذا من الجانبين فيما تقدم وهو أن الذمي إذا اشترى من مسلم أرضا عشرية وجب عند أبي يوسف
عشران وعند محمد عشر واحد وقد مرت روايتان أيضا في الصرف في رواية صرف إلى مصارف الخراج وفي رواية يصرف
في مصارف العشر ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون التي لا تدخل تحت ولاية أحد هذا بيان للمياه المقابل على نوعين
مياه عشرية ومياه خراجية بقوله ثم المياه العشري إلى قوله ولاية أحد بيان للمياه العشرية فالماء التابع للأرض وإن كانت الأرض

عشريه فالما الخارج منها عشري وان كانت خراجيه فالما الخارج منها خراجي بقوله ما السما وهي المطر فان كل ما ينزل على الارض
العشريه بعد من المياه العشريه والعيون التي تظهر في الاراضي العشريه وان كان ينزل على الارض الخراجيه بعد من المياه الخراجيه
قوله والابار اي الابار التي حفرت في الاراضي العشريه والعيون التي تظهر في الاراضي العشريه وفي المحيط بير حفرت في ارض العشر
وعين ظهرت في ارض العشر كان الما فيها عشريا تابعا للارض وفي الارض الخراجيه كذلك تبع الاراضي والما الخراجي الانهار التي
شقها الاعاجم هي الانهار الصغار التي في بلاد العجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد ونهر مرو الروذ ولان مثل هذه الانهار ما الخراج
فصار ماؤها خراجيا وصارت الارض خراجيه تبعا للما كذا في مبسوط فخر الاسلام ثم اعلم ان الاراضي العشريه سته الاولى ارض العرب
كالحجاز واليمن ونحوهما الثانيه ارض اسلم اهلها على ذلك طوعا الثالث ارض فتحت عنوه وقسمت بين الغانمين الرابعه ارض احييت
وسقيت بما العشر الخامسه الارض الخراجيه انقطع عنها ما الخراج فسقيت بما عشري السادسه جعل داره بستانا وسقاه بما
العشر والارض الخراجيه سته الاولى التي فتحت عنوه وتركت في ايديهم بالخراج المضروب عليها كما فعل عمر رضي الله عنه في ارض سواد
العراق ومصر والثانيه ارض احياها ذمي باذن الامام او ... فتح له الامام في الصحيح الثالث جعل داره بستانا والسادسه
سقاها ما العشر والرابعه طلب بعض الكفار من الامام ان يضرب على اراضيهم خراجا من غير قهر والخامسه ارض احييت بما الخراج والسادسه
ارض اشتراها مسلم من كافر والسابعه الارض العشريه اذا انقطع عنها ما العشر فسقيت بما الخراج السابعه لمسلم دار خطه فجعلها
بستانا وسقاها بما الخراج وقد تقدم ذكر ذلك كله في الولوالجي وغيره م وما جيحون ش قال الاتراري جيحون اسم نهر بلخ وقال
السغناقي نهر ترمذ بكسر التا والذال المعجمه وتبعه الاكمل في ذلك قلت قال صاحب المراه هو نهر بلخ ومنبعه من جبال بلاد التبت
ونهر بلخ وترمذ واسفرائن ويمضي حتى ينصب في بحر جرجان ومقدار جريانه على الارض مقدار ثمانمائه فرسخ وقال الاصطخري في كتابه
ان نهر جيحون يخرج من حدود بدخشان ثم ينضم اليه انهار كثيره في حدود الختل ووخش فيصير نهرا عظيما ثم يمر على بر كثير حتى يصل
خوارزم ولا ينتفع به شي من البلاد الا خوارزم ثم ينصب في بحيره خوارزم سته ايام وفي تقويم البلدان جيحون يقال له جاهان وتسميها
العامه جاهان واصلها من بلاد الروم ويسير في بلاد سيس من الشمال الى الجنوب وهو يقارب الفرات في القدر ثم يجتمع هو وسيحون
عند اذنه ويصبان في بحر الروم م وسيحون ش قال الاتراري سيحون اسم نهر الترك قال السغناقي هو نهر خجند وقال الجوهري يقال له سيحان
وساحين فسيحون نهر الهند وسيحان نهر الشام وساحين نهر البصره وقال غيره يخرج سيحون من جبال ما اسدان ويمضي الى بلاد
الملتان ويمر بمروج الذهب ثم ينتهي الى المصره ثم ينصب في البحر الشرقي ومقدار جريانه على وجه الارض ثمانمائه فرسخ والتماسيح
في حافاته على ما ذكره الجاحظ وفي تقويم البلدان سيحون اوله من بلاد الروم يجري من الشمال الى الجنوب والشرق ويقع غربي
نهر جيحون ودونه في القدر وهو ببلاد الارمن التي تعرف اليوم ببلاد سيس ثم يجتمع سيحون وجيحون بقعاد اذنه فيصيران نهرا واحدا ثم
ينصبان في بحر الروم بين اياس وطرسوس وروينا حديث ابي هريره اخرجه احمد حدثنا عبد الرزاق عن هشام بن سنه عن ابي صالح عن ابي
هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيحان وجيحان والنيل والفرات كل من انهار الجنه ودجله قال الاتراري دجله اسم نهر
بغداد ولهذا قال غيره قلت مخرجه من اصل جبل بقرب امد عند حصن ذي القرنين وكلما امتد انضم اليه مياه جبال ديار بكر ويا ... نهر
... الدواب ثم يمتد الى ميافارقين ثم الى حصن كيفا ثم الى جزيره ابن عمر ثم الى الموصل ويصب الزابان وهما نهران يسمى كل منهما الزاب
ومنها سطح ثم الى بغداد ثم الى واسط ثم الى البصره ثم ينصب في بحر فارس ويحمل من دجله عده انهار منها القاطول والدجيل ونهر الكرد
ونهر شيرين ونهر الابله ونهر معقل م والفرات ش وهو نهر مشهور يخرج من جبل ببلاد الروم يقال له اقردخش ... وبين ... مسيره يوم ونصف يخرج من اطراف ارمينيه ثم يمر بارض ملطيه على مسيره ميلين منها ثم يمر على شميشاط وقلعه الروم والبيره وجسر منبج
وبالس وقلعه جعبر والرقه والرحبه وقرقيسيا وعانه والحديثه وهيت والانبار ثم يمر بالطفوف ثم بالحله ثم بالكوفه ويمضي
الى البطائح وينصب الى البحر الشرقي وقالوا مقدار جريانها على وجه الارض اربعمائه فرسخ وهذه الانهار لم يحمها احد الا ...
وقيل ان ... عليه السلام حفر الفرات ودجله عشري ... وهو قوله وما جيحون عند محمد لانه لا يحميها احد كالبحار
ومياه العيون والامطار م وخراجي عند ابي يوسف لانها تحمى عليها ... الناظر من السفن وهذا ش عليها ش اي ايادي ولايه عليها
وخلافهما مبني على انه هل يثبت عليها الايدي وهل يدخل تحت ولايه احد فعند ابي يوسف نعم وعند محمد لا م وفي ارض الصبي والمراه

التغلبين

التغلبين ما في ارض الرجل ش يعني في ارض الصبي التغلبي والمراه التغلبيه مثل ما يجب في ارض الرجل ثم اوضح يعني قوله ما في ارض الرجل بقوله
يعني العشر المضاعف في العشريه م يعني في الارض العشريه والخراج ش بالنصب يعني الخراج الواحد في الخراجيه ش يعني في الارض الخراجيه
لان الصلح ش اي صلح عمر رضي الله عنه على ما مر م قد جرى على تضعيف الصدقه ش اي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العباده او ما في
معناها م دون المونه المحضه ش اي الخاليه عن معنى العباده واراد بها الخراج لانها مونه ليس فيها معنى العباده وذلك ان صلح عمر رضي الله عنه
وقع مع بني تغلب في تضعيف الصدقه دون الخراج فلهذا يوخذ من صبيانهم ونسائهم صدقه مضاعفه وخراج واحد فان قيل الصبي التغلبي
والمراه التغلبيه اذا مرا على العاشر يوخذ من المراه دون الصبي فكيف يوخذ هاهنا من الصبي التغلبي في ارضه صدقه مضاعفه قيل له لا يعتبر
الاهليه ولا المالك في العشر حتى يجب في الاراضي الموقوفه وارض الصبي والمجانين بخلاف الزكاه حيث يعتبر فيها الاهليه والمالك والقائم
باخذ الزكاه ولا زكاه على الصبي م ثم على الصبي والمراه العشر ش اي يجب العشر م فيضعف ذلك ش اي العشر اذا كانا منهم ش اي من بني تغلب
م قال ش اي محمد رحمه الله وليس في عين القير ش بكسر القاف وهو الزفت ويقال له القار ايضا م والنفط ش بفتح النون وكسرها والكسر افصح
وهو دهن يكون على وجه الما في العين وفي المبسوط لا شي في القير والنفط والملح لانها فواره كالما في ارض العشر وهي لانه ليس من انزال الارض
هو جمع نزل بضم النون وسكون الزاي ونزل الارض ريعها وهو ما يحصل منها وعين بها الاوراق كالحنطه ونحوها والنفط عين تفور كعين
الما ولا عشر في الما فكذا في القير والنفط وهو معنى قوله م وانما هو ش اي النفط عين فواره من فوارات القدر اذا غلت وهي صيغه
مبالغه وتسميه فوارا لانها تفور ان الما الذي يخرج من العين وهو معنى قوله م كعين الما الذي يفور حتى يخرج منها م وعليه في ارض الخراج
خراج ش الضمير في عليه يحتمل وجهين ان يرجع الى النفط يعني عين النفط والقير بان يمسح ان موضع والقير اذا كان حريمه
صالحا للزراعه لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعه فيكون موضع النفط والقير تابعا للارض وهو اختيار بعض المشايخ والاخر
ان يرجع الى الرجل الذي يدل عليه القرينه اي وعلى الرجل في عين النفط والقير في ارض الخراج خراج م وهذا ش اي وهذا الذي
ذكرناه م اذا كان حريمها ش اي حريم عين النفط والقير م صالحا للزراعه لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعه ش وروى ابن سماعه عن محمد
لا يمسح موضع العين لانه لا يصلح للزراعه وهو مختار ابي بكر الرازي ومنهم من قال الخراج فيها وعلى ما حولها لانها كالارض السبخه
فلا يصلح للزراعه فلا شي فيه

باب من يجوز دفع الصدقه اليه ومن لا

ش اي هذا باب في بيان من يجوز دفع
الزكاه اليه ومن لا يجوز دفعها اليه لما فرغ عن بيان انواع الزكاه وبيان المعدن والركاز شرع في بيان مصارفها من هو منها ومن ليس
وقال تاج الشريعه لما فرغ من بيان السبب وقدر الواجب والنصاب المطلق والمقيد شرع في بيان مصارفها ولم يقدم صدقه الفطر
لتفاوت في مصارفها فان صدقه الفطر يجوز دفعها الى ذمي م الاصل فيه ش اي فيمن يجوز الصرف اليه م قوله تعالى انما الصدقات
للفقرا والمساكين الايه ش يجوز في الايه الرفع والنصب اما الرفع فعلى الابتدا وخبره محذوف وتقدير الايه بتمامها واما النصب
فعلى المفعوليه والتقدير اقرا الايه قوله انما كلمه حصر وقصر والقصر تخصيص احد الامرين بالاخر وحصره فيه قال علما المعاني والبيان
انما لحصر الشي في الحكم كقولك انما زيد منطلق ولحصر الشي في الحكم كقولك انما المنطلق زيد لان كلمه ان للاثبات وما للنفي فتقتضي اثبات
المذكور ونفي ما عداه ومعنى الايه والله اعلم الصدقات للاصناف المذكوره لا لغيرهم كقولك انما الخلافه لقريش اي لهم لا لغيرهم ثم ذكر
الاربعه الاولى باللام والاربعه الاخيره بفي للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لان في للوعا فنبه على انهم
احقا بان يوضع فيهم الصدقات وذلك لما في فك الرقاب او الرق او الاسر وفي فك الغارمين من الغرم من التخليص والانقاذ م
ولجمع الغازي الفقير او المنقطع في الحج بين الفقر والعباده وكذلك ابن السبيل فيه فضل وترجيح لهذين على الرقاب والغارمين الصدقات
جمع قله والفقرا والمساكين جمع كثره فكيف ساغ قسم القليل على الكثير قلت جمع القله اذا دخله لام التعريف كان للكثره والاستغراق
وايضا جمع القله يستعمل للكثره وبالعكس قال الله تعالى ولو ان ما في الارض من شجره اقلام وقوله ثلاثه قروء م فهذه ش ثمانيه م اصناف ش اي
المذكوره في الايه الكريمه ثمانيه اصناف وهو جمع صنف بكسر الصاد قال الجوهري الصنف النوع والضرب والصنف بالفتح لغه فيه
م وقد سقط منها ش اي من ثمانيه م اصناف المولفه قلوبهم ش وهم ثلاثه وعشرون رجلا ذكرهم الحافظ ابو موسى بن ابي بكر المديني في ...
بعد ذكر عدي بن قيس وهم ابو سفيان بن حرب من بني اميه والحارث بن هشام وعبد الرحمن بن يربوع من بني مخزوم وحكيم بن حزام بن خويلد
من بني اسد بن عبد العزى وصفوان بن اميه من بني جمح وعدي بن قيس من بني سهم وسهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى بن عامر بن لوي

والعلاء بن حارثة من ثقيف والعباس بن مرداس من بني سليم وعيينة بن حصن من بني فزارة ومالك بن عوف من بني حنظلة
والأقرع بن حابس فأعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم مائة من الإبل وأعطى حويطب بن عبد العزى وعبد الرحمن بن يربوع أعطاهما خمسين
من الإبل ودون الخمسين الإسلام زيد الخيل وعلقمة بن علاثة منهم وفي الكامل للمبرد أنه جيء من اليمن بذهب فقسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
أرباعا أعطى ربعا الأقرع بن حابس المجاشعي وربعا زيد الخيل الطائي وربعا علقمة بن علاثة الكلابي وربعا عيينة بن حصن الفزاري
وكان من المؤلفة ومنهم أبو سفيان واسمه صخر بن حرب وصفوان بن أمية وأعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر بن
امرئ القيس وكان زيد الخيل يدعى بحسنه وحماله أسلم سنة تسع فولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة قومه وأقره عليها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما
ومنهم عدي بن حاتم رضي الله عنه ومنهم عباس بن مرداس السلمي وأعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا سفيان وصفوان والأقرع وعيينة
وعباسا كل واحد منهم مائة من الإبل وقال صفوان بن أمية لقد أعطاني ما أعطاني وهو أبغض الناس إلي فما زال يعطيني حتى كان عليه السلام أحب
الناس إلي رواه مسلم قال النووي رحمه الله هو لا يعلم صحابة وفي المحيط والمبسوط كان عليه السلام يعطيهم سهما من الصدقة تأليفا لهم على الإسلام وقيل
كانوا قد أسلموا وقيل كانوا وعدوا بالإسلام وقيل قوم رجي خيرهم ونصرهم على غيرهم من الكفار وضرب منهم كاف شرهم وفي الينابيع المؤلفة
قلوبهم أصناف ثلاثة صنف رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا أو يسلم أقوامهم لإسلامهم وصنف أسلموا وفي إسلامهم ضعف فيريد الله
تقريرهم على الإسلام وصنف لدفع شرهم فإن قلت ما وجه إعطائه عليه السلام إياهم خوفا من شرهم والأنبياء لا يخافون سوى الله عز وجل
قيل ما كان ذلك للخوف منهم بل كان خشية أن يكبهم الله تعالى على وجوههم في نار جهنم فإن قلت من أي المال كان يعطيهم قلت كان يعطي المؤلفة
من الزكاة والذي كان أعطى عدي بن حاتم والزبرقان من خمس الخمس والذي أعطى من كان أقعدهم عن الجهاد الضعف من سهم الغزاة وقيل من
المؤلفة والذي أعطى من كان يؤخذ منهم الزكاة ويحمل لزكاة وقيل من سهم الغنيمة م لأن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم ش أي عن المؤلفة المهزوم من
الإسلام وكان سقوط ما كان يعطي المؤلفة في خلافة أبي بكر رضي الله عنه قال الإمام الإسبيجابي رحمه الله في شرح الطحاوي كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعطيهم ليؤلفهم على الإسلام فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جاؤوا إلى أبي بكر رضي الله عنه فاستبدلوا منه خطا بسهمهم فبدل
لهم الخط ثم جاؤوا إلى عمر رضي الله عنه فأخبروه بذلك فأخذ الخط من أيديهم ومزقه وقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيكم ليؤلفكم
على الإسلام فأما اليوم فقد أعز الله دينه فليس بيننا وبينكم إلا السيف أو الإسلام فانصرفوا إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالوا أنت الخليفة
أم هو قال هو إن شاء ولم ينكر عليه فبطل سهمهم من ذلك اليوم وبقي سبعة وعن أبي عبيدة أنه قال جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر وقالا
يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها فأقطعها إياهما وأشهد عمر فكتب لهما كتابا فأتياه وليس
عمر في القوم فانطلقا إليه فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما فتفل فيه فمحاه فتذمرا وقالا له مقالة سيئة فقال عمر رضي الله عنه
إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أعز الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن
أنتما ذكرا ذلك لأبي بكر وقالا له أنت الخليفة أم عمر فقال هو إن شاء الله ولم ينازعه ولم ينكر أبو بكر من عمر رضي الله عنهما فكان إجماعا
منهما على قطع ذلك وكان المستحسن الاقتداء بهما فيه وتابعهم الصحابة في ذلك فكان وأشار المصنف إلى ذلك بقوله م وعلى ذلك ش
أي على سقوط سهم المؤلفة م انعقد الإجماع ش أي إجماع الصحابة السكوتي حتى لا يرد على قول الحسن البصري والزهري ومحمد بن علي
وأبي عبيد وأحمد والشافعي في قول إن سهم المؤلفة لم يسقط وبه قالت الظاهرية فإن قلت كيف يصرف سهم من مال الفقراء إلى دفع شرهم
قلت كان ذلك قائما مقام الجهاد في ذلك الوقت لعجز الفقراء عنه ثم سقط لعدم الحاجة إلى جهاد الفقراء الكفار أولى والنجاح من المسلمين
فإن قلت لا يجوز النسخ بالإجماع بل الإجماع لا يتصور لأن حجية الإجماع بعد وفاته عليه السلام وروي عن عكرمة أن الصدقات كانت تفرق
على الأصناف الثمانية وكيف انتسخ المؤلفة بالإجماع قلت عنه أجوبة الأول يجوز أن يكون في ذلك نص عليه عمر رضي الله عنه الثاني
أنه ليس من باب النسخ بل من باب انتهاء الحكم بانتهاء العلة الداعية إليه وقد كانوا يعطون لداع إلى الحكم فلما زال الداعي على ذلك الحكم
الثالث أنه إنما كان يدفع إليهم ذلك لقلة عدد المسلمين وكثرة عدد الكفار دفعا للصغار عن حمية الإسلام فلما وقع الأمن عن شرهم
كان الدفع ذلا ووضعا فيعود الأمر على موضوعه بالنقض وهذا في الحقيقة هو الجواب الرابع ذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام أن بعض المشايخ
جوز النسخ بالإجماع لأنه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به والإجماع أقوى من الخبر المشهور فإذا جاز النسخ بالمتواتر والمشهور
فالإجماع أولى وما شرط وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لجواز النسخ قال النسخ بالمتواتر والمشهور يجوز ولا يتصور هذا إلا بعد وفاة النبي

صلى الله عليه وسلم فإن قلت ما وجه ما يفعل بسهمهم الذي سقط قلت أما عندنا فيضم إلى سهام البقية من الثمانية ولا يعطى مشرك
بحال من الأحوال وهو قول عمر وعلي وعثمان والحسن والشافعي في قول وفي قول عنه يعطى كفارهم من غير الزكاة من الفيء فكان يصيب كفارهم شيئا
عنده من الزكاة قولا واحدا وأما مسلموهم فأربعة أصناف قوم شرفاء توهم سهم ضعيفة نيتهما له قولان أحدهما أنهم لا يعطون والثاني أنهم
يعطون ومن أي شيء يعطون فيه قولان أحدهما من الصدقات والثاني من خمس الغنيمة وقوم بإزاء الكفار لهم قوة وشوكة إن أعطوا قاتلوهم وقوم
على طرف دار الإسلام ويقرب منهم قوم من المسلمين لا يؤدون الزكاة إلا جبرا فإن جرأتهم فيهم أربعة أقوال أحدها أنهم يعطون من
المصالح والثاني أنهم يعطون من سهم المؤلفة من الزكاة والثالث من سهم الغزاة ومن سهم المؤلفة كذا في سهم وفي التتمة اختلف أصحابه
في سهم المؤلفة قال بعضهم منسوخ وقال بعضهم يصرف سهمهم إلى من كان حديث عهد بالإسلام ممن هو في سبيل حالهم من الشوكة والقوة
لئلا يكون ذلك حاملا لأمثالهم عن الدخول في الإسلام م والفقير من له أدنى شيء ش شرع في بيان الأصناف المذكورة في الآية الكريمة فبدأ
بالفقير اتباعا لما في الآية الكريمة وقيد بقوله الفقير من له أدنى شيء م والمسكين من لا شيء له ش وهذا يروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه
وبه قال مالك وأبو إسحاق المروزي من أصحاب الشافعي وبه قال من أصحاب اللغة الأخفش وثعلب والفراء وفي الكامل عن أبي يوسف
عن أبي حنيفة الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وقيل الفقير الزمن المحتاج والمسكين الصحيح المحتاج وللشافعي فيهما قولان
في قول يشترط في الفقير الزمانة وعدم السؤال وفي قول لا يشترط فيهما بل من له حاجة قوية وفي المسكين قولان في القديم المسكين
هو السائل أو من له حرفة وفي الجديد السؤال ليس بشرط بل المعتبر فيه وجود شيء من المال والقدرة على تحصيله كذا في سهم وروى
الحسن عن أبي حنيفة أن الفقير الذي يسأل ويظهر الفقر وحاجته إلى الناس والمسكين هو الذي يسأل ولا يعطى وبه زمانة قال تعالى
أو مسكينا ذا متربة أي جلده لاصق بالتراب من الجوع والعري وفي الينابيع قال أبو حنيفة رضي الله عنه الفقير المذكور في الآية هو المحتاج
الذي لا يسأل ولا يطوف على الأبواب والمسكين الذي يسأل وفي المرغيناني الفقير والمسكين الذي لا يملك نصابا إلا أن المسكين يسأل
والفقير لا يسأل وروى ابن سماعة عن محمد عن أبي حنيفة أن الفقير أسوأ حالا من المسكين ذكره المرغيناني وقيل يعني الفقير الذي في الآية فقراء
المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا قاله الضحاك وقيل الفقير من به زمانة والمسكين الصحيح المحتاج وهو قول قتادة وقيل الفقير من له
مال لا يقع منه موقعا زمنا كان أو غير زمن سائلا كان أو متعففا والمسكين من له مال أو حرفة يقع منه موقعا ولا يغنيه سائلا كان أو غير
سائل وقال ابن المنذر يعزى هذا إلى الشافعي رحمه الله وقيل المسكين محتاج ويسكن وإن لم يسأل والفقير الذي يتحمل ولا يخشع وهذا
قول عبيد الله بن الحسن العنبري وقال محمد بن مسلمة الفقير الذي له مسكن يسكنه والخادم والمسكين الذي لا ملك له وفي طلبة الطلبة
المسكين الذي أسكنه العجز عن الطواف للسؤال والفقير المحتاج وقيل الفقراء من المسلمين والمساكين من أهل الذمة يروى عن عكرمة وقيل الفقير
الذي ليس له مال وهو بين أظهر عشيرته والمسكين الذي له مال ولا عشيرة م وقد قيل على العكس ش يعني أن المسكين من له أدنى شيء والفقير من لا شيء
وبه قال الشافعي والطحاوي والأصمعي من أهل اللغة وابن الأنباري واستدل الأصمعي وابن الأنباري بقول الشاعر هل لك في أجر عظيم
تؤجره تعين مسكينا كثيرا عسكره عشر شياه سمعه وبصره وقال تعالى أما السفينة فكانت لمساكين فأثبت لهم سفينة وروت عائشة رضي الله
عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا رواه الترمذي والبيهقي وإسناده ضعيف فدل على أن الفقر أشد
ولأن الفقير بمعنى المفقور وهو المكسور الفقار ولأن الله تعالى قدمهم على المساكين والتقديم يدل على الاهتمام بهم دون غيرهم والجمهور قوله
تعالى للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله الآية سماهم فقراء ووصفهم بالتعفف وترك المسألة ولأن الجاهل يحسبهم أغنياء إلا وله ظاهر جمال و
حسنة فدل على أن ملكه للقليل لا يسلبه صفة الفقر وأنشد عن ابن الأعرابي يمدح عبد الملك بن مروان أما الفقير الذي كانت حلوبته
وفق العيال فلم يترك له سبد سماه فقيرا مع وجود الحلوبة وهي الناقة التي تحلب ويقال ما له سبد ولا لبد وقال الجوهري لا قليل
ولا كثير والجواب عن البيت الذي احتج به الأنباري أن قائله مجهول ولأنه لم يرد أن له عشر شياه بل لو حصل له عشر شياه لكانت سمعه
وبصره والجواب عن الآية أنه سماهم مساكين ترحما واستضعافا كما يقال للرجل الممتحن مسكين وللميت مسكين وفي الحديث مساكين أهل النار وقيل
لا نسلم أن إضافة السفينة إليهم سبيل الحقيقة بأن كانت ملكا لهم فلم لا يجوز أن يضاف إليهم سبيل المجاز لكونها في أيديهم عارية أو إجارة
والجواب عن الحديث أنه لم يرد به معنى الفقر إنما أراد بقوله أحيني مسكينا أي مخبتا متواضعا لله تعالى غير متكبر ولا جبار أما قوله تعالى فلأن
الفقير بمعنى المفقور وهو مكسور الفقار ممنوع قال الأخفش الفقير من قولهم فقرت له فقرة يعني أعطيته وكون الفقير من له قطعة

من المال لانفسه واما وجه تقديم الفقرا فلانهم لا يسألون او قدموا لكثرتهم وعسر وجودهم على صاحب الزكاة بخلاف المساكين
وحاصل المذهب عندنا ان المسكين اسوا حالا من الفقير وعند الشافعي على العكس والاول قول ابن عباس وجابر بن زيد ومجاهد وعكرمة
والزهري والحسن ومالك ومثله عن يزيد بن [illegible] وابي عبيد ويونس بن الكميت وابن قتيبة والقتبي والاخفش وثعلب وقال
العاضي هو قول اهل اللغة جميعا م وبكل وجه ش اي وبكل واحد من الوجهين وجد وفائدة الخلاف لا تظهر في الزكاة بل تظهر في الوصايا
والاوقاف والنذور م ثم هما صنفان او صنف واحد ش اي الفقير والمسكين صنفان او صنف واحد لم يذكر ذلك واحال البيان
الى كتاب الوصايا بقوله م وسنذكر في كتاب الوصايا ان شا الله تعالى ش قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير عن ابي يوسف انهما
صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقرا والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين جميعا نصف الثلث لانهما
صنف واحد وقال ابو حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين قال الاترازي قول هذا هو الصحيح لان العطف للمغاير وقد عطف
احدهما على الاخر في الاية قلت لا يحتاج ان يثبت الاترازي الصحة لقوله فان هذا الذي ذكره فخر الاسلام نفسه م والعامل يدفع
الحرف الثالث ذكره بعد المسكين كما في الاية وهو مرفوع على الابتدا وقوله م يدفع اليه الامام ش خبره وهو الذي يبعثه الامام
لجباية الصدقات وهو الذي يسمى الساعي قال عمل قال تاج الشريعة قوله ان عمي ليس بحارث العامل باعتبار ما كان يقدر عمله يعني
يدفع اليه بقدر عمله ش يعطيه ما يسعه اي بقدر ما يكفيه م واعوانه ش بالنصب اي بقدر ما يسع اعوانه والاعوان جمع عون
وهو الظهير اي المساعد وفي فتاوى خان يعطي الامام كفايته منها كان او اقل وفي المفيد يعطيهم ما يكفيهم وعمالهم واعوانهم مدة ذهابهم وايابهم
لانه فرغ نفسه لهذا العمل وكل من فرغ نفسه لعمل من امور المسلمين يستحق ما لك رزقا كالقضاة وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون
الا على عمل معلوم او مدة معلومة واجر معلوم وقال النووي يعطى العاشر وهو الذي يجمع ارباب الاموال والعريف وهو الذي يعرف الساعي
اهل الصدقات كالعريف للقبيلة والحاسب والقاسم والكاتب كلهم ياخذون من سهم العامل ولا يزاحمونه في اجرة عمله ويرادي في عدد منه ولا
الكفاية واما الامام والقاضي فلا يصرف لهما من الزكاة وفي الذخيرة لو اخذ عمالته من غير الزكاة فلا باس به فان حمله الى الامام بنفسه
لا يستحق العامل من تلك الصدقة وفي جوامع الفقه لو كان كفاية العامل يستغرق الزكاة كلها اخذ نصفها اذا اخذ النصف من الانصاف ولو
ضاع المال من يده سقطت عمالته واجزت المؤدي كالمضارب اذا هلك مال المضاربة في يده بعد التصرف كذا في المبسوط والايضاح غير مقدر
بالثمن خلافا للشافعي غير مقدر نصب على الحال من قوله ما يسعه اي حال كونه ما يسعه غير مقدر بالثمن قال تاج الشريعة وانما قال انما
نظرا الى الاصناف الثمانية والمراد التسع لسقوط المولفة قلوبهم وقال الكاكي فان قيل كيف يستقيم قوله غير مقدر بالثمن على قول الشافعي
فان المولفة سقطت بالاجماع فينبغي ان يقال غير مقدر بالسبع قلنا المولفة صنفان كفار ومسلمون فان عنده سقطت صنف الكفار
فقط فبقي مقدرا بالثمن م لان استحقاقه ش اي لان استحقاق العامل م بطريق الكفاية ش لان ما ياخذه اجر من وجه لاجل عمله وصدقة
من وجه لانه عامل لله تعالى فصار مصرفا للصدقة والصدقة لا توجب التقدير والاجرة توجب التقدير بالكفاية فوجب ان يقدر على حسب
الكفاية ثم يعتبر الوسط لا الكثير لانه حرام لكونه اسرافا محضا وعلى الامام ان يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير م ولهذا
ياخذ وان كان غنيا ش اي ولاجل استحقاقه بطريق الكفاية لاجل عمله ياخذ العامل وان كان غنيا لان ما ياخذه عوض عن عمله والزكاة لا
ان يدفع عوضا عن شي فان قلت العامل صنف منصوص عليه فصار كسائر الاصناف قلت سائر الاصناف يستحقون الدفع اليهم
بكل حال والعامل لا يستحق الا بالعمل الا ان فيه شبهة الصدقة فلا ياخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم
عن شبهة الوسخ هذا استثنا في الحقيقة من قوله لان استحقاقه بطريق الكفاية حاصله ان ما ياخذه بطريق الكفاية وان كان فيه
شبهة الصدقة لكونه عاملا لله تعالى كما ذكرنا واذا كان فيه شبهة الصدقة فلا ياخذها العامل اذا كان هاشميا لقوله عليه السلام ان هذه
الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لال محمد رواه مسلم وقوله عليه السلام نحن اهل البيت لا تحل لنا الصدقة رواه البخاري
والهاشمي منسوب الى هاشم وهو ال علي وال عباس وال جعفر وال الحارث بن عبد المطلب قوله تنزيها اي لاجل التنزيه لقرابة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ومذهب مالك كمذهبنا قلت وهو مذهب الشافعي ايضا في الصحيح ويحرم على بني المطلب ايضا وفي النهاية الصحيح جواز جعلها
للعامل منهم قال بعض المالكية يجوز ان يستاجر بني هاشم على حراستها وسوقها قال ابن الكعري لا يجوز لان حراستها وسوقها كجمعها وصححه وفي الذخيرة
اجاز محمد بن نصر ان يكون العامل هاشميا او عبدا او ذميا بالقياس على العامل قلنا اوساخ الناس لا يليق بالغني ولا بالهاشمي بشرفه والعبد

بنفقه

بنفقه والكافر لعدم الولاية على المسلم فان قلت ما تقول في استدلال الشافعي بانه عليه السلام بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن مصدقا
وفرض له فان الظاهر فرض له مما ياخذ قلت ليس فيه بيان انه عليه السلام فرض له في الصدقات وقد كان عليه السلام فرض اليه
امر الحرب والظاهر انه فرض له من الفي لا من الصدقات م والغني لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه ش هذا جواب عن سؤال
مقدر من جهة الخصم تقريره ان يقال اذا كان المانع في جواز استعمال عامل هاشمي وجود معنى الصدقة فيما ياخذ فالمعنى كذلك ينبغي ان يمنع من
العمل لان غناه يمنع اخذ الصدقة فاجاب بقوله والغني لا يوازيه اي لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة فلم يعتبر م شبهة الصدقة ش
فيه لان فيه شبهة الاجرة ايضا والهاشمي يمنع لانه حقيقة الصدقة فافهم م وفي الرقاب ش الرابع من المصارف اي وموضع الزكاة
في الرقاب وهو جمع رقبة م يعان المكاتبون منها ش اي من الزكاة م في فك رقابهم ش هذا تفسير لقوله وفي الرقاب من الاية يعانون
على اداء بدل الكتابة وبه قال الشافعي واحمد ومالك في رواية وهو قول اكثر العلما وقال مالك واحمد في رواية المراد ان يشتري بجزء مال الصدقة
عبدا فيعتقه وهو المروي عن ابن عباس والحسن البصري وقال ابن تيمية ان كان معه وفاء الكتابة لم يعط لاجل فقره لانه عبد وان لم يكن معه شي
اعطي الجميع وان كان معه بعضه تمم سوا كان قبل حلول النجم او بعده فيلي حل النجم وليس معه شي فسخ الكتابة وياخذ مع كونه قويا مكتسبا ويجوز
دفعها الى سيده لانه اعجل بعتقه وعند الشافعية ان لم يحل عليه نجم ففي صرفه اليه وجهان وان دفعها اليه فاعتقه المولى او ابراه من بدل
الكتابة او عجز نفسه والمال في يد المكاتب رجع فيه قال النووي وهو المذهب وفي المغني ان استحب الكتابة فما في يده لسيده وهو قول
عطا وابي حنيفة واصحابه ورواية المروزي والكوسج عن احمد تسارا كتابة فانه ادعى انه مكاتب كلف البينة وتسمع فيها الاستفاضة
وان صدقه سيده ولا يصرفه الى سيده الا باذنه ولا يصرفها الى مكاتبه وهو المذهب وجوز ابو يعلى بن صوان قال وهو ضعيف قلت
اشتراط اذن المكاتب في الدفع الى سيده بعيد جدا لانه قضاء دين المكاتب بغير اذنه وقضاء الدين من الاجانب لا يتوقف على اذن المديون
وفي المحيط وكذا لو الا دفع الى مكاتب الهاشمي بخلاف مكاتب الغني وفي الجوامع يشتري الامام بها الرقاب فيعتقها عن المسلمين والولا لهم
م هو المنقول ش اي عون المكاتبين من الزكاة هو المنقول كذا قاله الاترازي وقال السغناقي هو المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
قال الاكمل ثم قال فانه روي ان رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة او اعتق النسمة قال او ليسا واحدا يا رسول الله
قال فك الرقبة ان تعين في عتقها قلت هذا الحديث اخرجه ابن حبان والحاكم عن البراء بن عازب قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
دلني على عمل يقربني من الجنة ويباعدني من النار قال اعتق النسمة وفك الرقبة قال او ليسا واحدا قال لا عتق النسمة ان تفرد بعتقها
وفك الرقبة ان تعين في عتقها انتهى هذا ليس فيه المقصود فان مراد المصنف تفسير الاية لا تفسير الفك ثم الحديث يشهد في معرفة الفرق
بين العتق والفك فمن هذا عرفت ان الصواب مع الاترازي وروى الطبراني في تفسيره من طريق محمد بن اسحق عن الحسن بن دينار
عن الحسن البصري ان مكاتبا قام الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه وهو يخطب الناس يوم الجمعة فقال ايها الامير حث الناس علي فحث
عليه ابو موسى الاشعري فالقى الناس عليه هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملاءة وهذا يلقي خاتما حتى القى الناس عليه سوادا كثيرا فلما راى ابو موسى
ما القي عليه قال اجمعوه ثم امر به فبيع فاعطى المكاتب كتابته ثم اعطى الفضل في الرقاب نحو ذلك ولم يرد على الناس وقال ان هذا
الذي اعطوه في الرقاب م والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه ش هذا هو الخامس من المصارف يعني يصرف للغارم
ايضا قوله من لزمه دين اي اخر تفسير الغارم وهو من الغرم وهو الخسران وكان الغارم هو الذي خسر ماله والخسران النقصان وقال ابو نصر
البغدادي من لزمه دين وان كان في يده مال لا يفيه يستحق الدين فصار كمن لا مال له وفي الذخيرة الغارم ان يكون له قدر دينه او كان
له مال على الناس لا يمكنه اخذه فهو غني عن الظاهر ويحل له الصدقة وقال مجاهد الغارم هو الذي له مال غائب وديون لا ياخذ من الصدقة الا
قدر حاجته بخلاف الفقير حيث ياخذون حاجته وقال ابن المنذر عن مجاهد اذا ذهب مال الرجل بسيل او حريق او دان لعياله فهو من الغارمين
وقال الشافعي رحمه الله من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين ش اي الغارم من تحمل غرامة واصل الغرامة اللزوم ومنه قوله تعالى ان عذابها
كان غراما والغريم على المديون وصاحب الدين وقال الازهري يعني اصلاح ذات البين حال الوصل بعد المباينة والبين يكون وصلا ويكون
فرقة وقال تاج الشريعة قوله اصلاح ذات البين يعني الاحوال التي بينهم واصلاحها الاحسان والاتفاق حتى يصير احوال الائتلاف بعد
ان كان احوال الخلاف وتعاق ولما كانت الاحوال ملازمة للبين وصفت به فقيل لها ذات البين كما قيل للاسرار ذات الصدور كذلك
واطلقا الغارم من المسلمين لمانع العداوة وكانها فاعلة من النار واطفاؤها عبارة عن تسكين الفتنة وفي الحلية الغارم ضربان ضرب
لاصلاح ذات البين بان يحمل مالا الف في حرب لتسكين فتنة وجهان احدهما انه يعطى مع الغنا الذي يحمل الحمالة وضرب غرم لمصلحة

نفسه من الدين في غير معصية فهل يعطى مع الغنا فيه قولان قال في الام يعطى مع الغنا لعموم الاية والثاني لا يعطى الا ما يوفي سداد دينه بعد
التوبة لانه لا يؤمن ان يظهر التوبة حتى ياخذ المال ثم يعود الى الفسق م وفي سبيل الله ش هذا هو السادسة وموضع الزكاة اصناف في سبيل الله وفي
تفسيره خلاف على ما نذكره الان م منقطع الغزاة ش اي في سبيل الله هو منقطع الغزاة عند ابي يوسف رحمه الله م لانه ش اي لان قوله في سبيل الله
م هو المتفاهم عند الاطلاق ش تصرف الى الغزاة م وعند محمد رحمه الله منقطع الحاج ش وفي المبسوط في سبيل الله فقراء الغزاة عند ابي يوسف وعند محمد
فقراء الحاج وقال السروجي بعد ان عد جملة من كتب اصحابنا لم يذكر احد منهم قول ابي حنيفة ثم قال فكشفت عن ذلك نحو اربعين مصنفا فلم يف لا
تكلم الامام في معرفة سبيل الله مع وقوع الحاجة الى ذلك وفي البدائع هم الحاج والغزاة المنقطعون عن اموالهم وفي الاسبيجابي ارادة الفقراء
من اهل الجهاد ولم يحكيا فيه خلافا فيجوز ان يكون ذلك قول ابي حنيفة وقال الكاكي منقطع الغزاة هو المراد من قوله تعالى في سبيل الله عند
ابي حنيفة وابي يوسف والشافعي ومالك وعند محمد واحمد قلت لم يبين في اي كتاب راى ان ابا حنيفة مع ابي يوسف ولكن يحمل
انه اطلع عليه في موضع حتى ذكره معه وقال ابن المنذر قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد في سبيل الله هو الغازي غير الغني وحكى ابو ثور
عن ابي حنيفة انه الغازي دون الحاج وذكر ابن بطال في شرح البخاري انه قول ابي حنيفة ومالك والشافعي ونقله النووي في شرح المهذب
وقال السروجي فهؤلاء نقلوا قول ابي حنيفة ثم وجدت في خزانة الاكمل ما يوافق نقل قول هؤلاء الجماعة فقال في سبيل الله فقراء الغزاة
عندنا وعن محمد منقطع الحاج فهذا يدل على ان ذلك رواية عن محمد وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وبه قال احمد في رواية
واسحق واصحاب البخاري وقال ابن عبد الحكم يدخل فيه شرا الماحي والحال والمراكب وكذا النواسية للقرو ودفع الجواسيس للنصارى
وقال النووي في شرح المهذب هم الغزاة المتطوعون الذين لا حق لهم في الديوان وفي المرغيناني وقيل في سبيل الله طلبة العلم وقال النبي صلعم
مدينة العلم ارسل السنن للناس ما نزل اليهم وغالب من اتبعه في اول الاسلام فقراء منقطعون لاخذ العلم عنه كابي هريرة وغيره فكانه
عبر عنهم بما يعبر به اهل الزمان الان والله اعلم وقال السروجي وهذا بعيد فان الاية نزلت وليس هناك قوم يقال لهم طلبة العلم الماوردي
ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل الحاج ش هذا الحديث له اصل في سنن ابي داود والنسائي والحاكم
والطبراني والبزار ولكن ليس بهذه العبارة فروى ابو داود عن ابراهيم بن مهاجر عن ابي بكر بن عبد الرحمن قال اخبرني مروان الذي
ارسل الى ام معقل قال كانت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قدم قالت ام معقل قد علمت ان علي حجة فانطلقا يمشيان حتى دخلا عليه
فقالت يا رسول الله ان علي حجة وان لابي معقل بكرا قال ابو معقل صدقت جعلته في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطها فلتحج عليه فانه
في سبيل الله فاعطاها البكر فقالت يا رسول الله اني امراة قد كبرت وسقمت فهل من عمل يجزئ عني من حجتي فقال عمرة في رمضان تجزئ حجة
ورواه احمد في مسنده ورواه ابو داود ايضا من غير هذا الطريق وقال الاترازي وقول محمد ما روى البخاري في الصحيح عن ابي لاس قال
حملنا النبي صلى الله عليه وسلم على ابل الصدقة للحج قال فعلم من ذلك ان سبيل الله منقطع الحاج لان النبي صلى الله عليه وسلم صرف الصدقة اليه
قلت فيه تامل لا يخفى ثم قال وجه قول ابي يوسف ما رواه البخاري ايضا في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان خالدا احتبس ادراعه
في سبيل الله ولا شك ان الدرع للحرب لا للحج فعلم ان المراد الجهاد لا الحج قلت فيه نظر ايضا لا يخفى فان قلت قوله في سبيل الله مكرر
سواء كان منقطع الغزاة او منقطع الحاج لانه اما ان يكون له مال في وطنه او لا فان كان فهو ابن السبيل وان لم يكن فهو فقير قلت هو فقير
الا انه زاد فيه شيء اخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله الذي هو الجهاد والحج فلذلك يغاير الفقير المطلق فان المقيد يغاير المطلق لا محالة
م ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا ش اي ولا تصرف الزكاة الى اغنياء الغزاة عندنا م لان المصرف هو الفقراء ش اي لان مصرف الزكاة واشار بقوله
عندنا الى خلاف الشافعي رحمه الله فان عنده يجوز ان يدفع الى الغازي مع الغنا وبه قال مالك قال الكاكي لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة
لغني الا لخمسة وذكر منها الغزاة في سبيل الله ثم قال وذكر في التحفة الغازي في سبيل الله والعامل عليها ورجل اشترى الصدقة بماله ورجل
اشترى تصدق بها على المسكين فاهداها المسكين اليه وفي رواية المصابيح ابن السبيل قلت هذا غير جيد احال الخمسة على التحفة
والحديث رواه ابو داود مرسلا ومسندا فقال حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة لغاز في سبيل الله او لعامل عليها او لغارم او لرجل اشتراها بماله او لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين
فاهدى المسكين الى الغني حدثنا مسدد قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار
عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعناه وهذا مسند واجاب الاترازي عن هذا بقوله معناه الغني
بكسب اي المستغني بكسبه عن السؤال يعني ان المستغني بالكسب لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا فيحل له الاستعانة بالجهاد عن الكسب

وقال الكاكي

وقال الكاكي المراد بالغني قوة البدن والقدرة على الكسب انما يكون بقدرة البدن لا بملك المال فان الغازي اذا اشتغل بالكسب
يقعد عن الجهاد فيجوز له الاخذ والدليل عليه ما روي في حديث الخروج فيها في غزواتهم كذا في المبسوط ثم قال وفيه نوع تامل لان القادر
على الكسب غير مالك للنصاب يحل له اخذ الزكاة عندنا حالا فاله الا ان يحمل على جهة الالزام وقال الرازي في احكام القران قد يكون الرجل
غنيا في اهل الحضر بالدار والاثاث والخادم والفرس وله فضل مال تجب عليه الزكاة فيه ولا تحل له الصدقة فاذا عزم على الخروج للغزو احتاج
الى آلة السفر وسلاح الغزو والعدة فيجوز له اخذ الصدقة اذا انفق الفضل فيما يحتاج اليه من السلاح والعدة ولولا سفره للغزو كان
غنيا اذ لا يحتاج في اقامته الى انفاق الفضل فاذا قصد الغزو جاز له اخذ الصدقة وهو غني في هذا الوجه فهذا معنى قوله عليه السلام
الصدقة تحل للغازي الغني انتهى وقيل حديثهم يقبل التخصيص في الخمسة المذكورين بالنفي والاثبات وبذكر العدد الخمسة وقد يجوز الدفع الى
اغنياء المؤلفة ولسوى الخمسة فوجب تاويل حديثهم وقال السروجي ولعلمائنا ومن قال بقولهم حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال له اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم متفق عليه ولا يعارضه حديثهم لانه لم يصح ولو صح
لا يبلغ درجة حديثنا الثابت في الصحيحين م وابن السبيل ش هذا هو المصرف السابع اي موضع الزكاة في ابن السبيل من كان له مال في وطنه
م وهو في مكان لا شيء له فيه ش اي ابن السبيل من كان له مال في وطنه والحال انه في مكان لا شيء له فيه وسمي المسافر ابن السبيل لكثرة ملازمته السبيل
لانه لما حصل له كثرة الملازمة صار كابنه ولذا الطريق ومنه قولهم الصوفي ابن الوقت كذا قاله الاترازي وفيه نظر لان من سافر في عمره مرة
وجرى له هذا يطلق عليه انه ابن السبيل ويحل له اخذ الزكاة ولو كانت ملازمة السبيل شرطا لما جاز لهذا ان ياخذ الزكاة فافهم وقال السروجي
يجوز ان يقال ان ابن السبيل لما دفعته من بلد الى بلد كما يدفع الادمي الارحام سمي ابن السبيل والسبيل يذكر ويؤنث وفي الشامل ابن السبيل
هو المجتاز في مصر قد قطع به او الحاج اراد الانصراف الى اهله ولم يجد ما يتحمل به وفي جوامع الفقه هو الغريب الذي ليس في يده شيء وان كان
له مال في بلده ومن له ديون على الناس ولا يقدر على اخذها لغيبتهم او لعدم البينة او لاعسارهم او لمماطلة يحل له الاخذ وقال بعضهم ابن السبيل
هو الذي يعزم على السفر وليس له ما يتحمل به قيل هذا خطا لان السبيل هو الطريق فمن لم يحصل في الطريق لا يكون ابن سبيل وكذا لا يصير ابن سبيل
بالعزم على السفر وابن السبيل العابر السبيل وقال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى الا عابري سبيل هم المسافرون لا يجدون الماء فيتيمموا
فكذا ابن السبيل هو المسافر لا من عزم على السفر وفي الشامل ابن السبيل منقطع الغزاة وفي كتاب علي بن صالح الجرجاني ابن السبيل هو الذي لا يقدر
على ماله في سفره وهو غني في بلده ان يستقرض فالقرض خير له من الصدقة وان قبلها اجزاه فيعطيه ولا يلزمه الاستقراض لاحتمال العجز عن الاداء
وفي خزانة الاكمل لا يجب على ابن السبيل اداء زكاته حتى يرجع الى ماله ولو تصدق بغير امره فبلغه فرضي به لم يجز وبامره يجوز وقيل اذا كان قائمة
في يد الفقير يعني ان لا يجوز لان الاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة على ما عرف م قال ش اي صاحب الكتاب م فهذه جهات الزكاة ش اي
هذه التي ذكرنا من الاصناف هي جهات الزكاة اي مصارفها لا مستحقوها عندنا م وللمالك ان يدفع الى كل واحد منهم ش اي من الاصناف السبعة
المذكورة م وله ان يقتصر على صنف واحد ش من السبعة وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان
ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم وبه قال سعيد بن جبير والحسن البصري وابراهيم النخعي وعمر بن عبد العزيز وابو العالية وعطاء بن ابي رباح وبه
ذهب الثوري ومالك واحمد في ظاهر الرواية وابو ثور وابو عبيد وعن النخعي ان كان المال كثيرا يحمل قسمه على الاصناف قسم عليهم وان كان
قليلا صرفه الى صنف واحد م وقال الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف ش فيكون احدا وعشرين نفسا كذا في صدقة الفطر
وخمس الزكاة قال الشافعي الا العاملين عليها فانه يجوز ان يكون العامل عليها واحدا فان فرق زكاته بنفسه او بوكيله سقط نصيب العامل وله
تفرق الباقي على سبعة اصناف احد وعشرين نفسا ان وجدوا حتى لو ترك واحدا منهم ضمن نصيبه وهو قول عكرمة وداود الظاهري وقال
الاصطخري تصرف صدقة الفطر الى ثلاثة من الفقراء ايضا واختاره الروياني في الحلية م لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق ش اي لان
اضافة الصدقات اليهم بحرف اللام يقتضي الملك اذا اضيف به الى من يصح له الملك كقولك المال لزيد فان من اوصى بثلث ماله لهؤلاء
الاصناف لم يحرم واحد منهم فكذلك في امر الشرع م ولنا ان الاضافة ش اي اضافة الصدقات اليهم م لبيان انهم مصارف ش وان يصرف العاقبة
م لا لاثبات الاستحقاق ش لان المجهول لا يصلح مستحقا واللام للاختصاص لا للملك كما يقال الجل للفرس ولا ملك له فكان المراد اختصاصهم
بالصرف اليهم ومعاني اللام يربو على اكثر من عشرة ولكن اصلها للاختصاص كقولك المال لزيد والسرج للدابة واللام في الاية للاختصاص
يعني انهم يختصون بالزكاة ولا يكون لغيرهم كقولهم الخلافة لقريش والسقاية لبني هاشم اي لا يوجد ذلك في غيرهم ولا يلزم ان يكون مملوكه

بلغ

لم نكون اللام لبيان محل صرفها وايضا الفقراء والمساكين لا يحصون لكثرتهم فكانوا مجهولين والتمليك من المجهول محال قال النووي
رحمه الله لو كان في الزمن بلاء من الصنف لا يثبت ملكهم ولا ينتقل الى ورثتهم بموتهم فدل على عدم الملك فبطل دعواهم ان اللام للملك
بخلاف اللام عندهم وايضا قوله تعالى وفي الرقاب وفي سبيل الله لا لام فيهما واذا احمل على الاختصاص استقام الجميع ولا يستقيم الملك في
الطرف وهذا مكشوف بين وايضا انهم قالوا في الغارمين فاطلقوا لام الملك والعدد ولم يستوعبوا آحاد الصنف الواحد ايضا قال
الشيخ شهاب الدين السروجي وهذه الصورة تهد مذهبه في الملك وقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد في الآية بيان المصارف كانه
ايما صرفت اجزاك كما ان الله تعالى امرنا باستقبال القبلة في الصلاة فاذا استقبلت جزءا منها كنت ممتثلا للامر م وهذا ش اي ما ذكرنا
ان الاضافة لبيان مصارف لا لاثبات الاستحقاق لما عرف ان الزكاة حق لله تعالى لا انما عباده لا يستحق الا الله تعالى او بعلة الفقر
فصاروا مصارف ش اي بعلة الفقر والاحتياج صار الاصناف المذكورة مصارف للزكاة لان الله تعالى ذكرهم باوصاف تنبئ عن الحاجة
م ولا يبالي ش على صيغة المجهول اي لا يلتفت ولا يحتاج م باختلاف جهاته ش اي بسبب اختلاف جهات الصرف انما ذكر الضمير لانه
يرجع الى الصرف الذي يدل عليه لفظ المصارف م والذي ذهبنا اليه ش اي من الاقتصار على صنف واحد في دفع الصدقات م
مروي عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم ش اما المروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاخرجه الطبري في تفسيره من حديث ليث عن عطاء
عنه انه قال انما الصدقات للفقراء الآية قال ايما صنف اعطيته من هذا اجزاك واخرجه عن حفص عن الليث عن عطاء عن عمر
انه كان يأخذ العرض في الصدقة ويجعلها في صنف واحد واما المروي عن ابن عباس فاخرجه الطبري ايضا عن عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد
ابن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية قال في اي صنف وضعته اجزاك وقال الاسبيجابي في شرحه
لمختصر الطحاوي جملة ما يجيء ويجمع في بيت المال من الاموال اربعة انواع نوع منها الصدقات وهي زكاة السوائم والعشور وما اخذه
العاشر من المسلمين الذين يمرون عليه من التجار ونوع آخر ما اخذ من خمس الغنائم والمعادن والركاز ومصرف هذين النوعين الاصناف
التي ذكرها الله تعالى في كتابه وهو قوله انما الصدقات للفقراء الآية وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية ففي الآية الاولى بيان مصرف
السبعة وفي الآية الثانية ما ذكر الله فيها فسهم الله تعالى ورسوله واحد لان ذكر الله تعالى للتبرك وسهم الرسول سقط بموته وسهم ذوي القربى
ساقط عندنا وهم قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصرف الى الثلاثة اصناف اليتامى والمساكين وابن السبيل وعند الشافعي سهم ذوي
القربى ثابت والنوع الثالث هو الخراج والجزية وما صولح عليه من بني نجران من الحلل ومن بني تغلب من الصدقة المضاعفة وما اخذ العاشر
من المستأمنين من اهل الحرب وما اخذ من اهل الذمة فيصرف هذا في عمارة الرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وكري الانهار العظام
التي لا ملك لاحد فيها كجيحون والفرات ودجلة ويصرف الى ارزاق القضاة وارزاق الولاة والمحتسبين والمفتين والمعلمين وارزاق المقاتلة
ويصرف الى رصد الطريق في دار الاسلام عن اللصوص وقطاع الطريق والنوع الرابع ما اخذ من تركة الميت الذي مات ولم يترك وارثا
او ترك زوجا او زوجة فيصرف هذا النوع الى المرضى في ادويتهم وعلاجهم وهم فقراء وكفن الموتى الذين لا مال لهم ونفقة اللقيط وعقل جنايته
ونفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تقضي عليه في نفقته وما اشبه فيجب على الائمة والسلاطين والولاة ايصال الحقوق الى اربابها
وان لا يحبسوها عنهم على ما يرون من تفضيل وتسوية من غير ميل في ذلك الى هوى ولا يحل لهم منها الا قدر ما يكفيهم ويكفي اعوانهم بالمعروف وان قصروا
في ذلك فوباله عليهم [illegible] م ولا يجوز ان يدفع الزكاة الى ذمي ش وقال زفر الاسلام ليس بشرط في صرف الزكاة وبه
قال الزهري وابن شبرمة يجوز دفعها الى الذمي لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
ش اي خذ الزكاة والخطاب لمعاذ بن جبل واخرج الائمة الستة حديث معاذ من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن
الحديث مشهور وفيه ان الله افترض عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم قوله خذها من اغنيائهم اي من اغنياء المسلمين
هذا بالاجماع لان الزكاة لا تجب على الكافر وكذا الضمير في فقرائهم يرجع الى المسلمين لا الى اهل العلم وقال ابن المنذر اجمع كل من يحفظ عنه
انه لا يجوز دفع الزكاة الى الذمي ويجوز صرف صدقة الفطر والنذر والكفارات اليهم وجوز دفع صدقة الفطر الى الرهبان عمرو بن شرحبيل
ومرة الهمداني وعن ابي يوسف ثلاث روايات فيها والاصح انه لا يجوز دفع الصدقة اليهم الا التطوع وبالنخ قال مالك والشافعي واما
الحربي لا يجوز دفع صدقة ما اليه بالاجماع حتى التطوع وفي خزانة الاكمل يجوز صرف صدقة الفطر وصدقة النذر الى اهل الذمة اما
الكفارات فلا م قال ويدفع اليه ش اي الى الذمي م ما سوى ذلك من الصدقة ش اراد به صدقة الفطر والنذر والكفارات كما ذكرنا قال تلك

لا يجوز دفع الزكاة الى الذمي كما ذهب اليه زفر لعموم النص ولا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد قلت هذا خبر مشهور تلقته الامة بالقبول
فجاز الزيادة به م وقال الشافعي لا يدفع ش اي ما سوى ذلك من الصدقة الى الذمي م وهو رواية عن ابي يوسف ش اي قول الشافعي بالمنع
رواية عن ابي يوسف م اعتبارا بالزكاة ش اي قال الشافعي اعتبارا بالزكاة اي يقال هذه صدقة واجبة فلا يجوز دفعها الى الذمي كالزكاة م ولنا قوله عليه
السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م تصدقوا على اهل الاديان كلها ش هذا حديث مرسل رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا
جرير بن عبد الحميد عن اشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله
تعالى ليس عليك هداهم الى قوله وما تفعلوا من خير يوف اليكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان والحربي والمستأمن
خرجا منه بقوله تعالى انما ينهاكم الله الآية وبالاجماع فبقي اهل الذمة داخلا فيه فان قلت هذا الحديث لا يقبل التخصيص لقطع
الاحتمال بلفظ الكل قلت لفظ الكل تاكيد للاديان لا للاهل فبقي احتمال تخصيصه ولولا هذا لقالوا بالجواز في الزكاة ايضا
لاطلاق الآية كما قاله زفر ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز في الزكاة لما اقتضى قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان شيئين احدهما
ان يجوز الصرف الى الحربي والمستأمن والآخر جواز دفع الزكاة ايضا وقوله فلولا حديث معاذ جواب عن الثاني ولم يجب على الاول وجوابه
ما ذكرناه لانه مخصوص في حق الحربي والمستأمن بقوله انما ينهاكم الله الآية قيل فيه نظر لان الاحدية بان الفقير بمنع الخصوص واجيب
بما ذكرنا ان كلمة كل للتاكيد للاديان لا للتاكيد للاهل فما فيه عموضه ولئن سلمناه ولكن يقتضي ان يكون التخصيص مقارنا عندنا وليس ثابت
على ان في الآية النهي عن التولي لا عن البر فلا يكون التولي بالصدقة قيل في صدد الجواب نحن امرنا بقتالهم فاين القتال فان كان شيء مستثنى
من هذا الحديث كان نابغا في حقهم للاسلام من الحديث معمولا به في حقهم لان التصدق عليهم مرحمة لهم ومواساة ومناقضة لمقتضى الآية وليس
في برهما وسقط العمل في حقهم وبقي معمولا به في حق اهل الذمة عملا بالدليل بقدر الامكان م ولا يبنى بها مسجد ش اي لا يبنى بالزكاة
مسجد لان الركن في الزكاة التمليك من الفقير ولم يوجد م ولا يكفن بها ميت لانعدام التمليك ش من الميت وهو ركن ش اي في الحال
ان التمليك هو ركن وكذا لا يبنى بها القناطر والسقايات ولا يحفر بها الآبار ولا يصرف في اصلاح الطرقات وسد الثغور والحج والجهاد
ونحو ذلك مما لا يملك فيه فان قلت روي عن انس والحسن رضي الله عنهما ما اعطيت من الجسور والطرق فهي صدقة ماضية قلت هذا وهم عليهما
وليس مراده عمارة الجسور والطرق بل معناه اعطاء الزكاة لمن بالجسور والطرق من العشار الذين يقيمهم السلطان لاخذ الزكاة من
العشور وان ذلك يسقط الفرض ووجه الوهم انه قال الا ما اعطيت من الجسور والطرق ولم يقولا في الجسور كذا في كتاب ابي عبيد
وقد اصلحه بعض من نظر فيه فضرب على من والحق في الكلام على المعنى الذي توهمه ولم يعلم ان الرواية صوابا وانما الوهم في
معناهما م ولا يقضى بها دين ميت لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه ش اي من الغير بطريق ان الملك في المديون اذ اقتضاه فانه على
ان لا دين فيهما وللمودي ان يسترد العوض من القابض فلم يصر هو ملكا للقابض وانما قيد بقوله دين ميت فانه لو قضى بها دين حي بامره يجوز
وتقع الزكاة كانه تصدق على المديون والقابض وكيل في قبض الصدقة كذا في شرح الطحاوي وفي الولوالجي لو امر فقيرا بقبض دين له
ماله جاز لانه قبض عينا والعين يجوز عن العين والدين جميعا اما لو تصدق بمال على الذي يقول عليه دين وهو فقير جاز عن ذلك ولم يجز عن الدين
لان في الوجه الاول ادى الناقص عن الناقص فيجوز وفي الوجه الثاني ادى الناقص عن الكامل فلا يجوز وقال ابو ثور وابن حبيب من المالكية
يقضى دين الميت ويحتاله من الغارمين والصحيح ما ذكرناه وبه قال النووي ومالك والشافعي واحمد لا سيما الميت كان في نسخة الابرار
وقع سيما بدون لا فعلى هذا على خلاف استعمال العرب لان قياس كلامهم ان يقال لا سيما وهي من كلمات الاستثناء قال صاحب المقصد اما
لا سيما فله وجهان احدهما ان يقول جاء في القوم لا سيما زيد فيجعل ما بمعنى الذي وزيد خبر مبتدا محذوف دليله قلت لا مثل الذي هو
زيد وقيل الجر به لا سيما كثير والرفع قليل وقد يجوز النصب ومعنى الاول انتهى وقال الميداني في كتاب الهادي للشادي لا سيما كلمة يخصص
اي اخص ما يذكر بعده اذا قلت اكرمني الناس لا سيما زيد اي خاصة زيد م ولا يشترى بها رقبة تعتق ش خلافا لمالك
ش اي في جواز شراء العبد بالزكاة لان يعتق وبه قال اسحق وعبيد الله بن الحسن العنبري ورواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى وفي الرقاب ش فانه قال يشترى بها مملوك فيعتق لان لفظ الرقاب يقتضي ذلك م ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك ش
لان التمليك ركن لانه اصل في دفع الزكاة فان قلت انتم جعلتم اللام في الآية للعاقبة ودعوى التمليك دعوى مجردة قلت
معنى قولنا اللام للعاقبة ان الفرض يصير ملكا لهم في العاقبة ثم يحصل لهم الملك بدلالة اللام فلم يبق دعوى مجردة م ولا تدفع ش

اي الزكاة الى غني ش الذي يملك النصاب لان الغني ثلاثة انواع احد الغني الذي يحرم به الصدقة ويجب الفطرة والاضحية وهو ان يملك
ما يساوي مائتي درهم فاضلا عن ثيابه واثاث منه وخدمه وفرسه ومسكنه وسلاحه والثالث الغني الذي يحرم به السوال لا الاخذ وهو
ان يملك قوت يومه وما يستر به عورته اما القوي المكتسب يحل له الاخذ ولا يحل له السوال وعليه العامة وفي المغني عن احمد روايتان
في الغني المانع من اخذ الزكاة اظهرهما ملك خمسين درهما او قيمتها من الذهب وان لم يتم كفايته وفي شرح الهداية لابي الخطاب وروي ذلك عن علي
وابن مسعود وسعد بن ابي وقاص والنخعي والثوري وابن المبارك وابن حي واسحاق بن راهويه والرواية الثانية الغني المحرم لاخذ الزكاة ما يحصل به كفاية
الانسان حتى لو كان محتاجا حلت له الصدقة وان ملك نصابا وهو قول الشافعي ورواية عن مالك وعندنا ملك النصاب الذي يصير به غنيا
على ما ذكرنا وهو قول ابن شبرمة ورواية المغيرة عن مالك والتقدير بالحاجة ونحو ذلك النصاب ضعيف اذ لا ضابط للحاجة ولم يرد به شرع
والنصاب ضابط شرعي لان الغني دافع لا اخذ وقال الحسن البصري وابو عبيد الغني من ملك اوقية وهي اربعون درهما وعن محمد لو كان
لرجل دار لا يسكنها تساوي عشرة الاف درهم ليس فيها فضل على سكناه تحل له الزكاة وان فضل فيها عن ذلك ما يساوي مائتي درهم لا يحل له ولو كان
له ضيعة لا يستغل عنه وعن عياله لا يحل له الزكاة عندهما وعند محمد يحل لانه يبيع الضيعة وفي فتاوى الفضلي قيل للرجل كيف حالك قال
انا غني عند ابي يوسف فقير عند محمد هذا رجل يملك دارا وخادما تساوي الوفا لكن لا يكفي غلتها لقوته وقوت عياله عند ابي يوسف
غني لا يحل له الصدقة وعند محمد فقير يحل له الصدقة وعن الحسن البصري قال كانت الصدقة تحل للرجل وله دار وخادم وسلاح تساوي
عشرة الاف درهم وفيها عن محمد وفي المرغيناني لو كان له كسوة شتاء لا يحتاج اليها في الصيف لا يحل له الزكاة عند ابي يوسف وقياس هذا
لا يحل له الزكاة اذا كان له طعام سنة يبلغ نصابا وهو خلاف المشهور وفي المحيط وجوامع الفقه لو زاد على طعام شهر يبلغ مائتي درهم لا يحل له
الصدقة وفي الذخيرة وهذا قول المشايخ واختار الصدر الشهيد وبعض المشايخ اعتبر ما زاد على السنة م لقوله عليه السلام ش اي لقول
النبي صلى الله عليه وسلم م لا تحل الصدقة لغني ش هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم فعن عبد الله بن عمرو اخرجه ابو داود
والترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وعن ابي هريرة اخرجه النسائي وابن ماجه قال قال
النبي صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي واخرجه ابن حبان ايضا وعن حبشي بن جنادة اخرجه الترمذي
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في حجة الوداع وهو واقف بعرفة الحديث وفيه ان المسالة لا تحل لغني ولا لذي مرة
سوي الا لذي فقر مدقع او غرم مفظع وانفرد به الترمذي وعن جابر اخرجه الطبراني في الاوسط ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
من سال وهو غني عن المسالة يحشر يوم القيامة وهو خموش في وجهه واخرجه الدارقطني في سننه عن الوازع بن نافع عن ابي سلمة عن جابر بن عبد الله
قال جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة فركبه الناس فقال انها لا تصلح لغني ولا لصحيح سوي ولا لعامل قوي وقال ابن حبان الوازع
ابن نافع يروي الموضوعات عن الثقات على قلة روايته وعن طلحة بن عبيد الله اخرجه ابو يعلى الموصلي قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل
الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ضعيف وعن عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنهما اخرجه الطبراني في معجمه نحو حديث طلحة وعن
ابن عمر اخرجه ابن عدي في الكامل نحوه وهو ضعيف وعن انس رضي الله عنه اخرجه ابو داود وابن ماجه ان رجلا من الانصار اتى النبي
صلى الله عليه وسلم يساله فقال اما في بيتك شيء قال بلى حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه الماء الحديث وفيه ان المسالة
لا تصلح الا لثلاثة لذي فقر مدقع ولذي غرم مفظع ولذي دم موجع وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اخرجه تمام في فوائده من حديث
مسروق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سال الناس ليثري به ماله فانما هو رضف من النار يلتهمه فمن شاء فليقل ومن شاء
فليكثر وفيه يحيى السلمي ضعفه صالح جزرة وعن عمران بن حصين اخرجه احمد والبزار من رواية الحسن عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم مسالة الغني شين في وجهه يوم القيامة وعن ثوبان اخرجه احمد والبزار والطبراني من رواية معدان بن ابي
طلحة عن ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من سال مسالة وهو عنها غني كانت شينا في وجهه يوم القيامة واسناده صحيح وعن
مسعود بن عمرو اخرجه البزار والطبراني في الكبير باسناد ضعيف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال العبد يسال وهو غني
حتى يخلق وجهه فلا يكون له عند الله وجه وعن رجل من بني هلال رواه احمد من رواية ابي ريحانة حدثني رجل من بني هلال قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تحل المسالة لغني ولا لذي مرة سوي وعن رجلين غير مسميين اخرجه ابو داود والنسائي
من رواية عبيد الله بن عدي بن الخيار قال اخبرني رجلان انهما اتيا النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وهو يقسم الصدقة فسالاه

منهما فقلب فيهما النظر وخفضه فرآنا جلدين فقال ان شئتما اعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب انتهى المرة بكسر الميم القوة والشدة
ومنه قوله تعالى في وصف جبريل عليه السلام ذو مرة فاستوى والسوي الصحيح الاعضاء والمدقع بضم الميم وسكون الدال المهملة
وكسر القاف وبالعين المهملة هو الشديد وهو من الدقعاء وهو التراب ومعناه يفضي بصاحبه الى الدقعاء والغرم ما يلزم اداؤه والمفظع
بضم الميم وكسر الظاء المعجمة وهو الشديد الشنيع قوله لذي دم بالدال المهملة وتخفيف والموجع بكسر الجيم وهو ما وجب على العاقلة بحمله
من الدية م وهو حجة على الشافعي في غزاة ش فانه يجوز دفع زكاة الغازي وان كان غنيا فان قلت خص منه العامل الغني حيث يحل له
اخذ الصدقة وابن السبيل الذي له مال كثير في بلده قلت لا نسلم التخصيص لان الذي ياخذه العامل اجر عمله لا باعتبار الصدقة
وان الذي ياخذه ابن السبيل باعتبار انه فقير في هذه الحالة فان قلت جاء في حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او ابن السبيل او جار فقير يتصدق عليه فيهدي لك او يدعوك فهذا يدل ما قاله الخصم
قلت معناه الغني بكسبه اي المستغني بكسبه عن السوال فانه ان المستغني بالكسب لا تحل له الصدقة الا اذا كان غازيا فتحل له الصدقة
لاشتغاله بالجهاد عن الكسب م ولنا حديث معاذ رضي الله عنه على ما رويناه ش اي ولنا حديث معاذ بن جبل حجة عليه وقد مر م قال ش
اي القدوري م ولا يدفع المزكي زكاته الى ابيه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل ش وكذا لا يدفع اليهم عشره ونذره وكفاراته
بخلاف خمس الركاز م لان منافع الاملاك بينهم متصلة ش حتى ينتفع احدهما بمال الاخر ولهذا لم تقبل شهادة البعض للبعض فكان
الصرف اليهم صرفا الى نفسه من وجه م فلا يتحقق التمليك على الكمال ش فالشرط التمليك الكامل م ولا الى امراته ش اي لا يدفع المزكي زكاته
الى امراته م للاشتراك في المنافع عادة ش قال تعالى ووجدك عائلا فاغنى قيل بمال خديجة رضي الله عنها وسواء كانت امراته في عدته
من رجعي او بائن بواحدة او بثلاث ولو تزوج امراة الغائب فولدت اولادا قال ابو حنيفة الاولاد من الغائب ومع هذا يجوز دفع الزكاة
اليهم ويجوز شهادة الاولاد ذكره الامام المرغيناني رحمه الله وفي المبسوط وعند الشافعي يجزيه اذا دفعها اليها لانه لا يحرم بينهما ويجوز
شهادته لها عنده وفي المجتبى وهذا قول ابنه والمشهور من الشافعي انه لا يجوز وفي الاسبيجابي واما الاخوة والاخوات والاعمام والعمات
والاخوال والخالات واولادهم فلا باس بدفع الزكاة اليهم وذكر الزندويستي ان الافضل في صرف زكوة المال الى احد هؤلاء السبعة
اخوته واخواته الفقراء ثم اولادهم ثم اعمامه وعماته الفقراء ثم اخواله وخالاته الفقراء ثم ذوو ارحامه ثم جيرانه ثم اهل سكته ثم
اهل مصره م ولا تدفع المراة ش اي الزكاة م الى زوجها عند ابي حنيفة رضي الله عنه لما ذكرنا ش اي للاشتراك في المنافع وبه قال مالك
واحمد واختاره الخرقي وابو بكر من الحنابلة م وقالا تدفع اليه ش اي وقال ابو يوسف ومحمد تدفع المراة زكاتها الى زوجها وبه قال
الشافعي واشهب قلت حكى النووي ان زوجها افضل عند الشافعي م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لك
اجران اجر الصدقة واجر الصلة ش هذا الحديث اخرجه مسلم واخرجه الجماعة الا ابا داود عن زينب امراة عبد الله بن مسعود قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر النساء تصدقن ولو من حليكن قالت فرجعت الى عبد الله فقلت انك رجل خفيف ذات اليد
وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرنا بالصدقة فاته فاساله فان كان ذلك يجزي عني والا صرفتها الى غيركم قالت فقال لي عبد الله بل ايته انت
فانطلقت فاذا امراة من الانصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد القيت
عليه المهابة قالت فخرج بلال رضي الله عنه فقلنا له ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره ان امراتين بالباب تسالانك اتجزئ الصدقة
عنهما على ازواجهما وعلى ايتام في حجورهما ولا تخبره من نحن قالت فدخل بلال فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من هما قال امراة
من الانصار وزينب قال اي الزيانب قال امراة عبد الله بن مسعود فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما اجران اجر القرابة واجر الصدقة
م قاله لامراة ابن مسعود ش اي قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة واسم امراة ابن مسعود زينب
وهي بنت عبد الله بن معاوية الثقفية ويقال اسمها رائطة ويقال ريطة ويقال اسمها زينب وريطة لقب لها وقيل ريطة زوجة اخرى
لابن مسعود وهي ام ولده ذكرها ابن الاثير في الصحابيات وقال الطحاوي رائطة هذه هي زينب امراة عبد الله ولا نعلم ان عبد الله
كانت له امراة غيرها في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم م وقد سالته عن التصدق عليه ش اي والحال ان امراة ابن مسعود سالت النبي
صلى الله عليه وسلم عن التصدق على ابن مسعود م قلنا هو محمول على النافلة ش هذا جواب عن حديث زينب وهو محمول على صدقة التطوع
الا ترى انها سالت عما كانت تنفق على عبد الله وايتام لها في حجرها ومعلوم ان صدقة الشخص اذا كانت فريضة لا يجوز وضعها في ولدها تعلم

كذلك اذا كانت نافلة م ولا يدفع الى مكاتبه ش اي ولا يدفع زكاته الى مكاتبه وبه قال النووي والشافعي وجمهور العلماء لان كسب المكاتب
موقوف على سيده فلم يوجد الاخراج الصحيح فاذا دفع الى مكاتب غيره وان كان مولاه غنيا لان اداء الزكاة الى الغني يجوز في الجملة كالعامل
الغني وابن السبيل اذا كان له مال في وطنه وام ولده لقيام الملك فيها ولهذا تحل وطيها وانما يحرم بيعها م ومدبره ش سواء كان مطلقا
او مقيدا لقيام الملك فيه ولهذا يجوز عتقه لان التمليك اذا كسب المملوك لسيده وله كسب في حق مكاتبه فلم يتم التمليك م هذا
التعليل يرجع الى الكل م ولا الى عبد اعتق بعضه ش بان كان عبد بين اثنين فاعتق احدهما نصيبه فلا يجوز للشريك الاخر دفع زكاته اليه
لانه عنده بمنزلة المكاتب لانه يسعى له فصار كالمكاتب وفي الحواشي قوله قد اعتق بعضه ان كانت الرواية بضم الهمزة ما لم يسم فاعله تصور
بمثل ما ذكرنا وان كانت بفتح الهمزة على ما لم يسم فاعله تصور ما اذا رهن عبده ثم اعتقه الراهن وهو معسر فهذا العبد يسعى والمستسعى
عنده كالمكاتب فلو ادى الراهن زكاته اليه لا يجوز عنده لانه ادى الى مكاتبه وهو محمول على ما اذا اعسر بعده وجوب الزكاة اليه
وقال السروجي يرد على صاحب الحواشي في حكمين فيه الاول كون المستسعى عنده كالمكاتب ليس على الاطلاق فان يكون حكمه حكم المكاتب
عنده الا انه لا يرد الى الرق للعجز وتارة يكون حرا او هو مستسعى الاعتاق وهذا في مسائل ذكرها في زيادات قاضي خان منها اذا قال
لامته اعتقك على ان تزوجني نفسك فقبلت عتقت فان ابت سعت في قيمتها وهي حرة الاعتاق ومنها اذا اعتق الراهن العبد المرهون
وهو معسر يسعى في قيمته وهو حر الاعتاق ومنها اذا اعتق الولي العبد المرهون وهو معسر يسعى وهو حر الاعتاق الحكم الثاني وهو قوله
اذا اعتق الراهن العبد المرهون يسعى وهو عنده كالمكاتب عنده هذا غلط لانه يسعى وهو حر وقال لا يدفع لانه حر مديون عندهما
وفي الكافي هذا لا يستقيم على قولهما لانه لو اعتق نصف عبد عتق كله بلا سعاية وانما يستقيم على قولهما اذا اعتق احد الشريكين نصيبه
وهو معسر فحينئذ عندهما حر مديون قيل في جوابه هذا العبد عرضة كونه مديونا لانه خرج عن الرق وليس له شيء ولا يستطيع الكسب
في الحال فلابد من لحوق الدين غالبا وهو غير تبوك م ولا يدفع الى مملوك غني ش اي مملوك رجل غني لان الملك واقع للمولى
لان العبد لا يملك شيا ولابن قيد الى مملوك غني غير مكاتبه وفي التحفة لا يجوز الى مملوكه اذا لم يكن عليه دين فان كان لا يستغرق كسبه في
دين التجارة وان كان مستغرقا ينبغي ان يجوز عند ابي حنيفة لانه لا يملك كسبه عنده ولهذا لا يجوز دفعها الى مدبر غني وام ولده اذا
لم يكن عليها دين مستغرق وفي الذخيرة اذا كان العبد زمنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئا يجوز وكذا اذا كان مولاه غائبا وان كان غنيا
يروى عن ابي يوسف ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا ش لانه يعد غنيا بمال ابيه لا بنت ولا الاب وهو ثبته وفي قنية المنية اذا لم يكن للصغير
اب وله ام غنية يجوز الدفع الى ولد الغني صغيرا كان او كبيرا او صاحباه يجوز في الكبير دون الصغير م بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا
لانه لا يعد غنيا بيسار الاب وان كان نفقته عليه ش كلمة ان واصلة بما قبله اي وان كانت نفقة الولد الكبير على الاب بان كان زمنا
او اعمى او انثى م وبخلاف امراة الغني لانها اذا كانت فقيرة لا تعد غنية بيسار الزوج وبقدر النفقة لا تصير موسرة ش لان مقدار
النفقة لا يغنيها وفي التحفة يجوز الدفع الى امراة الغني عند ابي حنيفة وهو الاصح وان لم يفرض القاضي النفقة لها جاز بالاجماع
وانما شرط القضا بالنفقة على قول ابي يوسف لان الاستحسان بالكل لان قبل القضا لا تصير دينا كذا في الايضاح ولو دفع الى
صبي غير عاقل فدفعه الى وصيه او الى ابيه لا يجزيه من الزكاة ويجوز قبض الصغير بنفسه اذا اعقل ملك ولو دفع الى المعتوه جاز
بخلاف المجنون م ولا يدفع الى بني هاشم ش اي ولا يدفع الزكاة الى بني هاشم وفي الايضاح الصدقات الواجبات كلها عليهم لا تجوز
باجماع الائمة الاربعة وروى ابو عصمة عن ابي حنيفة انه يجوز دفع الزكاة الى الهاشمي وانما كان لا يجوز في ذلك الوقت لسقوط
خمس الخمس ويجوز النفل بالاجماع وروى ابن سماعة عن ابي يوسف انه قال لا باس بصدقة بني هاشم بعضهم على بعض ولا ارى الصدقة عليهم
ولا على مواليهم من غيرهم وفي شرح الاثار عن ابي حنيفة لا باس بالصدقات كلها على بني هاشم والحرمة للعوض وهو خمس الخمس فلما سقط
ذلك بموته عليه السلام حلت لهم الصدقة قال الطحاوي وبه ناخذ وفي المبسوط يجوز الصرف الى بني هاشم في قوله خلافا لهما وفي المبسوط
يجوز دفع صدقة التطوع والاوقاف الى بني هاشم روي عن ابي يوسف ومحمد في النوادر وفي شرح مختصر الكرخي والاسبيجابي والمفيد
اذا سموا في الوقف وفي الكرخي اذا اطلق الوقف لا يجوز لان حكمهم حكم الاغنياء وفي الذخيرة الوقف على اقرباء رسول الله صلى الله عليه
جائز وان كانت الصدقة لا تحل لهم وفي السغناقي عن ابي يوسف يجوز صرف صدقات الاوقاف الى الهاشمي اذا سمي في الوقف وفي شرح
المجمع للكردي الصدقة على بني هاشم بطريق الصلة والتبرع قال بعض اصحابنا تحل وقال بعضهم لا تحل وفي شرح الكنز ذكر الصدقة

الواجب

الواجب كالزكاة والعشر والنذر والكفارات لا يجوز لهم ش اي لبني هاشم م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان الله
حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة ش هذا الحديث بهذا اللفظ غريب وروى مسلم في حديث طويل
من رواية عبد المطلب بن ربيعة مرفوعا ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لال محمد وروى الطبراني
في معجمه من حديث عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء انما هي غسالة
الايدي وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم وعن ابي هريرة قال اخذ الحسن بن علي رضي الله عنهما تمرة من الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كخ كخ ارم بها اما علمت انا لا ناكل الصدقة متفق عليه وكخ كلمة لزجر الصبيان والردع وقال الداودي هي كلمة اعجمية عربها العرب
ويروى بفتح الكاف والتنوين وفي رواية كخ بكسر الكاف وسكون الخاء ويروى بتشديد الخاء ايضا م بخلاف التطوع ش اي يجوز
صرف صدقة التطوع الى بني هاشم م لان المال هاهنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض ش اراد ان حكم المال في هذا الباب حكم الماء فانه يصير
مستعملا باسقاط الفرض م اما التطوع ش اي اما صدقة التطوع م فبمنزلة التبرد بالماء ش حيث لا يتدنس كانه لم يسقط الفرض حاصل المعنى
ان المؤدى في الواجب يطهر منه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى به بمنزلة الماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس المؤدى
كمن تبرد بالماء اصول الماء في التطهير فوق المال لان الماء يطهر حكما والمال حقيقة وحكما فيكون الماء مطهرا من وجه دون وجه
فجعلناه مدنسا في المفروض دون النفل عملا للشبهين وللحسب الوجه الثاني عن اعتراض من يقول ان التشبيه بالوضوء على الوضوء
كان السبب باعتبار القرابة منهما م وهم بنو هاشم آل علي وآل العباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحارث بن عبد المطلب ومواليهم
ش اي مواليهم ولا اعلم ان العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم وكلهم
منسوبون الى هاشم بن عبد مناف لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وولد
ابو طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم بن عبد المطلب طالبا ولا عقب له وجعفر ذا الجناحين قتل يوم موتة وعقيلا وعليا وفاطمة
بنت اسد بن هاشم بن عبد مناف فكان بين طالب وعقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي
عشر سنين قال ابو نصر البغدادي وما عدا المذكورين لا تحرم عليهم الزكاة وبنحوه قول الاسبيجابي في شرح الطحاوي انهم كانوا ينسبون
الى هاشم بن عبد مناف لان ابطل النص قرابته وهم بنو ابي لهب وعن احمد روايتان في بني عبد المطلب قال الاصح هم عشيرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم الاقربون الذين امر بانذارهم الى قصي قال وقيل قريش كلها وفي الكمال كل من ينتسب الى فهر فليس بقرشي
وان من تقدم فهرا فلا يقال انه قرشي وفهر ابو قريش وقال محمد بن اسحق قريش بنو النضر وتابعه عليه ابو عبيدة واكثر الناس وحكى
الطحاوي في معاني القرآن ان ولد المطلب منهم قال ولم اجد ذلك رواية عنهم وحكي ان ال ابي لهب من اهل البيت فمقتضى هذا ان
تحرم الصدقة عليهم وهذا خلاف ما ذكره ابو نصر والاسبيجابي اما هولاء اشار الى قوله وهم ال علي الى اخره م فلانهم ينسبون
الى هاشم بن عبد مناف ش اسم هاشم عمرو وانما سمي هاشما لهشمه الثريد لقومه عام المجاعة م ونسبة القبيلة اليه ش اي نسبة بني هاشم الى
بني هاشم بن عبد مناف ذكر الزبير بن بكار ان العرب ست طبقات شعب وقبيلة وعمارة وبطن وفخذ وفصيلة قالوا خزيمة بن
مدركة قبيلة وقريش هو النضر بن كنانة عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ والعباس فصيلة فالشعب فوق الكل يجمع القبائل والقبيلة تجمع
العمائر والعمارة تجمع البطون والبطون تجمع الافخاذ والافخاذ تجمع الفصائل والشعب مثل مضر وربيعة وحمير ومذحج
م واما مواليهم ش اي موالي واما وجه دخول موالي بني هاشم في حكم بني هاشم في حرمة اخذ الزكاة م فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم سال هل تحل لي الصدقة فقال لا انت مولانا ش هذا الحديث رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن شعبة عن الحكم بن عتيبة
عن ابن ابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع
اصحبني ما تصيب منها قال لا حتى اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاساله فاتاه فساله فقال مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة
وقال الترمذي حديث صحيح واخرجه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه واسم ابن ابي رافع عبد الله واسم ابي رافع اسلم وقيل
ابرهيم وقيل ثابت وقيل هرمز وكان كاتب علي رضي الله عنه قوله رجلا من بني مخزوم هو الارقم بن ابي الارقم القرشي المخزومي ذكره
النسائي والخطيب كان من المهاجرين الاولين وكنيته ابو عبد الله وهو الذي استخفى رسول الله صلى الله عليه وسلم في داره بمكة
في اسفل الصفا حين كانوا اربعين رجلا اخرهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهي الدار التي تعرف بالخيزران قوله انا لا تحل لنا الصدقة

الهمزة فيه للاستفهام على سبيل وضح الاستخبار والمراد بالصدقة الزكاة وللشافعي في الموالي وجهان احدهما مثل مذهبنا وفي وجه لا يحرم
م خلاف ما اذا اعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق ش انما هذا جواب عن سوال مقدر بيانه
ان يقال كيف الحق مولى بني هاشم بهم في حرمة الصدقة ولم يلحق مولى القرشي في منع اخذ الجزية بخلاف ما اذا اعتق الى اخره وحاصل
ان القياس ان يعتبر حال المعتق بفتح التاء ولا يلحق بالمعتق بكسر التاء في حال ما لان كل واحد منهما اصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية
وخطاب الشرع م والالحاق ش اي الحاق المعتق بالمولى بني انما كان م بالنص وهو مختص ش اي النص م بالصدقة ش يعني ورد النص خاصا
بالصدقة فاقتصر على مورد النص لوروده على خلاف القياس بلا اعتداء ولهذا يؤخذ من مولى التغلبي الجزية دون الصدقة المضاعفة
م قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما اذا دفع الزكاة الى رجل يظنه فقيرا ش اي حال كون الدافع يظن الرجل الذي دفع اليه الزكاة
فقيرا م ثم بان ش اي ظهر انه غني او هاشمي او كافر او دفع ش زكاته م في ظلمة فبان انه ابوه او ابنه فلا اعادة عليه ش اي لا يجب عليه اعادة
الزكاة وهو قول الحسن البصري وابي عبيد وبه قال مالك والشافعي واحمد في قول منها في الغني وهذا في الكافر فاظهر القولين
الاعادة وبه قال مالك واحمد وكذا لو بان هاشميا او احد ابويه او ابنه فانه يعيد عندهم وفي طريق اخر ان كان الدفع من جهة الامام
فيه قولان وان كان من جهة رب المال فعليه الاعادة قولا واحدا قوله او كافرا اراد به الذمي وقد صرح ابو بكر الرازي في شرح مختصر
الطحاوي وقال صاحب التحفة واجمعوا انه اذا ظهر انه حربي او مستامن لا يجوز وفي التحفة ايضا اذا دفع الى المذكورين فهذا على
ثلاثة اوجه الاول دفع فيه الزكاة ولم يخطر بباله انه غني او فقير او مسلم او ذمي فهو على الجواز الا اذا تبين ما يمنعه الثاني دفع
على وجه الشك ولم يتحر او تحرى ولم يظهر له شيء فهو على الفساد لان الاصل الغنى الا اذا تبين انه فقير فيجوز الثالث اذا تحرى وطلب
وفي المبسوط فسأله فاخبره انه فقير او كان رآه في صف الفقراء او كان عليه زي الفقراء وفي المغني وكان يصنع بصنيعهم او كان ممن ادعى
زكاة وعصى فظهر خلافه فلا اعادة عليه عند ابي حنيفة ومحمد م وقال ابو يوسف عليه الاعادة ش وبه قال الشافعي وهو قول الثوري
والحسن بن حي وهو رواية عن ابي حنيفة م لظهور خطائه بيقين وان كان الوقوف على هذه الاشياء فيكون معتبرا فعليه الاعادة ثم
ولا يقع الاول عن الزكاة فليس معناه انه يجب استرداد ما ادى لانه لا يرد بالاتفاق وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلواني
انه روايه فيه واختلفوا فيه على قول من لا يطيب ماذا يصنع به قيل يتصدق به وقيل يرد للمعطي على وجه التمليك ليعيد الاداء
م وصار كالاواني والثياب ش اي صار الحكم في هذه المسألة كالحكم في الاواني والثياب يعني اذا توضأ بماء نجس على اجتهاد انه طاهر
او صلى في ثوب نجس على اجتهاد انه طاهر ثم تبين انه نجس يلزمه الاعادة او الاواني الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة فان غلب الطاهر
مثل ان يكون اناءان طاهران وواحد نجس فانه لا يجوز ان يترك التحري فاذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطأ يعيد الوضوء واما اذا غلب النجس
او تساويا يتيمم ولا يتحرى اما الثياب الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة وليس ثمة علامة يعرف بها فانه يتحرى مطلقا فاذا صلى بثوب
بالتحري ثم ظهر خطاؤه اعاد الصلاة م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م حديث معن بن يزيد قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن
لك ما اخذت ش هذا الحديث اخرجه البخاري عن معن بن يزيد قال بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وابي وجدي وخطب
علي فانكحني وخاصمت اليه وكان ابي يزيد اخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد فاخذتها فقال والله ما اياك اردت
فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن وجه ذلك ولم يستفسر ان الصدقة
كانت فريضة او تطوعا وذلك يدل على ان الحال لا يختلف او لان مطلق الصدقة ينصرف الى الفريضة م وقد دفع اليه ش اي الى معن
وكيل ابيه صدقته ش هذا بيان صورة الواقعة وهذا في متن الحديث ولكن ليس في الحديث ان وكيله دفعها اليه وانما فيه يزيد الرجل
ولم يدفعه اليه وكيل ابيه م ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع ش اي هذا جواب عن قول ابي يوسف وان كان
الوقوف على هذه الاشياء يعني سلمنا ان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع فاذا كان كذلك م فيبنى الامر
فيه على ما يقع عنده ش لان العلم بحقيقة الفقر والغنى غير ممكن لان الانسان قد لا يعرف احوال نفسه فيما تكلف بمعرفة احوال
غيره فيهما والتكليف بحسب الوسع ووسعه الاجتهاد دون القطع م كما اذا اشتبهت عليه القبلة ش فانه يتحرى بحسب وسعه
فيعمل بما يقع على تحريه م وعن ابي حنيفة في غير الغني انه لا يجزيه ش يعني انه اذا بان انه هاشمي او كافر او انه ابوه او ابنه فانه يعيد والظاهر
هو الاول ش اي ظاهر الرواية عن ابي حنيفة هو الاجزاء في الكل م وهذا ش اي عدم الاعادة اذا تحرى ودفع وفي اكبر رايه ش

اي

اي والحال انه في اكبر رايه م مصرف ش اي للزكاة اذا شك فلم يتحر او تحرى ودفع وفي اكبر رايه انه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم
انه فقير بعد م هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض مشايخنا انه لا يجزيه عند ابي حنيفة ومحمد م ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده او مكاتبه
لا يجزيه ش [illegible] اذا الظاهر انه مدبره او ام ولده وبه صرح في شرح الطحاوي م لانعدام التمليك ش لانه لم يوجد الاخراج عن ملكه م
لعدم اهلية الملك وهو الركن ش اي والحال ان التمليك هو الركن في الزكاة فلم يوجد لان العبد وما في يده لمولاه والمكاتب عبد ما بقي
عليه درهم م على ما مر ش اشار الى قوله لعدم التمليك اذ الكسب للمملوك لسيده وله حق في كسب المكاتب فلم يتم التمليك م ولا يجوز
دفع الزكاة الى من يملك نصابا من اي مال كان ش يعني سواء كان من النقدين او من العروض او من السوائم م لان الغنى الشرعي مقدر به ش
اي بالنصاب م والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية ش اي شرط عدم جواز دفع الزكاة اليه ان يكون النصاب فاضلا عن الحاجة
الاصلية لانه اذا كان غير فاضل عن حاجته الاصلية يجوز الدفع اليه والحاجة الاصلية في حق الدراهم والدنانير ان يكون الدين
مشغولا بها وفي غيرها احتياجه في الاستعمال وامر المعاش وعن هذا ذكر في المبسوط لو كانت له الف درهم وعليه الف درهم وله دار
وخادم لغير التجارة قيمته عشرة الاف درهم فلا زكاة عليه لان الدين مصروف الى المال الذي في يده واما الدار والخادم فمشغولان
بحاجته الاصلية فلا يصرف الدين اليه وعلى هذا قال مشايخنا ان الفقيه اذا ملك من الكتب ما يساوي مالا عظيما ولكنه يحتاج اليها
يحل له اخذ الصدقة الا ان يملك فاضلا عن حاجته ما يساوي مائتي درهم وذكر المرغيناني من كان عنده كتب فقه او حديث او ادب
يحتاج اليه [illegible] يجوز دفع الزكاة اليه وكذا المصاحف في جوامع الفقه الزائد على مصحف والكتب التي لا يحتاج اليها اذا بلغت قيمتها
مائتي درهم يمنع جواز الدفع الى مالكها وعن الحسن البصري يعطى الزكاة لمن له عشرة الاف درهم من الفرس والسلاح والاثاث والثياب والخادم
والدار كذا في الايضاح م وانما النماء شرط الوجوب ش يعني الشرط في عدم جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحاجة الاصلية ناميا
كان او غير نام والنماء شرط وجوب الزكاة ولا كلام فيه ولا يشترط لحرمان الصدقة لان الحرمان بالغنى وهو يحصل بالنامي وغير النامي ولهذا
يجب عليه صدقة الفطر والاضحية م ويجوز دفعها ش اي دفع الزكاة م الى من يملك اقل من ذلك ش اي من النصاب م وقال احمد لا يجوز
دفعها الى من يملك خمسين درهما لقوله عليه السلام من سأل الناس وعنده ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسألته في وجهه خدوش
قالوا وما يغنيه يا رسول الله قال خمسون درهما او قيمتها من الذهب ذكره الاكمل هذا الحديث ولم يبين من اخرجه ولا احاط به بل
هذا الحديث اخرجه الترمذي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قوله خدوش وفي رواية الترمذي خموش او خدوش او كدوح
الخموش هي الخدوش جمع خدش وهو قشر الجلد والكدوح جمع كدح وهو كل اثر من خدش او عض وبهذا الحديث استدل الثوري
وابن المبارك واحمد واسحاق ان من كان عنده خمسون درهما لم تحل له الصدقة وخالفهم في ذلك ابو حنيفة ومالك والشافعي فلم
يروا الحديث المذكور حجة لضعفه وهو وان حسنه الترمذي فقد ضعفه ابن معين والنسائي والدارقطني وغيرهم لان في اسناده حكيم
بن جبير قال الترمذي وقد تكلم شعبة في حكيم بن جبير من اجل هذا الحديث وقال يحيى بن ادم سأل شعبة عن حكيم بن جبير فقال اخاف
النار وقد كان يروي عنه قديما وقد ضعفه جماعة م وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف ش هذا واصل بما قبله
اي وان كان هذا الذي يملك اقل من النصاب صحيحا غير زمن ولا اعمى قادرا على الاكتساب واحترز به عن قول الشافعي فان عنده
لا يجوز الدفع الى فقير قادر على الكسب وان لم يكن له مال م ولان حقيقة الحاجة لا يوقف عليها ش لان حقيقة الفقر والغنى لا يعلمها
الا الله عز وجل اذ رب شخص عليه اثار الفقر وهو اغنى القوم ورب شخص عليه اثار الغنى وهو في نفس الامر لا يملك شيئا م فادير الحكم
على دليلها ش اي على دليل الحاجة م وهو ش اي دليل الحاجة م فقد النصاب ش اي عدم النصاب وهو دليل ظاهر فيقام مقام
حقيقة الحاجة كما في الاخبار عن المحبة فيما اذا قال ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك وقال الشافعي لا يجوز دفعها الى الفقير
المكتسب [illegible] وقال النووي في شرح المهذب القوي من اهل النبوات لم تجر عادته بالتكسب بالبدن له اخذ الزكاة ولو اشتغل
بالعلم وترك التكسب ويرجى له النفع حلت له الزكاة م ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا ش قال في المبسوط الكراهة فيما اذا لم يكن
عليه دين ولم يكن صاحب عيال اما اذا كان مديونا يجوز له ان يعطي قدر دينه وزيادة من دينه دون المائتين وكذا اذا كان صاحب عيال
يحتاج الى نفقتهم وكسوتهم قوله فصاعدا نصب م وان دفع جاز ش اي وان دفع الى الفقير مائتي درهم جاز م وقال زفر لا يجوز لان الغنى
قارن الاداء ش لانه كما يحصل الاداء يحصل الغنى اذ الحكم يقارن العلة م تحصل الاداء الى الغني وجه قال الحسن بن زياد ولنا ان الغنى

حكم الادا يعني يحصل الغني بعد الادا حكما له فلا يكون الغني اللاحق مانعا من جواز الادا لان المانع يكون سابقا لا حادثا معنى
قوله فتعقبه اي تعقب الادا قيل فيه نظر لان حكم العلة مقارن لها ولا يتاخر عنها كما في العلة الحقيقية فان الاستطاعة مع
الفعل عند اهل السنة فكيف صح قوله فتعقبه واجيب بان المحل وان قارن التمليك لكن الغنا يثبت عقيبه لان الغنا نوع
يتبع الاستغنا والاستغنا انما يثبت بالتمكن والاقتدار على التصرفات وذلك ما بعده ولا يقترن به وقال فخر الاسلام الادا
يلاقي الفقر وانما يثبت الغنا حكمه وحكم الشي لا يصلح مانعا لان المانع ما يسبقه لا ما يلحقه والجواز لا يحتمل البطلان لان البقا
يستغني عن الفقر لكنه اي لكن دفع المائتين درهم الى واحد يكره لقرب الغنا منه اي من دفع المائتين كمن صلى وبقربه نجاسة
فان صلاته جايزة مع الكراهة وقال اي قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير وان يغني انسانا احب الي قال الاترازي قال
محمد اغناء رجل واحد بالادا احب الي وقال السغناقي وحميد الكاكي والاكمل هذا خطاب يخاطب به ابي حنيفة ابا يوسف رضي الله عنهما
قلت الذي قاله الاترازي اقرب الى الصواب على ما لا يخفى فيكون الخطاب من محمد الى واقع الزكاة وانما كان احب اليه لان المراد
منه الاغنا عن السوال في يومه ذلك لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم لان الاغنا مطلقا مكروه لنا
ان يحمله عاما لكن النصاب وقال فخر الاسلام من اراد ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في الصدقة لان الجمع
كان اولى من التفريق وفي قاضي خان اذا اراد ان يتصدق بدرهم فالصدقة الى واحد اولى من ان يشتري به فلوسا ويتصدق
على جماعة من الفقرا وفي الحاوي دفع زكاته الى فقير واحد افضل من تفريقه على جماعة لحصول الغنا للواحد دون الجماعة ويكره
نقل الزكاة من بلد الى بلد وفي بعض النسخ قال اي القدوري ويكره الى اخر قال محمد وانما يفرق صدقة كل قوم فيهم لما روينا
من حديث معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوخذ من اغنيايهم ويرد في فقرايهم وفيه اي في ترك النقل الى بلد اخر رعاية
حق الجوار لان رعاية حق الجوار مما يجب ومهما كانت المجاورة اقوى كانت رعايتها اوجب ولو نقل الى غيرهم اجزاه وقال
الشافعي في قول وبعض المالكية لان الصدقات في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت تنقل اليه من القرى والقبايل وفي
اصح قولي الشافعي لا يجوز النقل الا ان يعدم من المسلمين وقال المروحي ومذهب الشافعي مصرف والاصح حرمة النقل وعدم
الاجزا وفي قول لا يحرم ويجزي وفي قول يحرم ويجزي ولا فرق في الاصح بين مسافة القصر وغيرها ومنع النقل ايضا احمد ولم يفرق
بين مسافة القصر وبين الاحوج والقرابة وغيرهما وفي المغني فان خالف ونقلها اجزاه عند اكثر اهل العلم واختاره ابو الخطاب
وهو قول الليث ومالك وجوز النقل في رواية الى الثغر وهو قول الحسن وعبد الرحمن بن مهدي ومنع النقل سعيد بن جبير وعمر بن
عبد العزيز رضي الله عنهما الا ان ينقله الانسان الى قرابته هذا استثنا من قوله ويكره نقل الزكاة لان فيه اجر الصدقة والصلة
او الى قوم اي او ينقله الى قوم هم احوج من اهل بلده لان المقصود سد خلة الفقير فمن كان احوج كان اولى لما فيه من العلة في النقل
الى قرابته وغيرهم قوم هم احوج من اهل بلده ووجه الجواز ان مطلق الفقرا وان كان مكروها واصل ما قلنا ووجه الكراهة ما في حديث
معاذ بن جبل وقيد لان المصرف اي مصرف الزكاة مطلق الفقرا بالنص في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين ولم يقيد
النص بشي فيجوز

المصرف

باب صدقة الفطر

اي هذا باب في بيان احكام صدقة الفطر
وجه مناسبتها الى الزكاة ظاهر لان كلاهما من الوظايف المالية واوردها في المبسوط بعد الصوم بالنظر الى ترتيب الوجود
واوردها المصنف ههنا رعاية لجانب الصدقة فكان حق هذا الباب ان يقدم على العشر لان العشر مونة فيها معنى العبادة وهذه
عبادة فيها معنى المونة لكن العشر ثبت بالكتاب وهي ثبتت بخبر الواحد ووضع الطحاوي هذا الباب في مختصره قبل باب مصارف
الصدقات هذا هو الانسب لان وجود الصدقة مقدم على الصرف وقال النووي صدقة الفطر لفظة مولدة لا عربية ولا معربة
بل هي اصطلاحية للفقهاء كانها من الفطرة التي هي النفوس والخلقة اي زكاة الخلقة قلت ولو قال لفظة اسلامية كان اولى
لانها ما عرفت الا في الاسلام وقال ابو بكر بن العربي واسمها على لسان صاحب الشرع وهذا يويد ما ذكرته ويقال لها صدقة
الفطر وزكاة الفطر وزكاة رمضان وزكاة الصوم ومعناها شرعا اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة والعبادة ترحما مقدرا
بخلاف الهبة لانها تعطى صلة كرما لا ترحما ذكره في المحيط والصدقة هي العطية التي يراد بها المثوبة عند الله تعالى وسميت بها
لانها تظهر صدقة الرجل صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم وعند الشافعي ومالك واحمد فرض وروي عن اسمعيل بن علية وابي

الاصم وابن اللبان من الشافعية وحكي ابن عبد البر عن بعض المالكية المتاخرين والداودية وذكر في المحرر عن مالك انها سنة
وليس بواجبة واستدلوا بحديث ابي عمار عن قيس بن سعد بن عبادة قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل
ان تنزل الزكاة فلما نزلت الزكاة لم يامرنا ولم ينهنا ونحن نفعله رواه النسائي وابن ماجه والحاكم في مستدركه والجواب عنه
ان نزول فرض لا يوجب سقوط فرض اخر والوجوب هنا على معناه الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة اذا كان مالكا
لمقدار النصاب اي من اي مال كان حال كون النصاب فاضلا عن مسكنه حتى لو كان له داران دار يسكنها ودار لا يسكنها ويواجرها
او لا يواجرها تعتبر قيمتها حتى لو كانت الاخرى قيمتها مايتي درهم يجب عليه صدقة الفطر وكذلك لو كانت له دار واحدة يسكنها ويفضل
عن سكناه شي تعتبر فيه الفاضل وفي شرح الطحاوي عن العيون ان كان له متاع حب وهو غنه مستغن وقيمته مايتا درهم وجب
عليه صدقة الفطر ولم تحل له الصدقة ولو كانت له دور حوانيت للغلة وهو لا يكفي عياله فهو من الفقرا عند محمد وتحل له الصدقة
خلافا لابي يوسف وعلى هذا الكرم والارض اذا اخات عليهما لا يكفي واذا كانت له كتب العلم وقيمتها تساوي مايتي درهم وهو محتاج
اليها في الحفظ والدراسة والتصحيح ذكر في خلاصة الفتاوي انه لا يكون نصابا وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادبا كتاب
المهنة والبذلة والمصحف على هذا وان كان زايدا على قدر الحاجة لا يحل له اخذ الصدقة وان كانت له نسختان من كتاب النكاح والطلاق
فان كان كلاهما من تصنيف مصنف واحد فاحدهما يكون نصابا يعني نصاب حرمان الصدقة ووجوب الفطرة وان كان كل واحد من
تصنيف مصنف لا زكاة فيها والمراد من العبيد عبيد الخدمة لان في عبيد التجارة لا تجب صدقة الفطر عندنا بل تجب فيها الزكاة اما وجوبها
اي اما وجوب صدقة الفطر فلقوله عليه السلام اي فلقول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف
صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير قوله ادوا امر يدل على الوجوب وعند الشافعي فريضة على اصله اي لا فرق بين الواجب والفرض
ولكن هذا نزاع لفظي لان الفريضة عنده نوعان مقطوع حتى يكفر جاحده وغير مقطوع حتى لا يكفر جاحده ومن جحد صدقة الفطر لا يكفر بالاجماع
والحد الاكبر من قال انها سنة وقد ذكرناه عن قريب وذكر في المستصفى للغزالي هذا اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وفي الجرد انها
سنة فمعناه ثبت وجوبها بالسنة قوله صغير او كبير دون الواو وبكونه صفة للذي يجب لاجله ويجوز ان يكونا صفتين لعبد وهذا
واضح ولا يجوز ان يكونا راجعين الى الحر والعبد لانه لا يجب عليه صدقة الفطر عن ولده الكبير ويحتمل ان يرجع الصغير الى الحر الى العبد و
الادا عن العبد الصغير الا انه النص لانه لما وجب عليه بسبب عبده الكبير فلان يجب عليه بسبب عبده الصغير اولى قوله نصف صاع
من بر هذا مذهب اصحابنا وعند الشافعي صاع من بر ايضا وسيجي الكلام فيه ان شا الله تعالى رواه ثعلبة بن صعير العدوي وصعير العذري
اي روى هذا الحديث المذكور ثعلبة بالثا المثلثة بن صعير بضم الصاد وفتح العين المهملتين وسكون اليا اخر الحروف وفي اخره را
والمذكور في سنن ابي داود وغيره ثعلبة بن ابي صعير الكندي وفي لفظ ثعلبة ذكروه لا اكثر وقال ابن معين ثعلبة بن عبد الله بن ابي صعير
وفي الكمال ذكر في ترجمة ابنه عبد الله فقال عبد الله بن ثعلبة بن صعير ويقال ابن ابي صعير بن عمرو بن زيد بن سنان بن المهتجر بن سلامان
ابن عدي بن صعير بن حرام بن كاهل بن عذرة الشاعر العذري حليف بني زهرة وعذرة هو ابن سعد بن زيد بن ليث بن سود بن اسلم
ابن الحاف بن قضاعة وقال المزي عبد الله بن ثعلبة بن صعير ويقال ابن ابي صعير العذري ابو محمد المدني الشاعر ويقال ثعلبة بن عبد الله
ابن صعير مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وراسه زمن الفتح ودعا له وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل انه ولد قبل الهجرة
باربع سنين وقيل ولد بعد الهجرة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي وهو ابن اربع سنين وتوفي سنة سبع وثمانين وهو ابن ثلاث
وتسعين وقيل توفي وهو ابن ثلاث وثمانين وقال الاترازي قال بعضهم الذين اخرجوا العدوي اصح منسوب الى بني عدي اسم قبيلة
والعدوي منسوب الى عدي وهو خطاه قلت قال الرباطي العدوي في ما لم تر عدها والعذري بضم العين المهملة وسكون
الذال المعجمة وبالرا والكلام في هذا الحديث كثير روي من وجوه كثيرة قلت كيف استدل المصنف بهذا الحديث وقد تكلموا فيه
واختلفوا فيه على ان ادعى بعضهم ارساله قلت ما استدل به الا على اصل وجوب صدقة الفطر لا على مقدار الواجب واستدل على المقدار
بحديث ابي سعيد وسياتي في فصل مقدار الواجب ان شا الله وانما قال ولهذا قال وهذا ثبت الوجوب لا الفرض لانه ليس بدليل قطعي
وشرط الحرية ليتحقق التمليك اي انما شرط الامام القدوري اي شرط الحرية في قوله صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم ليتحقق
التمليك لان العبد لا يملك المال فكيف يملكه غيره والاسلام اي شرط الاسلام ليقع قربة لان الصدقة قربة والكافر ليس

قوله والنصاب اي وشرط النصاب بقوله اذا كان مالكا لمقدار النصاب لقوله عليه السلام اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم
لا صدقة الا عن ظهر غنى هذا الحديث رواه احمد في مسنده حدثنا يعلى بن عبيد اخبرنا عبد الملك عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وذكر الاترازي عن ابي هريرة الذي اخرجه البخاري باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول وهذا غير مناسب لا لفظا ولا معنى وهو غير ظاهر قوله عن ظهر غنى اي
عن غنى ولفظ الظهر مقحم وهو حجة على الشافعي اي هذا الحديث حجة على الشافعي في قوله تجب على من ملك زيادة على قوت يومه لنفسه
وعياله لانه ذكر في حديث ابن عمر رضي الله عنهما غني او فقير ولانه وجب طهرة للصائم بقول النبي صلى الله عليه وسلم فيستوي فيه الفقير
والغني قلنا حديث ابن عمر محمول اما على ما كان في الابتداء ثم نسخ بقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى واما على الندب لانه قال في اخره اما
غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيعطيه الله افضل مما اعطى وقدر النصاب بالنصاب تقدر على صيغة المجهول والنصاب مرفوع به لتعذر
الغنى في الشرع به اي بالنصاب حال كونه فاضلا عما ذكر من الاشياء التي هي مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده للخدمة
لانها اي لان هذه الاشياء مستحقة بالحاجة الاصلية وهي التي تكون مبانيه بها والمستحق بالحاجة الاصلية كالمعدوم كالماء
الذي يحتاج اليه في الشرب حيث جعل كالمعدوم في حق جواز التيمم ولا يشترط فيه النمو اي لا يشترط في هذا النصاب ان يكون
ناميا لوجوب صدقة الفطر لانها تجب بالقدرة الممكنة لا الميسرة الا ترى انها تجب على من ملك من ثياب البذلة ما يساوي مائتي درهم
فاضلا عن حاجته الاصلية ولا يتحقق النماء في ثياب البذلة ولهذا لا تسقط عنه الفطرة اذا هلك المال بعد الوجوب بخلاف الفطرة فان وجوبها
بالقدرة الميسرة فيشترط في النصاب النماء التحقيقي او التقديري ولهذا اذا هلك المال بعد الوجوب سقط عنه الزكاة ويتعلق بهذا النصاب
اي الفاضل عن الحاجة الاصلية بدون شرط النماء حرمان الصدقة يعني بوجود هذا النصاب يحرم عليه اخذ الصدقة ووجوب
الاضحية يعني يتعلق بهذا النصاب وجوب الاضحية عليه والفطرة اي يتعلق به ايضا وجوب صدقة الفطر ويتعلق به ايضا وجوب
نفقة المحارم عليه ويخرج ذلك عن نفسه اي يخرج المقدار المشار اليه المذكور عن نفسه اي لاجل نفسه ويخرج من الاخراج
وما علم مصدرية يعود الى الذي وجبت عليه صدقة الفطر لحديث ابن عمر رضي الله عنهما وهذا ما رواه الائمة الستة في كتبهم من طريق
مالك عن نافع عن ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر صاعا من شعير او صاعا من تمر على كل حر او عبد ذكر او انثى
من المسلمين قال اي القدوري فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والانثى الحديث يجوز في لفظ الحديث الرفع
على تقدير الحديث بتمامه ويجوز النصب على تقدير اقرأ الحديث او اتمه بتمامه والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير فعدل الناس به
نصف صاع من بر ويخرج عن اولاده الصغار لان السبب اي سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه اي يقوم بمؤنته وعن
ابي عبيد منت الرجل امونه اي قمت بكفايته واحتملت مؤنته اي ثقله ويلي عليه اي يستحق الولاية عليه بنفسه كالولد الصغير
والعبد ولهذا لا يلزم على الجد ان يؤدي عن ابن ابنه لانه لا يستحق الولاية عليه بنفسه بل من جهة الابن فصار كالوصي وروى الحسن
عن ابي حنيفة ان عليه ان يؤدي عن ابن ابنه اذا لم يكن للابن مال لانه كالميت لانها اي لان صدقة الفطر تضاف اليه اي الى الراس
يقال زكاة الراس وهي امارة السببية اي علامة كون الراس سببا والامارة بفتح الهمزة وهذا لان الاضافة الى الاختصاص واقوى
وجوه الاختصاص اضافة السبب الى مسببه كقولك كسب فلان وعمل فلان وحمل فلان الى غير ذلك وفي الجوامع كل من وجبت نفقته
بملك او قرابة او نكاح يجب صدقة الفطر وقال الطحاوي في الذخيرة وابو حنيفة اعتبر الولاية التامة قال ووصف الولاية التامة والمؤنة
التامة كالحاكم لا مؤنة عليه فلم يوجد المجموع في حقه وفي حق المجنون المؤنة وكذا ولاية الاب ولاية فلم يخرج عن الفطر لنفسه ومذهبه كالمؤنة
واعتبار النفقة وحدها باطل طردا وعكسا لان العبد الموصى به لانسان وبخدمته لاخر تجب صدقة فطره على صاحب الرقبة على المذهب عندنا
ونفقته على صاحب الخدمة وعبد الكافر وزوجة النصرانية واليهودية نفقتهم عليه ولا يجب عليه صدقة الفطر عنهم وكذا الابن
تجب عليه نفقته ولا تجب صدقته عليه وتجب صدقة عبد المأذون ومكاتبه عليه عنده ولا تجب نفقتهما قطعا قوله
والاضافة الى الفطر باعتبار انه وقته هذا الجواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كانت الاضافة امارة السببية لكان الفطر سببا
لاضافتها اليه فقال صدقة الفطر وليس كذلك عندكم فاجاب بقوله والاضافة اي اضافة الصدقة الى الفطر باعتبار انه اي انه وقت
الوجوب فكانت اضافة مجازية وهذا يتعدد بتعدد الراس مع اتحاد اليوم اي ولاجل ذلك يتعدد الصدقة بتعدد الراس

وان لم يتعدد الفطر فعلم ان الراس هو السبب في اليوم فان قيل تكرر الوقت في السنة الثانية والثالثة وهلم جرا مع اتحاد الراس
ولو كان الراس سببا لما كان الوجوب متكررا مع اتحاده اجيب بان الراس انما جعل سببا بوصف المؤنة وهي تتكرر بمضي الزمان فصار
الراس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكما فكان السبب وهو المتكرر حكما فالاصل في الوجوب اي في وجوب صدقة الفطر
راسه اي راس الذي وجب عليه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه اي في المؤنة والولاية كاولاده الصغار لانه يمونهم ويلي
عليهم اي يتولى امورهم ومماليكه بالجر عطفا على قوله من اولاده الصغار لقيام المؤنة والولاية اي في المماليك وهذا اي
الذي ذكرناه من الوجوب اذا كانوا اي المماليك للخدمة لانهم اذا كانوا للتجارة تجب عليها الزكاة ولا مال للصغار اي هذا
الذي ذكرنا من وجوب صدقة الفطر عن اولاده الصغار في حال كونهم لا مال لهم فان كان لهم مال يؤديه من مالهم عند ابي حنيفة وابي يوسف
رح يخرجها عنهم ابوهم او وصي ابيهم او وصي وصيه او جدهم او وصي جدهم او وصي نصبه القاضي ومثله في الاضحية ذكره
الاسبيجابي ولا يجب على الوصي باتفاق الروايات والمجنون على هذا الخلاف خلافا لمحمد رح فانه قال لا شيء وبه قال زفر والشافعي واحمد
واسحق بن راهويه وابن المنذر والظاهرية لان الصدقة عبادة فلا تجب على الصغير لان الشرع اجراه اي اجرى وجوب صدقة الفطر
مجرى المؤنة لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فاشبه النفقة حيث يلزم الاب اذا كان الصغير لا مال له فاذا كان له مال
يلزمه في ماله ولا يؤدي اي صدقة الفطر عن زوجته وبه قال الثوري والظاهرية وابن المنذر وابن سيرين من المالكية وخالف
المالكية وقال مالك والشافعي واحمد والليث واسحق تجب على الزوج وكذا عن خادمها وقال ابن المنذر اجمع اهل العلم كافة على
ان المراة تجب فطرتها على نفسها قبل ان تنكح وثبت انه عليه السلام قال صدقة الفطر على كل ذكر وانثى ولم يصح عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما يخالف هذا الخبر وليس فيه اجماع يتبع فلا يجوز اسقاطها عنها وايجابها على غيرها بغير دليل وقال ابن حزم في هذا عجيب
يقول ان الشافعي لا يقول بالمرسل ثم اخذ هنا باخس مرسل في العالم وهو رواية ابراهيم بن يحيى الكذاب عن جعفر بن محمد عن ابيه ان رسول
صلى الله عليه وسلم قال صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكر وانثى ممن تمونون واجاب الاترازي عن هذا بقوله معنى الخبر ان
تمونون الولاية بدليل ان الفطرة لا تلزمه عن اجنبيه وذوي قرابته والاجانب اذا مانهم لقصور الولاية والمؤنة فانه اي فان الزوج
لا يليها اي لا يلي زوجته في غير حقوق النكاح يعني ولايته عليها مقصورة على ما يتعلق بالنكاح ولا يمونها اي ولا يلزم مؤنتها
في غير الرواتب من النفقة والكسوة والسكنى والرواتب جمع راتبة اي ثابتة من رتب اذا ثبت كالمداواة اذا مرضت فانها لا تلزم
غير الرواتب ولا عن اولاده الكبار اي ولا يجب عليه عن اولاده الكبار لانه لا يستحق عليهم ولاية فصار كالاجانب وان كانوا في عياله
لانعدام الولاية واصل بما قبله بان كانوا فقراء زمنا والعيال جمع عيل كالجياد جمع جيد وفي المجمل عال الرجل عياله اذا مانهم وفي الغاية
من عال يعول اذا احتاج وفي المحيط اذا كانوا فقراء زمنا يجب على الابن الولاية والمؤنة ولا يجب على جدة الصغار وان كانوا في عياله ذكره
في التحفة وروى الحسن عن ابي حنيفة انها تجب عليه وهو قول الشافعي وفي الينابيع على الاب اذا كانوا فقراء وفي الحلية روايتان عن ابي
حنيفة في رواية عن الحسن يجب وفي ظاهر الرواية لا يجب واجمعوا على انه لا يجب على الاب فطرة عبيدهم وفي المحيط عن ابي حنيفة يجب
على الاب صدقة فطر ولده الكبير الذي ادرك معتوها وان كان عاقلا ثم جن لا يجب وقال محمد لو جن في صغره فلم يزل مجنونا حتى ولد
له ولد لم يجب عليه صدقة الفطر عن ولده وان جن جنونا مطبقا في حال الصغر فهو بمنزلة الصبي يجب على ابيه ولو كان له ابوان يجب
على كل واحد منهما صدقة كاملة عند ابي يوسف وحكى الزعفراني الاسبيجابي قول ابي حنيفة مع ابي يوسف وعند محمد عليهما صدقة واحدة
وان مات احدهما فهو على الباقي منهما في ميراثه وصدقة لزوال المزاحمة وفي التحفة لا يجب على الغني صدقة اخوته الصغار الفقراء
وفي رواية الحسن يجب على الجد عند عدم الاب او كان الاب فقيرا والجد لا يجب عليه باتفاق الروايات ويجب عليه نفقته ولا
يجب على الجنين عند الجمهور واستحبه احمد ولم يوجبه وفي رواية اوجبه وهو مذهب داود واصحابه وروي عن عثمان رضي الله عنه
انه كان يعطي صدقة رمضان على الحبل وقال ابو قلابة كان يعطون حتى عن الحبل وفي الثوري لا يجب عن فرسه ولا عن غيره من سائر الحيوانات
غير الرقيق وما روي عن عثمان رضي الله عنه محمول على التطوع ولو ادى عنهم اي عن اولاده الكبار او عن زوجته اي او ادى عن زوجته
بغير امرهم اجزاه استحسانا لثبوت الاذن عادة والقياس ان لا يجزيه كما اذا ادى الزكاة بغير اذنها ووجه الاستحسان ان الصدقة
فيها معنى المؤنة فيجوز ان يسقط باداء الغير فان لم يوجد الاذن صريحا وفي العادة ان الزوج هو الذي يؤدي عنهما فكان الاذن ثابتا

عادة بخلاف الزكاة لانها عبادة محضة لا تصح بدون الاذن من جهة والاستحسان اربعة انواع ما ثبت بالاثر كالسلم والاجارة والاستصناع
وبالضرورة كتطهير الحياض والابار والاواني وبالقياس الخفي وهو اكثر النظر في الفقه كما اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع لا يجب وفي الثمن
على البائع لانه المدعي لا المنكر ويجب استحسانا لانكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري من الثمن وهنا المراد النوع الثاني لانه يجوز عندنا
وعند الشافعي ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية وفي التحفة المكاتب والكاتبة والمستسعى لا يجب عليه صدقة فطرهم لانه لا يجب
نفقتهم ولا يجب عليهم ايضا لانه لا ملك لهم ولا المكاتب عن نفسه لفقره اي ولا يخرج المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لانه فقير وقال
الشافعي في الجديد واحمد وقال في القديم يؤدي المولى عنه وهو قول عطا وفي المدبر وام الولد ولاية المولى ثابتة لانها لا تعدم
بالتدبير والاستيلاد واما المالية ولا عبرة لها هنا فان كان كذلك يخرج عنهما اي بسبب المال الاخراج ولا يخرج عن مماليكه
للتجارة خلافا للشافعي وبقوله قال مالك رحمه الله فان عنده وجوبهما اي وجوب الفطرة على العبد ووجوب الزكاة على المولى فلا
تنافي بين الوجوبين لانهما حقان مختلفان وسببهما ايضا مختلفان فلا يبعد اجتماعهما فلا يجب الفطرة في دفعها وزكاة التجارة بعد الحول
وعندنا وجوبهما على المولى بسببه اي بسبب العبد يعني كان اولى على المولى وجوب صدقة الفطر كالزكاة يعني لوجوب الزكاة
عليه بسببه ايضا لان الاصل التجارة فيؤدي الى الثنا يعني الى المثلثة وبعض القول يعني يؤدي الى التثنية وهو لا يجوز لاطلاق قوله عليه
السلام لا ثني في الصدقة اي لا يؤخذ في السنة مرتين فان قلت سبب الزكاة فيهم المالية وسبب الصدقة مؤنة رؤسهم ومحل الزكاة
نفس النصاب ومحل الصدقة الذمة فاذا هما حقان مختلفان سببا ومحلا فلا ثنى فيه قلت مبنى الصدقة على المؤنة والعبد هنا معد
للتجارة لا للمؤنة والنفقة لطلب الزيادة فيسقط اعتبار حكم العبد فيثابه السقوط حقيقة كما في الاباق والغصب فحينئذ لا تجب الصدقة
لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا للتنافي بين الواجبين فانهم والعبد بين الشريكين اي الكائن بين الشريكين للخدمة لا للتجارة وصرح
في المبسوط لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما لان الولاية والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجد وقال
الشافعي ومالك واحمد على كل واحد منهما يجب بقدر نصيبه وكذا العبيد بين اثنين اي وكذا العبيد الكائنون بين اثنين لا فطرة
فيهم اصلا عند ابي حنيفة كما لا فطرة في العبد الواحد بينهما بالاتفاق وقالا على كل واحد منهما ما يخصه من الرؤوس دون الاشقاص
اي دون جميع الاشقاص وهو جمع شقص وهو النصيب يعني لو كان بينهما خمسة اعبد مثلا يجب على كل واحد منهما صدقة العبدين
وفي الخامس المرتبة حتى لو كان العبيد تسعة يجب في الثمانية ولا يجب في التاسع لقصور الولاية والحاصل انه يجب في الزوج دون
الفرد كالثلاثة والخمسة والسبعة فلا يجب في الثالث والخامس والسابع اتفاقا ويجب في اثنين واربعة وستة عندهما بناء على
انه لا يرى قسمة الرقيق اي بنى ابو حنيفة هذه المسالة بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق للتفاوت الفاحش فلا يحصل لكل واحد من
الشريكين ولاية كاملة في كل عبد وهما يريانها اي ابو يوسف ومحمد يريان القسمة قياسا على الغنم والبقر والابل ثم مثل قول ابي
يوسف مثل قول محمد وفي بعض كتب اصحابنا وفي بعضها مثل قول ابي حنيفة وهو الاصح وقيل هو بالاجماع اي عدم وجوب الفطرة
في العبيد بين اثنين بالاجماع من علمائنا الثلاثة وهو قول الحسن البصري والثوري وعكرمة لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم
تتم الرقبة لكل واحد منهما لان اجتماع النصيب بالقسمة ولم يوجد فلم يملك الرقبة الكاملة لكل واحد من الشريكين ويؤدي المسلم
الفطرة عن عبده الكافر اي صدقة الفطر وهو قول ابي هريرة وابن عمر وعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وعمر بن عبد العزيز والنخعي
والثوري واسحق وداود لاطلاق ما روينا اراد به ما تقدم من حديث ثعلبة في اول الباب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد ولقوله عليه السلام اي ولقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ادوا عن كل حر وعبد يهودي
او نصراني او مجوسي الحديث هذا اللفظ اخرجه الدارقطني في سننه وليس فيه ذكر المجوسي عن سلام الطويل عن زيد العمي عن عكرمة
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر وانثى يهودي او نصراني حر او مملوك
نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وقال لم يسنده غير سلام الطويل وهو متروك ومن طريق الدارقطني رواه
ابن الجوزي في الموضوعات وغلظ القول في سلام عن النسائي وابن معين وابن حبان وقال السعدي عن الثقات الموضوعات كانه
كان المتعمد لها ولم يذكر اكثر الشراح هذا الحديث ولان السبب قد تحقق وهو راس يمونه ويلي عليه والمولى من اهله اي من اهل
الوجوب وليس هو باضمار قبل الذكر لان الشهرة قائمة مقام الذكر وفيه خلاف الشافعي اي في الحكم المذكور خلاف الشافعي وبقوله

قال مالك واحمد وعن بعض اصحاب الشافعي مثل قولنا للاختلاف بينهم ان الوجوب على العبد ويتحمل عنه المولى او على المولى ابتداء
بلا تحمل فيه قولان لان الوجوب عنده اي عند الشافعي على العبد وهو اي العبد ليس من اهله اي من اهل الوجوب هو يستدل
لاثبات هذا الاصل بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد وان كلمة على للايجاب
ولنا قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون والوجوب من خوطب بالاداء وهو المولى وكلمة على في حديث ابن عمر بمعنى عن كما في قوله
تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي عن الناس ولو كان على العكس اي لو كان الامر على عكس المذكور بان كان المولى كافرا والعبد مسلما
فلا وجوب بالاتفاق اي بيننا وبين الشافعي اما عندنا فلان الصدقة عبادة والكافر ليس من اهلها فلا تجب عليه واما عنده فلان المخاطب
هو المولى وان كان الوجوب على العبد عنده والكافر ليس بمخاطب باداء العبادة قال اي محمد في الجامع الصغير ومن باع عبدا واحدا
بالخيار والحال ان احد المتعاقدين بالخيار ففطرته اي فطرة العبد على من يصير له العبد يعني هذا تفسير فخر الاسلام في شرح الجامع
الصغير في قول محمد ففطرته على من يصير له الخيار يعني اذا تم البيع فعلى المشتري واذا انتقض فعلى البائع معناه اذا مر يوم الفطر يعني في مدة الخيار
والخيار باق قال الامام حميد الدين الضرير في شرحه هذا من قبيل اطلاق اسم الكل وارادة البعض لان مضي كل يوم الفطر ليس بشرط
وقال زفر على من له الخيار اي صدقة الفطر على من له الخيار ان كان للبائع فعلى البائع وان كان للمشتري فعلى المشتري وان كان الخيار لهما
جميعا وشرط البائع لغيره فعلى البائع ايضا سواء تم البيع او انفسخ لان الولاية له اي لمن له الخيار ولهذا اذا اجاز البيع تم وان فسخ انفسخ والفطرة
تجب بالولاية والمؤنة فوجبت الفطرة على من له الخيار وقال الشافعي على من له الملك اي الفطرة تكون على من له الملك يومئذ لانه من
اي لان صدقة الفطر وذكر الضمير باعتبار الصدق من وظائفه اي من وظائف الملك كالنفقة وهي مدة الخيار على من له الملك
يومئذ فكذا الفطرة وقال الاترازي وذكروا في شروح الجامع الصغير قول زفر كما ذكره صاحب الهداية قول الشافعي وقالوا والعاس
ان تكون الفطرة على من يكون له الملك يومئذ ثم قالوا وهو قول زفر وقال الكاكي الخلاف المذكور بين الشافعي وزفر هو موافق لما في المبسوط
وشرح الطحاوي ومختلف العلماء في الاسرار وفتاوى قاضي خان فان المذكور فيها عكس ما ذكر في الكتاب من الخلاف حيث ذكر فيها اعتبار
زفر الملك والشافعي الخيار وفي المحيط قال زفر والحسن والشافعي واحمد فطرته على من له الملك ان كان الخيار للبائع فعليه وان كان للمشتري
فعليه وعند مالك على البائع بكل حال لكن ما ذكر في كتبهم من التتمة والتعليق موافق لما ذكر في الكتاب فقال في تتمتهم لو اشترى عبدا
بشرط الخيار وفي التعليق او باع بشرط الخيار فاهل الهلال في زمان الخيار ففطرته مبني على اقوال الملك ان قلنا الملك للبائع و
عليه وان قلنا للمشتري فالفطرة عليه وان قلنا الملك موقوف فالفطرة كذلك تستقر على من له الملك ولنا ان الملك موقوف
اي على شيء علمهم لانه لو رد اي لان العبد لو رد يعود الى قديم ملك البائع ولو اجيز اي البيع ثبت الملك للمشتري
من وقت العقد فيتوقف ما ينبني عليه اي لان كل ما كان والمبني عليه كذلك لان التردد في الاصل يستلزم التردد في الفرع
بخلاف النفقة هذا جواب عن قول الشافعي كالنفقة لانها للحاجة الناجزة اي الواقعة في الحال من نجز الشيء اذا تم بما مضى
فلا تقبل التوقف على ما لا يقبل التوقف على ما لا يقبل بعد ذكر التجارة على هذا الخلاف صورته رجل له عبد للتجارة
باعه لعروض التجارة بشرط الخيار ثم تم الحول في مدة الخيار فزكوته على الخلاف المذكور على من يصير له الملك او على من له الخيار او على
من له الملك يومئذ وقال الكاكي يعني لو باع عبد التجارة فحال الحول في مدة الخيار فزكوته على من يصير عندنا خلافا لهم يعني للشافعي
ومن تبعه وقيل معناه يصير هذا الحول في المشتري للتجارة بشرط الخيار وقت البيع في حق من ثبت له الملك وقيل صورته لاحد
عشرون دينارا ولاخر عرض يساويه في القيمة وبيد احدهما على السواء في اخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الاخر بشرط الخيار له
وللمشتري فازداد القيمة العرض في مدة الخيار قبل تمام الحول ثم تم الحول فان نقد الملك للبائع يجب عليه حصة الزيادة وان نقد
للمشتري يجب على ذلك ايضا عندنا

فصل

اي هذا فصل في بيان مقدار الواجب
في صدقة الفطر ووقته قال الفطرة نصف صاع اي صدقة الفطر نصف صاع من بر او دقيق او سويق السويق المتخذ
او زبيب او صاع من تمر او شعير ذكر هذه الاشياء الستة وقد اختلف اهل العلم فيها اختلافا شديدا على ما نذكر منها البر وهو الحنطة
فلم يخالف فيه الا داود الظاهري فان عنده لا يجب الا من التمر والشعير ولا يجوز عنده قمح ولا دقيقه ولا دقيق شعير ولا سويق
ولا خبز ولا زبيب ولا غير ذلك لانه ذكر في حديث ابن عمر التمر والشعير ولم يذكر غيرهما علته وهما الدقيق فقد ذكر في الحديث

نسخه

الرابعة تمر مالك الدقيق وفي المدونة لا يجزئ دقيق ولا سويق وقال الترمذي وقال مالك يخرج من تسعة وهي القمح والشعير
والسلت والذرة والدخن والارز والتمر والزبيب والاقط وزاد ابن حبيب العلس فصارت عشرة وقال ابن حزم في المحلى العجب
كل العجب مما اراه مالك من اخراج الذرة والدخن والارز لمن كان ذلك قوته وليس من ذلك شيء يذكر ... في الاخبار اصلا
ومنع من اخراج الدقيق ونصفا ببعض بعض ... لم يجز السويق لفوات بعض المنافع وقال الشافعي ايضا لا يجوز الدقيق والسويق في الفطر
على ما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى ومنعا الزبيب وفيه خلاف الظاهرية كما ذكر وكذلك اختلافهم في غير التمر والشعير وقال ابو بكر بن العربي
يخرج من عيش كل قوم من اللبن لبنا ومن اللحم لحما ويخرج اللوبيا وغير ذلك وقال النووي ويجزئ في المذهب الحمص والعدس لانه قوت
وفي الجبن واللبن عندهم خلاف م وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الزبيب بمنزلة الشعير يعني لا يخرج منه الا صاعا ش لا يخرج
صاع من الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة ش اي قولهما في الزبيب رواية عن ابي حنيفة رواها اسد بن عمرو والحسن بن زياد م والاول
رواية الجامع الصغير يعني الزبيب مثل البر نصف صاع كذا روي عن ابي حنيفة في الجامع الصغير وقال الشافعي من جميع ذلك
صاع استنادا الى المذكور في قوله من بر الخ يعني لا يخرج من هذه الاشياء الا صاع كامل لحديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
قال كنا نخرج ذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ش حديث ابي سعيد الخدري هذا اخرجه الائمة الستة مختصرا
ومطولا قال كنا نخرج اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير او كبير حر او مملوك صاعا من طعام او صاعا
من اقط او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا او معتمرا فكلم الناس على المنبر
فكان فيما كلم الناس ان قال اني ارى ان مدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر فاخذ الناس بذلك قال ابو سعيد اما انا فلا ازال
اخرجه ابدا ما عشت وحجة الشافعي من هذا الحديث صاعا من طعام قالوا الطعام في العرف هو الحنطة سيما وقد وقع
رواية للحاكم صاعا من حنطة ومن الشافعية من جعل هذا الحديث حجة لنا من جهة ان معاوية جعل نصف صاع من الحنطة بدل صاع
من التمر والزبيب وقال النووي هذا الحديث معتمد ابي حنيفة ثم اجاب عنه بانه فعل صحابي وقد خالفه ابو سعيد وغيره من
الصحابة ممن هو اطول صحبة منه قلنا ان قولهم الطعام في العرف هو الحنطة ممنوع بل الطعام يطلق على كل ما يؤكل وههنا اريد به
ما ليست الحنطة بدليل ما جاء فيه عن البخاري عن ابي سعيد كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعا
من طعام قال ابو سعيد وكان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر وقول النووي انه فعل صحابي قلنا قد وافقه غيره من الصحابة
الجم الغفير بدليل قوله في الحديث فاخذ الناس بذلك ولفظ الناس للعموم فكان اجماعا وكذلك ما اخرجه البخاري ومسلم عن ايوب
السختياني عن نافع عن ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر
او صاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة ولا تضر مخالفة ابي سعيد كذلك لما نقوله اما انا فلا ازال اخرجه لانه لا يقدح
في الاجماع سيما اذا كان فيه الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم او نقول اراد الزيادة على قدر الواجب تطوعا ش ولنا ما روينا م ارادة
حديث ثعلبة الذي مضى في اول الباب وفيه التصريح بان الفطرة من البر نصف صاع م وهو مذهب جماعة ش اي نصف صاع
من البر مذهب جماعة من الصحابة منهم الخلفاء الراشدون اما الجماعة من الصحابة فهو عبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله
وابو هريرة وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس ومعاوية واسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنهم فاما الخلفاء الراشدون
فهم ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب وهو مذهب جماعة من التابعين وغيرهم وهم سعيد بن المسيب
وعطاء بن ابي رباح ومجاهد وسعيد بن جبير وعمر بن عبد العزيز وطاوس وابراهيم النخعي وعامر الشعبي وعلقمة والاسود وعروة وابو سلمة
عبد الرحمن بن عوف وابو قلابة بن عبد الله وعبد الملك بن محمد بن عبد الرحمن الاوزاعي وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك
وعبد الله بن شداد ومصعب بن سعد وقال الطحاوي وهو قول القاسم وسالم وعبد الرحمن بن القاسم والحكم وحماد وهو مروي
عن مالك كذا في الدرر اما حديث ابي بكر رضي الله عنه فاخرجه البيهقي ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر عن عاصم
عن ابي قلابة عن ابي بكر انه اخرج زكاة الفطر مدين من حنطة وان رجلا ادى اليه صاعا بين اثنين قال البيهقي هذا منقطع واما
حديث عمر فاخرجه ابو داود والنسائي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كان الناس يخرجون صدقة
الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من شعير او تمر او سلت او زبيب قال عبد الله فلما كان عمر وكثرت الحنطة جعل البر نصف صاع

من حنطة

من حنطة مكان صاع من تلك الاشياء واما حديث عثمان رضي الله عنه فاخرجه الطحاوي عنه انه قال في خطبته ادوا زكاة الفطر
مدين من حنطة قال البيهقي هو موصول عنه واما حديث علي رضي الله عنه فاخرجه عبد الرزاق عنه قال علي رضي الله عنه من جرت
عليه نفقتك نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر م وما رواه ش اي وما رواه الشافعي من حديث ابي سعيد م محمول على الزيادة
تطوعا ش اي على الزيادة على قدر الواجب من جهة التطوع بدليل انه قال كنا او كنت ولم ينقل امر النبي صلى الله عليه وسلم وكان الناس
في تلك الازمان حراصا على التطوعات فكرهوا اداء النقص ولعل البركة التمر والشعير فان التمر والشعير يشمل ما ليس بماكول وهو النواة
والنخالة وعلى ما هو ماكول ولهذا البر كله ماكول فان الفقير ياكل دقيق الحنطة بنخالته بخلاف الشعير ولا يمكن ... م ولهما
ش اي لابي يوسف ومحمد م ان الزبيب والتمر يتقاربان في المقصود وهو التفكه والاستحلاء فالزبيب يشبه التمر من حيث انه حلو ويؤكل
او له عجم كالتمر نواه م وله ش اي ولابي حنيفة انه ش اي الزبيب والبر م يتقاربان في المعنى وهو الاكل لانه ش اي لان الشأن م يؤكل
كل واحد منهما بجميع اجزائه ش اما الزبيب فانه لا يرمى منه شيء ولا يرمى نواه الا نادرا في الماكول واما البر فان الفقير لا يرمي منه
شيئا ويلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة ش هذا الجواب عن قولهما ان الزبيب بمنزلة الشعير وان الزبيب والتمر يتقاربان
فاجاب بان الزبيب ليس متقاربا من التمر لان التمر يلقى منه النواة ولا هو بمنزلة الشعير والشعير يلقى منه النخالة م وبهذا ش
اي ويكون البر ماكولا كله ويكون التمر يلقى منه نواه م ظهر التفاوت بين التمر والبر ش فوجب الفطر من التمر صاعا ومن البر نصف صاع
م ومراده ش اي مراد محمد وقال الكاكي وذكر الشيخ ابو الحسن القدوري م من الدقيق ما يتخذ من البر ش يعني دقيق الحنطة وسويقها
م اما دقيق الشعير كالشعير ش يعني مثل عين الشعير وذكر في المبسوط دقيق الحنطة كالحنطة ودقيق الشعير كعينه عندنا وبه قال
الانماطي من اصحاب الشافعي وقد مر عن الشافعي انه لا يجوز الدقيق والسويق في الفطر م والاولى ان يراعى فيهما ش اي في الدقيق
والسويق م القدر والقيمة احتياطا ش حتى اذا كانا منصوصا عليهما يؤدى باعتبار القدر وان لم يكونا يؤدى باعتبار القيمة ...

قيمته قيمة نصف صاع من بر اما الو ادى منا ونصف من من دقيق البر لا يمكن

ان يؤدي نصف صاع من دقيق البر يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر لا يجوز عاملا بالاحتياط وفي جامع المرغيناني قال بعض مشايخنا
يجوز باعتبار العين لانه منصوص عليه وقال بعضهم يجوز باعتبار القيمة لان الدقيق يزيد على الحنطة قال الناطفي لو انتقص لا يجوز
م وان نص على الدقيق في بعض الاخبار ش هذا واصل بما قبله واراد ببعض الاخبار ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ادوا قبل خروجكم زكوة فطركم فان على كل مسلم مدين من قمح او دقيق قال في النهاية كذا في المبسوط وقال
الاترازي وذكر الشيخ ابو نصر حديث ابي هريرة فذكر هذا الحديث وذكر الاجل هكذا وقال الكاكي ولنا ما روي انه عليه السلام
قد ذكر ولم يبين واحد منهم من خرج هذا الحديث وما حاله ولقد امعنت النظر في كتب كثيرة من كتب الحديث فما وقفت عليه
غير ان النسائي روى عن ابي سعيد انه قال لم نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا صاعا من تمر او صاعا من شعير او صاعا
من زبيب او صاعا من دقيق الحديث م ولم يبين ذلك في الكتاب ش اي ولم يبين محمد رحمه الله ذلك اشارة الى الرعاية بين القدر والقيمة
وارادة الكتاب الجامع الصغير م اعتبارا للغالب ش فان الغالب ان قيمة نصف صاع من البر يساوي نصف صاع من البر والخبز
مبتدأ وقوله م تعتبر فيه القيمة ش يعني اذا ادى مدين من خبز الحنطة باعتبار القيمة لا يجوز قال الكاكي لانه لم يرد الخبر في شيء من النصوص
فكان بمنزلة الذرة ولان الخبز نظير الحنطة في معنى القوت لكن ليس بمعناه في القدر فان الحنطة مكيلة والخبز موزون فلا يجوز الا
باعتبار القيمة م هو الصحيح ش يعني كونه باعتبار القيمة واحترز به عن قول بعض المتأخرين حيث قالوا يجوز بلا اعتبار فاذا ادى مدين
من خبز الحنطة يجوز لانه لما جاز من الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز اجوز لانه انفع للفقراء م ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا
فيما يروى عن ابي حنيفة ش رواه ابو يوسف عن ابي حنيفة لان العلماء لما اختلفوا في مقدار الصاع انه ثمانية ارطال وخمسة
ارطال وثلث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه م وعن محمد انه يعتبر فيه
كيلا ش رواه ابن رستم عنه انه يعتبر كيلا حتى قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الحنطة واعطاها الفقير هل يجوز من صدقته
قال لا فقد يكون الحنطة ثقيلة الوزن وقد يكون خفيفة الوزن فانما يعتبر الصاع كيلا م والدقيق اولى من البر فيما روي
عن ابي يوسف ش اما اولوية الدقيق من البر فلانه اعجل بالمنفعة واما اولوية الدراهم من الدقيق فلان الدراهم يشترى بها اشياء
كثيرة وهذا الظاهر وفي جامع المحبوبي قال محمد بن سليمان كان في زمن الشدة فالاداء من الحنطة او دقيقه افضل من الدراهم

وفي زمن السعة الدراهم افضل وهو اختيار الفقيه ابي جعفر وقال الاترازي هذا الذي ذكره صاحب الهداية خلاف
ما ذكره الفقيه ابو الليث في نوازله حيث قال وكان الفقيه ابو جعفر يقول دفع الحنطة افضل في الاحوال كلها لان فيه
موافقة السنة واظهار الشريعة لانه ادفع للحاجة واعجل به اي بدفع الحاجة وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة اي روي
عن ابي بكر الاعمش ان الحنطة افضل لانه ابعد من الخلاف لان الحنطة تجوز بالاتفاق ولا تجوز الدقيق والقيمة عند الشافعي
وهو معنى قوله ادفع للدقيق والقيمة خلاف الشافعي كله اوضحنا التعليل اي لاجل خلاف الشافعي في جواز الدقيق في الفطرة
وجواز القيمة والصاع عند ابي حنيفة ومحمد ثمانية ارطال بالعراقي اي بالرطل العراقي وهو عشرون استارا والاستار ستة
دراهم ودانقان او اربعة مثاقيل وصاع العراق اربعة امداد كذا ذكره فخر الاسلام وقيل ثمانية ارطال بالبغدادي قال
والرطل البغدادي مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم وقيل مائة وعشرون درهما وقيل مائة وثلثون درهما
قال النووي والاول الاصح وقول ابي حنيفة هو قول جماعة من اهل العراق وقول ابراهيم النخعي وهو قول زفر ايضا فيما قاله
ابو بكر الجصاص وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث رطل اي الصاع خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي وقول
مالك واحمد ايضا لقوله عليه السلام صاعنا اصغر الصيعان اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم صاعنا اصغر الصيعان هذا
غريب وروى ابن حبان في صحيحه من حديث ... بسنده عن العلاء عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قيل له يا رسول الله صاعنا اصغر الصيعان ومدنا اكبر الامداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا
واجعل لنا مع البركة بركتين انتهى وقال ابن حبان وفي ترك المصطفى الانكار عليهم حيث قالوا صاعنا اصغر الصيعان بيان
واضح ان صاع المدينة اصغر الصيعان ولم نجد بين اهل العلم الى يومنا هذا خلافا في هذا الصاع الا ما قاله الحجازيون والعراقيون
فزعم الحجازيون ان الصاع خمسة ارطال وثلث وزعم العراقيون ثمانية ارطال من غير دليل ثبت على صحته فان قلت روى
الدارقطني في سننه عن عمران بن موسى الطائي حدثنا اسمعيل بن سعيد الخراساني حدثنا اسحق بن سليمان الرازي قال قلت
لمالك بن انس يا ابا عبد الله كم وزن صاع النبي صلى الله عليه وسلم قال خمسة ارطال وثلث بالعراقي انا حزرته قلت يا ابا عبد الله
خالفت شيخ القوم قال من هو قلت ابو حنيفة يقول ثمانية ارطال قال فغضب غضبا شديدا وقال قاتله الله ما اجراه على الله
ثم قال لبعض جلسائه هات يا فلان صاع جدك يا فلان هات صاع عمك يا فلان هات صاع جدتك فاجتمعت اصوع فقال مالك ما تحفظون
في هذه فقال احدهم حدثني ابي عن ابيه انه كان يؤدي بهذا الصاع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر حدثني ابي عن اخيه
انه كان يؤدي بهذا الصاع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مالك انا حزرت هذه فوجدتها خمسة ارطال وثلثا قلت
يا ابا عبد الله احدثك باعجب من هذا انه يزعم ان صدقة الفطر نصف صاع والصاع ثمانية ارطال فقال هذه اعجب من الاول
بل صاع تام عن كل انسان هكذا ادركنا علماءنا ببلدنا هذا قلت قال صاحب التنقيح اسناده مظلم وبعض رجاله غير مشهورين
والمشهور ما اخرجه البيهقي عن الحسين بن الوليد القرشي وهو ثقة قال قدم علينا ابو يوسف رحمه الله من الحج فقال اني اريد ان
افتح عليكم بابا من العلم اهمني ففحصت عنه فقدمت المدينة فسالت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم
نظرت فاذا هي سواء قال فعيرته فاذا هو خمسة ارطال وثلث بنقصان يسير فرايت امرا قويا فتركت قول ابي حنيفة في الصاع
واخذت بقول اهل المدينة هذا هو المشهور من قول ابي حنيفة رحمه الله وقال الاترازي وجه قول ابي يوسف قوله عليه السلام
صاعنا اصغر الصيعان قلت قد علمت بما ذكرناه الآن ان هذا ليس لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فكيف ينسبه الاترازي الى النبي
صلى الله عليه وسلم مع دعواه انه بارع في الحديث وكذلك الكاكي والاكمل وآخرون غيرهم هذا القول ولنا ما روي انه عليه السلام
كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال هذا انما قال ولنا ولم يقل ولهما لانه صرح بذكر الشافعي هنا انه
مع ابي يوسف على ذلك قال ولنا وهذا الحديث اخرجه الدارقطني في سننه عن انس رضي الله عنه من ثلاث طرق منها كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يتوضأ بمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال وضعف البيهقي هذه الطرق كلها والذي صح وثبت عن
انس رضي الله عنه ليس فيه الوزن ما روي في الصحيحين عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع
واستدل الطحاوي لابي حنيفة ومحمد بما رواه عن ابن ابي عمران باسناده الى مجاهد قال دخلنا على عائشة رضي الله عنها فاستسقى بعضنا

لعس فقالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يغتسل بمثل هذا قال مجاهد فحزرته ثمانية ارطال تسعة ارطال عشرة ارطال فلم يشك
مجاهد في الثمانية وانما شك فيما فوقها ثم ذكر الطحاوي ايضا باسناده الى ابراهيم عن علقمة عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يغتسل بالصاع وروى ايضا عن شريك المؤذن باسناده الى جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع قال وفي السنن ايضا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع
ثم قال وجه الاستدلال بهذه الآثار على ان الصاع ثمانية ارطال ان يقول قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بالصاع ثم
كان مقداره غير معلوم فعلم ذلك من حديث مجاهد عن عائشة حيث قدره ثمانية ارطال ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يتوضأ بالمد فعلم من حديث انس ان مقدار المد رطلان فلما ثبت ان المد رطلان يلزم ان يكون صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم
اربعة امداد وهي ثمانية ارطال لان المد ربع الصاع بالاتفاق وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه يعني ثمانية ارطال وهو
اصغر من الهاشمي اي صاع عمر اصغر من الصاع الهاشمي لان الصاع الهاشمي اثنان وثلثون رطلا وكانوا يستعملون الهاشمي وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل العراقي وهو اصغر بالنسبة الى الهاشمي وقال الحاكم الشهيد الصاع الاول ثمانية ارطال وهو قفيز
الحجازي وهو ربع الهاشمي وصاع عمر وقال فخر الاسلام العراق صاع عمر رضي الله عنه وذكر الطحاوي باسناده الى موسى بن طلحة
وابراهيم قالا عيرنا الصاع فوجدناه حجاجيا والحجاجي ثمانية ارطال بالبغدادي وقال فخر الاسلام صاع عمر فقد فاخرجه الحجاج
وكان يمن على اهل العراق ويقول في خطبته يا اهل العراق يا اهل الشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق الم اخرج لكم صاع عمر
فلذلك سمي صاعا حجاجيا وقيل لا خلاف بينهم لان الرطل كان في زمن ابي حنيفة عشرين استارا والاستار ستة دراهم ونصف فاذا
قلت ثمانية ارطال على هذا الحساب خمسة ارطال وثلث تجد كل واحد منهما الفا واربعين درهما ونبه على ذلك صاحب الينابيع
وقال فيه غير سديد والصحيح ان الاختلاف في الحقيقة لان الكل اعتبر الرطل العراقي فانه منهم ذكر في المبسوط عن ابي يوسف في كتاب
العشر والخراج خمسة ارطال وثلث رطل بالعراقي وفي الاسرار خمسة ارطال وكل رطل ثلثون استارا او ثمانية ارطال وكل
رطل عشرون استارا او ثمانية ارطال وكل رطل عشرون استارا فهما سواء وفي المستصفى وقيل الاختلاف بينهم في الرطل لا في الصاع
وفي شرح الارشاد الاختلاف في المد بان المد عندنا رطلان وعندهم رطل وثلث ولا اختلاف ان الصاع اربعة امداد ثم
التقدير بالارطال دون الاشياء لعزة الطعام عندهم ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر وفي اكثر النسخ قال وجوب
الفطرة اي قال القدوري يعني وقت وجوب صدقة الفطرة بسبب طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر وبه قال الشافعي في القديم
واحمد في رواية ومالك في رواية وهو المشهور عند المالكية وهو قول ابن القاسم وابن مطرف وابن الماجشون وابن وهب وقد
قال الليث وابو ثور وآخرون وقال الشافعي بغروب الشمس من اليوم الآخر من رمضان وبه قال اسحق واحمد في رواية
وهو قول الثوري ايضا ومنهم من قال يجب بطلوع الشمس بصلاة العيد وقال ابن العربي لا وجه له حتى من اسلم او ولد ليلة الفطر تجب
فطرته عندنا هذا بيان ثمرة الخلاف في المسالة المذكورة صدقة الفطر عندنا في هذه الصورة وعنده لا تجب اي وعند الشافعي
لا تجب الاصل في هذا ان وجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر يتعلق وجوب الاداء اما الشرط لا يتعلق وجوب الاداء
بالسبب اذ الفطرة شرط وجوب الاداء لا سببه ويظهر ثمرة ذلك في مسالتين احدهما ان الرجل اذا قال لعبده اذا جاء يوم الفطر
فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد ويجب على المعتق صدقة الفطر قبل العتق لا بعد والثانية ان العبد اذا كان للتجارة تجب
على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الفجر من يوم الفطر وقال السغناقي هاتان المسالتان تشهدان على الاصل المذكور
وهو ان المعلول يقارن العلة في الوجود والشرط متعقب عن المشروط والمشروط متعقب عن الشرط في الوجود وعلى عكسهما
من مات فيها من مماليكه او ولده اي على عكس الحكم المذكور يعني لا يجب عندنا لعدم تحقق شرط وجوب الاداء وهو طلوع الفجر
من يوم الفطر ويجب عند الشافعي لتحقق شرط وجوب الاداء وهو غروب الشمس في اليوم الآخر من رمضان وهو حي وكل من
بعد طلوع الفجر تجب الفطرة عنه بالاتفاق له اي للشافعي انه اي ان وجوب الفطرة يختص بالفطر وهذا وقته اي غروب
الشمس في اليوم الآخر من رمضان ولنا ان الاضافة اي اضافة الصدقة الى الفطر للاختصاص واختصاص الفطر
باليوم دون الليلة اذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم لان الصوم فيه حرام الاترى ان الفطر كان يوجد في كل ليلة

المولى

من رمضان ولا يتعلق الوجوب به فدل على ان المراد به ما يضاد الصوم والمستحب ان يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج
الى المصلى لانه عليه السلام كان يخرج ش يعني الناس الاخراج اي كان يخرج صدقة الفطر قبل ان يخرج ش يعني الناس الخروج
اي قبل ان يخرج المصلى قال الاترازي قوله والمستحب ان يخرج الناس الفطرة قبل الخروج المصلى وهذا المروي في السنن عن نافع
عن ابن عمر رضي الله عنهما قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بزكاة الفطر ان تؤدى قبل خروج الناس الى الصلاة وقد روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج الفطرة قبل الخروج الى المصلى انتهى قلت هذا الذي صنعه غير مرتب لان صاحب
الهداية ذكر قوله والمستحب الى آخره استدل عليه بقوله لانه عليه السلام كان يخرج فلا شك ان الدليل والمدلول في حكم شيء واحد فجاء
الاترازي ففصل بينهما وذكر حديث ابن عمر دليلا بمجرد قول المصنف وسبقه قوله لانه عليه السلام كان يخرج ثم ذكر قوله وروي
تضعيفه التمريض من غير تعرض لبيان من خرجه وما حاله وهذا ليس بصنيع من يدعي ان له يدا في الحديث وهذا الذي ذكره المصنف
مذكور في حديث رواه الحاكم ابو عبد الله النيسابوري في كتابه علوم الحديث وهو مجلد كامل في باب الاحاديث التي انفرد بزيادة
فيها راو واحد حدثنا ابو العباس محمد بن يعقوب حدثنا محمد بن الجهم السمري قال حدثنا نصر بن حماد قال حدثنا ابو معشر
عن نافع عن ابن عمر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر عن كل صغير او كبير حر او عبد صاعا من تمر او صاعا
من زبيب او صاعا من شعير او صاعا من قمح وكان يأمرنا ان نخرجها قبل الصلوة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل ان ينصرف
الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم ولان الامر بالاغناء ش وهو قوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم
م كيلا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلوة ش اي عن صلوة العيد م وذلك ش اي الاغناء م بالتقديم ش اي بتقديم صدقة الفطر
م فان قدموها على يوم الفطر جاز ش وللشافعية ثلاثة اوجه اولها يجوز تعجيلها في رمضان ولا يجوز قبله ثانيها يجوز قبل طلوع
الفجر الثاني من اليوم الاول من رمضان ولا يجوز قبله ثالثها يجوز في جميع السنة وعند الحنابلة يجوز بيوم ويومين وقيل
بنصف الشهر وقال الحسن بن زياد ومالك لا يجوز تعجيلها قبل وقت وجوبها م لانه ادى بعد تقرر السبب ش وهو راس يمونه ويلي
عليه م فاشبه التعجيل في الزكاة ش بعد تقرر سببها وهو ملك المال وقبل وقت الوجوب وهو حولان الحول م ولا تفصيل بين مدة
ومدة ش اي لا تفصيل بين في جواز تقديم صدقة الفطر بين مدة ومدة بل يجوز التقديم مطلقا م هو الصحيح ش احترز به عن
قول خلف بن ايوب ونوح بن مريم حيث قال خلف يجوز تقديمها بعد دخول شهر رمضان لا قبله وبه قال الشافعي وقال
نوح بن مريم يجوز تعجيلها في العشر الاخير من رمضان وعن الكرخي بيوم او يومين وبه قال احمد وروى ابراهيم بن رستم في النوادر
عن محمد قال لو اعطى صدقة الفطر قبل الوقت لسنين جاز وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وقال في الخلاصة وذكر
السنة والسنتين وقع اتفاقا بل يجوز مطلقا لو ادى عشر سنين او اكثر م وان اخرجها عن يوم الفطر لم يجز وبه قال
الحسن البصري والحسن بن زياد ومالك وتسقط بتاخرها عن يوم الفطر كالاضحية فانها تسقط بمضي ايام النحر وكان عليهم
لكن وجه القربة فيهما معقول ش وجه القربة في الصدقة مالية والتصدق بالمال قربة مشروعة في كل وقت ووجه
القربة معنى معقول وهو دفع حاجة الفقير والاغناء عن المسألة م فلا يتقدر بوقت الاداء ش اي لا يتقدر بوقت الاداء بل
يتعدى الى غيره فلا يسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكوة بخلاف الاضحية فانها تسقط بمضي ايام النحر لان القربة فيها
اراقة الدم وهي لم تعقل قربة ولهذا لم تكن قربة في غير هذه الايام فيقتصر على مورد النص ولا تسقط بتاخير الاداء
وان افتقر لانها تتعلق بالذمة دون المال كذا في فتاوى الولوالجي وقاضي خان

كتاب الصوم

اي هذا كتاب في بيان احكام الصوم ذكر محمد رحمه الله تعالى في الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلوة لكون كل
منهما عبادة بدنية ولكن الزكاة ذكرت مقرونة بالصلاة في الكتاب والسنة فكذلك ذكرت عقيب الصلاة وتقدمت على
غيرها والصوم في اللغة عبارة عن الامساك اي امساك كان قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما اي صمتا وسكوتا وكان
مشروعا عندهم وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما اي قائمة على غير علف قال الجوهري
وقال ابن فارس ممسكة عن السير وصام النهار اذا قام قائم الظهيرة وقال ابو عبيدة كل ممسك عن طعام او كلام او سير صائم والصوم
ركود الريح والصوم البيعة والصوم ذرق الحمام وسلح النعامة والصوم اسم شجر في لغة هذيل والصيام مصدر كالصوم

الصوم

وفي الشرع الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية واختلف اي صوم وجب في الاسلام اولا فقيل صوم
عاشوراء وقيل ثلاثة ايام من كل شهر لانه عليه السلام لما قدم المدينة جعل يصوم من كل شهر ثلاثة ايام رواه البيهقي ولما فرض
رمضان خير بينه وبين الاطعام وفرض صوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة قبل وقعة بدر وقيل في شعبان فصام
رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع رمضانات وفيها حولت القبلة وامر بزكاة الفطر وسببه شهود الشهر لان الصوم مضاف اليه
يقال صوم شهر رمضان وشرطها الوقت والنية والطهارة وركنه الكف عن المفطرات وحكمه الثواب وسقوط الواجب عن الذمة
م الصوم ضربان ش اي نوعان وفي التعبير بهذا التعبير الاشارة الى التقسيم وفعله التقسيم
ليسهل امر التحديد فصاحب الكتاب بدأ بالتقسيم فان قلت الصوم واحد باعتبار الغرض وهو الامساك فكيف نوع قلت
نوعه باعتبار ان هذا الصوم لله تعالى واجب م واجب ونفل ش اي احدهما واجب والآخر نفل واختار لفظ الواجب ليشمل الواجب
بايجاب الله تعالى والواجب بايجاب العبد كذا في المستصفى وقيل اراد بالواجب الفرض وقيل معناه الثابت علينا م والواجب
ضربان ش اي نوعان م منه ش اي من الواجب الذي هو ضربان م ما يتعلق بزمان بعينه ش اي الذي يتعلق بزمان معين م كصوم رمضان
ش اي كصوم شهر رمضان وهو غير منصرف للعلمية ووجود الالف والنون المزيدتين المضارعتين لالفي التانيث واشتقاقه من
رمض الشيء كسر الميم يرمض اذا احترق وقيل من الرمضاء وهي الحجارة الحامية لانه قد يأتي في وقت الحر قال الفراء رمضان يجمع على
رماضين كسلاطين وشياطين وقال الجوهري على ارمضاء ورمضانات وقال ابن الانباري يجمع على رماض م والنذر المعين ش
اي وكالصوم المنذور المعين بشهر او يوم م فيجوز ش اي فيجوز الصوم في هذا النوع وهو صوم رمضان وصوم النذر المعين بنية
من الليل ش اي من بعد غروب الشمس وكلمة من لابتداء الغاية وهو الاصل فيها حتى ان اداهما بنية لا يخلو اعنهما م وان لم ينو حتى
اصبح اجزأته النية ما بينه وبين الزوال وعبارة حافظ الدين احسن من هذا حيث قال وصح صوم رمضان والنذر المعين
والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار لان النية انما تصح اذا وقعت في الليل او في اكثر النهار لان للاكثر حكم الكل والى ما قبل
قول المصنف الذي هو قول القدوري لانعدام النية في اكثر النهار على قوله لان نصف اليوم من طلوع الفجر الصادق الى الضحوة
الكبرى لا وقت الزوال وسيجيء كلام المصنف في هذا قولنا هو قول سعيد بن المسيب والاوزاعي وعبد الملك والعدل من المالكية
وقال زفر يصح صوم رمضان في المقيم الصحيح بغير نية وهو مذهب عطاء ومجاهد قال ابن جزي من الظاهرية في المحلى ان من نسي
ان ينوي من الليل ففي اي وقت نواه من النهار التالي لتلك الليلة صح صومه سواء اكل او شرب او وطئ او جمع من الثلاثة او لم يفعل
شيئا من ذلك ويجزئه صومه ذلك ولا قضاء عليه ولو لم ينو من النهار الا ما ينوي فيه الصوم وان لم ينو لا صوم له ولا قضاء عليه
وكذا من جاء خبر هلال رمضان بعدما اكل او شرب او جامع فينوي الصوم قبل الغروب يجزئه صومه وان لم ينو فلا صوم له ولا
قضاء عليه وان لم يذكر حتى غربت الشمس فلا قضاء عليه وعند ابن شريح والطبري وابن زيد المروي من الشافعية نية النفل بعد هذه
الاشياء المنافية للصوم وهي في غاية الضعف م وقال الشافعي لا يجزئه ش لان تعيين الرمضانية والتبييت يعني من الليل
شرط عنده وبه قال احمد وقال مالك وجابر بن زيد والمزني وداود ويحيى البلخي لا يجوز الفرض والنفل الا بنية من الليل
م اعلم ان صوم رمضان فريضة كان من حق الترتيب ان يذكر هذا في اول الباب ثم يذكر تنوع الصوم ومع الاشارة الى الخلاف
لقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب اي فرض عليكم كما كتب على الذين من قبلكم يعني على الانبياء عليهم السلام والامم من لدن
ادم عليه السلام الى عهدكم قال علي رضي الله عنه اولهم ادم عليه السلام والصوم عبادة قديمة ما اخلى الله امة من افتراضه
عليهم وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على فرضيته م وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده ش اي منكره
قوله يكفر بضم الياء وفتح الفاء من التكفير يعني من الاكفار لان التكفير معناه حكم بكفر جاحده والامة اجمعت من لدن رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير احد م والمنذور واجب لقوله وليوفوا نذورهم ش يعني ان الامر للوجوب فان قلت
كان ينبغي ان يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان قلت هذا عام خص منه النذر بالمعصية والنذر بالطاعة وعيادة
المريض وصلوة الجنازة فبقي به واجب قطعي فان قلت قد خص منها المجانين والصبيان واصحاب الاعذار ومع هذا اثبتم الفرضية
قلت هذا التخصيص بدليل العقل وهو لا يخرج النص عن القطع لان العقل دل على اعتبار دخول هؤلاء فلا يكون تخصيصا وقد

واجب

وقد قال ان الامر لمن بلغ الذمة عما وجب عليه بالسبب فان كان من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضا وان كان
من العبد يكون واجبا كما في النذر وهو من ايجاب الرب وايجاب عبده وسبب الاول يعني فرض الشهر الشهر يعني حضوره
ولهذا اي ولكون الشهر سبب فرض الشهر يضاف اليه والاضافة دليل السببية وكل يوم سبب وجوب صومه اي صوم
ذلك اليوم لان صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لانه يتخلل بين كل يومين زمان لا يصلح للصوم ادا ولا قضا وهو الليالي فصار
كالصلوات كذا اختاره صاحب الاسرار وفخر الاسلام وقال شمس الائمة السرخسي والايام سبب في السببية وسبب الثاني النذر
اي سبب المنذور المعين النذر والنية من شرطه اي من شرط الصوم لان الاعمال بالنيات وسنبينه اي سنبين شرط الصوم
اراد به ما يذكر بعد هذا عند قوله ولان صوم يوم فيتوقف الامساك اوله على النية الباقية المقترنة وتفسيره ان شاء الله تعالى
اراد به ما ذكره بقوله والنية لتعيينه لله تعالى لان النية عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ما ذكره تفسير النية ووجه
قوله في الخلافية اي قول الشافعي في المسالة الخلافية وهي ان النية قبل الزوال تجزيه عندنا خلافا له قوله عليه السلام
اي قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل هذا الحديث بهذا اللفظ وقع في رواية ابن ابي حاتم قال
سالت ابي عن حديث رواه اسحق بن حازم عن عبد الله بن ابي بكر عن الزهري عن سالم عن ابيه عن حفصة مرفوعا قلت لهما اصح قال
لا ادري لان عبد الله بن ابي بكر ادرك سالما وروى عنه فلا ادري سمع هذا الحديث منه او سمعه من الزهري عن سالم وقد روي
هذا من الزهري عن حمزة بن عبد الله بن عمر عن حفصة قولها وهو عندي اشبه رواه ايضا الاربعة من حديث عبد الله بن عمر عن
حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له هذا لفظ ابي داود والترمذي ولفظ ابن ماجه
لا صيام لمن لم يفرضه من الليل وجمع النسائي بين اللفظين ورواه ابو داود مرفوعا وموقوفا ورواه الترمذي عن علي بن ايوب
عن عبد الله بن ابي بكر قال هذا حديث لا نعرفه مرفوعا الا من هذا الوجه وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله وهذا اصح ورواه
النسائي من طريقين قال الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه لان يحيى بن ايوب ليس بالقوي ثم اخرجه من مالك عن الزهري
عن عائشة وحفصة موقوفا ورواه مالك ايضا عن نافع عن ابن عمر قوله وروى الدارقطني في سننه من حديث يحيى بن ايوب عن
ابن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يبيت الصوم قبل الفجر فلا صيام له ثم قال ورجاله ثقات واقره
البيهقي على ذلك في سننه وفي خلافياته قلت في رجاله عبد الله بن عباد غير مشهور وقال ابن حبان هو يقلب الاخبار
وفيهم يحيى بن ايوب ليس بالقوي كما مر فان قلت اخرج الدارقطني ايضا عن الواقدي باسناده الى ميمونة بنت سعد تقول
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اجمع الصوم من الليل فليصم ومن اصبح ولم يجمعه فلا يصم قلت اعله ابن الجوزي
في التحقيق بالواقدي قوله ولم يجمع قال ابن الاثير من الاجماع وهو احكام النية والعزيمة وقال غيره بالتشديد والتخفيف يعني
من التجميع والاجماع ومعنى قوله ولم يفرضه من الليل اي لم يقطعه ولم يجزمه ويروى من لم يفرضه قال ابن الاثير يقال
فرضت العود وافرضته اذا حززت فيه والاصل المفطر ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النية فسد الباقي ضرورة انه لا يتجزى
اي لان الشان لما فسد الجزء الاول من اليوم لعدم النية فسد الباقي لان الصوم يتادى بجميع اليوم لانه لا يتجزى بخلاف النفل
لانه متجزئ عنده اي لان النفل يتجزى عند الشافعي وفي الوجيز وشرحه والتتمة يجوز النفل بنية في النهار قبل الزوال وفي النية
بعد الزوال قولان ثم اذا نوى قبل الزوال او بعده وجوزناه فهو صائم من اول النهار في الاصح وقيل من وقت النية وهو اختيار
القفال ثم على القول الاصح هل يشترط خلو اول اليوم عن الاكل والشرب والجماع فيه وجهان احدهما لا يشترط وهو قول ابن سريج
لان الصوم محسوب له من وقت النية فكان ما مضى بمنزلة جزء من الليل والاصح انه يشترط والا بطل مقصود الصوم وكذا اشترط
الخلو اول اليوم عن الكفر والجنون والحيض قولان في قول لا يشترط لما ذكرنا وفي قول يشترط وهو الاصح انتهى قلت قول المصنف
لانه متجزئ لا يصح الا على قول ابن سريج فافهم ولنا قوله عليه السلام اي قول النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الاعرابي برؤية
الهلال الا من اكل فلا ياكل بقية يومه ومن لم ياكل فليصم هذا حديث غريب ذكره ابن الجوزي في التحقيق وقال ان هذا الحديث
لا يعرف وانما المعروف انه شهد عنده برؤية الهلال فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا وقد رواه الدارقطني بلفظ صريح
ان اعرابيا جاء ليلة شهر رمضان بذكر الحديث واستدل ابو نصر لاصحابنا في شرح القدوري فقال ولنا ما روي ان الهلال غم على

على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما اصبحوا جاء اعرابي فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وسلم مناديا فنادى الا من
اكل فليمسك بقية يومه ومن لم ياكل فليصم واستدل صاحب الهداية بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي الشهر ليحصل الامساك
لله تعالى فيه بالنية في اكثر النهار رضا ربه تعالى كما في غير رمضان فلا اختيار للزيادة لانه نسخ وفي حديث مشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم
اصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين اي غير اكلين ولا عازمين للصوم ولا اكلين فانه بعد الاكل يتعين الفطر فلا يبقى بعد تلوم وانتظار
وانما يتحقق معنى التلوم مع الامساك بلا نية حتى ان تبين انه في شعبان اكل وان تبين انه في رمضان فلا حرج ولو كان الصوم لا يصح
منه في النهار لم يكن للتلوم معنى وفي حديث مشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في يوم عاشوراء الا من اكل فلا ياكلن بقية
يومه ومن لم ياكل فليصم امرهم بالصوم من النهار فثبت انه جائز وتبعه الكاكي فذكر جميع ما قاله وقال في الحديث الذي اخرجه
المصنف لا يعرف وان المروي انه عليه السلام امر بلالا اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه فليصوموا بعده رواه ابو
داود والترمذي وابن ماجه تلك الحديث المشهور الذي رواه البخاري ومسلم عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وقال الطحاوي فيه
دليل على ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا انه يجزيه قبل الزوال فان قلت قال ابن الجوزي في التحقيق لم يكن صوم يوم عاشوراء
واجبا فلذلك حكم النافلة يدل عليه ما اخرجه في الصحيحين عن معاوية سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا يوم عاشوراء لم يفرض
علينا صيامه فمن شاء منكم ان يصوم فليصم فاني صائم فصام الناس وفيه دليل انه لم يامر من اكل بالقضا قلت معنى حديث معاوية ليس
مكتوبا عليكم الان ولم يكتب عليكم بعد ان فرض رمضان وهذا ظاهر فان معاوية من مسلمة الفتح وهو انما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم
بعد ما اسلم في سنة تسع او عشر بعد ان نسخ صوم عاشوراء برمضان ورمضان فرض في السنة الثانية وعن عائشة رضي الله عنها
قالت كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية وكان عليه السلام يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما
فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه متفق عليه وعن عائشة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وجابر بن سمرة ان صوم عاشوراء
كان فرضا قبل ان يفرض رمضان فلما فرض رمضان فمن شاء صام ومن شاء تركه ذكره ابن شداد في احكامه واما ترك الامر بالقضا فان من لم
يدرك اليوم كاملا لا يلزمه قضاؤه كما قيل فيمن بلغ او اسلم في اثنا يوم من رمضان فان قلت اخرج ابو داود في سننه عن سعيد
ابن عروبة عن قتادة عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمه ان اسلم اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صمتم يومكم هذا قالوا لا قال فاتموا
بقية يومكم فاقضوه قال ابو داود يعني عاشوراء قلت هذا حديث مختلف فيه فقال البيهقي عبد الرحمن هذا مجهول مختلف في
اسم ابيه فلا يدري من هو وقال المنذري عبد الرحمن بن مسلمة كما ذكره ابو داود وقيل عبد الرحمن بن سلمة وقيل ابن المنهال بن سلمة
والحديث رواه النسائي وليس في روايته فاقضوه وقال عبد الحق في الاحكام الكبرى ولا يصح هذا الحديث في القضا وما
رواه اي وما رواه الشافعي قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وقد اجاب عنه بقوله وما رواه محمول على
نفي الفضيلة والكمال كما في قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فقال تاج الشريعة ولئن قال ما ذكرنا حقيقة
قلنا نعم ولكن فيه عمل بعموم النص وفي نفي الجواز ترك لان صوم النفل يجوز قبل الزوال ولانه يوم صوم هذا دليل معقول
وهو ان يقال سلمنا ما رواه ليس بمحمول على شيء مما ذكرنا فيكون معارضا لما رويناه ولما تبعه من الحجة وهو القياس وهو معنى
لانه يوم صوم لان الصوم فيه فرض وكل ما هو صوم يوم يتوقف الامساك في اوله لترجح جهة الوجوب كما في النفل وهذا
اي يتوقف الامساك على ما ذكرنا لان الصوم ركن واحد ممتد يحتمل العادة والعبادة وطالما هو كذلك الى ما تعينه للعبادة فلا بد
من ذلك وهو معنى قوله والنية لتعيينه اي لتعيين الصوم لله تعالى فيطرأ ان وجدت النية من اوله فلا كلام فيه الا
فيترجح بالكثرة اي يوجد [illegible] في اكثر اليوم جنبة الوجود اي جانب الوجود لان الاكثر يقوم مقام الكل في كثير من المواضع
واذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بالشروع شرطا بخلاف الصلوة والحج حيث تشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما او لا
يجعل الاكثر كالكل لانهما اركان يختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف فيشترط قرانها اي قران النية بالفعل اي
بحال الشروع على اداء فيها لئلا يخلوا عن بعض الاركان عن النية بخلاف القضا هذا جواب عما يقال لو كان الصوم ركنا واحدا
وممتدا والنية المتاخرة فيه جائزة فكذلك لم يكن في القضا اشتراط النية من الليل فاجاب عنه بقوله بخلاف القضا لانه اي

لان الامساك توقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل متى يصوم ذلك اليوم ما تعلقت من عينه بحق اليوم لا بسبب اخر من على القضا
والكفارة فيكون الصوم قد وقع عنها لكن جعله من القضا الافضل ان يتم منه وذلك انما يكون منه من الليل بخلاف ما قبل الزوال
هذا الجواب عما قال اذا كان ركنا واحدا ممتدا ينبغي ان يكون اقترانها القليل والكثير سواء فاجاب بقوله لانه لم يوجد اقترانها في
اي اقتران النية الاكثر اي باكثر النهار فترجح جنبة الفوات لانه لم يوجد الاكثر الذي يقوم مقام الاقل بعدم الزوال ثم
ثم قال في المختصر اي ثم قال القدوري في مختصره المنسوب اليه ما بينه وبين الزوال هو قوله فيه اذا لم ينو حتى اصبح اجزاه
النية ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير اي قال في الجامع الصغير اجزاه النية قبل نصف النهار اي النهار الشرعي وهو
من طلوع الفجر الى الغروب ونصف النهار من ذلك الوقت الضحوة الكبرى وهو اي الذي ذكر في الجامع الاصح لانه لا بد
من وجود النية في اكثر النهار ونصفه من وقت الفجر الى وقت الضحوة الكبرى فيشترط النية قبلها اي قبل الضحوة الكبرى ليتحقق
اي النية في الاكثر اي في اكثر النهار ويتعذر الكلام فيه في اوائل الباب ولا فرق بين المسافر والمقيم يعني في جواز النية قبل
نصف النهار خلافا لزفر فانه يقول امساك المسافر في اول النهار لم يكن مستحقا للصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف
امساك المقيم وفي المبسوط لو نوى المسافر وقد قدم مصرا ولم يكن اكل جاز صومه عن الفرض عندنا خلافا لزفر فانه عنده لا يجوز
للمسافر الا بنية من الليل لان امساك المسافر في اول النهار لم يكن مستحقا للصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف امساك المقيم
وفي الصحيح المقيم لا يشترط النية عنده وعن زفر قال مالك والليث وابن المبارك واحمد في رواية تكفي نية واحدة في كل رمضان لانه
لا يتخلل فيما ذكرنا من الدليل يعني المعنى الذي لاجله جوز في حق المقيم وهو ان النية في الاكثر معها تنافي الجميع موجود
في حق المسافر ايضا لان الوقت في حق المسافر والمقيم في هذا سواء وانما تفارق المقيم في حق الترخص بالفطر ولم يترخص وفي
النوادر الحق صام المسافر بنية قبل الزوال جاز لانه كالمقيم اذا لم يختار الواجب وهذا الضرب اي ما يتعلق بزمان معين
في الصوم يتادى بمطلق النية بان يقول نويت الصوم وبنية النفل اي ويصح بنية النفل بان يقول نويت ان اصوم تطوعا
وبنية واجب اخر بان ينوي كفارة او غيرها قيد بقوله الكاكي قوله بنية واجب اخر مستقيم في صوم رمضان فاما في النذر المعين
فلا لانه يقع عما نوى من الواجب اذا كانت النية من الليل ذكره في اصول شمس الائمة وعن هذا قيد قول المصنف وهذا الضرب
لا يتادى بالاطلاق ثم قال الكاكي قال شيخي العلامة قلت هذا الشيخ عبد العزيز ويمكن ان يقال موجب كلام المصنف ان يتادى
المجموع بالمجموع والبعض بالكل لان كل فرد يتادى بالمجموع فيظهر بطلانه وجه الصحة وقال الشافعي رحمه الله في نية النفل عابث
من العبث لا يكون صائما لا فرضا ولا نفلا وفي مطلقها اي في مطلق النية له اي للشافعي قولان في قول يقع عن فرض الوقت
وفي قول لا يقع والاصح انه لا يجوز وبه قال مالك واحمد لانه نية الفرض معوض اي عن الفرض لما بينهما من التعارض فلا يكون له الفرض
لاعراضه بنية النية هذا اظهر وجه قول الاخر لانه لم يصرح بعارضه فيجوز ولنا ان الفرض متعين فيه لقوله عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان فيصاب باصل النية اي يدرك باصل النية وفي المغرب الاصابة الادراك كالمتوحد في الدار يصاب
باسم جنسه بان يقال يا حيوان كما يصاب باسم نوعه بان يقال يا انسان او باسم علمه بان يقال يا زيد وقال تاج الشريعة فان قلت
اسم الجنس انما يتناول العين عند عدم المزاحم اذا كان موجودا اشار اليه اما اذا كان غائبا فلا والصوم ههنا ليس بموجود قلت
انه موجود من حيث الشريعة وهذا الوجود من حيث الشريعة واحد فيتناوله مطلق الاسم واذا نوى النفل او واجبا او نوى
واجبا اخر فقد نوى اصل الصوم وهو محل النية وزيادة جهة اي مع زيادة جهة وهو نية النفل مع نية واجب اخر فقد لغت
الجهة وهو كونه نفلا او واجبا اخر لان الوقت لا يسع هذه الجهة فبقي الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
وهو كاف اي بقاء الاصل كاف لما شرع فيه من اصل الصوم المستحق ولا فرق اي في المسائل المذكورة بين المسافر والمقيم والصحيح
والسقيم عند ابي يوسف ومحمد وبه قال مالك والشافعي واحمد لان الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة اي لان الرخصة
انما شرعت كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحمله اي المشقة التحق بغير المعذور وصار كالصحيح الذي لم يرخص له فلذلك وعند
ابي حنيفة اذا صام المريض او المسافر بنية واجب اخر يقع عنه اي عن واجب اخر لانه شغل الوقت بالاهم وهو اسقاط الفرض
عنه لتحتمه في الحال لان القضاء لازم في الحال فيؤاخذ به وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل

ادراك

ادراكه عدة من ايام اخر ليس عليه شيء وعنه اي وعن ابي حنيفة في نية التطوع روايتان في رواية ابن سماعة يقع عن الفرض وفي
رواية الحسن يقع عما نوى من النفل لان رمضان في حقه كشعبان في حق المقيم ونية في شعبان يقع عما نوى نفلا كان او واجبا فكذلك
هذا والضرب على احدهما اي على احد الروايتين انه يصرف الوقت الى الاهم وهو اسقاط الفرض عن ذمته وانما يحصل الثواب
والثواب في الفرض اكثر والضرب الثاني هو القسم الثاني من قوله في اول الباب الواجب ضربان وتقدم الضرب الاول وشرع هنا
في بيان الضرب الثاني وهو ما يثبت في الذمة المراد من الثبوت في الذمة كونه سببا ذا من غير اتصال له بالوقت قبل العزم على صرفه
الى ما عليه كقضاء رمضان وصوم الكفارات وهي كفارة اليمين والظهار وكفارة قتل الصيد والحلق والمتعة وكفارة رمضان
فلا يجوز الا بنية من الليل لانه غير متعين فلا بد من التعيين في الابتداء لان صوم القضاء وجب في زمان يوصف بجميع الاحوال وان لم
ينو من الليل وعلى هذا ايضا النذر الذي ليس بمعين لا يجوز الا بنية من الليل وصورته ان يقول لله علي صوم يوم او صوم شهر
والنفل كله سواء كان من الصحيح او السقيم او المقيم او المسافر يجوز بنية قبل الزوال خلافا لمالك فانه تمسك باطلاق ما رويناه
وهو قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولنا قوله عليه السلام اي قول النبي صلى الله عليه وسلم بعدما كان اصبح
غير صائم اني اذا صائم قوله اني اذا صائم هو مقول القول والحديث رواه مسلم عن عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنهما
قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم ثم اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله
اهدي لنا حيس فقال ارينيه فلقد اصبحت صائما فاكل ولان المشروع اي الصوم المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الامساك
في اول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا اشارة الى قوله ولان صوم يوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتاخرة المقترنة
بالاكثر كالنفل ولو نوى بعد الزوال لا يجوز اي ولو نوى الصوم تطوعا بعد زوال الشمس عن كبد السماء لا يجوز لان ما لا يكون محلا
لنية الصوم الفرض لا يكون محلا لنية صوم النفل وقال الشافعي جاز ويصير صائما من حين نوى اذ هو متجزئ عنده فيكون مبنيا على النشاط
ولعله ينشط بعد الزوال الا ان من شرطه الامساك في اول النهار في الاصح وقيل من وقت النية وهو اختيار القفال وقد ذكرناه وعند
يصير صائما من اول النهار لانه عبادة قهر النفس وهي انما تتحقق بامساك مقدر فيعتبر قران النية باكثره اي باكثر النهار وقد مر
ان الاكثر يقوم مقام الكل في مواضع كثيرة وفي المرغيناني لو نوى الافطار بعد شروعه في الصوم لم يفطر حتى ياكل وكذا لو نوى الرجوع عنه
لا يكون رجوعا وكذا لو نوى الكلام في الصلوة لا يفسد حتى يتكلم وقال الشافعي ومالك واحمد لو نوى الافطار يفطر وفي الليل
لو نوى الافطار من الغد بعد نيته يكون رجوعا ولو اكل او شرب او جامع او نام لا يكون رجوعا الا عند المروزي من الشافعية وقال
الاصطخري هذا خرق للاجماع وان نوى ان يصوم غدا ان شاء الله تعالى صحت نيته لان النية على القلب دون اللسان فلا يعمل فيه الاستثناء
وقال الحلواني لا رواية في هذه المسالة وفي القياس لا يصير صائما كالطلاق والعتاق والبيع وفي الاستحسان يصير صائما لانه لا يراد به
الابطال بل هو استعانة وطلب التوفيق من الله تعالى قال المرغيناني هو الصحيح وبه قال الشافعي في وجه واحمد في رواية وينبغي
للناس ان يلتمسوا الهلال اي هلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين من شعبان لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما والالتماس
يكون عشية اليوم التاسع والعشرين لان اليوم التاسع من طلوع الفجر والتماسه يكون عند الغروب فان راوه صاموا لقوله عليه السلام
صوموا لرؤيته وان غم بضم الغين المعجمة وتشديد الميم اي وان ستر وغطي اكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا وصوم يوم تمام
الثلاثين من شعبان اذا لم ير الهلال مع الصحو اجماع من الائمة انه لا يجب بل هو منهي عنه لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلاثين يوما هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة واللفظ للبخاري قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الهلال فصوموا واذا رايتموه فافطروا فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين وفي لفظ
لها فعدوا ثلاثين وفي لفظ فاكملوا العدة وفي لفظ فصوموا ثلاثين يوما والمصنف احتج بهذا الحديث على ان اليوم الثلاثين من شعبان
يوم شك اذا غم هلال رمضان وانه لا يجوز صومه الا تطوعا ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه الا بدليل ولم يوجد قال الكاكي
قوله فان غم عليكم الهلال من تتمة الحديث وقد روي انه قال فان حال بينكم وبينه منظر سحاب او قتر فعدوا ثلاثين قلت
هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا لا تصوموا قبل رمضان صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبينه سحاب فاكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا وقال الترمذي حديث حسن صحيح

ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما ورواه ابو داود الطيالسي حدثنا ابو عوانة عن سماك عن عكرمة صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
فان حال بينكم وبينه غمامة او ضبابة فاكملوا شهر شعبان ثلاثين ولا تستقبلوا رمضان بصوم يوم من شعبان ولا يعتبر قول المنجمين بالاجماع
ومن رجع الى قولهم فقد خالف الشرع وقد قال عليه السلام من اتى كاهنا او منجما وصدقه فيما قال فقد كفر بما انزل على محمد ولا
تصوموا الا يوم الشك الا تطوعا قال السغناقي يوم الشك هو الاخر من شعبان الذي يحتمل انه اول رمضان او اخر شعبان وفي المبسوط
الشك انما يقع من وجهين اما ان غم هلال شعبان فوقع الشك انه اليوم الثلاثون منه او الحادي والثلاثون او غم هلال رمضان
فوقع الشك يوم الثلاثين من شعبان انه من رمضان وفي الفوائد الظهيرية يوم الشك هو اليوم الذي يتم به الثلاثون في السهل ان
ولم يهل الهلال للثلاثة لاستتار السما بالغمام وفي المغني لحرب علامة ليلة الثلاثين والسما متغيمة يقع الشك اما لو كان السما صحيحة
فلم ير الهلال فليس بيوم الشك ولا يجوز الصوم ابتدا لا فرضا ولا نفلا وقال احمد يوم الشك ان يتماري الناس في طلب الهلال او يشهد
برؤيته من يرد الحاكم شهادته ونقل هذا القول عن جماعة من الصحابة والتابعين وفي تتمة الشافعية صورة الشك ان يشهد برؤية
الهلال من لا يقبل شهادته كالعبد والمراة والصبي واهل المدينة او يقع في لسان العوام ان الهلال قد روي لقوله عليه السلام
اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك انه من رمضان الا تطوعا هذا غريب جدا والشراح اتهم كلهم نقلوا
على انه حديث ولم يبين احد منهم ما حاله وهذه المسالة على وجوه اي مسالة الصوم يوم الشك على وجوه وهي خمسة على ما نذكر
احدها اي احد الوجوه الخمسة ان ينوي صوم رمضان وهو مكروه لما روينا وهو قوله عليه السلام وهو الصوم الذي يشك
فيه انه من رمضان الا تطوعا ولانه تشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في مدة صومهم وذلك لاجل تحري صومهم في ايام الحر احرفوه
وزادوا فيه ثم الثوري في صومه يوم الشك انه من رمضان لكن فيه خلاف ابي هريرة وعمرو ومعاوية وعايشة واسما رضي الله عنهم
فان عندهم يجب صوم هذا اليوم مطلقا ذكره في المغني في الاشراف وقال احمد وطائفة قليلة يجب صومه في الغيم دون الصحو وقال
قوم ان الناس تبع للامام ان صام صاموا وان افطر افطروا وهو قول الحسن وابن سيرين وسوار العنبري والشعبي في رواية واحمد
في رواية وذكر الطحاوي ينبغي ان يصبح يوم الشك مفطرا متلوما غير اكل ولا عازم على الصوم حتى اذا تبين انه من رمضان قبل الزوال
نوى والا افطر وكذلك ذكره الثوري وفي جوامع الاكمل وعليه الفتوى ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزيه اي ان ظهر يوم الشك
الذي صام فيه انه من رمضان يجزيه عن رمضان وبه قال الثوري والاوزاعي لانه شهد الشهر اي شهر رمضان وصامه وان ظهر
انه من شعبان كان اي صومه تطوعا وان افطر اي في ذلك اليوم لم يقضه لانه في معنى المظنون ولم يقل لانه مظنون لان حقيقة
المظنون ان يشرع به الظن بعد وجوبه عليه والحال انه اداه فشرع فيه على ظن انه لم يؤده ثم انه اداه واما هاهنا فلم يثبت وجوبه
عليه فلم يكن مظنونا حقيقة والثاني اي من الوجوه الخمسة ان ينوي يعني في يوم الشك عن واجب اخر وهو مكروه ايضا لما
روينا يعني من قوله لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا الا ان هذا دون الاول في الكراهة اي الا
ان هذا دون الاول في الكراهة اي الا ان هذا الوجه دون الاول في الكراهة لان الاول يلزم التشبه باهل الكتاب
دون هذا ثم انه اي ان هذا اليوم من رمضان يجزيه لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون يعني صوم هذا اليوم
تطوعا لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب اي الواجب الكامل فلا يتادى بالناقص فيقع تطوعا وقيل اجزاه عن الذي نواه
من الواجب وهو الاصح اي هذا القول هو الاصح وكان الفضلي يقول هو الصحيح كما قال في المحيط وهو الصحيح لان المنهي عنه
وهو التقدم على رمضان بقوله عليه السلام لا تقدموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين والائمة الستة عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم قوله لا يقوم بكل صوم خبر لقوله لان المنهي عنه وقوله وهو التقدم
على رمضان بصوم رمضان عليه معترضه وقوله لا يقوم بكل صوم لا يوجد بكل صوم بل يوجد بصوم رمضان فقط والمراد التمام
الوجود وتفريع ما ذكرناه في الجامع البرهاني عن الصوم ليس منهي عنه لان الوقت وقت الصوم والانسان لا ينهى عن الصوم
في وقته فالمنهي احد الشيين اما اداء صوم رمضان او الزيادة على ما شرع وهذا لا يوجد بكل صوم وانما يوجد بصوم رمضان
فكان ينبغي ان لا يكره واجب اخر الا انا اثبتنا نوع كراهة لانه مثل رمضان في الوصفية او لعموم قوله عليه السلام لا يصام
اليوم الحديث فلا يوثر في نقص الصوم النقصان فصلح اسقاط ما وجب عليه كالصلوة في الارض المغصوبة فانه لا يوثر كراهتها

في اسقاط

في اسقاط القضاء بخلاف يوم العيد اي بخلاف صوم يوم العيد فان الصوم فيه مكروه باي صوم كان وهو معنى قوله لان النهي
عنه وهو ترك الاجابة اي الى دعوة الله تعالى يلازم كل صوم اي يحصل بكل صوم من صوم التطوع او القضا او الكفارة فلا
فالكراهة هنا لصورة النهي هذا جواب عما يقال بل هذا كان الواجب ان يكون صوم واجب اخر مكروها فاجاب
بقوله والكراهة هنا لصورة الكراهة النهي وهو قوله عليه السلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه الحديث والثالث
اي الوجه الثالث من الوجوه الخمسة ان ينوي التطوع اي صوم في يوم الشك وهو غير مكروه لما روينا وهو قوله
عليه السلام الا تطوعا وبه قال مالك وهو حجة على الشافعي في قوله يكره على سبيل الابتداء يعني بان لا يكون له عادة صوم
يوم الخميس مثلا فاتفق يوم الخميس كونه يوم الشك فيكره صومه حينئذ واما اذا وافق عادته فلا يكره واستدل على ذلك
بقوله عليه السلام لا تقدموا صوم رمضان بيوم ولا بصوم يومين الا ان يكون صوم يصومه رجل فليصم ذلك اليوم وهذا نص
على الجواز واجاب المصنف عن هذا بقوله والمراد بقوله لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث يعني
اتم الحديث وتمامه ما ذكرناه الان وقوله المراد مبتدا وقوله التقدم بصوم رمضان خبره لانه يؤديه قبل اوانه اي
قبل وقته لان فيه تقدم الحكم على السبب وهو باطل والدليل على ذلك ان ما قبل الشهر المتطوع لا صوم الشهر فلا يتصور التقدم
بالتطوع فان قلت صوم رمضان هو ما نحن فيه فكيف يتصور التقدم فيه واجيب بان معناه ان ينوي الفرض قبل الشهر
وهذا كما يقال فلان قدم صلوة الظهر على وقته فان معناها نواها قبل دخول وقتها وقال مخرج احاديث الهداية بعد ذكر
الحديث المذكور ولفظ الحديث يدفعه ما تاول صاحب الكتاب يعني الهداية فانه استدل للشافعي ثم ان وافق صوما كان يصومه
على سبيل العادة بان كان اعتاد يوم الخميس مثلا فوافق يوم الشك يوم الخميس فالصوم افضل بالاخلاف وكذا اذا صام ثلاثة ايام
من اخر الشهر اي شهر شعبان فصاعدا اي اكثر من ثلاثة ايام واتصلا به على الخلاف وقال الشافعي يكره التطوع اذا انتصف شعبان
لحديث ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا انتصف شعبان فلا تصوموا رواه ابو داود والترمذي والنسائي
قال المنذري الصحيح ان يراد الشهر اخر سمي بذلك لاستتار القمر فيه وقال احمد حديث ابي هريرة الذي ذكره الشافعي ليس بمحفوظ
قال وسالنا عبد الرحمن بن مهدي فلم يحدثني به قال وكان يتوقاه وكره حديث العلاء وفي رواية حرب عن احمد هذا حديث
منكر وقال الحافظ ابو جعفر هذا على وجه الاشفاق على صوام رمضان لا لكراهته في صومه حتى لو علمنا انه يحصل ضعف في صوم
حتى لو علمنا معناه قلت وكيف وقد عارضه احاديث عديدة صحاح منها ما رواه البخاري عن ابي هريرة كان رسول الله صلى الله
يصوم شعبان كله وعنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه الا قليلا رواه مسلم ومنها ما رواه ابو داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه عن ام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يصوم من السنة شهرا تاما الا شعبان كان يصله برمضان وعن
ام سلمة قالت ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صام شهرين متتابعين الا شعبان ورمضان ومنها ما رواه الطحاوي
عن اسامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو شهر يغفل الناس عن صيامه فدل على ان الصوم فيه افضل من الصوم في غيره
فان افرده يعني لم يوافق صوما فعند قيل الفطر افضل وهو قول محمد بن سلمة احترازا عن ظاهر النهي وهو قوله لا يصام اليوم الذي
يشك فيه الحديث وقيل الصوم افضل وهو قول نصير بن يحيى اقتداء بعايشة وعلي رضي الله عنهما فانهما كانا يصومانه قال الرافعي
ان يصوما يوم الشك من شعبان وكانا يقولان لان نصوم يوما من شعبان احب الينا من ان نفطر يوما من رمضان وكذا ذكره
الاكمل وغيره وقال مخرج الاحاديث هذا غريب يعني لم يثبت على هذا الوجه وفي التحقيق لابن الجوزي مذهب علي وعايشة رضي الله
انه يجب صوم يوم الثلاثين من شعبان اذا حال دونه غيم ونحوه قال ومن اصح الروايتين عن احمد قال وعلى هذه الرواية
لا يسمى يوم شك بل هو من رمضان حكما وقال السروجي وقد صح عن اكثر الصحابة والتابعين ومن بعدهم كراهة صوم يوم الشك
وقد صح عن اكثر الصحابة والتابعين ومن بعدهم كراهة صوم يوم الشك انه من رمضان منهم عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة
وابن عباس وابو هريرة وانس رضي الله عنهم وابو وائل وابن المسيب وعكرمة والنخعي والاوزاعي والثوري والائمة الاربعة وابو عبيد
وابو ثور واسحق وحاماذل على الجواز عن جماعة من الصحابة وعن ابي مريم يقول سمعت ابا هريرة يقول لان اتعجل في صوم رمضان
بيوم احب الي من ان اتاخر لاني اذا تعجلت لم يفتني واذا تاخرت فاتني ومثله عن عمرو بن العاص وعن معاوية لان اصوم يوما من شعبان

عنهما

احب الي من ان يفطر يوما من رمضان ويروى مثله عن معاوية واسما بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنهم والمختار ان يصوم المفتي
بنفسه يعني خاصة دون ان يامر غيره بالصوم وفي جامع الكردري والمختار ان يفتي الخواص بالصيام والعوام بالتلوم والفرق
بين الخاصة والعامة هو كل من يعلم نية يوم الشك هو من الخواص والا فهو من العوام احتياطا اي لاجل الاحتياط عن وقوع
الفطر في رمضان ويفتي العامة بالتلوم اي بالانتظار الى وقت الزوال اي وقت زوال الشمس عن كبد السما ثم يفتي بالافطار
نفيا للتهمة قال السغناقي ثم الكاكي اي تهمة الروافض وفي الفوائد الظهيرية لا خلاف بين اهل السنة انه لا يصام يوم الشك
عنه رمضان وقال الروافض يجب صومه وقال الكاكي ولعل فيهم الزيادة في رمضان لانه لو افتى للعوام ربما يقع في قلوبهم
توهم جواز الزيادة على رمضان لانهم لا يميزون بين رمضان وغيره وذكر الامام الكاكي بانه اذا لو افتى العوام باداء النفل فيه عسى
يقع عندهم انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الشك او يقع عندهم ان الحاذق
العالم يجوز الفرض اولى لانه اهم ولا ينبغي لهم ان يصوموا بذلك نفيا للاتهام وذكر الاسبيجابي الاسلام رحمه الله في هذا حكاية ابي يوسف
وهي ما روي اسد بن عمرو انه قال اتيت باب الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سودا وجبة سود وهو راكب فرسا
عليه سرج اسود ولبد اسود وما عليه شي من اللباس الا لحيته البيضا وهو يوم الشك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر انت فقال
ادن فدنوت فقال في اذني اني صائم واما معنى انتظر بعد التلوم زمانا فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصبحوا يوم الشك مفطرين
متلومين انتهى وفي بعض نسخ الهداية نفيا للتهمة يعني تهمة العصيان لما روي اي لما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من صام يوم الشك فقد عصى
ابا القاسم انتهى ولا ادري هذا من المتن الذي الفه المصنف او كان حاشية فالحقها بعض النساخ بالمتن ولكن في كلام المخرج للاحاديث
ما يدل على انه من المتن حيث ذكر هذا الحديث من جملة الاحاديث التي ذكرها في هذا الباب ثم قال هذا غريب والمعروف هذا
من قول عمار بن ياسر رضي الله عنه اخرجها اصحاب السنن الاربعة في كتبهم من ابي خالد الاحمر عن عمرو بن قيس الملائي عن ابي اسحق عن صلة
ابن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتي بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى
ابا القاسم صلى الله عليه وسلم والرابع اي الوجه الرابع ان يضجع اي ان يتردد من التضجيع بالضاد المعجمة والعين المهملة يقال ضجع
في الامر اذا اوهن وقصر واصله من الضجوع وهو الضعف كذا ذكره المطرزي وعن كاري وفي المغرب في الامر التردد فيه
في اصل النية بان ينوي ان يصوم غدا ان كان من رمضان ولا يصوم ان كان من شعبان وفي هذا الوجه لا يصير صايما لانه لم
يقطع عزيمته اي لم يجزم فيه فصار اي صار حكم هذا كما اذا نوى انه ان وجد غدا يعني في غد غدا يفطر وان لم يجد الصوم
وكذا لو قال ان وجدت سحورا اصمت والا لا اصوم فانه لا يكون ناويا والخامس اي الوجه الخامس ان يضجع في وصف النية
بان ينوي ان كان غدا من رمضان يصومه وان كان من شعبان فعن واجب اخر ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه اي عن رمضان لعدم
التردد في اصل النية لان التردد كان في وصفها وعن التاج من قال اذا ظهر انه من رمضان لا يكون صايما عن رمضان وروى
ذلك عن محمد رحمه الله وان ظهر انه من شعبان لا يجزيه عن واجب اخر لان الجهة لم تثبت اي جهة واجب اخر لمكان التردد فيها
واصل النية لا يكفيه لعدم التعيين ولا الجهة لكنه اي لكن صومه يكون تطوعا موصوفا بكونه غير مضمون بالقضا
يعني اذا افسده لم يلزمه القضا لشروعه فيه اي في هذا الصوم حال كونه مسقطا عن الواجب لا ملتزما اي لا الزامه
حال كونه ملتزما لانه نوى عن رمضان او واجب اخر على ظن انه يسقط عن ذمته والسادس اي الوجه السادس ان ينوي
رمضان ان كان غدا منه وعن التطوع ان كان من شعبان لانه ناو للفرض من وجه ثم ان ظهر انه من
رمضان اجزاه عنه اي عن رمضان لما مر اي من قوله لعدم التردد في اصل النية فان ظهر انه من شعبان جاز عن نفله لانه
اي لان النفل يتادى باصل النية لان اصل النية كاف للجواز ولو افسده يجب ان لا يقضيه لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه
لان القضا انما يجب اذا اجزم بنفسه وهذا لم يجزم به المصنف هذا اسه وجوه وبقي وجه اخر وهو ان ينوي الفطر فيه
ثم تبين قبل الزوال انه من رمضان فنوى الصوم فانه يجزيه وفي شرح المهذب للنووي اذا قال اصوم غدا من رمضان ان
كان منه والا فانا مفطر او متطوع لم يجزه عن رمضان اذا بان انه منه وقال المزني يجزيه عن رمضان ومن راى هلال رمضان
وحده اي حال كونه وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته هذا طرف من حديث اخرجه البخاري

ومسلم عن ابي هريرة وقد تقدم وقد راى ظاهر لانه تيقن العلم في حقه وقال الحسن البصري وابن سيرين وعطاء وعثمان البتي واسحق بن
راهويه وابو ثور لا يصوم الا مع الامام ولم يذكر قبل بقبول شهادته ام لا قال في التحفة يجب على الامام رد شهادته لتهمة الفسق
ان كان بالسما علة والمنفرد ما لم يكن بها علة وان كان عدلا وفي البدايع اذا راى الهلال وحده ورد الامام شهادته قال المحققون من مشايخنا
لا رواية في وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا وفي التحفة يجب عليه وفي البوسطي عليه صومه
وعن ابي حنيفة يقبل الامام شهادته لانه اجتمع في شهادته ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة
الظاهر فيترجح ما يوجب القبول احتياطا لانه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من ان يفطر من رمضان وفي المبسوط انما يرد الامام
شهادته اذا كانت السما مصحية وهو من اهل المصر واما اذا كانت متغيمة او جاء من خارج المصر او كان في مكان مرتفع [illegible] شهادته فان افطر فعليه
القضاء دون الكفارة وسوا افطر بالاكل او الشرب او الجماع وقال الشافعي عليه الكفارة ان افطر بالوقاع اي الجماع وبه قال
مالك واحمد لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه به اي برمضان اذ لا طريق له للنفي اقوى من الرؤية وشك غيره لا يعتبر وحكما
اي وافطر ايضا من حيث الحكم وذلك لوجوب الصوم عليه لان وجوب الصوم عليه حقه ومن دينه فكذلك وجوب الكفارة لانها
عبادة ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاما يطلق القضا نفاذا شرعا كما في شهادة الفاسق وههنا
تمكنه لانه لما تفاوت عن الى المطلع كان ظاهرا والنظر وحدة البصر ودقة المرئي وبعد المسافة كالظاهر قدم اختصاصه للرؤية
من بين سائر الناس فيكون غالطا فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات واحترز بقوله وهذه الكفارة يعني كفارة الفطر
عن كفارة اليمين والظهار وانما تندرئ هذه بالشبهات بدليل عدم وجوبها على المعذور والخاطي كذا في المبسوط ولو اذى
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه اي في وجوب الكفارة والصحيح انه لا يجب الكفارة كذا في فتاوي القاضي خان
واحتمل هذا الرجل وهو الذي رد الامام شهادته لا يفطر يوما بغير الامام لان الوجوب على الاحتياط اي لان وجوب الصوم
عليه بعد رد الامام شهادته كان لاجل الاحتياط والاحتياط بعد ذلك اي بعد وجوب الصوم عليه في تاخير
الافطار اذ اصل الغلط وقع له كما روي في حديث عمر رضي الله عنه انه امر الذي قال رايت الهلال ان يمسح حاجبه بالماء ثم قال
اين الهلال فقال فقدته فقال شعرة قامت من حاجبك فحسبتها هلالا ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده
وهي صومه لا يفطر يوما بالرؤية وبقولنا قال الليث ومالك واحمد وقال الشافعي يفطر سرا وكذا روي عن مالك
واذا كان بالسما علة قبل الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلا كان او امراة حرا كان او عبدا لانه امر ديني
يعني اذا الخبر عن امر ديني وهو وجوب اداء الصوم على الناس فيقبل خبره اذا لم يكذبه لانه ربما ينشق الغيم في موضع القمر فاتفقت
له دون غيره بخلاف ما اذا كانت السما مصحية لان الظاهر يكذبه فاشبه رواية الاخبار اي رواية الاحاديث وقول الواحد
العدل مقبول في الديانات ولهذا ولكونه خبرا عن امر ديني لا يختص بلفظ الشهادة لانها تلزمه لغيره بخلاف الاخبار ولا الزامه
بما نفسه تشترط العدالة وقول الفاسق في الديانات غير مقبول اذا لم يقبل مردود ولان حاله التوقف قال الله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ولم يلزم منه الرد وتاويل قول الطحاوي عدلا او غير عدل هذا كانه جواب عن ايراد على قوله تقبل
الامام شهادة الواحد العدل فاجاب بقوله وقول الطحاوي عدلا او غير عدل ان يكون مستورا يعني غير معروف
العدالة في الباطن وفي الحنفي قال بعض المشايخ قول الطحاوي عدلا او غير عدل لا يصح وفي المحيط والذخيرة هو غير ظاهر الرواية
والمستور لا يقبل في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يقبل وهو الصحيح وفي التحفة في العدالة الظاهرة وفي الذخيرة
وان كان فاسقا قبل هذا بعيد لان الصوم من باب الديانات لا من باب المعاملات وفي جوامع الفقه قال الطحاوي معناه
العدل بحكم الاسلام وقيل لو كان معناه ذلك لم يحتج الى اشتراط العلة اعني غيم او غبار وربما يشترط في قبول خبر الواحد العدل ان يكون
في السما علة فسرها بقوله والعلة غيم او غبار وفي المطلع او نحوه الدخان والضباب وفي الذخيرة عن ابي جعفر الفقيه قبول
خبر الواحد في رمضان سواء كان بالسما علة او لا وعن الحسن انه قال يحتاج الى شهادة رجلين او رجل وامراتين سوا كان بالسما علة او لا
وذكر في العدة وركن انه تقبل شهادة الواحد للصوم والسما مصحية عن ابي جعفر خلافا لهما وفي الذخيرة [illegible] عن ابي بكر
محمد بن الفضل قال اذا كانت السما مصحية انما تقبل شهادة الواحد اذا فسر قال رايت الهلال خارج البلد في الصحرا

او يقول رايته في البلد من خلل السحاب في وقت يدخل في السحاب ثم يتجلى اما بدون التفسير فلا يقبل لمكان التهمة وفي المحيط وينبغي
ان يفسر جهة الرؤية فان احتمل رؤيته يقبل والا فلا وفي الاطلاق حواشي الهداية اي القدوري وهو قوله قبل الامام شهادة
الواحد العدل م يدخل فيه المحدود في القذف بعدما تاب لان الصحابة قبلوا شهادة ابي بكرة بعدما حد في القذف كذا في المبسوط وهو
ظاهر الرواية لانه خبر ش اي غير مردي م وعن ابي حنيفة انها لا تقبل لانها شهادة من وجه ش من حيث انه يجب العمل به بعد القضا
ومن حيث انه يختص بمجلس القاضي او من حيث انه يسقط العدالة فلا يقبل قوله في باب كسائر الحقوق م وكان الشافعي في احد قوليه
يشترط المثنى ش اي شهادة الاثنين وبه قال مالك والاوزاعي واحمد في رواية والاصح قول الشافعي في قول الجديد مثل قولنا
وفي المرغيناني يذهب عند الشافعي فيه بعدل واحد ولا فرق بين الغيم وعدمه منهم لا يقبل قول العبد والمراة في الاصح ويقبل
قول المستور في الاصح وشرط عطاء وعمر بن عبد العزيز المثنى م والحجة عليه ش اي على الشافعي ما ذكرناه وهو قوله م وقد صح ان النبي
صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان ش هذا الحديث اخرجه اصحاب السنن الاربعة عن زائدة بن قدامة
عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رايت الهلال قال
اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا ورواه ابن خزيمة
وابن حبان في صحيحيهما والحاكم في المستدرك وقال على شرط مسلم قال احتج بسماك والبخاري احتج بعكرمة ولفظ ابن خزيمة وابن حبان فقال
قال يا رسول الله اني رايت الهلال الليلة ورواه الدارقطني هلال الليلة رمضان وفي لفظ لابي داود رايت الهلال يعني هلال
رمضان وقال الترمذي حديث ابن عباس فيه اختلاف روى سفيان الثوري وغيره عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا وقال شيخنا زين الدين رحمه الله قول الترمذي ان سفيان وغيره رواه عن سماك عن عكرمة مرسلا فيه
نظر من حيث انه اختلف فيه على الثوري لرواية الفضل بن موسى السيناني وابو عاصم عن الثوري فذكر ابن عباس كذلك قوله واكثر
اصحاب سماك يروونه عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه نظر من حيث انه رواه عن سماك موصولا زائدة والوليد بن ابي ثور
وحازم بن ابراهيم البجلي وحماد بن سلمة فحديث زائدة في السنن الاربعة وصحيح ابن حبان والمستدرك وحديث الوليد عند ابي داود
والترمذي وحديث حازم عند ابي علي الطوسي في احكامه والدارقطني في سننه وحديث حماد بن سلمة عند ابن عبد البر في الاستذكار
وفي هذا الباب حديث عن ابن عمر اخرجه ابو داود قال تراءى الناس الهلال فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني رايته فصام
وامر الناس بصيامه فان قلت اخرج الدارقطني من حفص بن عمر الايلي حدثنا مسعر بن كدام وابو عوانة عن عبد الملك بن ميسرة
عن طاوس قال شهدت المدينة وبها ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم فجاء رجل الى واليها فشهد عنده برؤية هلال رمضان
فسال ابن عمر وابن عباس عن شهادته فامراه ان يجيزه وقالا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجيز شهادة الافطار الا شهادة
رجلين قلت قال الدارقطني تفرد به حفص بن عمر الايلي وهو ضعيف م ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوما
لا يفطرون ش معناه اذا لم يروا الهلال وبه قال الشافعي في الام فيما روى الحسن عن ابي حنيفة للاحتياط لجواز انه حال لاعلال م
ولان الفطر لا يثبت بشهادة الواحد ش هذا ظاهر م وعن محمد فيما رواه ابن سماعة انهم يفطرون ش وبه قال بعض اصحاب الشافعي
وفي المرغيناني وهو المذهب عند الشافعية قال الحلواني هذا اذا كانت السماء مصحية فان كانت متغيمة يفطرون بلا خلاف وبالاثنين
يفطرون اذا كانت متغيمة بالاتفاق وكذلك اذا كانت مصحية وفي فوائد ركن الاسلام عن السعدي لا يفطرون والاول اصح وفي البدائع
بلا خلاف م ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتداء ش هذا جواب عن اعتراض ابن
سماعة على محمد رحمه الله حيث قال له يفطر بقول الواحد وانت لا ترى ذلك والجواب عنه بان الفطر يثبت بناء على ثبوت
الرمضانية والحكم بشهادة الواحد تبعا ومقتضيا لا مقصودا وان كان لا يثبت بها اي بشهادة الواحد ابتداء في ابتداء الامر لا يجوز
ان يثبت الشيء في ضمن غيره وان كان لا يثبت اصلا بنفسه كاستحقاق الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة ش فان الارث لا يثبت
بشهادة القابلة ابتداء ويثبت النسب بشهادتها ثم يثبت الارث بناء عليه وكوقف المنقول يجوز في ضمن وقف العقار وان كان لا يجوز
ابتداء وكبيع الشرب والطريق يصحان في ضمن بيع الارض وان لم يصحا ابتداء وقياسه على شهادة القابلة انما يصح على قولهما ومن قول
ابي جعفر كذا ذكره في الايضاح م فان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم ش يعني في هلال رمضان وكذا

الارث ظ

الحكم في هلال الفطر عند العلة بالسماء واراد بالعلم العلم الشرعي وهو غالب الظن لا العلم القطعي وقيل هو نظير قوله في الزيادات اذا كان مع رفقة
ما هو في الصلاة او علم انه يعطيه او يغلب على ظنه واراد بالعلم طمانينة القلب لان حقيقة العلم لا تتصور فيه م لان التفرد بالرؤية
في مثل هذه الحالة وهي حالة كون العلة بالسماء توهم الغلط فيجب التوقف فيه ش وفي المحيط ان تفرد الواحد او الاثنين يورث تهمة
فيه والغلط او الكذب والتخيل والمطالع لا تختلف الا بالمسافة البعيدة الفاحشة حتى يكون جمعا كثيرا ش وكان القياس ان يقال حتى يكون
جمعا كثيرا ولقد راجعت الى النسخ والكل جمعا كثيرا فيحتاج الى تقدير وهو ان يقال حتى يكون القوم من الرائين جمعا كثيرا او بقدر ذلك م
بخلاف ما اذا كان بالسماء علة لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض ش من الناس النظر وفي المنافع تقديره حتى
الهداية السجي اشار بما يؤول اليه والا فيسمى قمرا لا بعد ثلاثين في الصحاح يسمى هلالا الى الثلاث م ثم قيل في حد الكثير اهل المحلة
اشار بهذا الى ان حد الكثير الذي بالوحي يراه جمع كثير فقال حد الكثير اهل المحلة ولا يكون اهل المحلة غالبا الا جمع كثير م وعن ابي يوسف
خمسون رجلا ش اي حد الجمع الكثير خمسون رجلا م اعتبارا بالقسامة ش اي هو اعتبار بالقسامة ويروى اعتبارا بالقسامة بالخطب
وهو الظاهر وقيل ما ذكرنا في الخزانة الاكمل عن ابي حفص الكبير انه يعتبر الوفا وقيل اربعة الاف ببخارى قليل خمسمائة ببلخ قليل
روي عن خلف وذلك في هلال شوال وذي الحجة ورمضان ذكره في الخزانة وقيل يفوض ذلك الى راي الامام او القاضي فان استقر
ذلك في قلبه قبل والا فلا وقيل هذا قول محمد قلت ما اشبه هذا بقول ابي حنيفة في تفويضه الى راي المبتلى به وما ابعده
قول من اشترط اربعة الاف او الوفا من الصواب وعن محمد تواتر الخبر من كل جانب يحصل العلم به وهذا روي عن ابي يوسف
وعن ابي يوسف جماعة لا يتصور اجتماعهم على الكذب وفي الخلاصة مقدار العدد الكثير مفوض الى راي الامام وفي المنافع
قيل ينبغي ان يكون من كل مسجد واحد او اثنان وقيل من جماعة رجل او رجلان م ولا فرق ش اي عدم القول م بين اهل المصر ومن ورد
من خارج المصر اذا لم يكن في السماء علة ش وذكر الطحاوي انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع ش وهي الغبار
والدخان ونحوهما لان المطالع تختلف فيه بصفاء الهواء خارج المصر وكذا كونه في مكان مرتفع في المصر قال اذا كان الذي يشهد بذلك
في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته ووجه الاول ما سبقه في الرواية يدل على نفي ما عداه فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلم في
عدم قبول الشهادة دليلا على قبولها اذا كان الشاهد خارج المصر او كان في السماء علة وكذا ش اي وكذا يقبل اذا كان الرائي في مكان
مرتفع في المصر لعدم الموانع م ومن راى هلال الفطر وحده لم يفطر احتياطا ش لاحتمال كون ذلك اليوم من رمضان وتفرده بالنظر
لا يخلو عن علة م وفي الصوم الاحتياط في الايجاب ش اي الاحتياط في ايجاب الصوم عليه وفي خزانة الاكمل وفي هلال شوال قد
لا ياكل ولا ينوي الصوم وفي المرغيناني راى هلال شوال وحده لا يفطر لمكان الاساءة وقيل الكل سوى احمد قال الشافعي ولو افطر
خلاف ان لا كفارة عليه وفي القضاء خلاف وفي المحيط ذكر شمس الائمة من راى هلال الفطر وحده ولم يقبل القاضي شهادته
ماذا يفعل قال محمد بن سلمة يمسك يومه ولا ينوي صومه وقال احمد لا يحل الاكل وقيل ان امن افطر وياكل سرا م واذا كان بالسماء
علة لم يقبل في هلال الفطر الا شهادة رجلين او رجل وامراتين لانه يتعلق به نفع العبد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقه ش ويشترط
في الرجلين الحرية وينبغي ان يشترط لفظ الشهادة لنفع العبد كسائر حقوقه واما الدعوى فينبغي ان لا يشترط كما في عتق الامة وطلاق
الحرة عند الكل وعتق العبد عند ابي يوسف ومحمد واما على قياس قول ابي حنيفة فينبغي ان يشترط الدعوى كما في عتق العبد عنده
ولا يقبل شهادة المحدود في القذف وان تاب وكذا العبد والامة وهو قول ابي حنيفة والشافعي في اعتبار لفظ الشهادة وجهان
وعند الشافعي ومالك واحمد يقبل قول الاثنين سواء كانت السماء مصحية او متغيمة في الفطر لانه حجة شرعية مثل سائر الحقوق م
والاضحى كالفطر في هذا ش اي في انه لا يقبل الا شهادة رجلين كما لا يقبل على هلال شوال م في ظاهر الرواية وهو الاصح ش اي ظاهر الرواية
هو الاصح م خلافا لما روي عن ابي حنيفة انه كهلال رمضان ش اي يقبل شهادة الواحد العدل كما في هلال رمضان م لانه تعلق به نفع
العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي ش هذا التعليل لظاهر الرواية الذي هو الاصح م وان لم يكن بالسماء علة ش يعني في هلال الفطر م
لم تقبل الا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم كما ذكرنا ش اشار به الى قوله لان التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة الى اخره م ووقت الصوم
من حين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس لقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام
الى الليل ش والخيطان بياض النهار وسواد الليل هذا قول عامة الامصار وقد كان وقت الصوم في الابتداء من حين يصلي العشاء او ينام

وهذا كان في شريعة من قبلنا فخفف الله عن هذه الامة وجعل وقته من حين طلوع الفجر لقوله تعالى وكلوا واشربوا الاية وكان
الاعمش يقول اول وقت الصوم اذا طلع الشمس ويبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس وفي الدراية هذا غلط فاحش لا يعتد
بخلافه وذلك لانه مخالف لنص القران وقال ابن قدامة لم يعرج احد على قوله وقال الترمذي نقل عن جماعة من السلف موافقته
وعن زر قلت لحذيفة اي ساعة تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هو النهار الا ان الشمس لم تطلع رواه النسائي وعن
حذيفة انه لما طلع الفجر تسحر وعن ابي بكر وابن مسعود مثله وقال مسروق لم يكونوا يعدون الفجر فجركم وانما كانوا يعدون الفجر الذي يملا
البيوت والطرق قوله من حين طلوع الفجر قال صاحب المنافع حين جر النون لانه معرب واضافته الى الفجر لا يجوز بناؤه لما
على الفتح والمضاف الى الفعل المضارع لا يجوز بناؤه عند البصريين وان كان مع جملة لانه معرب بخلاف المضاف الى الفعل الماضي
وانما ذلك مذهب الكوفيين والصحة في قوله تعالى هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم فتحه اعراب عندهم وهو نصب على الظرف
ولا يجوز ان يكون مبنيا على الفتح ذكره الزمخشري في الكشاف بخلاف يوم لا تملك نفس لاضافته الى المعرب وقال ابن مالك فيه
وجهان فان اضيف الى الجملة الاسمية يعرف وقال ... حتى يتبين قوله والخيطان مثنى خيط وهما بياض النهار وسواد الليل
لانه ... بعد قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولهذا لما سمع عدي بن حاتم هذه الاية عمد الى خيطين احدهما
ابيض والاخر اسود وكان ياكل حتى الخيط الابيض من الخيط الاسود ففعل ذلك يوما قال والشمس طالعة فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم
فاخبره بذلك فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك لعريض القفا وفي رواية ان وسادك لعريض اي ان نومك طويل فقال
انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وفي المبسوط الحصيري في مبسوط بكر اختلف المشايخ في ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني
ام لاستطارته وانتشاره قيل لاوله حين يبدو لمعته فيه فيدخل وقت الصوم والصلوة وقيل لاستطارته قال الحلواني
الاول احوط والثاني اوسع وفي شرح الارشاد والثاني اصح والاول احوط م والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع
نهارا مع النية ش قيل هذا منتقض طردا او عكسا اما عكسا فباكل الناسي فان صومه باق والامساك فائت واما طردا فمن اكل قبل
طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لنا ان النهار اسم لزمان هو مع الشمس وكذلك في الحائض والنفساء قال هذا المجموع موجود والصوم
فائت واجيب عن الاول بمنع فوت الامساك لان المراد بالامساك الشرعي وهو موجود وعن الثاني ان المراد من النهار
النهار الشرعي وهو اليوم بالنص وعن الثالث بان الحيض خرجت عن اهلية الاداء شرعا قلت هذا السوال والجواب
للشيخ الامام العالم بدر الدين الكردي رحمه الله م لانه ش اي لان الصوم في حقيقة اللغة هو الامساك لورود الاستعمال ش
في معنى الامساك وقد مضى الكلام فيه في اول الكتاب م الا انه ش اي الا ان الامساك م زيد عليه النية ليتميز بها العبادة عن العادة ش
لان النية هي الاصل في العبادة م واختص ش اي الصوم م بالنهار لما تلونا ش وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولانه دليل
على الناسخ من الوصال ش وهو وصل النهار بالليل في الصوم م كان تعيين النهار اولى ليكون على خلاف العادة ش لان العادة في النهار
الاكل والشرب م وعليه ش اي على خلاف العادة م مبنى العبادة ش لان العادة في نفسها سنة والكتاب للنفس ليحصل الاجر فلو كانت
على العادة ما كان للصائم في ذلك شي م والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء في حق النساء ش اي لتحقق اداء الصوم لان الحيض
والنفاس منافيان الصوم لقوله عليه السلام احداكن تقعد شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي فلو كان الصوم مشروعا معه لما تعدت
بخلاف الجنابة حيث لا يمنع الصوم وهو قول عامة اهل العلم منهم علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وابو
الدرداء وابو ذر وابن عمر وابن عباس وعائشة وام سلمة رضي الله عنهم وبه قال اصحابنا والثوري واحمد في اهل العراق ومالك
والشافعي في اهل الحجاز والاوزاعي في اهل الشام والليث بن سعد في اهل مصر وداود في اهل الظاهر واسحق وابو عبيد في
اهل الحديث وكان ابو هريرة يقول لا صوم له ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم رجع
عنه وقال سعيد بن المسيب رجع ابو هريرة عن فتياه بذلك وحكي عن الحسن وسالم بن عبد الله انه يتم صومه ويقضي وعن النخعي
يقضي الفرض دون النفل وعن عروة وطاوس ان علم جنابته في رمضان ولم يغتسل فهو مفطر وان لم يعلم فهو صائم وقال
الخطابي حديث ابي هريرة منسوخ والله اعلم وبالله التوفيق

باب ما يوجب القضاء والكفارة

اي هذا باب في بيان ما يوجب القضاء والكفارة على الصائم على ما يجي بيانه ان شاء الله تعالى ولما فرغ عن بيان الصوم وانواعه شرع

في بيان

في بيان ما يجب عند ابطال الاداء لانه امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر موخرا م واذا اكل الصائم او شرب او جامع ناسيا ش اي حال
كونه ناسيا م لم يفطر ش قال الكاكي لم يفطر بالتشديد والتخفيف فعلى الاول يكون مسندا الى الاكل وما يضاهيه قلت فيه تعسف
لانه يقال حينئذ الضمير في لم يفطر يرجع الى الاكل الذي دل عليه اكل وكذا ينبغي ان يرجع الى الشرب الذي يدل عليه او شرب والجماع
الذي يدل عليه او جامع فحينئذ ينبغي ان يقال لم يفطرن بنون الجمع وهذا كله تكلف والاحسن ان يكون الضمير في لم يفطر راجعا الى
الصائم اي لم يفطر الصائم بالاشيا المذكورة في الاكل والشرب ناسيا عند جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم وهم علي بن ابي طالب
وابو هريرة وابن عمر وعطا وطاوس ومجاهد والحسن البصري والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابراهيم النخعي وابو ثور وابن ابي ذيب
والاوزاعي والثوري والشافعي واسحق وابي ثور واحمد واسحق وابن المنذر واما في الجماع فهو مذهبنا وهو قول مجاهد واسحق
والبصري والثوري والشافعي وقال عطا والاوزاعي والليث عليه القضا وقال احمد عليه القضا والكفارة م والقياس ان يفطر ش وهو
قول مالك وربيعة وابن علية وسعيد بن عبد العزيز م لوجود ما يضاد الصوم ش ووجود ما يضاد الشي يعدم له لاستحالة وجود الضدين
معا م وصار كالكلام ناسيا في الصلوة ش حيث يفسد صلاته م وجه الاستحسان قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم
م للذي اكل وشرب تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ش هذا الحديث رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث محمد بن سيرين
عن ابي هريرة رضي الله عنه واللفظ لابي داود قال جا رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اكلت وشربت ناسيا
وانا صائم فقال الله اطعمك وسقاك انتهى وهو اقرب الى لفظ المصنف ولفظ الباقين من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه
فانما اطعمه الله وسقاه ورواه ابن حبان والدارقطني في سننه ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني كنت صائما
فاكلت وشربت ناسيا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك وزاد الدارقطني فيه ولا قضا
عليك ورواه البزار في مسنده بلفظ الجماعة وزاد فيه فلا يفطر فانما اطعمه الله وسقاه وزاد الدارقطني فيه فلا قضا عليه
ولا كفارة قوله تم على صومك بكسر التاء المثناة من فوق وتشديد الميم المفتوحة امر من تم يتم معناه اتممه وامض عليه واستتم
ويقال تم على امره امضاه وتم على امرك امضه فان قلت هذا الحديث يعارض الكتاب وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل لان الصيام امساك عن مفطرات فالاية تدل على بطلانه لان انعدام ركن الشي يستلزم انعدامه لا محالة والحديث يدل على
بقائه كما كان فيجب تركه قلت هذا السوال مع جوابه للامام حميد الدين الضرير واجاب بان في الكتاب دلالة
على ان النسيان معفو عنه لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل ويحمل قوله
ثم اتموا الصيام على حالة الاتمام عمدا لان الاتمام فعل اختياري فيكون عنده الفوت له كذلك والنسيان ليس باختياري
فلا يفوته وقال تاج الشريعة هذا الخبر مشهور وتلقاه السلف حتى قال محمد رحمه الله عقيب هذه المسالة حاكيا عن ابي حنيفة
لولا قول الناس لقلت يقضي يعني لولا قول الائمة ورواتهم هذا الحديث لقلت بالقضا قال السائل سلمنا ذلك لكن النص
ورد في الاكل والشرب على خلاف القياس فكيف يعدى الى الجماع اجاب بقوله م واذا ثبت هذا ش اي بقا الصوم
في حق الاكل والشرب ناسيا ثبت في الوقاع للاستوا في الركنية ش لان كلا منهما نظير الاخرى في كون الكف عن كل منهما ركنا
في الاخر فيكون الثبوت بالدلالة لا بالقياس م بخلاف الصلاة ش هذا جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا في الصلاة
حيث يفسد الصلوة م لان هيئة الصلاة مذكرة ش هيئة الصلاة القيام والركوع والسجود والانتقال من واحد الى واحد
وكل هذه الافعال يذكر المصلي فلا يغلب النسيان عليه ولا يستلزم عليه النسيان عدم نفي هيئات ما م ولا مذكر ش
اي ولا شي مذكر م في الصوم ش لان هيئة الصائم عن الصائم سوا لان الصوم امر مبطن م فيغلب عليه ش عليها النسيان م ولا فرق ش
اي ولا فرق في المسالة المذكورة بين النفل والفرض اي الصوم النفل والصوم الفرض لان النص ش وهو قوله عليه السلام
تم على صومك مطلق حيث لم يفصل بين الفرض والنفل وقال مالك وابن ابي ليلى ومحمد بن مقاتل الرازي في الفرض يقضي
وهو القياس كذا ذكره الامام المحبوبي م ولو كان ش اي الاكل او الشرب م مخطئا او مكرها م فعليه القضا ش الفرق
بين النسيان والخطا ان الناسي قاصد للفعل ناسي الصوم والمخطي ذاكر للصوم غير قاصد للفعل صورة المخطي اذا تمضمض
فسبق الماء حلقه وصورة المكره صب الما في حلق الصائم كرها وفي المحيط لو جامع ناسيا فنزع مع التذكر فصومه تام وعند

وفرعليه القضا والكفارة ولو اكل ناسيا فقيل له انت صايم فلم يتذكر واكل بعده افطر في قول ابي حنيفة وقال زفر والحسن
لا يفطر ذكره في المحيط وفي الخزانة فسد صومه عند ابي حنيفة ولا كفارة عليه وفي المرغيناني اما اذا اكل ناسيا قبل النية ثم نوى
الصوم ذكر في الفتاوى انه لا يجوز صومه وفي البقالي النسيان قبل النية او بعدها وذكر ابو الليث رحمه الله في نوازله ان
رجلا نظر الى غيره ياكل ناسيا يكره له ان لا يذكره اذا كان قويا على صومه وان كان يضعف بالصوم لا يكره لان ما يفعله الغير بعضه
عند العلما وفي قاضي خان ان كان شابا يخبره وان كان شيخا ضعيفا لا يخبره وفي الخزانة لو نوى ناسيا ملاقيه لا يفسد صومه
ولو ابتلع ما في الفم خطا يفسد صومه وهو قول الاكثر وقال عطا والحسن وقتادة وابن ابي ليلى والشافعي واحمد لا يفسد وقال ابراهيم النخعي
لا يفسد في الفرض ويفسد في النفل خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي اي يقيسه على الناسي والجامع عدم القصد وقال الكاكي للشافعي
قولان احدهما يفطر كقولنا وبه قال مالك واختاره المزني والثاني انه لا يفطر وهو الاصح وبه قال احمد وابو ثور واختلف اصحابه
فمنهم من اطلق القولين من غير فصل وان لا يبالغ ومنهم من قال ذلك على الحالين فان لم يبطل صومه وان لم يبالغ ففيه قولان احدهما لا يبطل
وهو الصحيح ولنا انه اي ان كل واحد من الخطا والاكراه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب فيكون اعتباره فاسدا لانه على
خلاف القياس ولان النسيان اشارة الى فرق اخر وهو ان النسيان من قبل من له الحق وهو الله تعالى والاكراه من قبل غيره اي
من قبل غير من له الحق فاذا كان كذلك فيعذر فيه فلا يصح ان يحلا على السوام ذكر له نظيرا بقوله كالمقيد والمريض في الصلوة قال المقيد
الذي قيده احد اذا صلى قاعدا بعذر القيد يقضي والمريض اذا صلى لا يقضي لان المقيد من قبل من ليس له الحق بخلاف المريض فان مرضه
من قبل من له الحق فاذا نام فاحتلم اي اذا لم يفطر باجماع الائمة الاربعة لم يفطر لقوله عليه السلام اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم
ثلاث لا يفطرن الصايم القي والحجامة والاحتلام هذا الحديث اخرجه الترمذي حدثنا محمد بن عبد الله المحاربي حدثنا عبد الرحمن
ابن زيد بن اسلم عن ابيه عن عطا بن يسار عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصايم
الحجامة والقي والاحتلام وقال ابي سعيد الخدري حديث غير محفوظ وقد روى عن زيد بن اسلم وعبد العزيز بن محمد وغير واحد من اهل
الحديث عن زيد بن اسلم ولم يذكروا فيه عن ابي سعيد وعبد الرحمن بن اسلم ضعيف في الحديث وقال السراج ذكروا هذا الحديث
في معرض الاستدلال ولم يذكر الاتراري واستدل هنا بقوله وهذا الماوردي صاحب السنن مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يفطر من قا ولا من احتلم ولا من احتجم ولم يذكر من هو صاحب السنن ولا اسم الصحابي الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
واخرجه البزار عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يوافق متن حديث المصنف الا لفظ الترمذي ولانه لم يوجد صورة الجماع
وهو الايلاج في الفرج ولا معناه اي ولا معنى الجماع وهو الانزال عن شهوة بالاستمتاع يعني بمس الرجل المراة وكذا اي ولا يفطر
اذا نظر الى امراة فامنى اي انزل المني لما بينا وهو قوله لانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه ثم انه سوا اذا نظر الى وجهها
او فرجها بخلاف حرمة المصاهرة فانه يجب بالنظر الى فرجها وقال مالك ان نظر مرة وكذلك وان نظر مرتين فسدت
وفي المرغيناني بالنظر لا يفسد الصوم وان كرر وكذا الانزال معه من غير تكرر وهو قول جابر بن زيد والثوري والشافعي وابي ثور واختار
المتقدمون وقال مالك يفسد وان صرف وجهه عنه وهو رواية عن احمد بن حنبل ولا كفارة فيه عندهم وصار كالمتفكر اذا امنى يعني
اذا تفكر في امراة حسنا فانزل لا يفطر ولاصحاب مالك في المتفكر روايتان وخالف فيه بعض الحنابلة وكالمستمني بالكف يعني الصايم
اذا عالج ذكره فامنى او عالج امراته لم يفطر على ما قالوا اي المشايخ وهو قول ابي بكر الاسكاف وابي القاسم لعدم الجماع صورة وعامتهم
قالوا يفسد صومه وعليه القضا وهو قول محمد بن سلمة وهو اختيار الفقيه ابي الليث في النوازل قال المصنف في التجنيس الصايم اذا عالج
ذكره حتى امنى يجب عليه القضا وهو المختار لانه وجد الجماع معنى وقيل فيه نظر لان معنى الجماع بقصد المباشرة على ما قلنا ولم يوجد
ان معناه وجد وهو المقصود من الجماع وهو قضا الشهوة وهل يحل له ان يفعل ذلك ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون
وان اراد به تسكين ما به من الشهوة ارجوا ان لا يكون عليه وبال وقال الاتراري قيل لابي بكر الاسكاف ايحل للرجل ان يفعل ذلك
قال مثل ما ذكرنا ثم قال في اخره وهو ماجور فيه قال الفقيه ابو الليث روي عن ابي جعفر رضي الله عنه انه قال اما يكفيه ان ينجو راسا براس
وقال الاتراري والاصح عندي قول ابي بكر لان الجماع لم يوجد لا صورة ولا معنى لعدم الايلاج والانزال بالمس الا انا نكره هذا احتياطا
ونظر فيه شيخنا جلال الدين السريكي رحمه الله من جملة تكلمه بما في قاضي خان وجار للفارسي المسكين اذا ... باليد للتسكين وعن احمد والشافعي

في القدم

بالمباشرة

في القدم يرخص فيه وفي الجديد يحرم ولو عملت المراتان عمل الرجال اي ان زنتا عليهما القضا والا الافضا ولا كفارة ولا غسل عليهما
ولو ادهن لم يفطر لعدم المنافي يعني اذا دهن شعره او شاربه ساغ للصوم فلا يفطر لان المنافي للصوم المفطرات الثلاث ولم يوجد
واحد منها وكذا اي لا يفطر اذا احتجم لهذا اي لعدم المنافي وهو الداخل ولما روينا وهو قوله عليه السلام ثلاث لا يفطرن
الصايم الحجامة والقي والاحتلام ولكن يكره الحجامة ولا يفسد الصوم وبه قال مالك والشافعي وداود وقال احمد وبعض اصحاب
الشافعي يفطر الحاجم والمحجوم وفي وجوب الكفارة روايتان عن احمد وحديث افطر الحاجم والمحجوم روي عن جماعة من الصحابة
رضي الله عنهم رافع بن خديج رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح وعلي بن ابي طالب رضي الله عنه اخرج حديثه النسائي واختلف في
رفعه ووقفه وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنه اخرج حديثه ابن عدي في الكامل وفيه داود بن الزبرقان متروك وشداد
ابن اوس اخرج حديثه ابو داود والنسائي وثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج حديثه ابو داود والنسائي وابن ماجة
واسامة بن زيد اخرج حديثه النسائي وفي سنده اختلاف وعائشة ام المومنين اخرج حديثها النسائي واختلف في رفعه ووقفه
ومعقل بن يسار اخرج حديثه النسائي ايضا وابو هريرة اخرج حديثه النسائي ايضا مرفوعا وموقوفا وابن عباس اخرجه النسائي ايضا
مرفوعا وموقوفا وابو موسى اخرج حديثه النسائي ايضا مرفوعا وموقوفا وبلال اخرج حديثه النسائي ايضا وفي سنده اختلاف وانس بن مالك
اخرج حديثه البزار ايضا وابو زيد الانصاري اخرج حديثه ابن عدي وفيه ضعف وابو الدردا اخرج حديثه الوليد بن مسلم وفيه ضعف
وقال شيخنا زين الدين في شرح الترمذي وقد ذهب اكثر اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان الحجامة لا تفطر منهم
قال سعد بن ابي وقاص وعبد الله بن مسعود وابن عباس وزيد بن ارقم والحسن بن علي وابو هريرة وانس وعائشة وام سلمة رضي الله عنهم
ومن التابعين الشعبي وعروة والقاسم وعطا بن يسار وزيد بن اسلم وعكرمة وابو العالية وابراهيم النخعي ومن الائمة سفيان الثوري
ومالك وابو حنيفة والشافعي وقال ابن عبد البر الاحاديث متناقضة في افساد صوم من احتجم فاقل احوالها ان يسقط الاحتجاج بها
والاصل بان الصايم لا يقضي فانه لا يفطر الا بما علم من الاكل والشرب والجماع الا بشيء لا تعارض لها وذلك معقود في هذه المسالة
قال وصح النسخ فيما ملكت لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم كان في ثمان عشر في رمضان عام الفتح والفتح كان في
الثامنة واحتجامه عليه السلام كان في السنة العاشرة ذكره جماعة وان اكتحل لم يفطر هذا على الخلاف عطا والحسن وابراهيم النخعي
والاوزاعي والشافعي وابي ثور وهو مذهب انس ومالك وعائشة رضي الله عنهما وان لم يصل الى جوفه لا يبطل بالاجماع وان وصل
بعا او ظاهرا فسد صومه عند مالك واحمد وهو قول ابن ابي ليلى وسليمان التيمي ومنصور بن المعتمر وابن شبرمة والحلي وفي شرح
مختصر الطحاوي لا باس بالكحل سوا وجد طعمه او لم يجد وكذا في المحيط كما لو اخذ حنظلة في فيه فوجد مرارته في حلقه او ما عروبته
او برواية في جبة وكذا الوصب لبنا في سنه او ما فوجد طعمه او مرارته في حلقه لا يفسد صومه ولو بزق بعد الاكتحال فوجد لون الكحل
من حيث اللون قيل يفسد ذكر في جامع الفقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ فما وجد في حلقه من طعمه انما هو اثره لا عينه
وقال الاتراري وليس بين العين والجوف منفذ فلا يصل من العين الى الجوف وانما وصل اليه اثر الكحل وهو الطعم فقد وصل اليه
اثر الكحل وهو الطعم وقد وصل من المسام فلا يعتد به كما لو اغتسل بالما البارد فوجد برودته في الباطن انتهى قلت هذا الكلام
غير سديد والصواب ما قاله المصنف ليس بين العين والدماغ منفذ وذكر الجوف ليس صحيحا على ما لا يخفى وقوله انما
وصل اليه اثر الكحل وهو المفطر غير صحيح والطعم الذي هو اثر الكحل كيف يوجد في الجوف ولا يوجد الا في الحلق بعدما نزل من الدماغ
والدمع يترشح كالعرق جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لو لم يكن بين العين والدماغ منفذ لما خرج الدمع فاجاب
بقوله والدمع يترشح اي ينزل من الدماغ الى العين مما يسيل كما يترشح العرق من مسام الجلد والداخل من المسام لا ينافي هو من
جملة الجواب قال الكاكي المسام المنافذ ماخوذ من سم الابرة وان لم يسمع الا من الاطبا قلت ذكره الازهري والمراد به
مسام العرق لا المنافذ التي ليس في المخارق المعتادة كما لو اغتسل بالما البارد ذكر هذا نظير المناسبة فانه لا ينافي الصوم
مع انه يجد برودة الما في بطنه وقال الاكمل ان قيل هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل وذلك لما روى سعيد بن هوذة
الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وليتقه الصايم اجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم
ندب الى الصوم يوم عاشورا والاكتحال فيه وقد اجمعت الامة على الاكتحال يوم عاشورا فهو راجح الاول انتهى قلت

هذا الحديث رواه ابو داود من رواية عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هوذة عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بالاثمد المروح عند النوم وقال ليتقه الصائم ورواه البخاري في تاريخه وقال قال ابو نعيم حدثنا عبد الرحمن بن النعمان الانصاري عن ابيه عن جده وكان اتي به النبي صلى الله عليه وسلم فمسح راسه فقال لا تكتحل واستعمل الكحل بالليل الاثمد يجلو البصر وينبت الشعر انتهى الاثمد بكسر الهمزة الفارسية سرمه وذكره الجوهري في باب ثمد فدل على ان الالف فيه زائدة وقال الاثمد حجر يكتحل به المروح بضم الميم وفتح الراء وتشديد الواو المفتوحة وبالحاء المهملة اي المطيب بالمسك وكانه جعل له رائحة تفوح بعد ان لم تكن له رائحة وقال لا اكحل قد اجمعت الامة على الاكتحال يوم عاشوراء فيه نظر يحتاج الى الدليل على هذا وايراده السؤال بحديث معبد من هوجه لان يحيى بن معين قال حديث معبد منكر لا يحتج به وعبد الرحمن ضعيف فاذا كان الامر كذلك فكيف نقول لا اكحل هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل ثم بحث بقوله ان النبي صلى الله عليه وسلم ندب الى الصوم يوم عاشوراء والاكتحال فيه ومع هذا لم يبين كيف ندب ومتى ندب فان قال ندب في حديث حميد فلما سمعت قال هذا الحديث وان قال روى البيهقي في شعب الايمان من رواية حسين بن بشر عن محمد بن الصلت عن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل بالاثمد يوم عاشوراء لم يرمد ابدا قال قال البيهقي بعد ان رواه اسناده ضعيف وجويبر ضعيف والضحاك لم يلق ابن عباس وقال الاترازي في معرض الاستدلال بان الاكتحال لم يفطر ولنا ما روى ابو بكر الجصاص الرازي في شرح مختصر الطحاوي عن عبد الباقي بن قانع عن عبد الرحمن بن احمد عن محمد بن سليمان عن حبان بن علي عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتحل بالاثمد وهو صائم وقال الشيخ ابو الحسن القدوري في شرح مختصر الكرخي قال ابن مسعود خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان وعيناه مملوتان من الكحل كحلته ام سلمة رضي الله عنها انتهى قلت الذي تصدى لشرح كتاب يذكر فيه احاديث في معرض الاستدلال ينبغي ان لا يكتفي بهذا المقدار لان الخصم لا يرضى به اما حديث ابي رافع فقد اخرجه ابن عدي في الكامل باسناده نحوه وهو حديث منكر قال البخاري محمد بن عبيد الله منكر الحديث وقال ابن معين حديثه ليس بشيء واما حديث ابن مسعود الذي ذكره فليس بصحيح من وجهين احدهما ان الحديث ليس لابن مسعود وانما هو لابن عمر رواه ابن عدي في الكامل قال اخبرنا ابو يعلى قال انا عمار بن بشار قال حدثنا سعيد بن زيد هو اخو حماد بن زيد حدثنا عمرو بن خالد القرشي عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عمر وعن محمد بن علي عن ابن عمر قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيت حفصة وقد اكتحل بالاثمد في رمضان وقال ابن عدي هذه الاحاديث التي يرويها عمرو بن خالد عن حبيب بن ابي ثابت ليست هي محفوظة ولا يرويها غيره وهو المتهم فيها وقال شمس الدين عمرو بن خالد المديني الواسطي وقال ابو طاهر وقوله القرشي دلسه كيلا يعرف لانه كذاب الثاني من الوجهين انه حديث لا يحتج به فان قلت هذا روي عن علي بن ابي طالب ايضا رواه الحارث بن ابي اسامة قال حدثنا ابو زكريا حدثنا سعيد بن زيد عن عمرو بن ابي خالد عن محمد بن علي عن ابيه عن علي بن ابي طالب وعن حبيب بن ابي ثابت عن نافع عن ابن عمر قال اسطر بنا النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرج في رمضان فخرج من بيت ام سلمة رضي الله عنها كحلته وملات عينه كحلا انتهى قلت مداره على حال عمرو بن خالد وقال شمس الدين وهذان الحديثان ليسا صريحين في الكحل للصائم انما ذكر فيهما رمضان فقط ولعله كان في رمضان فان قلت روى ابن الجوزي في كتاب فضائل الشهور من رواية سريج بن ابي الزناد عن ابيه عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه في حديث طويل فيه صام عاشوراء والاكتحال فيه قلت رواه في الموضوعات بهذا الاسناد ثم قال هذا حديث لا يشك عاقل في وضعه فان قلت روى في الاوسط عن بريرة قالت رايت النبي صلى الله عليه وسلم يكتحل بالاثمد وهو صائم قلت قال شمس الدين وفي اسناده غير واحد يحتاج الى الكشف عنهم ولو قبل الامراة نفسه يعني بتقبيله اذا لم ينزل اي لا يفسد صومه يريد به اذا لم ينزل كذا في رواية محمد في الجامع الصغير بقوله ولو قبل لا يفسد صومه انه اذا لم ينزل المني لعدم المنافي صورة ومعنى اي لعدم ما ينافي الصوم من حيث الصورة وهو الايلاج في الفرج ومن حيث المعنى وهو الانزال المني عن شهوة وقد روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يقبل ويباشر بعض نسائه وهو صائم وكان املكهم لاربه قوله لاربه بكسر الهمزة وسكون الراء قال ابن الاثير اي لحاجته يعني انه كان غالبا لهواه وقال اكثر المحدثين يروونه بفتح الهمزة والراء يعنون الحاجة وبعضهم يروونه بكسر الهمزة وسكون الراء

لنا ولان احدهما انه الحاجة ويقال فيها الارب والمآربة والثاني اراد به العضو وعنت به من الاعضاء الذكر خاصة فان قلت روى ابن ماجه من رواية زيد بن جبير عن ابي يزيد الضني عن ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم قالت سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل قبل امراته وهما صائمان قال قد افطرا جميعا ثم قال فينبغي ان لا يجوز القبلة للصائم اصلا قال قلت المراد منه اذا انزل بالقبلة توفيقا بين الحديثين بهذا قلت هذا الحديث ليس بشيء لانه انما يصح هذا الجواب اذا كان الحديثان متساويين في الصحة وحديث ميمونة هذا لا يساوي حديث عائشة لان في اسناده ابا يزيد الضني لا يعرف اسمه وهو مجهول وقال الترمذي في كتاب العلل المفرد سالت محمدا عن هذا الحديث فقال هذا حديث منكر لا احدث به واختلف العلماء في القبلة للصائم على اربعة مذاهب احدها اباحتها مطلقا وهو قول عمر بن الخطاب وسعد بن ابي وقاص وابي هريرة وعائشة رضي الله عنهم وبه قال عطاء والشعبي والحسن البصري وهو قول احمد واسحق وداود واختاره ابن عبد البر والثاني كراهتها مطلقا للصائم وهو قول ابن مسعود وابن عمر وقال ابو عمر من ابن المسيب وابن شبرمة ومحمد بن الحنفية اي من قبل فعليه قضاء ذلك اليوم والثالث التفرقة بين الشيخ والشاب وعن بعضهم عنه بقوله والتفرقة بين من يحرك القبلة شهوته وبين من لا تحرك وهو قول مالك وقول ابي حنيفة واصحابه وسفيان الثوري والشافعي والرابع التفرقة بين صيام الفرض وصيام النفل فيكره في الفرض ولا يكره في النفل وهي رواية ابن وهب عن مالك فان قلت حديث عائشة كان يقبل في شهر الصوم الذي رواه الترمذي ومسلم وهو صائم يحتاج الى ان لا يلزم منه ان يكون نهارا الا الليل الصوم من شهر الصوم قلت في الذي رواه البخاري ومسلم وهو صائم يحتاج الى ان قلت لا يلزم منه ان يكون في رمضان قلت في رواية ابي بكر البيهقي عنها عند مسلم كان يقبل في رمضان وهو صائم فان قلت الصائم محتاج الى الجماع فينبغي ان يمتنع من القبلة ايضا لانها من دواعيه قلت هذا غير وارد لان المحرم ممنوع من الطيب وهو من دواعيه والصائم ليس بممنوع عنه وفي جامع القبلة يكره من وجه ولا باس بالقبلة والمعانقة اذا امن على نفسه او كان شيخا كبيرا وعن ابي حنيفة يكره المعانقة والمصافحة وعنه يكره المباشرة الفاحشة لا ثوب وذلك ان المعانقة وهما متجردان ومس فرجه ظاهر فرجها والتقبيل الفاحش مكروه وهو ان يمضغ شفتها بخلاف الرجعة والمصاهرة يعني انما يثبتان بالقبلة بشهوة وكذا المس وان لم ينزل لان الحكم هنالك اي في الرجعة والمصاهرة ادير على السبب وهو مقام الوطء ومبني على الاحتياط اما هنا فالفساد يتعلق بالمواقعة ولم توجد صورة ولا معنى ولهذا لا يفسد الصوم بعقد النكاح على ما ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى يعني في باب الرجعة وان انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء لانه يحرم لوجود الافساد دون الكفارة لانها لا تجب الا بكمال الجناية لانها تسقط بالشبهات فكونها دائرة بين العبادة والعقوبة وعدم صورة الجماع صار شبهة فلم تجب الكفارة فان قيل لا نسلم ان كمال الجناية شرط لوجوب الكفارة الا ترى انها تجب بنفس الايلاج وان لم يحصل الانزال والاكمال الاجابة اجيب بان الكمال يحصل بنفس الايلاج ولهذا يجب الغسل وان لم ينزل اما الانزال فلم يزد على الجماع ولهذا لا يشترط في تحليل الزوج الثاني لانه شبع وما بعده فيه لوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة بالمباشرة ووجود المنافي صورة اي الصوم صورة اي من حيث الصورة او معنى اي ومن حيث المعنى يكفي لايجاب القضاء احتياطا اي لاجل الاحتياط اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ اي تندفع بالشبهات وهنا الشبهة عدم صورة الجماع كما ذكرنا كالحدود ودرء يعني مثل الحدود فانها تندرئ بالشبهات ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه اي الجماع او الانزال قال السغناقي في صحة الرواية بكلمة او وقال الكاكي الرواية في النسخ في الفروع عن المشايخ بكلمة او وقال الاترازي صحة الرواية عن مشايخنا ما روي بكلمة او ولو وجد بمعنى يان ذكرا او لان الامان عن احدهما ليس بكاف لعدم الكراهة بل الامان منهما شرط لعدم الكراهة حتى اذا امن الجماع ولم يامن الانزال يكره له القبلة لتعريض الصوم على الفساد وقال تاج الشريعة قوله اي الجماع او الانزال انما ذكر هكذا لان اختلفوا على قول محمد اذا امن على نفسه قال بعضهم اراد الامن عن الوقوع في الوقاع وقال بعضهم اراد به الامن من خروج المني ويكره اذا لم يامن يعني اذا لم يامن الانزال او الجماع لان عينه اي عين القبلة ذكر الضمير باعتبار التقبيل والمراد من عين القبلة نفسها ليس بمفطر وهذا ظاهر وربما يصير فطرا بعاقبته يعني باعتبار المآل بوجود الجماع او الانزال فان امن اعتبر عينه اي نفس القبلة واباح له اي القبلة لانها ليست بنفسها مفطرة وان لم يامن اي الجماع او الانزال يعتبر عاقبته اي ماله وكره له حينئذ والشافعي اطلق له في الحالين اي جوز له القبلة فيما اذا امن على نفسه او لم يامن وفيه نظر لانه ذكر في وجيزهم ويكره القبلة

للشاب الذي لا يملك اربه والحجة على ما ذكرنا اي الحجة على الشافعي ما ذكرنا وهو قوله لانها عينه لدى يفطر الى اخره
والمباشرة الفاحشة وهو ان يعانقها متجردين ويمس فرجه فرجها مثل التقبيل في ظاهر الرواية يكره ان لم يأمن ولا
يكره اذا امن وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة لانها قلما تخلو عن الفتنة عن الوقوع في الجماع وهذه رواية حسن عن
ابي حنيفة رضي الله عنه ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر لانه مغلوب فيه كما ذكرنا في الغبار والدخان
وفي القياس انه يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كلمة ان واصلة بما قبلها ولا فرق بين المأكول
وغيره كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطاع الامتناع منه فاشبه الغبار والدخان فانه لا يستطاع دفعهما
وان وصل الذباب الى جوفه ثم خرج حيا لم يفطر ذكره في الحاوي وهو قول سحنون من المالكية وفي جواهر الاخلاطي ولو دخل جوفه وهو
كاره له لم يفطر واختلفوا في المطر والثلج يعني اختلف المشايخ في المطر قال بعضهم يفسد والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس
وقال عامتهم بافسادهما والاصح انه يفسد لحصول المفطر بالامكان الامتناع منه اذا اواه اي ضمه خيمة او سقف
قلت اذا كان في البرية ولم يكن عنده خيمة ولا شيء يمنع المطر عنه فالقياس انه لا يفسد ولو خاض الماء فدخل اذنه لم يفطر
خلافا للحسن وان كان يضره بسببه لوجود اصلاح بدنه ولو صب الماء في اذنه فالصحيح انه يفطر لقصد اصلاح البدن لان
الماء من الدماغ وفي الخزانة لو دخل حلقه من دموعه او عرق جبينه قطرتان ونحوهما لا يضره والكثير الذي يجد ملوحته في حلقه
يفسد صومه لا صلوه ولو نزل المخاط من انفه في حلقه على تعمد منه فلا شيء عليه ولو ابتلع بزاق غيره افسد صومه ولا كفارة عليه
كذا في المحيط وفي المنافع لو ابتلع ريق حبيبه او صديقه قال الحلواني عليه كفارة لانه لا يعاف عليه بل يلتذ به وقيل لا كفارة
فيه ولو اجتمع ريقه في فيه ثم ابتلعه لم يفطر ويكره ذكره المرغيناني ولو اكل ما بين اسنانه لم يفطر يعني ان كان قليلا وان كان كثيرا
يفطر وان كان كثيرا وقال زفر يفطر في الوجهين يعني في القليل والكثير لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة
وبه قال الشافعي واحمد وفي منهم ان قدر على اخراجه فابتلع يفطر والا فلا وفي شرح الارشاد ان كانت مما يجري به الريق لا يفطر
صنعه وان كان لا يجري يفطر ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان فكان الاحتراز
عنه ممكنا قال محمد في الجامع الصغير اذا ابتلعه قال اما اذا اخرجه فاخذ بيده ثم ابتلعه يجب ان يفسد صومه ومنهم من قال
لا يفسد صومه سواء قصد ابتلاعه او لم يقصد الا ترى ما قال محمد في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة رضي الله عنه في الصائم
يكون في اسنانه اللحم فاكله متعمدا قال ليس عليه قضاء ولا كفارة والفاصل اي بين القليل والكثير مقدار الحمصة فهي كثير
والحمصة بتشديد الميم المفتوحة قال ثعلب هو المختار وقال المبرد بكسرها وما دونها اي الحمصة فهو قليل لم يذكر محمد رحمه الله في
المبسوط والجامع الصغير وذكر في شرح زفر ويعقوب لابي شجاع اي عبد الله البلخي قال حدثني مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
وما كان بين اسنانه في قدر الحمصة فطر جعل قدر الحمصة كثيرا لانه لا يبقى بين اسنانه غالبا وما دونه يبقى فقال الصدر الشهيد الحمصة
فصاعدا كثير وما دون ذلك قليل وقال ابو نصر الدبوسي اذا اراد ان يبتلعه بغير ريق فهو كثير وان لم يمكنه ذلك بغير استعانة الريق
فهو قليل وان اخرجه اي كان الخارج الذي بين اسنانه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه لامكان الاحتراز عنه على
ما روي عن محمد اي القياس على ما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة كانت بين اسنانه لا يفسد صومه لانه قليل وبه
قال زفر والشافعي واحمد وفي الخلاصة يجب ان يفسد صومه وعلى هذا لو اخذ لقمة من الخبز وهو ناس لصومه فلما مضغها ذكر انه
صائم فالقاها وهو ذاكر اذا ابتلعها قبل الاخراج من فيه فعليه الكفارة وان اخرجها ثم اعادها لا كفارة عليه وبه اخذ الفقيه ولو
اكلها اسنانه لا يفسد ولو اكل سمسمة من الخارج فسد صومه لانها من جنس ما يؤكل ويتغذى به كذا في فتاوى الولوالجي هذا اذا
لم يمضغها ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى بالمضغ وكذا لو مضغ حبة حنطة لا يفسد صومه لانها [illegible] باسنانه فلا تصل الى
جوفه لانه يصير تابعا لريقه لو ابتلع ريقه لا يفسد باجماع الائمة ولو ابتلع مخاطه فاخرجه من فيه لا يفسد لريقه ولا يجب
الكفارة بشرط العمد في الظاهر وفي رواية يجب ولو عمل عمل الابريسم وادخل الابريسم فيه فخرجت منه خضرة الصبغ او
او حمرته فاختلط بالريق فصار الريق احمر او اخضر فابتلع الريق وهو ذاكر لصومه يفسد كذا في الخلاصة وفي مقدار الحمصة
عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر عليه الكفارة ايضا اي في الحمصة لانه طعام متغير فلا يمنع ذلك وجوب

الكفارة كما اذا اكل اللحم المنتن ولابي يوسف انه يعافه الطبع اي يكرهه يقال عاف الماء يعافه كرهه وقال لانه لما
بقي بين الاسنان دخل في معنى النقصان ولهذا اذا تخلل يرميه وربما يكون له رائحة كريهة تكرههما الطبع فلما دخل في معنى الغذاء
النقصان وسرعه الجنابة ومع نقصه لا يجب الكفارة فاذا ذرعه القيء اي سبق الى فيه وغلبه فخرج منه ذكره في المغرب
وقيل سبقه من غير تعمد من باب منع وهو بالذال المعجمة لم يفطره وبه قال علي بن ابي طالب وابن عمر وزيد بن ارقم والاوزاعي
ومالك والشافعي واحمد واسحق قال ابن المنذر وهو قول كل من يحفظ عنه العلم قال وبه اخذ قال وعن الحسن البصري
روايتان في المفطر وقال العبدري نقل عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم انه لا فطر في القيء مطلقا وعند المالكية خلاف
في فطر من ذرعه القيء وعن احمد يفطر في الفاحش لقوله عليه السلام اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم من قاء فلا عليه ومن استقاء
عمدا فعليه القضاء هذا الحديث رواه الائمة الاربعة عن عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن ابن سيرين عن ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال صلى الله عليه وسلم من قاء الحديث وقال الترمذي حسن غريب وقال محمد يعني البخاري لا اراه محفوظا ورواه الحاكم
في المستدرك وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقال الدارقطني رواته كلهم ثقات قوله استقاء بالمد استفعال
من قاء يعني طلب القيء وكذلك نسيا ولا قضاء عليه في القيء لان كل ما يخرج من البدن لا يفسد الصوم كالبول والغائط ونحوهما
فكذا القيء وكان هذا هو القياس في الاستقاء الا انا تركناه بالحديث فان قيل روى الطحاوي عن ابي الدرداء ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قاء فافطر ينبغي ان يكون القيء مفطرا كما هو مذهب البعض اجيب بان معناه قاء فضعف فافطر توفيقا
بين الحديثين ويستوي فيه اي في القيء الذي ذرعه ملء الفم وما دونه يعني اذا ذرعه القيء لا يفطر سواء ملأ الفم او اقل منه
فلو عاد اي القيء الذي ذرعه وكان ملء الفم اي والحال انه كان ملء الفم فسد عند ابي يوسف لانه خارج حقيقة حتى
انتقضت به الطهارة وقد دخل الى الجوف فيفسد الصوم وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع
وكذا معناه اي معنى صورة الفطر لانه لا يتغذى به لان الافطار بوصول المغذي او المداوي الى الجوف قيل الاصل عدم دخول
المفطر الا ترى ان القيء يدفع الصفراء او البلغم وفيه صلاح البدن واجيب بان صلاح البدن اذا كان لخارج لا يؤثر في
نقض الصوم ولهذا لا يفسد الصوم بالفصد وفيه صلاح البدن ايضا ولهذا يسميه الاطباء الاستفراغ الكلي وان عاد
اي وان عاد الذي قاء فيما اذا ذرعه ملء الفم يفسد اي صومه بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر
بحصول الخارج في الجوف بنفسه وان كان اي القيء الذي ذرعه اقل من ملء الفم فعاد يعني بنفسه الى الجوف لم يفسد
صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال لان الدخول يترتب على الخروج ولم يوجد الخروج فان اعاده اي قال اعاده الذي ذرعه حال
كونه كذلك اي لا يفسد عند ابي يوسف لعدم الخروج فلا يوجد الخروج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه في الادخال
وهو فعله والنقض اثر الفعل فان استقاء ملء فيه عمدا فعليه القضاء ذكر العمد تاكيد لان الاستقاء استفعال من القيء وهو
التكلف فيه ولا يكون التكلف الا بالعمد كذا قاله الاترازي قال الكاكي قوله عمدا اشارة الى انه لو استقاء ناسيا لصومه لا
يفسد صومه قلت هذا اوجه من الاول لما روينا وهو قوله عليه السلام من استقاء عمدا فعليه القضاء والقياس
متروك به اي بالحديث المذكور لان القياس ان لا يفطر الا بالدخول الا ترى انه لا يفسد بالبول وغيره وترك القياس في
بالحديث وكذلك ان عليه لعدم الصورة وهو الدخول وان كان اقل من ملء الفم فكذلك عند محمد اي يفسد لاطلاق
الحديث لانه لم يفصل بين القليل والكثير وعند ابي يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما اي من حيث الحكم ولهذا لا ينتقض به الطهارة
ثم ان عاد الى جوفه بنفسه فيما اذا استقاء اقل من ملء الفم لا يفسد عنده اي عند ابي يوسف لعدم سبق الخروج وان اعاده
اي اعاده باصنعه فعنه اي عن ابي يوسف انه لا يفسد في رواية لما ذكرنا يريد به سبق عدم الخروج وعنه اي وعن
ابي يوسف في رواية اخرى انه يفسد فالحقه بملء الفم لكثرة الصنع وهو صنع الاستقاء وصنع الاعادة ومن ابتلع الحصاة
او النواة او الحديد انما قال ابتلع ولم يقل اكل لان الاكل هو المضغ والابتلاع جميعا والمضغ لا يحصل في الحصاة ونحوها
الابتلاع فانه يحصل لانه عبارة عن ادخال الشيء في الحلق افطر الا على قول من لا يعتد على قوله وهو الحسن بن صالح فانه يقول لا
الفطر [illegible] وهو قول بعض اصحاب مالك لوجود صورة الفطر باتصال الشيء الى باطنه ولا كفارة عليه لعدم المعنى

اي لعدم معنى الفطر وهو التعدي والتردي الى البدن وقال مالك يجب عليه لانه مفطر بغير عذر وكل من هو كذلك
يجب عليه عنده كذا ذكره الاكمل وهو خلاف ما نقله في الدر المراتبه لو ابتلع حصاة او نواة او ما لا يتغذى به قال
مالك يقضي ولا يكفر نعم قال سحنون من اصحابه عليه الكفارة ان تعمد والا فالقضاء وقال ابن القاسم لا شيء في سهوه وفي عمده
الكفارة وذكر في الجواهر وهو من كتب المالكية من بعض المتاخرين من المالكية لا يفطر ومشهور مذهبهم الفطر وعدم الكفارة
وفي البدائع لو ابتلع مما لا يؤكل عادة كالحجر والمدر والجوهر والذهب والفضة افطر ولا كفارة عليه وكذا لو ابتلع حصا او
او جوزة او رطبة او يابسة او سمسمة او قشر الرمان او يابس اللوز او مضغ ارزا او جوزا رطبة فابتلعها كفر وان وصل القشر
الى حلقه اولا لم يكفر وان مضغ فستقة مشقوقة يجب الكفارة وان لم تكن مشقوقة لا يجب الا اذا مضغها وفي الارز والعجين
لا يكفر بها الكفارة وكذا في دقيق الحنطة والشعير الا عند محمد وفي دقيق الارز قالوا يلزمه وفي الدرج قيل ان اكله بسمن او دبس
يجب الكفارة باكل وفي الملح وحده لا يلزمه الكفارة الا اذا اعتاد ذلك وفي الدرج قيل في قليله دون كثيره لانه يضر
وقيل يجب مطلقا ولو ابتلع حبة حنطة تلزمه الكفارة بخلاف حبة الشعير الا اذا كانت مقلوة ولو اكل الحماع يطبخ له
يلزمه الكفارة بخلاف النيء وقال الفقيه ابو الليث والاصح عندي في النيء لزومها وفي اللحم النيء القديد يجب الكفارة
لانها يوكل كذلك عادة ولو اكل لحم الميتة وهي منتنة قد دودت لا كفارة عليه والا فعليه الكفارة وفي المحيط لو ابتلع
سمسمة قطرة قيل لا يلزمه الكفارة لعدم اليقين بوصولها الى الجوف وقيل يجب الكفارة وروي ذلك عن ابي حنيفة نصا
وهو الاصح وبه قال محمد بن مقاتل الرازي والاول قول الصفار وان مضغها لا يفطر لانها تتلاشى وسقوط بين اسنانه وفي جوامع
الاكل في الساعة والموضع الكفارة وان ابتلع رمانة صحيحة فلا كفارة عليه وفي كتاب الصيام للحسن بن زياد في قشر رمانة
رطبة وجوزة رطبة ولوز رطبة كفارة ولا كفارة في اليابسة ومنها لو ابتلع بلوطة او عفصة متروعة الشر كفر وفي ابتلاع
مسك او زعفران الكفارة وفي الخزانة لو اكل طينا فعليه القضاء دون الكفارة الا في الطين الارمني الكفارة الا عند ابي يوسف
فانه كثر الاطباء عنه وقال محمد هو بمنزلة الغاريقون يتداوى به وفي ابتلاع الهليلجة روايتان (ولو جامع في احد
السبيلين) هما القبل والدبر وقيد بقوله عمدا لانه اذا كان ناسيا لا يجب عليه شيء اصلا (فعليه القضاء) وعليه جمهور العلماء
وقال الاوزاعي وبعض اصحاب الشافعي ان ذكر الصوم لا يجب عليه القضاء لانه من جنسه وان كفر ... وحكى قول عن الشافعي
انه اذا كفر لا قضاء عليه لانه عليه السلام امر الاعرابي بالكفارة ولم يبين حكم القضاء وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقال
صلى الله عليه وسلم من افطر متعمدا فعليه ما على الظاهر وليس على الظاهر سوى الكفارة شيء ولنا انه وجب عليه الصوم بشهود
الشهر وقد انعدم فلزمه القضاء كما لو كان معذورا فلم يوده مضمنه ما عنه كما في حقوق العباد وانما اراد عليه السلام بقوله
فعليه ما على الظاهر بسبب الفطر وبه يقول لكن وجوب القضاء ليس بسبب الفطر وبه يقول لكن وجوب القضاء ليس بسبب الفطر
وانما سكت النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي ما كان مشكلا وجوب القضاء معروفا لا داعي شكل كذا في المبسوط (استدراكا
للمصلحة الفائتة) يعني لاجل الاستدراك بالمصلحة التي فاتت بالافساد الصوم لان الشارع حكيم لا يامر بالاشتغال الا لحكمة
فاذا فوت هذه الحكمة والمصلحة بالافساد يجب القضاء لتدارك ما فاتت هذه الحكمة والمصلحة فهل ليس للثاني منهما فيجب
القضاء للاستدراك والقضاء يجب على المعذور وعلى غير المعذور اولى (والكفارة) اي وعليه الكفارة ايضا (لتكامل الجناية)
صورة ومعنى وهي الايلاج في الفرج وهو قول الجمهور وقال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير لا كفارة عليه وهو قول الزهري
وابن سيرين ايضا وعن ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لا يجب الكفارة في الوطي في الدبر والذكر والانثى فيه سواء قال في المحيط يجب
فيه الكفارة بالاجماع في الصحيح بخلاف الحد عنده لانه متعلق بالزنا ولم يوجد (ولا يشترط الانزال في المحلين) اي في القبل
والدبر (اعتبارا بالاغتسال) يعني اذا دخل بلا انزال وجب عليه الغسل فكذلك الكفارة وقيل الكفارة تندرئ بالشبهات
وانها معنى الجماع وهو قضاء الشهوة بورثها الشبهة والغسل يجب بالاحتياط فلا يمكن قياس احدهما على الآخر فيصح واجيب
بمنع انتفاء معنى الجماع لان قضاء الشهوة يتحقق بدون الانزال والانزال شبع وليس بشرط الا ترى ان من اكل لقمة وجب عليه
الكفارة وان لم يوجد الشبع واليه اشار بقوله (وهذا) اي قولنا الانزال شبع هذا جواب عن سؤال ذكره في المبسوط

فان قيل بكامل الجناية شرط لايجاب الكفارة وذا لا يحصل بدون الانزال قلنا انقضاء شهوة المحل بالايلاج فاما الانزال شبع ولا
معتبر به في تكميل الجناية (وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لا تجب الكفارة) بالاجماع في الموضع المكروه (وفي الدبر اعتبارا بالحد عنده)
اي عند ابي حنيفة فان لم يحصل بهذا الفعل جناية كاملة في ايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات وهذه عقوبة تندرئ بالشبهات
كالحد وفي جانب المفعول لم يحصل قضاء الشهوة وبه قال بعض اصحاب الشافعي (والاصح انه تجب) اي الكفارة رواية ابي يوسف عنه
(لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة) في محله والسبب قدم وهو الفطر بهتك الحرمة وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وقال مالك
واحمد وعليهما الغسل وقال ابن قدامة قال ابو حنيفة في اشهر الروايتين عنه لا كفارة في الوطي في الدبر قلت هذا غير صحيح
والاصح ما ذكرناه (ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة انزل او لم ينزل خلافا للشافعي) في الصحيح عنه انه يجب الكفارة وفي شرح المهذب
للنووي لو اولج في قبل بهيمة او دبرها بطل صومه انزل او لم ينزل وقال اولى الفرج لا يبطل الا بالانزال ولا كفارة فيه قولنا
ويجب الكفارة في البهيمة والميتة (لان الجناية تكاملها في قضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد) تكاملها بالوطء لانه محرم
والاول ان يكون بالنصب بدلا من الجناية وقوله في قضاء الشهوة يكون خبرا والتقدير ان تكامل الجناية في معنى الشهوة حاصل
المعنى ان الكفارة تعتمد الجناية الكاملة وتكاملها لا يكون الا بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد الا ترى ان الطباع السليمة
تنفر عنهما فلا يحصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشهوة والسفه او لفرط السفه ثم عندنا يجب (كما يجب الكفارة)
(يجب على المرأة) هذا اذا طاوعت المرأة اما اذا اكرهها على نفسها فعليها القضاء دون الكفارة وبه قال مالك وابو ثور
وابن المنذر واحمد في اصح الروايات قال الخطابي هو قول اكثر العلماء (وقال الشافعي في قول لا يجب عليها) اي الكفارة وهو اظهر
اقوال الشافعي وهو رواية عن محمد وفي رواية يجب كفارة واحدة على الواطئ عنهما ويتحمل عنها وهو قول الاوزاعي وله قول ثالث
(لانها متعلقة بالجماع) اي لان الكفارة متعلقة بالجماع يعني بسبب فعل الجماع (وهو) اي الجماع (فعله) اي فعل الرجل
(وانما هي محل الفعل فلا يجب عليها) وفي قول للشافعي (يتحمل عنها) الرجل لانه اوقعها في هذه المؤنة هذا اذا كان حرا فلا يتحملها
كالمكفر بالصوم (اعتبارا بماء الاغتسال) يعني قياسا على ماء الاغتسال فانه عليه لانه اوقعها فيه والحق ان التعلق بالجماع ينقسم اليه الى
وما في فما كان ماليا فعلى الزوج وما كان بدنيا فعليها فمن ماء الاغتسال فانه عليه والاغتسال عليها وفي تحملها فيه ستة فروع
احدها اذا كانا جميعا من اهل الاطعام او العتق يتحمل وتتداخلان لانهما جنس واحد والسبب واحد الثاني اذا كانا جميعا من اهل
الصوم فعلى كل واحد منهما صوم ولا يتحمل عنها لانها عبادة بدنية ولا تجزي فيها التحمل والثالث اذا كان الرجل من اهل الاعتاق
وهي من اهل الصوم فيه وجهان احدهما عليها الصوم لعدم التحمل فيه والثاني يسقط عنها بعتق الرجل الرابع اذا كان هو من اهل العتق
وهي من اهل الاطعام يتحمل عنها وهما يتداخلان فيه وجهان احدهما لا يتداخلان لانهما جنسان مختلفان ولا يتداخل مع الاختلاف
والثاني يدخل فيه الخامس لو كان هو من اهل الصوم وهي من اهل العتق فوجهان احدهما لا يتحمل عنها لانه عاجز والثاني يتحمل
فيبقى في ذمته الى ان يقدر السادس لو كان هو من اهل الاطعام وهي من اهل الصوم لا يتحمل عنها لانه بدني فلا يتحمل والسابع
لو زنى بامراة لا يتحمل عنها لان التحمل بسبب الزوجية ولم يوجد ولهذا لا يلزمه ثمن ماء الاغتسال الثامن اذا كان نائما فاستدخلت
ذكره فعليها الكفارة لان الرجل لم يحصل مفطرا التاسع اذا قدم الرجل من سفر مفطرا فجامعها فان ظن انها مفطرة فلا يتحمل ولو جامعها
مع العلم بصومها فيه وجهان احدهما لا يتحمل والثاني يتحمل (ولنا قوله عليه السلام) اي قول النبي صلى الله عليه وسلم (من افطر في
رمضان فعليه ما على المظاهر) قال الرازي هذا ما رواه اصحابنا في كتبهم ذكره السغناقي ثم تبعه الاكمل وهو دليل عن بيان في
حاله ولا اسنده الى احد وقال الكاكي وفي المبسوط واحتج علماؤنا بقوله عليه السلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر
رواه ابو هريرة وقال المخرج احاديثه هذا حديث غريب لم اجده واستدل ابن الجوزي في التحقيق لمذهبنا ولم يرده بما رواه
البخاري ومسلم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم امر رجلا افطر في رمضان ان يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او
يطعم ستين مسكينا انتهى قال فوجهه ان علق على الكفر الافطار وهو معنى حسن صحيح وقال الكاكي وما رواه في المتن رواه الدارقطني
بمعناه قلت روى الدارقطني في سننه عن يحيى الحماني حدثنا هشيم عن اسماعيل بن سالم عن مجاهد عن ابي هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم امر الذي افطر يوما من رمضان بكفارة الظهار (وكلمة من تتناول الاناث) كالذكور قال الله تعالى ومن يعمل

وفي بعض النسخ منتظم الذكور والاناث م ولان السبب ش اي سبب الكفارة جناية لافساد ش اي افساد الصوم م لا نفس الوقاع ش
ولهذا اذا انفصل الوقاع ولم يوجد الافساد لا تجب الكفارة كما في الوقاع في ليالي رمضان م وقد شاركته فيها ش اي في جناية الافساد
شاركته في الكفارة فتجب عليها كما تجب عليه وهو جواب عن قول الشافعي اعني عن قوله الاول م ولا يتحمل لانها ش اي لان الكفارة
عبادة او عقوبة م وانها ما كانت لا تلزمه م ولا يجري فيها ش اي في العبادة والعقوبة م التحمل لان العبادة فعل اختياري فلو
جاز التحمل لجعل الجبر والالزام منتفيا فيبقى لزوم واما العقوبة فتقتضيه زجرا على الجاني لا على غيره وهذا جواب عن قوله الثاني
م ولو اكل ش اي الصائم م او شرب ما يتغذى به او يتداوى به ش في رمضان وكان عمدا فعليه القضاء ش اي قضاء ذلك اليوم وقال الاوزاعي
ليس عليه القضاء واستدل بحديث الاعرابي كان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة ولم يبين حكم القضاء قلنا انه وجب عليه الصوم
بشهود الشهر وقد انعدم الاداء فيلزمه القضاء واما في حديث الاعرابي فما كان مشكلا م والكفارة ش اي مع القضاء وهو قول جمهور العلماء منهم
الشعبي والزهري والثوري والحسن البصري وعطاء ومالك واسحق وابو ثور ومحمد بن جرير الطبري وكان سعيد بن جبير يقول لا
كفارة على المفطر في رمضان اي مفطر كان لان في آخر حديث الاعرابي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كلها انت وعيالك فانتسخ
بعد حكم الكفارة ولنا ما يأتي عن قريب وقال سعيد بن المسيب على صوم شهر وقال عطاء عليه تحرير رقبة فان لم يجد فبدنة او بقرة
او عشرون صاعا من طعام على اربعين مسكينا وقال ربيعة بن عبد الرحمن عليه ان يصوم اثني عشر يوما لقوله تعالى ان عدة الشهور عند الله
اثنا عشر شهرا وعن ابراهيم النخعي عليه ان يصوم ثلاثة الاف رواه حماد بن ابي سليمان وقال عمر بن عبد البر هذا لا وجه له الا ان
يكون كلامه قد خرج على وجه التغليظ والغضب وعن ابن عباس رضي الله عنهما عليه عتق رقبة او صوم شهر او اطعام ثلاثين
مسكينا وعن عيسى بن يحيى يوما ويروى عن الشعبي ومذهب ابن جبير ورواه القاضي بكار عن النخعي وعن عمر رضي الله عنه
يقضي يوما ويطعم مسكينا واحدا وعن البصري انه سئل عن رجل افطر اربعة ايام ياكل ويشرب وينكح قال يعتق اربع رقاب فان لم يجد
فاربعة من البدن فان لم يجد فعشرون صاعا من التمر لكل يوم قال لم يجد صام لكل يوم يومين وروي مثله مرسلا من طريق ابن
المسيب وعن علي وابن مسعود رضي الله عنهما قالا لا يقضيه ابدا وان صام الدهر كله ورفعه ابو هريرة رضي الله عنه وهو
ضعيف قاله ابو عمر وقال الشافعي لا كفارة عليه ش ولكن يعزره السلطان ويجب عليه امساك بقية يومه وبه قال احمد وداود
م لانها ش اي لان الكفارة م شرعت في الوقاع ش اي الجماع م بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره بيانه
ان الاعرابي جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم تائبا نادما والتوبة رافعة للذنب بالنص ومع ذلك اوجب النبي صلى الله عليه وسلم
الكفارة فعلم انها ثبتت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره م ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار اي ان وجوب
الكفارة في الوقاع تعلق بجناية افساد الصوم في رمضان على وجه الكمال لا بنفس الوقاع م وقد تحققت ش اي الجناية م في الاكل
والشرب فوجب القول بوجوب الكفارة بالطريق الاولى لان الكفارة وردت زجرا والزجر انما يكون فيما تدعو اليه
النفس وداعية النفس في الصوم الى الاكل والشرب اكثر منها الى الجماع فلما وجب في الجماع الزجر فلان يجب عليه في الاكل اولى
واحرى قيل لا نسلم تعلق الكفارة بنفس الوقاع لا حرام في الصوم والحج بان وقاع الزوجة من حيث هو ليس بحرام بالنص
فعلم ان الكفارة تعلقت بافساد الصوم قيل لا نسلم تعلقها بافساد الصوم والفساد حاصل في الافطار بالحصاة والنواة واجيب
نعم لكن لا على وجه الكمال فيما ذكر لعدم قوام معنى الصوم وهو قهر النفس بالتجويع م وايجاب الاعتاق تكفيرا عرفنا ان التوبة
غير مكفرة لهذه الجناية ش هذا جواب عن قول الشافعي ان الكفارة شرعت في الوقاع على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة
بيانه ان يقال لا نسلم ان هذه الجناية ترتفع بالتوبة فان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة للجناية علم ان التوبة غير مكفرة للجناية
السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة الى الحد والباقي من جانب الحق معلق بقوله عز وجل والمقدر يعرف بايجاب
الشارع الاعتاق ان التوبة غير مكفرة وقوله تكفيرا نصب على التعليل اي لاجل التكفير م ثم الحجر للجماع قوة في استدعاء الزاجر
لغلظه في الجناية فلا يثبت الحكم في غيره من وجوه الاول ان الجماع يوجب الفطر بكل زمان بخلاف الاكل والشرب والثاني
ان الاحرام يفسد بسبب الجماع ولا يفسد بسائر محظورات الاحرام والثالث ان الشارع اوجب في الوقاع عند عدم الملك
الحد ولم يشرع في الاكل عند عدم الملك فكان اشد والرابع ان تمام الجوع يبيح الفطر عند الضرورة فكان مظنة لوجود شبهة الاباحة والكفارة

لا يجب بالشبهة بخلاف الوقاع فانه لا يباح اصلا في حق الصائم والخامس ان الوقاع بالمرأة له داعيان من الطرفين بخلاف
الاكل فكان اشد واجيب عن الاول بانه لا فرق بين جماع الصغيرة والكبيرة والمكرهة والبهيمة على اصلكم وليس فيه فطران
ومع ذلك وجبت الكفارة وعن الثاني ان حرمة الجماع في الحج اقوى حتى لا يرتفع بالحلق الى طواف الزيارة بخلاف
سائر المحظورات حتى يرتفع بالحلق وغيرها سواء وعن الثالث توجد من الاكل والوقاع في الركبة حرمة والحاجة وعن الرابع ان تمام الجوع
لا يبيح الفطر عند الضرورة لان الضرورة عن خلو المعدة المبيحة خوف الهلاك على نفسه ليس من الجوع لان الجوع عبارة عن الاشتهاء الى
الحاجة الى الاكل وهذا لا يبيح بحال والضرورة عبارة عن خلو المعدة التي يتعلق بها قوا الطبيعة وعند ذلك لا يتصور بعضه
المراد او ابقى فلا علو وخلو الجوف عن مادته لا يتصور بعضه وعن الخامس فهو الجواب عن الاول م والكفارة مثل كفارة الظهار
ش اي الكفارة التي تجب بالوقاع مثل كفارة الظهار وهي عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان
لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير لما روينا ش اي من حديث الاعرابي عليه السلام من افطر في رمضان
فعليه ما على المظاهر م ولحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت قال واقعت امرأتي في نهار
رمضان متعمدا فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني
ما جاءني الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يؤتى بعرق من التمر ويروى بفرق
من تمر فيه خمسة عشر صاعا فقال فرقها على المساكين فقال والله ما بين لابتي المدينة احد احوج مني ومن عيالي فقال كل انت وعيالك
يجزيك ولا يجزي احدا بعدك ش الكلام في هذا الحديث على انواع الاول ان هذا الحديث اخرجه الائمة الستة من حديث
ابي هريرة قال البخاري حدثنا ابو اليمان اخبرنا شعيب عن الزهري قال اخبرني حميد بن عبد الرحمن ان ابا هريرة رضي الله عنه
قال بينا نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت قال ما لك قال وقعت على امرأتي وانا صائم
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل
تجد اطعام ستين مسكينا قال لا فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك اتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر والعرق
المكتل قال اين السائل فقال انا فقال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى افقر مني يا رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما
بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك
وقال ابو داود ومسلم حدثنا يحيى بن يحيى وابو بكر بن ابي شيبة وزهير بن حرب وابن نمير كلهم عن ابن عيينة قال اخبرنا وقال
اخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع
ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر
فقال تصدق بهذا فقال افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال
اذهب فاطعمه اهلك قال ابو داود وحدثنا مسدد ومحمد بن عيسى المعنى قالا حدثنا سفيان قال مسدد قال الزهري عن حميد بن عبد الرحمن
عن ابي هريرة قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت فقال ما شانك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال
فهل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا
قال اجلس فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق به فقال يا رسول الله ما بين لابتيها اهل بيت افقر منا قال
فضحك حتى بدت انيابه قال فاطعمه اياه قال الترمذي حدثنا نصر بن علي الجهضمي وابو عمار الحسين واحمد واللفظ لابي عمار
قال حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال اتاه رجل فقال يا رسول الله هلكت قال
وما اهلكك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال هل تستطيع ان تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال
تصدق به قال ما بين لابتيها احد افقر منا قال فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه قال فخذه فاطعمه اهلك وقال
النسائي اخبرنا محمد بن نصر النيسابوري ومحمد بن اسمعيل الترمذي قال حدثنا ايوب بن سليمان قال حدثنا ابو بكر وهو ابن ابي اويس

من سليمان عن يحيى بن سعيد الخزرجي عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن انه سمع ابا هريرة اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر رجلا
افطر في رمضان ان يكفر بعتق رقبة او بصيام شهرين او اطعام ستين مسكينا قال الرجل يا رسول الله ما اجد فاتي بعرق من تمر فقال خذ
هذا فتصدق به قال لست احد احوج يا رسول الله مني فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال كله ورواه من طريق
اخرى وقال ابن ماجه حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد بن عبد
الرحمن عن ابي هريرة قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال هلكت قال وما اهلكك قال وقعت
على امراتي في رمضان فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة قال لا اجد قال صم شهرين متتابعين قال لا
اطيق قال اطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فبينما هو كذلك اذ اتي بمكتل يدعى العرق قال
اذهب فتصدق به قال يا رسول الله والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا قال فانطلق فاطعمه
عيالك النوع الثاني في معناه قوله بينما اصله بين فاشبعت فتحة النون فصارت بينا ثم زيدت فيه الميم فصارت
بينما ويضاف الى جملة اسمية وفعلية ويحتاج الى جواب يتم به المعنى وجوابه هنا قوله اذ جاءه رجل وزعم ابن بشكوال
ان هذا الرجل هو سلمة بن صخر البياضي فيما ذكره ابن ابي شيبة في مسنده وعيسى بن الجارود وسليمان بن حرب وفي جامع الترمذي
سلمة بن صخر وهذا في ... حديث الاعرابي والاعرابي منسوب الى الاعراب وهم ساكنوا البادية من العرب الذين
لا يقيمون بالامصار ولا يدخلونها الا لحاجة والعرب اسم لهذا الجيل من الناس سواء اقاموا بالبادية او المدن
والنسبة اليه عربي قوله هلكت وفي رواية البخاري وكذا في رواية العتيبة وفي مسند حديث الباب هلكت واهلكت
وليس في الكتب الستة لفظ واهلكت وقال الخطابي هذه اللفظة غير محفوظة واصحاب سفيان لم يرووها عنه انما
ذكروا قوله هلكت فقط غير ان بعض اصحابنا حدثني ان المعلى بن منصور روى هذا الحديث عن سفيان فذكر هذا
الحرف فيه وهو غير محفوظ والمعلى ليس بذاك القوي في الحفظ والاتقان انتهى قلت اخرجه الدارقطني في
سننه عن ابي ثور حدثنا معلى بن منصور حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد عن ابي هريرة قال جاء رجل الى
النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت الحديث ثم قال تفرد به ابو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة
بقوله واهلكت وهم ثقات وفي رواية البيهقي في سننه اتاه رجل وهو ينتف شعره ويدق صدره ويقول
هلك الابعد واهلكت وفي رواية ويدعو الويل وفي رواية يلطم وجهه وفي رواية الحجاج بن ارطاة ويدعو ويله
وفي مرسل سعيد بن المسيب عند الدارقطني ويحثي على راسه التراب قوله قال ما لك وفي رواية في مسلم وما اهلكك
كذا في رواية الترمذي وابن ماجه وفي رواية ابي داود ما شانك وفي متن حديث الكتاب ماذا اصنعت قوله بعرق بفتح
الفاء والراء المكتل يسع خمسة عشر رطلا والعرق بفتح العين والراء قال ابو عبيد فتح الراء هو الصواب عند اهل
اللغة قال والكثيرون يروونه باسكان الراء وفي ديوان الادب العرق الزبيل قال ابو عمر والعرق اكبر من المكتل والمكتل
اكبر من القفة والعرق زبيل وفي المحكم العرق واحدته عرقة قوله لابتي المدينة تثنية لابة قال الاصمعي اللابة الحرة
وهي الارض التي البستها حجارة سود وجمعها لابات ولوب قوله تحركه ولا تحري احتراما لعمه كلم يرد في شيء من كتب
الحديث النوع الثالث ان هذا الحديث يدل على ان الكفارة من افطر في رمضان عمدا على الترتيب المذكور فيه
وفيه كلام كثير لا يحتمل هذا الموضع بيانه فمن اراد ذلك فعليه بشرحنا للبخاري الذي سميناه عمدة القاري في شرح
البخاري م وهو ش اي حديث الاعرابي حجة على الشافعي في قوله يخير ش عليه الكفارة بين الاعتاق والصوم والاطعام
مطلقا فانه اي مخرج عن المعهود وقال الحاكي قوله حجة على الشافعي في قوله يخير وقع سهوا من الكاتب قال
الشافعي لا يقول بالتخيير بل يقول مثل مذهبنا بالترتيب وبه قال احمد في اصح الروايتين وقال في شرح المهذب
في الاشراف قال بهذا مذهب ابي حنيفة واصحابه والاوزاعي والثوري والحسن بن حي والشافعي واحمد وابو ثور
والسمعاني قال الشافعي لا يقول بالتخيير بل يقول بالترتيب المذكور في حق المظاهر كما هو قولنا وهذا منصوص في كتبهم
في الوجيز والخلاصة المنسوبين للغزالي وكذلك في كتاب المبسوط لشمس الائمة وفخر الاسلام م لان مقتضاه ش اي

مقتضى

اي مقتضى الحديث وجوب م الترتيب ش ودلالة الحديث على الترتيب ظاهرة والذي ذهب الى التخيير استدل بحديث سعد
بن ابي وقاص ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اي الحديث في رمضان فقال اعتق رقبة او صم شهرين او
اطعم ستين مسكينا واجيب بان حديث الاعرابي مشهور ولا يعارضه هذا الحديث فيحمل على ان المراد به بيان ما يتادى
به الكفارة في الجملة لا التخيير قلت حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه رواه الدارقطني في سننه م وعلى مالك ش
اي وحجة ايضا على مالك في ترك التتابع فانه يجوز الصوم مطلقا متتابعا او متفرقا وهذا على ما ذكره المصنف ولكن نسبة هذا
الى مالك سهو ايضا فان القائل بنفي التتابع هو ابن ابي ليلى ومالك لا يقول الا بالتتابع كقولنا وفي الذخيرة المالكية يجب
صوم الشهرين متتابعين عند مالك وقال ابن قدامة في المغني لا خلاف بين من اوجب الصوم انه شهران متتابعان وفي الكرد
عند ابن عباس شهر واحد وعند ابن ابي ليلى شهران ولم يوجب فيهما التتابع ذكره القرطبي وعن م للنص عليه ش اي لنص التتابع
حيث قال صم شهرين وكل صيام لم يذكر الله تعالى في القرآن متتابعا فالصائم بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق وكل صوم ذكر
في القرآن متتابعا فعليه التتابع والصيامات المذكورة في القرآن ثمانية اربعة منها متتابعة صوم رمضان وكفارة القتل
وكفارة الظهار وكفارة اليمين عندنا واربعة منها صاحبها بالخيار قضاء رمضان والمتعة وصوم كفارة الحلق وكفارة جزاء
الصيد وفي المبسوط من ستة الخامس قال كل كفارة شرع فيها العتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها العتق فصاحبه بالخيار
تخفيف يحصل فيه كفارة الفطر م ومن جامع فيما دون الفرج ش اراد به الاستمتاع بالمراة في فخذها او في بطنها ولم يرد به اللواطة م فانزل
فعليه القضاء ش لوجود الجماع معنى وهو الانزال عن المس بشهوة م ولا كفارة عليه ش وبه قال الشافعي وقال
مالك واحمد وابو ثور يجب الكفارة لوجود هتك حرمة الصوم ولهذا يجب عليه القضاء بالاجماع م لانعدام الصورة ش اي صورة الجماع
وهو الايلاج في الفرج م وليس في افساد الصوم في غير رمضان كفارة ش وحكى عن قتادة ان الكفارة تجب بافساد قضاء رمضان
اعتبارا بالاداء م لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية لان فيه هتك حرمة الشارع فلا يلحق به غيره ش اي غير رمضان برمضان
وهذا بخلاف الكفارة في الحج حيث تستوي فيها الفرض والنفل لان وجوبها بحرمة العبادة وفي رمضان الحرمة للزمان لاجل
العبادة فاختص بصوم رمضان وغيره م ومن احتقن ش اي وضع الحقنة في الدبر والاحتقان بفتح التاء كذا في المغرب وقال ابن الاثير الحقنة
ان يعطى المريض الدواء من اسفله وهي معروفة عند الاطباء وفي الحديث انه كره الحقنة وقال اصحابنا لا باس بالاحتقان حال المرض
وهو قول النخعي وقال مجاهد والشعبي يكره م او استعط ش بفتح التاء ايضا اي صب السعوط في الانف وهو بفتح السين اسم دواء
يصب في انف المريض واسعطه اياه ولا يقال استعط على بناء المجهول والوجود دواء يصب في وسط الفم م او اقطر في اذنه ش على
بناء المجهول كذا وجد بخط العلامة مولانا حافظ الملة والدين وفي المغرب قطر الماء قطرا وقطره واقطره وقطر فيه
قطرانا م افطر ش بالعاجلة من اي افطر الصائم بالاحتقان والاستعاط والاقطار في الاذن عند عامة العلماء الا عند
الحسن بن صالح وداود فانهما قالا لا يفطر وقال مالك والاوزاعي في السعوط ان نزل الى حلقه يفطر والا فلا وللمالكية في الحقنة
روايتان في الاحاليل الحقنة توجب الفطر ولا يثبت بها الرضاع ونقله عن داود وهشام لان الرضاع انما يثبت باللبن الذي
ينشز العظام وينبت اللحم والنمو والتغذية الا ترى انه في حال الكبر لا يوجب الحقنة مقاربا للشرب في هذا المعنى م لقوله
عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م الفطر مما دخل ش هذا الحديث رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا احمد بن
منيع حدثنا مروان بن معوية عن رزين البكري قال حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل انها سمعت عائشة رضي الله عنها
تقول دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عائشة هل من كسرة فاتيته بقرص فوضعه على فيه فقال يا عائشة هل
دخل بطني منه شيء كذلك قبلة الصائم انما الافطار مما دخل وليس مما خرج وروى عبد الرزاق هذا في مصنفه موقوفا على ابن
مسعود فقال اخبرنا الثوري عن وائل بن داود عن ابي هريرة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما قال انما الوضوء مما خرج وليس
مما دخل والفطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج ومن طريق عبد الرزاق اخرجه الطبراني في معجمه ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه
موقوفا على ابن عباس رضي الله عنهما قال حدثنا وكيع عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال الفطر مما دخل
وليس مما خرج وكذلك رواه البيهقي وقال وروي عن علي رضي الله عنه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت

البخاري في صحيحه تعليقا وقال ابن عباس وعكرمة الصوم مما دخل وليس مما خرج م والوجود معنى المفطر وهو وصول ما فيه صلاح
البدن الى الجوف ش اي الى جوف الرأس او الى البطن م ولا كفارة لانعدام الصورة ش اي صورة الفطر وهي الوصول الى الجوف من المنفذ
المعهود وهو الفم م ولو اقطر في اذنه الماء او ادخله ش اي او ادخل الماء اذنه بنفسه لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة ش
اراد بالمعنى صلاح البدن وهو معدوم لان الماء الذي يدخل في الاذن يضر ولا ينفع واراد بالصورة الوصول الى الجوف من المنفذ
المعهود وهو الفم وعند الشافعية لو اقطر في اذنه ماء او دهنا فوصل الى دماغه فطر في اصح الوجهين وقال القاضي حسين والفوراني
والسنجي لا يفطر وصححه الغزالي ولو اغتسل فدخل الماء اذنه فلا شيء عليه ولو صبه فيها فعليه القضاء والمختار لا شيء عليه فيهما وهو قول
مالك والاوزاعي وداود وفي خزانة الاكمل لو صب الماء في اذنه لا يفطره هكذا عند بعض مشايخنا خلافا للدهن يفعله فعليه القضا
وفي السليمانية من بخرها الدواء او وجد طعم الدخان في حلقه نقض الصوم وفي الخزانة عن ابي حنيفة فيمن استنشق فدخل الماء الى دماغه
لزمه القضاء م بخلاف ما اذا ادخله الدهن ش يعني افطر اذا ادخل في اذنيه الدهن لوجود صلاح البدن م وان داوى جائفة ش
وهي الطعنة التي تبلغ الجوف م او امة ش بمد الهمزة وتشديد الميم وهي الشجة التي تبلغ ام الرأس والامة من امته بالعصى اذا
ضربت ام راسه وهي التي تجمع الدماغ وانما قيل للشجة امة على معنى ذات ام كعيشة راضية م فدا يصل الى جوفه او يصل الى
الجائفة او دماغه ش يرجع الى الامة م افطر عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش وبه قال الشافعي واحمد م والذي يصل هو الرطب ش
اشار بهذا الى ان المراد من قوله يصل الى جوفه هو الدواء الرطب لان الخلاف فيه واما اذا كان يابسا لا يفسد صومه بالاجماع
كذا في المبسوط وتحفة الفقهاء وغيرهما وهو ظاهر الرواية قال شمس الائمة السرخسي يعني في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس
واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس وصل الى جوفه فسد صومه وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد وفي
الاجناس لا فرق بين الرطب واليابس اذا وصلا الى الجوف فطرا واذا لم يصلا الى الجوف لم يفطر ثم قال هكذا فسره محمد بن شجاع
في تفسير المجرد وما ذكر في الاصل مطلقا في الرطب انه يفطر فهو بناء على الغالب لانه يصل الى الجوف غالبا ثم قال وروى ابن ابي
مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان كان الرطب يصل الى جوفه فطر ولم يفرق القدوري بين الرطب واليابس في كتاب التقريب
بل حكى الخلاف فيهما جميعا بين ابي حنيفة وصاحبيه م وقالا لا يفطر لعدم التيقن بالوصول ش اي الى المنفذ الاصلي والباقي للصوم
هو الواصل الى الجوف من المخارق والمنافذ التي خلقها الله تعالى في البدن م لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخرى ش اراد المنفذ
اذا انضم واحتوى لا يصل منه شيء الى الباطن واذا اتسع يصل فلا يعرف ذلك فلا يفسد الصوم م كما في اليابس من الدواء ش اي كما
لا يفسد في دوائه يابسا بل لانه ينشف فلا يصل الى الباطن وبقوله قال مالك رحمه الله م وله ش اي ولابي حنيفة ان رطوبة
الدواء تلاقي رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل لانه ما كان سببا في نفسه وله سبب ظاهر دار الحكم على السبب الظاهر والوصول
الى الجوف هو الموجب للفطر الا انه مبطن لا يوقف عليه وله سبب ظاهر وهو كون الدواء مائعا الا ان كل ما يرطبه يتحد دو السد
واذا كان الدواء مائعا بانضمام رطوبة الجراحة اليه منحدرا الى الاسفل م فيصل الى الجوف ش ما بحدان وتعلق بخلاف اليابس
لنشف رطوبة الجراحة فينسد فمها ش اي فم الجراحة فلا ينفذ الى الاسفل م ولو اقطر في احليله ش هو مخرج البول من الذكر م لم يفطر
عند ابي حنيفة ش وبه قال مالك واحمد وابو ثور وداود وبعض اصحاب الشافعي م وقال ابو يوسف يفطر ش وبه قال الشافعي
م وقول محمد مضطرب ش اي غير مستقر على وجه ولذلك ذكر قوله في الاصل مع ابي حنيفة وذكر الطحاوي في مختصره مع ابي يوسف
ثم انه شك في وجود المنفذ من الاحليل الى الجوف فتوقف وروى ابن سماعة عن محمد انه توقف في اخر عمره فيه م فكانه وقع عند ابي
يوسف انه ش اي ان بين الاحليل م وبين الجوف منفذا ش هذا اشارة الى ان الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف في هذه
المسألة مبنية على انه هل ما بين المثانة والجوف منفذ والمثانة حائلة بين الجوف وقصبة الذكر ام لا فابو حنيفة يقول لا منفذ
بينهما وانما يصل البول الى المثانة بالترشح كالجرة الجديدة وابو يوسف يقول بينهما منفذ م ولهذا ش اي ولكون المنفذ بينهما م
يخرج البول ش من المنفذ م ووقع عند ابي حنيفة ان المثانة حائلة بينهما ش اي بين الاحليل والمنفذ م والبول يترشح منه ش
اي من المنفذ م وهذا ليس من باب الفقه ش يعني ليس هذا الخلاف بين الصورتين متعلقا بباب الفقه بل هو متعلق بالاطباء
اهل تشريح الابدان من الحكماء ولذلك توقف محمد لانه اشكل عليه امره فاضطرب قوله فيه م ومن ذاق شيئا بفمه لم يفطر ش الذوق

معرفة الشيء بفمه من غير ادخال عينه في حلقه وانما قيد الذوق بالفم لانه ليس بمخصوص به فانه صلى الله عليه وسلم قال لا حتى تذوقي
عسيلته م لعدم الفطر صورة ومعنى اما صورة فانه لم يصل الى الجوف شيء من المنفذ المعهود واما معنى فلانه لم يصل الى البدن
ما يصلحه م ويكره له ش اي للصائم م ذلك ش اي فعل الذوق م لما فيه ش اي في الذوق م من تعريض الصوم للفساد ش لانه لا يؤمن
ان يصل الى جوفه وفي المحيط لا باس بذوق الطعام في الشراء ليعرف جيده ورديه كيلا يغبن حتى لم يذقه وكرهه في فتاوى سمرقند
وقال الحسن بن حي وابن حنبل وابن ادريس لا باس به وفي فتاوى قاضي خان قال بعضهم ان كان الزوج سيء الخلق لا باس للمرأة ان
تذوق بلسانها وقيل الكراهة في صوم الفرض دون النفل م ويكره للمرأة ان تمضغ لصبيها الطعام اذا كان لها منه بد ش اي اذا
كان للمرأة من المضغ بد اي عدم احتياج بان وجدت حليبا ونحو ذلك وقال ابن المنذر وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
لا باس ان تمضغ المرأة لصبيها الطعام وكره الاوزاعي ومالك ذوق الطعام مطلقا حتى للطباخ ولمن يشتري وتمضغه للطفل
وكذا اطلق الثوري الكراهة وفي المحرر للمالكية يكره ذوق الطعام ووضع في الفم العلك وقال سحنون في الطباخ ان وجد
طعمه في حلقه ولم يبتلع بالابتلاع فظاهر المذهب افطاره خلافا للجماعة وفي المغني ان وجد طعمه في حلقه افطر م لما بينا ش
اشار الى قوله لما فيه من تعريض الصوم على الفساد م ولا باس اذا لم تجد منه بدا صيانة للولد ش لانه يباح لها الافطار
عند الضرورة فالمضغ اولى ولان حق الصغير يفوت لا الى بدل وحق الله يفوت الى بدل وهو القضا ولان حق العبد يقدم
وحق الله مستغن عن الحاجة م الا ترى انها تفطر اذا خافت على الولد ش هذا توضيح لقوله ولا باس الى اخره فاذا كان لها الافطار
عند خوفها على الولد فاذا اقصد من هلاك الولد علكا اذا الاول م لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه ش وبه قال الشافعي
لانه يدور في الفم ولا يصل الى الجوف م وقيل اذا لم يكن ملتئما ش اي ملصقا بعضه ببعض بان مضغه غيره حتى التصقت اجزاؤه م يفسد
لانه وصل اليه ش اي الى الجوف م بعض اجزائه ش لانه اذا لم يكن ملتئما تفتت فيدخل في حلقه منه شيء فيفسد صومه م وقيل
اذا كان ش اي العلك م اسود يفسد ش لان الاسود يذوب ويصل الى جوفه منه شيء واذا كان ابيض ملتئما لا يفطر
م وان كان ملتئما ش واصل بما قبله اي الاسود يفسد ولو كان ملتئما م لانه يتفتت ش فيدخل منه شيء الى الحلق م الا انه يكره
للصائم ش هذا استثناء من قوله ومضغ العلك لا يفطر لما فيه من التعرض للفساد لانه يتوهم وصول شيء منه الى الباطن
فيكون معرضا لصومه على الفساد م ولانه يتهم بالافطار ش وفي بعض النسخ ولانه يتهم بالافطار ش لانه من رآه من بعيد يظن
انه مفطر وقال علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وقال الشافعي اكرهه لانه
يجلب الفم ويعطش وذكر في المهذب عنه لكن يدبغ المعدة ويشهي الطعام ونسبه الى الاصل وذكر في المبسوط واشار في الجامع
الصغير الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا من عذر مثل ان يكون في فمه بخر م ولا يكره للمرأة
اذا لم تكن صائمة ش اي لقيام العلك مقام السواك في حقهن لضعف اسنانهن ومضغه ينقي الاسنان ويشد اللثة
كالسواك وقال الكاكي وانما قال ولا يكره وان لم يكن موضع السنة لان مضغ العلك يورث حرا ل الحسن م ويكره ش اي العلك
للرجال لما فيه من التشبه بالنساء وقد ورد النهي في تشبه الرجال بالنساء فان قلت قد ذكر قبله ويكره فقوله لا
يستحب تكرار قلت قال بعضهم لا فرق بينهما وليس كذلك بل بينهما فرق لانه يجوز ان يكون الشيء غير مستحب وغير مكروه
كالمباحات في المشي والقيام ولا يحمد في امر المباح م ولا باس بالكحل ش بفتح الكاف مصدر من كحل يكحل كحلا مثل نصر
ينصر او يجوز ان يكون بالضم فيكون اسما بمعنى الاكتحال والاول اولى م ودهن الشارب ش كذلك يجوز فيه الوجهان فتح
الدال اولى فيكون بمعنى الادهان م لانه ش اي لان كل واحد من الكحل ودهن الشارب م نوع ارتفاق ش اي نوع انتفاع
فلا باس به م وهو ليس من محظورات الصوم ش اي ليس كل واحد من الكحل والدهن من ممنوعات الصوم فاذا لم يمنع من
الصوم فلا باس بهما لاجل الارتفاق م وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء ش لم يتعرض اكثر الشراح
الى ذكر حديث الاكتحال يوم عاشوراء غير ان السروجي قال في شرحه الندب الى يوم عاشوراء قد صح لو ورد الندب الى
الاكتحال فيه فيما علمه من كتب الحديث ثم قال وروى شمس الائمة السرخسي عن ابن مسعود وعمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم خرج يوم عاشوراء من بيت ام سلمة رضي الله عنها وعيناه مملوءتان كحلا كحلته ام سلمة انتهى قلت روى البيهقي

في شعب الايمان من طريق جويبر عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل بالاثمد
يوم عاشوراء لم يرمد ابدا ثم قال اسناده ضعيف بمرة جويبر ضعيف والضحاك لم يلق ابن عباس ومن طريقه رواه ابن الجوزي
في الموضوعات ونقل عن الحاكم انه قال حديث موضوع وضعه قتلة الحسين رضي الله عنه انتهى وجويبر قال فيه ابن معين ليس بشيء
وقال احمد متروك واما ان الضحاك لم يلق ابن عباس فروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو داود عن شعبة عن عبد الملك بن
ميسرة قال لم يلق الضحاك بن مزاحم ابن عباس انما لقي سعيد بن جبير فاخذ عنه التفسير وروى ابن ابي شيبة ايضا عن ابي داود عن شعبة
قال حدثني مشاش قال سالت الضحاك قال هل رايت ابن عباس قال لا وروى ابن الجوزي ايضا في الموضوعات من طريق ابن ابي الزناد
عن ابيه عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك
السنة كلها وقال وفي رجاله من نسب الى مغفل بدر بن علي في احاديث الثقات واما الحديث الذي رواه شمس الائمة عن ابن
مسعود واما الحديث رواه الحارث عن ابي اسامة حدثنا سعيد بن زيد عن عمرو بن خالد عن محمد بن علي عن ابيه عن جده عن علي بن ابي
طالب رضي الله عنه وعن حبيب بن ابي ثابت عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال انتظرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرج في رمضان
فلما خرج من بيت ام سلمة وقد كحلته وملات عينيه كحلا قال السغناقي هذا ليس بصريح في الكحل للصائم انما ذكر في رمضان
فقط ولعله كان في رمضان في الليل وقال الترمذي رحمه الله باب ما جاء في الكحل للصائم حدثنا عبد الاعلى بن واصل اخبرنا
الحسن بن عطية حدثنا ابو عاتكة عن انس رضي الله عنه قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال اشتكيت عيني افاكتحل وانا
صائم قال نعم قال الترمذي حديث ليس اسناده بالقوي ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء وابو عاتكة
ضعيف قال فيه البخاري منكر الحديث وقال ابو حاتم الرازي ذاهب الحديث وقال النسائي ليس بثقة واسم ابي عاتكة طريف
ابن سليمان او طريف وروى ابن عدي في الكامل والبيهقي من طريقه والطبراني في الكبير من رواية حبان بن علي عن محمد بن عبيد الله
ابن ابي رافع عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتحل بالاثمد وهو صائم ومحمد هذا قال البخاري فيه منكر وقال ابن معين
ليس حديثه بشيء وروى ابن ماجه من رواية سعيد الزبيدي عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت اكتحل رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو صائم والزبيدي هذا هو سعيد بن ابي سعيد الزبيدي قال الترمذي هو من مجاهيل شيوخ بقية ما لا يتابع
عليه وقال السغناقي الذي ليس بمجهول بل مشهور بالضعف ضعفه ابن عدي والدارقطني والخطيب م وان الصوم فيه ش
اي ويندب ايضا الى الصوم في يوم عاشوراء لما روى البخاري ومسلم عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال بعث رسول الله صلى الله
عليه وسلم رجلا من اسلم يوم عاشوراء فامره ان يؤذن في الناس من كان لم يصم فليصم بقية يومه ومن كان اكل فليصم فان اليوم
يوم عاشوراء وروى مسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالصوم يوم عاشوراء ويحثنا
عليه ويتعاهدنا عنده الحديث وروي فيه احاديث كثيرة م ولا باس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ش
لان الزينة للنساء قال الرازي يعني اكتحال الرجل بالكحل الاسود مباح اذا كان يقصد التداوي فاما الزينة فلا قلت
لم ادر ما فائدة قيد الكحل بالاسود وليس الكحل الا الاسود وقال الكرخي ولا باس بالاكتحال للرجال في الصوم وغيره لقصد
التداوي دون الزينة قلت اختلفوا فيه فذهب الثوري وابن المبارك واحمد واسحاق الى كراهة الكحل للصائم وحكى
ابن المنذر عن الشافعية في جوازه بلا كراهة وانه لا يفطر به سواء وجد طعمه في حلقه ام لا وقال السغناقي وكذا روي
عن عطاء والحسن البصري والنخعي والاوزاعي وابي حنيفة وابي ثور وحكي عن احمد ومالك انه اذا وجد طعمه في حلقه افطر وحكي
ايضا عن سليمان وسليمان التيمي ومنصور بن المعتمر وابن ابي ليلى انهم قالوا يبطل به صومه وقال قتادة يجوز بالاثمد ويكره
بالصبر وقال الثوري واسحاق يكره وفي سنن ابي داود عن الاعمش قال ما رايت احدا من اصحابنا يكره الكحل للصائم وفي المحيط
لو وجد طعم الكحل في حلقه او دماغه لا باس به لدخول رائحة المسك والعود والثوم ورائحة الغبار ودخان النار فانها
غير ممتنع بالاجماع ولو بزق ورأى اثر الكحل ولونه في بزاقه لا يفسد عند الاكثر فان قلت قد ذكر الاكتحال مرة في هذا
الباب فما فائدة ذكره ثانيا وقال تاج الشريعة هنا قلت قال الكاكي اعاده لبيان انه ليس بمكروه فانه يستفاد من الاول
عدم الفطرية ولا يلزم منه عدم الكراهة بل يجوز ان يكون الشيء مكروها للصائم وهو غير مفطر كما اذا ذاق شيئا بلسانه ومضغ

المسئلة

المسئلة نعلم انه غير مكروه ثم تعلق حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك نعم المسئلة الثالثة انها لا تكره وان
اذا كان يقصد الرجل شعار الزينة مع ان هذا من خواص الجامع الصغير وذلك من مسائل القدوري والثالث من مسائل
القدوري م ويستحسن دهن الشارب ش هذا ايضا لا يدل قطعا لمقصد ان دهن راسه او لحيته او طلاه بالدهن لا يدل
انه لم يكن بقصد الزينة قال فخر الاسلام رحمه الله واصل ذلك ان الصوم كف عن الشهوات وليس في دهن الشارب شيء من
ذلك صورة ولا معنى فلم يكن محظورا بالصوم وليس يحرم بالصوم الارتفاق ولا يجب به التعب بخلاف الاحرام فانه يحرم به دهن
الشارب وقال الرازي وقد دل هذا على انه يستحسن دهن شعر الوجه وبذلك جاءت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه يعمل عمل الخضاب انتهى قلت السنة التي جاءت باستحسان دهن شعر الوجه نحو ما رواه الترمذي حدثنا يحيى بن موسى
قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن زيد بن اسلم عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلوا الزيت وادهنوا به فانه من شجرة مباركة وقوله ادهنوا به يشمل دهن شعر الوجه وغيره من اعضائه والسنة التي جاءت
بالخضاب ما رواه الترمذي ايضا قال حدثنا احمد بن منيع قال حدثنا حماد بن خالد الخياط قال حدثنا فائد مولى لآل ابي رافع
عن علي بن عبيد الله عن جدته وكانت تخدم النبي صلى الله عليه وسلم قالت ما كان يكون برسول الله قرحة ولا نكبة الا امرني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان اضع عليها الحناء م لانه يعمل عمل الخضاب ش اي لان دهن شعر الشارب يعمل عمل الخضاب وبالخضاب
جاءت السنة ولكن انما لم يكن لقصد الزينة بل للحاجة اخرى يدل عليه ما رويناه عن الترمذي وفي المبسوط لا باس بالخضاب
لاجل النساء ولاهل الحرب قلت خضابه لاجل النساء لا يخلو عن الزينة على ما لا يخفى م ولا يفعل ش اي الدهن م لتطويل اللحية
اذا كانت ش اي اللحية م بقدر المسنون وهو القبضة ش بفتح القاف وقال الكاكي طول اللحية بقدر القبضة عندنا وما زاد
على ذلك يجب قطعه هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان ياخذ من طولها اورده ابو عيسى في جامعه قلت
لفظ الترمذي كان ياخذ من لحيته من عرضها وطولها اخرجه من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ياخذ الحديث وقال هذا حديث غريب قلت هذا لا يدل على ان الذي كان ياخذه عليه السلام القبضة لعدم جاءنه
الا ان احدهما عن ابن عمر رضي الله عنهما رواه ابو داود والنسائي من حديث مروان عن سالم المقفع قال رايت ابن عمر رضي الله عنهما
يقبض لحيته فيقطع ما زاد على الكف ورواه البخاري تعليقا فقال وكان ابن عمر اذا حج او اعتمر قبض على لحيته فما فضل اخذه
وجهل من قال رواه البخاري وانما قال في مثل هذا ذكره ولا يقال رواه والاخر عن ابي هريرة اخرجه ابن ابي شيبة بن جد
ابي زرعة قال كان ابو هريرة يقبض على لحيته فياخذ ما فضل عن القبضة ولكن يعارض هذا حديث ابن عمر عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال احفوا الشوارب واعفوا اللحى اخرجه البخاري ومسلم ويمكن ان يجاب عنه بان المراد باعفاء اللحى
ان لا يحلق كلها كما يفعله المجوس والدليل على ما قلنا في رواية مسلم من رواية ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا المجوس قال المجوس كانوا يطلقون لحاهم ويقصون شواربهم ولا ياخذون منها شيئا اصلا
وفي المحيط اختلف في اعفاء اللحية قال بعضهم تركها حتى تكث وتكبر والتقصير فيها زاد على قبضة قطعها ولا باس بنتف
الشيب واخذ اطراف اللحية اذا طالت ولا باس بالاخذ من حاجبيه وشعر وجهه ما لم يشبه المخنثين م ولا باس بالسواك
الرطب ش اي لا باس للصائم باستعمال السواك م بالغداة والعشي ش يعني في اول النهار واخره فاذا كان بالرطب لا باس
فباليابس اولى وكذلك اذا كان مبلولا بالماء او غير مبلول ولفظ الجامع الصغير لا باس بالرطب بالماء للصائم في الفريضة
بالغداة والعشي وقال الكاكي اعلم ان محمدا ذكر في الاصل انه لا باس ان يستاك بالسواك الرطب ولم يذكر الرطوبة
بالماء او بالرطوبة الاصلية التي تكون في الاشجار ولا ذكر انه في فرضه او نفله ولا رواية الجامع تجاب لقائل يقول
اذا كان رطبا بالريق لا باس به اما اذا كان بالماء فيكره لما فيه من ادخال الماء وللماضي هنا الماء ولا نزع لك الاكال
ولا معتبر بما قال ابو يوسف وهو انه يكره بالمبلول لما فيه من ادخال الماء في الفم لان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر
مما يبقى بعد السواك وقد ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر عائشة رضي الله عنها ببل السواك ثم يتناوله يغسله
وسوضا كذا في الفوائد الظهيرية وقال شيخ الاسلام شرط محمد في الفريضة فمراده اذا توضا للمكتوبة والا فكذلك

وقيل اراد بالصوم الفرض ايضا لا كقول من زعم انه يكره في الفرض وهو المروي عن مالك فانه قال يكره السواك في الفرض
بعد الزوال دون النفل لان المستحب في النوافل الاخفاء ولم يترك السواك لانه من ان يظهر رايحته فيطهر للناس انه صايم
وقيل اراد بالصوم الفرض وعندنا لا باس به في الاحوال كلها وقال احمد لا يكره بعد الزوال في النفل ويكره في الفرض وقال
مالك يكره السواك الرطب في الغداة والعشي لما فيه من تعريض الصوم على الفساد بسبب دخول الرطوبة ولكن ذكر
في شرح الوجيز عند مالك لا يكره في المشهور عنه وعندنا يكره بعد الزوال وهو رواية عن احمد لما روى خباب ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال اذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي فانه ليس من صايم تيبس شفتاه بالعشي الا كانتا نورا بين عينيه
يوم القيمة وعن علي رضي الله عنه مرفوعا مثل ذلك الى هنا كلام الكاكي وقوله ويقيد ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر
الى اخره وحديث خباب رضي الله عنه رواه الطبراني والدارقطني والبيهقي من طريقه في حديث كيسان ابي عمر القصار
عن عمرو بن عبد الرحمن عن خباب عن النبي صلى الله عليه وسلم الى اخره وكيسان ابو عمر ضعفه يحيى بن معين والساجي والدارقطني
ليس بالقوي وقال شيخنا في شرح الترمذي اختلف العلماء في حكم السواك على ستة اقوال الاول انه لا باس للصايم مطلقا
قبل الزوال وبعده وهو قول ابراهيم النخعي ومحمد بن سيرين وابي حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي وابن علية وروي
عن علي وابن عمر لا باس بالسواك الرطب للصايم وروي ذلك ايضا عن مجاهد وسعيد بن المسيب وعطا الثاني كراهته للصايم
بعد الزوال واستحبابه قبله برطب او يابس وهو قول الشافعي في اصح قوليه وابي ثور وروي عن علي رضي الله عنه كراهة
السواك بعد الزوال رواه الطبراني الثالث كراهته بعد العصر فقط روي عن ابي هريرة الرابع التفرقة بين صوم
الفرض وصوم النفل فيكره في الفرض بعد الزوال ولا يكره في النفل لانه ابعد عن الريا حكاه المسعودي وغيره من اصحابنا
عن احمد بن حنبل وحكاه صاحب المعتمد من الشافعية عن القاضي حسين الخامس انه يكره للصايم السواك الرطب دون غيره
سوا اول النهار واخره وهو قول مالك واصحابه السادس كراهته للصايم بعد الزوال مطلقا وكراهة الرطب مطلقا
وهو قول احمد واسحق بن راهويه لقول النبي عليه السلام م اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم خير خلال الصايم السواك س
هذا الحديث رواه ابن ماجة في سننه من حديث مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من خير خلال الصايم السواك والخلال جمع خلة بالفتح وهي الخصلة قاله الجوهري م من غير فصل
س يعني ان الحديث مطلق لم يفصل فيه بين حال وحال وسيجيء ما قال ابو يوسف ان الرطب بالماء مكروه م وقال الشافعي
يكره بالعشي س اي يكره السواك للصايم بالعشي وهو بعد الزوال م لان فيه س اي لان السواك بالعشي م ازالة الاثر المحمود
س هو الخلوف س الخلوف بضم الخاء قال الازهري بالضم لا غير وقال الخطابي في شرح غريب الحديث ان اصحاب الحديث يقولون
بفتح الخاء وانما هو خلوف مضموم الخاء مصدر خلف فيه يخلف خلوفا اذا تغير واما الخلوف بفتح الخاء فهو بعد من يخلف وقال
الزوحي (?) فتح الخاء خطا قلت وقال السغناقي بما لفظ م فشابه دم الشهيد س اي فشابه دم الشهيد من حيث [illegible] عليه السلام
اللون لون الدم والريح ريح المسك وما يكون محمودا عند الله فسبيله الاستقباح (?) كما في دم الشهيد حيث قال عليه السلام
زملوهم بكلومهم ودمايهم م قلنا هو س اي الخلوف م اثر العبادة م واللايق به الاخفا س اي اللايق
باثر العبادة الاخفا فرارا عن الريا بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم س يسعى عليه ليكون شاهدا له على خصمه يوم القيمة
اما الصوم فبينه وبين ربه فلا حاجة الى الشاهد م ولا فرق بين الرطب الاخضر والمبلول بالماء س هذا نفي لقول ابي يوسف
حيث قال يكره اذا كان مبلولا بالماء لما روينا س اراد به قوله عليه السلام خير خلال الصايم السواك وقد مر عن قريب

فصل

س اي هذا فصل ولا يعرب الا اذا قدرنا هكذا لان الاعراب لا يكون
الا في جز المركب لما فرغ عن مسايل الصوم شرع في هذا الفصل في بيان وجوه الاعذار المبيحة للافطار في الصوم
م ومن كان مريضا في رمضان س اي في شهر رمضان والمرض معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع قال
[illegible] ناهنا الواو في قوله ومن كان مريضا قلت سمعت من الاساتذة الكبار ان هذا الواو التي تذكر في اول
الكلام الذي لم يذكر شي قبله يسمى واو الاستفتاح ولم يذكر النحاة هذا م فخاف ان صام ازداد مرضه س هذا تفسير

الى ان يحرج المرض لا يبيح الافطار وقال فخر الاسلام ان المرض لا يوجب اباحة الافطار بنفسه بل بعلة المشقة باجماع عامة العلماء وقال داود يوجب
الاباحة بنفسه لظاهر الاية وحكي عن ابن سيرين هكذا قلنا الاية محمولة على مرض يوجب المشقة بالصوم بدليل قوله تع يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر اما السفر فانه يوجب الاباحة بنفسه لانه لا يخلو عن مشقة بخلاف المرض لانه نوعان ما يوجب المشقة وما لا يوجبها
فوجب الفصل فقلنا كل مرض يضره الصوم يوجب الاباحة وما لا فلا فكان خوف ازدياد المرض مرخصا للفطر كخوف الهلاك وذكر
الامام المحبوبي معرفة ذلك اما باجتهاده او بقول طبيب حاذق وقال القاضي اسلام الطبيب شرط ثم المرض على اقسام سبعة
خفيف لا يشق منه الصوم وينفعه وخفيف لا يشق ولا ينفعه وشاق لا تزيد بالصوم وشاق يتزيد به وشاق لا يتزيد به
ولكن يحدث مع الصوم علة اخرى وشاق لحشى طوله وصحيح يخشى المرض به فالاول والثاني كالصحيح الذي لا يضره الصوم فلا يفطر
والثالث يتخير والرابع والخامس والسادس يفطرون فان ماتوا اثموا والصحيح الذي يخشى المرض به كالمريض الذي يخشى زيادته
هذا الفرع الاخير في [illegible] وفي المرغيناني لا يعتبر خوف المرض وفي الذخيرة المرض الذي يبيح الفطر ما يخاف منه الموت او زيادة
المرض وفي المحيط والبدايع خوف ازدياد المرض كاف واليه وقعت الاشارة في الجامع الصغير ان لم يفطر يزداد عيناه وجعا
او حماه شدة افطر وعن ابي حنيفة اذا كان بحال يجوز له الاداء قاعدا جاز له الافطار م وقضى س لقوله تع فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر م وقال الشافعي لا يفطر س يعني عند خوف ازدياد المرض م هو س اي الشافعي
يعتبر خوف الهلاك س على نفسه م او فوات العضو س اي او يخاف فوات عضو من اعضائه م كما يعتبر في التيمم
س يعني لا يجوز عنده ترك استعمال الماء للمريض الا اذا خاف على نفسه او على عضو منه فيجوز له التيمم وعندنا يجوز له
التيمم بمجرد زيادة المرض م ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد يفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه س اي عن الافضا
الى الهلاك فلو برا من المرض لكن الضعف باق هل يفطر سئل القاضي الامام فقال لا والمبيح المرض لا الضعف فلو خاف ان يعود المرض
لو صام قال الخوف ليس بشيء وذكر الامام التمرتاشي الامة اذا ضعفت في الطبخ والخبز والغسل فخافت افطرت وقضت وفي النصاب (?)
وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان للعمارة فاشتد الحر وضعف فاكل لم يكفر ولو خاف اي صام يضعف فيصلي قاعدا عن محمد
يصوم ويصلي قاعدا وعن نجم الائمة البخاري من اشتد مرضه كره صومه ولو خاف نقصان العقل او زيادة الوجع يفطر ولو
اتعب نفسه في عمل حتى اجهده العطش فافطر كفر لانه ليس بمريض ولا مسافر وقيل خلافه وبه قال البقالي وقال مالك
في الموطا من اجهده الصوم افطر وقضى ولا كفارة عليه ولو علم الغازي يقينا انه يقاتل العدو وخاف الضعف يفطر
قبل الحرب م وان كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه افضل س وبه قال مالك والشافعي على ما ذكر في كتبهم وقال
الثوري وهو المذهب ولكن نقلت هذه المسئلة في كتب اصحابنا على خلاف ما وقعت في كتبهم فان الشافعي ذكر ان الصوم احب
من الافطار في السفر ليبرى ذمته وهو مذهب انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي وحذيفة وابن عباس وعايشة رضي الله
عنهم وبه قال عروة بن الزبير وعمرو بن ميمون وابو بكر بن عبد الرحمن وطاوس والفضيل بن عياض وابن المبارك وابو ثور
وابو وائل والاسود بن يزيد والثوري والنخعي ومجاهد وعن ابن عمر وابن المسيب والشعبي والاوزاعي واسحق الفطر افضل
في حقه وعند احمد الصوم في السفر مكروه وذكر المنبجي وعن عمر وابي هريرة لا يصح الصوم في السفر وعن عبد الرحمن بن عوف
الصايم في السفر كالمفطر في الحضر وهو قول الظاهرية وعن عمر بن عبد العزيز وقتادة ومجاهد في رواية افضلهما
ايسرهما عليه وقيل الصوم والفطر فيه سواء ذكره المنذري في شرح مختصر سنن ابي داود وقال ابو عمر بن عبد البر هو
قول ابن علية والشافعي في قول وعنه قال الصوم احب الي م وان افطر س اي المسافر م جاز س للنص الوارد فيه م لان
السفر لا يعرى عن المشقة س لانه مظنة المشقة بكل حال فادير الحكم فيه على اصل السفر م فجعل نفسه س اي نفس السفر م عذرا
بخلاف المرض لانه قد يخف بالصوم س كالهيضة ونحوها م فشرط كونه س اي كون المرض م مفضيا الى الحرج س ولهذا لا يجوز
الافطار بمجرد المرض كما ذكرنا م وقال الشافعي الفطر افضل س اي من الصوم م لقوله عم س اي لقول النبي عم م ليس من البر
الصيام في السفر س هذا الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر
فراى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الصوم في السفر وزاد مسلم في لفظ وعليكم

برخصة الله التي رخص لكم ، وروي ليس من امبر امصيام في امسفر وهي لغة بعض العرب رواه عبد الرزاق في مصنفه وقد
ذكرنا ان هذا القول من الشافعي لم يصح ولا حكي عنه ولكن مذهب احمد هكذا نقل عنه ابن الجوزي واستدل له بهذا الحديث م ولنا
ان رمضان افضل الوقتين ش اراد بهما خارج رمضان وداخل رمضان وفي مبسوط فخر الاسلام لا شك ان رمضان افضل الوقتين
الا يرى ان عدة من ايام اخر كالخلف من رمضان والخلف لا يساوي الاصل حالا والنبي عليه السلام اختار لنفسه الصوم ثم ذكر
الرخصة عند سكرة الجهد كان ويشاء من حديث ابي هريرة فدل ان الصوم افضل وهو معنى قوله م فكان الاداء فيه ش اي في
رمضان اولى وفي المبسوط الصوم عزيمة والفطر رخصة والاخذ بالعزيمة اولى م وما رواه ش هذا جواب عن الحديث المذكور اي وما رواه
الشافعي م محمول على حالة الجهد ش يعني المشقة ونحن نقول به ولهذا يكره الصوم في السفر لمن اجهده بالاجماع م وان مات
المريض او المسافر ش اي او مات المسافر م وهما على حالهما ش اي والحال انهما على حالهما يعني مات المريض في مرضه والمسافر في سفره م لم يلزمهما
القضاء لعدم ادراكهما عدة من الايام اخر ش لان شرط وجوب الاداء ادراك عدة من ايام اخر بالنص فلم يحصل الادراك فلم يلزم
القضاء م ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة ش في المريض م والاقامة ش اي وبقدر الاقامة في
المسافر م لوجود الادراك ش الايام اخر م بهذا المقدار وفائدته ش اي وفائدة لزوم القضاء م وجوب الوصية بالاطعام
ش يعني يجب عليه ان يوصي بان يطعم عنه من ثلث ماله لكل يوم مسكينا بقدر ما يجب في صدقة الفطر وان لم يوص وتبرع الورثة
جاز وان لم يتبرعوا لا يلزمهم الاداء ويسقط في حكم الدنيا عندنا خلافا للشافعي على ما يجي م وذكر الطحاوي فيه ش اي ذكر
في هذه المسئلة اي في وجوب الوصية بالاطعام عن الباقي م خلافا بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد ش فقال عندهما اذا صح
يوما يلزمه قضاء الجميع فيلزمه الوصية بما لم يصح وعند محمد يلزمه قضاء ما صح ولا يلزمه الوصية بالاطعام عنه بالاتفاق
ان لم يصم م وليس بصحيح ش اي هذا الخلاف ليس بصحيح وقال ابو بكر الجصاص الرازي هذا الخلاف الذي ابو جعفر الطحاوي لا نعرفه
عنهم بل المشهور من قولهم جميعا انه لا يلزمه القضاء الا ما ادرك وقال صاحب التحفة ذكر الطحاوي هذه المسئلة على الخلاف ثم قال
وهذا غلط وقال صاحب الايضاح والصحيح انه لا خلاف فيهما وقال المص وليس بصحيح م وانما الخلاف في النذر ش فان المريض اذا قال
لله علي ان اصوم شهرا فمات قبل ان يصح لم يلزمه شيء وان صح يوما واحدا لزمه ان يوصي بجميع الشهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد يلزمه بقدر ما صح لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى فصار كقضاء رمضان م والفرق لهما ش اي لابي حنيفة وابي
يوسف بين قضاء رمضان والنذر م ان النذر سبب ش وقد وجد والمانع وهو عدم صحة الذمة في الزام الاداء قد زال
بالبرء واذا وجد السبب المتفق وزال المانع م فيظهر الوجوب ش لا محالة وصار كصحيح نذر فمات قبل الاداء واذا ظهر الوجوب
ولم يتحقق الاداء يظهر الوجوب م في حق الخلف ش وهو الفدية بالاطعام م وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة ش واذا ادركها
لم يتحقق الكل الا ببعض الخلف م فيتقدر بقدر ما ادرك ش لان وجوب القضاء مشروط بشرط ادراك العدة فوجب بقدر الادراك
وقد تعصب اكثر للطحاوي بانه لا يتهم في غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه ثم ذكر مولده ووفاته ثم مدح كتابه
معاني الاثار وقال الطحاوي له نظر في سائر المذاهب فضلا عن مذهبنا وقال قد تشا جماعة بعده كثير في الزمان باعتقاد
ان الخلاف لم يبلغهم فناك ليس بحجة لهم عليه لان جهل الانسان لا يصير حجة على غيره وفي اخر كلامه مما احدق من قال
مدائن الصحح الذي عين مذهبه ومذهب غيره حتى قال حافظ المغرب ابو عمر بن عبد البر كان الطحاوي كوفي المذهب وكان
عالما بجميع مذاهب الفقهاء وقال السمعاني كان الطحاوي ثقة ثبتا وقال ابن الجوزي في ترجمته في كتابه المنتظم كان الطحاوي
ثقة ثبتا فقيها عاقلا واتفقوا على فضله وحذقه وزهده وورعه وقال ابن كثير في البداية والنهاية وهو احد
الثقات الاثبات والحفاظ الجهابذة وكان امام عظيم شأنه ثقة حجة كالبخاري ومسلم وغيرهما من اصحاب السنن والصحاح
يدل على ذلك اتساع روايته وسائر كتبه ايام هم بل صواب بينهم في استنباط الاحكام من القرآن والسنة والفقه
الفقه تصديقه ذلك من ينظر في كلامه وكلام علمه ولا يستنكر الاعتراض فيما ذكره في حق الطحاوي لانه مثل الذي يمدح الشمس
بتقعد النور ويذكر احكاق بعو الظلم وما كانت منته له الا في ترجيح كلامه نفيا عما يرد عليه والتحقيق كلامه بالرد
عليهم ولم يفعل شيئا م وقضاء رمضان ش اي وقضاء صوم شهر رمضان عند فوات الاداء م ان شاء فرقه ش اي

يصوم متفرقا م وان شاء تابعه ش اي يصومه متواليا هذا قول ابن عباس وانس وابي هريرة وابي عبيدة بن الجراح ومعاذ
بن جبل وعمرو بن العاص ورافع بن خديج وسعيد بن جبير وابن محيريز وابي قلابة ومجاهد والحسن وابن سيرين وابن
المسيب وعبد الله بن عبد الله بن عتبة وطاوس وعطاء وعبيد بن عمير والاوزاعي وابن حي والثوري ومالك والشافعي
واحمد واسحاق وقال ابن عمر كلهم يستحسن التتابع ولا يوجبونه وحكي وجوبه عن علي وابن عمر والنخعي والشعبي وعروة
ابن الزبير وقال داود بن علي يجب ولا يشترط م لاطلاق النص ش وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وهو مطلق غير
مقيد بالتتابع فجاز التتابع والتفريق بحكم الاطلاق فان قلت روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت نزلت فعدة
من ايام اخر متتابعات فسقطت متتابعات قلت قالوا لم يثبت صحة هذه الرواية ولو ثبت كانت منسوخة لفظا وحكما
ولهذا لم يقرأها احد من قراء الشواذ وفي المنافع قرأ بها ابي ولم تشتهر فكانت كخبر واحد غير مشتهر فلا يجوز الزيادة
على الكتاب بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة غير متواترة والقراءات السبع متواترة عند الائمة
الاربعة وجميع اهل السنة خلافا للمعتزلة فانها احاد عندهم فان قلت روى ابن المنذر باسناده عن ابي هريرة انه
عليه السلام قال من كان عليه صوم رمضان فليسرده ولا يقطعه قلت في صحته نظر ولئن ثبت فهو خبر
واحد فلا يزاد به على النص م لكن المستحب المتابعة مسارعة ش اي للتسارع م الى اسقاط الواجب ش لبراءة الذمة و
الخروج من الخلاف م وان اخره ش اي وان اخر صوم قضاء رمضان م حتى دخل رمضان اخر صام الثاني ش اي رمضان الثاني
م لانه في وقته ش فيصومه م وقضى الاول ش اي رمضان الاول م بعده ش اي بعد رمضان الثاني م لانه وقت
القضاء ش فلا بد من اسقاطه كما في سائر العبادات وسواء في ذلك التاخير بعذر او بغير عذر وهو قول ابن مسعود و
الحسن البصري وطاوس وابراهيم النخعي والشعبي وحماد وداود واصحابه وفي المحيط ومن افطر بعذر وقدر على القضاء
فعليه القضاء على التراخي وفي البدائع ايضا على التراخي عند عامة مشايخنا ويضيق عليه عند اخر عمره وعند الكرخي على
الفور وحكاه عن اصحابنا والصحيح الاول وحكى الكرخي ايضا عن الاصحاب انه موقوف فيما بين الرمضانين وهو غير سديد
م ولا فدية عليه ش وقال الشافعي عليه الفدية وبه قال مالك واحمد قالوا عليه لكل يوم مد في الطعام ولو اخر
القضاء الى الرمضان الثاني اثم عندهم ومذهبهم مروي عن ابن عمر وابي هريرة وابن عباس مرفوعا ومذهبنا عن علي
وابن مسعود وبقولنا قال المزني م لان وجوب القضاء على التراخي حتى يكون له ان يتطوع ش لانه لو لم يكن وجوب
القضاء على التراخي لما كان له ان يتطوع لان تاخير الواجب عن وقته المضيق بالنفل لا يجوز فان قلت روى الدار
قطني من حديث ابي هريرة من ادرك رمضان فافطر لمرض ثم صح ولم يقضه حتى دخل رمضان اخر صام الذي ادركه ثم يقضي
الذي عليه ثم يطعم عن كل يوم مسكينا قلت في اسناده عمر بن موسى وهو ضعيف جدا والراوي عنه ابراهيم بن نافع
وهو ايضا ضعيف م والحامل والمرضع ش لو وعين او لان الحكم في كل واحد منهما ثابت على الانفراد بدليل ما ذكر في المبسوط
اذا خاف الحامل والمرضع على نفسهما او ولدهما والحامل التي في بطنها ولد والمرضع التي هي لها لبن ولا يدخل في اخرهما التاء
كما في حائض وطالق لان ذلك صار من الصفة الثابتة لا الحادثة فصار كالاسم فقال الخليل هذا بمعنى النسب كلابن و
تامر يعني ذات حمل وذات ارضاع وذات حيض وذات طلاق وقال سيبويه بانسان او شيء حامل او مرضع واذا اريد
الحدوث يجوز ادخال التاء يقال حائضة الآن او غدا وفي الذخيرة المراد من المرضع الظئر لانها اذا كانت ام الولد
وللولد اب لا تفطر الام لان الصوم واجب عليها والارضاع غير واجب قال الكاكي قال العلامة ينبغي ان يشترط ان يكون
الاب موسرا ويأخذ الولد ضرع غيرها اما لو كان الاب معسرا والولد لا يأخذ ضرع غير امه تجب على امه الارضاع م اذا
خافتا على انفسهما او ولدهما افطرتا ش باجماع اهل العلم م وقضتا ش وهو قول علي بن ابي حمزة وعبد الله بن عباس
وابي هريرة وانس وابن عمر وعكرمة ومجاهد وعطاء وسعيد بن المسيب وابي الزناد والزهري ويحيى بن سعيد واحمد
واسحاق وسعيد بن جبير وطاوس والاوزاعي والثوري وقال مالك لا يجب عليه شيء ويروى ذلك عن ربيعة و
خالد بن دريك وابي ثور وداود بن علي الظاهري واختاره الطحاوي وابن المنذر ويحكى ذلك عن القاسم وسالم

ومكحول وسعيد بن عبد العزيز لانه عاجز عن الصوم فاشبه المريض اذا مات قبل البرء والمسافر اذا مات قبل الاقامة والصبي
والمجنون وللشافعي قولان احدهما لا تجب الفدية عليهما العدم وجوب الصوم عليهما والثاني تجب الفدية لكل يوم مد من طعام
وهو الصحيح وعدم وجوب الفدية هو القديم والوجوب الجديد وقال البويطي هي مستحبة م دفعا للحرج س اى لدفع الحرج عنهما
في الصوم قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج م ولا كفارة عليهما س هذا جواب عن سؤال مقدر بان يقال ينبغي
ان تجب عليهما الكفارة على قياس مذهبكم لانكم توجبون الكفارة في الاكل والشرب عمدا فاجاب بقوله م لانه افطار بعذر
ووجوب الكفارة عند عدم العذر س فاشبهتا المريض والمسافر م ولا فدية س اى عليهما م خلافا للشافعي فيما اذا خافت
على نفسها لا تجب الفدية م هو يعتبره بالشيخ الفاني س اى الشافعي يعتبر الفطر بفطر الشيخ الفاني اى يقيسه عليه ووجه
الاعتبار ان الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقه لا علة فيوجب الفدية كفطر الشيخ الفاني وفي المنافع الفاني الذي
قاربت الفناء او الذي فنيت قوته م ولنا ان الفدية بخلاف القياس س يعني الفدية تثبت بخلاف القياس لان الفدية
تشبع والصوم تجويع م والفطر بسبب الولد ليس في معناه س اى في معنى الشيخ الفاني م لانه س اى لان الشيخ الفاني م عاجز
بعد الوجوب س اى بعد وجوب الصوم عليه لتوجه الخطاب عليه وصار الى خلفه وهو الفدية م والولد لا وجوب
عليه اصلا س فكيف يصار الى الخلف دون الاصل فيكون قياسه ضعيفا لوجود الفارق م والشيخ الفاني الذي لا يقدر على
الصيام س وفي جامع البرهاني تفسيره ان يعجز عن الاداء ولا يرجى له عود القوة ويكون ماله الموت بسبب الهرم م يفطر
ويطعم لكل يوم مسكينا س وعن مالك والشافعي في قول وابي ثور لا تجب عليه الفدية وعن مالك انها مستحبة وفي
وجوبها عنه روايتان م كما يطعم في الكفارات س نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير وبه قال الشافعي في اصح قوليه
وعند احمد من التمر والشعير نصف صاع وعن الشافعي الفدية مقدرة بالمد من الطعام وعن احمد مدان من البر ومن
الشعير والتمر صاع م والاصل فيه س اى في هذا الحكم م قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين س نزلت
في الشيخ الفاني وقال في الايضاح وشرح الاقطع اجمع السلف على ان المراد بالاية الشيخ الفاني وقال الاترازي وفي دعوى
الاجماع نظر عندي وطول الكلام فيه وهذا ما هو مخصوص به حتى يقول عندي لان غيره قال في كلام الايضاح نظر
لانه روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الاية في حق الحامل والمرضع فان قلت روى عن الشعبي انه قال لما نزل
قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه كان الاغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون على ان بدء الاسلام كان الرجل مخيرا
بين الصوم والفدية ثم نسخت بعد ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمنسوخ لا يصح الاستدلال به قلت اجيب بان
الاية وان وردت في الشيخ الفاني كما سلف اليه بعض السلف فظاهر وان وردت في التخيير فكذلك لان النسخ انما ثبت في حق القادر
على الصوم فبقي الشيخ الفاني على حاله كما كان م قيل معناه لا يطيقونه س جاء حذف لا كثيرا قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
اى ان لا تضلوا وقال تعالى وجعل فيها رواسي ان تميد بكم اى ان لا تميد بكم وعادة العرب الاختصار اذا كان المحذوف معلوما لمخ
وقرا ابن عباس وعايشة رضي الله عنهم وعلى الذين يطيقونه فلا يطيقونه معناه يكلفون الصوم ولا يطيقونه م ولو قدر
س يعني لو قدر الشيخ الفاني م على الصوم بعد ما ادى الفدية بطل حكم الفداء س ووجب عليه القضاء كالايسة اذا اعتدت
بالاشهر ثم حاضت يبطل حكم اعتدادها بالشهور م لان شرط الخلف استمرار العجز س اى لان شرط كون الفدية خلفا عن الصوم في حق
الشيخ الفاني دوام العجز فلما قدر على الصوم انتفى شرط الخليفة ومثل هذا لم يفعل في التيمم لئلا يلزم الحرج بتضاعف الصلوات
فان قلت يلزم الحرج ايضا في الشيخ الفاني لانه اذا اطعم لكل يوم مسكينا نصف صاع ثم قدر على الصوم تام بقضاء الصوم
وبطلان الفدية يلزم الحرج لانه يضيع ماله بلا فائدة وهو حرج قلت المعنى فيه ان الشيخ الفاني قدر على الاصل قبل حصول
المقصود بالخلف فلا يبطل حكم الخلف كمن كفر بالصوم ثم وجد ما يعتق فان الوجود لا يظهر في حق ما حصل الفراغ منه م ومن
مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به س معناه قرب في الموت فاوصى بقضاء رمضان لان الايصاء بعد الموت لا يتصور م
اطعم وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير س روى كذلك سليمان التيمي عن عمر بن الخطاب
وابن عباس رضي الله عنهم م لانه عجز عن الاداء في آخر عمره وصار كالشيخ الفاني س في جواز الفدية عنه بسبب العجز الحاصل

م ثم لا بد من الايصاء عندنا س يعني اذا اوصى يلزم الاطعام عنه على الولي من ثلث ماله وبه قال مالك فيجزيه ان شاء الله
وان لم يوص لا يلزم على الولي الاطعام ومع هذا لو اطعم جاز ان شاء الله م خلافا للشافعي س فعنده لا حاجة الى الايصاء بل يلزم
الولي ان يطعم عنه اوصى او لم يوص وبه قال احمد م وعلى هذا الزكوة س اى وعلى هذا الخلاف الزكوة وصدقة الفطر يعني ان
الميت اذا اوصى بذلك يلزم على الولي اخراجها عن التركة والا فلا ولكن اذا تبرع الوصي باخراج الزكوة وصدقة الفطر جاز
وعند الشافعي يجب الاخراج وان لم يوص م هو يعتبره س اى الشافعي يعتبر هذا الدين م بديون العباد اذ كل ذلك
حق مالي يجري فيه النيابة س وكما ان ديون العباد تخرج من جميع المال وان لم يوص فكذلك هذا م ولنا انه س اى ان الاطعام
الذي دل عليه قوله اطعم عنه وليه م عبادة ولا بد فيه من الاختيار س ولم يبق الاختيار بعد الموت م وذلك س اى
الاختيار م في الايصاء دون الوراثة لانها س اى لان الوراثة م جبرية س لا اختيار فيها م ثم هو س اى الايصاء م
تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث س اى من ثلث مال الميت وعند الشافعي واحمد من جميع المال بدون الايصاء وقول مالك
كقولنا ولما كان الموت مسقطا للعبادة في احكام الدنيا واشترط الايصاء جاز من الثلث بخلاف ديون العباد لانها ليست
من العبادات فلم يلتفت فيها الى الايصاء ولا الى الثلث م والصلوة كالصوم س يعني حكم الصلوة كحكم الصوم في جواز
الاطعام عنها م باستحسان المشايخ س لان القياس عدم الجواز لان الصلوة لا يؤدى بالمال حالة الحياة فكذا بعد الممات الا
ان المشايخ استحسنوا في التحرير لما انه شبه الصوم من حيث كونهما عبادة بدنية م وكل صلوة يعتبر بصوم يوم هو الصحيح
س احترز به عن قول محمد بن مقاتل فانه قال تجب لصلوات يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض
على حدة بمنزلة صوم وعن الشافعي يطعم عن كل صلوة مدا وفي النوازل روى عن محمد بن الحسن انه قال يتصدق لكل صلوة
مدين من حنطة وبه قال محمد بن الازهري ومحمد بن سلمة واسد بن عمرو م ولا يصوم عنه س اى عن الميت م الولي ولا يصلي
س وقال الشافعي في القديم يصوم ويصلي عنه الولي يعني لو فعل يجوز وهو قول الزهري وابي ثور ومالك وداود وهو قول
طاوس وقتادة والحسن ايضا وعند احمد يصوم الولي عنه صوم النذر وهو مذهب ابن عباس ويطعم عنه في صوم رمضان
رواه عنه الاثرم واختار ابن عقيل ان صوم النذر كرمضان لا يصام عنه وقال احمد هذا لا يختص بالولي بل كل من يصوم
عنه يجزيه م لقوله عليه السلام س اى لقول النبي عم م لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد س هذا غريب مرفوعا
وروى موقوفا على ابن عباس وابن عمر فحديث ابن عباس رواه النسائي في سننه الكبرى في الصوم من رواية عطاء بن ابي رباح
عن ابن عباس قال لا يصلي احد عن احد ولا يصوم احد عن احد ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مد من حنطة وحديث ابن عمر
رواه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الوصايا عن ابن عمر قال لا يصلين احد عن احد ولا يصوم احد عن احد واستدل اصحابنا
في هذا الباب روى الترمذي عن اشعث بن سوار عن محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم في رجل مات وعليه صيام يطعم عنه كل يوم مسكين قلت قال الترمذي ولا يعرفه مرفوعا الا من هذا الوجه
والصحيح عن ابن عمر موقوف وضعفه عبد الحق في احكامه باشعث وابن ابي ليلى وقال البيهقي لا يصح هذا الحديث فان محمد بن ابي ليلى
كثير الوهم وروى اصحاب نافع عن نافع عن ابن عمر قوله وروى ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي قال حدثنا ابن قانع
قال حدثنا محمد بن بشير عن محمد بن عبيد الله بن سعيد المنتلي عن عبد الحق الازرق عن شريك عن ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين فان قلت روى
البخاري من حديث عروة عن عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه وروى ايضا
باسناده الى مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي عم فقال يا رسول الله ان امي ماتت وعليها
صوم شهر فاقضيه عنها قال نعم فدين الله احق ان يقضى قلت المراد من حديث عايشة الاطعام الذي يقوم مقام الصوم مجازا
بدليل حديث ابن عمر واما حديث ابن عباس ففي متنه اضطراب لانه في رواية عطاء ومجاهد عن ابن عباس قالت امراة للنبي عليه
السلام ان امي ماتت وعليها صوم نذر كذا في الصحيح ايضا فلا يصح الاحتجاج به على انا نقول انما ذكر فيه الرصاد وذلك يحصل بالاطعام
فلا يرد الصيام فان قلت يرد عليكم الحج حيث يقضى عن الميت قلت لا يرد لان كلامنا في العبادة البدنية خالصة والحج عبادة تتعلق

بالبدن والمال جميعا م ومن دخل في صوم التطوع ش يعني شرع فيه م او في صلوة التطوع ش اى او شرع في صلوة
م ثم افسده قضاه ش وهو قول ابي بكر وابن عباس وابرهيم النخعي والحسن البصري ومكحول وداود واسمعيل بن علية وحماد
للشافعي ش وبقوله قال احمد وقال مالك يلزمه الاتمام لكن ان افسده بعذر كالسفر لا يلزمه القضاء في احدى الروايتين عنه وبه
قال ابو ثور م له ش اى للشافعي رحمه الله م انه تبرع بالمؤدى ش بفتح الدال المشددة م فلا يلزمه ما لم يتبرع به ش لقوله تعالى وما
على المحسنين من سبيل وهو محسن فيما فعل وجب عليه القضاء يكون عليه سبيل وهذا كمن اخرج درهمين ليتصدق بهما فتصدق
احدهما لا يلزمه التصدق بالاخر م ولنا ان المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته بالمضي عن الابطال ش قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
والنهي عن الابطال يوجب الاتمام فاذا ترك الاتمام الواجب عليه يجب عليه القضاء كالنذر فان قلت ابطال العمل غير متصور
لانه قبل العمل عدم وبعده متلاشي لانه عرض وحال الموجود غير موجود على التمام وايضا الابطال اذا طرء على الموجود يرفعه
واذا قارنه يمنعه والمنع من الموجود لا يسمى ابطالا قلت لو لم يتصور ابطال العمل لم يرد به النهي كما في الاية المذكورة والنهي
يقتضي التصور لا محالة ومطلقه للتحريم والترديد المذكور غير وارد لان البطلان في اللغة هو الذهاب والتلاشي واذا اضيف
الى العمل لانه اذهب ذاته وتلاشيه دل يراد به فوات الغرض المتعلق به وهو الثواب هنا فان قلت روى ابو
داود والترمذي والنسائي حديث ام هاني مرفوعا الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وقال
الاتقاري وفي بعض الروايات ان شئت فاقضيه وان شئت فلا ثم قال ذلك محمول على عدم وجوب القضاء على الفور قلت
قوله وفي بعض الروايات الى اخره ليس بمذكور في رواية المذكورين ويكفي نفيا ان يقول هذا الحديث مختلف في لفظه
وتكلم عليه البيهقي وقال النسائي وفيه سماك بن حرب وقد اختلف عليه وليس هو ممن يعتمد عليه اذا انفرد في الحديث
فان قلت روى البخاري عن ابي جحيفة قال اخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سلمان وابي الدرداء الحديث وفيه
فجاء ابو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل فاني صائم فقال ما انا باكل حتى تاكل فاكل وفيه فاتى النبي عم فذكر ذلك فقال عليه
السلام صدق سلمان وحمله عليه السلام افعده منه بقوله صدق سلمان ولم يامره بالقضاء قلت كان الفطر لعذر الضيافة
وقد امر بالقضاء في غيره من الاحاديث وقال الكاكي وروى عن عايشه وحفصه رضي الله عنهما قالتا كنا صائمتين متطوعتين
فاهديت لنا طعام فافطرنا فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته حفصه عن ذلك فقال عليه السلام اقضيا
يوما مكانه ذكره في الموطا والترمذي والنسائي اسمى على لم اره في الترمذي والنسائي وانما رواه البزار والطبراني في
الاوسط وفي اسناده حماد بن الوليد قال فيه ابو حاتم شيخ وضعفه الجمهور وروى الطبراني ايضا عن ابي هريرة اهديت لعايشه
وحفصه هدية وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك للنبي عم فقال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا وفي اسناده محمد بن
ابي سلمة المكي ذكره العقيلي في الضعفاء وقال لا يتابع على حديثه وروى ابن حزم هذا الحديث عن جرير بن حازم عن يحيى بن
سعيد الانصاري عن عمرة عن عايشه رضي الله عنها ثم قال وقد صح القضاء بالافطار في ذلك ويروى في الموطا عن عن طرق
مرسلا وقال الدارقطني فيه فرج وجرير لحالهما حماد بن زيد وعباد بن العوام ويحيى بن ايوب فرووه عن يحيى بن سعيد عن
الزهري مرسلا وقال ابو الحسن بن الحصار هذه عصبية مذهبية وليس في ارسال الحديث من ارسله دليل على وهم من وصله
من العدول الثقات وقال ابن الحصار ايضا هذا سند صحيح ورجاله رجال الصحيحين ولا يضره الارسال وقال ابو الفرج لا نقبل الدار
قطني اذا انفرد بما لا يعرف من عصبيته فان قلت خرج مسلم عن عايشة ام المومنين قالت دخل النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
هل عندكم شي فقلنا لا قال اني اذا صائم ثم اتى يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدى لنا حيس فقال ارنيه فلقد اصبحت صائما فاكل
فعلم انه غير لازم قلت زاد النسائي فيه ولكن اصوم يوما مكانه وصحح هذه الزيادة ابو محمد عبد الحق فان قلت روى الدارقطني عن ام
سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح صائما وهو يريد الصوم فيقول اعندكم شي فيقول ليس فيصبح صائما فنقول بلى ولكن
لا باس ان افطر ما لم يكن نذرا او قضاء من رمضان قلت في سنده محمد بن عبد الله العرزمي ولا يحتج به فان قلت روى ابو احمد من حديث
جعفر بن الزبير عن القاسم عن ابي اسامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صام تطوعا وهو بالخيار ما بينه وبين نصف
النهار قلت جعفر بن الزبير متروك وكان رجلا صالحا ذكره القرطبي ولو كان ثابتا كان بيانا لصحة الشروع في الصوم لانه لا يصح

شروعه بعد نصف النهار م واذا وجب المضي وجب القضاء بتركه ش لانه لو لم يلزمه القضاء يلزم ابطال العمل فالملزوم
منتف بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فينتفي الملزوم وهو عدم لزوم القضاء م ثم عندنا لا يباح الافطار فيه ش اى في الصوم وكان
هذا بيان لمبني الخلاف وهو ان الافطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعند الشافعي مباح واذا كان غير مباح كان
بالافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء م بغير عذر في احدى الروايتين ش اى عن
محمد هذا مخالف لمبسوط شيخ الاسلام والذخيرة فانه ذكر في الذخيرة واما الافطار بغير عذر فشرطه القضاء وذكر في المنتقى
عن ابي يوسف انه يحل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفه وقال ابو بكر الرازي من اصحابنا انه لا يحل والمتاخرون اختلفوا فيه فاما في الواجب
والفرض فلا يحل الا بعذر م لما بينا ش اراد به قوله انه يجب صيانة المؤدى بالمضي عن الابطال م ويباح بعذر ش اى يباح الافطار
بعذر ومفهومه ان لا يباح بغير عذر وفي المنتقى اذا اصبح صائما متطوعا يباح له الافطار من غير عذر وذكر الكرخي والرازي عن الاصحاب
انه لا يباح له الفطر الا بعذر م والضيافة عذر ش اى على الاظهر وفي المبسوط والمجتبى والاظهر عن ابي حنيفه ان الضيافة عذر وهو
رواية هشام عن محمد وروى الحسن عن ابي حنيفه لا يكون عذرا وفي المرغيناني الصحيح من المذهب ان صاحب الدعوة اذا كان يرضى
بمجرد حضوره لا يفطر وان كان يتاذى يفطر وقال الحلواني احسن ما قيل فيه ان كان يثق من نفسه بالقضاء يفطر والا فلا يفطر
وما له اليمين على هذا التفصيل وفي المحيط ان حلف طلاق امراته يفطر في التطوع دون القضاء وهو قول ابي الليث وقال في الدراية
واختلف المشايخ فيمن حلف بطلاق امراته اي بطلق قال ابو الليث الاولى ان يفطر وقال نصير وخلف بن ايوب لا يفطر وبعد الحنث
وهذا كله قبل الزوال وبعده لا يفطر الا اذا كان في تركه عقوق بالوالدين او باحدهما وفي الفرض والواجب لا يفطر الا بعذر و
الضيافة ليست بعذر وكذا السفر الذي انشاه فيه وعذر فيما عداه والمرض عذر في الايام كلها ذكره ذلك في الذخيرة وروى
بشر عن ابي يوسف اذا كان صائما في حج او نذر او قضاء رمضان لا يفطر وان افطر بصوم يوما مكانه م لقوله عليه السلام ش
اى لقول النبي عم م افطر واقض ش قال الاتراري هذا ليس بحديث النبي صلى الله عليه وسلم بل هو من كلام الصحابة قلت هذا
وهم فاحش وقد رواه ابو داود الطيالسي في مسنده من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال صنع رجل طعاما ودعى
رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال رجل اني صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخوك تكلف وصنع لك
طعاما افطر واقض يوما مكانه وروى نحوه الدارقطني من حديث محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما وفي اخره
تقول اني صائم كل وصم يوما مكانه م واذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في رمضان ش اى في يوم من ايام رمضان م امسكا بقية يومهما
ش وكذلك الحائض اذا طهرت والنفساء والمجنون اذا افاق والمريض اذا برا والمسافر اذا اقام فحكم هؤلاء كلهم في الامساك
عن المفطرات سواء وهكذا كل من يزال عذره بعد طلوع الفجر ما لو زال قبل طلوع الفجر لزمه الصوم وبقولنا قال احمد في اصح الروايتين
وبعض اصحاب الشافعي وابو ثور وهو قول الاوزاعي والحسن بن حي واسحاق وابن الماجشون وقال الشافعي ومالك وداود
يستحب الامساك ولا يلزم لان هذا شخص لا يلزمه الصوم لا ظاهرا ولا باطنا فلا يلزمه الامساك كما في حالة العذر م قضاء لحق الوقت
بالتشبه ش يعني لقضاء حق الوقت بالصائمين ولئلا يتعرض للتهمة وفي النهاية اختلفوا في امساك بقية النهار انه على طريق
الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقال الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله الصحيح ان ذلك على طريق
الايجاب انتهى على قول ابن شجاع لا خلاف بيننا وبين الشافعي ومن معه م ولو افطرا ش اى الصبي الذي بلغ والكافر الذي اسلم م
فيه ش اى في اليوم الذي بلغ الصبي واسلم الكافر م لا قضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه ش وقال زفر واسحق واحمد في
رواية يجب القضاء قياسا على الصلوة واذا بلغ الصبي قبل الزوال يكون صائما نفلا اذا نوى الصوم في ظاهر الرواية لانه اهل للنفل
بخلاف الكافر وعن ابي يوسف يجب صومه عن الفرض بخلاف الكافر وقيل الكافر كذلك عنده ولو اسلم في غير رمضان ونوى الصوم
قبل الزوال كان صائما حتى لو افطر يلزمه قضاؤه وفي الخزانة لا يصح نفلا ولا فرضا بخلاف خارج رمضان حيث يكون نفلا في حق الصبي
ولا يتعلق به اللزوم وفي المحيط اذا اسلم بعد الطلوع لا يصح صومه لا فرضا ولا نفلا وقيل يصح نفلا وفي ظاهر الرواية لا يصح واذا قدم
المسافر من سفره قبل الزوال وكان قد نوى الافطار فنوى الصوم اجزاه وان كان في رمضان وجب عليه الصوم لزوال المرخص في وقت
النية وكذا لو كان مقيما في اول الوقت ثم سافر لا يباح له الفطر ولو افطر فيهما لا يجب الكفارة م وصاما ما بعده لتحقق السبب ش وهو

شهود الشهر م والاهلية س الاسلام والبلوغ م ولم يقضيا يوما س الذي بلغ فيه الصبي واسلم الكافر م ولا ما مضى
من الايام س لعدم الخطاب س لان الخطاب انما يكون عند الاهلية وكانت منتفية فان قلت انتفاء الاهلية في اول النهار
لا يمنع وجوب القضاء وان المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض فلو افطر
يجب عليه القضاء مع ان الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر قلت لا نسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت
بل الوجوب في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق ظهر اثر الوجوب م بخلافه في الصلوة س اي
هذا الحكم الذي ذكرنا وهو عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي واسلم الكافر بخلاف الصلوة تجب قضاؤها
اذا بلغ او اسلم في بعض الوقت م لان السبب س اي سبب وجوب الصلوة م فيها س اي في الصلوة م الجزء المتصل بالاداء
فوجدت الاهلية عنده م اي عند ذلك الجزء م وفي الصوم س اي سبب الوجوب في الصوم م الجزء الاول والاهلية
معدومة عنده س اي عند الجزء الاول م وعن ابي يوسف اذا زال الكفر س عن الكافر م والصبا س اي وزال الصبا عن
الصبي م قبل الزوال فعليه القضاء لانه ادرك وقت النية س وهذا كمن اصبح ناويا للفطر ثم نوى قبل الزوال ان الصوم
اجزاء ولا شك ان نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذلك الكفر مناف
للصوم حكما لا حقيقة فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال م وجه الظاهر س اي وجه ظاهر الرواية م ان الصوم لا يتجزى
وجوبا س اي من حيث الوجوب م واهلية الوجوب منعدمة في اوله س اي في اول اليوم بيانه ان الصوم لما لم يجب
عليه في اول اليوم لعدم اهلية الوجوب في بعضه لان الصوم اليوم الواحد في الوجوب لا يتجزى فلا يجب القضاء م الا
ان للصبي ان ينوي التطوع في هذه الصورة س اشار بهذا الاستثناء الى الفرق بين حكم الصبي وحكم الكافر في هذه الصورة
وهي ما اذا بلغ الصبي قبل الزوال او اسلم الكافر قبل الزوال وبيان الفرق بينهما ان الصبي اذا نوى التطوع يصح لانه اهل له
قبل البلوغ والكافر الذي اسلم ونوى التطوع لا يصح وهو معنى قوله م دون الكافر س لعدم الاهلية م على ما قالوا س
اشارة الى اختلاف المشايخ فعامة المشايخ على ما ذكر من الفرق ان الكافر اذا نوى التطوع بعد ما اسلم قبل الزوال لا يصح وان
الصبي اذا نوى كذلك يصح وذكر في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم قال هما سواء وفي المنتقى عن ابي يوسف انه سوى
بينهما وقال يكون نفلا عنهما جميعا م لان الكافر ليس باهل للتطوع ايضا والصبي اهل له س هذا التعليل لقول عامة المشايخ
الذين فرقوا بينهما ولا يرد مسئلة المجنون فانه لو افاق في نهار رمضان ولم يكن اكل شيئا فنوى الصوم حيث يقع صومه عن الفرض
لان الجنون اذا لم يستوعب لا ينافي اهلية الوجوب اما الصبا والكفر فينافيان اهلية الوجوب م واذا نوى المسافر الافطار
س يعني في غير رمضان بدليل قوله م فيما بعد وان كان في رمضان م ثم قدم المصر س اي مصره م قبل الزوال فنوى الصوم اجزاه
لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب س اي وجوب الصوم م ولهذا يصح اداؤه اي في السفر م ولا صحة الشروع س لانه لو صام صح م وان
كان في رمضان س اي وان كان المسافر الذي نوى الافطار وقدم مصره قبل الزوال في رمضان قال الاترازي هذا تكرار من المص
لان ما قبله ايضا في مسافر قدم المصر قبل الزوال في رمضان بدلالة التعليل بقوله لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ومثل هذا الكلام
لا تستعمله في النفل قلت قال السغناقي ان المراد من قوله واذا نوى المسافر الافطار غير رمضان كما ذكرنا عن قريب فحينئذ اولى من
حمل كلام المصنف على التكرار وكذا قال الاكمل الاولى في غير رمضان والثانية في رمضان فلا تكرار وقال تاج الشريعة قوله
واذا نوى المسافر الافطار ثم قدم المصنف قبل الزوال فنوى الصوم ان كان مراده من هذا الصوم تطوعا فيكون المراد من
الوجوب في قوله لا ينافي اهلية الوجوب الثبوت وان كان مراده عينا فالمراد الوجوب الاصطلاحي وانما قلت كذلك لانه ذكر
بعده وان كان في رمضان انتهى قلت يمكن الرد بالشق الاول على تعليل الاترازي في دعواه التكرار في كلام المص ولمسائل م فعليه
ان يصوم لزوال المرخص س وهو السفر في وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما اول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحا لجانب
الاقامة س على جانب السفر لمن وصفه على الاقامة التي هي الاصل م فهذا اولى س يعني ترجيح الاقامة اولى ووجه الاولوية ان
المرخص وهو السفر قائم في وقت الافطار في تلك المسئلة ومع ذلك لم يبح له الافطار فلان لا يباح في هذه المسئلة وهو ليس
بقائم فيه اولى م الا انه س اي الا ان الرجل المذكور م اذا افطر في المسئلتين س يعني في المسئلة المسافر الذي اقام ومسئلة

المقيم الذي سافر م لا يلزمه الكفارة لقيام شبهة المبيح س هو السفر لانه في الاصل مبيح للفطر فاذا اقترن بالسبب الموجب
للكفارة يكون مورثا شبهة مسقطة للكفارة وان لم يصر الفطر مباحا له بمنزلة النكاح الفاسد يكون مسقطا للحد وان لم يكن مبيحا للوطي
م ومن اغمي عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الاغماء لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية اذ الظاهر
وجودها س اي وجود النية م منه وقضى ما بعده لانعدام النية س اي قضى ما بعد ذلك اليوم الذي حدث فيه الاغماء لعدم
النية فيه لان الاغماء يمنع وجود النية ولا يصح الصوم بدونها ولو كان الرجل الذي اغمي عليه في رمضان متهتكا يعتاد الفطر في
رمضان او كان مسافرا فيه يقضي الكل لعدم النية في الكل م وان اغمي عليه اول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة لما قلنا
س اشارة الى قوله لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية م وقال مالك لا يقضي ما بعده لان صوم رمضان عنده
يتأدى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف س لان الله تعالى اوجب الصوم باسم الشهر وانه شيء واحد وانما رخص له الفطر بالليالي
ليتمكن من الاداء فاعتبر الشهر في حق النية شيئا واحدا كالاعتكاف لا يحتاج فيه نية لكل يوم م وعندنا لا بد من النية لكل
يوم لانها س اي لان صيامات الشهر م عبادات متفرقة س اي صوم كل يوم عبادة وحدها الا يرى ان الفساد في البعض لا يمنع
صحة الباقي فكانت كصلوات الجمعة فيعتبر لكل نية واحدة لانه يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان العبادة وهو الليالي
فيبقى صوم كل يوم عبادة على طول الشهر فيحتاج الى تعدد النية بتعدد الايام ولا عبادة الا بالنية م بخلاف الاعتكاف س لانه
لم يتخلل من كل يومين فيه ما ليس بزمان العبادة اذ الليل ايضا وقت الاعتكاف ولهذا يفسد بوجود المفسد في الليل فكان
شيئا واحدا فيكفيه نية م ومن اغمي عليه رمضان كله قضاه س اي قضى كل رمضان وهذا بالاجماع الا ما روي عن الحسن
البصري وابن شريح من اصحاب الشافعي فيما اذا استوعب لا قضاء عليه كما في الجنون لان سبب وجود الاداء وهو شهود الشهر
لم يتحقق موجبا في حقه لعدم التمكن ووجوب القضاء يبتنى عليه م لانه نوع مرض س اي لان الاغماء نوع مرض يضعف
القوى ولا يزيل الحجى س بكسر الحاء المهملة وفتح الجيم مقصورا وهو العقل الا يرى ان الانبياء عليهم السلام كانوا يسلون
بالاغماء دون الجنون لانه منفي عنهم والفرق بينهما ان العقل يكون في الاغماء مغلوبا وفي الجنون مسلوبا م فيصير س اي
الاغماء م عذرا في التاخير س اي في تاخير الصوم الى وقت زوال الاغماء م لا في الاسقاط س اي لا يكون عذرا في اسقاطه
بالكلية م ومن جن رمضان كله لم يقضه س اي اذا جن قبل غروب الشمس من اول الليلة لانه لو كان مفيقا في اول
الليلة ثم جن رمضان كله الى اخر الشهر قضى صوم الشهر كله بالاتفاق غير يوم تلك الليلة ذكره شمس الائمة في اصوله وفي جمع النوازل
اذا افاق اول ليلة من رمضان ثم اصبح مجنونا واستوعب الشهر اختلف فيه ائمة بخارى والفتوى على انه لا يلزمه القضاء لان الليلة لا
يصام فيها وكذا لو افاق في ليلة من وسطه او في اخر صوم من رمضان بعد الزوال كذا في المجتبى وقال الحلواني المراد من رمضان لا يلزمه
مقدار ما يمكنه ابتداء الصوم حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخر من رمضان لا يلزمه القضاء لان لا يصح فيه كالليل هو الصحيح
كذا في فتاوى قاضيخان م خلافا لمالك س فان عنده يقضيه وبه قال احمد في رواية وابن سريج من اصحاب الشافعي م هو س اي مالك
يعتبره س اي يعتبر حكم هذا م بالاغماء س لان الجنون المستوعب لا ينافي اهلية الوجوب قياسا على الاغماء اذا استوعب فلا يمنع الوجوب
كغير المستوعب م ولنا ان المسقط س اي للوجوب م هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة س لان المغمى عليه لا ياكل ولا يشرب
وحصوله الى شهر بلا اكل وشرب نادر فاذا كان كذلك م فلا حرج س لندرته م والجنون يستوعبه س اي يستوعب الشهر فيتحقق
الحرج م والاسقاط يتعلق بالحرج وان افاق المجنون في بعضه س اي في بعض شهر رمضان م قضى ما مضى س من الشهر م خلافا
لزفر والشافعي س في الجديد واحمد والثوري م هما يقولان س لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية م والقضاء مرتب عليه س اي على الاداء
والاداء لا يجب عليه بالاتفاق فكذلك القضاء قياسا عليه كذا ذكر الامام علاء الدين السمرقندي رحمه الله في طريقة الخلاف ان مذهبهما
قياس ومذهبنا استحسان م وصار كالمستوعب س يعني في اسقاط الكل اعتبارا للبعض بالكل م ولنا س وهو وجه الاستحسان م
ان السبب قد وجد وهو الشهر س لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمراد بعض الشهر لان السبب لو كان كله لوقع الصوم
في شوال فكان تقدير الاية والله اعلم فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله فان الضمير يرجع الى المذكور دون المضمر م و
الاهلية بالذمة س الاهلية مرفوع بالابتداء وقوله بالذمة خبره وهو جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال الجنون لا يمنع

من ذلك مانع وهو عدم الاهلية فيما مضى واجاب بان الاهلية للوجوب بالذمة وهي كونه اهلا للايجاب وهي موجودة لانها
بالادمية والذمة في الاصل العهد ولهذا سمى قابل الجزية ذميا لكونه معاهدا وسمي محل التزام العهد وهو الرقبة بالذمة مجازا اطلاقا
لاسم الحال على المحل ثم قال هذا القائل لو كان ما ذكرتم صحيحا لوجب على المستغرق ايضا فاجاب بقوله م وفي الوجوب فائدة وهو س اي الفائدة
ذكرها باعتبار المذكور وفي بعض النسخ وهي على الاصل م صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه س اذا امتد الجنون م بخلاف المستوعب
س يعني الذي يمتد م لانه يحرج س يعني يقع في الحرج م في الاداء س ولهذا قلنا في النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء وان استوعب
النوم والاغماء شهرا لعدم الحرج فان قلت زفر والشافعي استدلا ايضا بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق قلت المراد منه رفع تكليف الاداء لا نفي اصل الوجوب ولهذا يجب على النائم القضاء م وتمامه في الخلافيات
س اي تمام المحل المذكور مذكور في الكتب المتعلقة بذكر الخلافيات م ثم لا فرق بين الاصلي س اي بين الجنون الاصلي وهو ان يدرك
مجنونا م والعارضي س اي الجنون العارضي وهو ان يدرك سليما ثم جن يعني لا فرق بينهما حيث يلزمه قضاء ما مضى م قيل هذا
س اي عدم الفرق بين الجنونين ظاهر الرواية م وعن محمد انه فرق بينهما س اي بين الجنونين م لانه س اي لان الصبي م اذا بلغ مجنونا
التحق بالصبي فانعدم الخطاب س في حقه ثم اذا افاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه اليه الان فكان
كصبي بلغ وروى عن ابي يوسف انه قال القياس هكذا الا اني استحسن بان يقضي ما مضى في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهر كما
في الجنون العارضي م بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن س يعني لا يلتحق بالصبي فيلزمه قضاء ما مضى س وهذا س اي المروي عن محمد م مختار
بعض المتاخرين س منهم الامام ابو عبد الله الجرجاني والامام الزاهد الصفار وفي المبسوط المحفوظ عن محمد انه
لا يقضي ما مضى في الاصلي كالصبي ولا رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه فيه واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه والا
صح انه ليس عليه قضاء ما مضى وقال في اخر مختصره وفي الاصلي وروى عن ابي حنيفة انه سوى بينهما م ومن لم ينو في
رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه س هذه المسئلة من خواص مسائل الجامع الصغير ثم لا بد من التاويل لهذه المسئلة لان دلالة
حال المسلم كافية لوجود النية الا ترى ان من اغمي عليه بعدما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان انه يصير صائما في يومها
ولم يعرف منه نية الصوم ولا الفطر لانا حملنا امره على النية بناء على ظاهر حاله قال السغناقي ثم قال مشايخنا تاويل هذه المسئلة
ان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا اعتاد الفطر في رمضان حتى يصلح حاله دليلا على العزيمة ونية الصوم كذا ذكر فخر الاسلام رحمه
م وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم س ابن شجاع هو الذي روى هذا القول عن زفر وروى
هكذا عن عطاء ومجاهد واسعد وهذا من زفر وكان الكرخي ينكر ان يكون هذا مذهبه ويقول مذهبه انه يتادى بنية
واحدة وهو قول مالك واسحاق ورواية عن احمد وانما قيد بالصحيح والمقيم لان المريض والمسافر لا بد لهما من النية بالاتفاق
م لان الامساك مستحق عليه فعلى اي وجه يؤديه يقع عنه س لانه متعين باصله ووصفه بتعيين الله عز وجل فلما لم يلزمه
تعيين الوصف لم يلزمه تعيين الاصل لتعينه م كما اذا وهب كل النصاب من الفقير س فانه يسقط عنه الزكوة م ولنا ان
الامساك يستحق لجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية س لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات م وفي هبة النصاب وجدت نية القربة على
ما مر في الزكوة س باختيار المحل ووجد معنى القربة لحاجة المحل الا ترى ان من وجب لعمرو سالة عليه لك الرجوع فيه لحصول
الثواب له فان قلت اعطاء النصاب تمييز واحد للزكوة بالحل عند زفر فكيف ذكر الجواب هنا على مذهبه قلت قالوا يجوز ان
يكون المراد منه اي على مذهبكم وقيل تاويله ان يكون التصدق مديونا فعند ذلك يجوز اداء النصاب زكوة بالاتفاق م ومن
اصبح غير ناو س اي حال كونه غير ناو م للصوم فاكل لا كفارة عليه عند ابي حنيفة س سواء اكل قبل الزوال او بعده وكذا الى
جامع ويقول ابي حنيفة قال مالك والشافعي واحمد م وقال زفر عليه الكفارة لانه يتادى عنده بدون النية س اي يتادى
صوم رمضان عند زفر بدون النية يعني النية ليست بشرط م وقالا س اي قال ابو يوسف ومحمد م اذا اكل قبل الزوال
تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل س اي تحصيل الصوم لان قبل الزوال الحكم الامساك موقوف على ان يصير صوما قبل نصف
النهار فصار كالمفوت امكان تحصيل الصوم اما بعد الزوال امساكه غير موقوف على ذلك فلا يصير صوما فلا كفارة عليه و
قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي المشهور عن محمد انه مع ابي حنيفة م فصار كغاصب الغاصب س فان المغصوب منه

كما يضمن الاول لسببه الاصل يضمن غاصب الغاصب لتفويت امكان الرد م ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بالافساد س اي
بافساد الصوم م وهذا امتناع س اي عن الصوم لا افساد له م اذ لا صوم الا بالنية س فلا كفارة عليه لانه غير صائم م
واذا حاضت المراة او نفست س بضم النون اي صارت نفساء م افطرت وقضت س اي الصوم م بخلاف الصلوة س يعني لا تقضي
الصلوة م لانها تحرج س اي يقع في الحرج في قضائها لكثرتها م وقد س اي بيان الفرق بين الصوم والصلوة في وجوب قضاء
الصوم دون الصلوة في باب الحيض فان قلت هذه المسئلة مكررة لانه ذكرها في باب الحيض قلت ذكر في باب الحيض ان الحائض
لا تصوم لكن لم يذكر ان الصائمة اذا حاضت افطرت م واذا قدم المسافر س اي نهارا م او طهرت الحائض في بعض النهار امسكا
بقية يومهما س عن كل ما يمسك الصائم تعظيما للوقت م وقال الشافعي لا يجب الامساك س يعني في بقية يومهما م وعلى هذا الخلاف
س يعني بيننا وبين الشافعي م كل من صار اهلا للزوم س اي للزوم الامساك م ولم يكن كذلك س اي والحال انه لم يكن اهلا
للزوم الامساك م في اول اليوم مثل الكافر يسلم والصبي يبلغ والمجنون يفيق في بعض النهار فانهم يامرون بالامساك بقية يومهم س
خلافا للشافعي م هو س اي الشافعي م يقول التشبه خلف س اي عن الصوم م فلا يجب الا على من يتحقق الاصل س وهو الصوم
م في حقه كالمفطر متعمدا س اي كالذي افطر عمدا م او مخطئا س اي كالذي افطر حال كونه مخطئا كالذي اكل يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان
او تسحر على ظن انه ليل وكان الفجر طالعا الذي اخطاء في المضمضة ودخل الماء في جوفه فانه لا يفطر عنده وفي الكافي الاصل عنده ان كل من
له الاكل مباحا في اول اليوم ظاهرا او باطنا لا يلزمه الامساك في بقية يومه فني المفطر عمدا او خطاء يلزمه الامساك اجماعا وفي الحائض
والنفساء لا يجب اجماعا فان قيل ما وجه قوله او مخطئا وعند الشافعي لا يتحقق الفطر بالخطاء قلنا المراد بالمخطئ من لم يصح صومه اليوم
عنده لعدم قصده في افساد صومه كمن اكل يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان فانه يتحقق عنده الافطار وههنا يجب التشبه بالاتفاق
م ولنا انه س اي ان التشبه م وجب قضاء لحق الوقت اصلا س اي من حيث الاصل م لا خلفا س اي لا من حيث الخليفة
لان هذا الوقت معظم ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا دون غيره واذا كان معظما وجب قضاء حقه بالصوم ان
كان اهلا وبالامساك ان لم يكن خلفا م بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب س اي الامساك عليهم حال قيام
هذه الاعذار م وهو الحيض والنفاس والمرض والسفر س لتحقق المانع عن التشبه م اما في الحائض والنفساء فان الصوم عليهما
حرام والتشبه بالحرام حرام واما في المريض والمسافر فلان الرخصة في حقهما باعتبار الحرج فلو الزمنا التشبه عاد على موضعه بالنقض
م حسب تحققه عن الصوم س اي مثل تحقق المانع عن الصوم اراد ان المانع متحقق كما ان المانع من الصوم متحقق وذلك لان
ما كان حراما كان شبهه حراما كعبادة الصنم فانها حرام والصلوة بين يديه ايضا مكروه لمشابهته عبادة الصنم م واذا تسحر س وفي اكثر
النسخ م قال واذا تسحر س اي قال القدوري م وهو يرى س بضم الياء وفتح الراء اي والحال انه يظن وفي بعض النسخ وهو يظن
والمراد من الظن غلبة الظن حتى لو كان شاكا لا تجب الكفارة كذا ذكر الامام حميد الدين الضريري حافظ الدين النسفي في مستصفاه
قال الاترازي وذلك لا يصح على اطلاقه لان الرواية في التسحر الشاك بخلاف ذلك الا ترى الى ما ذكر في شرح الطحاوي لو شك في طلوع
الفجر فالافضل له ان لا يتسحر فان تسحر مع الشك لم يفسد صومه ولا قضاء عليه لانه في يقين من الليل وشك في النهار والاصل ان اليقين
لا يزول بالشك الا اذا تسحر واكبر رايه ان الفجر طالع وقت التسحر فاجب انه يقضي ثم قال كذا ذكر في كتاب الصوم م ان الفجر
لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه قضاء لحق الوقت بقدر الممكن
او نفيا س اي او لاجل النفي م للتهمة س فانه اذا اكل ولا عذر له اتهمه الناس بالفسق والتحرز عن مواضع التهمة واجب بالحديث
م وعليه القضاء س خلافا لابن ابي ليلى وعطاء والحسن ومجاهد واسحق بن راهويه وداود المزني فان عندهم لا يجب عليه القضاء
لان صومه لا ينتقض م لانه س اي لان قضاء الاداء م حق مضمون بالمثل س شرعا فاذا فوته قضاه م كما في المريض والمسافر س اي
كما يقضي المريض بعد برءه من مرضه والمسافر بعد قدومه من سفره م ولا كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد س خلافا
لبعضهم حيث اوجب الكفارة م وفيه س اي في مثل ما قلنا م قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير
س حيث قال الاترازي في شرحه هذا ما رواه ابو عبيد في كتاب غريب الحديث عن ابي معاوية عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عمر
رضي الله عنه انه افطر في رمضان وهو يرى ان الشمس قد غربت ثم نظر فاذا الشمس طالعة فقال عمر رضي الله عنه لا نقضيه ما تجانفنا

لا ثم اى ما ملنا اليه ولا تعمدنا ه والحنف الميل وكل مايل فهو متجانف وجنف قال تعالى فمن خاف من موص جنفا اى ميلا اما قوله لا نقضيه
فتاويله ما قال له قائل كان الشمس طالعة وقد اثمنا فقال عمر ردا عليه لا اى ليس الامر كما ظننت نقضيه اى نقضي يوما مكان يوم
ليس علينا غيره وبمثله قوله تعالى لا اقسم بيوم القيامة فلا رد على من انكر من الرواة عند الثقات وما ورد في بعض نسخ الهداية
وبعثناك داعيا لا راعيا فذاك ليس بصحيح وقد اورد بعضهم في شرح الهداية ان عمر رضي الله عنه حين افطر مع اصحابه يوما صعد
المؤذن المأذنة وقال الشمس يا امير المؤمنين قال عمر بعثناك داعيا لا راعيا اى داعيا للاذان واعلام الناس لا حافظا للاحوال
ثم قال ما تجانفنا لاثم من الموضوعات فلا يلتفت اليه الى هنا كله كلام الاترازي وفيه نظر من وجوه الاول تاويله في قوله
لا نقضيه بما اوله تكلف جدا لان ابن ابي شيبة روى في مصنفه حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن زيد بن وهب قال اخرجت
عساس من بيت حفصة رضي الله عنها وعلى السماء سحاب فظنوا ان الشمس قد غابت فافطروا فلم يلبثوا ان تجلى السحاب فاذا الشمس
طالعة فقال عمر رضي الله عنه ما تجانفنا من اثم حدثنا على بن مسهر عن الشيباني عن جبلة بن سحيم عن علي بن حنظلة عن ابيه قال
شهدت عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان وقرب يا امير المؤمنين والله ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر من كان
افطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن افطر فليتم حتى تغرب الشمس واعاده من طريق اخرى وزاد فيه فقال له انا بعثناك داعيا
ولم نبعثك راعيا وقد اجتهدنا وقضاء يوم يسير انتهى وروى محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة رضي الله عنه
عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي قال افطر عمر بن الخطاب واصحابه في يوم غيم ظنوا ان الشمس غابت قال فطلعت الشمس
فقال عمر رضي الله عنه ما تعرضنا لجنف نتم هذا اليوم ثم نقضي يوما مكانه الثاني ان هذا الاثر الذي ذكره عن ابي عبيد هو
بالاسناد الذي رواه ابن ابي شيبة والاختلاف في المتن والاخذ بالمتن الذي رواه ابن ابي شيبة اولى واحرى من المتن
الذي رواه ابو عبيد على ما لا يخفى وان كان ابو عبيد ايضا اماما كبيرا ولكن ابن ابي شيبة من شيوخ البخاري ومسلم وابي داود
وابن ماجة واحمد بن حنبل واخرين كثيرين من الائمة الكبار وابو عبيد لم يرو له البخاري وذكره في كتاب التركي خلف
الامام وحكى عنه ايضا في كتاب افعال العباد الثالث ان قوله هو الذي ذكرناه عن عمر رضي الله عنه هو الصحيح مجرد دعوى
ولم يبرهن عليها بل الصحيح الذي ذكره غيره وقوله اورد بعضهم في شرح الهداية اراد به السغناقي فانه هو الذي ذكر في النهاية وتبعه
الكاكي على ذلك ثم الاكمل الرابع ان قوله وبعثناك داعيا لا راعيا فذاك ليس بصحيح غير صحيح لما مر من ما ذكرنا عن ابن ابي شيبة الخامس
قوله في اخر كلامه من الموضوعات اجتراء قوي حيث ينسب الائمة المذكورين الى الوضع وكانه لم يطلع على مصنف ابن ابي شيبة واوسع
كلامه على عادته من غير تامل ولا نظر في كلام الناس م والمراد بالفجر س يعني في قوله ان الفجر لم يطلع م الفجر الثاني س وهو الفجر الصادق
وهو المعتبر في الصلوة والصوم لا الفجر الكاذب م وقد بيناه في الصلوة س في باب المواقيت م ثم التسحر مستحب س التسحر اكل السحور بفتح السين
وهو ما يؤكل وقت السحر واشار الى استحبابه بقوله م لقوله عم س اى لقول النبي عم م تسحروا فان في السحور بركة س هذا الحديث
اخرجه الجماعة الا ابا داود عن عبد العزيز بن صهيب عن انس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
تسحروا فان في السحور بركة اى في اكل السحور بركة قيل المراد من البركة زيادة قوة في اداء الصوم بدليل قوله عم استعينوا بقائلة النهار
اى قيلوله على قيام الليل وباكل السحور على صيام النهار وجاز ان يكون المراد بها نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين وعمله
بما هو مخصوص باهل الاسلام فانه عليه السلام قال فرق ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكل السحور م والمستحب تاخيره س اى تاخير
السحور فيكون مستحبا في مستحب لان نفس السحور وهو اكل السحور مستحب وتاخيره الى اخر الليل مستحب ايضا فيكون مستحبا في مستحب م لقوله عليه
السلام س اى لقول النبي عم م ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك س هذا الحديث اخرجه الطبراني في معجمه
حدثنا جعفر بن محمد بن حرب العبادانى حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن علي بن ابي العالية عن مورق العجلي عن ابي الدرداء قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلوة وذكره
ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا والدارقطني رواه في الافراد من حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث ابي الدرداء وقال الاترازي روى
عن الحسن البصري انه قال ثلثة من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلوة ولم يتكلم احد
من الشراح في حال هذا الحديث غير ان الاكمل قال لقوله عم وهذا الاترازي نسبه الى البصري وقال السغناقي بعد ان ذكر الحديث

مجردا وفي المنافع ذكر وضع اليمين على الشمال في الصلوة بمكان السواك ولكن ما ذكر ههنا موافق لما ذكر في المبسوط ورواه البيهقي
من رواية ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انا معشر الانبياء امرنا ان نعجل افطارنا ونؤخر
سحورنا ونضع ايماننا على شمائلنا ورواه ايضا هكذا من رواية ابن عمر رضي الله عنهما ومن رواية ابي هريرة ثم قال كلها ضعيفة
فان قلت على تقدير صحته يدل على ان تاخير السحور واجب فاذا كان تاخيره واجبا يكون التسحر ايضا واجبا قلت الحديث الذي في
المتن يدل على انه مستحب وسنة والعمل بهذا الحديث وفي المحيط السحور مندوب اليه وفي البدايع سنة فاذا كان نفس السحور
مستحبا او سنة يكون تاخيره كذلك فان قلت ما حد تاخيره قلت اخر الليل وعن الليث هو سدس الاخر وقال ابن عباس وعطاء
الاوزاعي ياكل حتى يسفر الفجر وقال السروجي وهو قول الجمهور وقال الثوري لو شك في طلوع الفجر جاز له الاكل والشرب والجماع
حتى يستيقن الفجر قال ولم ينقل احد بتحريمه الا مالك فانه حرمه واوجب عليه القضاء وعن ابن عمر قال كان لرسول الله صلى الله عليه
وسلم مؤذنان بلال وابن ام مكتوم قال ولم يكن بينهما الا ان ينزل هذا ويرقى هذا رواه البخاري ومسلم وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه
قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلوة قلت كم كان قدر ما بينهما قال خمسين اية رواه البخاري ومسلم فان قيل
ما وجه تاخير السحور من اخلاق المرسلين وهو مخصوص باهل الاسلام فان النبي عم فرق ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكل السحور
اجيب بان المراد به الاكلة السابقة فانها تجري مجرى السحور في حقهم واجيب بجوابين اخرين ايضا احدهما ان يقال لا نسلم انه لم يكن
في ملتهم لجواز ان يكون ونحن لا نعلم والا انه عليه السلام قال ثلث من سنن المرسلين اى ثلث خصال لهم فلا يلزم منه ان يكون
لكل واحد منهم ثلث خصال لجواز ان يكون كل واحد مخصوصا بخصلة كما يقال للعلماء خصال حميدة من البحث والمناظرة والتصنيف
فلا يلزم ان يكون الكل مجتمعة في واحد ورايت حاشية تنسب الى شيخنا علاء الدين السيرامي رحمه الله وهي انه قال الاشبه في الجواب
ان يقال اللام في المرسلين للجنس اذ لا عهد فيكون من اخلاق نبينا صلى الله عليه وسلم لان الجنس يصدق على الواحد ويكون ذلك من خواصهم
والله اعلم م الا انه اذا شك في الفجر س هذا استثناء من قوله ثم التسحر مستحب يعني التسحر مستحب ومع هذا لا يجب في ترك التسحر هو المستحب للاحتراز
عن الواقع في الحرام ومع هذا لا يجب عليه ذلك كالجنى الان م ومعناه س اى معنى الشك م تساوي الظنين م الافضل ان يدع س تحرزا عن المحرم
س قيل هذه العبارة فيها مسامحة لان الظن رجحان الاعتقاد فكيف يكون بقاء الليل عنده راجحا على طلوع الفجر وطلوع الفجر راجحا على بقاء
الليل والظن هو الراجح والمرجوح وهم والمساوي بان شك ومراده بذلك تساوي الامارتين م والافضل ان يدع الاكل والشرب م ولا يجب
عليه ذلك س اى ترك السحور وروى الحسن انه يجب عليه ذلك احتياطا في امر الدين م ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل
س الا في رواية عن مالك يبطل صومه في الفرض اذا استيقن ان الفجر قد طلع م وعن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا كان في موضع لا يستبين
الفجر او كانت الليلة مقمرة او متغيمة او كان ببصره علة وهو يشك لا ياكل ولو اكل فقد اساء س رواه الحسن عن ابي حنيفة م لقوله عم
س اى لقول النبي عم م دع ما يريبك الى ما لا يريبك س قال السغناقي وتبعه الكاكي وتمامه فان الكذب ريبة وان الصدق طمانينة
ولم يذكر من رواه من الصحابة ولا من خرجه من الائمة واما الاترازي والاكمل فانهما لم يذكراه اصلا وليس هذا من داب الشراح وليس ذلك
الا من العجز قلت هذا الحديث رواه الترمذي في كتاب الطب والنسائي في كتاب الاشربة عن ابي الجوزاء السعدي قال قلت للحسن بن علي
رضي الله عنهما ما حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حفظت منه دع ما يريبك الى ما لا يريبك زاد الترمذي فان الصدق
طمانينة والكذب ريبة وقال الترمذي حديث صحيح ورواه الطبراني في الصغير باسناده الى عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال الحلال بين والحرام بين ودع ما يريبك الى ما لا يريبك انتهى قوله ما يريبك من رابه ريبا شككه والريبة
الشك والتهمة اى دع ما يشككك ويحصل فيك الريبة وهي في الاصل قلق النفس واضطرابها الا ترى كيف قابلها بالطمانينة وهي السكون
وذلك ان النفس لا يستقر متى شكت واذا تيقنت سكنت واطمانت م وان كان اكبر رايه انه اكل والفجر طالع س اى والحال ان الفجر
طالع فعليه م قضاؤه س اى قضاء ذلك اليوم م عملا بغالب الراى وفيه الاحتياط س لان قضاء ما ليس عليه اولى من قضاء ما عليه
م وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه س وفي الايضاح هو الصحيح م لان اليقين لا يزال بمثله س لان الليل هو الاصل فلا يعدل عنه الا بيقين
وكذا روي عن ابي يوسف وجعل هذا في الكتاب ظاهر الرواية م ولو ظهر ان الفجر طالع لا كفارة عليه س اى لو ظهر طلوع الفجر فيما اذا اكل
وفي اكبر رايه ان الفجر طالع لا يجب عليه الكفارة م لانه بنى الامر على الاصل س لان الليل هو الاصل م فلا يتحقق العمد به س اى لا يتحقق

النفس على الافطار في رمضان بظن عدم طلوع الفجر فلا يجب الكفارة وفي بعض النسخ العدم بفتح العين وسكون الميم وكسر الدال وتشديد الياء والاصح
العدبه بضم الدال وبه الجار والمجرور م ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر لان الاصل هو النهار ولو اكل فعليه القضاء عملا بالاصل
س وهو النهار م وان كان اكبر رايه انه اكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة س انما قيد بقوله رواية واحدة احترازا
عما اذا اكل وفي اكبر رايه ان الفجر طالع لان في وجوب القضاء روايتين ولم يتعرض المصنف على وجوب الكفارة في هذا فقال صاحب
التحفة ليس عليه الكفارة لاحتمال قيام الغروب فيكون شبهة خلافا لما قال بعض الفقهاء انه يجب عليه الكفارة لانه متيقن بالنهار
م لان النهار هو الاصل س فيجب عليه القضاء م ولو كان شاكا فيه س اي في غروب الشمس م وتبين انها لم تغرب س اي ظهر ان
الشمس لم تغرب م ينبغي ان تجب الكفارة س انما قال ينبغي لان في وجوب الكفارة اختلاف المشايخ وفي الخلاصة يلزمه القضاء بالاتفاق
وفي وجوب الكفارة اختلاف وفي جامع شمس الائمة تلزمه الكفارة وعن محمد لا تلزم م نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار س يعني بالنظر
الى ما هو الاصل وبالاعتبارية وفي النهاية يشكل على هذا ما اذا شهد اثنان ان الشمس قد غابت وشهد اخران انها لم تغرب فافطر ثم ظهر انها
لم تغب عليه القضاء دون الكفارة بالاتفاق مع ان تعارض الشهادتين يورث الشك لا محالة فلا تجب الكفارة هناك بالاتفاق
مع ان الشك فيه موجود فكيف وجبت هنا بالشك والجواب انه لم يثبت التعارض لان الشهادة بعدم الغروب ليست بشهادة
لكونها على النفي فبقيت الشهادة بالغروب خالية عن المعارض فيقبل فلم تجب الكفارة وفي المحيط امر انسانا ليطالع الفجر واخبره بالطلوع
فان كان عدلا لا يحل له الاكل حرا كان او مملوكا ذكرا كان او انثى وان كان صبيا عاقلا اي غلب على ظنه لا ياكل ولو اخبره عدل
بالطلوع وعدل بعدمه حرين كانا او عبدين او احدهما يتحرى ويأخذ بقول عدلين اذا عارضه عدل وان تعارض الحر اي العدلان
والعبد ان يأخذ بقول العدلين وان كان يأكل فاخبره عدل واحد بالطلوع فاتم الاكل وكذا في الجماع لا كفارة عليه عندنا
خلافا للشافعي ولو ممسكا فاكل بعده او استدام الجماع كفر بالاجماع وقال شمس الائمة لا باس بالتسحر باكبر الراي اذا لم يخف عليه
مثله والا فيدع الاكل والتحري بضرب طبول السحر ان كان من جوانب البلد او واحد يعتمد عدالته يجوز وان غرب فسمعه لا يعتمد
عليه وان لم يعرف حاله احتاط واختلف في صياح الديك م ومن اكل في رمضان س حال كونه م ناسيا وظن انه يفطره س اي
والحال انه قد ظن ان الاكل ناسيا يفطره بضم الياء وتشديد الطاء م فاكل بعد ذلك متعمدا س اي حال كونه قاصدا الاكل م فعليه
القضاء دون الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس س والقياس الصحيح يقتضي ان لا يبقى الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا
فاذا اكل بعده لم يوجد فعله الصوم فلا تجب عليه الكفارة لتحقق الشبهة وهو معنى قوله م فتتحقق الشبهة س لاستنادها الى
القياس م وان بلغه الحديث س وهو ما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نسي احدكم فاكل وشرب
فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه م وعلمه س اي علم يعني الحديث وهو انه لا يفسد م فكذلك في رواية س اي فكذلك
لا تجب عليه الكفارة في رواية عن ابي حنيفة وهي رواية الحسن عنه م وفي رواية عن ابي حنيفة انها س اي الكفارة م تجب
وكذا عنهما س اي وكذا روي عن ابي يوسف ومحمد ان الكفارة تجب م لانه لا اشتباه س اي في معنى الحديث لانه لما علم معنى الحديث
علم ان القياس متروك به فلم يشتبه عليه الحال م فلا شبهة س اي لا يبقى شبهة وهي الشبهة المؤثرة في اسقاط الكفارة لان
ظنه مدفوع بالحديث م وجه الاول س اي وجه المذكور اولا وهو عدم وجوب الكفارة م قيام الشبهة الحكمية بالنظر
الى القياس س اي الشرعية وهي شبهة الحل وهو الصوم لان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه فساوى في هذا الاصل العالم وغير
العالم فلا تجب الكفارة خصوصا ما اذا تايدت تلك الشبهة باختلاف العلماء فان عند مالك وربيعة الراي وابن ابي ليلى يفسد
صومه بالاكل ناسيا وهو اختيار محمد بن مقاتل الرازي من اصحابنا واختلاف العلماء يورث الشبهة وقال المحبوبي لا يلزمه الكفارة
وان كان عالما لان الشبهة تمكنت في المحل باعتبار انعدام ركن الصوم حقيقة وفي مثل هذه الشبهة العالم يساوي الجاهل
كالاب اذا وطئ جارية ابنه لا يلزمه الحد سواء علم حرمتها او ظن انها تحل له وهو معنى قوله م ولا يتنوع بالعلم كوطئ الاب جارية
ابنه س يجوز في لا يتنوع التذكير باعتبار عود الضمير الذي فيه الى القياس والتانيث باعتبار عوده الى الشبهة والتحقيق
في سقوط الحد عن الاب في الصورة المذكورة ان قوله ع م انت ومالك لابيك يقتضي ان يكون مال الابن ملكا للاب لكن انتفى
ذلك بدليل اخر فبقيت الاضافة مورثة للشبهة وهي شبهة المحل فاستوى فيها العلم وعدمه فلم يجب الحد لاستناد الشبهة

الى اصل م ولو احتجم وظن ان ذلك س اي الاحتجام م يفطره ثم اكل متعمدا س اي قصدا م فعليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند
الى دليل شرعي س اي لان ظن المحتجم ما استند الى دليل شرعي حتى يسقط عنه الكفارة فان الحجامة كالفصد في خروج الدماء من العروق
والفصد لا يفسد فكذلك الحجامة وقد صح في البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم فدل هذا
على ان الحجامة لا تفطر الصائم م الا اذا افتاه فقيه بالفساد س استثناء من قوله والكفارة يعني لا تجب الكفارة على المحتجم اذا اكل
بعد ما افتاه فقيه بفساد صومه بالحجامة وقال الكاكي فقيه من الحنابلة لان عندهم يفطر الحاجم والمحجوم بظاهر قوله عليه
السلام افطر الحاجم والمحجوم وقال المحبوبي يشترط ان يكون المفتي ممن يوخذ منه الفتوى ويعتمد على فتواه في البلدة ولا يعتبر
بغيره هكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وابن رستم عن محمد وبشر بن الوليد عن ابي يوسف م لان الفتوى دليل شرعي
في حقه س لان العامي يلزمه الرجوع الى فتوى الفقيه وقد افتاه بما اختلف فيه الفقهاء فصار ذلك عذرا في الشبهة م ولو بلغه
الحديث س وهو قوله ع م افطر الحاجم والمحجوم م واعتمده س اي الحديث م فكذا عند محمد س اي لا تجب الكفارة م لان قول
الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينزل عن قول المفتي س بيان هذا ان قول المفتي بالفطر في الحجامة يكون عذرا في عدم وجوب الكفارة
م وعن ابي يوسف خلاف ذلك س اي خلاف المذكور عن محمد وما روى ابن سماعة وبشر عن ابي يوسف اذا افطر المحتجم للحديث فعليه
القضاء والكفارة م لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة احواله لانه قد يكون منسوخا او متروكا
او مصروفا عن ظاهره م فان عرف تاويله س اي تاويل الحديث م تجب الكفارة لانتفاء الشبهة س حاصل المعنى ان العامي اذا بلغه
الحديث وهو قوله ع م افطر الحاجم والمحجوم وعرف تاويله ولم يعتمده فاكل بعد ذلك عمدا تجب الكفارة لعدم الشبهة وتاويله ما ذكره
الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى ابي الاشعث الصنعاني قال انما قال النبي ع م افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا يغتابان يعني
حبط اجرهما بالغيبة وصارا كالمفطرين لا انهما افطرا حقيقة والمحجوم هو معقل بن سنان قيل ان النبي ع م مر به وهو حاجمه
وهما يغتابان اخر فقال افطر الحاجم والمحجوم الى اخر ما ذكره الطحاوي وقيل انه غشي عليه فصب الحاجم في حلقه ماء فقال ع م افطر
الحاجم والمحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمحجوم بغير الواو وعلى ان المحجوم مفعول فاعتمد وهذا
رواية والرواية المشهورة بالواو على ان المحجوم عطف على الحاجم م وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة لمخالفته القياس س هذا
جواب عن سوال مقدر بان يقال لا نسلم ان منشاء الشبهة ذلك وحده بل قول الاوزاعي يصلح منشاء لها ايضا وقوله ان الحجامة تفطر
الصائم وبه قال احمد ايضا فاجاب بان قول الاوزاعي لا يورث الشبهة في سقوط الكفارة لمخالفته القياس فان الفطر مما يدخل لا مما يخرج
لا يقال في عبارته تناقض لانه قال الا اذا افتاه فقيه وفتواه لا يكون الا بقوله ثم قال وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة وايضا
الفتوى في هذا الباب لا يكون الا مخالفا للقياس فكيف يكون شبهة من غير الاوزاعي دونه لانا نقول ذلك بالنسبة الى العامي و
هذا بالنسبة الى من عرف التاويل واسم الاوزاعي عبد الرحمن بن عمرو من الاوزاع وهم بطن من همدان وقال الواقدي كان
يكنى بيبيروت ويكسبه بالخيامة ومات سروت سنة سبع وخمسين ومائة وهو يومئذ ابن اسنان وسبعين سنة م ولو اكل
بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان يعني سواء ظن ان الغيبة فطرته او استفتى فقيها فافتى بفساد
صومه بالغيبة او تاول الحديث بانها يفطره فاكل بعد ذلك عمدا تجب عليه القضاء والكفارة م لان الفطر س يعني بالغيبة
م يخالف القياس س لان القياس يابى ذلك م والحديث س وهو قوله ع م الغيبة تفطر الصائم كذا قاله الاترازي وقال
الكاكي هو قوله ع م ثلاث يفطر الصائم وينقض الوضوء وتهدم العمل الغيبة والنميمة والنظر الى محاسن المراة ولينبئن
الان حال هذين الحديثين م ماول بالاجماع س تاويله بان المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل الناقي للحرمة في
ذاته فلا يكون شبهة بخلاف حديث الحجامة فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تاويل وذكر شيخنا زين الدين رحمه الله في
شرح الدين قد اختلف العلماء في الحجامة والفصد للصائم فذهب من الصحابة ابو موسى الاشعري وعلي بن ابي طالب ومن العلماء
عطاء والاوزاعي وابن المبارك واحمد واسحق وعبد الرحمن بن مهدي وابو الدرداء وابن خزيمة من الشافعية وداود الظاهري
الى انها تفطر الصائم قلت وردت احاديث في كون الغيبة تفطر للصوم كلها مدخولة بالحديث الاول اخرجه اسحق بن راهويه
في مسنده من حديث يزيد بن ابان الرقاشي عن انس بن مالك عن النبي ع م اذا اغتاب الصائم فقد افطر والحديث الثاني رواه

الجوزي عن انس ايضا مرفوعا ولفظه خمس يفطرن الصائم وينقضن الوضوء الكذب والنميمة والغيبة والنظر بشهوة
واليمين الكاذب ثم قال هذا حديث موضوع م وان جومعت النائمة والمجنونة وهي صائمة عليهما القضاء دون الكفارة
س اما صوم النائمة فظاهر واما صوم المجنونة فقد تكلموا في صحته لانها لا تجامع المجنون وحكي عن ابي سليمان الجوزجاني انه
قال لما قرأت هذه المسئلة على محمد قلت كيف يكون المجنونة صائمة فقال لي دع هذه فانها انتشرت في الافاق ومن المشايخ
من قال كانت في الاصل مجبورة فظن الكاتب انه مجنونة ولهذا قال محمد رح واكثر المشايخ قالوا تاويله ان العاقلة نوت
الصوم ثم جنت في بعض النهار ونامت فجامعها زوجها ثم افاقت بعد ذلك واستيقظت وعلمت بفعل الزوج فعليها
القضاء والكفارة كذا في جامع الاسبيجابي والمبسوط وفي الفوائد الظهيرية عن يحيى بن ابان انه قال قلت لمحمد هذه مجنونة فقال
لا بل مجبورة اي المكرهة فقلت الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال وكيف وقد سارت بها الركبان دعوها وقولنا قال
مالك وقال احمد لو جومعت المجبورة يبطل صومها وتجب الكفارة ولو اكره بالاكل لا يبطل صومه م وقال زفر والشافعي
لا قضاء عليهما س اي على النائمة والمجنونة المذكورتين م اعتبارا بالناسي س اي يعتبران اعتبارا بالناسي م والعذر ابلغ س
اي العذر في النوم والجنون ابلغ من العذر في النسيان لان الناسي قاصد للاكل والنائمة والمجنونة لا قصد لهما اصلا وهو
يعني قوله م لعدم القصد س فيهما لان الجماع في فصل الناسي بفعله بخلاف النائمة والمجنونة م ولنا ان النسيان يغلب
وجوده س فيفضي الى الحرج فلا يصح الحاقه بالناسي م وهذا س اي جماع النائمة والمجنونة م نادر س فالقضاء لا يفضي
الى الحرج م ولا تجب الكفارة لانعدام الجناية س لعدم القصد وبقول زفر والشافعي قال ابو حنيفة في رواية وابو ثور
وعلى هذا الخلاف اذا صب الماء في حلق النائم م **فصل فيما يوجبه على نفسه** س اي هذا فصل في بيان حكم ما يوجبه الشخص
على نفسه ولما فرغ عن بيان ما يوجبه الله تعالى شرع في بيان ما يوجبه العباد على انفسهم اذ ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وفي
النهاية والاصل لما ذكر شيخي ان النذر لا يصح الا بثلث شرائط في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب
من جنسه واجبا اوجبه الله تعالى والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في ثاني الحال
فلذلك لا يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء وسجدة التلاوة لانعدام الشرط الثاني ولا بصلوة
الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث فان قلت يشكل على هذا النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة
حيث تجب هذه الاشياء بالنذر مع ان الحج بصفة المشي غير واجب شرعا ولذلك يقول لا اعتاق من غير مباشرة سبب يوجب
الاعتاق غير واجب وكذا الاعتكاف قلت هذه الصور من المستثنى الذي قام الدليل على وجوبه بخلاف القياس م اذا قال
لله علي صوم النحر افطر س لان الصوم فيه منهي م وقضى س لان مشروعية الصوم لا ينفصل من صوم وصوم فالصوم في
ذاته عبادة لان فيه اظهار الخضوع لله عز وجل وتعظيمه ولكن تعلق بصوم هذا اليوم نهي عرض امثاله م فهذا النذر
صحيح لكونه نذرا بما هو مشروع فيجب القضاء صيانة له م خلافا لزفر والشافعي س ومالك واحمد وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
في رواية ابن المبارك عنه وقال مالك لو نذر صوم يوم فوافق يوم فطر او نحر يقضيه في رواية ابن القاسم وابن وهب
عنه وهو قول الاوزاعي ولو نذر صوم يوم قدوم فلان فقدم يوم العيد قال ابن عبد الملك يقضيه م وقال الشافعي
رح م هما س اي زفر والشافعي م يقولان نذر س اي هذا نذر م بما هو معصية لورود النهي عن صوم هذه الايام س
وهي يوما العيدين وايام التشريق واشار بهذا الى حديث عمر رضي الله عنه اخرجه البخاري ومسلم عن عبيد قال شهدت العيد
مع عمر فبدأ بالصلوة قبل الخطبة ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام هذين اليومين اما يوم الاضحى فتاكلون
من لحم نسككم واما يوم الفطر ففطركم من صيامكم م ولنا انه نذر بصوم مشروع س بالنظر الى نفس الصوم ولكن اقترن به
النهي م والنهي لغيره س اي لمعنى في غيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى م لان الناس اضياف الله في هذه الايام س فيصح
نذره م لان النهي لغيره لا يمنع صحته من حيث ذاته س لكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة م وهي ما ذكرناه ثم
يقضي اسقاطا للواجب س اي لاجل اسقاط الواجب وهو النذر م وان صام فيه س اي في يوم النحر م خرج عن العهدة س
اي عهدة النذر م لانه اداه كما التزمه س كما اذا نذر ان يصلي عند طلوع الشمس له ان يصلي في وقت آخر فاذا صلى في ذلك الوقت

خرج عن عهدته لانه اداه كما التزمه م وان نوى يمينا س يعني ان نوى يمينا في قوله لله علي صوم يوم النحر م فعليه كفارة يمين يعني اذا
افطر س الفرق بين النذر واليمين ان في النذر يلزمه القضاء دون الكفارة وفي اليمين تجب الكفارة دون القضاء م وهذه المسئلة
على وجوه ستة س الاول هو قوله م ان لم ينو شيئا س يعني قال لله علي صوم يوم النحر ولم ينو لا نذرا ولا يمينا م او نوى النذر لا غير
س يعني لم ينو اليمين هذا هو الثاني من الوجوه الستة م او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا س هذا هو الثالث م يكون نذرا س يعني
في هذه الوجوه الثلاثة م لانه نذر بصيغته س فتعين النذر في الوجه الاول بدون نيته لكونه حقيقة كلامه وفي الوجه الثاني تعين
بالطريق الاولى لانه قرر النذر بعزيمته وفي الثالث اولى واحرى بكونه مرادا لانه قرر النذر بعزيمته ونفى غيره ان يكون مرادا م كيف وقد
قرره بعزيمته س اي وكيف لا يكون نذرا والحال انه قد قرر كلامه بعزيمته اي بنيته م وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون
يمينا س هذا هو الوجه الرابع م لان اليمين محتمل كلامه س لان اللام في معنى الباء كقوله تعالى آمنتم له اي به الا ترى الى قول ابن عباس رض
دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اي والله م وقد عينه س اي وقد عين المحتمل بنيته م ونفى غيره س فصار المحتمل
هو المراد م ونفى غيره س فلم يلزمه حيث نفاه م وان نواهما س هو الوجه الخامس اي وان نوى النذر واليمين م يكون نذرا ويمينا
عند ابي حنيفة ومحمد س حتى لو لم يصم تجب القضاء والكفارة القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين م وعند ابي يوسف يكون
نذرا س لا غير دليله م ولو نوى اليمين س هو الوجه السادس اي ولو نوى اليمين فقط في المسئلة المذكورة م فكذلك س اي فكذلك
يكون نذرا ويمينا كما في الوجه الخامس م عندهما س اي عند ابي حنيفة ومحمد م وعنده س اي وعند ابي يوسف م يكون يمينا لابي يوسف
ان النذر فيه س اي في قوله لله علي صوم يوم النحر م حقيقة س لعدم توقفه على النية م واليمين س اي وارادة اليمين
م مجاز حتى لا يتوقف الاول س اي النذر على النية ويتوقف الثاني س اي اليمين على النية م فلا ينتظمهما س اي فلا ينتظم كلامه النذر
واليمين معا لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وهو لا يجوز وذلك في قوله لامرأته انت علي حرام ان نوى به
الطلاق كان طلاقا وان نوى به اليمين كان يمينا فلا يجتمعان م ثم المجاز يتعين بنيته س اي اذا اراد المجاز يتعين بنيته
ويبطل الحقيقة حتى لا يستقيم الجمع بينهما م وعند نيتهما س اي وعند نية النذر واليمين معا م يترجح الحقيقة وهو النذر فلا يكون
المجاز مرادا فاذا اراد اليمين تعين المجاز بنيته فلا يكون الحقيقة مرادة م ولهما س اي لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله م انه لا تنافي
بين الجهتين س اي بين جهة النذر وجهة اليمين م لانهما س اي لان الجهتين يقتضيان الوجوب اراد ان كل منهما يقتضي
الوجوب في ذاته ولكن يختلف من حيث الجهة اشار اليه بقوله م الا ان النذر يقتضيه س اي يقتضي الوجوب م لعينه س ولهذا
يجب القضاء بتركه م واليمين لغيره س اي يقتضي اليمين الوجوب لغيره وهو صيانة اسم الله عز وجل عن الهتك ولهذا لا يجب
القضاء بل تجب الكفارة ويجوز ان يكون الشيء واجبا لعينه وواجبا لغيره كما اذا حلف والله لاصلين ظهر هذا اليوم في الوقت
فيجب اداء الظهر لعينه ولغيره حتى يجب القضاء باعتبار وجوب عينه والكفارة باعتبار الوجوب لغيره ولا يسمى هذا مجازا
وكل واحد من هذا دليل شرعي يجب العمل به اذا امكن والعمل هنا ممكن لعدم التنافي بينهما م فجمعنا بينهما س اي بين النذر واليمين
م عملا بالدليلين س والذي نشأ احدهما من النذر والاخر من اليمين يعني نشأ م من جهتيهما م كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة
في الهبة بشرط العوض س حيث جعل هبة في الابتداء للفظ الهبة وبيعا في الانتهاء لدلالة المعاوضة ولهذا يصح الرجوع قبل
القبض اعتبارا للتبرع ويثبت الشفعة بعد القبض اعتبارا بالبيع فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لاختلاف الجهة فكذا فيما
نحن فيه م فلو قال لله علي صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق س وهي ثلاثة ايام بعد عيد النحر م وقضاها
س اي الايام الخمسة م لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام س لان السنة لما لم تخل عن هذه الايام صار نذر السنة المعينة
نذرا بهذه الايام والنذر بالايام المنهية صحيح عندنا لان النهي لا يعدم المشروعية ولم تجب عليه قضاء رمضان لان صومه لم يجب
بهذا النذر م وكذا س اي وكذا يفطر الايام الخمسة وقضاها م اذا لم يعين س اي السنة يعني لم يقل هذه السنة بل قال لله علي صوم
سنة م لكنه شرط س اي لكن الناذر م شرط التتابع س بان قال صوم سنة متتابعة م لان التتابع لا يعرى عنها س اي عن الايام
الخمسة المذكورة م لكن يقضيها س اي لكن يقضي هذه السنة المنكرة في هذا الفصل م موصولة س اي قضاء موصولا فانتصابه على
انه صفة لمصدر محذوف م تحقيقا للتتابع بقدر الامكان س اي لاجل تحقيق التتابع وان لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام

ويقضي خمسة وثلاثين يوما خمسة للايام الخمسة وثلاثين لرمضان ومبنى جواز صوم هذه الايام وعدم جوازه ان ما وجب
كاملا لا يتادى بالقضاء ما وجب بالقضاء حار ان يتادى ناقصا م ويتاتى في هذا س اى في قضاء صوم هذه الايام م خلاف زفر
والشافعي س يعني لا يقضي عندهما م للنهي عن الصوم فيها وهو س اى النهي م هو قوله عم س اى هو قول النبي عم م الا لا تصوموا
في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال س هذا الحديث روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عن ابن عباس رواه الطبراني
في معجمه عن عكرمة عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب
وبعال والبعال وقاع النساء وعن ابي هريرة رواه الدارقطني في سننه في الضحايا عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال بعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل اورق يصيح في فجاج منى الا ان الذكوة في الحلق واللبة ولا تعجلوا الانفس
ان تزهق وايام منى ايام اكل وشرب وبعال وفي سنده سعيد بن سلام رماه احمد بالكذب وعن عبد الله بن حذافة اخرجه
الدارقطني ايضا بسند الواقدي قال ابن حذافة بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة ايام منى انادي ايها الناس انها
ايام اكل وشرب وبعال وقال الدارقطني الواقدي ضعيف قلت لا يلتفت اليه في هذا وعن ام خلدة الانصارية رواه اسحق بن
راهويه في سنده عن عمرو بن خلدة عن امه قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا ينادي ايام منى انها ايام اكل وشرب وبعال
يعني النكاح وعن زيد بن خالد الجهني رواه ابو يعلى الموصلي في سنده باسناده عنه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا
ينادي ايام التشريق الا ان هذه الايام ايام اكل وشرب ونكاح وعن نبيشة الهذلي رواه مسلم في صحيحه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ايام التشريق ايام اكل وشرب زاد في طريق وذكر الله وقال المنذري هذا الحديث روى عن جماعة من الصحابة
مع كثرة طرقها منها ما هو مقتصر على الاكل والشرب ومنها ما هو فيه وذكر الله ومنها ما فيه وصلوة وليس في شيء منها وبعال
وهو لفظ غريب م وقد بينا الوجه فيه س اى في قوله لله على صوم يوم النحر م والعذر عنه س اى بينا العذر عنه اى
وجه النهي وهو ما ذكر في اول الفصل بقوله ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره واراد بالعذر عنه الجواب عنه م ولو
لم يشترط التتابع س اى ولو لم يشترط الناذر التتابع في قوله لله على صوم سنة ولم يذكر التتابع م لم يجز صوم هذه الايام س
يعني الايام الخمسة المذكورة م لان الاصل فيما يلتزمه الكمال س فلا يتادى بالناقص لان ما وجب كاملا لا يتادى بالناقص م و
المودى بفتح الدال س هنا ناقص لمكان النهي م فيه بالحديث المذكور م بخلاف ما اذا عينها س متصل بقوله لم يجز صوم هذه
الايام يعني يجوز فيما اذا عين السنة بان قال لله على صوم هذه السنة حيث يجوز صوم هذه الايام فيه م لانه التزم بوصف
النقصان فيكون الاداء بالوصف الملتزم س بفتح الزاء لان ما وجب ناقصا يتادى بناقص م وعليه س اى على الناذر المذكور
م كفارة يمين ان اراد يمينا س لان كلامه يحتمله م وقد سبق وجهه س اى وجه هذا عند قوله لله على صوم يوم النحر وفي
بعض النسخ وقد سبق وجهه من قبل وفي بعضها وقد سبقت وجوهه وكذا هو في نسخة الاترازي وفسر بقوله اى وجوه
ما اذا قال لله على صوم هذه السنة عند قوله لله على صوم يوم النحر واراد بها الوجوه الستة المذكورة م ومن اصبح يوم النحر صائما
ثم افطر لا شيء عليه س اى لا قضاء عليه لان القضاء انما يبنى على سلامة الموجب عن شائبة الحرمة والصوم في يوم النحر حرام فلا يجب
شيء م وعن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر س يعني قياسا على النذر بصوم هذه الايام م
وصار س اى حكم هذا م كالشروع في الصلوة في الوقت المكروه س مثل وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب حيث
يجب القضاء فيما اذا افسدها م والفرق لابي حنيفة س يعني بين النذر بصوم يوم النحر وبين الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة
م وهو ظاهر الرواية س اى عن اصحابنا كذا قال الاترازي والاولى ان يقال وهو ظاهر الرواية عن ابي يوسف ومحمد وهذه جملة
معترضة بين المبتدا والخبر اعني قوله والفرق مبتدا وخبره هو قوله م ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما س يعني يصح اطلاق
اسم الصائم عليه م حتى يحنث به الحالف على الصوم س فيما اذا حلف انه لا يصوم فصام يوم النحر م فيصير مرتكبا للنهي س الوارد فيه
م فيجب ابطاله س لاجل النهي م فلا يجب صيانته س لكونه معصية م ووجوب القضاء يبتني عليه س اى على وجوب صيانته المودى
م ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب س اى النذر هو الموجب لانه ايجاب في الذمة وهو امر عقلي وجاء للعقل الا
لتجرد الاصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للنهي عنه م ولا بنفس الشروع س اى ولا يصير مرتكبا م بنفس الشروع في الصلوة

حتى يتم ركعة س لان الشروع في الصلوة ليس بصلوة لان تمامها بالركوع والسجود م ولهذا س اى ولاجل كون نفس الشروع لا يسمى صلوة
م لا يحنث به الحالف على الصلوة س اى لا يحنث الحالف بالشروع اذا حلف على ان لا يصلي ما لم يركع ويسجد فاذا ركع وسجد صارت ركعة
فيحنث بها ح م فيجب صيانة المودى س يعني لما كان شروعه فيها صحيحا يجب عليه صون المودى م ويكون مضمونا بالقضاء س وهذا هو المشهور
عن اصحابنا م وعن ابي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلوة ايضا س يعني اذا دخل في الصلوة عند الزوال ثم افسدها لا يجب عليه القضاء
لانه ممنوع عن الدخول وما بعده مبني عليه م والاظهر س اى الاظهر والاشهر من الرواية عن اصحابنا م هو الاول س اى المذكور
الاول وهو وجوب القضاء بالشروع في الصلوة في الاوقات الثلثة اذا افسدها واعلم ان في الفرق لابي حنيفة وجوها اخرى غير
الذي ذكره المصنف الاول ان الشروع في الصلوة بالتكبيرة للافتتاح وهي ليست في الصلوة عندنا فحصل الشروع بها ولا يتاتى الحلول الصوم
الثاني ان الصلوة وجوبها بالقول كالنذر بخلاف الشروع في الصوم فانه بالنية الثالث ان الصلوة لزومها بالقول بالنية وايجاب الصوم
بالنية وحدها فكان الاولى اقوى فلا يلزم من ضمان الاقوى ضمان الاضعف الرابع ان الصوم لا يمكنه حله الا على وجه المعصية والصلوة
يمكن اداؤها على غير وجه المعصية بان يصبر حتى يخرج وقت الكراهة فيودها على وجه الاستحباب وكذا لا يكون مرتكبا للنهي بنفس
النذر مع ان النذر ممنوع في ظاهر رواية ابي يوسف وعبد الله بن المبارك عن ابي حنيفة ذكرها في البدائع وغيره وفي شرح التكملة
شرع في صوم يوم النحر ثم افسد لم يقضه وقال محمد عليه القضاء ولم يذكر لابي يوسف خلافا وفي العيون جعل قول محمد مع ابي حنيفة
والخلاف لابي يوسف فروع يجوز التطوع بالصوم ممن عليه صوم رمضان وبه قال اهل العلم وقال احمد لا يجوز عمن عليه صوم
فرض لقوله عم من صام تطوعا وعليه شيء من رمضان لم يقضه فانه لا يقبل منه حتى يصومه وفي سنده ابن لهيعة مكشوف الحال
وعن احمد انه يجوز مثل قول الجمهور لا باس بقضاء رمضان في ايام العشر غير يوم العيد وهو قول سعيد بن المسيب والشافعي واحمد واسحق
وروى استحبابه عن عمر رضي الله عنه وروى كراهته عن علي والحسن والزهري وهو رواية عن احمد وفي المبسوط منع جوازه
على رحم اراد ان يقول لله على صوم يوم فجرى على لسانه شهر ولو قال لله على صوم آخر يوم من اول الشهر واول يوم من آخره يلزمه
الخامس عشر والسادس عشر ولو نذر صوم غد ونوى كلما دار الغد لا يصح نيته ولو قال صوم يوم ونوى كل دار يوم صحت ذكره في
في جوامع الفقه ولو قال صوم الجمعة يلزمه صوم يوم الجمعة لا غير الا اذا نوى ايام الاسبوع وان نكر الجمعة لزمه الاسبوع كله ولو
قال لله على ان اصوم الذي يقدم فيه فلان فقدم ليلا لا يلزمه شيء لان اليوم اسم للبياض ولذا ان قدم بعد الاكل نهارا او الحيض وعن
ابي يوسف يقضيه وان قدم بعد الزوال فلا رواية فيه وقال السرخسي الاظهر التسوية بينهما وان قدم قبل الزوال صامه لبقاء وقت النية
وفي الواقعات قال لله على ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله واراد به اليمين فقدم في يوم رمضان عليه كفارة يمين
ولا قضاء عليه ولو قال لله علي ان اصوم الابد فضعف عن الصوم لاجل اشتغاله بالمعيشة له ان يفطر ويطعم م **باب الاعتكاف**
س اى هذا باب في بيان احكام الاعتكاف اخره عن الصوم لانه شرطه والشرط مقدم طبعا فقدم وضعا والاعتكاف افتعال من عكف وهو يستعمل
العكف ولازم فمصدره العكوف فالمتعدى بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد لانه حبس النفس
ومنعه واللازم الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى يعكفون على اصنام لهم وهو من ضرب ومن باب طلب يعني يجوز فيه الضم
ليس عين الفعل وكسرها وفي الشرع الاعتكاف هو لبث في المسجد مع النية وفي النهاية تفسير شرعه هو اللبث والقرار في المسجد مع نية
الاعتكاف فكان الشرعي مبنيا على التفسير اللغوي مع زيادة اشتراط المسجد وصفته انه سنة وركنه هو تفسير شرعه وشرطه الصوم
ومسجد الجماعة ونية الاعتكاف في حق الرجال وان تجوز للمرأة ان تعتكف في مسجد الجماعة والافضل لها مسجد بيتها وسببه ان كان واجبا
فالنذر وان كان تطوعا فالنشاط الداعي الى طلب الثواب وحكمه ان كان واجبا ما هو حكم ساير الواجبات وان كان نفلا فما هو سائر النوافل
ومفسده الخروج من المسجد لا لحاجة لازمة طبعا او شرعا ولحطورة الجماع ودواعيه وادابه ان لا يتكلم الا بخير وان يلازم الاعتكاف
عشرين رمضان وان يختار افضل المساجد كالمسجد الحرام والمسجد الجامع م الاعتكاف مستحب س وفي المبسوط قربة مشروعة وعن بعض المالكية
هو جائز وقال ابن العربي في عارضة الاحوذي في قول اصحابنا جائز جهل منهم يعني المالكية م والصحيح انه سنة مؤكدة س وكذا ذكر في المحيط و
البدائع والتحفة وقوله والصحيح احتراز عن قول القدوري انه مستحب م لان النبي عم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان س هذا
اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن عائشة رض ان النبي عم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه

من بعده الا ابن ماجة فانه اخرجه عن ابي بن كعب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاواخر من رمضان فسافر
عاما فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين يوما واخرجه ابو داود والنسائي ايضا بلفظهما ولم يعتكف عاما م والمواظبة دليل السنة ش
قيل المواظبة دليل الوجوب واجيب بان المواظبة دليل السنة المؤكدة وهي في قوة الوجوب والاحسن ان يقال بانه عم لم ينكر على من تركه
ولو كان واجبا لانكر فكانت المواظبة بلا ترك معارضة بترك الانكار وذكر في المبسوط والبدايع ان الزهري قال عجبا من الناس كيف
تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل الشيء ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض النبي عم قيل فجوابه ان
اكثر الصحابة عم لم يعتكفوا قال مالك رحمه الله لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وابن المسيب ولا احدا من سلف هذه الامة اعتكف الا
ابا بكر بن عبد الرحمن واراهم تركوه لشدته لان ليله ونهاره سواء وقالوا الجوعة تركوه لانه مكروه في حقهم اذ هو كالوصال المنهي عنه م
قال ش اي القدوري رح م وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه ش اي لان الاعتكاف لغة
اللبث م فكان وجوده به ش اي فكان وجود الاعتكاف باللبث م والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ش اي الصوم الواجب
من صومه وهو مذهب علي وابن عمر وابن عباس وعايشة وعامر الشعبي وابرهيم النخعي ومجاهد والقاسم بن محمد ونافع وابن المسيب
والاوزاعي والزهري وبه قال مالك والثوري والحسن بن حي والشافعي في القديم م وقال الشافعي واحمد ليس بشرط وبه قال داود وابو
ثور لا في الواجب ولا في النفل وهو قول عبد الله بن مسعود وطاوس وعمر بن عبد العزيز رح م والنية شرط في ساير العبادات
ش يعني في كل العبادات لقوله عم الاعمال بالنيات م هو ش اي الشافعي م يقول ان الصوم عبادة هو اصل بنفسه فلا يكون شرطا
لغيره م وبه قال احمد في رواية وهو مذهب ابن مسعود كما قلنا والقياس مع الشافعي لان كونه شرطا يقتضي ان يكون تبعا وبين الاصل
والتبع منافاة ولكنا تركنا القياس ايجابا بالحديث اشار اليه بقوله م ولنا قوله عم ش اي قول النبي عم م لا اعتكاف الا بالصوم
ش هذا الحديث رواه الدارقطني ثم البيهقي من حديث عروة عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف
الا بصوم وفيه سويد بن عبد العزيز قال الدارقطني تفرد به وقال البيهقي وسويد ضعيف لا يقبل ما تفرد به وقد روي عن عطاء عن
عايشة موقوفا قلت روى ابو داود في سننه عن عبد الرحمن بن اسحق عن الزهري عن عروة عن عايشة قالت السنة على المعتكف
ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا
في مسجد جامع وقال المنذري في مختصره وعبد الرحمن ابن اسحق اخرج له مسلم ووثقه ابن معين وغيره ورواه البيهقي في شعب الايمان
عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب به وفيه قالت السنة في المعتكف ان يصوم وقال اصحابه في الصحيح دون قوله والسنة في المعتكف
الى اخره فقد قيل انه من قول عروة وروى ابو داود والنسائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما ان
عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي عم فقال اعتكف وصم م والقياس في مقابلة النص غير مقبول
ش هذا ظاهر ولكن فيه بحث من وجهين احدهما ان الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقا بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
فاشتراط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز والثاني ان الاعتكاف يتحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع وفي
ذلك تحقق المشروع بدون الشرط وهو باطل فدل على انه ليس بشرط والجواب عن الاول بان الامساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف
بهذا النص القطعي وهو احد ركني الصوم فالحق به الركن الاخر وهو الامساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوايهما في الحظر والاباحة
كما الحق الجماع بالاكل والشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ثم ما ثبت في وجوب الامساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى
كان نصوما وعن الثاني بان الشرط انما يثبت بحسب الامكان فان المراة عليها صوم الشهرين متتابعا ثم ينقطع التتابع بعذر الحيض والصوم في الليالي
غير ممكن م ثم الصوم شرط ش يعني عندنا م لصحة الواجب منه ش اي من الاعتكاف والواجب ان يقول لله علي ان اعتكف يوما او شهرا او
تعلق بشرط فيقول ان شفى الله مريضي والاعتكاف والنفل ان يشرع فيه من غير ايجاب بالنذر م رواية واحدة ش اي ليس فيه خلاف
الروايات فمعناه في جميع الروايات م والصحة التطوع ش اي الصوم شرط ايضا لصحة الاعتكاف التطوع م فيما روى الحسن عن ابي حنيفة
لظاهر ما روينا ش وهو قوله لا اعتكاف الا بصوم لانه يشمل الواجب والنفل م وعلى هذه الرواية ش اي رواية الحسن عن ابي حنيفة
م لا يكون ش اي الاعتكاف م اقل من يوم ش لان الصوم مقدر باليوم م وفي رواية الاصل ش اي المبسوط م وهو قول محمد اقله
ساعة ش لان الاعتكاف لبث في مكان فلا يقدر بوقت كالوقوف بعرفة ما اذا لم يقدر بوقت يكون معتكفا بقدر ما دام وله

ثواب المعتكفين ما دام في المسجد بنية الاعتكاف وعن ابي يوسف انه اقل الاعتكاف النفل باكثر اليوم اقامة للاكثر مقام
الكل م فيكون من غير صوم ش يعني اذا كان اقله ساعة فلا يكون فيه صوم م لان مبنى النفل على المساهلة الا ترى انه يقعد في صلاة
النفل مع القدرة على القيام ش لان باب النفل اوسع م ولو شرع فيه ش اي في الاعتكاف النفل م ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية
الاصل لانه غير مقدر ش يعني يكون زايدا على ما اتى به بالشروع م فلم يكن القطع ابطالا ش لكون اقامه غير لازم م وفي رواية الحسن
يلزمه ش اي القضاء م لانه مقدر باليوم كالصوم ش لضرورة لزوم القضاء في شرطه وهو الصوم م ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد
الجماعة ش اراد به مسجدا يصلى فيه بعض الصلوات بالجماعة كما جاء في الاسواق م لقول حذيفة رض لا اعتكاف الا في مسجد جماعة ش هذا
رواه الطبراني في معجمه حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا حجاج بن منهال حدثنا ابو عوانة عن مغيرة عن ابرهيم النخعي ان حذيفة قال
لابن مسعود الا تعجب من قوم بين دارك ودار ابي موسى يزعمون انهم معتكفون قال فلعلهم اصابوا واخطات او حفظوا ونسيت قال
اما انا فقد علمت انه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة م وعن ابي حنيفة انه لا يصح الا في مسجد تصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار
الصلوة فيختص بمكان تؤدى فيه الصلوة ش هذه رواية الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا في مسجد له امام ومؤذن ويصلى فيه الصلوات
كلها وفي الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة اما اذا كان يصلى فيه الصلوات الخمس بالجماعة فالاعتكاف فيه
افضل وقال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي افضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم في مسجد بيت المقدس ثم في المساجد العظام التي كثر اهلها وفي المنتقى عن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز
اداؤه في غير مسجد الجماعة والنفل يجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة وفي البدايع الاعتكاف الواجب والنفل لا يصحان الا في المسجد وقال
الطحاوي يصح في كل مسجد وقال الاترازي والصحيح عندي انه يجوز في كل مسجد قلت هذا قول الطحاوي ونسبه الى نفسه م اما المراة فتعتكف
في مسجد بيتها ش المراد من مسجد بيتها هو المكان المتعين للصلوة م لانه هو الموضع لصلوتها فيتحقق انتظارها فيه ش اي انتظارها
للصلوة فيه اي في الموضع الذي تصلي فيه وبه قال النخعي والثوري وابن علية وفي الزوجي ولا تعتكف في مسجد جماعة ذكره
في الاصل وفي منية المفتي لو اعتكفت في المسجد جاز وفي المحيط روى الحسن عن ابي حنيفة جوازه وكراهته في المسجد وفي
البدايع وليس لها ان تعتكف في بيتها في غير مسجد بيتها وهو الموضع المعد لصلوتها وفي المرغيناني لا يجوز في بيت لا مسجد فيه وقال
ابن بطال قال الشافعي تعتكف المراة والعبد والمسافر حيث شاؤا وقال الثوري المذهب ان المراة لا يصح اعتكافها الا في المسجد كالرجل
وفي المجتبى لو لم يكن في بيتها مسجد تجعل فيه مسجدا تعتكف فيه ولو اعتكفت في مسجد بيتها فليس لزوجها ان ياتيها ولا ان يمنعها من
الاعتكاف لكن لا ينبغي لها ان تعتكف بغير اذن زوجها والامة لا تعتكف بغير اذن مولاها ويكره له بعد الاذن ان ياتيها ويخرجها
وكذا العبد لا يعتكف بغير اذن مولاه ولو اذن لها ثم ان منعهما صح ويأثم وبه قال الشافعي وقال مالك ليس له ان يمنعهما والمكاتب
لو اعتكف بغير اذنه يصح وليس له منعه وقال مالك له منعه ولو طلقت المعتكفة في المسجد او توفي عنها زوجها جاز لها الرجوع
الى بيتها لتعتد فيه وتبنى على اعتكافها وعند الشافعي عليها ان ترجع الى بيتها وتعتد فيه ثم ترجع الى المسجد وتبني على اعتكافها وعند
مالك تتم اعتكافها في المسجد م ولا يخرج ش اي المعتكف م من المسجد الا لحاجة الانسان ش وهي الغايط وارادة البول م او الجمعة
ش اي او للجمعة اي لا يخرج الا لهما م اما الحاجة فلحديث عايشة رض ان النبي عم لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ش هذا الحديث
غريب بهذا اللفظ واخرج الايمة الستة في كتبهم عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدني الي راسه
فارجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان م ولانه معلوم وقوعها ش اي وقوع الحاجة م فلا بد من الخروج في تقضيها فيصير
الخروج لها مستثنى ش لان الضرورات تبيح المحظورات ثم في خروجه لقضاء الحاجة لا يتفاوت بين ان يدخل تحت سقف غير سقف المسجد
او لا فانه جائز وكان مالك يقول اذا خرج لحاجة لا ينبغي ان يدخل تحت سقف فان اواه سقف غير سقف المسجد فسد اعتكافه
لعدم الضرورة فيه وهذا ليس بشيء فانه عليه السلام كان يدخل حجرته اذا خرج لحاجته كذا في المبسوط م ولا يمكث بعد فراغه من الطهور
ش بفتح الطاء مصدر وقال المبرد خمسة في المصادر على فعول بفتح الفاء الطهور والوضوء والقبول والوزوع والولوع وفي المغرب
الطهور بالفتح مصدر بمعنى التطهر ومنه مفتاح الصلوة الطهور وقال ابن الاثير الطهور بالضم التطهر وبالفتح الماء الذي يتطهر به
كالوضوء والوضوء والسحور والسحور وقال سيبويه الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معا م لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها

ش اى بقدر الضرورة م واما الجمعة فانها من اهم حوائجه ش لانها حاجة دينية ولا يمكن من اقامتها الا بالخروج م وهى معلومة
وقوعها ش اى الجمعة معلومة وقوعها م فيكون الخروج اليها مستثنى ش وقال الشافعى الخروج اليها اى الى الجمعة م مفسد ش للاعتكاف
م لانه يمكنه الاعتكاف فى الجامع ش وبه قال مالك وفى الذخيرة المالكية يبطل بالخروج للجمعة على المشهور وروى عنه كقولنا وقال ابن
العربى اذا خرج للجمعة لا يفسد فى الصحيح وبقولنا قال سعيد بن جبير والحسن البصرى والنخعى واحمد وعبد الملك وابن المنذر وفى الاكمال ومن
يلزمه الجمعة لا يعتكف الا فى الجامع وهو المشهور من مذهب مالك وهو قول الشافعى والكوفيين قال السروجى قوله الكوفيين غير صحيح م
ونحن نقول الاعتكاف فى كل مسجد مشروع فاذا صح الشروع ش اى فى مسجد غير جامع م فالضرورة مطلقة ش بضم الميم وسكون الطاء وكسر اللام
اى مجوزة على الاطلاق م فى الخروج ش الى الجمعة م ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه اليه بعده ش اى بعد زوال الشمس هن كبد
السماء وان كان منزله بعيدا عنه ش اى عن الجامع م يخرج فى وقت يمكنه ادراكها ش اى ادراك الجمعة م ويصلى قبلها ش اى قبل الجمعة م
اربعا ش اى اربع ركعات وهى سنة الجمعة قبلها م وفى رواية ش وهى رواية الحسن م ستا ش اى يصلى ست ركعات م الاربع سنة
وركعتان تحية المسجد وبعدها ش اى بعد الجمعة م اربعا ش اى يصلى اربع ركعات م او ستا ش اى او يصلى ست ركعات على حسب الاختلاف
فى سنة الجمعة م فان عند ابى حنيفة ومحمد يصلى اربعا وعند ابى يوسف يصلى ستا ش وسنتها توابع لها فالحقت بها م كما ذكرناها المسنونة ش
ولو اقام فى المسجد الجامع اكثر من ذلك ش اى اكثر من صلوة الجمعة وسنتها لا تفسد اعتكافه لانه موضع اعتكاف فلا يفسده
ذلك م الا انه لا يستحب ش استثناء من قوله لا يفسد اعتكافه اى لا يفسد اعتكافه باقامة المعتكف فى الجامع اكثر من صلوة وسنتها
الا انه ليس فيه بعد الفراغ لا يستحب بل يكره له ذلك م لانه التزام اداءه فى مسجد واحد فلا يتمه فى مسجدين من غير ضرورة ش
رعاية للمسجد الذى اعتكف فيه بقدر الامكان م ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابى حنيفة ش العذر الخروج
لغائط او بول او جمعة لانه لا بد منه وكذا اذا انهدم المسجد وفى السغناقى يجوز له ان يتحول الى مسجد اخر فى خمسة اشياء احدها ان
ينهدم مسجده الثانى ان يتفرق اهله فلا يجتمعوا فيه الثالث اخرجه منه سلطان الرابع اخرجه ظالم الخامس ان يخاف على نفسه وماله
من المكابرين وفى المرغينانى ان خرج لمرض يبطل اعتكافه لان وقت المرض غير معلوم فلم يكن مستثنى وقال الحاكم فى الكافى وكذا يبطل
لو احتلم غريم فحبسه ساعة قوله فى المتن ساعة يعنى وان كان قليلا وسواء كان عامدا او ناسيا وفى المبسوط والتحفة قول ابى حنيفة
اقيس م لوجود المنافى ش للبث م وهو ش اى قول ابى حنيفة م هو اى ش وبه قال مالك والشافعى واحمد الا ان عند مالك
يخرج لعيادة ابويه ولا يخرج لجنازتهما قالا ش اى ابو يوسف ومحمد م لا يفسد حتى يكون ش اى الخروج م اكثر من نصف يوم ش
لان للاكثر منه حكم الكل والا قل منه عفو وان كان بغير عذر وهذا اذا خرج لحاجة الانسان فتانى فى المشى لا يفسد الاعتكاف
وان كان لا يحتاج الى التانى فى المشى لانه فى حكم اليسير وفى الذخيرة الاختلاف فى الاعتكاف الواجب اما النفل لا باس بان يخرج
بغير عذر لان التطوع غير مقدر فى ظاهر الرواية م وهو ش اى قولهما هو م الاستحسان لان فى القليل ضرورة ش والضرورة
مستثناة م واما الاكل والشرب يكون فى معتكفه ش اى فى موضع اعتكافه م لان النبى عم لم يكن له ماوى الا المسجد ش يعنى فى حال كونه معتكفا
وهذا معلوم من الاحاديث والنصوص المتطابقة وبقالة غالب احواله لم يجد ماوى الا المسجد فكان اكله متحققا فيه فلا ضرورة الى الخروج
وبه قال مالك وابن شريح من اصحاب الشافعى وهو الاظهر عند صاحب التهذيب وقال المزنى واكثر اصحابه له الخروج للاكل والشرب لان
تكلفه الاكل والشرب فى المسجد شقة ونوع من ترك المروة ايضا فانه قد يختار ان لا يعرف جنس طعامه لفقره او لتورعه فلو كلفناه الاكل
يفوت غرضه وايضا قد يكون فى المسجد غيره فيشق عليه الاكل دونه ولو اكل معه لم يكفهما الطعام فجعلنا ذلك عذرا فى اباحة الاكل فى المنزل
كذا فى تتمتهم وفى شرح الوجيز لو عطش ولم يجد فى المسجد ماء يخرج وان وجد فيه فوجهان اصحهما لا يخرج م ولانه يمكن قضاء هذه الحاجة
ش اى حاجة الاكل والشرب م فى المسجد فلا ضرورة الى الخروج ش قيد بقوله لانه يمكن لانه اذا لم يكن يخرج وفى البدايع ولا يخرج لاكل وشرب
ونوم ولا عيادة مريض ولا صلوة جنازة فان خرج فسد اعتكافه عامدا او ناسيا بخلاف ما لو اخرج مكرها وفى شرح الارشاد ولا يخرج
لاداء الشهادة وان تعين لادائها لان هذا لا يقع الا نادرا فلا عبرة للنادر وبه قال مالك وعند الشافعى لم تعين اداؤها عليه لا يبطل
بالخروج وان لم يتعين يبطل وفى الذخيرة المالكية يؤديها فى المسجد ولا يخرج م ولا باس بان يبيع ش اى المعتكف م او يبتاع ش اى ويشترى
م فى المسجد من غير ان يحضر السلعة ش وفى التجنيس هذا اذا باع واشترى لحاجته الاصلية لا للتجارة فانه للتجارة مكروه لان المسجد بنى للصلوة

لا للتجارة

لا للتجارة وفى الذخيرة له ان يبيع ويشترى فى المسجد الطعام وما لا بد منه واذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا يكره له وقال الكرخى فى قوله
من غير ان يحضر السلعة دليل على انه لا باس به مطلقا سواء كان له منه بد او لم يكن وقال الشافعى يبيع ويشترى ولا يكره منه وقطع الماوردى
بكراهة البيع والشراء وعمل الصنايع وقال فى البويطى اكره البيع والشراء فى المسجد ومثله عن ابى حامد وقال البغوى فى شرح التهذيب
وهو الاصح وكرهه عطاء والزهرى وكان مالك يتسوق لحرج الطعام ثم يرجع وفى جوامع الفقه للمعتكف ان يبيع ويشترى فى المسجد
من غير احضار السلعة ويتزوج ويراجع ويحرم بحج وعمرة ويتطيب ويتردد فى نواحى المسجد ويصعد المنارة وبه قال مالك والشافعى
وقال معمر لا يتطيب المعتكف وقال عطاء لا تتطيب المعتكفة وفى المرابة يكره الخياطة والحرز للمعتكف ومنع سحنون من المالكية امامة
المعتكف فى احد قوليه فى الفرض والنفل وكذا اذانه فى غير المنارة وفى المنارة منعه مالك مرة واجازه اخرى مع الكراهة م لانه ش اى لان المعتكف
م قد يحتاج الى ذلك ش اى الى البيع او الشراء م بان لا يجد من يقوم بحاجته الا انهم قالوا ش استثناء من قوله لا باس بان يبيع يعنى
لا باس بالبيع والشراء الا ان المشايخ قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشراء م لان المسجد محرز ش على بناء المجهول من التحرير بالحاء المهملة
معناه ان نفعه المسجد قد تجرد م عن حقوق العباد ش فصارت حقا لله تعالى م وفيه شغله بها ش اى وفى احضار السلعة شغل المسجد
بفتح الشين بها اى بالسلع يكره شغله بالسلع للتجارة م ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه ش اى فى المسجد م لقوله عم ش اى لقول النبى عم
م جنبوا مساجدكم صبيانكم الى ان قال وبيعكم وشراءكم ش هذا الحديث رواه جماعة من الصحابة رض واثلة بن الاسقع روى حديثه ابن
ماجة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم واقامة حدودكم
وسل سيوفكم واتخذوا على ابوابها المطاهر وجمروها فى الجمع ورواه الطبرانى فى معجمه وابو الدرداء روى حديثه الطبرانى فى معجمه عن العلاء
ابن كثير عن مكحول عن ابى الدرداء وابى امامة وواثلة قالوا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره وسنده ضعيف ومعاذ
ابن جبل رض روى حديثه عبد الرزاق فى مصنفه من حديث مكحول عنه عن النبى عم انه قال جنبوا مساجدكم الحديث باللفظ المذكور
وروى النسائى عن ابى هريرة عن النبى عم قال اذا رايتم من يبيع او يبتاع فى المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتكم م ولا يتكلم الا بخير
ش قال الله تعالى قل لعبادى يقولوا التى هى احسن اى قل للمؤمنين يقولوا للمشركين الكلمة التى هى احسن والين ولا تخاشنوهم فالنص
يقتضى ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير والمجادلة ولا قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وكتابة امور الدين وسماع العلم وقال
القاضى اياض وابو بكر بن ؟ لم ير منعه مالك من ذلك وهو قول ابن حنبل واعتبر له بالطيب لنحو الصلوة وقال ابو الطيب فى المجرد
قال الشافعى فى الام والجامع الكبير لا باس بان يقص فى المسجد لان القصص وعظ وتذكير وقال النووى ما قاله الشافعى محمول
على الاحاديث المشهورة والمغازى والرقايق مما ليس فيه وضع ولا ما تحتمله عقول العوام ولا ما يذكره اهل التواريخ والقصص من
قصص الانبياء عم وحكايات ان بعض الانبياء جرى له كذا من فتنة او نحوها فان كل هذا يمنع منه انتهى قلت يمنع من ذلك من كان
غير معتكف ويمنع الطرقية التى تعملونها المواعيد فى المساجد ويوردون الاحاديث الموضوعة والاخبار التى ليست لها صحة وفى
جوامع الفقه يكره التعليم فيه باجر وكذا كتابة المصحف باجر والخياطة وقيل ان كان الخياط يحفظ المسجد فلا باس بان يخيط فيه
ولا يستطرقه الا لعذر ويكره على سطحه ما يكره فيه م ويكره له الصمت ش اى ترك التحدث مع الناس قال الامام حميد الدين الضرير انما
يكره الصمت اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره لقوله عم من صمت نجا رواه عبد الله بن عمر رض وقال الكاكى قيل معنى الصمت الذى
بان لا يتكلم اصلا كما فى شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت ولا يتكلم اصلا قاله الامام بدر الدين خواهر زاده م لان صوم الصمت ليس بقربة فى
شريعتنا ش قالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس وروى ابو حنيفة عن ابى هريرة انه عم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت وعن ابن عباس
عن النبى عم انه امر رجلا نذر ان يقول فى الشمس ولا يتكلم ولا يستظل ويصوم ان يجلس ويستظل ويتكلم رواه البخارى وعن على رض عن النبى عم
انه قال لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل رواه ابو داود وفى المغنى الصمت عن الكلام ليس من شريعة الاسلام واجازه ابو ثور وابن
المنذر م لكنه يتجانب ما يكون ماثما ش متصل بقوله يكره له الصمت يعنى يتحدث بما شاء بعد ان لا يكون فى كلامه ماثم والماثم يعنى الاثم م ويحرم
على المعتكف الوطى لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد ش قيل كيف يستقيم للمعتكف الوطى اجيب بانه يجوز له الخروج للحاجة فعند
ذلك ابيح الوطى عليه لما ان اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج وفى شرح التاويلات كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم فى الجماع ثم يغتسلون
فيرجعون الى معتكفهم فنزل ولا تباشروهن الاية وسواء كان الوطى بالليل او بالنهار عامدا كان او ناسيا وبه قال مالك واحمد وسواء كان فى المسجد

او خارجه و عند الشافعي ان كان ناسيا للاعتكاف او جاهلا بتحريمه لم يبطل على المذهب وبه قال داود ونقل المزني عن الشافعي ان
الاعتكاف لا يبطل بالوطي الا ما يوجب الحد وقال امام الحرمين مقتضى هذا ان لا يبطل بالوطي في الدبر ووطي البهيمة اذ لم يوجب
فيهما الحد ورد على امام الحرمين فقال النووي المذهب المنصوص ان الاعتكاف يفسد بكل وطي سواء فيه المراة والبهيمة واللواط وغيره
م وكذا اللمس والقبلة س اى وكذا يحرم لمس زوجته وقبلتها ايا ها وفي بعض النسخ ويكره له اللمس وقال الشافعي اذا كان اللمس من غير
شهوة لا يمنع وفي حرامها لاكل اللمس والقبلة ان كان معهما انزال يفسد اعتكافه وسوى الانزال لا يفسدان وان نظر فانزل او تفكر
فانزل او احتلم لا يفسد وفي المحيط والبدائع والتحفة والمنافع قالوا الحرام عليه اللمس والقبلة ولم يشترطوا فيهما الشهوة وفي المغنية
ان نظر الى امراته بشهوة فانزل لا يفسد بل يغتسل ويعود الى معتكفه وفي المرغيناني يكره للمعتكف المباشرة الفاحشة وان امن على نفسه و
لا يكره للصائم اذا امن وهذا يدل على ان اللمس من غير شهوة لا يحرم على المعتكف وان طلقوا الحرمة في الكتب المذكورة وعن ابن سماعة انه
ذكر عن بعض اصحابنا ان الجماع ناسيا لا يفسد الاعتكاف لانه فرع الصوم م لانه س اى لان كل واحد من اللمس والقبلة م من دواعيه س
اى من دواعي الوطي م فيحرم عليه اذ هو محظور س اى اذ الوطي محظور الاعتكاف م كما في الاحرام س اى كما هو محظور في حالة الاحرام
والحظر في اللغة المنع وكثيرا ما يراد به الحرام يقال حظرت الشيء اذا حرمته م بخلاف الصوم س جواب عن سوال مقدر بان يقال الجماع
يفسد الصوم كما انه يفسد الاعتكاف فاجاب بقوله بخلاف الصوم م لان الكف س اى عن الجماع م ركنه س اى ركن الصوم م لا
محظوره فلم يتعد الى دواعيه س اى فلم يتعد حكم الحرمة من الوطي الى دواعي الوطي تقرير هذا الموضع ان الجماع محظور في الاعتكاف بالمفرد خلاف
الصوم فان التقبيل والمس لا يحرم بالصوم لان الجماع ليس بحرام في الصوم لكن الكف عن الجماع ركن فيه وحرمة الجماع انما يثبت لفوات
الركن ضرورة وجوب الكف فلم يتعد الحرمة الى دواعيه الا اذا خاف الوقوع في الجماع وفي الاعتكاف الركن هو اللبث لا الكف عن
الجماع فكان الجماع من محظورات اللبث بدليل انه حرمت بالنهي بقوله تعالى ولا تباشروهن وهو يوجب الحرمة فتعدت الحرمة الى دواعيه
لانه من توابع المحظورات كما في الاحرام م فان جامع س اى المعتكف ليلا او نهارا س اى في الليل او في النهار حال كونه م عامدا س
اى قاصدا م او ناسيا س اى او جامع حال كونه ناسيا م بطل اعتكافه س وبه قال مالك واحمد وسواء فيه انزل او لم ينزل وقال
الشافعي اذا جامع ناسيا لا يبطل اعتكافه وروى ابن سماعة من اصحابنا مثله م لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم س اراد
بهذا بيان ان كل ما كان من محظورات الاعتكاف لا يختلف حكم السهو والعمد والليل والنهار ولهذا اذا جامع بعد اعتكافه سواء جامع
ليلا او نهارا عامدا او ناسيا ولهذا اذا اكل او شرب ليلا عامدا او ناسيا لا يضره ولو اكل في النهار ناسيا لا يضره وكذا اذا جامع في النهار ناسيا
صومه وان فسد الاعتكاف ولو اكل في النهار عامدا يفسد اعتكافه لفساد صومه م وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان س
اشار بهذا الكلام الى الفرق بين الصوم والاعتكاف وهو ان المعتكف اقترن به ما يذكره وهو حالة العكوف فلا يبتلى بالنسيان
عادة م فلا يعذر بالنسيان س والصائم لم يقترن به حالة تذكره فيعذر بالنسيان وهو ايضا جواب عن سوال يقال الاعتكاف فرع
على الصوم والفرع يلحق بالاصل في حكمه فلو جامع ناسيا في رمضان لم يفسد الصوم فلم يفسد الاعتكاف فاجاب بقوله وحالة العاكفين
مذكرة م ولو جامع س اى المعتكف م فيما دون الفرج س مثل التفخيذ والتبطين م فانزل او لمس فانزل بطل اعتكافه لانه في معنى الجماع
حتى يفسد به الصوم س لانه لو انزل بالمباشرة فصار كالانزال بالوطي من حيث قضاء الشهوة والشافعي فيه ثلاثة اقوال اصحها انه لا يفسد
اعتكافه وان انزل كما لا يفسد الاحرام بها وان انزل فانهما يفترقان في المعنى لان كل واحد منهما يحرم في الليل والنهار والثاني انه
يفسد بها الاعتكاف وان لم ينزل وبه قال مالك والثالث مثل قولنا وبه قال المزني واصحاب احمد م ولو لم ينزل لا يفسد وان كان
محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد س اى الجماع هو المفسد م ولهذا لا يفسد به الصوم س اى ولاجل ان التقبيل واللمس من غير
انزال م لا يفسد به الصوم س لانه ليس في معنى الجماع م ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام س نحو ان يقول لله علي ان اعتكف ثلاثة
ايام م لزمه اعتكافها بلياليها لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها
س لان ذكر احد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازائه من العدد الاخر الا ترى الى قصة زكريا عم حيث قال ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام
الا رمزا وقال ان لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة م وكانت س اى الايام م متتابعة وان لم يشترط التتابع لان مبنى
الاعتكاف على التتابع س لو جمع في اليوم والليلة م لان الاوقات كلها قابلة له س اى للاعتكاف فقوله كلها بالنصب لانه تاكيد الاوقات

وخبرات

وخبرات فهو قوله قابلة وبقولنا قال مالك واحمد ولا احد في نذر الصوم المطلق روايتان في وجوب التتابع وقال زفر
والشافعي هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق كالنذر بالصوم م بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم
فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع س نحو ان يقول لله علي ان اصوم شهرا متتابعا يلزمه التتابع واذا قال لله علي ان اصوم شهرا يكون
له الخيار ان شاء فرق وان شاء تابع لان التفرق فيه اصل لوجوده في الشهر خاصه م وان نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة
س اى حقيقة كلامه اذ اليوم اسم لبياض النهار فان قيل الحقيقة متصرف اللفظ بدون قرينة وفيه ما وجه قوله لانه نوى
الحقيقة اجيب كانه اختيار ما ذهبت اليه بعض ان اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت واختص معنى المشترك لحاجة الى
ذلك لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة وعلى تقدير ان يكون مختار ما عليه الاكثرون وهو انه مجاز في مطلق الوقت فجوابه ان ذكر
الايام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة فيحتاج الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة م ومن اوجب على نفسه
اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما س هذا ظاهر الرواية لان الليلتين تناولان يوميهما عرفا يقال لم ادرك منذ ليلتين فيدخل المسجد
قبل الغروب ثم يخرج بعد الغروب في اليوم الثاني ولو نذر اعتكاف ليلة لا يصح لانه لا يتناول يوما واللية ليست بمحل للصوم واذا
نذر اعتكاف يوم يصح م وقال ابو يوسف لا يدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع س كون المثنى غير الجمع ظاهر ولما كان كذلك كان
لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء ولو قال على ان اعتكف يوما لم يدخل ليلته بالاتفاق فكذا في التثنيه م وفي المتوسطة س اى في الليلة
المتوسطة وهي الليلة الوسطى م ضرورة الاتصال س يعني اتصال البعض الاخر بالبعض وهذه الضرورة لم يوجد في الليلة
الاولى فيه ان ابا يوسف ترك اصله لان المثنى له حكم الجمع عنده كما في مسئلة الطريق ومحاذاة النساء وجوابه يحتمل ان يكون عن
ابي يوسف روايتان في ان المثنى له حكم الجمع ام لا وقال الاكمل فان قيل لما كان المثنى غير الجموع وجب ان لا يكتفي في الجمعة بالاثنين
سوى الامام وقد اكتفى بالاثنين كما تقدم في باب الجمعة اجيب بان الاصل ما ذكرت هنا لان العمل فيه باوضاع الوحدان والجمع
الا انه وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها وهو انه انما سميت جمعة بمعنى الاجتماع وفي الجماعة والثنى ذلك فكان الثنى
في تحقق معنى الاجتماع كالجمع فالتبست بما المثنى قلت كلامه يعني العبارة يوهم انه هو القائل بما قاله حيث اسنده الى نفسه وليس
كذلك فان القائل بهذا هو ابو يوسف حيث قال من النهاية واما ابو يوسف فيقول كان من حق حكم الثنى ان تغاير حكم
الجمع في كل موضع لان فيه عملا بالاوضاع وهي وحدان وتثنيه وجمع الا انه قد وجدت في الجمعة نذكره الى اخره ما ذكره الاكمل
وقال صاحب النهاية قوله قال ابو يوسف لا يدخل الليلة الاولى كان من حقه ان يقال وعن ابي يوسف كما هو المذكور بلفظ
عن في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما ان هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكر في الكتاب تحقيقا وجه
الظاهر وهو اوفق لمذهبه م وجه الظاهر س اشار به الى ان ما ذكره ابو يوسف خلاف الظاهر م ان في المثنى معنى الجمع
فيلحق به س اى بالجمع م احتياطا س اى لاجل الاحتياط م لامر العبادة س اى لاجل امر العبادة وفيه اشارة الى ان ابا حنيفة
ومحمدا لم يلحقا المثنى بالجمع في الجمعة لعدم الاحتياط في ذلك لان الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين وذلك
في الالحاق غير متعين لان الجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفي كون الاثنين بمعنى الجمع تردد لتجاذب الفرد والجمع اذ هو
بينهما وفي اشتراط الجمع لا تردد في الخروج فلو شرطا واما في الاعتكاف ففي الحاقه بالجمع خروج عنهما بيقين لان ايجاب
ليلتين مع يومين احوط من ايجاب يومين بليلة فافهم م كتاب الحج س اى هذا كتاب في بيان احوال الحج وانما
ذكره اخرا رعاية للترتيب بين العبادات الاربعة اما الصلوة فلانها عماد الدين وهي عبادة متكررة فذكرت اولا
واما الزكوة فلانها تالية الصلوة واما الصوم فلانه عبادة بدنية خاصة كالصلوة واما الحج فلانه عبادة مركبة من
البدني والمالي واخر عن الصوم لان المفرد قبل المركب ولان الصوم يتكرر دون الحج فالاحتياج اليه اكثر وذكر الازاري
ما ذكره الناس ثم قال هذا يا اخوة خاطري في وجه المناسبة في هذا المقام وفيه التخصيص الى نفسه مع كونه مسبوقا
لا يتجه والحج في اللغة القصد بفتح الحاء وكسرها وفي الشريعة عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص على وجه التعظيم
في اوان مخصوص وذكر بعض العلماء كتاب المناسك جمع المنسك بفتح السين بمعنى النسك وهو كل ما يتقرب به الى الله تعالى لكنه
اختص في العرف بافعال الحج والعمرة والحج من الشرائع القديمة وروي ان آدم عم لما حج تلقته الملائكة وقالت بر حجك فانا قد

قد حجنا هذا البيت قبلك بالفي عام وقال بولابرهيم عم واذن في الناس بالحج الاية وعن ابن عباس كانت الانبياء عم
يحجون مشاة حفاة وعن ابرهيم واسمعيل عليهما السلام حجا ماشيين وعنه صلى الله عليه وسلم كان نبي من الانبياء اذا هلك قومه
لحق بمكة يعبد الله ٢ حتى يموت وكذا من معه فمات فيها نوح وهود وصالح وشعيب عم وقبورهم بين زمزم والحجر ونوح عليه
السلام ع قبل الطوفان ايضا وكل نبي بعد ابرهيم عم فيحج م الحج واجب على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء اذا قدروا على الزاد
والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عوده اذا كان الطريق امنا س هذا كله عبارة القدوري بعينها
ذكرها المصنف ثم شرحها كلمة كلمة وذكر الشارح كلهم ان المص ذكر هنا بلفظ الجمع فقال على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء وذكر في
الزكوة بلفظ الواحد فقال الزكوة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم ثم اجابوا عن ذلك بناء على عادات الناس انهم يؤدون الحج في
العالم بجمع عظيم واما الزكوة فان كل واحد يؤدي زكوة ماله بلا اجتماع قلت هذا السوال والجواب في عبارة القدوري لان المص نقل
عبارته على هذا الوجه ولم ينقل من عنده وجواب آخر في عبارة القدوري ان الالف واللام اذا دخلا على الجمع بطل معنى الجمعية ويراد
به الجنس م وصفه بالوجوب س اي وصف القدوري الحج بلفظ الوجوب والضمير المرفوع في وصفه يرجع الى القدوري والمفهوم من كلام
الشراح انه يرجع الى المصنف وليس كذلك وقال وصفه بالوجوب وسكت اكتفاء بما ذكره في اول كتاب الزكوة بقوله في المراد بها الا
الفرض لانه لا شبهة فيه على انه اشار الى هذا ايضا بقوله م وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيته بالكتاب س لان قوله ثبتت فيه تلميح
الى ان معنى الوجوب الثبوت بالكتاب ولا يكون الثابت بالكتاب الا الفرض م وهو س اي الكتاب م قوله عز وجل ولله على
الناس حج البيت الاية س فيه وجوه من التاكيد منها قوله على الناس وكلمة على للالزام اي حق واجب في رقاب الناس ومنها
انه ذكر الناس ثم ابدل من استطاع اليه سبيلا بدون تكرير العامل وفي هذا الابدال ضربان في التاكيد احدهما ان الابدال تنبيه
على المراد والثاني انه ايضاح بعد الابهام وتفصيل بعد الاجمال ومنها قوله ومن كفر مكان قوله ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج
ولذلك قال صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج الحديث كذا قاله الاكمل قلت روى الترمذي من حديث علي بن ابي طالب رضي الله
عنه مرفوعا من ملك زادا وراحلة تبلغه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وقال الترمذي غريب وفي
اسناده مقال وقد روي عن علي موقوفا ومنها ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله فان الله غني
عن العالمين ولم يقل عنه لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة وقيل انما قال على الناس ولم يقل على المومنين لان
هذا الحج غير واجب على الملائكة مع شمول اسم المومنين لهم وليدل على عدم اختصاصه بهذه الامة لجنب الظاهر م ولا يجب في العمر
الا مرة واحدة لانه عم س اي لان النبي عم م قيل له الحج في كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع س هذا الحديث
رواه ابو داود وابن ماجة في سننهما عن سفيان بن حسين عن الزهري عن ابي سنان يزيد بن امية عن ابن عباس ان الاقرع
ابن حابس رض سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال لا بل مرة واحدة فمن
زاد فهو تطوع ورواه الحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح الاسناد الا انهما لم يخرجاه لسفيان بن حسين وهو من الثقات م
ولان سببه س اي سبب الحج م البيت س اي الكعبة م وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب س وقد علم ان البيت اذا لم يتكرر
لا يتكرر السبب وانما كان سببه البيت لاضافته اليه يقال حج البيت والاضافة دليل السببية وقال الكرماني في مناسكه
وعن بعض الناس يجب في كل سنة وهو مردود وقال ابن العربي في العارضة يجب في العمرة واحدة باجماع الامة الا من
شذ فقال يجب في كل خمسة اعوام ومتعلقه ما روي عنه عم انه قال على كل مسلم في خمسة اعوام ان يأتي بيت الله الحرام قال
ابن العربي قلنا روايته هذا الحديث حرام فكيف اثبات الحكم به وقال السروجي ورد ما يدل على استحباب ذلك دون وجوبه عن ابي
هريرة عن النبي عم قال قال الله عز وجل ان من اصححته ووسعت عليه ولم يزرني في كل خمسة اعوام عام المحروم اخرجه ابو
ذر الهروي وابو بكر بن ابي شيبة وسعيد بن منصور ويروى اربعة اعوام ايضا من حديث ابي سعيد الخدري ولفظه ان الله
تعالى يقول ان عبدا اصححت له خمسة واوسعت عليه في المعيشة فمضى عليه اربعة ايام لا يفد الى لمحروم وقال ابن وضاح
يريد في الحج م ثم هو س اي الحج م واجب على الفور عند ابي يوسف س وبه قال احمد وفي البدايع والتحفة عن الكرخي انه على
الفور والامام ابو منصور الماتريدي يحمل الامر المطلق على الفور ومعنى يجب على الفور يعني عند استجماع شرائط الوجوب يتعين

العام الاول عند ابي يوسف حتى يأثم بالتاخير عنه والمراد من الفور ان يلزم الماموريه في اول اوقات الامكان
مستعارا للسرعة من فار القدر فورا اذا غلت م وعن ابي حنيفة ما يدل عليه س اي وروي عن ابي حنيفة ما يدل على انه على
الفور مثل قول ابي يوسف وهو ما قاله ابن شجاع كان ابو حنيفة يقول من كان عنده ما يحج به وكان يريد التزوج فانه يبدأ بالحج
لانه فريضة وهذا يدل على انه على الفور وفي المحيط والمرغيناني والكرماني ان اصح الروايتين عن ابي حنيفة انه على الفور وفي قنية المنية
يجب مضيقا على المختار وبالاداء يرتفع الاثم م وعند محمد والشافعي على التراخي س وبه قال ابو حنيفة في رواية ذكر الامام علي بن موسى
القمي انه على التراخي ولم يعزه الى احد وهو من علماء اصحابنا وله مصنف في نقض مذهب الشافعي وذكر ابو عبد الله البلخي انه على التراخي عن اصحابنا
جميعا وفائدة الخلاف انه يأثم بالتاخير عند ابي يوسف ولا يأثم عند محمد ومعنى قول محمد والشافعي على التراخي ان العام الاول لا يتعين لكن
عند محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته بالموت فاذا مات عنه اثم وعند الشافعي لا يأثم وقال بعض اصحابه يأثم بالتاخير عن السنة الاولى
ان مات فيها وقال بعضهم يأثم بالتاخير عن السنة التي مات فيها م لانه س اي لان الحج م وظيفة العمر س الا يرى انه لو اداه في السنة الثانية
كان مؤديا له لا قاضيا م فكان العمر فيه كالوقت في الصلوة س لانه اذا اخر الصلوة الى اخر الوقت يجوز فكذا اذا اخر الحج الى اخر العمر بشرط
ان لا يفوته م وجه الاول س وهو قول ابي يوسف م انه يختص بوقت خاص س وهو اشهر الحج من كل عام وكل ما اختص بوقت خاص
وقد فات عن وقته لا يدرك الا بادراك ذلك الوقت بعينه والا لا يكون مختصا به وذلك مدة طويلة يستوي فيه الحياة والموت
م في سنة واحدة س مشتملة على الفصول الاربعة المتضادة الا انه غير نادر فيتضيق احتياطا لا تحقيقا م ولهذا س اي ولاجل
الاحتياط م كان التعجيل افضل س اتفاقا م بخلاف وقت الصلوة س جواب عن قوله كالوقت في الصلوة م لان الموت في مثله
نادر س يعني لان الموت في مثل وقت الصلوة فجاءة نادر م وانما شرط الحرية والبلوغ لقوله عم س اي لقول النبي عم م ايما
عبد حج ولو عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وايما صبي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام س هذا الحديث رواه الحاكم
في مستدركه من حديث محمد بن المنهال ثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه ان يحج حجة اخرى وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان
يحج حجة اخرى وايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه فان قلت رواه البيهقي في سننه
ثم قال الصواب وقفه تفرد برفعه محمد بن المنهال عن يزيد بن زريع عن شعبة ورواه غيره عن شعبة موقوفا قلت قال
الشيخ في الامام رد عليه رواه الاسماعيلي في جمعه لحديث سليمان الاعمش عن الحارث بن شريح ابي عمر النقال الخوارزمي عن يزيد بن
زريع به مرفوعا فزال التفرد وليس في رواية الحاكم عشر حجج وذكر هنا فيه لبيان الكثرة لان العشر منتهى الاحاد لا لبيان انحصار
الحكم عليها وقال ابن المنذر اجمع اهل العلم الا من لا يعتد بخلافه ان الصبي والعبد لا يعتبر حجهما في حجة الاسلام فاذا بلغ الصبي
واعتق العبد ووجدا اليه سبيلا يجب عليهما هكذا قاله ابن عباس وعطاء والنخعي والثوري ومالك والشافعي وابن حنبل وابو ثور
والاعرابي محمول على انه حج قبل اسلامه ثم اسلم وهاجر وحج بعده وانما اوجب عليه الاعادة لانه كان جاهلا باحكام الحج وكانوا يحجون
في ذي القعدة فلا يعتد به م ولانه س اي ولان الحج م عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبيان س لارتفاع القلم عنهم الى وقت
البلوغ واما العبد فانه يجب عليه الصلوة والصوم ولا يجب الحج لان الحج لا يتادى بدون المال غالبا والعبد لا يملك شيئا وان ملك وفي الصلوة
والصوم مبقى على اصل الحرية م والعقل شرط لصحة التكليف س هذا لبيان قوله العقلاء وقوله م وصحة الجوارح س لبيان قوله الاصحاء
اي وكذا صحة الجوارح شرط لانه لا تكليف بدون الوسع ولهذا لا يجب على من لا صحة له في جوارحه كما بينه الان مفصلا م لان العجز دونها س
اي دون الصحة لازم والعاجز لا يجب عليه الا في ماله اذا كان له مال مقدار ما يحج به غيره عنه م والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة
سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة رح س وبه قال مالك واراد بمؤنة سفره من يقوده الى الحج واراد بالزاد الذي
يكفيه ذهابا وايابا وبالراحلة المحمل والمحمل من الابل ولا يشترط الراحلة في اهل مكة ومن حولها وقيل يشترط لان المشي الى عرفات ومنى
فيه حرج ولا يجب عليه عند ابي حنيفة في قوله المشهور وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه وفي فتاوى قاضي خان والذخيرة
اما لو وجد الاعمى زادا وراحلة ولم يجد قائدا لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم وهل يجب الاحجاج عليه بالمال عند ابي حنيفة لا يجب وعندهما
يجب م خلافا لهما س اي لابي يوسف ومحمد فانه يجب عليه عندهما وذكر شيخ الاسلام يلزمه قياسا على الجمعة وبقولهما قال الشافعي واحمد

م وقد مر في كتاب الصلوة س اى وقد مر الكلام في هذه المسئله في كتاب الصلوة في باب الجمعة م واما المقعد فعلى ابي حنيفه
انه س اى الحج م يجب س عليه وبه قال الشافعي واحمد وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفه والمشهور عنه بخلاف ذلك وفي المفيد
لا يجب على الصبي والعبد والمجنون والكافر والمريض والمقعد والزمن والاعمى وفي المحبوس وفي لا يملك الزاد والراحلة فان
وجد الاعمى قايدا والمقعد والزمن من يحمله اما بملك او اعارة او اجارة لا يجب عليه عند ابي حنيفه وعندهما يجب على الاعمى دون
المقعد والزمن وفي مناسك الكرماني لا يجب على المعضوب بالعين المهملة والضاد المعجمة وهو الذي لا يستمسك على الراحلة الا
بمشقة وكلفة عظيمة من كبر سن او ضعف بنية او جملة الشلل والفالج او مقطوع اليدين او الرجلين او كان محبوسا ايضا في
المخوصة ويجب في اموالهم دون ابدانهم وفي الوبرى لو حج صاحب العلة غيره ثم زالت يقع تطوعا وان احج غيره لم يجزه
ومات لا يجزيه عن حجة الاسلام ولو حج الفقير بالتكدى ماشيا سقط عنه حجة الاسلام حتى لو استغنى بعد ذلك لا يلزمه ثانيا
ولو احج غيره لا يسقط عند الشافعي لا يجوز وعن احمد روايتان م لانه يستطيع بغيره فاشبه المستطيع بالراحلة س اى لان المقعد
يستطيع ان يودي افعال الحج بان يحمله شخص فيودى المناسك به فيصير كالمستطيع بالراحلة م وعن محمد انه لا يجب لانه غير قادر
على الاداء بنفسه بخلاف الاعمى لانه س اى لان الاعمى م لو هدى س على صيغة المجهول اى لو ارشد م يؤدى بنفسه فاشبه الضال عنه
س اى فاشبه الاعمى الضال اى التائه عن الطريق والمهتدى الى المشاعر والمواقف والطائف فانه يجب الحج عليه لانه قادر بسلامته لكنه
يحتاج الى مرشد فكذلك الاعمى حاصله لا يسقط عنه كما لا يسقط عن الضال م ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة س هذا شرح قوله
في اول الكتاب اذا قدروا على الزاد والراحله ثم فسر الزاد والراحلة بقوله م وهو قدر ما يكترى شق محمل س بفتح الميم الاول
وكسر الثاني اى جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه م او راس زامله س الزاملة البعير الذى يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه
من زمل الشئ حمله معال لها بالفارسية بار م وقدر النفقه س اى ولا بد من قدر النفقة حال كونه م ذاهبا وجائيا س يعني ذاهبا
الى مكة جائيا الى وطنه حال كونه راكبا وفي شرح الطحاوى وروضة الناطفي ذاهبا وجائيا راكبا لا ماشيا بنفقة وسط بلا اسراف
ولا تقتير لانه عليه السلام س لان النبى عم م سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة س هذا الحديث روى عن جماعة من الصحابة
رض عن ابن عمر رض روى حديثه الترمذى وابن ماجة عن ابرهيم بن يزيد الخوزى عن محمد بن عباد بن جعفر المخزومى عن ابن عمر قال
قام رجل فقال يا رسول الله من الحاج قال الشعث التفل فقال فقام اخر فقال اى الحج افضل قال العج والثج فقام اخر فقال ما السبيل يا رسول
الله قال الزاد والراحلة قال الترمذى حديث غريب لا نعرفه الا من حديث ابرهيم بن يزيد الخوزى وقد تكلم فيه بعض اهل العلم
من قبل حفظه انتهى قال في الامام قال احمد والنسائى متروك وقال ابن معين ليس بشئ وقال مرة ليس بثقة قال الدارقطنى متروك
الحديث وعن ابن عباس رض روى حديثه ابن ماجة من حديث عكرمة عنه ان النبى عم الزاد والراحلة يعني قوله من استطاع اليه سبيلا
واخرجه الدارقطنى من طريق اخرى عن ابن عباس قال قيل يا رسول الله الحج كل عام قال لا قيل فما السبيل اليه قال الزاد والراحلة وعن انس
روى حديثه الحاكم في مستدركه عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس في قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وعن عايشه رضي الله عنها روى حديثها الدار
قطنى قالت سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله تع ولله على الناس الاية قال السبيل الزاد والراحلة وعن جابر روى الدار
قطنى ايضا من حديث عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله بلفظ حديث عايشه رض وعن ابن مسعود رض روى حديثه الدارقطنى ايضا
من رواية ابرهيم عن حماد بن سليمان عن ابرهيم عن علقمة عن ابن مسعود بنحوه وعن ابن عبد الله بن عمرو بن العاص بنحوه م وان
امكنه ان يكترى عقبه فلا شئ عليه س اى الا امكن من يريد الحج ان يكترى عقبه اى نوبة البراة العقبه ان يكترى رجلان
بعيرا واحدا يتعاقبان في الركوب يركب كل واحد منهما مرحلة ويمشى مرحلة فوله فلا شئ عليه اى فلا حج عليه م لانه غاس اى لان
الرجلين الذين يريدان الحج م اذا كانا يتعاقبان لم يوجد الراحلة في جميع السفر س والشرط ان يكون الراحله في جميع السفر م ويشترط
ان يكون فاضلا عن المسكن س هذا بيان لقوله في اول الكتاب اذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن اى يشترط ان
يكون ما قدر وابه من الزاد والراحلة فاضلا عن مسكنه الذى يسكن فيه وقال الاكمل وهو هناك منصوب على الحال من الزاد
والراحلة انتهى قلت اخذ الاكمل هذا من كلام صاحب النهاية ولكن ما كل كلامه منه فانه قال هناك في اول الكتاب فاضلا حال من الزاد

والراحلة وكان حقه ان يقال فاضلين لكن افرده على تاويل كل واحد منهما انتهى قلت الاحسن ان يكون فاضلا هنا لك
منصوبا على انه صفة لمصدر محذوف تقديره اذا قدروا على الزاد والراحلة قدرا فاضلا عن المسكن واما فاضلا هنا فانه
منصوب على انه خبر ان يكون فافهم ثم المراد من القدرة على الزاد والراحلة ان يكون بطريق الملك او الاستيجار على وجه يفضل
قدر ذلك الملك والاستيجار من حاجته الاصلية فان المال المشغول بالحاجة الاصلية في حكم العدم فلا يكون به مستطيعا
وفي التحفة هذا اذا قدر عليهما اى على الزاد والراحلة بطريق الملك لا بطريق الاباحة والعارية سواء كانت الاباحة من جهة
من لا منة له كالوالدين والمولودين او من جهة من له المنة كالاجانب وبه قال احمد وقال الشافعي ان كانت من جهة من لا منة
له يجب عليه وان كانت من جهة الاجنبى فله فيه قولان اما لو وهبه انسان مالا يحج به لا يجب عليه القبول عندنا وبه قال
احمد وللشافعي فيه قولان وفي الايضاح ذكر ابن شجاع اذا كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما اشبه ذلك لا يجب عليه
ان يبيعه ويحج به ويحرم عليه الزكوة اذا بلغ نصابا انتهى قلت فلذلك قيد بقوله فاضلا عن المسكن م وعما لا بد منه
س اى يشترط ايضا ان يكون الزاد والراحلة فاضلين عما لا بد منه م كالخادم واثاث البيت س قال الجوهرى الاثاث متاع
البيت كالفرش والبسط والاثاث البطح ونحو ذلك م وثيابه س اى ثيابه التى يلبسها ص م لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة
الاصلية س والمشغولة بالحاجة الاصلية في حكم العدم وذكر في فتاوى قاضي خان فاضلا ايضا عن فرسه وسلاحه وقال
بعض العلماء ان كان الرجل تاجرا يملك ما لو حج منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه
الى وقت رجوعه ويبقى بعد رجوعه راس مال التجارة التى كان يتجر بها كان عليه الحج والا فلا وفي المحترف مقدار ما يبقى له الات
حرفته بعد رجوعه كان عليه الحج والا فلا وان كان حراثا يملك ما يكفي للزاد والراحله ويبقى له الات الحراثين من البقر ونحو
ذلك كان عليه الحج والا فلا هذا كله اذا كان افاقيا وان كان مكيا او ساكنا بقرب مكة كان عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك
الزاد والراحله م ويشترط ان يكون فاضلا عن نفقه عياله س هذا ايضا بيان لقوله في اول الكتاب وعن نفقه عياله الى حين
عوده العيال جمع عيل كجياد جمع جيد كذا في المغرب وذكره في باب الواو فيدل على انه اجوف واوى يقال عال عياله مانهم واتفق
عليهم وعيال الرجل من عليه نفقته ولكن قوله المصنف فاضلا عن نفقه عياله ثم تعليله بقوله م لان النفقه حق مستحق
للمراة س يدل على ان المراد من عياله هو امراته وانما قال وحق المراة مقدم قال قاضيخان فاضلا عن نفقه عياله واولاده الصغار
وانما كان حق المراة مقدما على حق الشرع يعني على حق الله تع في احكام الدنيا لحاجة العبد وغنى الله عز وجل فوله بامر واى بامر
الشرع والباء تتعلق بقوله مقدم ولم يقدر النفقة بمدة معلومة لان مدة السفر يختلف باختلاف المواضع بعد وراء ذلك
مطلقا قدر مضيه وعوده وقال الكاكى ثم قيل النفقه نفقة شهر وفي رواية سنة على حسب اختلاف المسافة وعن ابي يوسف
ونفقة شهر بعد عوده قال المرغيناني ليستريح شهرا عن الكسب وفي المحيط عن ابي عبد الله ونفقة يوم بعد رجوعه الى وطنه
لانه يتعذر عليه التكسب في يوم قدومه وقال الكرماني ويجب نفقة الخفارة م وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن
حولها الراحلة س الراحلة رفع لانه اسم ليس وخبره مقدما قوله من شرط الوجوب م لانهم س اى لان اهل مكة واهل
من كان حولها م لا يلحقهم مشقة زائدة في الاداء فاشبه السعي الى الجمعة س في عدم اشتراط الراحلة م ولا بد من امن الطريق
لان الاستطاعة لا يثبت دونه س هذا بيان قوله في صدر الكتاب اذا كان الطريق امنا والمراد من امن الطريق ان يكون الغالب
فيه السلامة ولو كان بينه وبين مكة بحر يلزمه الحج عندنا ولا يلزمه عند ابي يوسف والشافعي وقال عامة اصحابنا لا يلزمه ذكره
في فتاوى قاضيخان وغيره وقيل ان كان الماء هو الغالب يجب وبه قال احمد واسحق والاصطخرى من اصحاب الشافعي والصحيح
انه لا يجب بكل حال وبه قال بعض اصحاب الشافعي لان كل احد لا يتيسر ركوب البحر والفرات والدجلة وجيحون وسيحون انهار
وليست ببحار وقال بعض اصحاب الشافعي ان كان الرجل ممن يعتاد ركوب البحر كالملاحين واهل الجزاير لا يمنع الوجوب والا يمنع
لصعوبته عليه وفي الحلية نص في الام ان البحر مانع من الوجوب وقال في الاملاء لو كان اكثر معاشه في البحر لزمه وقال بعض
اصحابنا فيه قولان م ثم قيل هو شرط الوجوب س اى الامن شرط الوجوب عند البعض وهو رواية ابن شجاع عن ابي حنيفه
انه شرط الوجوب كالزاد وبه قال الشافعي والكرخي وابو جعفر الكبير من اصحابنا م حتى لا يجب عليه الايصاء س هذا ثمرة هذا

قوله وعيال الرجل من عليه نفقته س بل على ذلك الحين على حق الشرع بامر الشرع هو الاول المسائل الجزئية وحصها وقته

القول يعنى لما كان امن الطريق شرط الوجوب لا يجب عليه الوصية بالحج لانه لم يجب عليه الحج لعدم شرطه وهو الامن م وقيل
هو ش اى امن الطريق م شرط الاداء دون شرط الوجوب ش وبه قال احمد وهو الصحيح م لانه عليه السلام فسر الاستطاعة بالزاد
والراحلة لا غير ش يعنى لم يذكر امن الطريق فلو كان شرطا لبينه لان تاخير البيان عند الحاجة لا يجوز وفى الايضاح ثم الفرق
بين الزاد والراحلة وبين امن الطريق على قول البعض ان التمكن بالزاد والراحلة يتحقق فاذا عدما لم يثبت الاستطاعة واما
خوف الطريق فيعجزه عن الاداء بمانع ومعارض فلا ينعدم الاستطاعة به واعتبر هذا بالمحبوسات فان المقيد الممنوع عن المشى لا يكون
نظير المريض لا يقدر وعلى هذا القول يجب عليه الايصاء وفى القنية والمجتبى قال الوبرى للقادر على الحج ان يمتنع عنه بسبب
المكس الذى يوخذ من القافلة وبه قال الشافعى وقال مالك ان كان يسيرا لزمه وكذا لو كان فى الطريق خفارة وقال غير الوبرى
يجب الحج وان علم انه يوخذ منه المكس قال صاحب القنية والمجتبى وعليه الاعتماد وفى منية المفتى لو صل بعض الحاج فهو عذر فى
تركه وقال نجم الائمة الحكمى وابو الليث ان كان الغالب فى الطريق السلامة يجب وان كان خلاف ذلك لا يجب وعليه الاعتماد
ذكره فى القنية وفى مناسك الكرمانى ان كان الغالب الاغرام والخوف وقطع الطريق لا يجب وفى البدايع ان كان بينه وبين مكة
بحر حاجز وله سفينة غدا وعدو حائل لا يجب وفى شرح المهذب للنووى شرط الامن فى ثلاثة اشياء النفس والمال والبضع فى حق
النساء ولا يشترط ان يكون كامن الحضر بل يشترط امن يليق بالبادية ويكره بذل المال للرصديين وفى المراصد ولا يجب الحج كذلك
واذا استاجر وامن لهم فى الطريق فوجهان فى وجوب الحج وخروج الحج بغير اذن والدين اذا كان الطريق امنا وفى ركوب البحر
لا يخرج الا باذنهما وباذن احدهما لا يخرج وان كانا كافرين او احدهما وهو مسلم وكرهاه خروجه او الكافر منهما ان كانت مخافة
على نفسه او المتهيا التى يلحقه لا يخرج الا باذنه وان كان لا يحل ماله مع اهل دينه لا يطيعه هذا اذا لم يخف الضياع عليه فان
خاف لا يخرج وعند عدم الابوين الاذن الى الجد من قبل ابويه والجدة من قبل امه وسئل الكرخى عمن وجب عليه الحج الاداء لا
يخرج لان القرامطة يدخل على الناس بالبادية فقال ما سلمت البادية عن احد يعنى ان ذلك ليس بعذر اذ البادية لا تخلو عن الافات
كقلة الماء وشدة الحر وهيجان ريح السموم وبه افتى بعض اصحابنا وقال ابو القاسم الصفار لا اشك فى سقوط الحج عن النساء فى
زماننا وانما اشك فى سقوطه عن الرجال والبادية عندى دار الحرب وعن ابى عبد الله البلخى ليس على اهل خراسان حج منذ كذا وكذا
وقال ابو بكر الاسكاف لا ارى الحج فريضة فى زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثمائة وافتى ابو بكر الرازى ببغداد قد سقط الحج عن الرجال
ايضا فى هذا الزمان وبه قال الوبرى والبرهان الصغير لخوارزم وابو النصر الكرمانى لجرجان وعن الشيخ ابى بكر الوراق انه
خرج حاجا فلما سار مرحلة قال لاصحابه ردونى انى ارتكبت سبع مائة كبيرة فى مرحلة واحدة فردوه م ويعتبر فى المراة ان يكون
لها محرم يحج بها او زوج ش وفى اكثر النسخ قدل وتعتبر فى الحرة وتعتبر فى المراة الى اخره وسواء كانت المراة شابة
او عجوزة قاله فى قاضى خان والولوالجى وصفة المحرم كل من لا يجوز نكاحها على التابيد فاى وجه كانت الحرمة بقرابة او رضاع او صهرية
لان الحرمة تزيل التهمة والعبد والحر والذمى فيه سواء الا ان يكون مجوسيا يعتقد نكاحها فلا يسافر معه ولا يجب عليها ان تزوج لتحج
معه ما لا يجب على الفقير اكتساب المال لاجل الحج وقال محب الدين الطبرى ووافق ابا حنيفة فى اشتراط المحرم لها اهل الرى و
اصحاب الحديث وهو قول النخعى والحسن البصرى وسفيان الثورى وابى ثور وابن حنبل واسحق بن راهويه واحد قولى الشافعى
وقال ابن المنذر المحرم لها اولى م وقال البغوى من الشافعية القول باشتراط المحرم اولى واتفقوا على انها لا تخرج بغير محرم
فى غير الفرض وقال ابن سيرين تخرج مع رجل من المسلمين وقال حماد لا باس ان يسافر مع قوم صالحين بغير محرم م ولا يجوز
ان تحج بغيرهما ش اى بغير المحرم والزوج يعنى بغير واحد منهما ولا يشترط كونهما معها م اذا كان بينها وبين مكة مسيرة
ثلاثة ايام ش وفى اقل من ذلك يجوز على ما يجىء عن قريب قيل لما سئل النبى عم عن السبيل فسره بالزاد والراحلة ولم يذكر المحرم فلو
كان شرطا لذكره واجيب بان السائل كان رجلا وقيل جاء فى الحديث لا تمنعوا اماء الله مساجد الله واجيب بان المراد به حضور
الجماعة ولم يرد الحج بدليل سياق الحديث وبيوتهن خير لهن وقيل جاز لها الهجرة الى دار الاسلام بلا محرم فينبغى ان يجوز الحج واجيب
بان خوفها فى المقام فى دار الحرب اكثر من خوف الطريق م وقال الشافعى يجوز لها الحج اذا خرجت فى رفقة ومعها نساء ثقات
لحصول الامن بالمرافقة ش وبه قال مالك وفى شرح الوجيز هل يشترط ان يكون مع واحدة منهن محرم فيه وجهان نعم وبه قال

العال واصحهما لا وان لم تجد نساء ثقات لم يلزمها الحج هذا ظاهر المذهب وروى قولا ان احدهما ان تخرج مع المراة الواحدة ذكره
فى الاملاء واختار جماعة فى الائمة ان عليها ان تخرج وحدها اذا كان امنا وحكى هكذا عن الكرابيسى وهو قول الاوزاعى وابى ثور
النبل قال لا يجوز ان لا تخرج مع واحدة وان امنت وفى قول تخرج وحدها وقال مالك فى المدونة تخرج بلا محرم مع رجال مرضيين وفى المراة
الواحدة المامونة لا يشترط المحرم ولا الزوج م ولنا قوله عم ش اى قول النبى عم م لا تحجن امراة الا ومعها محرم ش هذا الحديث رواه
البزار فى مسنده حدثنا عمرو بن على حدثنا ابو عاصم عن ابن جريج اخبرنى عمرو بن دينار انه سمع معبدا مولى ابن عباس يحدث عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحج امراة الا ومعها محرم فقال رجل يا نبى الله انى اكتتبت فى غزوة كذا وامراتى حاجة قال ارجع فحج
معها ورواه الدارقطنى فى سننه عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه قال لا تحجن امراة الا ومعها ذو محرم وروى الطبرانى من حديث ابى
امامة الباهلى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامراة مسلمة ان تحج الا مع زوج او محرم واخرج البخارى ومسلم عن نافع
عن ابن عمر عن النبى عم قال لا تسافر امراة ثلاثا الا ومعها ذو محرم واخرجا عن ابى هريرة مرفوعا لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر
ان تسافر مسيرة يوم وفى لفظ مسيرة ليلة وفى لفظ لابى داود بريدا واخرجا عن ابى سعيد الخدرى مرفوعا لا يسافر المراة مسيرة يومين الا
ومعها زوجها او ذو محرم منها وفى لفظ لمسلم ثلاثا وفى لفظ له فوق ثلاث وفى لفظ له ثلاثة ايام فصاعدا واخرجا عن ابن عباس مرفوعا لا
تسافر المراة الا مع ذى محرم لم يوقت فيه شيئا وقال المنذرى ليس فى هذه الروايات تباين ولا اختلاف فانه يحتمل ان يكون النبى عم قالها
فى مواطن مختلفة بحسب الاسولة ويحتمل ان يكون ذلك كله تمثيلا لاقل الاعداد واليوم الواحد اول العدد واقله والاثنان اول الكثير
والثلاث اول الجمع فكانه اشار ان مثل هذا فى قلة الزمن لا يحل لها فيه السفر مع غير محرم فكيف بما زاد وقد اورد الاترارى لحديث ابى هريرة
المذكور سوالا وهو انه يدل على ان خروجها الى ما دون السفر بغير محرم لا يجوز ثم اجاز عنه بمخلصه بان احاديث ان كانت مما يوخر
يلزم نسخ خبر ما دون الثلاث وان كانت متقدمة يبقى العمل بها ايضا الى اخر ما ذكره قلت دعوى النسخ لا يصح لعدم العلم بالتاريخ
والجواب ما ذكرناه م ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد ش اى الفتنة م بانضمام غيرها اليها ش فان قيل لا نسلم
ان الفتنة تزداد بانضمام غيرها اليها فان المبتوتة اذا اعتدت فى بيت الزوج لحيلولة تم جاز ولم يكن انضمامها اليها فتنة اجيب
بان انضمام المراة اليها تعينها على ما تراود ويشاورها وتعليم ما عسى يعجز عنه تفكرها وانما لم يكن فى المعتدة كذلك لان الاقامة موضع
امن وقدرة على دفع الفتنة وقال الاكمل وفيه نظر لان مثلها لا تعد تعينه والكلام فيها ولان جواب السند لا يناقض جواب المنع و
الاولى ان يقال هن ناقصات دين وعقل فلا يومن ان يخدع فيكون عليها فى الافساد وتتوسط فى التوطين والتمكين فيعجز
هى عن دفعها فى السفر وهذا المعنى بعد وهم فى الحضر لامكان الاستعانة واورد الكاكى الكلام فى قوله يخاف عليها الفتنة وهو انه
ينتقض على سفر المهاجرة لان لها الهجرة من دار الحرب الى دار الاسلام بغير محرم مع ان الهجرة ليست من اركان الدين والحج منها فينبغى
ان يجوز لها الحج بغير محرم بالطريق الاولى قلت قد مر جوابه عن قريب مختصرا ونعيده هنا فنقول المهاجرة لا تنشئ السفر
لكنها تقصد النجاة الا ترى انها اذا وصلت الى جيش من المسلمين فى دار الحرب صارت امنة فليس لها بعد ذلك ان تسافر بغير
محرم ولانها مضطرة هناك لخوفها على نفسها الا ترى ان العدة لا تمنعها من الخروج هناك وهنا لو كانت معتدة لم يكن لها ان تخرج
للحج وتاثير فقد المحرم فى المنع من السفر كتاثير العدة فاذا منعت من الخروج لسفر الحج بسبب العدة فكذلك بسبب فقد المحرم م ولهذا يحرم
الخلوة ش اى ولاجل زيادة الفتنة بانضمام المراة اليها م يحرم ش على الزوج م المباشرة بالاجنبية ش اى بالمراة الاجنبية
م وان كان معها غيرها ش اى مع الاجنبية غير الاجنبية م فان قلت اذا شهد على الزوج بطلاق امراته ثلاثا فلم يحال بينها
وبينه بامراة ثقة حتى تزكى الشهود وكذا قلتم بالحيلولة بثقة فى الطلقات الثلاث اذا اعتدت فى بيت الزوج فما جعلتم انضمام المراة
الا المراة فتنة اجيب بان الاقامة موضع امن من الاسباب القدرة على دفعه فى مثله بخلاف السفر فانه مظنة العجز عن الدفع مع ان الفرق
فرق بينهما م بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلاثة ايام ش هذا متصل بقوله ولا يجوز لها ان تحج بغيرهما يعنى
هنا يباح لها الخروج بدونهما اى بدون الزوج والمحرم م لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير المحرم ش فان قلت ما تقول
فى حديث ابى هريرة المذكور عن قريب اجاب الاترارى بان الخبر الذى يكون معمولا بالوجهين اولى بالاخذ من الخبر الذى يكون
معمولا من وجه اراد ان الخبر الذى فيه الثلاث معمول بالوجهين يعنى فى الثلث وفيما دونه معمول من وجه وقيل فيما دون مسافة القصر

اضطراب كثير وقال المرغيناني اختلف فيما دون سافة القصر قال ابو يوسف اكره لها ان تسافر يوما وهكذا عن ابي حنيفة فان قلت
روى البخاري من حديث عدى بن حاتم انه صلى الله عليه وسلم قال يوشك ان تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا جوار
معها لا تخاف الا الله قال عدى فرايت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف الا الله ولم يذكر لها محرما والحيرة
بكسر الحاء المهملة قرية بقرب الكوفة والنسبة اليها حيرى وحارى على غير قياس والجوار بضم الجيم وكسرها الذمام قلت حديث عدى هذا
يدل على الوقوع ولا يدل على الجواز بوجه من وجوه الدلالة لا بالمطابقة ولا بالالتزام لانه ورد في معرض الثناء على حال الزمان بالامن
والعدل ومدح كثرة خروج المراة على ذلك بلا خفير ليبان الاستدلال عليه ولا يقال تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لانا نقول ما
اخره بل بينه حرمة خروجها في عدة احاديث صحيحة ثابتة ولان الظعينة هي الهودج والمراة الراكبة والغالب انها لا تسافر في هذا السفر
البعيد مع هودجها وحملها الا ومعها من يحملها على حملها او يركبها في هودجها ويحفظ بها ويحرم حملها او الغالب كالمحقق فان قلت احتج الشافعي
بما روى عن عمرة بنت عبد الرحمن انها قالت كنت عايشة رض فاخبرت ان ابا سعيد الخدري رض يخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يحل لامراة ان تسافر ثلثة ايام الا ومعها محرم فالتفتت الينا عايشة وقال ما كلهن لها محرم وعن ابن عمر انه سافر مع مولاة
له ليس هو بمحرم لها او لها محرم وما ورد من الاخبار في نهي المراة عن المسافرة تحمل على الاسفار المباحة فانه لا يجوز السفر المباح لها
عندنا بلا محرم في وجه وفي وجه سفر الحج والاول اصح عند الروياني من الصحابة قلت قال الكاكي وغيره البحب من الشافعي انه لم يعمل بالا
حاديث الصحاح المشهورة ويعمل باثر عايشة وابن عمر مع شذوذها وعدم دلالتهما على عدم اشتراط المحرم مع ان الاثر غير حجة
عنده واثر عايشة يدل على نجها واثر ابن عمر رض يحتمل ان يكون قبل بلوغ الخبر اليه وحملهم الحديث على الاسفار المباحة بعيد لما روى
من قوله عم انطلق فحج مع امراتك م واذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها س وبه قال احمد بن حنبل وابو ثور واسحق وهو
قول ابراهيم النخعي وقال مالك لا منعها على القول بالفور وفي القول بالتراخي قولان وقال ابن المنذر في الاشراف لا يعلم انهم يختلفون
انه ليس له منعها م وقال الشافعي له ان يمنعها س في اظهر القولين م لان في الخروج س اى في خروج المراة الى سفرها م تفويت حق
س اى حق الزوج م ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرايض س الا يرى انه لا يمنعها عن صيام رمضان والصلوات م والحج
منها س اى من الفرايض م حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها س ولهذا كان له ان يحللها من ساعته ولكن لا يؤخر تحليلها الى ذبح الهدى
ويحللها من ساعته وعليها هدى لتعجيل الاحلال وعمرة وحجة لصحة الشروع فيه وحجة الاسلام فان هناك لا يحلل الا بالهدى وتحليله
له ان يمسها او يصنع بها ادنى ما يحرم عليها في الاحرام من قص ظفر او غيره ولا يكون التحليل بالنهي ولا بقوله حللتك م ولو كان المحرم
فاسقا قالوا س اى علماؤنا م لا يجب عليها س اى لا يجب الحج على المراة م لان المقصود س حفظها عن الوقوع في سوء وهو م لا يحصل
س اى بالفاسق لاحتمال الفتنة منه م ولها س اى للمراة م ان تخرج مع كل محرم س يعني سواء كان حرا او عبدا مسلما او ذميا لان الذمي
يحفظ محارمه وان كن مسلمات م الا ان يكون س اى المحرم م مجوسيا لانه يعتقد اباحة مناكحتها س ولا يؤمن عليها م ولا عبرة
بالصبي والمجنون لانه يتادى منهما الصيانة م لانهما لا يصونان انفسهما فكيف يصونان غيرهما س والصبية التي بلغت حد الشهوة
م احترز به عن الصبية التي لا تشتهى مثلها لانها يسافر بها من غير محرم س بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم م لانه
يطمع فيها ولا يؤمن من وقوع الفساد عليها س ونفقة المحرم عليها م اى على المراة س لانها تتوسل به م اى بالمحرم س الى اداء الحج
وبه قال احمد وقال صاحب التحفة اذا لم يخرج المحرم الا بنفقة منها هل يجب عليها نفقته ذكر في شرح القدوري انها تجب لانها
لا تتمكن من الحج بالمحرم كما لا يتمكن الا بالزاد والراحلة وذكر في شرح الطحاوي انه لا يجب عليها نفقته ولا يجب عليها الحج وفي التجريد
قال ابو حفص لا يجب عليها الحج حتى يخرج المحرم بمال نفسه وفي القدوري ينفق على محرمها ليحج بها وفي المرغيناني لا يجب نفقة المحرم او الزوج
عليها وفي المبسوط عن محمد لا يجب نفقة المحرم عليها وفي القنية كل من قال فقد المحرم يمنع الوجوب وهو الصحيح يقول لا يجب نفقة المحرم
عليها وعند الشافعي لا يجب الحج عليها حتى تجد رفيقا محرما او نسوة ثقات ولو واحدة على الاظهر م واختلفوا في ان المحرم شرط الوجوب
او شرط الاداء على حسب اختلافهم في امن الطريق س اى اختلف العلماء فيه فقال وجود المحرم او الزوج شرط الاداء فعليها ان تتزوج
ونفقة المحرم عليها وكذا قال القاضي ابو حازم عبد الحميد هو شرط الاداء وفي رواية ابن شجاع عن ابي حفص الكبير والكرخي عن ابي
حنيفة شرط الوجوب ذكره في المحيط وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الوصية ومن شرايط وجوب الحج عليها خلوها عن العدة اى عدة

كانت وعند احمد لا يخرج في عدتها عن وفاة ورجعي ويخرج في الطلاق البائن م واذا بلغ الصبي بعد ما احرم او اعتق العبد
فمضيا س على حجهما م لم يجزهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد للنفل ولا ينقلب لاداء الفرض س فان قيل الاحرام شرط عندنا
بمنزلة الوضوء للصلوة والصبي اذا توضأ قبل البلوغ ثم بلغ بالسن يجوز به الصلوة قلنا الاحرام يشبه الوضوء من حيث انه
شرط الحج كما ان الوضوء مفتاح الصلوة ويشبه ساير الاعمال الحج من حيث انه يفعل في اعمال الحج فيكون من هذا الوجه
ركنا والاخذ في العبادات بالاحتياط اصل كذا في جامع شمس الائمة وفي المبسوط لو بلغ بعد الاحرام قبل الوقوف والطواف
لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا وعند الشافعي يجزئه عنه وجعله كانه بلغ قبل ادائها وههنا ايضا يجعله كانه بلغ في اخره قبل مباشرة
الاحرام فيجزيه عن الفرض م ولو جدد الصبي الاحرام قبل الوقوف ونوى حجة الاسلام جاز س يعني لو جدد احرامه بعد البلوغ
قبل الوقوف ونوى حجة الاسلام جاز عن حجة الاسلام م والعبد لو فعل ذلك س اى لو جدد الاحرام بعد العتق قبل الوقوف م
لم يجز س اى عن حجة الاسلام م لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية س ولهذا لو احصر لا يلزمه قضاء ولو تناول شيئا
من محظورات لا يلزمه شيء فاذا كان احرامه غير لازم للنفل انفسخ بتجديد الاحرام للفرض لكونه محتملا للفسخ كمن باع عبدا بالف
ثم تبايعا بالف ومائة ينفسخ الاول لا محالة ضرورة تجدد الثاني لان البيع الاول كان محتملا للفسخ م اما احرام العبد لازم س
لانه من اهل اللزوم لتكامل الاهلية فلم يقبل احرامه للنفل الانفساخ م فلا يمكنه الخروج منه بالشروع في غيره س للزوم
احرامه ولهذا لو اصاب صيدا لزمه الصيام لكونه جانيا على احرامه فاذا كان كذلك لا يتمكن من بعد العتق من فسخ ذلك الاحرام
فصل اى هذا فصل لا يعرب الا بنا التقدير لان الاعراب لا يكون الا في المركب ولما فرغ عن ذكر من يجب عليه الحج وذكر
شروط الوجوب وما يتعلق بها شرع في بيان اول ما يبتدى به من افعال الحج وهي المواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الا محرما م والمواقيت
التي لا يجاوزها الانسان الا محرما خمسة س الواو في اول المواقيت واو الاستفتاح وقد ذكرنا هامرة والمواقيت مرفوع بالابتداء
وخبره خمسة اى خمسة مواضع وهو جمع ميقات اصله موقات قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كالموازين جمع ميزان
اصله موزان فنقل به ما ذكرنا والميقات على وزن مفعال وهو الوقت المحدود ويستعير للمكان قال الجوهري الميقات
موضع الاحرام م لاهل المدينة ذو الحليفة س هذا الاول من المواقيت وقوله ذو الحليفة مبتداء وخبره مقدما لاهل
المدينة ويجوز ان يكون التقدير الميقات لاهل المدينة البنوية ذو الحليفة بتصغير حلفة وهي ماء بين بني جشم بن بكر بن هوازن
وبين بني معاوية العقليين بينه وبين المدينة ستة اميال وقيل سبعة وهو كان منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا خرج من المدينة لحج او عمرة وكان ينزل تحت شجرة في موضع المسجد الذي بذي الحليفة اليوم وقال ابن حزم اميال من المدينة
وقال عياض في الاكمال على سبعة وقال النووي على نحو ستة اميال وقال ابن الصباغ ميل وقال محب الدين الطبري هذا خطأ
قلت وكذا الرافعي بينها وبين المدينة ميل وهو ايضا خطاء لان الحس يرد ذلك وقال صاحب شرح الترمذي بينه وبين مكة عشر
مراحل وقيل عشرة ايام وبينه المدينة فرسخان ستة اميال هذا هو الصواب والميل ثلث فرسخ والفرسخ اثنى عشر الف خطوة وقال
الروجي الميل اربعة الاف ذراع بذراع محمد بن فرج الشاشي قلت العوام يسمون ذا الحليفة ابار علي رضي الله عنه م ولاهل العراق
ذات عرق س بكسر العين الكلام فيه كالكلام في اهل المدينة ذو الحليفة وهذا هو الثاني من المواقيت وهو ما بين المشرق والشمال
من مكة قال الكرماني هي لجميع اهل المشرق بينها وبين مكة اثنان واربعون ميلا وقال غيره وبينهما مرحلتان وقال الشافعي
الاصل في جميعهم اى في حق اهل المشرق الاحرام من العقيق وهو واد ابعد من ذات عرق بمرحلة او مرحلتين وقال ابو عمر العقيق
احوط من ذات عرق وفي المنافع العقيق اسم لذات عرق وهو علو منه وبينهما مرحلة وعن ابن عمر رض لما فتح هذان المصران اتوا
عمر بن الخطاب فقالوا يا امير المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا فانه جور عن طريقنا وانا ان اردنا
ان ناتي قرنا شق علينا قال فانظروا حذوها من طريقكم قال فحد لهم ذات عرق رواه البخاري وقال الشيخ تقي الدين في الامام
المصران البصرة والكوفة وحذوها ما يقرب منها قال وهذا الحديث يدل على ان ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة قلت انكر عليه ذلك
وقد اخرج مسلم في صحيحه من حديث ابي الزبير عن جابر قال سمعت احسبه رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مهل
اهل المدينة من ذي الحليفة والطريق الاخر الجحفة ومهل اهل العراق من ذات عرق ومهل اهل نجد من قرن ومهل اهل اليمن من يلملم

فان قلت شك الراوى فى رفعه قلت اخرجه ابن ماجة من حديث ابى الزبير عن جابر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال مهل اهل المدينة من ذى الحليفة ومهل اهل الشام من الجحفة ومهل اهل اليمن من يلملم ومهل اهل نجد من قرن ومهل
اهل المشرق من ذات عرق ثم اقبل بوجهه للافق فقال اللهم اقبل بقلوبهم وهذه الرواية ليس فيها شك من الراوى فان قلت
فى سنده ابرهيم بن يزيد الخوزى لا يحتج بحديثه قلت روى ابو داود فى سننه عن افلح بن حميد عن القاسم عن عايشة رض ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق ورواه النسائى ايضا فان قلت كان احمد ينكر هذا الحديث على افلح بن حميد
قاله ابن عدى قلت روى عبد الرزاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبى عم وقت لاهل العراق ذات عرق فان قلت كان
الدارقطنى يقول عبد الرزاق لم يتابع عن ذلك ورواه اصحاب مالك عنه لم يذكروا فيه ميقات اهل العراق قلت روى البزار فى
سنده عن مسلم عن خالد الزنجى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل المشرق ذات
عرق ورواه الشافعى اخبرنا سعيد بن سالم اخبرنى ابن جريج اخبرنى عطاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره مرسلا بتمامه فلم
يتوجه الانكار على الشيخ تقى الدين فيما قاله لان الصواب معه وقال الاترازى فان قلت كيف وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذات عرق لاهل العراق ولم يفتح العراق الا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اجاب بانه مثل ما وقت لاهل الشام الجحفة ولم
الشام ايضا الا بعده عم وقد كان يعلم بطريق الوحى ان العراق سيكون دار الاسلام كما كان علم ان الشام كذلك م ولاهل الشام
الجحفة س الكلام فيه مثل الكلام فيما قبله وهذا هو الثالث من المواقيت وهى ميقات اهل مصر والمغرب والشام من طريق تبوك وهى قرية
بين المغرب والشمال من مكة وبينها وبين مكة اسان وثمانون ميلا وقال النووى بينهما ثلث مراحل او اكثر او اقل وقيل اربع مراحل
وقال الوانى فى بسيط خمسون فرسخا وقال فى المشارق بينها وبين البحر سته اميال وبينها وبين المدينة ثمان مراحل ويقال لها مهيعة بكسر
الهاء على وزن معيشة وضبطت فى رواية ابى ذر باسكان الهاء وفتح الياء على وزن مفعلة والاول الصحيح وانما سميت الجحفة لان العماليق
اخرجوا احق عاد من يثرب فنزلوا مهيعة فجاء سيل فاجتحفهم اى استاصلهم من قولهم اجحف بهم الدهر واذا استاصلهم وقد ذكرت
فى شرحى للكبير ان الجحفة موضع بالبوت فى رابغ وهو رسم خال لا يسكن به والعوام يقولون جحفة هى الرابغ وليس كذلك بل هى نحو ما ذكرنا
م ولاهل نجد قرن س هذا هو الرابع من المواقيت وهو بفتح القاف وسكون الراء بلا خلاف ويقال له قرن المنازل وقرن الثعالب
وقال الجوهرى القرن بفتح الراء موضع وهو ميقات وهو ميقات اهل نجد ومنه اويس القرنى قال الكرخى هو ما جرح عليه فى كتابين
فيه وفى تحريك الراء وسبة اويس الى قرن بطن من مراد وغلطه القاضى وغيره وفى الاكمال قيل هو بالسكون اسم الجبل المشرف
على الموضع وبالفتح مفترق الطريق ونجد بفتح النون قال صاحب المطالع كلها من عمل اليمامة وفى مناسك الطبرى قرن ميقات نجد اليمن
ونجد الحجاز ونجد تهامة ونجد الطائف وقرن شرقى مكة بينهما اثنان واربعون ميلا وكانت فيه وقعة التطفات على بنى عامر يقال له
يوم قرن وفى الامام هى تلقاء مكة على يوم وليلة فيها م ولاهل اليمن يلملم س هذا هو الخامس من المواقيت ويقال له اللم بالهمزة
موضع الثاء وقال ابن السيد ارمرم بالراء ايضا وهو جنوب مكة مرحلتيه وبين مكة ثلثون ميلا وفى الامام هو جبل من جبال تهامة
على ليلتين من مكة وهو ميقات المتوجهين من مكة امة وهو بعض اليمن لان اليمن نجد وتهامة قال النووى يجوز صرفه وتركه
قلت على تاويل المكان والبقعة وانشد بعضهم عرق العراق يلملم اليمن وبذى الحليفة لحرم المدنى والشام جحفة ان مررت بها ولاهل
نجد قرن فاستبين ولاهر ذكر تاج الزبيدة قرن يلملم ذو الحليفة جحفة بل ذات عرق كلها ميقات ه نجد تهامة والمدينة مغرب شرقا و
هن الى الهدى مرفات ه وقال الاترازى فى شرحه للهداية ومما قلته فى المواقيت ذات عرق لعراقى يلملم ليمانى ه ذو الحليفة مدنى جحفة
للشام دانى ه ثم قرن لاهل نجد منه للاحرام بانى ه قلت وللموت والبو الخراب او الخانى م هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه المواقيت لهولاء س اى المواقيت الخمسة المذكورة قوله لهولاء اى للمذكورين فى اهل ذى الحليفة واهل العراق واهل الشام واهل
نجد واهل اليمن والاصل فيه ما رواه البخارى ومسلم من حديث طاوس عن ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت
لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن
ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث انشاء حتى اهل مكة من مكة وليس فيه ذكر ذات عرق وانما ذكر هذا
فى حديث عايشة رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق وقد مر الكلام فيه انفا مستقصى م وفاين

التاقيت م بكونه المحرمة لغة فى التوقيت س المنع عن تاخير الاحرام عنها س اى عن هذه المواقيت قيد بالتاخير لان التقديم
ليس بممنوع عندنا لكن اذا قدم الاحرام قبل اشهر الحج يكون مسيئا عندنا وعند الشافعى لا يجوز كما صرح به فى شرح الطحاوى
قلت تقديم الاحرام على هذه المواقيت جايز بالاجماع وقال داود الظاهرى اذا احرم قبل هذه المواقيت فلا حج له ولا عمرة والافضل
عندنا تقديم الاحرام على هذه المواقيت والتاخير اليها رخصة من الله تعالى ورفق بالناس وكره التقديم مالك واحمد واسحق
وقال الشافعى وليس بصحيح لان النووى ذكر فى المنهاج الافضل ان يحرم من دويرة اهله وفى قول من الميقات وهو الاظهر
وقال ابرهيم النخعى كانوا يستحبون لمن لم يحج ان يحرم من بيته وقال القرطبى عن على رض انه قال اتمام الحج والعمرة ان تحرم بهما من
دويرة اهلك وعن عمر رض مثله اخرجه البيهقى وقال القرطبى فى شرح الموطا باسناده ان ابن عمر اهل من بيت المقدس
وقال ابو عمر بن عبد الله احرم ابن عمر من بيت المقدس عام الحكمين وذكر انه شهد التحكيم بدومة الجندل فلما افترق عمرو
ابن العاص وابو موسى من غير اتفاق نهض الى بيت المقدس فاحرم منه ورواه مالك وسعيد ويدل على صحة ذلك ان على
ابن ابى طالب وعبد الله بن مسعود وعمران بن الحصين وابن عمر وابن عباس وعبد الله بن عامر رض احرموا من المواضع
البعيدة قبل المواقيت وهم فقهاء الصحابة وقد شهدوا احرام رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلموا ان احرامه عم من
ميقاته كان تيسيرا على اصحابه ورخصة لهم وابن عمران بن الحصين من البصرة وابن مسعود من القادسية وكان احرام علقمة
والاسود وعبد الرحمن بن يزيد وابى اسحاق السبيعى من بيوتهم واحرام سعيد بن جبير من الكوفة على بغلة رواه سعيد بن
منصور وهو قول الثورى والحسن بن حى وقال اسمعيل القاضى والذين احرموا قبل الميقات من الصحابة والتابعين كثير م
لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق س اى لان الشان انه يجوز تقديم الاحرام على المواقيت بلا خلاف وقد مر الان الكلام فيه م
ثم الافاقى س الافاقى من هو خارج المواقيت قيل الصواب الافقى نسبة الى المفرد وهو الافق والافاق جمعه وعن الاصمعى وابن
السكيت بفتحتين وقال ابن الاثير افاق الارض نواحيها وفى المغرب الافق واحد افاق السماء والارض وهى نواحيها م اذا انتهى
اليها س اى الى هذه المواقيت م على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا س وعند الشافعى لا يلزمه
مجاوزة الميقات بالاحرام اذا لم يرد النسك وفى النهاية وقال الشافعى انما يجب الاحرام عند الميقات على من اراد دخول مكة لحج
والعمرة فاما من اراد دخولها لقتال فليس عليه الاحرام عنده قولا واحدا لان النبى عم دخلها يوم الفتح بغير احرام فان اراد
دخولها للتجارة وطلب غريم له فيه قولان وفى المنهاج للنووى من قصد مكة غير محرم لا لنسك يستحب له ان يحرم بحج او عمرة
وفى قول يجب الا ان يتكرر دخولها كحطاب وصياد وقال مالك من دخل مكة غير محرم متعمدا او جاهلا فقد اساء ولا شىء عليه
وفى الجواهر لا يحرم على غير المتردد بن دخولها وان لم يرد نسكا وفى المغنى قال احمد لا يدخلها احد بغير احرام وعنه ما يدل
على ان الاحرام مستحب م لقوله عم لا يجاوز احد الميقات الا محرما س اى لقول النبى عم وهذا الحديث رواه ابن ابى شيبة فى مصنفه
حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رض ان النبى عم قال لا تجاوز والوقت الا باحرام
ورواه الطبرانى فى معجمه م ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه التاجر والمعتمر وغيرهما س اى
غير التاجر والمعتمر مثل طالب غريم له فى الحرم او هارب من احد او طالب حاجة ونحو ذلك لان المقصود من الاحرام عند
الميقات لتعظيم الكعبة التى شرفها الله تعالى والملك بالاستيطان لها او الحلول بها جعل نفسه تبعا لها فلم يتصور منه القدوم عليها فلا يلزمه
ما يجب لحق القدوم على الافاقى فانهم كالحراس حول الحصن وقال ابو بكر فى المعارضة الدخول بغير احرام لاجل القتال حلال
ابدا بل واجب حتى لو تغلب فيها كفار او بغاة يجب قتالهم فيها بالاجماع م ومن كان داخل الميقات س اى ومن كان وطنه
بين الميقات ومكة م له ان يدخل مكة بغير احرام لحاجته س اى لاجل حاجته م لانه يكثر دخوله مكة وفى ايجاب الاحرام
فى كل مرة حرج بين س اى ظاهر والحرج مدفوع شرعا م فصاروا كاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخلها بغير
احرام س روى عن ابن عباس رض انه عليه السلام رخص للحطابين ان يدخلوها بلا احرام والظاهر انهم لا يجاوزون الميقات
قوله انه من كان داخل الميقات له الدخول بغير احرام م بخلاف ما اذا قصد اداء النسك س اى بخلاف ما اذا كان قصد
من كان داخل الميقات اداء النسك اى الحج او العمرة حيث لا يجوز دخوله بلا احرام ولا يجاوز الميقات بلا احرام ان خرج

من الميقات م لانه يحقق احيانا س اى لان القصد من كان داخل الميقات اداء النسك يتحقق فى بعض الاحيان م فله خروج س
يخلاف قصد غير ذلك من حطب وحشيش وحاجة ونحوها فانه يكثر وفى ايجاب الحرم حرج م فان قدم الاحرام على هذه المواقيت
س اى المواقيت المذكورة م جاز س وهذا اجماع خلافا لداود الظاهرى فانه لا يجيزه ولا حج له م لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
واتمامهما ان يحرم بهما س اى بالحج والعمرة م من دويرة اهلك هكذا قاله على وابن مسعود رض س حديث على رض رواه الحاكم
فى المستدرك فى التفسير من حديث ادم بن ابى اياس ثنا شعبه عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة المرادى قال سئل على رض عن
قول الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله قال ان تحرم من دويرة اهلك وقال الحديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ورواه البيهقى فى سننه
وقال وروى من حديث ابى هريرة مرفوعا وفيه نظر وحديث ابن مسعود غريب وقال الاترازى روى ذلك عن على وابن
عباس وابن مسعود رض ولم يبين حال الحديث وقال فى النهاية كان شيخى رحمه الله كثيرا ما يقول ان ذكر الدار ههنا بلفظ التصغير على انه
معظم بيت الله تعالى يعنى ان بيت الله معظم من غيره من البيوت مصغر م والافضل التقديم عليها س اى الافضل تقديم الاحرام على
المواقيت م لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر س وقال الشافعى الاحرام من الميقات هو الافضل لان الاحرام
عنده من الاداء وبه قال مالك واحمد وهو اختيار المزنى والبويطى وعن الشافعى كقولنا وفى شرح الوجيز وهو الاظهر وعن
ام سلمة رض ان النبى عم انه عليه السلام قال من احرم من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام بحج او عمرة غفر الله له ما تقدم من ذنبه
وما تاخر ووجبت له الجنة فى رواية وان كان اكثر من زمن الجوز رواه ابو داود واحمد وابن ماجة والدارقطنى فان قلت ما حاله
قلت ابو داود اذا اخرج حديثا ولم يتكلم فى رجاله كان حجة م ولان فيه مسارعة الى الطاعة وعن ابى حنيفة انما يكون س اى التقديم
م افضل اذا كان س اى الذى يحرم قبل المواقيت يملك نفسه ان لا يقع فى محظور من محظورات الاحرام وفى المجتبى قال اصحابنا وكلما
قدم الاحرام عليها فهو افضل اذا كان يملك نفسه وعن بعض اصحاب الشافعى يستحب التقديم عنه قولا واحدا فان قلت كيف يكون التقديم افضل
والنبى عم احرم من الميقات قلت كان ذلك لبيان الجواز لمن لا يامن على نفسه ارتكاب محظور الاحرام وشفقة على الضعفاء م ومن كان
داخل الميقات فوقته الحل س اى موضع احرامه الحل وقد فسره بقوله م معناه الحل الذى بين المواقيت وبين الحرم لانه يجوز احرامه
من دويرة اهله س هذا دليل لما ادعاه من معنى الحل يعنى المراد به الحل الذى بين المواقيت وبين الحرم لا مطلق الحل اذ لو كان مراده
المطلق لحينئذ يصير هو كالافاقى فلما جاز له ان يحرم من دويرة اهله وحيث جاز من اى موضع شاء من الحل وشاله اذا كان من اهل
بستان بنى عامر او نخلة او عسفان او خليص فالافضل ان يكون احرامه من منزله ويجوز عندنا تاخيره الى الحرم ولا معنى لذكر الحل
الذى هو قبل منزله الى المواقيت ومثله من المواقيت الى اخر الارض وفى المحيط والبدائع من كان داخل الميقات كاهل بستان بنى عامر
فميقاته فى الحج والعمرة من داره الى الحرم ومن داره افضل وكذا الافاقى اذا حصل فى البستان او المكى اذا خرج اليه من الحرم يكون
حكمه حكم اهل البستان م بما وراء الميقات الى الحرم بمكان واحد س فى حقه م بدليل حل الاصطياد وما لاحتطاب فى هذه الاماكن
م ومن كان بمكة س اى ومن كان وطنه بمكة م فوقته س اى لموضع احرامه م فى الحج س يعنى فى قصد فى الحج م الحرم س يعنى
يحرم منه م وفى العمرة س اى فى قصد العمرة م الحل اى خارج الحرم س وللشافعى فيه قولان اصحهما التنعيم بمكة م لانه عليه السلام
س اى لان النبى عم م وفى بعض النسخ هكذا لان النبى س امر اصحابه بان يحرموا بالحج من جوف مكة م هذا الحديث اخرجه مسلم
عن ابى الزبير عن جابر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح وذكره
البخارى تعليقا فقال وقال ابو الزبير عن جابر اهللنا من البطحاء م وامر اخا عائشة رض ان يعمرها من التنعيم س اى وامر النبى
عم اخا عائشة وهو عبد الرحمن بن ابى بكر رض وهذا الحديث اخرجه البخارى ومسلم عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم موافين لهلال ذى الحجة فلما كانت بذى الحليفة الى ان قال فلما كانت ليلة الحصبة امر يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد
الرحمن فذهب بها الى التنعيم فاهلت بعمرة مكان عمرتها وطافت بالبيت فقضى الله عمرتها وحجها م وهو س اى التنعيم م فى الحل
س هو موضع قريب من مكة عند مسجد عائشة رض وسمى تنعيما لان عن يمينه جبلا يقال له نعيم وعن شماله جبل يقال له ناعم م
ولان اداء الحج فى عرفة س يعنى المحرم بالحج من مكة يكون اداؤه فى عرفة يعنى بوقوفه فيها م وهى فى الحل س اى والحال ان عرفة فى الحل
قال الاترازى قوله فى عرفة وهى فى الحل وفيه نظر لان اسم الموقف عرفات بصيغة الجمع كذا صرح به فى الكشاف وعرفة اسم اليوم

التاسع من ذى الحجة والذى فى الحل فهو الموقف لا اليوم انتهى قلت نظره ليس بوارد لانه اعتبر بكلام الزمخشرى لان اسم الموقف
الى اخره ان اطلاق عرفة مفردا لا يجوز اطلاقه على الموقف وليس كذلك فانه يطلق عليه عرفة ايضا قال صاحب المغرب وعرفات
علم للموقف يقال لها عرفة ايضا فانهم لانها خارجة عن حد الحرم م فيكون الاحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر س لان الحج عبادة
سفر م واداء العمرة فى الحرم فيكون الاحرام من الحل لهذا س اى ليتحقق نوع سفر م الا ان التنعيم افضل س هذا استثناء من
قوله وفى العمرة الحل يعنى ان احرام المكى فى العمرة الحل ويجوز له ان يحرم من حيث شاء من الحل الا ان احرامه من التنعيم افضل م
لورود الاثر س وهو الخبر الذى مضى م به س اى بان الاحرام من التنعيم باب الاحرام اى هذا باب فى بيان صفة
الاحرام ولما فرغ عن ذكر المواقيت شرع فى بيان ان الاحرام كيف يفعل عندها والاحرام مصدر من احرم الرجل اذا دخل فى حرمة
لا تهتك كما تقول اشتى اذا دخل فى الشتاء وفى عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة فان من العبادات ما لها
تحريم وتحليل كالصلوة والحج ومنها ما ليس له ذلك كالصوم والزكوة وفيه من الامور ما لا يهتدى اليه العقل كلبس غير المخيط
وترك الطيب وترك النظافة ورمى الحصيات المعدودة وهو كله تشبه بالاموات وكان الاشارة الى انه مات فى سبيل الله م
واذا اراد الاحرام س الواو فيه للاستفتاح كما سمعته من شايخى الكتاب اى اذا اراد من يقصد الحج م اغتسل او توضأ
والغسل افضل لما روى ان النبى عم اغتسل لاحرامه س هذا الحديث رواه الترمذى عن عبد الله بن يعقوب المدنى عن ابن ابى
الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى النبى عم تجرد لاهلاله واغتسل وقال حديث حسن
غريب واخرجه الطبرانى فى معجمه والدارقطنى فى سننه ولفظهما اغتسل لاحرامه وقد ذكر الاترازى هنا احاديث فى غسل من اراد الاحرام
ولكن كلها احاديث القول وليس فيها حديث الفعل فلا يطابق متن الكتاب والذى رويناه عن الترمذى هو المطابق م الا انه للتنظيف
س اى الا ان هذا الاغتسال لزيادة تنظيف البدن واشارة الى انه غير واجب خلافا لداود الظاهرى فانه واجب عنده ونقل
عن بعض اهل المدينة ان الدم يجب بتركه وعن الحسن البصرى اذا تركه ناسيا يغتسل اذا تذكره والجمهور على ان هذا الغسل مستحب
للاحرام م حتى تؤمر به الحائض س والامر امر استحباب م وان لم يقع فرضا عنها س اى عن الحائض لان اغتسالها قبل الطهر لا يخرجها
عن الحدث وانما هو لقطع الرائحة والتنظيف وحرمة الاحرام والميقات وكذلك النفساء م فيقوم الوضوء مقامه س اى فى حق
اقامة السنة لا فى حق الافضلية م كما فى الجمعة س والعيدين م لكن الغسل افضل لكن معنى النظافة فيه اتم س لانه يغسل البدن
تتم النظافة ولا يعتبر التيمم عند العجز عن الماء كالجمعة والعيدين وبه قال مالك واحمد وقال الشافعى يسن التيمم عند العجز عن الماء وفى
جامع الفقه السنة ان يغتسل قبل احرامه فان احدث بعده ثم توضأ لم ينل فضل الغسل للاحرام كالجمعة م ولبس عليه السلام اختاره
س اى ولان النبى عم اختار الغسل كما مر فى حديث الترمذى وروى الطبرانى فى معجمه الاوسط من حديث عائشة رض ان النبى عم كان اذا
خرج الى مكة اغتسل حين يريد ان يحرم م ولبس ثوبين جديدين او غسيلين س اى او لبس ثوبين غسيلين وقال الشيخ ابو بكر الرازى
فى شرحه لمختصر الطحاوى انما ذكر جديدين او غسيلين لانه روى عن بعض السلف كراهة لبس الجديد عند الاحرام قلت المتهم هنا انه
اذا لم يجد جديدين يكون عتيقين غسيلين م ازارا ورداء س كلاهما منصوبان على التمييز لان فى قوله لبس ثوبين ابهام من ان يكون
الملبوس مخيطا وغير مخيط وقوله ازارا ورداء مميز بان المراد من اللبس ان يكون غير مخيط لان المحرم ممنوع من لبسه ويرجع المعنى
الى تقدير يلبس ثوبا كالازار فى وسطه وثوبا اخر يرتدى به والازار من السرة والرداء من الكتف وفيه اشارة الى لبس الكفن لان
هذه الهيئة يدل على انه كانه خرج من الدنيا واستتر بالازار والرداء كالميت استتر بالكفن ولهذا ليس له لبس المخيط لانه ليس من الزينة
ولبس المخيط من الزينة وهيئة الارتداء انه يدخله تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا ولا يزره ولا يخلله بخلال
ولا يعقده ولا يشد ازاره بحبل على نفسه ولا يعقد الرداء على عاتقه ولو فعل ذلك يكون مسيئا ولا شئ عليه وقال القرطبى وهو مذهب الشافعى
ايضا وعند مالك عليه الفدية ولا باس بالطيلسان اذا لم يزره وهو قول ابى عمر رض وقال ابن ابى ليلى لا باس به وان زره وفى
البدائع وهو قول ابن عباس لانه لبس المخيط وعن الحكم بن عتيبة انه كان لا يرى باسا ان يتوشح المحرم ثوبه ويعقده على قفاه ذكره
سعيد بن منصور عنه وهو قول ابن المسيب واباحه امام الحرمين والغزالى والمتولى كالازار وغيرهم وعن ابى نصر العراقى انه يكره
ولا شئ عليه وبه قال ابو ثور وابن المنذر وقال النورى هو شاذ مردود ولا يغتر به لان الامة على خلافه ورأى عليه السلام محرما

قد عقد ثوبه فقال انزع الحبل ويلك ولكن لم يأمره بالفدية ولو انه توشح في رداءه او ازاره وقال في المبسوط والبدايع ولا باس
ان يتحزم بعمامة يشتمل بها ولا يعقدها م لانه ع م ايتزروا ترتدى عند احرامه س اى لان النبي ع م ايتزر بالمئزر افضل من الازار لان
اصله الا تزر بهمزتين وقال في المغرب اتزر يعني بالتشديد عامي اى ليس له ازار والى على كتفه الرداء والحديث اخرجه البخاري في صحيحه عن كريب
عن ابن عباس قال انطلق النبي ع م من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه الحديث بطوله م ولانه س
اى ولان المحرم ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد م وذلك س اى ستر العورة ودفع الحر والبرد م فيما
عيناه س اراد به الازار والرداء م والجديد افضل لانه اقرب الى الطهارة س وفي الكفن الجديد والخلق سواء ويستحب ان يكون الازار
والرداء ابيضين لحديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البسوا من ثيابكم البياض فانها من خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم واخرجه
الترمذي من حديث سمرة بن جندب رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم البسوا البياض فانها اطهر واطيب وكفنوا فيها موتاكم وقال
حديث صحيح وفي المبسوط ويلبس الخز والبرد اذا لم يكن مصبوغا بالزعفران والعصفر والورس ولا خطأ في حرامه الا كما يلبس الخز والبرد الهروي
والمروي وفي البدايع والصوف والبرد الملوي كالمعنى وان اقتصر على ثوب واحد جاز لحصول ستر العورة به م ومس طيبا ان كان له س
اى ان وجده وعبارته تشعر بانه لا يطلب من غيره ان لم يكن عنده شيء من ذلك واستحباب الطيب عند الاحرام مذهب جمهور اهل العلم
من السلف والخلف الفقهاء واهل الحديث منهم سعد بن ابي وقاص وابن عباس وابو سعيد الخدري وابن الزبير والبراء بن عازب وعبد الله
بن جعفر ومعاوية وعائشة وام حبيبة ومحمد بن الحنفية وعروة والقاسم وابراهيم وابن جريج والشعبي وابو حنيفة وابو يوسف والشافعي
واحمد واسحق وابن المنذر وداود واصحابه والخطابي وكره عطاء والزهري ومالك ومحمد بن الحسن وزفر فيما تبقى عينه بعد الاحرام كالمائعة
والمسك ويجب به الدم عند محمد وزفر وفي الوبري لا شيء عليه اذا فعل ذلك في قولهم جميعا وفي ظاهر المذهب لا فرق بين ما تبقى عينه وما
لا يبقى ويستوي فيه الرجل والمراة وكذا تجمر بالعود والعنبر ويتطيب بجميع اصناف الطيب من البان والذريرة والكافور والصندل
والزعفران والورس صحح ذكرها النووي والريحان والشربين والمرزنجوش وكذا يدهن بالادهان الطيبة كدهن البان والورد والبنفسج
م وعن محمد انه س اى ان مس الطيب م يكره اذا تطيب بما تبقى عينه بعد الاحرام س اى بما تبقى عينه على بدنه بعد ان احرم م وهو قول مالك
والشافعي س وقول زفر ايضا م لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام س وهو ممنوع عن ذلك لان للبقاء حكم الابتداء وعن مالك منع الطيب
مطلقا م وجه المشهور س اى عن اصحابنا م حديث عائشة رض قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم
س حديث عائشة رواه البخاري ومسلم عن الاسود عن عائشة انها قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه
قبل ان يحرم وفي لفظ كاني انظر الى وبيص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم م والممنوع عنه س اى عن الطيب
م التطيب س يعني ابتداء م والباقي س من اثره م كالتابع له لاتصاله به س ولا حكم للتابع فيكون بمنزلة العدم م بخلاف الثوب
س يعني بخلاف ما اذا لبس ثوبا قبل الاحرام وبقي على ذلك بعد الاحرام حيث يمنع عنه لانه لم يجعل تبعا م لانه مباين عنه س اى
عن بدنه وعن هذا اذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان عليه لا يحنث واذا حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث فان
قلت استدل محمد بما رواه الطحاوي باسناده الى صفوان بن يعلى بن امية عن ابيه ان رجلا اتى النبي ع م بالجعرانة وعليه جبة وهو مصفر لحيته
وراسه فقال يا رسول الله اني قد احرمت وانا كما ترى فقال انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة ورواه احمد ايضا واستدل ايضا بما
رواه مالك في الموطا عن نافع عن اسلم ان عمر بن الخطاب رض وجد ريح طيب فقال ممن ريح هذا الطيب فقال معاوية مني يا امير المؤمنين
فقال منك لعمري فقال معاوية ان ام حبيبة طيبتني يا امير المؤمنين فقال عمر عزمت عليك فلترجعن فلتغسلنه قلت الجواب عن حديث
يعلى ان ذلك الطيب كان خلوقا وهو مكروه للرجل لا للاحرام وعن حديث معاوية انه انما امره عمر بالغسل قطعا لوهم الجاهل انه فعله بعد
الاحرام وفي الذخيرة يكره للمحرم شم الريحان والطيب والثمار الطيبة ولا شيء عليه ومثله عن مالك ولا يكره عند الشافعي م قال س اى القدوري
م وصلى ركعتين س اى في غير الاوقات المكروهة وفي بعض النسخ ويصلي ركعتين بلفظ المضارع وكذا في متن القدوري وليس
في بعض النسخ لفظ قال وفي الدراية يستحب ان يصلي وفي المرغيناني هذه سنة وتجزيه المكتوبة كالتحية م لما روى جابر ان النبي ع م صلى بذي
الحليفة ركعتين عند احرامه س نسبة هذا الحديث الى جابر لم يصح والذي في حديث جابر بغير تعيين عدد على ما رواه جابر في حديث طويل
انه صلى في مسجد ذي الحليفة ولم يذكر عددا ثم روى ابو داود عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما حان له اصلي في مسجد بذي الحليفة ركعتين اوجب في مجلسه الحديث م وقال س اى قال القدوري وقال الذي يريد الحج وقال
الاكمل وقال اى محمد وقال الذي يريد الحج وفي النهاية وفي بعض النسخ لم يذكر قال الاول والحجة لحديث جابر اى صلى النبي عليه
السلام بذي الحليفة وقال اى النبي ع م والصحيح الاول لانه هو المثبت في الكتب المروية على الاساتذة م اللهم اني اريد الحج فيسره لي
وتقبله مني لان اداءها س اى لان هذه العبادة هو تعليل لسؤال التيسير م في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن
المشقة عادة فيسال الله التيسير س لانه عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة فاستحب طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى م وفي الصلوة
لم يذكر مثل هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداؤها عادة متيسر س وفي التحفة والغنية وغيرهما قال محمد في الصلوة يجب ان يقول
اللهم اني اريد صلوة كذا فيسرها لي وتقبلها مني كما في الحج فلا فرق م ثم يلبي عقيب صلوته س وفي بعض النسخ قال ثم يلبي قال الاترازي
اى قال الشيخ ابو الحسن القدوري ثم يلبي عقيب صلوته م وبه قال مالك واحمد والشافعي في القديم وهو قول ابن عباس س لما روى
ان النبي ع م لبى في دبر صلوته م هذا الحديث رواه الترمذي والنسائي عن عبد السلام بن حرب حدثنا خصيف عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس ان النبي ع م اهل في دبر الصلوة وقال حديث حسن غريب س وان لبى بعد ما استوت به راحلته م قال
في المغرب اى قامت مستوية على قوائمها والراحلة هي النجيب والنجيبة من الابل م جاز س وبه قال الشافعي في الاصح وهو قول ابن عمر
م ولكن الاول افضل لما روينا س اشار به الى قوله لبى في دبر كل صلوة ووجه الافضلية انه اكثر عملا لان من يلبي عقيب صلوته
يلبي اذا استوى على راحلته واذا على شرف البيداء دون العكس والاحاديث اختلفت من تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال بعضهم اهل حين صلى وقال بعضهم اهل حين استوت به راحلته وقال بعضهم حين ارتفع على البيداء وبين وجه الاختلاف
في شرح الآثار مسندا الى سعيد بن جبير قال قيل لابن عباس كيف اختلف الناس في اهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابن عباس
ساخبركم عن ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل في مصلاه فشهده قوم فاخبروا بذلك فلما استوت به راحلته اهل
فشهده قوم فقالوا اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم الساعة فلما علا البيداء اهل فشهده قوم لم يشهدوه في المرتين الاولين
فقالوا اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم الساعة وانما كان اهلال النبي ع م في مصلاه م وان كان مفردا بالحج ينوي تلبية
الحج لانه س اى لان الحج م عبادة والاعمال بالنيات هو لفظ الحديث في رواية م والتلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك
لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك س لبيك من المصادر التي يجب حذف فعلها وهو مثنى
واختلفوا في معناه فقيل مشتق من الب الرجل اذا اقام في مكان فمعنى لبيك اقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية هنا للتكرير
والتكثير ويقال معنى لبيك انا مقيم على طاعتك منصوب على المصدر من قولهم لب بالمكان والب اذا اقام به ولزم وكان حقه
ان يقال لبا لك كقولك حمدا لله ولكن بني للتاكيد اى الباما بك بعد الباب وقيل مشتق من قولهم امراة لبة اى محبة لزوجها
فمعناه محبتي لك يا رب وقيل من قولهم داري تلب دارك اى تواجهها معناه اتجاهي لك مرة بعد اخرى وقيل معناه اخلاصي لك من
قولهم لباب اى خالص ومنه لب الطعام وقال الحربي الالباب القرب وقيل خضوعا لك من قولهم انا ملب بين يديك اى خاضع
ذكر ذلك في الاحكام م وقوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها ليكون ابتداء س اى ليكون ابتداء الكلام غير متعلق بما قبله م لا بناء
س اى لا يكون مبنيا على ما قبله فيكون المعنى اثني عليك بان الحمد لك فيفيد معنى التخصيص بخلاف الكسر لان فيها معنى التعميم فهذا اولى
م اذ الفتحة س اى فتح الالف م صفة الاولى س اى الكلمة الاولى وهي قوله لبيك ولم يرد به الصفة النحوية بل اراد الحقيقة وهي
معنى القائم بالذات فيكون معناه التعليل يعني لان الحمد لك وابتداء الثناء اولى وفي شرح الارشاد وهو اى الكسر اختيار جماعة من
اهل اللغة والفقه وفي المحيط لان النبي ع م كسرها قلت لا يعرف ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم م وهو اجابة الخليل
صلوات الله عليه وسلامه س اى ذكر التلبية اجابة ابراهيم الخليل ع م م على ما هو المعروف في القصة س اى في قصة ابراهيم
عليه السلام وهي ان ابراهيم عليه السلام لما فرغ من بناء البيت امر بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابا قبيس وقال ان الله تعالى
ببناء بيت له وقد بنى الا فحجوا فبلغ الله صوته الناس في اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومنهم من اجاب
مرتين واكثر وعلى حسب ذلك يحجون وبيان هذا في قوله تعالى واذن في الناس بالحج الاية فالتلبية اجابة دعاء الخليل وفي قوله على
ما هو المعروف اشارة الى ان فيه خلافا قال العلماء التلبية جواب للداعي بلا خلاف ولكن الخلاف في الداعي واشار المصنف الى ان الداعي

هو الخليل عليه السلام و قيل الداعي هو الله تعالى كما قال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و قيل رسول الله صلى الله عليه وسلم كما
قال ان سيدا بنى دارا فاتخذ فيها مادبة وبعث داعيا واراد بالداعي نفسه ء م ولا ينبغي ان يخل بشيء من هذه الكلمات س اى كلمات
لبيك اللهم لبيك الى آخره قوله ان يخل بضم الياء من الاخلال وفاعله هو المحرم ويجوز ان يكون على صيغة المجهول ايضا م وهو المنقول س
اى ذكر التلبية على الهيئة المذكورة هو المنقول م باتفاق الرواة س فيه نظر اذ ليس ما ذكره منقولا باتفاق الرواة فقد روى حديث التلبية
عايشة و عبد الله بن مسعود وليس فيه والملك لك لا شريك لك فحديث عايشة رضه اخرجه البخاري في صحيحه عن ابي عطية عن عايشة قالت
انى لا علم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك لبيك
و حديث ابن مسعود اخرجه النسائي في سننه عن حماد بن زيد عن ابان بن تغلب عن ابي اسحق عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله
قال كانت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيك اللهم لبيك لا شريك لك ان الحمد والنعمة لك ولم يتعرض الشراح لهذا وسكتوا
عنه غير ان الاتقاني تبع المصنف على هذا حيث قال في تفسير قوله ولا ينبغي ان يخل بشيء من هذه الكلمات اى لا ينقص من التلبية المذكورة
المشهورة باتفاق الرواة عليها واخرج مسلم عن ابن عمر قال و كان عمر بن الخطاب يهل باهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من هولاء
الكلمات ويقول لبيك اللهم لبيك لبيك وسعديك والخير في يديك لبيك والرغباء اليك والعمل وروى اسحق بن راهويه في سنده
اخبرنا وهب بن جرير بن حازم قال سمعت ابي يحدث عن ابي اسحق الهمداني عن عبد الرحمن بن يزيد قال حججنا في امارة عثمان بن
عفان مع عبد الله بن مسعود فذكر حديثا فيه طول و في آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته فقال لبيك عدد التراب وما سمعته قبل
ذلك ولا بعد و روى النسائي وابن ماجة عن الاعرج عن ابي هريرة قال كان من تلبية النبي صلى الله عليه وسلم لبيك اله الحق
لبيك م ولا ينقص عنه س اى عن ذكر التلبية المذكورة وفي الاسبيجابي ان زاد عليها او نقص جاز ولا يجزيه شيء م ولو زاد فيها
س اى في التلبية المذكورة جاز خلافا للشافعي في رواية الربيع عنه س اى عن الشافعي والربيع هو ابن سليمان بن عبد الجبار المرادي
مولاهم المصري المؤذن راوي كتب الامهات عن الشافعي وهو احد شيوخ ابي جعفر الطحاوي وابي داود والنسائي وابن ماجة وذكره
ابن حبان في الثقات مات في سنة سبعين ومائتين قال الطحاوي وكان مؤذن الجامع بفسطاط مصر واخر يقال له الربيع بن سليمان
الجيزي المصري الاعرج ممن روى عن الشافعي ايضا وروى عنه الطحاوي ايضا ووثقه ابن يونس و قال مات سنة ست وخمسين و
مائتين و روى المزني عن الشافعي جواز الزيادة وفي شرح الوجيز لا يستحب الزيادة على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكررها
وبه قال احمد وقال ابو حامد ذكر اهل العراق عن الشافعي انه كره الزيادة على ذلك قال هو غلط لا يكره ولا يستحب بل يكررها واختار
ابن المنذر م هو س اى الشافعي م اعتبره بالاذان والتشهد س اى اعتبر ذكر التلبية بالاذان والتشهد في الصلوة من حيث
انه ذكر منظوم س يعني مرتب بالفاظ مخصوصة لا يجوز التغيير فيه كما لا يجوز في الاذان والتشهد م ولنا ان اجلاء الصحابة س اى
عظمائهم واكابرهم م كابن مسعود وابن عمر وابي هريرة س ابن مسعود هو عبد الله وكذلك ابن عمر عبد الله و في اسم ابي هريرة
اختلاف كثير والاكثر على ان اسمه عبد الرحمن بن صخر الدوسي اليماني و قال الهيثم بن عدي كان اسمه في الجاهلية عبد شمس قال
ابو هريرة فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن وانما كنيت بابي هريرة لاني وجدت هرة فحملتها في كمي فقيل لي انت ابو هريرة
وقيل راه رسول الله صلى الله عليه وسلم و في كمه هريرة فقال يا ابا هريرة م زادوا على المأثور س يعني في التلبية اما زيادة ابن عمر
ففي الحديث اخرجه الستة عن نافع عن ابن عمر ان تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيك اللهم لبيك الى آخره كما هو المذكور
المشهور ثم قال وكان عبد الله بن عمر يزيد في تلبيته لبيك لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك والعمل واخرج مسلم
ايضا هذه الزيادة من قول عمر ايضا وقد ذكرناه عن قريب واما زيادة ابن مسعود فقد ذكرناها ايضا عن قريب وعن ابن مسعود
انه لبى عشية عرفة فقال رجل من هذا الاعرابي فقال عبد الله لبيك عدد الحصى والتراب قيل له ابن مسعود فان الرجل
في الناس رواه سعيد بن منصور وذكر في الاسرار والمبسوط وجامع المحبوبي قال ابن مسعود اجهل الناس ام طال عهدهم لبيك
عدد التراب واراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و في رواية لبيك حقا حقا لبيك تعبدا ورقا لبيك عدد التراب
لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الحق لبيك والرغباء اليك لبيك من عبد ابق لبيك واما زيادة ابي هريرة على التلبية
المشهورة فقد ذكرناها عن قريب م ولان المقصود هو الثناء واظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة عليه س لانه كلما زاد من ذلك

كان

كان افضل اما الاذان فلانه علام بدخول الوقت واما التشهد فانه يدعو في الثاني باشاء والزيادة على التشهد الاول اخلال
بنظم الصلوة فان قلت هل ورد ان الانبياء كانوا يلبون اذا حجوا قلت ذكر في مناسك الطبري عن الازرقي تلبية الانبياء عليهم
السلام منهم يونس بن متى عم يقول لبيك فراج الكرب و كان موسى عم لبيك انا عبدك لديك لبيك لبيك و تلبية عيسى عم
انا عبدك ابن امتك م قال س اى القدوري م واذا لبى فقد احرم س يعني دخل في الاحرام م يعني اذا نوى س يعني لا يصير
محرما بمجرد التلبية فلا بد من النية لان العبادة لا يكون الا بالنية لحديث المشهور وقال الاترازي والعجب من صاحب الهداية مع
جلالة قدره تكلم في هذا الموضع بلا فكر حيث فسر قول القدوري بقوله يعني اذا نوى و لقد طول كلامه فيه ثم قال و لعمري قوا
في وهم للاجواد كبوة حاصل كلامه ان القدوري اشار الى النية فيما تقدم بقوله فان كان تقول الحج نوى بتلبية الحج وضع النية مع
التصريح كيف يجوز ان يقال لم يذكر النية وكيف يحتاج من له تمييز الى تفسير ذلك بقوله يعني اذا نوى قلت سبحان الله هذا كلام لا طعم له
فانما ارتكب شيئا يوجب هذا الانكار عليه غاية ما في الباب هذا زيادة ايضاح وحسبه الى لزوم النية من كل قدم ربما لا يطلع
احد على قوله فيما مضى واطلع على هذا الموضع وليس فيه الاشارة الى النية فيتوهم ان النية ليست بشرط فازال ذلك الوهم بقوله يعني
اذا نوى ولهذا اعتذر المص في ذكره له يعني اذا نوى بقوله م لان العبادة لا يتادى الا بالنية الا انه س اى القدوري م لم يذكرها
س يعني النية هنا م لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج س حاصل هذا ان الذي فعله القدوري من باب الاكتفاء والذي
فعله المصنف من باب الايضاح والتاكيد ولا يتهاهي في صحة الشرح م ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يات بالتلبية س
ولا بمجرد التلبية بدون النية وفي المحيط لو اراد الاحرام نوى بقلبه الحج والعمرة ويلبي وفي الايضاح لا يصير داخلا في الاحرام بمجرد
النية حتى يضم اليها التلبية او الهدي م خلافا للشافعي س فان عنده يصير محرما بمجرد النية لبى ولم يلب وبه قال مالك واحمد وابو يوسف
في رواية و روى ابن عبد الله البصري عنه انه قوله كذا هذا وهو اختيار ابن خيران وابن ابي هريرة والزبيري من اصحابه م لانه
س اى لان الحج م عقد على الاداء س اى على اداء عبادة يشتمل على اركان مختلفة وكلما كان كذلك م فلا بد من ذكر س يقصد به التعظيم
م كما في تحريمة الصلوة س حيث اشترط الذكر في ابتدائها وهو التكبير م ويصير شارعا بكل ذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية
فارسية كانت او عربية س اى سواء كانت كلمات الذكر الذي يقصد به التعظيم فارسية او كانت عربية ويحتمل ان يكون الضمير في
كانت راجعا الى التلبية حاصل الكلام ان كل ذكر فيه تعظيم يصح به الشروع سواء كانت تلبية او غيرها عربيا او فارسيا وكذا
اذا لبى بالفارسية م هذا هو المشهور عن اصحابنا س يعني انه يصير شارعا بما يقصد به التعظيم قال القدوري في شرحه هو المشهور
عن ابي يوسف رواه ابن سماعة وبشر ومعلى و روى الحسن بن زياد عنه انه لا يكون محرما الا بالتلبية و قال في التحفة ولو ذكر
التسبيح او التهليل او التحميد و نوى به الاحرام يصير محرما سواء كان يحسن التلبية او لا وكذلك اذا لبى بلسان اخر سواء كان
يحسن العربية او لا يحسنها هذا جواب ظاهر الرواية و روى الحسن عن ابي يوسف ان كان لا يحسن التلبية جاز والا فلا كما في الصلوة
اما ابو حنيفة فانه مر على اصله وهو ان الذكر الموضوع في ابتداء الزيادة لا يختص عنده بعبارة بعينها ولا بلغة كتكبير الصلوة
واما ابو يوسف و محمد فقد فرقا بين الاحرام والصلوة على ما هو المشهور عنهما وهو ان غير الذكر يقوم مقام الذكر وهو التقليد
فلذلك غير العربية يقوم مقام العربية بخلاف الصلوة م والفرق بينه س اى بين الاحرام م وبين الصلوة على اصلهما س اى
على اصل ابي يوسف ومحمد ان باب الحج اوسع من باب الصلوة م الا يرى انه يصير شارعا بسوق الهدي س حتى يقام غير الذكر
مقام الذكر كتقليد البدن م اوسوقها م فكذا التلبية و غير العربية س اى فكذا غير التلبية يقوم مقامها وغير العربية كذلك
اذا كان ذكر يقصد به التعظيم م ويتقي س اى المحرم اى يجتنب وفي بعض النسخ وقال اى القدوري ويتقي م ما نهى الله عنه من
الرفث والفسوق والجدال والاصل فيه س اى في وجوب الاتقاء عن هذه الاشياء م قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج س قرا ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين وقرا نافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي فلا رفث
ولا فسوق بالفتح بدون التنوين وكلهم اتفقوا على فتح اللام في لا جدال بدون التنوين م فهذا نهي بصيغة النفي س وهو ابلغ
في الترك والمعنى فلا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا م والرفث الجماع س هذا تفسير ابن عباس وابن عمر وعطاء بن ابي رباح و
عطاء بن السائب ومجاهد والحسن البصري والزهري والنخعي وقتادة م او الكلام الفاحش س اى الرفث الكلام الفاحش هكذا

نسره ابن عبيدة م اى ذكر الجماع بحضرة النساء س اى الرفث ذكر الجماع بحضرتهن هكذا روى عن ابن عباس وقيل ذكر الجماع ودواعيه
من اللمس والقبلة بحضرتهن وقيل مطلقا م والفسوق المعاصى س وهو الخروج عن طاعة الله تعالى وهى حرام مطلقا م وهى فى حالة
الاحرام اشد حرمة س لقوله عم فلا تظلموا فيهن انفسكم م والجدال ان يجادل رفيقه س اى يخاصم معه م وقيل مجادلة المشركين فى
تقديم وقت الحج وتاخيره قال الزمخشرى ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة وكانوا
يقدمون الحج سنة ويؤخرونه وهو النسىء فرده الله الى وقت واحد والوقوف الى عرفة فاخبر الله تعالى انه قد ارتفع الخلاف فى الحج م ولا يقتل
صيدا س اى لا يقتل المحرم صيدا قال الاترازى اى لا يذبح وانما قال ولا يقتل لان القتل مستعمل فى الحرام غالبا وذبح المحرم الصيد
حرام قلت لا يحتاج الى هذا التفسير فان القتل اعم وفى القرآن ايضا مذكور بلفظ القتل لا بلفظ الذبح فقوله صيدا يراد به المصيد
لا المصدر اذ لو اريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه والمراد صيد البر م لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما والحرم جمع حرام يعنى محرمون والصيد هو الحيوان المتوحش الممتنع فى اصل الخلقة وصيد البحر حلال للمحرم وهو ما كان توالده
ومثواه فى البحر وصيد البر ما كان توالده ومثواه فى البر اما الذى يكون فى البحر ويتوالد فى البر فهو من صيد البر والذى يتوالد فى البحر
ويكون فى البر فهو من صيد البحر كالضفدع لان الاصل هو التوالد والكينونة عارض فيعتبر الاصل دون العارض م ولا يشير
اليه س اى الى الصيد م ولا يدل عليه س اى على الصيد الاشارة ان يشير الى الصيد باليد والدلالة ان يقول ان فى مكان كذا صيدا والاشارة
تكون فى الحضور والدلالة تكون فى الغيبة م لحديث ابى قتادة رضه انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال صلى الله
عليه وسلم لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذا فكلوا س هذا الحديث اخرجه الائمة الستة فى كتبهم عن ابى قتادة انهم كانوا
فى مسير لهم بعضهم محرم وبعضهم ليس بمحرم قال فرايت حمار وحش فركبت فرسى واخذت الرمح فاستعنتهم فابوا ان يعينونى فاختلست
سوطا من بعضهم وشددت على الحمار فاصبته فاكلوا منه فاشفقوا قال فسئل عن ذلك النبى عم فقال امنكم احد امره ان يحمل عليها
او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقى منها وفى لفظ لمسلم والنسائى هل اشرتم هل اعنتم قالوا لا قال فكلوا واسم ابى قتادة الحارث بن
ربعى الانصارى وجه التمسك به انه عم علق الاباحة بعدم الاشارة والدلالة فدل انهما من محظورات الاحرام ولهذا لو اعطاه سكينا
ليذبحه به وليس معه سكين او اراه موضع السكين او موضع السهم ليرميه به كان ذلك داخلا تحت الاعانة والاشارة وقيل الاشارة
والاعانة من المحرم محرمة وان علم المحرم مكانه وكذا لو اعطاه سكينا وعنده سكين لا طلاق الحديث قلنا اذا كان عالما بمكانه فالموجود
من الحلال لغو فلا اعتد به وكذا السكين والسهم وفى المبسوط قال الرخسى الاصح عندى انه لا شىء على معير السكين من الضمان م ولانه س
اى ولان المذكور من الاشارة والدلالة والاعانة م ازالة الامن عن الصيد لانه امن متوحش وبعد عن الاعين س لان ازالة
الامن ربما يتطرق بها الى القتل وفى الذخيرة لا ضمان على الدال سواء كان محرما او حلالا فى صيد الحرم وقال احمد يضمن بالدلالة والاعانة وقال
الشافعى لا يضمن بالدلالة لانه لم يلتزم حفظه م ولا يلبس س اى المحرم قميصا ولو كان من جلد م ولا سراويل س قيل انه اعجمى بكرة مؤنث
غير منصرف لانه وافق بناؤه بناء ما لا ينصرف من العربى نحو قناديل قلت هذا قول سيبويه وقيل انه جمع سروالة فى التقدير وليس فيه عجمية بل هو
عربى وقيل بل هو جمع محقق قال الشاعر عليه من اللؤم سروالة فليس يرق لمستضعف فعلى تقدير لا كلام فى منع الصرف ولو لبس السراويل
عند عدم الازار لزمه دم الا ان يشقه فيصير بمنزلة الازار ولا فدية عليه وبه قال مالك وقال احمد
يلبس السراويل عند عدم الازار ولا يشقها ولا شىء عليه م ولا عمامة ولا قلنسوة س قال صاحب المطالع القلنسوة معروفة اذا فتحت
القاف ضمت السين وكانت بالواو واذا ضمت القاف كسرت السين وكانت بالياء وهو مشتق من قلنس الشىء اذا غطاه والنون زائدة قال ابن
دريد وقال ابن الانبارى فيها سبع لغات فزاد قُلَيْسِيَة وقُلَيْنِسَة وقليسة كلها بالتصغير وقلنساة وقلساة وقال فى دستور اللغة
القلنسوة كلاه يعنى بالفارسية وبالتركية البرك وطول الجوهرى فيه الكلام حاصله ان جمعه قلانس وقلاسى وقلاسى وقلنس قال
واصله قلنسو رفضت منه الواو لانه ليس فى الاسماء اسم اخره حرف علة وقبلها ضمة تقال قلسته فتقلنس وتقلنس وتقلس اى البسته القلنسوة
فلبسها م ولا قباء س ولا يلبس قباء المراد منه اللبس المعتاد حتى قال ابو حنيفة لا يحرم لبس القباء على المحرم الا اذا ادخل يديه فى كميه وبه
قال الثورى وابن ثور والخرقى من الحنابلة وعند الشافعية والمالكية والحنابلة لا يتوقف تحريم لبسه على ادخال اليدين فى كميه م ولا خفين
س اى ولا يلبس خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين س وقال عطاء واحمد بن حنبل لا يقطعهما استدلالا بحديث ابن عباس

قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب بعرفات من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ومن لم يجد ازارا فليلبس السراويل ولم يذكر
القطع وللناحديث الكتاب وهو قوله م لما روى ان النبى عم نهى ان يلبس المحرم هذه الاشياء وقال فى اخره ولا خفين الا ان لا يجد
نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين س اراد بهذه الاشياء القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والخفين والحديث اخرجه الائمة
الستة فى كتبهم عن ابن عمر رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما امرنا ان يلبس من الثياب فى الاحرام قال لا يلبسوا القميص ولا
السراويلات ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف الا ان يكون احد ليس له نعلان فليلبس الخفين وليقطع اسفل من الكعبين الحديث بالعمل
بحديث ابن عمر اولى من العمل بحديث ابن عباس لانه لم ينقل صفة لبس الخفين ونقلها ابن عمر ولان من زاد حفظ ما لم يحفظه الذى احصر
والعجب من الاخصام انهم يحملون المطلق على المقيد ولا سيما فى حادثة واحدة وهنا ابوا من ذلك فان قلت زعمت الحنابلة ان حديث ابن عمر الدار
قطنى اجيب بان هذا جهل باصول الفقه لان المطلق والمقيد لا يتنافيان عندهم مع ان حديث ابن عباس رواه ايوب والثورى وابن عيينة
وحماد بن زيد وابن جريج وهشيم وشعبة كلهم عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد ولم يقل احد منهم بعرفات غير شعبة والانفراد الواحد
عن الثقات يوجب الضعف فيما انفرد به عنهم فان قلت ذكر الشيخ تقى الدين فى شرح العمدة ان ذلك من رواية همام بن يحيى وقد وهم
فى موضعين احدهما انه قال قال نافع ويقطع الخف اسفل من الكعبين والثانى انه قال فيه لمن لم يجد ازارا فليلبس سراويل وليس هذا فى
حديث ابن عمر واخذ به الشافعى وابن حنبل وانكره مالك فى الموطأ وقال ابو عبد الله الاشبيلى انفرد بحديث السراويل جابر بن زيد عن ابن
عباس وهو رجل من اهل البصرة لا يعرف قلت غلط اى غلط من يتقدم فى صحة رواية الحفاظ الذين رفعوا القطع الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فان قلت قال عطاء فى قطعهما فساد والله لا يحب المفسدين قلت قد ثبت الامر من صاحب الشرع بقطعهما وهو تعقب على الشارع فى
هذه ولان كون القطع فسادا انما يعرف من جهة الشرع وقد امر به وهو لا يامر بالفساد والامر بقطعهما مع ما فيه من الاتلاف المالية
يدل على خلاف ما قالوا فالشافعى معنا فى الخفين ومع ابن حنبل فى السراويل ومالك وافقنا فيهما واذا لبس الخفين من غير قطع يلزمه الفدية
وقال ابن بطال فى شرح البخارى والطبرى فى مناسكه ان عند ابى حنيفة تجب الفدية مع قطعهما قلت هذا النقل عنه غير صحيح لا اصل له ولا
تجب الفدية عندنا مع القطع وان وجد النعلين فلبس الخفين بقطعهما فلا شىء عليه عندنا كالمداس والجمجم وعند مالك واحمد تجب وللشافعى
قولان م والكعب هنا المفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك س انما قال هنا يعنى فى باب الحج احترازا عن الكعب المذكور فى باب
الوضوء فان الكعب هناك هو الذى نفاه بقوله م دون الناتئ فالنون والتاء المثناة من فوق من النتوء وهو الارتفاع س فيما روى
هشام عن محمد هشام هو ابن عبيد الله الرازى فانه روى عن محمد ان محمدا قال ذلك فى مسئلة الوضوء وقد مر الكلام فيه هناك
م ولا يغطى راسه ولا وجهه س وبه قال مالك واحمد فى رواية وفى بعض النسخ ولا يغطى وجهه ولا راسه والاول اصوب على
ما لا يخفى م وقال الشافعى يجوز للرجل تغطية الوجه س وبه قال مالك واحمد فى المشهور منهم م لقوله عم س اى لقول النبى عم م احرام
الرجل فى راسه واحرام المراة فى وجهها س هذا الحديث رواه الدارقطنى فى سننه عن هشام بن حسان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن
ابن عمر قال احرام الرجل فى راسه واحرام المراة فى وجهها قال هذه مسمة يعنى تقطع الركب م ولنا قوله عم لا تخمروا وجهه ولا راسه
فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله فى محرم توفى س هذا الحديث رواه مسلم والنسائى وابن ماجة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان
رجلا اوقصته راحلته وهو محرم فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بماء وسدر وكفنوه فى ثوبيه ولا تمسوه طيبا
ولا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ورواه الطحاوى ولم يذكروا فيه وجهه فان قلت المرجع ابو عبد الله
النيسابورى ذكر الوجه فى هذا الحديث تصحيف من الرواة لاجماع الثقات الاثبات من اصحاب عمرو بن دينار عنه ولا تغطوا راسه
وهو المحفوظ قلت المرجع فى ذلك الى مسلم لا الى الحاكم فانه كثير الاوهام وايضا فالتصحيف انما يكون فى الحروف المتشابهة واى مشابهة بين
الوجه والراس فى الحروف ومثل هذا بعيد من التصحيف فان قلت كيف تمسك اصحابنا بهذا الحديث ومذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث
فى محرم يموت فى احرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال هل تغطيه راسه ووجهه بالكفن حتما خلافا للشافعى وهو يتمسك هناك بهذا
الحديث قلت اجيب بان الحديث فيه دلالة على ان للاحرام تاثيرا فى ترك تغطية الراس والوجه فانه عم علل لترك التغطية بانه
يبعث ملبيا اى محرما الحج لنا فى تغطية راس المحرم ووجهه اذا مات ما روى عن عطاء ان النبى عم سئل عن محرم مات فقال خمروا
راسه ووجهه ولا تشبهوا باليهود وحديث الاعرابى وهو الذى وقصته راحلته تاويله ان النبى عم عرف بطريق الوحى

خصوصية بقاء احرامه بعد موته وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخص بعض اصحابه باشياء قلت الشراح ذكروا هنا هكذا وقالوا
من عطاء ان النبي عم الى آخره فيتبادر بظاهره انه مرسل وليس كذلك فانه متصل اخرجه الدارقطني عن عبد الرحمن بن صالح الازدي حدثنا
حفص بن غياث عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود
والعجب من الاترازي ذكر هنا للشافعي في جواز تغطية الوجه ما رواه البخاري عن ابن عباس ان رجلا كان مع النبي عم فوقصته ناقته
الحديث وهو الحديث الذي ذكرناه عن مسلم في معرض الاستدلال لنا الذي استدل به المصنف فذكره الاترازي لاستدلال الشافعي وذكر لنا حديثا
ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين قلت هذا رواه ابو داود عن نافع عن ابن عمر عن
النبي عم به ثم قال الاترازي فاذا لم يجز للمراة تغطية وجهها مع ان كشف وجهها موجب للفتنة فاولى ان لا يجوز للرجل تغطية الوجه
لان حكم الاحرام في الرجل اكد منه في المراة انتهى ولقد تعسف في هذا حيث ذكر حديث البخاري للشافعي وليس فيه ذكر الوجه ولم يذكر
الوجه الا في رواية مسلم كما ذكرنا وترك الحديث الذي ذكره المصنف لاستدلال الشافعي في خلافه في وجه الرجل م ولان المراة لا تغطي وجهها
مع ما ان في الكشف فتنة فالرجل بطريق الاولى س يعني لا يغطي وجهه م وفائدة ما روي الفرق في تغطية الراس س اي وفائدة ما رواه
الشافعي وهو قوله عم احرام الرجل في راسه واحرام المراة في وجهها الفرق في تغطية الراس يعني يجوز للمراة تغطية الراس ولا يجوز
للرجل لا ان الرجل يغطي وجهه في الاحرام فرع ذكر في روضة الشافعية يغطي اذنيه ولحيته ما دون ذقنه ولا يمسك انفه بثوب
ولا باس في امساكه بيده ولا يغطي فمه ولا العارضين وقال احمد يغطي وجهه ولا يغطي اذنيه لقوله عم الاذنان من الراس وبه قال
مالك ولو غطى راسه بطست او طاسا او اجانة او حب او حجر او زجاج او بكيل وهو العدل او عدل او جوالق حنطة فلا شيء عليه
وفي جوامع الفقه ولا باس بان يحمل على راسه ما لا يلبس وقال مالك لو حمل على راسه خرجا او جرابا فلا شيء عليه ولغيره باجر او بغير
اجر عليه الفداء وفي شرح المهذب للنووي لو وضع على راسه زنبيلا او حملا يجوز في اصح الطريقين وعن عطاء لا باس بحمل
المكتل على راسه ويكره ان يكب وجهه على مخدة بخلاف خده وله ان يضع يديه على راسه وكذا يد غيره وينغمس في الماء
ولو غطى راسه بالطين او لو لزم بالحناء فعليه الفدية وعند الشافعي واحمد الحناء ليس بطيب وفي المحيط تسدل على وجهها ثوبا ان ارادت
م ولا يمس طيبا س وفي اكثر النسخ قال ولا يمس طيبا اي قال القدوري والطيب ما له رائحة طيبة وفي الحلية الطيب ما يتطيب به
ويتخذ منه الطيب كالمسك والزعفران والعنبر والصندل والورد والياسمين والكافور وفي الريحان الفارسي قولان وكذلك
المرزنجوش والنيلوفر والنرجس عند بعض اصحابنا وفي تتمتهم التفاح والسفرجل والاترج والنارنج ليس من الطيب وكذا الدارصيني
وما يشابهه من الادوية وعندنا لا يحرم على المحرم شيء من الرياحين بحال وفي المحيط ما له رائحة مستلذة كالزعفران والبنفسج ونحوها
والحناء طيب خلافا للشافعي والوسمة ليست بطيب وعن ابي يوسف هي كالحناء والخطمي طيب عند ابي حنيفة خلافا لهما وقيل لا خلاف
في خطمي العراق م لقوله عم س اي لقول النبي عم م الحاج الشعث التفل س هذا الحديث اخرجه الترمذي وابن ماجه عن ابراهيم بن
يزيد عن محمد بن عباد بن جعفر عن ابن عمر رض قال قام رجل فقال يا رسول الله من الحاج قال الشعث التفل الشعث بفتح الشين المعجمة
وكسر العين المهملة وبالثاء المثلثة وهو تغبر الراس واصله من الشعث وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد ومنه يقال رجل
اشعث وامراة شعثاء والتفل بفتح التاء المثناة وكسر الفاء تارك الطيب واصله من التفل وهو الريح الكريهة م وكذا لا يدهن س
اي كما لا يمس طيبا لا يدهن ايضا وبه قال مالك خلافا للشافعي وابن حسن وفي شرح المهذب الزيت والشيرج والسمن ونحوها من
الادهان لا يحرم استعمالها على المحرم في بدنه اذا لم يكن مطيبا ويحرم في الراس واللحية وقال الحسن بن صالح يجوز في الكل وبه قال داود
وعن احمد روايتان في الزيت والشيرج في الراس والمطيب منه يمنع في جميع البدن واستدلوا على الاباحة بحديث فرقد السبخي الزاهد
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن بزيت غير مقتت وهو محرم رواه البيهقي قال
النووي هو ضعيف وقال ايوب فرقد ليس بشيء وقال ابن حبان كانت فيه غفلة ورداءة حفظ وكان يرفع المسند ويسند
الموقوف من حيث لا يفهم فبطل الاحتجاج به وضعفه يحيى بن معين قوله غير مقتت اي غير مطيب م لما روينا س وهو قوله عم
الحاج الشعث التفل م ولا يحلق راسه ولا شعر بدنه س مثل شعر ابطه وعانته وكذا لا يحلق لحيته ولا احد شاربيه م لقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم س فدل بعبارته على النهي عن حلق الراس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان شعر الراس انما نهى عن الازالة لكونه ناميا

يحصل الارتفاق بازالته وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيلحق به دلالة م ولا يقص من لحيته لانه في معنى الحلق س من
حيث الارتفاق به م ولان فيه س اي في القص من اللحية م ازالة الشعث س قد مر تفسيره عن قريب م وقضاء التفث
س بفتح التاء المثناة من فوق والفاء وبالمثلثة قال المطرزي هو الوسخ والمراد قضاء ازالة التفث وقيل هو قشف الاحرام وقضاؤه
بحلق الراس والاغتسال وقال الكاكي قضاء التفث ازالته بقص الشارب وقلم الاظفار ونتف الابط والاستحداد وبقولنا
قال الشافعي واحمد ومالك في رواية وقال اصحاب الظاهر لا يجب شيء في غير شعر الراس وبه قال مالك في رواية م ولا يلبس
ثوبا مصبوغا بورس س بفتح الواو وسكون الراء وبالسين المهملة وهو نبت طيب الرائحة وفي القانون شيء احمر قاني يشبه
سحيق الزعفران مجلوب من اليمن وفي الصحاح الورس نبت مصبوغا بزعفران م ولا عصفر س اي ولا ثوبا مصبوغا بعصفر قال
الجوهري العصفر صبغ ولم يزد عليه م لقوله عم س اي لقول النبي عم لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس الا ان يكون غسيلا
س هذا الحديث رواه الحافظ ابو جعفر الطحاوي قال حدثنا ابن ابي عمران حدثنا عبد الرحمن بن صالح الازدي ابو معاوية عن عبيد
الله عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا ثوبا مسه ورس او زعفران الا ان يكون غسيلا
يعني في الاحرام قوله الا ان يكون غسيلا وقع في حديث ابن عمر في رواية الطحاوي م لا ينفض س اي لا يوجد منه رائحة العصفر
والزعفران كذا في فتاوى قاضي خان وعن محمد اي ان لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره اي لا يفوح منه رائحة طيبة الى غيره وقيل
النفض التناثر وهذا لا يصح لان العبرة للطيب لا للتناثر م لان المنع للطيب لا للون س اشار بهذا التعليل ان معنى قوله لا ينفض
لا يفوح منه رائحة الطيب لان المنع لكونه طيبا لا لاجل لونه واعترض على القدوري بسبب قوله الا ان يكون غسيلا لا ينفض
حيث ذكر على البناء للفاعل لانه يقال نفضت الثوب انفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب منفوض وليس بنافض فهذا
خطاء وانما هو ينفض على صيغة المجهول قلت هذا اعتراض ساقط لا وجه له لان القدوري لما قال لا ينفض ضبط على بناء الفاعل
حتى يتوجه اليه الاعتراض واللفظ يحتمل الوجهين ولئن سلمنا انه نقل عنه على بناء المجهول فله وجه بطريق الاسناد المجازي وهذا
باب واسع م وقال الشافعي لا باس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له س اي لان العصفر لون ولا طيب له عرفا ولهذا لا يباع
في سوق العطر وبه قال احمد م ولنا ان له رائحة طيبة س فيكون ممنوعا عنه كالورس والزعفران وصح في الموطا انكار عمر رض
على طلحة رض في لبس المعصفر حالة الاحرام م ولا باس بان يغتسل س لانه عم اغتسل وهو محرم رواه مسلم وكان ابن عمر يرخص
فيه وحكى ابو ايوب الانصاري رض اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم متفق عليه واجمع اهل العلم ان المحرم يغتسل
من الجنابة ورخص جابر وابن عمر وسعيد بن جبير والشافعي واحمد وابو ثور وكره مالك ان يغيب راسه في الماء لتوهم
التغطية فان فعل اطعم م ويدخل الحمام س لانه كصب الماء عليه وروى الشافعي والبيهقي باسنادهما عن ابن عباس انه دخل
حماما بالجحفة وهو محرم وقال مالك ولو دخل الحمام وتدلك افتدى م لان عمر اغتسل وهو محرم س رواه مالك في الموطا
م ولا باس ان يستظل بالبيت والمحمل س بفتح الميم الاولى وكسر الثانية وفي المغرب بالعكس ايضا وهو الهودج الكبير وعن
مالك واحمد لو استظل بالمحمل راكبا افتدى ولو استظل نازلا لا شيء م وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط س وهي الخيمة الكبيرة
وبه قال احمد حتى لو فعل يجب الفدية في احدى الروايتين عن احمد م وما اشبه ذلك س نحو ان يرفع ثوبا على عود او يقيم
ثلاثة اعواد ويربط رايها او يضع عليها ثوبا ونحو ذلك م لانه يشبه تغطية الراس س وان لم يمس راسه فيكره م ولنا ان عثمان
رض كان يضرب له فسطاط في احرامه س روى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن صهبان قال
رايت عثمان بالابطح وان فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة ذكره في باب المحرم يحمل السلاح م ولانه س اي ولان الفسطاط
م لا يمس بدنه فاشبه البيت س فلا يكره لان الاستظلال في الكل بالسقف م ولو دخل تحت استار الكعبة حتى غطته ان كان لا
يصيب راسه ولا وجهه فلا باس به لانه استظلال س فيكون كالاستظلال بالثوب وفي المغني يكره ذلك م ولا باس بان يشد
في وسطه الهميان س بكسر الهاء وهو ما يوضع فيه الدراهم والدنانير م وقال مالك يكره ان كان فيه نفقة غيره لانه
لا ضرورة س له في ذلك وان كان فيه نفقته فلا باس به م ولنا انه س اي شد الهميان في وسطه م ليس في معنى لبس المخيط فا
ستوت فيه الحالتان س يعني نفقته ونفقة غيره وقال ابن المنذر رخص في الهميان والمنطقة للمحرم ابن عباس وسعيد بن

المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد والقاسم والنخعي والشافعي واحمد واسحق وابو ثور غير ان اسحق قال ليس له ان يعقده بل يدخل
السيور بعضها في بعض قالت عايشة رض في المنطقة المحرم اوثق عليك نفقتك ذكره محب الدين الطبري م ولا يغسل راسه ولحيته
بالخطمي س بكسر الخاء وفي المحيط وكذا اجسده وبه قال مالك وفي شرح الوجيز في الجديد لا يكره بالخطمي والسدر وفي القديم يكره
ولكن لا فدية عليه وبه قال احمد لانه س اي الغسل بالخطمي م نوع طيب س هذا في خطمي العراق لان له رايحة طيبة م ولانه س
اي لان الغسل بالخطمي م يقتل هوام الراس س بتشديد الميم جمع هامة وارد به القمل ههنا ثم اذا غسل راسه او لحيته بالخطمي يجب
عليه الدم عند ابي حنيفة وقالا يجب عليه الصدقة وعن ابي يوسف روايتان اخريان احديهما انه لا شيء عليه جملة عن له
الاشنان والثانية يجب عليه دمان دم لانه طيب ودم لانه يقتل هوام الراس واجمعوا لو غسله بالحرض او بالصابون او بالماء
القراح لا شيء عليه م قال س اي القدوري م ويكثر من التلبية عقيب الصلوة س وفي بعض النسخ الصلوات وفي المحيط عقيب
المكتوبات دون الفائتات ولا فصل في ظاهر الرواية وعليه الاجماع الا عند مالك واحمد حيث قالا لا يلبي اصطدام الرفاق
م وكلما علا شرفا س اي صعد مكانا مرتفعا م او هبط واديا او لقي ركبا س بفتح الراء وسكون الكاف وهو اصحاب الابل في السفر
م وبالاسحار س عطف على قوله عقيب الصلوة اي يكثر من التلبية ايضا بالاسحار جمع سحر لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا يلبون في هذه الاحوال س هذا غريب وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو خالد الاحمر عن ابن جريج عن ابن
سابط قال كان السلف يستحبون التلبية في اربعة مواضع في دبر الصلوة واذا هبطوا واديا او علوه وعند التقاء الرفاق
حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن خيثمة قال كانوا يستحبون التلبية عند ست دبر الصلوة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا
صعد شرفا او هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا وفي الامام كان عليه السلام يلبي اذا لقي ركبا او صعد اكمة او هبط واديا وفي
ادبار المكتوبة واخر الليل وقال النخعي كان السلف يستحبون التلبية في هذه الاحوال وهو قول الشافعي في الجديد وقال مالك
وابن حنبل لا يلبي عند اصطدام الرفاق م والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة يؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال
س يعني التلبية في الحج بمنزلة التكبيرات في الصلوة او لها شرط واخرها سنة فيأتي بها عند الانتقال من حال الى حال م ويرفع
صوته بالتلبية لقوله عم س اي لقول النبي عم م افضل الحج العج والثج س هذا الحديث رواه جماعة من الصحابة منهم ابن عمر روى حديثه
رواه الترمذي وابن ماجة عن ابرهيم بن يزيد الخوزي قال سمعت محمد بن عباد بن جعفر يحدث عن ابن عمر رض قال قام رجل الى
النبي عم فقال يا رسول الله من الحاج قال الشعث التفل فقام اخر فقال اي الحج افضل فقال العج والثج وقد مر الكلام فيه عند قوله
المص روى ان النبي عم سئل عن السبيل الى الحج فقال الزاد والراحلة م فالعج رفع الصوت بالتلبية قال الجوهري العج رفع الصوت وقد
عج يعج عجيجا وعجج اذا صوت وضاعفته دليل على التكثير م والثج اراقة الدم س من تحت الماء والدم الخ ثجا اذا اسلته واثجه
الوادي تثجه اي تسيله ومطر ثجاج اذا انصب جدا والثج سيلان دماء الهدي وقال مالك لا يرفع صوته في مساجد الجماعات لانها
لم تبن لها الا في المسجد الحرام ومسجد منى وحالف الجماعة فيه وقد رسول الله عم في مسجد ذي الحليفة في دبر صلوته م واذا
دخل مكة ابتداء بالمسجد س اي اذا دخل الحرم مكة ابتداء بالمسجد الحرام يعني لا يشتغل بعمل اخر قبل ان يدخل المسجد الحرام لان المقصود
زيارة البيت اي الكعبة والبيت في المسجد م لان النبي عم لما دخل مكة دخل المسجد س الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن عايشة رض ان
النبي عم اول شيء بدا حين قدم مكة توضا ثم طاف بالبيت ويستحب ان يدخله في باب بني شيبة بالاجماع م ولان المقصود زيارة البيت
وهو فيه س اي المسجد في البيت م ولا يضره ليلا دخلها او نهارا س اي ولا يضر الحاج دخل مكة في الليل او في النهار م لانه دخول
بلدة فلا يختص باحدهما س اي باحد الليل والنهار وفي مبسوط شيخ الاسلام قال بعض الناس دخولها بالنهار افضل قلت اراد ببعض
الناس دخولها بالنهار ابرهيم النخعي واسحق ومالك في رواية وبعض الشافعية فانهم قالوا دخولها بالنهار افضل لما روي ان الصحابة
كانوا يكرهون دخولها بالنهار ليلا ولما كانوا يكرهون ذلك مخافة السرقة م فاذا عاين البيت كبر وهلل س اي قال الله اكبر اي
من هذه الكعبة العظمة وهلل اي قال لا اله الا الله ومعناه التبرى عن توهم عبادة البيت وقد قيل الدعاء مستجاب عند روية البيت
فلا تغفل عنه م وكان عمر رض يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر س هذا غريب والذي رواه البيهقي عنه انه كان يقول ذلك
عند استلام الحجر م ومحمد لم يعين في الاصل س اي في المبسوط م لمشاهد الحج شيئا س بفتح الميم اي لاماكن الحج وهو جمع مشهد م من الدعوات

لان التوقيت يذهب بالرقة س لانه يصير بمنزلة من يكرر على محفوظه م وان تبرك بالمنقول منها س اي من الدعوات م فحسن س
منها ان يقول اللهم انت السلام ومنك السلام حينا ربنا بالسلام ذكره هم عن يحيى بن سعيد عن محمد بن سعيد بن المسيب عن ابيه ان عمر
رض كان اذا نظر الى البيت قال ذلك وروى الشافعي اخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج ان النبي عم كان اذا راى البيت رفع يديه
وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة وزد من شرفه وكرمه ممن حجه او اعتمره وكان اذا اتى البيت قال اعوذ برب البيت
من الدين والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر قلت هذا ايضا معضل م ثم ابتدا بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل س الحجر الاسود
في الركن الذي يلي باب البيت من جانب الشرق ويسمى الركن الاسود والركن العراقي عند من يسمي الذي يليه في الطواف الركن الشامي
والذي بعد الركن العراقي وارتفاعه من الارض ثلاث اذرع الا سبع اصابع ويستقبله بوجهه ويقول الله اكبر
اي قال الله اكبر وهلل اي قال لا اله الا الله م ويرفع يديه س كما يرفع عند افتتاح الصلوة كذا في المجتبى وفي التحفة يرفعهما
كما في الصلوة ثم يرسلهما ثم يستقبله وفي البدايع والينابيع والاسبيجابي يرفع يديه كما في الصلوة لكن حذو منكبيه وهو
الصحيح وفي الكرماني حذاء اذنيه م لقوله عم س اي لقول النبي عم م لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر منها استلام الحجر
س قدم الكلام فيه مستقصى في صفة الصلوة وليس فيه استلام الحجر وذكر في شرح الاثار مسندا الى ابرهيم النخعي قال ترفع الايدي في
سبعة مواضع في افتتاح الصلوة وفي التكبير للقنوت للوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبجمع وعرفات
وعند المقامين عند الجمرتين وفي المجتبى في كتاب الخصال ترفع الايدي في تسع مواطن اربعة منها افتتاح الصلوة والقنوت وتكبيرات
العيدين واستفتاح الطواف والخمس الباقيات عند الصفا والمروة وعند الجمرتين والوقفتين م واستلمه س اي الحجر واستلامه تناوله
باليد او القبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر والاستلام طلبه وعند الفقهاء الاستلام اي يضع كفيه على
الحجر ويقبله بفمه وقال الازهري استلام الحجر من السلام وهو التحية ولذلك اهل اليمن يسمون الركن الاسود المحيي ومعناه ان الناس
يحيونه افتعال من السلام وقال القتبي هو افتعال من السلام بكسر اللام وهو الحجارة يقول استلمت الحجر اذا لمسته نحو اكتحل وقال ابن
الاعرابي هو مهموز تركت همزته ماخوذ من الملاءمة وهي الموافقة م وقبله ان استطاع من غير ان يؤذي مسلما لما روي ان النبي
عم قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه س هذا رواه بهذا اللفظ ابن ماجة في سننه عن محمد بن عون عن نافع عن ابن عمر
قال استقبل النبي عم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات
ورواه الحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه ولم يتعقبه الذهبي في مختصره ولكنه في ميزانه اعله بمحمد بن عون ونقل
عن البخاري انه قال هو منكر الحديث وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء هو قليل الرواية فلا يحتج به الا اذا وافق الثقات وقال
في الاوهام ومحمد بن عون هذا هو الخراساني قال ابن معين ليس بشيء وقال النسائي والازدي متروك الحديث قلت الحديث رواه
الايمة الخمسة وليس فيه ذكر الشفتين اخرجوه عن عمر بن الخطاب رض انه جاء الى الحجر فقبله وقال اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك واخرج البخاري عن ابن عمر انه سئل عن استلام الحجر فقال
رايته عم يستلمه ويقبله وتقبيل الحجر مجمع عليه وعن ابن عباس انه عم سجد على الحجر رواه الدارقطني وعن ابن عباس انه قبل الركن
وسجد عليه ثلث مرات اخرجه الشافعي وقبله عمر وسجد عليه ثم قال رايت رسول الله عم فعل هكذا اخرجه البيهقي وكره مالك
وحده السجود على الحجر وقال انه بدعة وجمهور اهل العلم على استحبابه ويجمع بين التقبيل والاستلام والسجود ان امكن والا يقبل
ويستلم او استلم اي تعذر التقبيل عليه او مس الحجر شيئا من محجن او عصى على ما ياتي الان م وقال لعمر رض س اي قال النبي عم لعمر بن
الخطاب انك رجل ايد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرصة م ويروى فرجة اي انفراجا اي
انكشافا س فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر س هذا الحديث رواه احمد والشافعي واسحق بن راهويه وابو يعلى الموصلي
كلهم عن سفيان عن ابي يعفور العبدي واسمه واقدان قال سمعت شيخا بمكة في امارة الحجاج يحدث عن عمر بن الخطاب ان النبي
عم قال له انك رجل قوي لا تزاحم الناس على الحجر فتؤذي الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل
قال الدارقطني ذكروا ان هذا الشيخ هو عبد الرحمن بن نافع بن عبد الحارث قوله ايد بفتح الهمزة وتشديد الياء المكسورة
وبالدال المهملة اي قوي وهو صفة مشبهة من الايد وهو القوة م ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب س

اى ولان استلام الحجر سنة حاصل المعنى لا يأتى بالسنة على وجه يخل بالواجب م وان امكنه ان يمس الحجر شيا فى يده كالعرجون ش اى وان
الطائف لمس الحجر الاسود شيا كاينا فى يده كالعرجون بضم العين المهملة وهو العرق الذى يعوج وتقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابسا وقال
الزجاج هو فعلون من الانعراج اى الانعطاف والعذق الكباسة والكباسة عنقود النخل م وغيره ش مثل المحجن بكسر الميم وسكون الحاء المهملة
وفتح الجيم وبالنون وهو عود معوج الراس كالصولجان م ثم قبل ذلك ش اى الشى الذى فى يده نحو العرجون م فعل ش جواب الشرط م لما
روى انه عم ش اى ان النبى عم م طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه ش هذا الحديث رواه البخارى فى الصحيح عن ابن عباس قال طاف
النبى عم فى حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن وروى مسلم وابو داود حديث جابر رض قال طاف النبى عم فى حجة الوداع على راحلته يستلم
الحجر بمحجنه الحديث وفيه تعيين المحجن انتهى م وان لم يستطع شيا من ذلك ش اى من استلام الحجر واساس العرجون وغيره م استقبله ش هذا
الاستقبال مستحب غير واجب لما روى الترمذى من حديث ابن عباس ان النبى عم قال فى الحجر الاسود وله عينان يبصران ولسان ينطق به
فيشهد لمن استلمه او استقبله وهيئة الاستقبال ان يستقبل الحجر ويجعل باطن كفيه نحو الحجر لا الى السماء ويكون ظهرهما اليه م وكبر وهلل وحمد
لله تعالى وصلى على النبى عم ثم اخذ عن يمينه مما يلى الباب ش الضمير فى يمينه يرجع الى الاخذ الطائف دون الحجر وقيده لانه لو اخذ عن
يساره يكون الطواف منكوسا فاذا طاف منكوسا يعتد به عندنا مادام بمكة فاذا رجع قبل الاعادة فعليه دم كذا فى الذخيرة والمبسوط
شيخ الاسلام وقال الشافعى ومالك واحمد لا يعتد به وفى المبسوط ولو افتتح الطواف من غير الحجر فلم يذكر محمد هذا الفصل فى الاصل وقد
اختلف المتاخرون فيه فقيل لا يجوز وقيل الجواز م وقد اضطبع رداءه ش الصواب برداءه بالباء و هذا سهو منه و هذه جملة وقعت
حالا بكلمة قد لان الجملة الفعلية الماضية اذا وقعت حالا لا بد فيها من كلمة قد ظاهرة او مقدرة نحو قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم
اى قد حصرت صدورهم واشتقاق اضطبع من الضبع وهو العضد وهو افتعال منه قلبت تاؤه طاء لاجل الضاد م فيطوف بالبيت
سبعة اشواط ش اى سبع مرات وهو جمع شوط يقال عدا شوطا اى طلقا بتخفيف وهو الشأو وهو الغاية م لما روى ان النبى عم استلم
الحجر ثم اخذ عن يمينه مما يلى الباب ثم طاف سبعة اشواط ش هذا الحديث اخرجه مسلم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر رض قال لما قدم النبى
مكة بدأ بالحجر الاسود فاستلمه ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى اربعا م والاضطباع ان يجعل رداءه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه
الايسر ش اى يبدى كتفه الايمن ويغطى الايسر م وهو سنة ش اى الاضطباع سنة وعن مالك لا اعرف الاضطباع وما رايت احدا
فعله وعن احمد يستحب الاضطباع ولو ترك الاضطباع والرمل لا شى عليه عند الجمهور وعليه الاجماع وعن الحسن البصرى والثورى وابن
الماجشون عليه دم ولا يضطبع فى السعى عند الجمهور وعن الشافعى يضطبع قياسا على الطواف م وقد نقل ذلك ش اى الاضطباع م
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ش هذا رواه ابو داود فى سننه من حديث ابن جريج عن ابن يعلى عن يعلى قال طاف النبى عم مضطبعا
م ويجعل طوافه من وراء الحطيم ش اى من خارج الحطيم م وهو ش اى الحطيم م اسم موضع فيه الميزاب سمى به لانه حطم من البيت اى
كسر ش على صيغة المجهول وكذلك الحطم وهو من الحطم وهو الكسر وهو على وزن فعيل بمعنى مفعول اى محطوم لان البيت رفع وترك هو
محطوما وقيل فعيل بمعنى فاعل اى حاطم لان العرب كانت تطرح فيه ما طافت به من الثياب فتبقى حتى تنحطم بطول الزمان قال المصنف
الحطيم اسم موضع فيه الميزاب اى ميزاب الرحمة وقال صاحب النهاية الحطيم اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة م ويسمى حجرا ش اى يسمى
الحطيم حجرا بكسر الحاء وسكون الجيم وبالراء م لانه حجر منه ش اى من البيت وقال تاج الشريعة هو فعل بمعنى مفعول من حجر اذا منعه
لانه يوضع محجورا وتسمية الحجر بالحطيم وعلى العكس توسع وقال ابن دريد فى الجمهرة فيه قبر هاجر واسمعيل عم م وهو
من البيت ش اى الحطيم من جملة البيت م لقوله عم ش اى لقول النبى عم م فى حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت ش هذا الحديث
اخرجه البخارى ومسلم واللفظ لمسلم قالت سألت رسول الله عم عن الحجر من البيت هو قال نعم قلت فلم لم يدخلوه فى البيت قال
ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فما شان بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤا ويمنعوا من شاؤا ولولا ان قومك
حديث عهد بكفر واخاف ان تنكر قلوبهم لنظرت ان ادخل الجدر فى البيت وان الزق بابه بالارض وروى ابو داود والترمذى
عن علقمة عن امه عن عائشة رض انها قالت كنت احب ان ادخل البيت واصلى فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى فادخلنى
فى الحجر فقال صلى فى الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة من البيت فان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت
انتهى والحجر محوط مدور على صورة نصف دائرة خارج عن جدار البيت من جهة الشام وليس كله من البيت بل مقدار ستة اذرع منه

من البيت لحديث عائشة فى صحيح مسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ست اذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت م فلهذا يجعل
الطواف من ورائه ش اى فلكون الحطيم من البيت يجعل الطواف من ورائه من خارجه م حتى لو دخل ش اى الطائف م الفرجة التى بينه وبين البيت لا يجوز
ش اى بين الحطيم وبين البيت لا يجوز لمكان الاحتياط فى الطواف ان يكون من ورائه م الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا تجزئه الصلوة ش هذا استثناء
من قوله وهو من البيت جواب سؤال مقدر بان يقال لو كان الحطيم من البيت لجازت الصلوة اذا توجه المصلى اليه اجاب بان الصلوة لا تجزئه اذا
توجه اليه دون البيت م لان فرضية التوجه ش اى الى البيت م ثبت بنص الكتاب ش وهو قوله تعالى فولوا وجوهكم شطره م وما ثبت بالنص القطعى
م فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا ش لان فيه شبهة م والاحتياط فى الطواف ان يكون وراءه ش اى خارج الحطيم ليستغرق طواف البيت
قال م اى القدورى ش ويرمل فى الثلاثة الاول من الاشواط والرمل ش بفتح الراء والميم الساكنة كذلك الهروكة اشار اليها بقوله م ان يهز
ش اى ان يحرك م فى مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين ش وذلك مع الاضطباع م ش اى مع كونه مضطبعا فى هذه الحالة وقوله فى
مشيته بكسر الميم على وزن فعلة بكسر الفاء لان الفعلة للحالة والفعلة بالفتح مرة وقال بعضهم لا رمل اليوم على اهل الافاق وقال ابن عباس
لا رمل فى الطواف وانما فعله رسول الله عم اظهارا للجلادة للمشركين على ما روى فى عمرة القضاء انه عم لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صده
المشركين عن البيت فصالحهم على ان ينصرف ثم يأتى فى العام الثانى اخلوا له البيت ثلاثة ايام وصعدوا الجبل فطاف رسول الله عم مع
اصحابه فسمع بعض المشركين يقول لبعض اضناهم حمى يثرب اى المدينة فاضطبع رسول الله عم بردائه ورمل وقال لاصحابه رحم الله
امرأ اظهر من نفسه جلدا فاذا كان ذلك لاظهار الجلادة وقد زال ذلك المعنى الآن فلا يرمل قلنا انه سنة لحديث ابن عمر رض انه عم
طاف يوم النحر فى حجة الوداع فرمل فى الثلاث الاول ولم يبق المشركون يومئذ بمكة وروى ان عمر رض لما اراد الرمل فى طوافه فقال علام
اهز كتفى وليس هنا احد يراه ولكنى رايت رسول الله عم يفعله فافعله اتباعا ولو صح ان السبب فى الاصل قال ابن عباس ولكن بقاء
الحكم يستغنى عن بقاء السبب كما فى رمى الجمار سببه طرد الشيطان عن ابرهيم عم ثم بقى ذلك الحكم وان زال السبب وقيل الحكمة فى الرمل
اليوم اراءة القوة والجلادة فى الطاعة وانه حسن فى الطاعة يتحمل فيها المشاق وقيل انا نزعج الشيطان بان الشرع ما اضناه حتى ينقطع
طمعه فى وسوستنا فى المناسك وقال سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد لا يرمل فيما بين الركن اليمانى والحجر وانما يرمل فى الجانب
الاخر ويرده ما رواه الطحاوى مسندا الى ابى الطفيل قال رمل رسول الله عم من الحجر الى الحجر م وكان سببه ش اى سبب الرمل م اظهار
الجلد للمشركين ش اى لمشركى مكة م حين قالوا اضناهم ش اى اثقلهم واوجعهم م حمى يثرب ش اى المدينة م ثم بقى الحكم ش
اى حكم الرمل بعد زوال السبب فى زمن النبى عم وبعده ش اى وبعد النبى عم كما ذكرناه م ويمشى فى الباقى ش اى من الاشواط
م على هيئته ش بكسر الهاء اى على السكينة والوقار تعظيما وتواضعا لله تعالى م على ذلك ش اى على ما ذكرنا م اتفق رواة نسك ش اى
حج م رسول الله عم ش من الرواة عبد الله بن عمر قال كان النبى عم اذا طاف بالبيت الطواف الاول خب ثلاثا ومشى اربعا
رواه البخارى ومسلم ومنهم جابر قال فى حديث طويل حتى اذا اتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا رواه مسلم
ومنهم عمر بن الخطاب رض روى حديثه ابو داود وابن ماجة عن هشام بن سعد عن زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر رض يقول
فيم الرمل وكشف المناكب وقد اعز الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك فلا ندع شيا كنا نفعله على عهد رسول الله عم
م والرمل من الحجر الى الحجر ش اى من الحجر الاسود الى الحجر الاسود وخالف فيه سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وقد
ذكرناه الان وحررنا عليهم م هو المنقول ش اى الرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول م من رمل النبى عم ش وروى مسلم وابو داود
والنسائى وابن ماجة عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رض رمل رسول الله عم من الحجر الى الحجر وفى لفظ لمسلم ابن عمر رمل من
الحجر الى الحجر وذكر ان رسول الله عم فعله م فان زحمه الناس فى الرمل قام ش يعنى وقف الى ان يجد فرجة للرمل وانما قال ولم يقل
وقف ليشير الى انه لا يقعد بل يقف قائما وفى المجتبى قام جانبا فاذا وجد فرجة رمل فانه رمل فى كله لا شى عليه م فاذا وجد مسلكا
ش يعنى فرجة م رمل لانه لا بدل له فيقف م قائما ش حتى يقيمه على وجه السنة وهو انه لا يطوف بدون الرمل فى تلك الثلاث
م بخلاف الاستلام ش اى استلام الحجر اذا تعذر لانه لا يقف اذا زحم م لان الاستقبال بدل له ش اى للاستلام فاذا تعذر الاستلام
يكتفى بالاستقبال م ويستلم الحجر كلما مر به ان استطاع لان اشواط الطواف كركعات الصلوة ش لان فى كل شوط يسح الطواف
م فكما يفتتح ش المصلى م كل ركعة بالتكبير ش فكذلك ش يسح الطائف م كل شوط باستلام الحجر ش وجه التشبيه هو الافتتاح فافهم

م وان لم يستطع الاستلام س للزحام او لغيره م استقبل س الحجر وكبر وهلل على ما ذكرنا م عند قوله واستلمه ان استطاع
من غير ان يؤذي مسلما م ويستلم الركن اليماني س وهو خلاف الشامي لانها تلود على غير الكعبة والسه اليماني بالتخفيف على تعويض
الالف من احدى يائي النسب والنسبة في الاصل يمني بتشديد الياء م وهو س اي استلام الركن اليماني فانه استلمه حسن م في ظاهر الرواية
س قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي اما الركن اليماني فان استلمه حسن وان تركه لم يضره في قول ابي حنيفة وابي يوسف م وعن
محمد انه سنة س لما روى ابو داود في سننه عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدع ان يستلم الركن اليماني والحجر
في كل طوافه م ولا يستلم غيرهما س اي غير الركن الذي فيه الحجر الاسود والركن اليماني وذلك لان الركنين الاخرين ليسا من
اركان البيت لان بعض الحطيم من البيت فيكون هذا الركنان اذا من وسط البيت وليسا من الركنين على الحقيقة ولهذا يجعل الطواف
من وراء الحطيم وقال الشافعي يستلم اليماني بيده ويقبلها ولا يقبل الركن وقال مالك يستلمه ولا يقبل يده ويضعها على فيه وعن احمد
يقبل الركن م فان النبي عم كان يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما س اي غير الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر وهذا الحديث
اخرجه الجماعة الا الترمذي عن ابن عمر ولفظ مسلم كان يستلم الا الحجر والركن اليماني م ويختم الطواف بالاستلام يعني استلام الحجر
س لان النبي عم فعل كذلك في حجة الوداع م قال س اي القدوري م ثم ياتي المقام س يعني بعد فراغه من سبعة الاشواط ياتي مقام
ابرهيم عم م فيصلي عنده ركعتين او حيث تيسر من المسجد س ومقام ابرهيم عليه السلام الحجر الذي فيه اثر قدميه والموضع الذي
كان فيه الحجر حين وضع قدميه م وهي س اي الركعتان المذكورتان واجبة عندنا س وبه قال الشافعي في قول وبه قال مالك
الا عند مالك ايضا لها بالطواف شرط وجب بتركها الدم م وقال الشافعي سنة لانعدام الدليل على وجوبها س وفي بعض النسخ لانعدام
دليل الوجوب م ولنا قوله عم س وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين س هذا حديث غريب وقيل لا اصل له واستدل بعضهم لهذا
بما روى البخاري ومسلم عن نافع عن ابن عمر قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فطاف بالبيت سبعا ثم صلى خلف المقام ركعتين
الحديث وهذا لا يدل على الوجوب على ان ابا القاسم تمام بن محمد الرازي روى في فوائده باسناده الى نافع عن ابن عمر قال سن رسول
الله عم لكل اسبوع ركعتين واستدل الاترازي على الوجوب بقوله ولنا قوله تع واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى قرأها ابن كثير وابو عمرو
وعاصم والكسائي بكسر الخاء على صيغة الامر ومطلقه للوجوب انتهى قلت هذا اجنبي من كلام المص لان استدلاله على وجوب الركعتين
بهذا الحديث فينبغي ان يكون الكلام فيه فان قلت ذكر صاحب الايضاح لما فرغ النبي عم من الطواف صلى ركعتين عند المقام وتلا
قوله تع واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى رواه الترمذي وغيره وعن عمر رض انه عم نسي ركعتين للطواف فقضاهما بذي طوى فدل الامر
والقضاء على الوجوب قلت قال بعضهم الامر في الاية باتخاذ البقعة مصلى وليس فيها الامر بالصلوة ورد عليه بان حمل الاية على ذلك لا يصح
لانه كان مصلى قبله ولان الاتخاذ البقعة ليس للبناء انما البناء فعل الصلوة فلا يجوز حمله عليه وقال اصحابنا في حديث جابر في الصحيح انه عم
صلى ركعتين بعد طوافه وتلا هذه الاية تنبيه عم ان صلوته كانت امتثالا لامر الله وامره للوجوب وقال السدي وقتادة امروا ان يصلوا
عند المقام وقال ابو الطاهر الاظهر وجوبهما في الطواف الواجب وبالدخول في التطوع قال سنة ولا خلاف بين ارباب المذهب اعتقاديتهما
ركنا والمذهب انهما واجبتان لجبران بالدم قال وقال ابو حنيفة قلت لا جبران عند ابي حنيفة واصحابه بالدم بل يصليهما في اي مكان
شاء ولو بعد رجوعه الى اهله وهو قول الشافعي واحمد وعند الثوري يصليهما ما دام في الحرم ويشترط لصحة الطواف عند الائمة
الثلاثة مع اصحابهم ولا دم في تركهما عندهم وللشافعي قولان في وجوبهما وانهما سنة مؤكدة وعند احمد سنة مؤكدة وصحح الوجوب
عندنا ويدخلها النيابة فيها عند الشافعي فان الاجير يصليهما عن المستاجر عنده وعندنا لا مدخل للنيابة في الصلوة وهو قول مالك
ولو طاف بصبي وصلى ركعتين في وقوعهما عن الصبي وجهان م والامر للوجوب لان الامر المطلق المجرد عن القرائن يدل على الوجوب
م ثم يعود الى الحجر س اي ثم بعد فراغه من الصلوة يعود الى الحجر الاسود فيستلم م لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به
س اي بالاستلام الحجر وبه قال الشافعي لان السعي تبع للطواف لانه متصل بالاشواط والسنة ان يستلم الحجر بين الشوطين وكذا بين الطواف
والسعي م بخلاف ما اذا لم يكن بعده س اي بعد الطواف م سعي س لا يستلم ثم فراغه من الركعتين فلا معنى للعود لا بداية الطواف
م وهذا الطواف س اي الطواف الذي ذكرناه م طواف القدوم ويسمى طواف التحية س ويسمى ايضا طواف اللقاء وطواف احداث
العهد بالبيت م وهو س اي طواف القدوم م سنة وليس بواجب س اي طواف القدوم ليس بواجب عندنا وبه قال الشافعي

واحمد م وقال مالك انه واجب س وبه قال ابو ثور م لقوله عم س اي لقول النبي عم م من اتى البيت فليحيه بالطواف س
ومطلق الامر للوجوب فاذا كان واجبا يجب الدم بتركه عنده وفي الحلية وقال مالك ان تركه مجلا فلا شيء عليه وان تركه مطيقا
فعليه دم وهذا الحديث غريب جدا م ولنا ان الله تع امر بالطواف س في قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق والامر المطلق لا يقتضي
التكرار به ولا يزاد به الا الواحد م وقد تعين س بالامر م طواف الزيارة بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا والا يلزم التكرار فلا يجوز
وقال الاترازي هذا استدلال ضعيف لان لقائل ان يقول سلمنا ان الامر المطلق لا يقتضي وسلمنا ايضا ان طواف الزيارة هو المراد بقوله تع
وليطوفوا لكن لا نسلم ان لا يكون طواف القدوم واجبا بدليل اخر يوجبه ولهذا قلنا بوجوب طواف الصدر وان كان قوله تع وليطوفوا
لا يقتضي التكرار انتهى قلت اذا تعين طواف الزيارة بالامر فالدليل الاخر من غير الكتاب الذي يوجب غيره لا يعمل به لانه
ينافي ما ثبت بالدليل القطعي فلا يعمل به وقوله ولهذا قلنا الى اخره غير وارد لانه يؤتى به بعد تمام التحلل فلو جعلناه واجبا لا يؤدي الى
تكرار الواجب في الاحرام واما الجواب عن حديثه فقد اشار اليه المصنف بقوله م وفيما رواه س اي في الحديث الذي رواه مالك
م سماه س اي سمى الطواف م تحية س وهو دليل الاستحباب م لان التحية في اللغة اسم لاكرام يبتدأ به على سبيل التبرع فلا يدل
على الوجوب وان كان على صيغة الامر كما في قوله عم اكرموا الشهود فان قلت يشكل هذا بقوله تع فحيوا باحسن منها وجواب السلام
واجب وان كان بلفظ التحية قلت الجواب المقيد بالاحسن غير واجب فكانت التحية بمعنى الاحسن او ان لفظ التحية هنا خرج
على طريق المطابقة لقوله تع واذا حييتم فلا يدل على عدم الوجوب م وليس على اهل مكة طواف القدوم لانعدام القدوم في
حقهم س لانهم حاضرون م ثم يخرج الى الصفا س من باب بني مخزوم ويسمى باب الصفا ولا يتعين سنة بل هو مستحب وهو اقرب
الابواب الى الصفا والشافعي جعل الخروج منه سنة والصحيح انه مستحب وبه قال مالك ويقدم رجله اليسرى في الخروج ويقول بسم الله
والسلام على رسول الله اللهم افتح لي ابواب رحمتك وادخلني فيها واعذني من الشيطان الرجيم م فيصعد عليه س بقدر ما يرى
البيت والصعود على الصفا مستحب وقيل سنة وهو المشهور عن الشافعي وعنه انه ركن ذكره الطبري في مناسكه وعن احمد ان
لم يصعد عليه فلا شيء عليه ومثله عن مالك م ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي عم ويرفع يديه س ويبطن كفيه
نحو السماء من اول ما يكبر ويهلل م ويدعو الله لحوائجه س من حوائج الدنيا والاخرة م لما روي ان النبي عم صعد الصفا حتى
اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو على الله س هذا في حديث جابر اخرجه مسلم مطولا وهو مشهور م ولان الثناء س
على الله تع م والصلوة س على النبي عم م يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة س اراد بهذا ان الدعاء لحوائجه بعد الثناء على الله
والصلوة على النبي عم لانه عسيها اقرب الى الاجابة لانها وسيلة اليها ولاجل تقديمهما م كما في غيره من الدعوات س اي كما يقدم
الثناء والصلوة في غير هذا من الدعوات الا يرى ان الدعاء في الصلوة يكون بعد قراءة التشهد والصلوة على النبي عم وكذا في كل
موضع يدعو الشخص لحوائجه بعد ان يثني على الله تع ويصلي على النبي عم وانما ذكر الدعاء هنا ولم يذكر عند استلام الحجر من الطواف
لان حالة الاستلام حالة ابتداء العبادة والطواف يشبه الصلوة والدعاء يؤتى به بعد الفراغ من العبادة والسعي تتمة ذلك فاشبه
اخر الصلوة فاستقام الدعاء لحاجته فيه م والرفع سنة الدعاء س اي رفع اليدين سنة الدعاء وروي فيه احاديث منها ما اخرجه ابو
داود في سننه في الدعاء من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المسألة ان ترفع يديك حذو منكبيك او نحوهما و
الاستغفار ان تشير باصبع واحدة والابتهال ان تمد يديك ثم اخرجه عن عباس ايضا موقوفا ومنها ما رواه ابو داود ايضا من حديث
السائب بن يزيد عن ابيه ان النبي عم اذا دعا فرفع يديه مسح وجهه بيديه وفي سنده ابن لهيعة وهو معلول به ومنها ما رواه
ابو داود ايضا من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سلوا الله ببطون اكفكم ولا تسألوه بظهورها فاذا فرغتم
فامسحوا بها وجوهكم وقال ابو داود روي هذا الحديث من غير وجه كلها واهية وهذا الطريق امثلها وهو ضعيف ايضا ومنها
ما رواه الترمذي في الدعوات من حديث سلمان رض عن النبي عم قال ان الله حيي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه فيردهما
صفرا خائبتين وقال الترمذي حسن غريب وبعضهم لم يرفعه ومنها ما رواه الترمذي ايضا من حديث سالم عن ابيه عن عمر
بن الخطاب قال كان رسول الله عم اذا رفع يديه في الدعاء لم يحطهما حتى يمسح بهما وجهه وقال حديث غريب لا نعرفه الا من حديث حماد
ابن عيسى وقد تفرد به وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء حماد بن عيسى الجهني يروي المقلوبات التي يظن انها معمولة لا يحل الاحتجاج به

وقال النووي وقد ثبت انه عم رفع يديه في الدعاء فكرهت في ذلك نحو عشرين حديثا في شرح المهذب م ولنا يصعد ش يعني الصفا
م يقف بها بحيث يرى البيت ش اي ينظر من الخارج الصاعد لان الاستقبال م الى البيت ش هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا
من اي باب شاء م من ابواب المسجد الحرام ش وانما خرج النبي عم من باب بني مخزوم وهي التي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب
الى الصفا روى الطبراني في الكبير من حديث نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد الى الصفا من باب
بني مخزوم م لا انه سنة ش اي لا ان الخروج من المسجد الى الصفا من باب بني مخزوم سنة وانما كان لقربه من الصفا دون سائر الابواب
م ثم ينحط ش اي ينزل من الصفا قاصدا م نحو المروة ش وفي بعض النسخ قال ثم ينحط اي قال القدوري ثم ينحط م ويمشي على هينته
ش اي على سكونه ووقاره م فاذا بلغ بطن الوادي ش قيل لم يبق اليوم بطن الوادي لان السيول كبسته ولم يبق له اثر الا انه جعل
له ميلان اخضر واصفر ليعلم انه بطن الوادي فيسعى الحاج فيما بين الميلين كذا في المبسوط م يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ش
انما ذكر الاخضرين بطريق التغليب لان احدهما اخضر والآخر اصفر كما ذكرنا الآن وقال الطرزي الميلان علامتان لموضع الهرولة
في ممر بطن الوادي وقال الولوالجي حائط الدين هما علامتان لموضع قد ركبا في حائط المسجد الحرام وفي شرح الوجيز ثم ينزل من الصفا
ويمشي على هينته حتى يبقى بينه وبين الميل الاخضر المعلق بفناء المسجد وركنه قدر ستة اذرع ويسعى ويسرع المشي ويسعى سعيا
شديدا وكان ذلك الميل موضوعا على متن الطريق في الموضع الذي يبتدأ منه السعي اعلاما فكان السيل يهدمه ويحطمه فرفعوه الى اعلى ركن
المسجد ولهذا سمي معلقا فوقع متاخرا عن مبدأ السعي ستة اذرع لانه لم يكن موضع اليق منه وهذا على يسار الساعي والميل الثاني متصل بدار
العباس قال الرافعي وغيره هذه الاسامي في الزمان المتقدم اما اليوم فليس هناك دار يعرف بدار العباس ولا ميل اخضر وتغيرت
الاسامي م ثم يمشي على هينته حتى يأتي المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا ش من استقبال القبلة ورفع اليدين والدعا لحاجته
م لما روي ان النبي عم نزل من الصفا وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة
وطاف بينهما سبعة اشواط ش هذا اخرجه البخاري ومسلم عن عمرو بن دينار عن ابن عمر قال قدم النبي عم مكة فطاف بالبيت سبعا
وصلى خلف المقام ركعتين وطاف بين الصفا والمروة سبعا م وهذا شوط ش اي هذا الذي ذكرناه شوط واحد م فيطوف سبعة
اشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ش قال الكاكي ظاهر هذا ان ذهابه من الصفا الى المروة شوط ورجوعه منها الى الصفا شوط
آخر وبه قال الشافعي ومالك واحمد واكثر اهل العلم وذكر الطحاوي انه يطوف سبعة اشواط من الصفا الى الصفا ولا يعتبر
الرجوع من المروة الى الصفا وبه قال ابن جرير الطبري والصيرفي من اصحاب الشافعي وقال ابو بكر الرازي هذا غلط لانه
يصير اربعة عشر شوطا وانما عليه سبعة اشواط لان رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على انه عليه
السلام طاف بينهما سبعة اشواط لا اربعة عشر ومعنى ما قال في الكتاب يبدأ بالصفا ويختم بالمروة اي يبدأ الشوط الاول
من الصفا ويختم الشوط السابع بالمروة ولو كان الامر على ما قاله الطحاوي لقال يبتدئ لكل شوط بالصفا كذا في المبسوط
وفي المجتبى انما قال يبدأ بالصفا ويختم بالمروة حتى لا يظن ان كل شوط يبدأ بالصفا ويختم به شوط واحد وقال
الاترازي وقد ضعفوا قول الطحاوي في عامة كتب اصحابنا بعضهم قالوا ذاك غلط وبعضهم قالوا ليس بصحيح وعندي
لما قاله الطحاوي وجه لان النبي عم لما رقي على الصفا بدأ بما بدأ الله به واراد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فيفهم منه
ان يبدأ من الصفا في كل شوط لان الحديث مطلق فيحمل بداية كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون المضي من الصفا
الى المروة والعود من المروة الى الصفا شوطا واحدا لا محالة على انا نقول ان اهل الحديث اوردوا في عامة كتبهم ان النبي عم سعى بين الصفا
والمروة سبعا ولم ينكروا ان البداءة من الصفا شوط والعود من المروة شوط ويحتمل ان يكون طواف النبي عم على ما قاله الطحاوي ويحتمل ان
يكون على ما قاله سائر الفقهاء فعلى ما قاله الطحاوي يحصل الخروج عن العهدة بيقين فيكون الاخذ بذلك اولى وقال ايضا او نقول المفعول
في قوله عم كل المفعول اذا كان محذوفا يقتضي اعم الاشياء لا اخص العموم الاول فيكون تقدير الكلام نبدأ كل شوط من الاشواط
بما بدأ الله به كذا قاله الطحاوي انتهى قلت فيه نظر لانا لا نسلم ان المفعول فيه محذوف لان قوله بما بدأ الله هو المفعول في الحقيقة لان كلمة ما
اما مصدرية فالتقدير نبدأ ببدء الله تعالى او موصولة فالتقدير نبدأ بالذي بدأ الله به وهو الصفا فمن اين يأتي ما ذكره م ويسعى في بطن
الوادي في كل شوط ش المراد من السعي الهرولة م لما روينا ش اشار به الى قوله ان النبي عم نزل من الصفا وجعل يمشي وسعى في بطن الوادي

٤٤٨

م والابتداء بالصفاء لقوله عم فيه ش اي في البداءة بالصفاء م ابدأوا بما بدأ الله به ش هذا الحديث روي بصيغة الامر
كما قاله المص وهذه رواية النسائي والدارقطني والبيهقي في سننهم واما في رواية مسلم في حديث جابر الطويل بصيغة الخبر وهي ابدأ
بما بدأ الله به و نبدأ بنون الجمع في رواية ابي داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ وقد عزى بعض الفقهاء لفظ الامر لمسلم
وهو وهم منه فينبغي ان يجب الابتداء هاهنا ولو بدأ بالمروة لا يعتد به بالاجماع وشذ عطاء بن رباح فقال ان جهل فبدأ بالمروة اجزأه
م ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن ش وهو قول ابن عباس وعبد الله بن الزبير وانس وعروة بن الزبير و
الحسن البصري وعطاء ومحمد بن سيرين ومجاهد ونقل المروذي والميموني عن ابن حنبل انه مستحب واختار القاضي في الحنابلة
انه واجب يجبر بالدم كقولنا م وقال الشافعي انه ركن ش وبه قال مالك واحمد في رواية ويروى عن عائشة رضي فاذا كان ركنا
لا يجبر بدونه م لقوله عم ش اي لقول النبي عم م ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا ش هذا الحديث رواه الشافعي اخبرنا
عبد الله المؤمل العابدي عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن ابي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت ابي تجراة
احدى نساء بني عبد الدار قالت رأيت رسول الله عم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى
حتى ارى ركبته من شدة السعي وهو يقول اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقال ابن القطان عبد الله بن المؤمل سيئ الحفظ وفي
حديثه اضطراب كثير وعن يحيى بن معين والنسائي والدارقطني هو ضعيف وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج بحديثه اذا انفرد و
ذكره ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين قلت وهذا رواه الحاكم في مستدركه وسكت عنه وقال السروجي وقد رواه البيهقي عن
الشافعي ولم يتعرض له بضعفه مع علمه بضعفه فلو كان روى عليه لا طعن في تضعيفه انظر الى عصبيته وعدم انصافه وهذا لا يليق
بالانسان في امر الدين وتراهم يقولون الجرح يقدم على التعديل مع وجود التعديل فكيف مع عدمه قوله حبيبة بنت تجراة بفتح التاء المثناة
من فوق وسكون الجيم وفتح الراء والهمزة وقال الذهبي حبيبة بنت ابي تجراة العبدرية ويقال حبيبة بالتشديد روت عنها صفية بنت
شيبة م ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ش اي بالصفا والمروة ووجه الاستدلال به هو قوله م ومثله ش اي مثل هذا الكلام
وهو لفظ لا جناح م يستعمل للاباحة ش كما في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من النساء فاذا كان يستعمل للاباحة فينفي الركنية
والايجاب الا انا عدلنا عنه ش اي عن ظاهر الآية م في الايجاب ش اي في نفي الايجاب قال ولم يذكر ما اوجب العدول واختلف
فيه الشارحون فمنهم من قال عملنا بما هو ركن يعني الى لان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض اي عدلنا عن النفي المطلق الى ان كان
الثابت بالخبر انتهى قلت ان اراد بالخبر ما رواه الشافعي فلا يصح لان ذلك الخبر ضعيف منكر كما ذكرناه لانه خبر واحد يوجب الاحتياط
ومنهم من قال باول الآية وهو قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة وذلك يكون
فرضا فاول الآية يدل على الفرضية واخرها على الاباحة فعملنا بهما فقلنا بالوجوب لانه ليس بفرض علما وهو فرض عملا فكان فيه نوع
من كل واحد من الفرض والاستحباب وقيل بالاجماع قلت الذي قال عملا بما رواه لم يقف على حال الحديث وكيف يعمل به وهو
حديث ضعيف حتى قال احمد احاديث راوي هذا الحديث منكرة وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج بخبره م ولان الركنية
لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد ش يعني فيما رواه الشافعي م ثم معنى ما روى ش اي الشافعي م كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية قيل فيه نظر لان الوصية للوالدين والاقربين كانت فرضا ثم نسخت فكان كتب دالا على الفرضية
والجواب ان ذلك ليس بمجمع عليه بل قال بعضهم ليست بمنسوخة بل الجمع للوارث بين الوصية والميراث والمانع يكفيه ذلك م ثم يقيم
بمكة حراما ش اي ثم بعد فراغه من الطواف والسعي يقيم بمكة محرما لا يحلق ولا يقصر لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله
ش اي بافعال الحج فيقيم محرما الى يوم النحر وهو وقت التحلل قال الكاكي قوله ثم يقيم بمكة حراما احترازا عن قول ابن عباس فانه قال
يحلق ويقصر ويحل لما روي عن جابر انه قال خرجنا مع رسول الله عم حجة الوداع فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بعمرة فمكث من اهل
بعمرة ما رحلنا مكة صبيحة رابعة من ذي الحجة فلما طفنا وسعينا امرنا النبي ان نحل فاحللنا وركبنا النساء واجيب عنه انه منسوخ لانه
كان ذلك في الابتداء حين كان الناس يعدون العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فامرهم ان يحلوا ويجعلوها عمرة تغييرا للحكم الشرعي
ورد الحكم الجاهلية ثم نسخ ذلك واذا فرغ من السعي وهو تردد بعمرة حلقا او قصرا وكذا المتمتع الذي لم يسق الهدي وبه قال
احمد وعند مالك والشافعي هما سواء ويمكث بمكة حلالا الى يوم التروية من سنات اهل مكة وان قدم احرامه كان افضل وان

كان مفردا بالحج او متمتعا ساق الهدي لا يتحلل بل يبقى محرما يؤدي افعاله الى اوان التحلل م ويطوف بالبيت كلما بدا له ش اي كلما ظهر له
ان يطوف م لانه ش اي لان الطواف م يشبه الصلوة ش يعني في الثواب دون الحكم الا ترى ان الانحراف والمشي فيه لا يفسد م
قال ع م الطواف بالبيت صلوة ش هذا الحديث رواه ابن حبان في صحيحه من حديث طاوس عن ابن عباس رض قال قال رسول الله ع م الطواف
بالبيت صلوة الا ان الله تعالى عز وجل قد احل فيه المنطق فمن نطق فيه فلا ينطق الا بخير واخرجه الحاكم ايضا وسكت عنه ومعنى قوله صلوة
يعني يشبه الصلوة لانه ليس بصلوة حقيقة ولهذا يجوز الكلام فيه وقد رواه الترمذي بلفظ الطواف حول البيت مثل الصلوة
ثم قد روي هذا موقوفا على ابن عباس م والصلوة ش خير موضوع فكذلك الطواف خير موضوع وفي شرح الطحاوي الطواف للغرباء
افضل والصلوة لاهل مكة وهو مذهب عامة اهل العلم لان الغرباء افضل م الطواف ولاهل مكة لا يتمكنون الاتيان فعند الاجتماع
الصلوة افضل لكونها عبادة بعينها اليه اشار قوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين قيل للغرباء م الا انه لا يسعى عقيب هذه الاطوفة
في هذه المدة ش هذا استثناء من قوله ويطوف بالبيت كلما بدا له يعني لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب هذه الاطوفة التي ياتي بها
في مدة اقامته بمكة الى اوان التحلل م لان السعي لا يجب فيه ش اي في الفرد بالحج الموصوف من عند قوله وان كان مفردا بالحج الا مرة م
الا مرة ش واحدة م والتنفل بالسعي غير مشروع ش لعدم ورود النص به فان قلت السعي يتبع الطواف ولهذا لا يجوز قبله والتنفل
بشرعه مشروع فيجب ان يكون التنفل بالسعي ايضا مشروعا تبعا للطواف النفل قلت السعي انما ثبت كونه عبادة بالنص بخلاف القياس فيقتصر
على مورد النص والنص ورد بالاتيان مرة فلا يشرع ماتيا بالقياس لانه لا مجال له م ويصلي لكل اسبوع ش اي لكل سبعة اشواط
وهي طواف واحد م ركعتين ش وفيه خلاف ابي يوسف فان عنده يجوز ان يجمع بين اسبوعين فصاعدا قبل ان يصلي ركعتي الطواف
وبه قال احمد ولكن عند ابي يوسف ينصرف عن وتر ثلاثة او خمسة او سبعة وعند ابي حنيفة ومحمد يكره الجمع بين الاسبوعين وبه
قال مالك وعند الشافعي الافضل الفصل بين كل اسبوعين بركعتين م وهي ركعتا الطواف على ما بينا ش وهو قوله ع م يصلي الطائف
لكل اسبوع ركعتين ذكره عند قوله ثم ياتي المقام فيصلي ركعتين م فاذا كان قبل يوم التروية بيوم ش وهو اليوم السابع من
ذي الحجة لان يوم التروية الثامن منه كذا في المغرب وانما سمي يوم التروية بذلك لان ابرهيم ع م راى ليلة الثامن كان قائلا يقول له
ان الله تعالى يامرك بذبح ابنك فلما اصبح روى اي افكر في ذلك من الصباح الى الرواح امن الله هذا ام من الشيطان فمن ذلك
سمي يوم التروية فلما راى الليلة الثالثة هم بنحره فسمي يوم النحر وقال ابو بكر الانباري في كتاب الزاهر انما سميت التروية لان الناس
يتروون من الماء من العطش في هذا اليوم ويحملون الماء بالروايا الى عرفة ومنى وانما سمي يوم عرفة لان جبرئيل ع م علم ابرهيم ع م
المناسك كلها يوم عرفة فقال اعرفت في اي موضع تطوف وفي اي موضع تسعى وفي اي موضع تقف وفي اي موضع تنحر وترمي فقال
عرفت فسمي يوم عرفة وسمي يوم الاضحى لان الناس يضحون فيه بقرابينهم وقيل ان آدم ع م لما اهبط الى الارض وقع بالهند وامرأته
حواء عليهما السلام بالسند فلم يلتقيا الا عشية عرفة فسمي يوم عرفة لمعرفة كل منهما خبر الآخر م خطب الامام خطبة ش اي خطبة واحدة
من غير جلسة بين الخطبتين بعد صلوة الظهر م يعلم الناس فيها الخروج الى منى ش وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة
فرسخ وهي في الحرم لانها منحر والنحر يكون في الحرم والغالب عليها التذكير والصرف وقد يكتب بالالف وسميت بمنى لان الحيوانات
تساق الى المنايا وهي جمع منية وهي الموت وقيل لانه يمنى فيها من الدماء اي تراق وقيل لان جبرئيل ع م لما اراد ان يفارق آدم ع م
قال له ما ذا تتمنى فقال آدم الجنة فسمي ذلك الموضع منى م والصلوة بعرفات ش اي يعلم الصلوة بعرفات والوقوف م بها ش و
الافاضة م منها ش والحاصل ان في الحج ثلاث خطب اولها ما ذكرنا م وهو الذي ذكر ان الامام يخطب بمكة يوم التروية م والثانية ش
اي الخطبة الثانية م بعرفات يوم عرفة ش قبل صلوة الظهر وهي خطبتان يجلس بينهما جلسة خفيفة قال ابو حنيفة يبتدي الخطبة
اذا فرغ المؤذن من الاذان بين يديه كخطبة الجمعة وقال ابو يوسف يخطب الامام قبل الاذان فاذا مضى صدر من خطبته اذن
المؤذنون م والثالثة ش اي الخطبة الثالثة م بمنى في اليوم الحادي عشر ش يعلم الناس فيها النفر وطواف الصدر ولا حاجة يوم النحر
الى خطبة لانهم قد علموا ما يحتاجون اليه في خطبة يوم عرفة وما روي ان النبي ع م خطب يوم النحر فانها لم تكن من خطب الحج وانما كانت
خطبة الوداع علمهم الاحكام لما علم انه لا يتفق مثله بعدها من الاجتماع والكثرة م فيفصل بين كل خطبتين بيوم ش اي يفصل الخطيب
الذي هو الامام بين كل خطبتين من الخطب الثلاث بيوم وذلك كما ذكرنا ان الاولى قبل يوم التروية بمكة والثانية بيوم عرفة

وبينهما يوم وهو يوم التروية الثامن من الشهر والثالثة في اليوم الحادي عشر وبينهما يوم وهو يوم العيد العاشر من الشهر م
وقال زفر يخطب في ثلثة ايام متواليات ش اي متتابعات م اولها يوم التروية لانها ايام الموسم ش اي لان هذه الايام الثلاثة
ايام الموسم وفي المغرب موسم الحاج سوقهم ومجمعهم من الوسم وهو العلامة م ومجمع الحاج ش اي موضع اجتماعهم وذلك لان
المقصود تعليم ما يقع في هذه الايام فيجب ان يكون الخطب فيها وهي يوم التروية ويوم عرفة ويوم النحر م ولنا ان المقصود منها
ش اي في الخطب م التعليم ش اي للناس ما يحتاجون اليه م ويوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال ش جمع شغل اما يوم التروية
فيوم حاجتهم الى الخروج الى منى واما يوم النحر فلاشتغالهم بالحلق والرمي والطواف فلا يفيد الخطب فيهما وبقولنا قال
الشافعي رح واحمد يخطب في اليوم السابع م فكان ما ذكرناه ش اي من التفريق بين كل خطبتين انفع م مما قاله زفر وفي القلوب انجع
ش من نجع الوعظ اذا اثر م فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منى ش يعني بعد طلوع الفجر وعند عمر بن عبد العزيز يخرج الى منى
قبل الزوال وبه قال مالك ويجب ان ينزل عند مسجد الخيف م فيقيم بها ش اي بمنى م حتى يصلي الفجر من يوم عرفة ش الى ان يصلي الفجر
الذي صبيحة يوم عرفة وقال المرغيناني يصلي الفجر بمنى بغلس وفي مناسك الكرماني يصلي في وقته وفي الوبري يصلي في وقته المعروف
فاذا طلعت الشمس على ثبير وهو جبل بمنى راح الى عرفة مع الناس وعليه السكينة والوقار وفي خزانة الاكمل يذهب الى عرفة
بعد صلوة الغداة م لما روي ان النبي ع م ش صلى الفجر يوم التروية بمنى فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب
والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات ش هذه قطعة من حديث جابر الذي رواه مسلم مطولا وروى الترمذي وابن ماجة عن اسمعيل
ابن مسلم عن عطاء عن ابن عباس قال صلى بنا رسول الله ع م بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا الى عرفات وقال
الترمذي واسمعيل بن مسلم تكلموا فيه م ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا ش بالغين المعجمة والدال المهملة من الغدو وهو الذهاب
اول النهار م الى عرفات ومر بمنى ش يعني جاوزها ولم ينزل بها م اجزاه ش ولا شيء عليه خلافا للظاهرية م لانه لا يتعلق بمنى في هذا
اليوم اقامة نسك ولكنه اساء بتركه الاقتداء برسول الله ع م ش اساءة الادب في ترك اتباع النبي ع م وفي ترك العمل
بقوله ع م ايضا وهو قوله خذوا عني مناسككم م ثم يتوجه الى عرفات ش هذا عطف على قوله فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة م
فيقيم بها ش اي بعرفات م لما روينا ش اشار به الى قوله لما روي ان النبي ع م صلى الفجر الى آخره م وهذا ش اي الذهاب والتوجه الى عرفات
بعد طلوع الشمس م بيان الاولوية ش يعني اولى من الذهاب قبل طلوع الشمس وذكر هذا القيد اعني طلوع الشمس لا بد منه وقال
تاج الشريعة سقط هذا القيد هنا وقال الاتراري كان هذا القيد ترك بسهو الكاتب وقال الاكمل قال بعض الشارحين ترك
هذا القيد من الكاتب قلت اراد به الاتراري فانه هكذا ذكره كما ذكرنا م اما لو دفع قبله جاز ش اي قبل طلوع الشمس الى عرفات
وقال الاكمل هذا اضمار قبل الذكر وكان من حق الكلام ان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله اما لو دفع
قبله عليه وقال الكاكي مثله ثم قال ولكن اتبع لفظ الايضاح فانه ذكر هذا الضمير بعد طلوع الشمس حيث قال واذا طلعت الشمس
الى ان قال وان دفع قبله جاز انتهى قلت هذا الجواب بطريق الاعتذار لا يخفى على ما لا يخفى ويمكن ان يقال الاضمار قبل
الذكر يقع كثيرا في الكلام اذا دلت عليه قرينة لفظية او حالية وههنا مقتضى قوله فيما قبل هذا بقليل فلما طلعت الشمس راح
الى منى فيكون الضمير في قوله قبله يرجع الى الفعل الذي يدل عليه اعملوا م قال في الاصل ش اي قال محمد في المبسوط م وينزل
بها ش اي في عرفات م مع الناس ش لان الانتباذ ش اي الانفراد والعزلة م تجبر ش لانه لا يرى احدا من تجبره
وتكبره م والحال ش اي حال الحاج في هذا الوقت م حال تضرع ش ومسكنة م والاجابة في الجمع ارجى ش لانه قد يكون فيهم
من لا يرد دعوته م وقيل مراده ش اي مراد محمد من قوله مع الناس ش اي لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة م
بتشديد الراء اي الناس الذين يمرون من الطريق وفي فتاوى الظهيرية وينزل بعرفات في اي موضع شاء الا انه لا ينزل على الطريق
قال الشافعي في قول والنزول بقرب جبل الرحمة افضل وبه قال مالك واحمد ينزل بطن نمرة والنزول فيه افضل وبه قال الشافعي
في قول قالوا ينزل عليه السلام فيه قلنا نمرة من عرفة وقد قال ع م ارتفعوا عن بطن عرنة وتركه ع م فيه لم يكن عن قصد م
واذا زالت الشمس ش اي شمس يوم عرفة وفي الايضاح واذا زالت الشمس اغتسل ان احب وهو سنة وليس بواجب كما في الجمعة
والعيدين م يصلي الامام بالناس الظهر والعصر فيبتدي ش اي قبل الصلوة م فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة

س هي المشعر الحرام وقال في المطالع من الازدلاف وهو الاقتراب لانها منزلة من الله وقربة وقال الهروي سميت بها لاجتماع
الناس فيها في زلف الليل وقيل لازدلاف آدم وحوا فيها اي لاجتماعهما وسمي الجمع ايضا لاجتماع الناس فيها وحد مزدلفة فوق وادي محسر من
الجانب الشرقي وعرفات فوق مزدلفة من الجانب الشرقي ايضا بميل الى الجنوب ومن مكة الى مسجد عرفات ثلاثة اميال والى منى ثلاثة اميال
م ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة ويخطب خطبتين يجلس بينهما جلسة كما في الجمعة هكذا فعل رسول الله عم س يعني في حديث جابر
انه عم خطب بعرفة قبل صلوة الظهر وصفة الخطبة ما ذكره الكرخي وهو ان الامام يحمد الله ويثني عليه ويهلل ويكبر ويعظ
الناس ويامرهم بما يجب عليهم وينهاهم عما نهاهم الله عنه ويخبر الناس معالم حجهم ونسكهم ثم يدعو الله لحاجته ثم ينزل وفي الذخيرة
ويبدا بالتكبير كخطبة العيد م وقال مالك يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد ولنا ما روينا س اشار
الى قوله هكذا فعل رسول الله عم م ولان المقصود منها س اي من الخطبة تعليم المناسك م من الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي
الجمار م والجمع منها س اي الجمع بين الصلوتين في المناسك م وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة
س انما قال كما في الجمعة لان رواية جابر يقتضي الاذان بعد الخطبة ورواية اخرى يقتضي قبلها فتعارضتا فصير الى القياس على الجمعة
م وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام س لان هذا الاذان لاداء الظهر كما في سائر الايام م وعنه س اي عن ابي يوسف
م انه يؤذن بعد الخطبة س وبه قال مالك وفي البدائع عن ابي يوسف ثلث روايات وظاهر رواية كقولهما وقال الشافعي اذا فرغ
من الخطبة الاولى يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم ويفتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون في الاذان معه ويخففت بحيث يكون فراغه
مع فراغ المؤذنين من الاذان م والصحيح ما ذكرنا س اي الصحيح من المذهب ما ذكرنا وهو ظاهر المذهب قال الاكمل وقال بعض الشارحين
ورواية ابي يوسف انه يؤذن بعد الخطبة اصح عندي وان كان على خلاف ظاهر الرواية لما صح من حديث جابر ان بلالا اذن بعد
الخطبة ثم اقام قلت بعض الشارحين هو الاترازي فانه قال صاحب المقالة م لان النبي عم لما خرج واستوى على ناقته اذن
المؤذن بين يديه س هذا الحديث غريب جدا والذي صح من الحديث ما رواه ابو داود في سننه ان النبي عم لما زالت الشمس امر
بالقصواء فرحلت له فركب حتى اتى بطن الوادي فخطب الناس ثم اذن بلال رض ثم اقام فصلى الحديث رواه عن جابر م ويقيم المؤذن
بعد فراغه س اي بعد فراغ الامام م من الخطبة لانه اذان المشروع في الصلوة فاشبه الجمعة ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر
باذان واقامتين س ويجهر الامام القراءة فيهما لانهما ظهر وعصر كما في ساير الايام وعن احمد ان شاء صلى باقامة من غير اذان وبقولنا
قال الشافعي وابو ثور والثوري وابو عبيد والطبري وابن الماجشون وهو اختيار الاثرم وابن حامد من الحنابلة وقال
ابن قدامة وهو اولى لحديث جابر الصحيح انه صلى الصلوتين باذان واقامتين وهو حجة على مالك في اعتبار الاذانين م وفي هذه
المسئلة ستة اقوال الاول مذهبنا الذي ذكرناه الثاني باذان واقامتين وبه قال عطاء والظاهرية والشافعي في قول واحد
واختاره الطحاوي وبه قال زفر وابو ثور الثالث باذانين واقامتين روي ذلك عن علي بن ابي طالب ومحمد الباقر بن علي
زين العابدين بن الحسين واهل بيته وهو رواية ابن مسعود والرابع باقامتين فقط روي ذلك عن عمر وعلي وهو الصحيح عن سالم
بن عبد الله ومجاهد وقول الثوري واحمد والشافعي والخامس باقامة واحدة من غير اذان وبه قال الثوري وابو بكر بن داود
ورواية يقطع عن احمد والسادس بغير اذان ولا اقامة روي ذلك عن ابن عمر رض م وقد ورد النقل المستفيض س
اي الشائع م باتفاق الرواة س اي رواة الحديث م بالجمع بين الصلوتين س اي الظهر والعصر م وفيما روى جابر ان النبي عم
صلاها باذان واقامتين س كذا في صحيح مسلم كما ذكرنا الان م ثم بيانه انه س اي ان المؤذن م يؤذن للظهر س اي لاجل صلوة الظهر
م ثم يقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود س لانه يصلي في وقت الظهر م فيفرد بالاقامة اعلاما للناس
س اي لاجل الاعلام للناس انه يصلي العصر م ولا يتطوع س اي الامام وكذا القوم لا يتطوعون م بين الصلوتين س اي الظهر
والعصر م تحصيلا لمقصود الوقوف س اي بوقفه م ولهذا س اي ولاجل تحصيل المقصود بالوقوف م قدم العصر على وقته س وقال
الثوري يصلي السنن الراتبة فيصلي اولا سنة الظهر التي قبلها ثم يصلي الظهر ثم العصر ثم سنة الظهر التي بعدها ثم سنة العصر وقالوا
يتنفلون بعد صلوتين بغير السنة الراتبة ثم يبادرون الى تعجيل الوقوف قلنا في حديث ابن عمر رض انه عم جمع بين الصلوتين
بجمع ولم يسبح بينهما ولا بعد واحدة منهما متفق عليه ولا فرق بين جمع وعرفة م فلو انه فعل س اي قد ان الامام تطوع او تشاغل

م فعل مكروها واعاد الاذان للعصر في ظاهر الرواية س وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف م خلافا لما روي عن محمد س رواه ابن سماعة عنه انه لا
يعيد الاذان ويعيد الاقامة لان الوقت قد جمعهما فيكتفي باذان كما في العشاء مع الوتر م لان الاشتغال س هذا تعليل وجه ظاهر الرواية اي لان اشتغال
الامام م بالتطوع او بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول س اي اتصال الاذان يقال فلان فعل ذلك من فوره اذا وصل الفعل بالآخر لا سيما
م فيعيده للعصر س اي لاجل صلوة العصر م فان صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة س اذ هي ليست بخلف عن ركعتين كما في خطبة
الجمعة فانها خلف عن الركعتين م ومن صلى الظهر س وفي اكثر النسخ قال اي القدوري ومن صلى الظهر م في رحله س اي في منزله حال كونه م
وحده صلى العصر في وقته س يعني لا يجمع مع الظهر م وهذا س اي هذا المذكور م قول ابي حنيفة س وبه قال ابراهيم النخعي والثوري م وقالا يجمع بينهما
المنفرد كما يجمع بينهما الامام س وبه قال مالك والشافعي واحمد وهو مروي عن ابن عمر وعائشة واليه ذهب عطاء واسحق وابو ثور وقال ابن حزم
لو فاته مع الامام فرض عليه ان يجمع بينهما وحده لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد يحتاج اليه م لانه لا الوقوف حال تفرده
واشتغال بالدعاء فيحتاج الى الامتداد مع ذلك المنفرد ايضا يحتاج اليه م ولابي حنيفة ان المحافظة على الوقت س اي على وقت كل صلوة م فرض
بالنصوص م قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقال ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا م فلا يجوز تركه
س اي ترك الفرض الموقت م الا فيما ورد الشرع به س اي بالترك م وهو الجمع بالجماعة مع الامام س يعني ورد الشرع به هو الجماعة مع الامام م والتقديم
لصيانة الجماعة س هذا جواب عن قولهما تقريره لا نسلم ان جواز الجمع بالتقديم لامتداد الوقوف بل م لصيانة الجماعة لانه لا يعسر عليهم الاجتماع
للعصر بعدما تفرقوا في الموقف س لان الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم اقامة الجماعة الا بالاجتماع وانه متعذر في العادة
فيعجل العصر لهذا س ثم فضيلة الصلوة بالجماعة لحق الوقوف لان الجماعة تفوت لا الى خلف وحق الوقوف يتادى قبل وبعد م لا لما ذكرنا
س اي التقديم لصيانة الجماعة لا لاجل ما ذكر ابو يوسف ومحمد وهو الحاجة الى امتداد الوقوف م اذ لا منافات اي لا منافات بين الصلوة
والوقوف لان الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصلوة في الصلوتين جميعا وقال زفر في العصر خاصة س اي الامام شرط في العصر خاصة ولم
يذكر قول ابي يوسف ومحمد لان عندهما الامام ليس بشرط اصلا م لانه هو المغير عن وقته س اي لان العصر هو الذي غير عن وقته حيث
قدم قبل وقته بخلاف الظهر فانه في وقته فجاز له ان يصلي العصر مع الامام وان صلى الظهر في منزله م وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج س
اي الخلاف الذي قلنا في الامام انه شرط في الصلوتين عند ابي حنيفة وشرط عنده في العصر وحده الاحرام بالحج قال ابو حنيفة رح
الاحرام شرط فيهما جميعا حتى اذا صلى الظهر مع الامام وهو حلال من اهل مكة ثم احرم بالحج فانه يصلي العصر لوقته ولا يجوز له تقديمه كذا
ذكر في النوادر الصلوة وروى عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه يجوز كقول زفر كذا في شرح الطحاوي م ولهما
ان التقديم س اي تقديم العصر قبل وقته ورد م على خلاف القياس عرف شرعه س اي عرف شرعيته
وفي بعض النسخ عرفنا شرعيته م فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج
فيقتصر عليه س اي على مورد النص والغاية الاحرام بالحج لما روى محمد عن ابي حنيفة رحمه الله انه ان كان حين صلى
الظهر مع الامام محرما بالعمرة ثم احرم بالحج قبل العصر لم يجزه لان احرام العمرة لا تاثير له في جواز الجمع فوجوده وعدمه
سواء م ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال س اي لا بد في جواز الجمع بين الصلوتين بان يكون محرما من قبل الزوال لان
الاحرام شرط جواز الجمع وشرط الشيء يسبقه ولهذا لا يجوز الجمع الزوال م في رواية تقديما س اي لاجل التقديم م للاحرام
على وقت الجمع س تحقيق وجه هذه الرواية ان بالزوال يدخل وقت الجمع ويختص هذا الجمع المحرم بالحج فيشترط تقديم الاحرام
على الجمع قبل الزوال م وفي اخرى س اي وفي رواية اخرى يكتفي بالتقديم س اي بتقديم الاحرام م على الصلوة لان المقصود
هو الصلوة س اي لان المقصود من اشتراط الاحرام هو لاجل الصلوة لا لاجل الوقت حتى ان الحلال لو صلى الظهر مع الامام
ثم احرم فصلى العصر او المحرم بالعمرة صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجزه العصر الا في وقتها م قال س
اي القدوري م ثم يتوجه س اي الامام م الى الموقف س بكسر القاف م فيقف بقرب الجبل س اي الجبل الذي يسمى جبل الرحمة
ويعرض الامام على الوقوف بموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الصخرات السواد الكبار باسفل جبل الرحمة وهو الجبل
الذي توسط عرفات يقال له الال على وزن هلال والجوهري فتح همزته وقال النووي المعروف كسرها وذهب ابن جرير
والماوردي الى انه يستحب الوقوف على جبل الرحمة الذي هو توسط عرفات ويقال له جبل الدعاء قيل هو موقف الانبياء

وقال النووى ولا اصل له اذ لم يرد به حديث صحيح ولا ضعيف فالصواب الاعتناء بموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم م والقوم معه س اى وبتوجه القوم مع الامام م عقيب انصرافهم من الصلوة لان النبى عم راح الى الموقف عقيب الصلوة كما فى حديث جابر الذى رواه مسلم مطولا م والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف س اى ويسمى الموقف م الموقف الاعظم س وعرفات كلها موقف فى اى موضع منها وقف جاز م الا بطن عرنة س بضم العين المهملة وفتح الراء والنون وقال فى ديوان الادب عرنة واد فى عرفات وعامة اهل العلم على الاستثناء وشذ مالك وجوز الوقوف ببطن عرنة واوجب معه دما قال عياض روى ابن المنذر عنه لانه يستثنه فى حديث جابر الطويل قالوا ثبت الاستثناء فى حديث ابن عباس وهو الذى ذكره المص بقوله م الا بطن عرنة لقول النبى عم س اى لقول النبى عم م عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر س هذا الذى رواه جماعة من الصحابة رض وهم ابن عباس وجابر وجبير بن مطعم وابن عمر وابو هريرة فحديث ابن عباس اخرجه الطبرانى فى معجمه من حديث ابن ابى مليكة عن ابن عباس مرفوعا نحو ما ذكر فى الكتاب وحديث جابر عند ابن ماجة ولفظه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرفة وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر وكل منى منحر الا ما وراء العقبة وفى سنده القاسم بن عبد الله بن عمر العمرى متروك وحديث جبير بن مطعم عند احمد ولفظه كل عرفات موقف وارتفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارتفعوا عن محسر وكل فجاج منى منحر وكل ايام التشريق ذبح وحديث ابن عمر عند ابن عدى فى الكامل بلفظ حديث ابن عباس وحديث ابى هريرة عند ابن عدى ايضا وفى سنده يزيد بن عبد الملك النوفلى وعن النسائى انه متروك ومحسر بكسر السين المهملة المشددة وهو بين مكة وعرفات عن يسار الموقف وقيل راى النبى صلى الله عليه وسلم الشيطان فى بطن عرفة فنهى عن الوقوف فيه فكان هذا نظير النهى عن الصلوة فى الاوقات الثلاث وقيل ان بعضهم كانوا يسكبون ويتلاعبون عن الناس فى بطن عرفة وبطن محسر م وينبغى للامام ان يقف بعرفة على راحلته س وهى من الابل البعير القوى على الاسفار والاحمال الذكر والانثى فيه سواء والهاء فيه للمبالغة وهى التى يختارها الرجل لمركبه ورحله على النجابة وتمام الخلق وحسن المنظر فاذا كانت فى جماعة الابل عرفت م لان النبى صلى الله عليه وسلم وقف على ناقته س هذا فى حديث جابر ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى الموقف فجعل بطن ناقته القصواء الى الصخرات وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة الحديث يقال ناقة قصواء اذا قطع طرف اذنها ولا يقال جمل اقصى انما يقال جمل مقصو على خلاف القياس وقال ابن دريد فى الجمهرة القصواء اسم ناقة النبى صلى الله عليه وسلم ص وان وقف س اى الامام م على قدميه جاز س لحصول المقصود م والاول افضل س اى الوقوف على الراحلة افضل م لما بينا س اشار به الى قوله م لان النبى صلى الله عليه وسلم وقف على ناقته وينبغى ان يقف مستقبل القبلة لان النبى صلى الله عليه وسلم وقف كذلك س هذا ايضا فى حديث جابر الطويل م وقال عليه السلام خير المواقف ما استقبلت به القبلة س هذا حديث غريب بهذا اللفظ واخرجه الحاكم فى مستدركه عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان لكل شىء شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة الحديث بطوله وسكت عنه الحاكم وفى سنده هشام بن زياد قال الذهبى فى مختصره هو متروك وروى ابو يعلى الموصلى فى مسنده والطبرانى فى معجمه الوسط من حديث حمزة بن ابى حمزة النصيبى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله عم اكرم المجالس ما استقبل به القبلة ورواه ابن عدى فى الكامل واعله بحمزة النصيبى وقال انه يضع الحديث ورواه ابو نعيم الاصبهانى فى تاريخ اصبهان فى باب الياء المهملة من حديث محمد بن الصلت عن ابى شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا خير المجالس ما استقبل به القبلة م ويدعو س وهو بالنصب عطف على قوله ان يقف اى يدعو الامام م ويعلم الناس المناسك م بنصب يعلم ايضا عطفا على المنصوب الذى قبله م لما روى ان النبى عم كان يدعو يوم عرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين س هذا الحديث اخرجه البيهقى فى سننه عن ابن عباس قال رايت رسول الله عم يدعو بعرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين ورواه البزار فى مسنده عن ابن عباس عن الفضل قال رايت رسول الله عم واقفا بعرفة مادا كالمستطعم او كلمة نحوها وفيه تقديم المستطعم الذى وصفه فائدة وهى المبالغة فى تحقيق المد فان المد انما يحصل بحالة الاستطعام وهى حالة الاحتياج م ويدعو بما شاء

س من الادعية بحسب ما يتيسر له ويكثر من الدعاء فى هذا اليوم الى ان تغرب الشمس ويبكى ساعة فساعة فى اثناء الدعاء ويدعو الله لحاجته الدينية والدنياوية فانه مستجاب غير مردود ويجتهد ان يقطر من عينيه قطرات من الدمع فانه دليل القبول والاجابة ويدعو لابويه واهله ولاخوانه ولاصحابه ومعارفه وجيرانه ويلح من الدعاء مع قوة الرجاء للاجابة ولا يقصر فيه وان ورد الاثار ببعض الدعوات كلها ان واصلة بما قبلها وذلك لاجل التيسير لان كل الناس ما يقدرون على حفظ الدعوات وهذا الدين مبناه على اليسر ومن الادعية المأثورة فى هذا اليوم ما رواه الترمذى فى جامعه مسندا الى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى عم قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلت انا والنبيون من قبلى لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير م وقد اوردنا تفاصيلها س اى تفاصيل الدعوات م فى كتابنا المترجم س اى المسمى م بعدة الناسك س بضم العين المهملة م فى عدة س بكسر العين م من المناسك بتوفيق الله س بين العدة والعدة وبين الناسك والمناسك جناس م وينبغى للناس ان يقفوا بقرب الامام لانه يدعو ويعلم فيعوا س اى يحفظوا من الوعى اصله يوعيوا حذفت الواو لوقوعها بين الياء والكسرة واستثقلت الضمة على الياء فحذفت بعد سلب حركتها الى ما قبلها م ويسمعوا س سقطت النون الذى منه ومن قوله فيعوا علامة للنصب لانهما معطوفان على قوله ان يقفوا الذى سقطت منه النون لاجل الناصب م وينبغى ان تقف س اى الحاج م وراء الامام ليكون مستقبل القبلة س لان وجه الامام الى القبلة فكل من تقف وراءه يكون مستقبل القبلة م وهذا س اى وقوف الحاج وراء الامام م بيان الافضلية لان عرفة كلها موقف س فى اى موضع من عرفة وقف جاز م على ما ذكرنا س اشار به الى قوله عم عرفة كلها موقف الى آخره م ويستحب ان يغتسل قبل الوقوف بعرفة ويجتهد فى الدعاء اما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب س انما قال او لا يجب ان يغتسل فقط اما الاغتسال فهو سنة لانه فى صدد الشرح لكلام القدورى فانه قال ويستحب ان يغتسل فقط ثم قال انه سنة وكل سنة مستحبة من غير عكس وقيد بقوله وليس بواجب لدفع وهم من يتوهم ان الاغتسال سنة مؤكدة وهى كالواجب فى القوة وما رايت احدا من الشراح نبه لمثل هذه النكتة م ولو اكتفى بالوضوء جاز كما فى الجمعة والعيدين وعند الاحرام واما الاجتهاد س اى المبالغة فى الدعاء م فلانه عم س اى فلان النبى عم م اجتهد فى الدعاء فى هذا الموقف لامته فاستجيب له الا فى الدماء والمظالم س هذا اخرجه ابن ماجة فى سننه عن عبد القاهر بن السرى عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس عن ابيه كنانة عن ابيه عباس بن مرداس ان النبى عم دعى لامته عشية عرفة بالمغفرة فاجيب انى قد غفرت لهم ما خلا المظالم فانى اخذ المظلوم منه قال رب ان شئت اعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشية فلما اصبح بالمزدلفة اعاد الدعاء فاجيب الى ما سأل فضحك رسول الله او قال تبسم فقال ابو بكر وعمر رض بابى انت وامى ان هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذى اضحكك اضحك الله سنك قال ان عدو الله ابليس لما علم ان الله قد استجاب دعائى وغفر لامتى اخذ التراب فجعل يحثوه على راسه ويدعو بالويل والثبور فاضحكنى ما رايت من جزعه ورواه الطبرانى فى معجمه وعبد الله بن احمد بن حنبل فى مسند ابيه وابو يعلى الموصلى فى مسنده ورواه ابن عدى فى الكامل واعله بكنانة واسند عن البخارى انه قال كنانة روى عنه ابنه لم يصح وقال ابن حبان فى كتاب الضعفاء كنانة بن العباس بن مرداس السلمى يروى عن ابيه وروى عنه ابنه وروى ابنه منكر الحديث جدا ولا ادرى التخليط فى حديثه منه او من ابيه ومن ايهما كان فهو ساقط الاحتجاج بما روى وذلك لعظم ما اتى من المناكير عن المشاهير وروى ابن الجوزى فى الموضوعات من طريق الطبرانى حدثنا اسحق بن ابرهيم الدبرى حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عمن سمع قتادة يقول حدثنا خلاس بن عمرو عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله عم يوم عرفة ايها الناس ان الله تطول عليكم فى هذا اليوم فغفر لكم الا التبعات فيما بينكم ووهب مسيئكم لمحسنكم واعطى محسنكم ما سأل فادفعوا بسم الله وابليس وجنوده على جبال عرفات ينظرون ما يصنع الله بهم فاذا انزلت المغفرة دعا هو وجنوده بالويل والثبور ثم قال هذا حديث لا يصح والراوى عن قتادة مجهول وخلاس ليس بشىء قال ايوب لا تردوا عنه فانه صحفى قوله الا فى الدماء جمع دم والمظالم جمع مظلمة وهو الظلم لتعلق حق العباد بها اما فى حق الدم الذى وجب قصاصا فلعجز صاحبه عن الاستيفاء واما فى حق المظالم التى وجبت لبعضهم على بعض فلعجز صاحبه عن الانتصاف وقيل موقوف دعاء النبى عم بعرفة فى الدماء والمظالم الى المزدلفة فاستجيب له فى الدماء والمظالم ايضا وفى الرهجى عن انس رض قال قال رسول الله عم ان الله تطول على اهل عرفة فباهى بهم الملائكة فقال انظروا الى عبادى شعثا غبرا اقبلوا يضربون الى من كل فج عميق فاشهدوا انى قد غفرت لهم الا التبعات التى

بنجهم قال ثم ان القوم افاضوا من عرفات الى جمع قال يا ملائكتي انظروا الى عبادي وقفوا وعادوا الى الطلب والرغبة والمسألة اشهدوا اني قد وهبت مسيئهم لمحسنهم وتحملت عنهم التبعات التي بينهم رواه ابو ذر عبد بن احمد الهروي في منسكه

م ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة ش قال الاكمل يعني يستديم ذلك الى ان يرمي اول حصاة من جمرة العقبة قلت ليس المراد ان يقتصر على التلبية وحدها بل يلبي ويكبر ويهلل ويصلي على النبي عم ويكون التلبية في اثناء ذلك من غير انقطاع وذلك لان التلبية في الاحرام كالتكبير في الصلوة ولهذا يؤتى بها في الانتقالات واختلاف الاحوال كما في التكبير في الصلوة فكما يخلل بين التكبيرات في الصلوة باشياء فكذلك ينبغي ان يخلل بين التلبية بالتكبير والتهليل والصلوة على النبي عم فتوتى بالتلبية الى اخر جزء من الاحرام وروى الفضل بن عباس ان رسول الله عم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة متفق عليه

م وقال مالك يقطع التلبية كما يقف بعرفة لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان كتكبيرة الافتتاح في الصلوة

م ولنا ما روي ان النبي عم ما زال يلبي حتى اتى جمرة العقبة ش هذا الحديث اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن الفضل بن العباس وقد ذكرناه الان وهو قول ابن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس والنخعي وابن ابي ليلى والثوري والشافعي واحمد واسحق والظاهرية يلبي حتى يرمي جمرة العقبة ويقطعها مع اول حصاة يرميها وعند احمد واسحق وعن علي بن ابي طالب انه كان يقطعها اذا زاغت الشمس من يوم عرفة م ولان التلبية فيه ش اي في الحج م كالتكبير في الصلوة فيأتي بها ش اي التلبية م الى اخر جزء من الاحرام ش وهو يكون عند رمي بالاجماع فينتفي ما وراءه على اصل القياس والقارن مثل المفرد بالحج في قطع التلبية وقال الكرخي يقطع التلبية مع اول حصاة في الحج الفاسد واما المحرم بالعمرة فانه يقطع التلبية حين يستلم الحجر الاسود عندنا وعند مالك اذا راى البيت وقال محمد رحمه الله والذي يفوته الحج يتحلل بعمرة ويقطع التلبية حين ياخذ في الطواف الذي يتحلل به ويقطع المحصر التلبية اذا ذبح هديه لانه ابيح له التحلل وقال القدوري في شرحه فان حلق الحاج قبل ان يرمي جمرة العقبة قطع التلبية لانه تحلل من الاحرام والتلبية لا تثبت بعد التحلل قال فان زار البيت قبل ان يرمي او يذبح او يحلق قطع التلبية في قول ابي حنيفة ومحمد رواه هشام وروى محمد ان من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس يوم النحر فاما اذا ذبح قبل ان يرمي فقد ذكر الكرخي ان هشاما روى عن ابي حنيفة ومحمد انه يقطع التلبية لانه تحلل بالذبح وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يقطعها وان ذبح ما لم يرم او يحلق وقال الحسن عن ابي حنيفة انما يقطع التلبية بالذبح القارن والمتمتع فاما اذا ضحى المفرد لم يقطعها لان التحلل لا يقف على ذبحه

م واذا غربت الشمس ش اي يوم عرفة م افاض الامام ش اي رجع وانما قال افاض اتباعا لقوله تعالى فاذا افضتم من عرفات م والناس معه على هينتهم ش اي غير مسرعين على السكينة والوقار وقال عم ليس البر في ايجاف الخيل ولا في ايضاع الابل فعليكم بالسكينة والوقار والايجاف بالجيم نوع من سير الخيل والايضاع الاسراع في السير وفي المبسوط زعم بعض الناس ان الايضاع سنة ولسنا نقول به وتاويل ما روي ان راحلته عم لما كانت في ذلك الموضع بحثها فاسرعت كعادة الدواب لا انه قصد الايضاع م حتى ياتوا المزدلفة لان النبي عم دفع بعد غروب الشمس ش هذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة من حديث علي بن ابي طالب قال وقف رسول الله عم بعرفة فقال هذه عرفة وعرفة كلها موقف ثم افاض حين غربت الشمس الحديث وقال الترمذي حديث حسن صحيح وفي حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس الحديث وفي حديث اسامة رواه ابو داود عن احمد بن حنبل كنت ردف رسول الله عم فلما وقعت الشمس دفع رسول الله عم م ولان فيه ش اي في الدفع بعد غروب الشمس م اظهار مخالفة المشركين ش فانهم كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس وقال الاترازي روي ان النبي عم خطب عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وان اهل الشرك والاوثان كانوا يدفعون في هذا اليوم قبل غروب الشمس حين تعمم عمائم الرجال في وجوههم وانا ندفع فلا تعجلوا فندفع بعد غروب الشمس انتهى قلت هذا الحديث رواه الحاكم في المستدرك من حديث المسور بن مخرمة قال خطبنا رسول الله عم بعرفات الحديث ثم قال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه قال فقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله عم لا كما يتوهمه رعاع اصحابنا ان له رؤية بلا سماع وهذا رواه الشافعي والبيهقي ايضا والعجب من الاترازي مع دعواه العريضة كيف تذكر الحديث الصحيح بصيغة التمريض م وكان النبي عم يمشي على راحلته

بيب موكب راحلته ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة الحديث م وان خاف الزحام ش اي وان خاف الحاج زحمة الناس م فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزاه ش وكذا اذا كانت به علة فدفع قبل الامام م لانه لم يفض من عرفة ش بضم الياء وكسر الفاء من الافاضة وهو الدفع من عرفات م والافضل ان يقف في مقامه كيلا يكون اخذا في الاداء قبل وقتها ش اي قبل وقت الافاضة وفيه اشارة الى انه ان جاوز عرفة قبل الامام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ولكن ان عاد الى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الامام منها بعد الغروب سقط عنه الدم وقال زفر لا يسقط وعن ابي حنيفة يسقط وصححه الكرخي وبه قال مالك والشافعي واحمد وان عاد بعد الغروب لم يسقط بالاتفاق ولو ند بعيره فتبعه حتى خرج من عرفات او اخرجه بعيره فعليه دم ولا يسقط بالعود كذا في المحيط وجامع الاكمل وقال ابو يوسف لا احفظ فيه شيئا عن ابي حنيفة ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا باس به م وكذا الحكم عند ابن المنذر ش لما روي ان عائشة رضي الله عنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت هذا رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو خالد الاحمر عن يحيى بن سعيد عن القاسم عن عائشة انها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض م واذا اتى مزدلفة فالمستحب ان يقف بقرب الجبل الذي عليه الميقدة ش بكسر الميم موضع كان اهل الجاهلية يوقدون عليه النار كذا في المغرب وقيل انها كانوا يوقدون في زمن ادم عم م يقال له قزح ش اي يقال لذلك الجبل قزح بضم القاف وفتح الزاي وبالحاء المهملة وهو غير منصرف للعدل والعلمية كذا قاله الكاكي قلت هو عدل تقديري كانه معدول عن قازح كزفر عن زافر وفي الحديث لا تقولوا قوس قزح فان قزح من اسماء الشياطين قيل سمي به لتسويله للناس وتحسينه اليهم المعاصي من التقزيح وهو التحسين وقيل من القزح وهي الطرائق والالوان التي في القوس الواحدة قزحة ويكون هنا ايضا سمي الجبل به لكونه ذا طرائق والوان م لان النبي عم وقف عند هذا الجبل ش يعني عند قزح روى ابو داود والترمذي وابن ماجة عن عبيد الله بن ابي رافع عن علي رضي الله عنه واللفظ للترمذي قال وقف رسول الله عم بعرفة الحديث وفيه فلما اصبح اتى قزح فوقف عليه وروى الحاكم في المستدرك عن جابر ان النبي عم قال حين وقف بعرفة هذا الموقف وكل عرفة موقف وقال حين وقف على قزح هذا الموقف وكل المزدلفة موقف م وكذا عمر رضي الله عنه ش اي وكذا وقف عمر بن الخطاب على قزح وهذا غريب يعني ليس له اصل م ويتحرز في النزول على الطريق كيلا يضر بالمارة فينزل عن يمينه او يساره ش وقال الكرخي واذا جاء الامام المزدلفة وهي المشعر الحرام وهي التي اذا افضت منها وانت من عرفات الى بطن محسر فانزل بها حيث شئت عن يمين الطريق ويساره ولا تنزل على جادة الطريق فتؤذي الناس وذلك لقوله عم مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر فاما النزول على الطريق فليس بممنوع بالمزدلفة وغيرها لانه يقطع الناس عن الاجتياز م ويستحب ان يقف اي الحاج م وراء الامام لما بينا في الوقوف بعرفة ش اشار به الى قوله لانه يدعو ويعلم فيعوا ويستمعوا م ويصلي الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة ش وفي اكثر النسخ قال ويصلي الامام اي قال القدوري في مختصره م وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ش اي قياسا عليه واختاره الطحاوي وبه قال الشافعي في قول وابن ثور وابن الماجشون المالكي وفي قول الشافعي باقامتين دون اذان م ولنا رواية جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان واقامة ش اي جمع بين المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة يعني في المزدلفة وهذا رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله قال صلى رسول الله عم المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامة ولم يسبح بينهما وهذا حديث غريب فان الذي في حديث جابر الطويل عند مسلم انه صلاهما باذان واقامتين ولفظه قال ثم اتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين ولم يسبح بينهما شيئا الحديث وعند البخاري ايضا عن ابن عمر قال جمع النبي عم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما باقامة ولم يسبح بينهما ولا على اثر واحدة منهما وهذان يخالفان رواية ابن ابي شيبة وقال الاترازي والترجيح لقولنا بان نقول ان حديث جابر رضي الله عنه مضطرب كما ترى لانه حدث في رواية باذان واقامتين وفي رواية باذان واقامة قلت انما يصح الحكم بالاضطراب لو كانت روايتاه مخرجتين في الصحيح والرواية التي تخبر باذان واحد واقامة واحدة ليست

في الصحيح م ولان العشاء في وقته ش اي مؤداة في وقته م فلا يفرد بالاقامة اعلاما ش اي لاجل الاعلام م لانه معلوم في جميع اهل الموقف بخلاف العصر بعرفة لانه ش اي لان العصر م مقدم على وقته فافرد بها ش اي بالاقامة م لزيادة الاعلام ش
فان قلت يرد عليكم الفوائت لانه ان شاء اذن واقام لكل صلوة وان شاء اقتصر على الاقامة ينبغي ان يكون هناك كذلك قلت الفوائت كل واحدة منها صلوة على حدة فيفرد كل منها بالاقامة بخلاف الصلوتين بالمزدلفة فانهما صارتا كصلوة واحدة بدليل انه لا يجوز التطوع بينهما فلاجل هذا لم يفرد كل واحدة بالاقامة م ولا يتطوع بينهما ش اي بين المغرب والعشاء بالمزدلفة م لانه يخل بالجمع ش ولان النبي عم لم يتطوع بينهما م ولو تطوع ش اي بينهما م او تشاغل بشيء ش مثل التعشي واستعداد دوابه ونحو ذلك م اعاد الاقامة لوقوع الفصل ش فيحتاج الى اعلام اخر وقال الكاكي قال شيخ العلامة سوى بين التطوع والتعشي والشاغل بشيء اخر في اعادة الاقامة وهو موافق لما ذكر في المبسوط ولكن اشترط في مبسوط الاسبيجابي الذي اختصره في مبسوط البزدوي الى اعادة الاقامة في التطوع والى اعادة الاذان والاقامة في التعشي وغيره م وكان ينبغي ان يعيد الاذان ش ايضا كقول زفر م كما في الجمع الاول ش اي كما يعيد الاذان ايضا في الجمع الاول وهو الجمع بين الظهر والعصر بعرفة م الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي عم صلى المغرب بالمزدلفة ثم تعشى ش اي اكل العشاء م ثم افرد الاقامة للعشاء ش اي لصلوة العشاء م هذا الحديث غريب وتمسكه بفعل النبي عم مشكل لانه قد ذكر اولا قبل هذا انه عم جمع باذان واقامة واحدة واحتج به على زفر في افراد الاقامة فكان ذلك هو الثابت الصحيح عنه ضرورة وبعد ثبوته لا يمكنه التمسك بما ذكره بعد لانه لم يصح ولم يثبت لانه عم لم يحج الا مرة واحدة فكيف يستدل به فان قلت هنا صورة التعارض فيحمل كل واحد على حالة قلت لا يمكن هنا هنا لانا ننفي صحة الحديث الذي ذكره فمن اين ياتي التعارض حتى يوفق بينهما بذلك وقال الكاكي اذا ترجحت هذه الرواية اعني الرواية المروية في الصحيح انتفت الاخرى وحملت على سهو الراوي فلا يصح التمسك به انتهى قلت فلو جاز ذلك اختار الطحاوي مذهب زفر لصحة دليله وترك الرواية الاخرى م ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع ش اي الجمع الذي في المزدلفة م عند ابي حنيفة م لان المغرب ش اي صلوة المغرب م موخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم على وقته ش فروعي فيه جميع ما ورد به النص وهو الاداء مع الامام في حال الاحرام واما الجمع بمزدلفة فلم يخالف القياس لان المغرب موخرة عن وقتها في قضاء الصلوة بعد وقتها امر معقول لوجوب الجمع الا نفعل ان يصلي مع الامام بالجماعة لان الاداء بالجماعة اولى كذا في الايضاح وقال الامام المحبوبي لا يشترط الاحرام والسلطان ايضا م ومن صلى المغرب ش اي صلوة المغرب م في الطريق ش اذ يأتي الى المزدلفة م لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد ش وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر م وبه قال زفر والحسن بن زياد م وقال ابو يوسف يجزيه وقد اساء ش لمخالفة السنة وبه قال مالك والشافعي واحمد م وعلى هذا الخلاف ش اي بين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف م اذا صلى ش اي المغرب م بعرفات ش فيعيدها لا يجزيه وعند ابي يوسف يجزيه وفي الايضاح وكذا لو صلى العشاء الاخرة بعد دخول وقتها في الطريق لا يتنازعه على المغرب فاذا لم يجز المغرب فما ترتب عليه اولى بترك م لابي يوسف انه اداها في وقتها فلا تجب اعادتها كما في بعد طلوع الفجر ش اي كما اذا صلى بعد طلوع الفجر م الا ان التاخير ش اي تاخير المغرب ليلة المزدلفة م من السنة ويصير مسيئا بتركه ش اي بترك التاخير م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م ما روي ان النبي عم قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلوة امامك ش هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن اسامة بن زيد حارثة مولى النبي عم وكان يسمى حب النبي عم قال اسامة دفع النبي عم من عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت له الصلوة فقال الصلوة امامك الحديث م معناه ش اي يعني قوله امامك م وقت الصلوة ش او مكان الصلوة لان الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور ان يكون امامه فاذا اداها في الطريق فقد اداها قبل الوقت الثابت بهذا الخبر فوجبت الاعادة كما اذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فانه يومر بالسعي بالقيام على الوجه الاكمل م وهذا ش اي قوله الصلوة امامك م اشارة الى ان التاخير ش اي تاخير صلوة المغرب م واجب وانما وجب لتمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة ش ما دام وقت العشاء باقيا م فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما ش اي بين الصلوتين م واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة ش وقال الفقيه اذا كان يخشى ان يطلع الفجر قبل ان يصل الى المزدلفة صلى المغرب لانه اذا طلع الفجر فات وقت الجمع وكذلك ان صلى العشاء الاخيرة في الطريق بعد دخول وقتها لم يجز الا على تقدير خوف طلوع الفجر فان قلت قوله عم من نام عن صلوة الحديث خبر واحد يوجب الترتيب ويجب عليه الاعادة

وان ذهب الوقت وههنا لم يجب بعد الوقت قلت اجيب بان وجوب الاعادة هناك لوجوب الترتيب وهو قائم ما لم يدخل حد الكثرة وههنا وجوب الاعادة لرعاية الجمع فيتعلق امكان الجمع بفوات وقت العشاء فان قلت قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا يوجب الاعادة لو صلى بدون الفاتحة ناسيا او عامدا وههنا وجبت ما دام الوقت باقيا قلت خبر الواحد يوجب العمل على وجه لا يؤدي الى ابطال الكتاب ثم ههنا الاعادة من باب العلم ما دام الوقت باقيا لانه صلى قبل الوقت الثابت بخبر الواحد وقبل الوقت لا يجوز فيجب الاعادة كما في مسئلة الترتيب واما خبر الفاتحة فقد عملنا به كما يليق بحاله بحيث قلنا بوجوب سجدتي السهو اذا تركها ساهيا وبالاثم اذا تركها عامدا اما لو قلنا بالاعادة كان خبر الواحد مبطلا لاطلاق قوله تع فاقرؤا ما تيسر الاية وذا لا يجوز فان قلت في حديث اسامة ايضا القول بوجوب الاعادة في الوجوب لا بطال قوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا قلت فالقول بالاعادة في الوقت لتوهم فساد اقتضاه خبر الواحد لا لفساد قوي فلو قلنا بالاعادة بعد الوقت لكنا قائلين بالفساد القوي فحينئذ كنا مبطلين موجب قوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولا نقول به فان قلت خبر اسامة خبر واحد فلا يجوز تاخير المغرب عن وقته لان محافظة الوقت واجبة بالدلائل القطعية ولو كان من المشاهير يجب الاعادة على الاطلاق لانه مؤد للمغرب قبل وقته الثابت بالحديث المشهور قلت قال شيخ الكاكي وجوب التاخير ثبت بخبر الجمع بمزدلفة وهو من المشاهير يجوز الزيادة به على الكتاب فصار للعصر بعرفات وللمغرب بمزدلفة وقتين احدهما ثابت بالدليل القطعي والثاني ثابت بالسنة المشهورة الا انه مامور بالاداء في الوقت الثابت بالكتاب ثبت لها اصل الجواز وكان مخالفة السنة المشهورة فيؤمر بالاعادة تحقيقا للجمع فاذا فات وقت الجمع لا فائدة في الاعادة بعد ما ثبت جواز الاداء والله اعلم ويشكل عن ابي يوسف بان صلوة المغرب التي صلاها في الطريق اما ان وقعت صحيحة او لا فان كان الاول فلا يجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجب فيه وحده لان ما وقعت فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت واجيب بان الفساد موقوف يظهر اثره في ثاني الحال كما مر في مسئلة الترتيب م واذا طلع الفجر ش اي من يوم النحر م يصلي الامام بالناس الفجر ش اي صلوة الفجر م بغلس ش بفتحتين وهو آخر ظلمة الليل قاله الاترازي ثم قال كذا في الديوان وقال الاكمل الغلس ظلمة اخر الليل وفي بعض الشروح ناقلا عن الديوان اخر ظلمة الليل وقد وافق لما الحق فيه على ما يظهر انتهى قلت اراد بعض الشروح شرح الاترازي م لرواية ابن مسعود رض ان النبي عم صلاها يومئذ بغلس ش هذا رواه البخاري ومسلم عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود قال ما رأيت رسول الله عم صلى صلوة الا لميقاتها الا صلوتين صلى المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها وفي لفظ قبل ميقاتها معناه قبل ميقاتها المعهود المعتاد في كل يوم لا انه صلاها قبل الفجر ولكن غلس بها كثيرا ابينه لفظ البخاري والفجر حين نزع الفجر وفي لفظ المسلم انه صلى لجمع الصلوتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر وبهذا يندفع قول من يقول ان الدليل غير مطابق للمدلول لان الدليل يدل على انه عم صلاها بغلس والمدلول قوله واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس م ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز ش اي التغليس م كتقديم العصر بعرفة ش اي كما يجوز تقديم صلوة العصر بعرفة قبل وقتها لدفع حاجة الوقوف بها واعترض عليه ان هذا الدليل العقلي لا يطابق المدلول بيانه ان تزيد في التغليس دفع حاجة الوقوف ودفع الحاجة يجوز التقديم كتقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته فيكون ههنا كذلك تصحيحا للتشبيه وهو خلاف المطلوب واجيب بان معناه لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها فلان يجوز التغليس بالفجر وهو في وقتها اولى م ثم وقف ش اي ثم وقف الامام بعدما غلس بصلوة الفجر م ووقف معه الناس ودعا ش باسماء من الادعية وترفع يديه ويستقبل بهما وجهه بطاوة في النوازل ويسعى بالمزدلفة بهذا الدعاء بعرفة اللهم حرم لحمي وشعري ودمي وعظمي وجميع جوارحي من النار يا ارحم الراحمين م لان النبي عم وقف في هذا الموضع يدعو حتى روي في حديث ابن عباس واستجيب له دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم ش فيه حديثان احدهما قوله لان النبي عم وقف في هذا الموضع فاشار به الى المشعر الحرام الذي هو جبل

الذى يقال له قزح ويبعد عنه قوله تعالى واذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا فى حديث جابر الطويل حيث قال ثم ركب اى النبى عم القصواء حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه فكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس الحديث والحديث الثانى هو حديث عباس بن مرداس وليس هو حديث ابن عباس الذى هو عبد الله وقول المص فى حديث ابن عباس وهم به ولم ينبه على هذا احد من الشراح واعتذر بعضهم بان المص انما اراد بابن عباس كنايه عن عباس بن مرداس وهذا خطاء من وجهين احدهما ان ابن عباس اذا اطلق لا يراد به الا عبد الله بن عباس فلو اراد كناية لعينه والثانى ان المص ليس من عادته ان يذكر التابعى دون الصحابى عند ذكر الحديث فلا يليق به ذلك واما حديث ابن عباس بن مرداس فقد ذكرناه عند قوله واما الاجتهاد فلانه عم اجتهد فى الدعاء فى هذا الموقف لامته فاستجيب له الا فى الدماء والمظالم وهى انما دعا وهم لا يستحق الدماء والمظالم بالرفع فيهما والمظالم جمع مظلمة وهو الظلم او اسم ما اخذ ظلما يعنى حتى استجيب له دعائه فى الدماء والمظالم والاصل ان يبقى حقوق العباد ولكن قالوا ان الله عز وجل يرضى الخصوم بالازدياد فى مثوباتهم حتى تركوا خصوماتهم فى الدنيا والمظالم ويستوجبوا المغفرة فان قلت هذا خاص بالذى حج او عام قلت لا بل هو عام لجميع امته ولا قرينة للتخصيص ثم الكلام فى اعراب حتى الدماء والمظالم فقد ذكرنا انه بالرفع فيهما لكون حتى للعطف كما فى قولهم قدم الحاج حتى المشاة ويجوز الجر فيهما على ان يكون حتى جارة كما فى قولك اكلت السمكة حتى راسها وههنا ما بعد حتى داخل فيما قبلها لان الراس داخل فى اكل السمكة وتقدير الكلام استجيب له دعاؤه لامته فى ذنوبهم حتى الدماء والمظالم ليسا من غلبى الدعاء قلت لا يتعين التاويل وهو ان يقال ان معناه استجيب له كل ذنب لامته حتى استجيب له فى الدماء والمظالم م ثم هذا الوقوف س اى الوقوف بالمزدلفة م واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم س وان تركه لعذر الزحام فتعجل السير الى منى فلا شئ عليه قاله فى المحيط والمبيت بالمزدلفة سنة وبه قال مجاهد وعطاء وقتادة والزهرى والثورى واسحق وابو ثور م وقال الشافعى انه ركن س اى ان الوقوف بالمزدلفة ركن ونسبة هذا القول الى الشافعى غير صحيح لانه ذكر فى وجيزهم ان الوقوف بالمزدلفة سنة قال الاترازى فلعل صاحب الهداية وجد لقولا صحيحا عن الشافعى انه ركن وقال الكاكى نسبة هذا القول الى الشافعى وقع سهوا من الكاتب لانه ذكر فى كتبهم انه سنة وذكر فى المبسوط الليث بن سعد مكان الشافعى وفى الاسرار علقمة وفى فتاوى قاضى خان مالكا مكانه وذكر فى المحيط مالكا والشعبى وعلقمة ونسبة السنة ايضا الى مالك سهو لان الصحيح من مذهبه ان الوقوف بها سنة والنزول بها واجب وكذا الوقوف مع الامام سنة عنده وذهب علقمة بن قيس والشعبى والنخعى والبصرى والاوزاعى وحماد بن ابى سليمان الى ان الحج يفوت بفوات الوقوف بالمزدلفة ويروى عن ابن الزبير وفى المبسوط وعلى قول الليث بن سعد هذا الوقوف ركن وقالت الظاهرية من لم يدرك مع الامام صلوة الصبح بالمزدلفة بطل حجه ان كان رجلا ولو دفع من عرفة قبل غروب الشمس فلا شئ عليه وحجه تام م لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله س اى وبمثل هذا الامر الذى فى الاية الكريمة م يثبت الركنية س لانه نص قطعى بالذكر عند المشعر الحرام والذكر يكون مع الوقوف فيكون فرضا م ولنا ما روى انه عم قدم ضعفة اهله بالليل س هذا الحديث اخرجه اصحاب السنن الاربعة عن عطاء عن ابن عباس قال كان رسول الله عم يقدم ضعفة اهله بغلس ويامرهم لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس وروى البخارى ومسلم عن سالم عن ابيه عبد الله بن عمر رض كان يقدم ضعفة اهله الحديث والضعفة على وزن فعلة جمع ضعيف ويجمع على ضعاف وضعفاء ايضا واراد بهم النساء والولدان والخدام م ولو كان س اى الوقوف بمزدلفة م ركنا لما فعل ذلك س اى تقديم الضعفة لان ما كان ركنا لا يجوز تركه للعذر وفى الايضاح الركن لا يثبت الا بدليل مقطوع به بمزدلفة لم ينعقد الاجماع بل الحديث ورد به م والمذكور فيما تلى الذكر س هذا جواب عن استدلال الشافعى بالاية وتقريره ان المامور به فى الاية هو الذكر م وهو ليس بركن بالاجماع س فكذا ما كان وسيلة اليه وهو الحضور فى الوقوف م وانما عرفنا الوجوب س جواب سؤال مقدر بان يقال اذا نفيتم الركنية عن الوقوف بالمزدلفة فمن اين تقولون بوجوبه فقال وانما عرفنا الوجوب س اى وجوب الوقوف بالمزدلفة م بقوله عم س اى بقول النبى عم م من وقف معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه س هذا الحديث اخرجه اصحاب

السنن الاربعة عن عروة بن مضرس قال قال رسول الله عم من شهد صلوتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه واخرجه ابن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه وقال هو صحيح على شرط كافة ائمة الحديث قوله هذا الموقف اشارة الى موقف المزدلفة والواو فى وقد كان للحال قوله افاض اى رجع ودفع علق س اى علق رسول الله عم م به س اى بالوقوف بمزدلفة م تمام الحج وهذا س اى تعليق تمام الحج بالوقوف م يصلح امارة الوجوب س بفتح الهمزة اى علامة وجوب الوقوف م غير انه اذا تركه س استثناء من قوله وهذا يصلح امارة الوجوب يعنى ان الوقوف بمزدلفة واجب الا انه اذا تركه اى الوقوف م بعذر س اى بسبب عذر مثل الخوف عن الزحام او عروض علة من العلل اشار اليه بقوله بان به ضعف او علة او كانت امراة تخاف الزحام لا شئ عليه م لما روينا س اراد به قوله انه عم قدم ضعفة اهله بالليل م قال س اى القدورى والمزدلفة كلها موقف الا وادى محسر لما روينا من قبل س وهو قوله عم ومزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر وفى المحيط وقت الوقوف بمزدلفة بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى ان اسفر جدا وفى الاسبيجابى لو جاوز حد المزدلفة قبل طلوع الفجر من يوم النحر فعليه دم الا لعلة او ضعف يخاف الزحمة فدفع منها ليلا ولو مر بها من غير ان يقف جاز كالوقوف بعرفة وفى التحفة لو مر فى جزء من اجزاء المزدلفة جاز ومحسر بكسر السين المشددة فاعل من حسر بالتشديد لان فيل اصحاب الفيل حسر فيه اى اعيى وكل من المشعر وهو واد بين منى والمزدلفة وسمى وادى النار يقال ان رجلا اصطاد فيه فنزلت نار فاحرقته وقيل لانه محسر سالكيه ويتعبهم ذكره المنذرى وحد المزدلفة ما بين مازمى عرفة وقرنى محسر يمينا وشمالا من الشعاب والجبال ذكره النووى وحكمة الاسراع فيه مخالفة للنصارى لانه موقفهم م قال س اى القدورى م واذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معه على هيئتهم حتى ياتوا منى قال س اى المص هكذا وقع فى بعض نسخ المختصر وهو غلط والصحيح اذا اسفر افاض الامام والناس معه س وقال الاترازى هذا الذى قاله صاحب الهداية صحيح لكن الغلط وقع من الكاتب لا من القدورى نفسه الا ترى ان الشيخ ابا نصر البغدادى وهو من تلامذة الشيخ ابى الحسين القدورى قد اثبت لفظ القدورى فى هذا الموضع فى شرحه بقوله قال ثم يفيض الامام من مزدلفة قبل طلوع الشمس والناس معه حتى ياتى منى وانت الامام ابو الحسين القدورى فى شرحه لمختصر الكرخى فى مثل هذا ايضا فقال ويفيض الامام قبل طلوع الفجر فياتى منى فعلم ان ما ذكره صاحب الهداية منقولا عن مختصر القدورى فذاك سهو من الكاتب لا من القدورى والشيخ ابو الحسين القدورى اجل منصبا من ان يزل قدمه فى هذا القدر وهو بحر زخار فى الفقه وغيث مدرار فى الحديث وناهيك من دليل على غزارة علمه شرحه لمختصر الكرخى فاذا طالعته عرفت ان محله فى الفقه كان عند الصعود فى الثريا لديه كل احد ويرجع طرف الناظر الى منزلته عن كلال وعدد من انتهى قلت هذا كله لا ينافى وقوع السهو عنه لان الجواد له كبوة والعالم له زلة وقد وقع عن اكابر العلماء فنون تقدير من السهو والخطاء ومع هذا وقوع السهو لا ينافى جلالة قدره وغزارة علمه ولكن سمعت من بعض اساتذتى الكبار يقول ان القدورى لما فرغ من تصنيف مختصره المنسوب اليه جمع واحد المختصر معه ولما فرغ من طوافه سال الله تعالى ان لا يوقفه على خطاء فيه او سهو منه وقع عن قلمه ثم انه فتح المختصر وتصفحه ورقة الى اخره فوجد فيه خمسة مواضع او ستة مواضع ممحوة وهذا يعد من كراماته وهذا مما يؤيد ان وقوع هذا الغلط من الكاتب لا منه والله اعلم ومختصر القدورى الذى عندى بقراءة اى احد وقرائى على المشايخ هكذا والمزدلفة كلها موقف الا بطن محسر ثم افاض الامام والناس قبل طلوع الشمس حتى ياتوا منى قوله والصحيح اذا اسفر ذكر فى المحيط حد الاسفار فقال اذا لم يبق من طلوع الشمس الا مقدار ما يصلى فيه ركعتان دفع م لان النبى عم دفع قبل طلوع الشمس س هذا الحديث رواه الجماعة الا مسلما عن عمرو بن ميمون قال شهدت عمر رض صلى الصبح بجمع ثم وقف فقال ان المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس ويقولون اشرق ثبير وان النبى عم خالفهم ثم افاض قبل ان تطلع الشمس وثبير بفتح الثاء المثلثة وكسر الباء الموحدة اسم جبل وكانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير من الاغارة بالدفع للحج وهو الاسراع م فيبتدى بجمرة العقبة س وفى بعض النسخ قال اى القدورى فيبتدى بجمرة العقبة س الجمرة الحجر الصغيرة وجمعها الجمار وبها سموا المواضع التى ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمر القوم اذا اجتمعوا وسميت جمرة العقبة لانها على طريق منى كذا فى مبسوط البكرى وفى مبسوط شيخ الاسلام انما سمى جمرة لان ابرهيم عم لما امر بذبح الولد جاء الشيطان يوسوسه فكان ابرهيم عم يرمى اليه الاحجار طردا له وكان يجمر بين يديه اى يسرع فى المشى والاجمار الاسراع فى المشى م فيرميها من بطن الوادى س اى فيرمى الجمرة من اسفل

الوادي الى اعلاه هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود في الصحيحين و الترمذي عن ابن مسعود انه عم لما رمى جمرة العقبة جعل البيت عن
يساره ومنى عن يمينه و في رواية انه استبطن و قال ابن مسعود هذا المقام الذي انزلت عليه سورة البقرة و انما خص سورة البقرة
لان معظم مناسك الحج فيها و لو رماها من اعلاها جاز و الاول السنة فان عمر رض رماها من اعلاها للزحام و في البدايع و الحفة يأخذ الحصا
من المزدلفة او من الطريق و في المحيط يأخذ من الطريق و في مناسك جمال الدين الحصيري قد جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على
الطريق فيحمل منه سبعين حصاة و في مناسك الكرماني يرفع من المزدلفة سبع حصيات لحديث الفضل هو السنة و قال قوم يأخذ
منها سبعين حصاة و يكره كسر الحجارة الا عن عذر و يجتنب التقاطها من الطريق و الامر في ذلك واسع م بسبع حصيات مثل حصى
الخذف ش الخذف بالخاء و الذال المعجمتين الرمي برؤس الاصابع و الحذف بالحاء المهملة الرمي بالعصى و قال الحسن في مناسكه حصى
الخذف مثل النواة و قال الشافعي يكون اصغر من الانملة طولا و عرضا م لان النبي عم لما اتى منى لم يعرج على شيء حتى رمى جمرة العقبة
هذا في حديث جابر الطويل فدفع قبل ان تطلع الشمس حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة
الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات قوله لم يعرج على شيء اي لم يقف عنده يقال عرجت به و اعرجت عليه
اي ما وقفت و عرج بالمكان اقام م و قال النبي عم عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا ش هذا الحديث رواه الطبراني
في معجم الاوسط من حديث نافع عن ابن عمر ان رسول الله عم قال لما اتى محسرا عليكم بحصى الخذف و في رواية و ابن ماجة في حديث
سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه قالت رايت رسول الله عم يرمي الجمرة من بطن الوادي الحديث و في اخره و اذا رميتم الجمرة
فارموا بمثل حصى الخذف م و لو رمى باكبر منه ش اي بحجر اكبر من حصى الخذف م جاز لحصول الرمي غير انه لا يرمي بالكبار من الاحجار
كيلا يتأذى به غيره ش و في المحيط لا يستحب الكبار و عند احمد لو رمى بحجر كبير لا يجزيه و قال مالك يستحب ان يكون اكبر من حصى الخذف
و انكر القرطبي و الشافعي عليه و قالا بعد ما صح عن قول الشارع عم انه مثل حصى الخذف و لا معنى لاكبر من ذلك م و لو رماها
من فوق العقبة اجزاه لان ما حولها موضع النسك ش لان بعض الصحابة رض كانوا يرمونها من فوق العقبة الا ترى ان عبد
الرحمن بن زيد قال ان ناسا يرمونها من فوقها و اراد بالناس الصحابة او التابعين رح م و الا فضل ان يكون من بطن الوادي
لما روينا م و هو انه عم رمى هكذا م و يكبر مع كل حصاة ش من الحصيات السبع قال الناطفي في كتاب الاجناس ذكر في مناسك
الحسن بن زياد يقول عند كل حصاة يرميها بسم الله و الله اكبر يرمي بيده واحدة بيده اليمنى و قال في النوازل يكبر مع كل
حصاة و يقول اللهم اجعله حجا مبرورا و سعيا مشكورا و ذنبا مغفورا و قال ابو عمر بن عبد البر لا نا قيت في دعاء الرمي
عند الفقهاء و انما هو ذكر و دعاء و عن القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق رض انه اذا كان رمى يقول اللهم لك الحمد و الشكر
و عن علي رض انه كان يقول كلما رمى حصاة اللهم اهدني بالهدى و قوني بالتقوى و اجعل الاخرة خيرا لي من الاولى و المعروف عندنا
ان يقول عند كل حصاة بسم الله و الله اكبر رغما للشيطان و حزبه و يقوم التسبيح و التهليل مقامه م كذا روي عن ابن مسعود
و ابن عمر رض ش اما حديث ابن مسعود فاخرجه البخاري و مسلم عن عبد الرحمن بن زيد قال رمى عبد الله بن مسعود رض جمرة
العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة الحديث و اما حديث ابن عمر فاخرجه البخاري عن الزهري قال سمعت سالما
يحدث عن ابيه ان النبي عم كان اذا رمى الجمرة رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة الحديث م و لو سبح مكان التكبير اجزاه
لحصول الذكر ش اي ذكر الله تع م و هو من اداب الرمي ش اي التكبير من اداب الرمي و لهذا لو سبح مكان التكبير جاز لحصول
المقصود و هو الذكر م و لا يقف عندها ش اي عند جمرة العقبة م لان النبي عم لم يقف عندها ش رواه البخاري عن ابن عمر قال
ان النبي عم كان اذا رمى الجمرة الحديث م ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات لما روينا عن ابن مسعود رض ش اشارة
الى قوله فيما مضى و لنا ما روي ان النبي عم ما زال يلبي حتى اتى جمرة العقبة هكذا قال الاترازي و قال بعض الاحاديث كان الشيخ
ذهل فانه لم يذكر هذا عن ابن مسعود و انما ذكره عند التكبير مع كل حصاة الا ان يكون يعني به م فان قوله يكبر مع كل حصاة يدل على
انه قطع التلبية من اول حصاة و صرح به البيهقي في المعرفة فانه قال بعد ان ذكره من جهة مسلم و فيه دلالة على انه قطع التلبية باول
حصاة ثم كان يكبر مع كل حصاة انتهى و روي في السنن من حديث ابن مسعود رض قال رمقت النبي عم فلم يزل يلبي حتى رمى
جمرة العقبة باول حصاة م و روى جابر ان النبي عم قطع التلبية مع اول حصاة رمى بها جمرة العقبة ش هذا الحديث لم يتعرض

اليه احد من الشراح و هذا مفهوم مما في حديث جابر الطويل حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة الحديث م
ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى و يستعين بالمسبحة ش اي بالسبابة و هي التي تلي الابهام قيل ان المسبحة اسم اسلامي و
السبابة اسم جاهلي و قال الكاكي اختلف المشايخ في كيفية الرمي قال بعضهم يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى و يستعين بالمسبحة كانه عاقد
سبعين و قيل يأخذها بطرفي ابهامه و سبابته كانه عاقد ثلاثين و يرميها و قال بعضهم يحلق سبابته و يضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد
عشرة و يرميها به قال الشافعي و في فتاوى الظهيرية قال مشايخ بخارى كيف ما رمى فهو جائز و الاول اصح كذا في المحيط و قيل يضع رأس الابهام
على وسط السبابة و يرمي بظفر الابهام و في البدايع عنه عليه السلام انه وضع احدى سبابتيه على الاخرى كانه يخذف و كيف ما رمى جاز
و مقدار الرمي ان يكون بين الرامي و بين موضع السقوط خمسة اذرع كذا روى الحسن عن ابي حنيفة لان ما دون ذلك يكون طرحا
و يكون مخالفا للسنة و لو طرحها طرحا اجزاه لانه رمى الى قدميه الا انه مسيء لمخالفة السنة و لو وضعها وضعا لم يجز لانه ليس برمي
حكى القاضي عياض عن المالكية ان الطرح و الوضع لا يجزي قال و قال اصحاب الرأي يجزي الطرح و لا يجزي الوضع قال و وافقنا ابو ثور
الا انه قال ان كان يسمى الطرح رميا اجزاه و حكى امام الحرمين عن بعض اصحاب الشافعي انه يكفي الوضع م و لو رماها فوقعت بعيدا منها
لم يجزه لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه و لو وقعت بعيدا منها لا يجزيه لانه ش اي لان الرمي م لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص ش
و هو الجمرة لان نفس الرمي ليس بقربة فلا يقع قربة الا في المكان المخصوص الذي عينه الشارع م و لو رمى بسبع حصيات جملة ش واحدة
م فهذا ش الجملة م واحدة ش اي رمية واحدة فعليه ان يأتي بالبقية م لان المنصوص عليه تفرق الافعال ش اي لان المنصوص عليه
فعل الرمي بسبع حصيات متفرقا لا عين الحصيات و قال الحاكم الشهيد في الكافي و ان رماها باكثر من سبع حصيات لم تضره تلك
الزيادة م و يأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره ش و به قال الشافعي و قال احمد و ابن شعبان المالكي
لا يجوز و قال الحاكم الشهيد في الكافي فان رماها بحصاة اخذها من عند الجمرة اجزاه و قد اساء و قال القدوري في شرحه فان
رمى بحجر من الجمرة جاز و قال مالك لا يجوز لنا ان الرمي لا يغير صفة الحجر فجاز الرمي كما جاز في الابتداء بخلاف الماء
المستعمل عنده حيث لا يجوز استعماله ثانيا لانه اسقط النجاسة اليه بالاستعمال و قال القدوري و الجمع بين مالك
حيث جوز الماء المستعمل و ان كان يغير اسم الماء و منع الرمي بالحجر و ان كان الرمي لا يغير صفته انتهى قلت ذكر الكاكي
مالكا و الشافعي معنا في هذه المسئلة م لان ما عندها من الحصى مردود ش اي لان ما عند الجمرة من الحصى الكاين هنالك
مردود لم يقبل الله من رامية م هكذا جاء الاثر ش اي بكونه مردودا جاء الحديث م يتعيب النبي عم ش اي بعث شوماثا
و الاثر اخرجه ابو نعيم من دلايل النبوة عن عبد الله بن خراش عن العوام عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله عم
ما قبل حج امرئ الا رفع حصاه و رواه اسحق بن راهويه في مسنده عن ابن عباس قال في الحصاة الجمار ما قبل منه رفع
و ما لم يقبل منه ترك و رواه ابن ابي شيبة ايضا نحوه موقوفا و روى الحاكم في مستدركه و الدارقطني في سننه عن
يزيد بن سنان عن زيد بن ابي انيسة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي سعيد الخدري عن ابيه ابي سعيد
قال قلنا يا رسول الله هذه الجمار التي يرمى بها كل عام فنحسب انها تنقص فقال ان ما تقبل منها رفع و لولا ذلك
لرايتها امثال الجبال قال الحاكم حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه و يزيد بن سنان ليس بالمتروك و اعله الشيخ في الامام
بيزيد بن سنان ضعفه و قال فيه مقال و قال صاحب التنقيح هذا حديث لا يثبت فان ابا فروة يزيد بن سنان
ضعفه الامام احمد و الدارقطني و غيرهما و تركه النسائي و غيره و رواه ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا على ابي سعيد
و قال ما يقبل من حصى الجمار رفع و الكاكي ذكر هنا عند قوله هكذا جاء الاثر قال عم من قبلت حجته رفعت جمرته
و عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عم و لم تصر هضابا اي تلا لا
تسد الافق فقال اما علمت ان من يقبل حجته يرفع حصاه و من لم تقبل حجته ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا
منه جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة من كل جانب فلم اجد منها كذا في المبسوط و قال الاترازي هنا و لا
باس من الجمار التي رميت عند الجمرة لما قيل انها هي من لم يقبل حجته فان من قبلت حجته رفعت جمرته و قال و قد
روي عن سعيد بن جبير انه قال لابن عباس فذكر مثل ما ذكره الكاكي الى قوله هضابا و لعمر رض و قال ابن

عليه اما علمت ان من تقبل حجته رفع حصاه انتهى قلت هذا كله من عدم اطلاعهم في كتب الحديث وما اراه ذلك الا من التقليد م وعلى هذا
ش اى وعلى ما ذكرنا من ان اخذ الحصى من عند الجمرة م مكروه لو فعل ش اى لو اخذ من موضع الجمرة اجزاه لوجود فعل الرمى م لان المقصود
التشبه بابراهيم عم في اهانة الشيطان وانه حاصل ش ويجوز الرمى بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا م سواء كان مدرا او طينا يابسا او
قبضة تراب وفي الروضة وكذا المغرة والنورة والزرنيخ والاحجار النفيسة كالياقوت والزمرد والبلخش ونحوها والملح الجبلي والكحل
والزبرجد والبلور والعقيق والعنبر ويخرج بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والذهب والفضة والجواهر وهي كبار اللؤلؤ
فانها ليست من اجزاء الارض وبقولنا قال الثوري م خلافا للشافعي ش فان عنده لا يجوز الا بالحجر وفي الروضة وعند الشافعي يجزئ الرمي
والبرام والكذان وحجر النورة قبل ان يطبخ وحجر الحديد على المذهب الصحيح وما يعمل منه الفصوص كالفيروزج والياقوت والعقيق والبلور
والزبرجد في اصح الوجهين وهو قول احمد ومنع الاشد مع انه نوع من الحجر وبقول الشافعي قال مالك وقال القاضي من الحنابلة لا يجوز بالبرام
والرخام والكذان وعن احمد لا يجوز الحجر الكبير وذهب داود الى انه يجوز بكل شيء حتى البعرة والعصفور الميت وقال ابن المنذر لا يجوز الا بالحصى
ذكره عنه القرطبي لان المقصود فعل الرمي هذا تعليلنا ولم ينكر تعليل الشافعي ص بقوله ان المأثور هو الحجر م وذلك ش اى المقصود من الرمى
يحصل بالطين كما يحصل بالحجر م والمقصود ش هو اهانة الشيطان وهو يحصل بكل ما كان مهانا في نفسه من اجزاء الارض هكذا ذكره الاترازي
وقال الكاكي المقصود التشبه بابراهيم عم في اهانة الشيطان انتهى قلت في كلام كل منهما نظر اما كلام الاترازي فانه قال بكل ما كان مهانا في
نفسه فالياقوت والزمرد والبلخش والزبرجد والبلور والعقيق والعنبر ونحوها عزيزة في انفسها غير مهانة فعلى تعليله ينبغي ان لا يجوز
الرمى بهذه الاشياء واما كلام الكاكي فانه قال المقصود التشبه بابراهيم عم في الرمى بهذه الاشياء لا يوجد التشبيه م بخلاف ما اذا
رمى بالذهب والفضة م فانه لا يجوز ش لانه يسمى نثارا لا رميا ش فيه نظر لان فيه الرمي حقيقة بل قوله لانه يسمى نثارا صحيح وقال
الاترازي لانه نثار لا رمي فلم يدل على الاهانة بل على الاعزاز وفيه ايضا نظر لان الاعزاز في الياقوت ونحوه مما ذكرنا اقوى واشد
الظهر فعلى كلامه ينبغي ان لا يجوز مع هذا يجوز م قال ش اى القدوري م ثم يذبح ش اى بعد رمي الجمرة العقبة م ان احب ش اى
الذبح يعني ان شاء وانما علق بالمحبة باعتبار ان الدم على المفرد مستحب لا واجب والكلام في المفرد لا في القارن والمتمتع فان الدم واجب
عليهما م ثم يحلق او يقصر ش انما لم يعلق الحلق او التقصير لان احدهما واجب سواء كان مفردا او قارنا او متمتعا لكن الحلق افضل وفي
المبسوط انما يخير بين الحلق والتقصير اذا لم يكن شعره ملبدا او معقوصا او مضفورا فان كان لا يتخير بل يلزمه الحلق وبه قال الشافعي
في القديم واحمد وقال في الجديد يجزئ التقصير م لما روي ان النبي عم قال ان اول نسكنا هذا ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ش هذا غريب
واخرج الجماعة الا ابن ماجة عن محمد بن سيرين عن انس بن مالك ان رسول الله عم اتى منى واتى الجمرة فرماها ثم اتى منزله بمنى
فنحر ثم قال للحلاق خذ واشار الى جانبه الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس م ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به
المحصر ش اى الذبح ايضا من اسباب التحلل كالحلق ولهذا يتحلل به المحصر وليس عليه حلق او تقصير في قول ابي حنيفة ومحمد على ما يجيء بيانه في باب
الاحصار م فيقدم الرمي عليهما ش اى على الحلق والذبح م ثم الحلق من محظورات الاحرام ش اى من ممنوعاته م فيقدم عليه الذبح ش اى
على الحلق فاخر لذلك م وانما علق الذبح بالمحبة ش اى انما علق القدوري الذبح بقوله ان احب م لان الدم الذي ياتي به المفرد تطوع وقد
ذكرنا هذا عن قريب م والحلق افضل ش اى من التقصير م لقوله عم رحم الله المحلقين الحديث ش هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن نافع عن
ابن عمر رض عن النبي عم قال رحم الله المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين وفي رواية البخاري فلما كان الرابعة قال
والمقصرين قوله الحديث بالنصب اى اقرأ الحديث الى اخره ويجوز رفعه على انه مبتدأ محذوف الخبر م ظاهر بالترحم عليهم ش اى ظاهر
النبي عم بالترحم على المحلقين قال الاكمل اى كرر الترحم عليهم وقال الكاكي المراد به ههنا التلفظ به مرارا يعني كرر لفظا وهو مأخوذ
من الاول وقال تاج الشريعة اى بالغ حيث قال ثلاث مرات رحم الله المحلقين من ظاهر بين الثوبين اذا لبس احدهما فوق الاخر
قلت ظاهر من باب المفاعلة واصله للمشاركة من اثنين وههنا ليس كذلك بل هو بمعنى فعل كما في قوله تعالى وسارعوا اى اسرعوا وفي الحديث
ظاهر بين درعين اى ظاهر بينهما معناه لبس احدهما فوق الاخر ومنه ما روي على رض يوم بدر اى نصر واعان وقال الاترازي قوله الحديث
ظاهر بالترحم عليهم ورفع لفظ الحديث يدل على ان لفظ الحديث هو فاعل وظاهر فعله وبالترحم في محل المفعول وليس كذلك بل فاعل
ظاهر هو النبي عم لما ذكرنا فافهم م ولان الحلق اكمل في قضاء التفث ش اى في ازالة الوسخ لان قضاء التفث قص الشارب والاظفار

ونتف الابط وحلق العانة والتفث بالسحاب الوسخ ومادته تاء مثناة من فوق وفاء وثاء مثلثة م وكون الحلق اكمل اجماع
واختلف فيمن وجب عليه الحلق وليس على راسه شعر قيل يجب عليه امرار الموسى على راسه وبه قال مالك وبعض اصحاب الشافعي لان الواجب
عليه امرار الموسى على راسه وازالة الشعر الا انه عجز عن احدهما وقدر على الاخر فما قدر عليه بقي وما عجز عنه سقط وقال بعضهم يستحب
وبه قال الشافعي واحمد م وهو المقصود ش اى ازالة التفث هو المقصود م وفي التقصير بعض التقصير ش اى وفي التقصير
شعر راسه بعض التقصير في اقامة السنة وانما قيد بالبعض لان كلا من الحلق والتقصير ولكن الحلق افضل من التقصير وفيه نوع
تقصير م فاشبه الاغتسال مع الوضوء ش فان المغتسل اذا ترك الوضوء واكتفى بغسله فانه يجوز ولكن الافضل ان يتوضأ
اولا ثم يغتسل فان في ترك الوضوء نوع تقصير م ويكتفي في الحلق بربع الراس اعتبارا بالمسح ش في الوضوء لان الربع يقوم
مقام الكل م وحلق الكل اولى ش اى افضل وبه قال الشافعي وعنده اولى ما يجزي ثلاث شعرات او تقصيرها وقال مالك واحمد يحلق
الكل او الاكثر بناء على مسح الراس وفي حل النوازل حلق كله سنة وفي التقصير يقصر رؤوس كل شعره مقدار الانملة وهذا التقدير
روي عن ابن عمر وعليه اجماع الامة والمرأة فيه كالرجل وفي الولوالجي يقصر ربع راسها مقدار الانملة وكذا الرجل يأخذ من كل قرن
بقدر الانملة ولو نتف حتى زال الشعر وهو كالحلق وبه قال الشافعي ومن لا شعر له لو امر الموسى لا ياخذ من لحيته او شاربه وقال
الشافعي يأخذ استحبابا وبه قال مالك واحمد لان ابن عمر فعل ذلك قلنا فعل اتفاقا لا قصدا والحلق من عين الحالق وعندنا فيه
من عين المحلوق فاعتبرنا عين الحالق وهو عين المحلوق قال الكرماني ذكره بعض اصحابنا ولم يعزوه الى احد بل الاولى اتباع
السنة فانه عم بدأ باليمين وقال الكاكي وقد اخذ ابو حنيفة بقول الحجام حين قال ابدأ بالشق الايمن من راسك وفيه حكاية
معروفة قلت الحكاية هي ما روي عن وكيع قال قال لي ابو حنيفة اخطأت في ستة ابواب من المناسك فعلمنيها حجام وذلك
اني حين اردت ان احلق راسي وقفت على حجام فقلت له بكم تحلق راسي فقال لي اعراقي انت قلت نعم قلت لا ينوط عليه
اجلس فجلست منحرفا عن القبلة فقال لي حول وجهك الى القبلة فحولت واردت ان احلق راسي من الجانب الايسر فقال لي ادر الشق
الايمن من راسك فادرته فجعل يحلق وانا ساكت فقال لي كبر فجعلت اكبر حتى قمت لاذهب فقال لي اين تريد قلت رحلي فقال
ادفن شعرك ثم صل ركعتين ثم امض فقلت له من اين لك ما امرتني به فقال رايت عطاء بن ابي رباح يفعل هذا اخرجه
ابو الفرج في مثير العزم الساكن الى اشرف الاماكن م اقتداء برسول الله عم الخ اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن ابن سيرين
عن انس بن مالك قال لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة ونحر نسكه وحلق ناول الحالق شقه الايمن فحلقه ثم دعا
ابا طلحة الانصاري فاعطاه اياه ثم ناوله الشق الايسر فقال احلق فحلقه فقال ابا طلحة اقسمه بين الناس م والتقصير ان ياخذ من
رؤوس شعره مقدار الانملة ش وقد مر الان م وقد حل له ش اى لهذا الحاج المذكور م كل شيء ش من محظورات الاحرام م الا النساء ش قال
الاترازي الرواية بنصب النساء لانه استثناء من الواجب م وقال مالك الا النساء والطيب ش وبه قال الشافعي في قول وقال
الليث الا النساء والصيد كذلك شرح مختصر الكرخي م لانه ش اى لان الطيب م من دواعي الجماع ش كالمس والقبلة ولهذا
حرم الطيب على المعتدة وروي عن عمر انه قال لا يحل الطيب م ولنا قوله عم ش اى قول النبي عم م فيه ش اى في من رمى وحلق
وذبح م حل له كل شيء الا النساء ش هذا اخرجه الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى عائشة رض قالت قال رسول الله عم اذا رميتم
وحلقتم فقد حل لكم الطيب والثياب وكل شيء الا النساء وروى ابو داود عن حجاج بن ارطاة عن الزهري عن عمرة عن عائشة
قالت قال رسول الله عم اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء الا النساء قال ابو داود هذا الحديث ضعيف الحجاج
ابن ارطاة لم ير الزهري ولم يسمع منه م وهو مقدم على القياس ش اى الحديث مقدم على القياس الذي قاسه مالك حيث
لم يجوز الطيب بالقياس وقال الجماع لا يحل له بعد الحلق قبل الطواف وكذا الطيب لانه من دواعي الجماع وجوابه هو قوله وهو
مقدم على القياس حاصله لا نسلم ان الطيب من دواعي الجماع ولئن سلمنا لكن نقول العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس
لان الشبهة في القياس في اصله وفي خبر الواحد في نقله لا في اصله م ولا يحل الجماع فيما دون الفرج عندنا ش كالتقبيل ونحوه
م خلافا للشافعي ش فان عنده في احد قوليه يحل الجماع فيما دون الفرج والمباشرة م لانه ش اى الجماع فيما دون الفرج م قضاء
الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال ش وهو بعد الطواف م ثم الرمي ش اى رمي جمرة العقبة م ليس من اسباب التحلل عندنا ش

قبل الحلق خلافا للشافعي فعنده يحلل بعد الرمي و تحل له كل شي الا النساء م هو س اى الشافعي م يقول انه س اى ان التحلل م
يتوقف بيوم النحر كالحلق س فانه يحل له بعد الرمي وهو من محظورات الاحرام م فيكون س اى الرمي م بمنزلته س اى بمنزلة الحلق م في
التحليل م لان كل ما يتوقف بيوم النحر فهو محللا كالحلق م ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه س لان قبل اوانه فيه صفة الحظر
كالسلام في الصلوة فانه في غير اوانه جناية م كالحلق والرمي ليس جناية في غير اوانه س فان قلت يشكل على هذا دم الاحصار فانه محلل
وهو ليس بمحظور الاحرام قلت قال في النهاية الاصل فيما نحن فيه هو الذي ذكر في الكتاب وهو ان يكون محظور الاحرام واما دم الاحصار
فهو ليس باصل في التحلل وانما صير اليه لضرورة المنع م بخلاف الطواف س هذا جواب عما يقال الطواف محلل في حق النساء وليس بمحظور الاحرام
وتقريره هو قوله م لان التحلل س في حق النساء انما وقع م بالحلق السابق م لا به س اى لا بالطواف الا ان الحلق قد تراخى بعض حكمه وهو
في حق النساء لكن يكون الطواف مروى في الاحرام ليظهر كونه ركنا فان قلت روى في السنن عن عائشة رضه قالت كان رسول الله صلعم يقول
اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شي الا النساء قلت قيل هذا الحديث مع جوابه م ثم يأتي مكة من يومه ذلك س في بعض النسخ
قال ثم يأتي مكة اى قال القدوري ثم يأتي الحاج المفرد مكة من يومه ذلك يعني يوم النحر م او من الغد س اى او يأتي من يوم الغد وهو
اليوم الحادي عشر من ذي الحجة م او من بعد الغد س وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة م فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة اشواط
لما روى ان النبي صلعم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى س هذا الحديث اخرجه مسلم عن عبيد الله بن
عمر عن نافع عن ابن عمر رض انه صلعم افاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى فان قلت وقع في حديث جابر الطويل انه صلى الظهر
يوم النحر بمكة ولفظه قال ثم انصرف الى المنحر فنحر ثم ركب رسول الله صلعم فافاض الى البيت فصلى بمكة الظهر الحديث قلت قال
ابن حزم واحد الخبرين وهم الا ان الاغلب انه صلى الظهر بمكة لوجوه ذكرها وقال غيره يحتمل انه اعادها لبيان الجواز وقال
ابو الفتح اليعمري في سيرته وقع في رواية ابن عمر ان النبي صلعم رجع من يومه الى منى فصلى الظهر وقالت عائشة وجابر انه صلى
الظهر ذلك اليوم بمكة ولا شك ان احد الخبرين وهم ولا يدرى ايهما الصحة الطرق في ذلك م ووقته س اى وقت طواف
الزيارة م ايام النحر س وهي ثلاثة ايام العاشر والحادي عشر والثاني عشر م لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها
ثم قال وليطوفوا بالبيت العتيق س اى قال الله عز وجل ويذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا
البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق والمراد بالذكر والله اعلم التسمية على ما ينحر لقوله على
ما رزقهم من بهيمة الانعام قوله فكلوا منها لبيان انه لا يلزم ان شاء اكل من اضحيته وان شاء لم يأكل وهذا الامر كما في قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا فان مثل هذا الامر للاباحة ومنفعة لنا فاذا قلنا بالوجوب يعود علينا فلا يجوز قوله البائس هو الذي نابه بؤس
وهو شدة الفقر يقال بئس الرجل وبئس اذا صار ذا بؤس قوله تفثهم التفث الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط
وحلق العانة والاخذ من الشعر وكانه الخروج من الاحرام الى الاحلال والبيت العتيق القديم سمى به لانه اعتق من الغرق ايام
الطوفان وقيل لانه اعتق من الجبابرة فلم يعلو عليه جبار وقيل لانه لم يدعه احد من الناس قوله ثم قال وليطوفوا بالبيت
العتيق فانه عطف على الذبح والذبح موقت بايام النحر م فكان وقتهما واحدا س اى وقت النحر والطواف لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه
الا ان الاضحية لم يشرع بعد ايام النحر والطواف مشروع بعد ذلك فان قلت هذا الطواف يجوز ادؤه بعد ايام النحر ولو كان موقتا
لما جاز القضاء بعد الوقت كرمي الجمار والوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه قلت انما يجوز قضاؤها بعد الوقت لا لانها موقتات
بل لان القضاء شرع بالتطوع والتطوع عما غير مشروع بخلاف التطوع بالطواف فانه مشروع كذا في مبسوط البكري م واول وقته
س اى اول وقت طواف الزيارة م بعد طلوع الفجر من يوم النحر لان ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه
س اى على الوقوف م وبقولنا قال مالك وقال الشافعي اول وقته اذا انتصف الليل من ليلة النحر وبه قال احمد واخر وقته اليوم
الثاني من ايام التشريق فان اخره عنها طاف وعليه دم عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا شي عليه وفي شرح القدوري اخر
اخر ايام التشريق عند ابي حنيفة وعندهما اخره غير موقت وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك اخره بمضي ذي الحجة وعند الشافعي
واحمد اول وقته من نصف الليل وافضله ضحى نهاره واخره غير موقت م وافضل هذه الايام س اى ايام النحر م اولها كما في
التضحية م فان التضحية في اول ايام النحر افضل س وفي الحديث افضلها اولها س اى وجاء في حديث النبي صلعم افضل التضحية اولها

وهذا الحديث غريب جدا يعني لم يثبت والاولى ان يقال هذا بالاجماع م فان كان سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف
القدوم م لم يرمل في هذا الطواف س اى طواف الزيارة م ولا سعى عليه س اى بين الصفا والمروة م وان كان لم يقدم السعي
س يعني عقيب طواف القدوم م رمل في هذا الطواف وسعى بعده لان السعي لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة في طواف
بعده سعى س والاصل هنا ان السعي الواجب في الحج موضعه عقيب طواف الزيارة لانه ركن في الحج فيتبعه ما هو الواجب لا طواف
القدوم فانه سنة فلا يتبعه ما هو الواجب لانه اعلى من السنة فلا يصح ان يكون تبعا لها الا انه جاز تقديم السعي وفعله
عقيب طواف القدوم رخصة طلبا للتخفيف لان يوم النحر يوم الاشتغال بالافعال فاذا لم يترخص بتقديم السعي سعى عقيب
طواف الزيارة لانه هو العزيمة والاصل في الرمل اذا كان طواف بعده سعى فيه الرمل وكل طواف ليس بعده سعى فلا رمل فيه
م ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف س اى بعد زيارة الطواف م لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا
لما بينا س اى في طواف القدوم وهو قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين م وقد حل له النساء س وفي بعض النسخ
قال القدوري وقد حل له النساء م بعد الطواف س ولكن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله في حق النساء
س اى الا ان الشان ان الحلق اخر عمله في حق النساء لان الطواف لا يصلح للتحلل وهذا كالطلاق الرجعي فانه محرم الا انه اخر
عمله الى انقضاء العدة فان الزوجة بعد انقضائها يضاف الى الطلاق لا الى الانقضاء م وهذا الطواف س اى طواف الزيارة م
هو المفروض في الحج وهو ركن فيه س اى في الحج اذ هو المامور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ويسمى طواف الافاضة
س عند اهل الحجاز وطواف الزيارة عند اهل العراق م وطواف يوم النحر س اى ويسمى ايضا طواف يوم النحر ويسمى ايضا
طواف الركن م ويكره تاخيره عن هذه الايام س اى عن ايام النحر م لما بينا انه موقت بها س اى بايام النحر وهو ما ذكره
بقوله ووقته ايام النحر م فان اخره س اى فان اخر هذا الطواف م عنها س اى عن ايام النحر م لزمه دم عند ابي حنيفة
وسنبينه في الجنايات ان شاء الله تعالى م قال س اى القدوري م ثم يعود س اى من مكة بعد طواف الزيارة م الى منى فيقيم بها
لان النبي صلعم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى م ولانه س اى ولان الحاج م
بقي عليه الرمي وموضعه بمنى س وفي شرح مختصر الكرخي قال القدوري قال اصحابنا اذا بات بمكة فقد اساء ولا شي عليه و
قال الشافعي ان بات ليلة فعليه مد وان بات ليلتين فعليه مدان وان بات ثلاث ليال فعليه دم م فاذا زالت الشمس من يوم
الثاني من ايام النحر رمى الجمار الثلاث فيبدأ بالتي س اى بالجمرة التي تلي مسجد الخيف م وهو مسجد ابرهيم عم قال في
الديوان الخيف ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء ومنه سمى مسجد الخيف وفي المغرب الخيف بالكوفة المكان
المرتفع نحو خيف منى او الذي اختلفت الوان حجارته ومنه حديث عم نحن نازلون بخيف هي كناية يعني المحصب وقيل
الخيف خيفان خيف منى وخيف بني كنانة قوله بالجمرة التي تلي مسجد الخيف اراد بالجمرة موضعها بدليل قوله فيرميها
بسبع حصيات اى يرمي الجمرة اى موضعها بسبع حصيات م يكبر مع كل حصاة ويقف عندها س اى عند الجمرة الاولى م
ثم يرمي التي س اى الجمرة م التي تليها س اى تلي جمرة مسجد الخيف م مثل ذلك س يعني بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة م
ويقف عندها س اى عند الجمرة الثانية وهي التي تلي جمرة مسجد الخيف م ثم يرمي جمرة العقبة كذلك س اى بسبع حصيات م
ولا يقف عندها س اى عند الجمرة العقبة م هكذا روى جابر رضه فيما نقل من نسك رسول الله صلعم مفسرا س نصب على الحال
من قوله هكذا لانه مفعول روى ويجوز ان يكون حالا من الموصول في قوله بما نقل اى فيما نقل ويجوز حذف الراجع
الى الموصول عند العلم به ثم الحديث الذي نسبه المص الى جابر غريب عن جابر والذي روى عن جابر في حديثه الطويل
انه عم رمى جمرة العقبة يوم النحر لا غير وروى ابو داود في سننه عن ابن اسحق عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه
عن عائشة رضه قالت افاض رسول الله صلعم من اخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع الى منى فمكث بها ليالي ايام التشريق
يرمي الجمرة اذا زالت الشمس كل جمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها قال المنذري في مختصره حديث حسن
ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط مسلم م ويقف عند الجمرتين س اى الجمرة الاولى والثانية
في المقام الذي يقف فيه الناس م وهو على الوادي كذا في المحيط س ويحمد الله ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلعم

ويدعو الله لحاجته م وكان ابن عمر وابن عباس وسعيد بن جبير والاسود وطاوس والنخعي القيام عند الجمرتين وقال
ابن المنذر ولا شيء عليه من ترك القيام عندها لانه سنة الا عند الثوري فانه قال يريق دما م ويرفع يديه س يعني عند الوقوف
في الجمرتين وفي المرغيناني ترفعهما حذو منكبيه بحا وفي الينابيع يرفع يديه عقيب كل حصاة ويكبر ويهلل ويسبح ويحمد الله ويثني عليه
ويسال حاجته ثم ياتي المقام وقيل انه يقول عند كل حصاة يرميها بيمينه بسم الله والله اكبر ثم يرفع يديه ويقول اللهم اجعله
حجا مبرورا وذنبا مغفورا او عملا مشكورا وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال يجب ان يكون بين الرامي وبين المرمى خمسة اذرع
وفي خزانة الاكمل ان رماها من بعيد فوقعت الحصاة قربها من الجمرة اجزاه وقال الكرماني وعند الشافعي لا يجزيه وهو قول ابن حنبل
ولو رماها في الهواء فوقعت في المرمى لا يجزيه ذكره الثوري والوجه الظاهر انه قال احمد وان رمى حصاة فطارت حصاة اخرى فوقعت
الثانية في المرمى دون الاولى لا يجزيه وان التقمها طاير قبل وصولها لا يجزيه وان وقعت الحصاة على محمل او ارض صلبة ثم تدحرجت او
على ثوب انسان فطارت ثم وقعت في المرمى اجزاه وبه قال احمد والشافعي في الاصح ولو وقعت في عنق البعير او على المحمل فتدحرجت الى
المرمى كره وعند الشافعية لا يجزيه في اظهر الوجهين ذكرهما النووي ولو رمى عن القوس او بالرجل لا يجزيه لقوله عم لا ترفع الايدي
الا في سبعة مواطن هذا الحديث تقدم في باب صفة الصلوة ولفظ الحديث في شرح الاثار باثبات الفعل وروي حرف الاستثناء
بعدم ذكره ولكن الفقهاء ذكروا بنفي الفعل ووصل الاستثناء بعده وقالوا لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن ولئن صح ما رواه
الفقهاء فهو ابلغ م وذكر من جملتها س اي من جملة السبعة م الجمرتين س الاولى والوسطى م والمراد رفع الايدي بالدعاء س اي
المراد من قوله لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن رفع الايدي بالدعاء وقال في الحاوي يرفع يديه للدعاء حذو منكبيه نص عليه
محمد ويجعل بطون كفيه الى السماء بخلاف الافتتاح وقال ابن المنذر رفع اليدين في الدعاء في المقامين اجماع ولا نعلم احدا انكر
ذلك غير مالك واتباع السنة اولى وقد ثبت دعاؤه عليه السلام في المقامين م وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه
المواقف لان النبي عم قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج س هذا الحديث اخرجه الحاكم في المستدرك عن شريك عن منصور
عن ابي حازم عن ابي هريرة قال قال رسول الله عم اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم
يخرجاه س ثم الاصل ان كل رمي تقف بعده لانه في وسط العبادة فينبغي ان تقف لان اللايق في العبادة الوقار والسكينة م وكل
رمي ليس بعده رمي لا تقف لان العبادة قد انتهت ولهذا لا تقف بعد جمرة العقبة في يوم النحر ايضا م لان العبادة لم يبق فان قلت
الاصل ان الدعاء بعد العبادة كما في الصلوة قلت بل الاصل ان يكون الدعاء في العبادة وانما اخرت في حق الصلوة لعدم
جواز الكلام فيها م فان كان من الغد س وفي اكثر النسخ قال اي القدوري واذا كان من الغد وهو الثالث من ايام النحر اعني
اليوم الثاني عشر من ذي الحجة س اي الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كذلك س اي كما رمى في اليوم الحادي عشر يبتدي بالجمرة
التي تلي مسجد الخيف فيرميها ثم يرمي الجمرة الوسطى ويقف عندها ويدعو بحاجته ويرفع يديه ثم يرمي جمرة العقبة ولا يقف
عندها ولا يرفع يديه م واذا اراد ان يتعجل النفر س اي الرجوع من منى الى مكة م نفر الى مكة وان اراد ان يقيم س اي بمنى م رمى
الجمار الثلاث في اليوم الرابع س وهو الثالث عشر من ذي الحجة والثالث من ايام التشريق والرابع من يوم النحر م بعد
زوال الشمس لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى س المراد من اليومين الحادي عشر والثاني
عشر من ذي الحجة يعني من نفر بعد ما رمى الجمار الثلاث في اليوم الثاني من ايام التشريق والحاصل انه لا اثم عليه في التعجيل و
التاخير لانه مخير فيهما وجواز التخيير بين التعجيل والتاخير وان كان التاخير افضل لانه يجوز التخيير بين الفاضل والافضل
كما خير المسافر بين الصوم والافطار وان كان الصوم افضل قال الزمخشري قيل ان اهل الجاهلية كانوا فريقين منهم
من جعل المتعجل اثما ومنهم من جعل المتاخر اثما فورد القران بنفي الماثم عنهما ونحل باتي مطاوعا ومتعديا والله ولى ذلك
ومن تاخر قوله لمن اتقى اي ذلك التخيير ونفي الماثم فيها للحاج المتقي ليقوى عاصي الله م والافضل ان يقيم س اي بمنى م
لما روي ان النبي عم صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع س هذا الحديث رواه ابو داود عن ابن اسحق وقد ذكرناه
عن قريب م وله ان ينفر ما لم يطلع الفجر من اليوم الرابع س وهو اخر ايام التشريق م فاذا طلع الفجر من اليوم الرابع لم
له ان ينفر لدخول وقت الرمي س فلا ينفر حتى يرمي م وفيه خلاف الشافعي س فان عنده لا يجوز له النفر اذا غربت الشمس

من اليوم الثاني عشر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع وبه قال مالك واحمد وهو رواية عن ابي حنيفة لما روي عن
عمر رض انه قال من ادركه المساء من اليوم الثاني فليقم الى الغد حتى ينفر مع الناس ولنا ان الليل ليس بوقت له من اليوم الرابع
لان ليلة يوم الرابع ملحقة باليوم الثالث في حق الرمي بدليل انه لو ترك رمي اليوم الثالث ورمى في هذه الليلة يجوز فلا
ما بعد طلوع الفجر فانه وقت الرمي فلا يبقى خياره بعد ذلك وما روي عن عمر رض غير مشهور ولو ثبت يحمل على الافضلية
م وان قدم الرمي في هذا اليوم يعني اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابي حنيفة وهذا استحسان وقالا
لا يجوز س وبه قال الشافعي ومالك واحمد م اعتبارا بسائر الايام س يعني قياسا عليها واراد بسائر الايام اليومين يوم الثاني
والثالث دون اليوم الاول من ايام النحر فان رمي جمرة العقبة من ذلك اليوم قبل الزوال جائز بالاجماع وانما التفاوت
في رخصة النفر فاذا لم يترخص التحق بها س اي بسائر الايام ولانه عم رمى فيه بعد الزوال وكون الرمي عبادة لا يعرف
بالقياس فيقتصر على مورد النص م ومذهبه مروي س اي مذهب ابي حنيفة مروي م عن ابن عباس رض س رواه البيهقي عنه
اذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمي والصدر والانتفاخ الارتفاع وفعل النبي عم محمول على الافضل بدلالة
جواز النفر لحكم الاية وقياسهما على اليوم الثاني والثالث ضعيف لانه لا يجوز ترك الرمي فيه اصلا فجاز التقديم ايضا
على الزوال م ولانه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم س يعني اليوم الرابع م في حق الترك فلان يظهر في جوازه في الاوقات
كلها اولى بخلاف اليوم الاول والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال في المشهور من الرواية س انما قيد بالمشهور
احترازا عما ذكر الحاكم في المنتقى فقال كان ابو حنيفة يقول الافضل ان يرمي في الثاني والثالث بعد الزوال يعني في اليوم
الثاني والثالث من ايام النحر فان رمى قبله جاز م لانه لا يجوز تركه فيهما س اي لا يجوز ترك الرمي في اليومين م فبقي على الاصل
المروي س اي بقي حكم الرمي في اليوم على اصل المروي يعني لم يجز الا بعد الزوال واراد بالمروي ما روى عن جابر قبل هذا
واراد باصل المروي ان لا يتغير حكم المروي عما كان والذي روي عن جابر رضي الله عنه ومن جمرة العقبة قبل الزوال
يوم النحر ورمى في بقية الايام بعد الزوال م فاول يوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر س وبه قال مالك
واحمد في رواية وهو مذهب الثوري والنخعي ومجاهد م وقال الشافعي اوله بعد نصف الليل س وبه قال احمد وهو قول
عطاء م لما روي ان النبي عم رخص للرعاء ان يرموا ليلا س هذا رواه الطبراني في معجمه من حديث ابن عباس ان النبي عم
رخص للرعاء ان يرموا ليلا وروى الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله عم رخص للرعاة ان
يرموا بالليل واي ساعة شاؤا من النهار وروى البزار في مسنده عن ابن عمر من طريق مسلم بن خالد الزنجي عن عبيد الله
عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله عم رخص لرعاء الابل ان يرموا بالليل وقال ابن القطان مسلم بن خالد الزنجي شيخ
الشافعي ضعفه قوم ووثقه اخرون وقال البخاري وابو حاتم منكر الحديث والرعاء بكسر الراء وبالمد جمع راعي الغنم وقد
يجمع على رعاة بالضم كقضاة جمع قاض م ولنا قوله عم س اي قول النبي عم م لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين ويروى
حتى تطلع الشمس س الرواية الاولى رواها الطحاوي في شرح الاثار حدثنا ابن ابي داود حدثنا المقدمي حدثنا فضيل
ابن سليمان حدثني موسى بن عقبة اخبرنا كريب عن ابن عباس رض ان النبي عم كان يامر نساءه وثقله صبيحة جمع ان يفيضوا
مع اول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة الا مصبحين والرواية الثانية رواها الاربعة عن عطاء عن ابن عباس قال كان رسول
الله عم يقدم ضعفة اهله بغلس ويامرهم ان لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس فان قلت ما وجه التلفيق بين الحديثين قلت الا
صباح يوجد بعد الفجر فيدل على ان اول الوقت برواية الطحاوي ووقت الافضل برواية الاربعة وقال الكاكي يثبت اول
الوقت بحديثنا ووقت الافضل بحديث ابن عباس قلت كانه ما اطلع في هذا الموضع في كتب الحديث فالحديثان كلاهما لنا
وما رواه الشافعي يحمل على الليلة الثانية والثالثة فان قلت احتج الخصم ايضا بما رواه ابو داود من حديث هشام بن عروة
عن ابيه عن عائشة رض انها قالت ارسل رسول الله عم ام سلمة ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر ثم مضت فافاضت وكان
ذلك اليوم اليوم الذي يكون رسول الله عم يعني عندها وروى ابو داود ايضا من حديث ابن جريج قال اخبرنا
عطاء قال اخبرني مخبر عن اسماء انها رمت الجمرة قلت انا رمينا الجمرة قبل الفجر ثم مضت فافاضت وكان ذلك اليوم اليوم الذي

في ليل قالت انا كنا نصنع هذا على عهد رسول الله عم قلت حديث ام سلمة روي من طرق وليس فيها انه عم امرها ان ترمي ليلا ولا بين مكة
وجمرة العقبة بميلين يجوز ان يكون رمت اول الصبح ثم صلت الصبح بمكة واما حديث اسماء فمنقطع لانه يرويه ابن جريج عن عطاء قال اخبرني
مخبر عن اسماء فهو منقطع مجهول ثم انه لم يذكر ان رسول الله عم علم بذلك فلم يكن حجة م فيثبت اصل الوقت بالاول ش اي يثبت اصل وقت
رمي الجمرة بالحديث الاول وهو قوله عم لا ترموا الجمرة الا مصبحين م والافضلية بالثاني ش اي وثبت الافضلية بالحديث الثاني
وهو قوله عم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس م وتاويل ما روى ش اي ما رواه الشافعي م الليلة الثانية والثالثة ش هذا جواب
عن الحديث الذي رواه الشافعي وهو قوله عم رخص للرعاء ان يرموا ليلا وهو انه محمول على الليلة الثانية والثالثة فقياس الخصم
ولئن سلمنا ان المراد منه ليلة العيد فنقول لا حجة به للخصم علينا لانه يثبت رخصة للرعاء والضعفاء فلا يعد وهم لان الرمي ثابت بخلاف
القياس م ولان ليلة النحر وقت الوقوف ش يعني وقوف المزدلفة م والرمي مرتب عليه ش اي على الوقوف م فيكون وقته بعده ضرورة
ش اي فيكون وقت الرمي بعد الوقوف وكون الرمي مرتبا على الوقوف بالاجماع والقول بان وقته بعد النصف من الليل يودي الى
خرق الاجماع م ثم عند ابي حنيفة يمتد هذا الوقت الى غروب الشمس ش اي يمتد وقت رمي جمرة العقبة من وقت طلوع الفجر الى غروب
الشمس وروى ذلك الحسن عنه كذا ذكره القدوري م لقوله عم ش اي لقول النبي عم م ان اول نسكنا في هذا اليوم الرمي ش هذا الكلام
قد تقدم عند قوله ثم يحلق او يقصر ومضى الكلام فيه هناك م جعل اليوم وقتا له ش اي جعل النبي عم اليوم وقتا للرمي يعني جعله
ظرفا للرمي فجاز في كل جزء من اجزائه الى غروبه م وذهابه ش اي ذهاب اليوم م بغروب الشمس ش لان اليوم من طلوع الفجر الصادق
الى غروب الشمس م وعن ابي يوسف انه ش اي روي عن ابي يوسف انه م يمتد الى وقت الزوال ش لان ما بعده قضاء لان
الوقت يعرف بتوقيت الشرع والشرع ورد بالرمي قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتا له وفي الايضاح والاصح في وقت الرمي كما هو قول
ابي حنيفة م والحجة عليه ش اي على ابي يوسف م ما روينا ش وهو قوله ان اول نسكنا في هذا اليوم الرمي وفي مبسوط شيخ الاسلام
الحاصل ان ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال
الى الغروب وقت الجواز من غير اساءة والليل وقت الجواز مع الاساءة م وان اخره الى الليل ش اي وان اخر رمي جمرة العقبة
الى الليل م رماه ش اي في الليل م ولا شيء عليه لحديث الرعاء ش لانه عم رخص لرعاة الابل ان يرموا ليلا م وان اخره الى الغد
ش اي وان اخر الرمي الى غد يوم النحر م رماه لانه ش اي لان غد يوم النحر م وقت جنس الرمي وعليه دم عند ابي حنيفة لتاخيره
ش اي لتاخيره الرمي م عن وقته كما هو مذهبه ش وهو ان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عنده م وان رماها ش اي وان
رمى الجمار حال كونه راكبا اجزاه لحصول فعل الرمي ش وفي المبسوط والمحيط قال ابو حنيفة يجوز الرمي راكبا وماشيا لحصول الرمي
وفي حل المنازل عن ابي يوسف ان رمي يوم النحر راكبا افضل وفيما بعده من الايام راجلا لانه كذا روي عن فعله عم وقال
الشافعي المستحب ان يرمي يوم النحر واخر ايام التشريق راكبا لانه عم رمى فيهما راكبا هكذا ذكره في الامام والصحيح ان الاولى ان
يرمي غير راكب في ايام التشريق كلها كما روي عن ابي يوسف لان ابن عمر رض روى انه عم ياتي الجمرات بعد يوم النحر ماشيا وقيل
هو كذا في سننهم وهو قول مالك واحمد الرمي ماشيا م وكل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا والا ش اي
وان لم يكن بعده رمي كرمي جمرة العقبة م فيرميه ش حال كونه راكبا م لان الاول ش اي الرمي الاول م بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا
عند قوله ثم الاصل ان كل رمي بعده رمي يقف بعده لانه في وسط العبادة فياتي بالدعاء فيه فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التواضع
ش واظهار المسكنة م وبيان الافضل روي عن ابي يوسف ش اي بيان الافضل في الرمي ماشيا او راكبا روي عنه وهو ان كل رمي
بعده رمي فالافضل ان يرمي ماشيا وكل رمي ليس بعده رمي كجمرة العقبة فالافضل ان يرمي راكبا م ويكره ان لا يبيت بمنى ليالي
الرمي لان النبي عم بات بها ش قد ذكرنا فيما مضى عن عائشة قالت افاض النبي عم من اخر يوم حين صلى الظهر ثم رجع الى منى فمكث
بها ليالي ايام التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس م وعمر رض كان يؤدب على ترك المقام بها ش اي بمنى وهذا غريب نعم روى
ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابن نمير عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ان عمر كان ينهى ان يبيت احد من وراء العقبة
وكان يامرهم ان يدخلوا منى م ولو بات في غيره ش اي في غير منى م حال كونه ش متعمدا لا يلزمه شيء عندنا م وان كان يكره ش خلافا
للشافعي فان عنده في المبيت بمنى قولان احدهما انه يجب حتى وجب بتركه دم وبه قال مالك واحمد في رواية لانه نسك والثاني

يجب وبه قال احمد في رواية وعن بعض اصحاب الشافعي لو ترك المبيت ليلة فعليه مد ولو ترك ليلتين فعليه مدان ولو ترك ثلاث ليال فعليه دم
م لانه ش تعليل لما قلنا اي لان المبيت م وجب ليسهل عليه الرمي في ايامه فلم يكن من افعال الحج فتركه لا يوجب الجابر ش كالمبيت بمنى ليلة العيد م ويكره ان يقدم
الرجل ثقله ش بفتح الثاء المثلثة وفتح القاف وهو متاع المسافر وحشمه كذا في الديوان م الى مكة ويقيم حتى يرمي لما روي ان عمر رض كان يمنع منه ويؤدب عليه ش
هذا غريب وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابن ادريس عن الاعمش عن عمارة قال قال عمر رض من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له م ولانه
ش اي ولان تقديم الثقل م يشغل قلبه ش عن الاشتغال وذلك لانه اذا قدم يحصل له من قلبه امور من جهته م واذا نفر ش اي واذا ذهب متوجها
الى مكة نزل بالمحصب ش على وزن اسم المفعول من التحصيب وهو اسم موضع ذات حصى بين منى ومكة م وهو الابطح ش اي وهو الذي يقال له الابطح
م وهو ش اي المحصب م اسم موضع نزل به رسول الله عم ش فيه احاديث منها ما رواه البخاري عن قتادة عن انس ان النبي عم صلى الظهر
والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به ومنها ما اخرجه مسلم عن نافع عن ابن عمر ان النبي عم وابا بكر وعمر
كانوا ينزلون بالابطح ومنها ما رواه مسلم ايضا عن ابي رافع مولى رسول الله عم قال لم يامرني رسول الله عم ان انزل بالابطح حين خرج من منى
ولكن جئت فضربت قبته فجاء فنزل قال ابو بكر رض وكان على ثقل النبي عم م وكان نزوله قصدا ش اي وكان نزول النبي عم بالمحصب م قصدا
وهو الاصح حتى يكون النزول به سنة ش انما قال وهو الاصح احترازا عما قاله بعض اصحابنا ان النزول بالمحصب ليس بسنة واحتجوا على ذلك بما روى البخاري
عن عطاء عن ابن عباس قال ليس المحصب بشيء انما هو منزل نزله رسول الله عم وعن هذا قال الشافعي التحصيب مستحب وليس بسنة وبه قال مالك وقيل
المصنف واخرون انه سنة لانه عم نزل به قصدا اراءة للمشركين لطيف صنع الله به من النصر والنفر واهانتهم فكان سنة كالرمل في الطواف
ومعنى ليس التحصيب بشيء ليس بنسك مفروض م على ما روي انه عم ش اي ان النبي عم م قال لاصحابه انا نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسم
المشركون فيه على شركهم ش هذا الحديث اخرجه الجماعة عن عمرو بن عثمان بن عفان عن اسامة بن زيد قال قلت يا رسول الله اين تنزل غدا
في حجته قال هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون بخيف بني كنانة حيث قاسمت قريش على الكفر وذلك ان بني كنانة حالفت قريشا
على بني هاشم ان لا يناكحوهم ولا يؤووهم ولا يبايعوهم واخرج البخاري ومسلم ايضا عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال لنا رسول الله عم
ونحن بمنى نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر وذلك ان قريشا وبني كنانة حالفت على بني هاشم وبني المطلب ان لا
يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم رسول الله عم يعني بذلك المحصب وقد ذكر الاترازي الحديث الاول نقلا وقد روى صاحب
السنن باسناده الى اسامة بن زيد فذكره ثم قال واخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة فكانه ما اطلع اوله على تخريج البخاري ومسلم
ثم اسنده وليس طريقه من لديه في الحديث وقال ايضا قوله خيف بني كنانة والصحيح في الرواية كما ذكرنا من السنن بلا ذكر الخيف
وعلى ما ذكره صاحب يكون الخيف الثاني عطف بيان لان الخيف خيفان احدهما خيف منى وهو الذي فيه مسجد وهو شيء والثاني
خيف بني كنانة وهو المحصب وسمي بخيف بني كنانة لانهم تحالفوا مع قريش في ذلك الموضع على بني هاشم قوله حيث تقاسم اي تعاهد
وتحالف قوله على شركهم اي مع شركهم وعلى بمعنى مع كما يقال فلان على صومه اي مع صومه م يشير الى عهدهم ش اي يشير
النبي عم الى عهد بني كنانة م على هجران بني هاشم ش وروي انهم حبسوا بني هاشم في واد مع سنين م فعرفنا انه ش اي ان النبي عم نزل به
ش اي بالمحصب م اراءة ش اي لاجل الاراءة وهو مصدر ارى يري اراءة م للمشركين لطيف صنع الله به ش حيث فتح له مكة ونصره عليهم
م فصار ش اي النزول بالمحصب م سنة كالرمل في الطواف ش حيث كان لاظهار الجلد والقوة ليغيظ به المشركين م ثم دخل مكة ش وفي اكثر النسخ
قال اي القدوري ثم دخل الحاج مكة بعد نزوله بالمحصب فطاف بالبيت سبعة اشواط لا يرمل فيها اي في سبعة اشواط م وهذا طواف الصدر
ش لانه يصدر به عن مكة اي يرجع والصدر بفتحتين وهو الرجوع م ويسمى طواف الوداع ش لان وداع البيت يحصل به والوداع
بفتح الواو اسم التوديع كسلام بمعنى التسليم وكلام بمعنى التكليم م وطواف اخر العهد ش اي ويسمى ايضا طواف اخر عهد بالبيت م
لانه يودع البيت ويصدر به ش اي يصدر بهذا الطواف عن البيت وفي بعض النسخ يصدر عنه اي يرجع عن البيت والاول اوجه م
وهو ش اي طواف الصدر م واجب عندنا ش وبه قال احمد م خلافا للشافعي ش فان عنده يستحب في احد القولين وبه قال مالك وفي قوله
الاخر واجب كقولنا وفي فرض وعن مالك انه سنة ولا دم على تاركه وعلى تارك طواف القدوم دم وقال ابن قدامة في المغني
ووافقنا ابو حنيفة فيها وهذه غفلة فالمتاخر يوافق المتقدم دون العكس وقال الروياني واوجب الدم على تارك طواف الوداع الحسن
البصري والثوري ومجاهد والحكم وحماد وعن ابن عباس ما يدل عليه م لقوله عم ش اي لقول النبي عم من حج هذا البيت فليكن

اخر عهده بالبيت الطواف ورخص لهذا الحيض بحيث ترجع الاخر ويقضب الطواف وبالعكس قوله رخص اى النبى عم للنساء الحيض ومنه حج حايض وحصص الحايض برخصة الترك دليل على الوجوب ايضا ش هذا الحديث رواه البخارى عن طاوس عن ابن عباس قال اى الناس ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المراة الحائض وفى لفظ لمسلم قال كان الناس ينصرفون فى كل وجه فقال رسول الله عم لا ينفرن احد حتى يكون اخر عهده بالبيت ورواه الشافعى وزاد فى اخره فان اخر النسك الطواف كتب وهذه الزيادة يوافق ما فى الكتاب م الا على اهل مكة لانهم لا يصدرون ولا يودعونها ش هذا استثناء من قوله وهو واجب اى طواف الصدر واجب الا على اهل مكة فانه ليس بواجب عليهم وقال الاترارى لو كان واجبا لوجب على اهل مكة قلت جوابه يفهم من قول المص لانهم لا يصدرون ولا يودعون فلا يحتاج الى التطويل م ولا رمل فيه ش اى فى طواف الصدر م لما بينا انه شرع مرة واحدة ش اشار بقوله لما بينا الى قوله فيما مضى والرمل ما شرع الا مرة واحدة فى طواف بعده سعى وفى الزهرى ويسقط طواف الوداع عن ستة الكى لان التوديع شان المفارق والمعتمر واهل المواقيت لمن دونها ومن نوى الاقامة بمكة قبل النفر الاول وبعده لا يسقط عند ابى حنيفة وعند الشافعى يسقط لعدم مفارقة البيت وعن الحائض والنفساء م ويصلى ركعتين الطواف بعده ش اى بعد طواف الصدر م لما قدمنا ش اى فى اول هذا الباب وهو قوله عم وليصل الطايف لكل اسبوع ركعتين م ويأتى زمزم فيشرب من مائها لما روى ان النبى عم استقى دلوا بنفسه فشرب ثم افرغ باقى الدلو فى البير ش قال الاترارى قال فى الايضاح روى عن النبى عم استقى الى اخر نحوه والحديث كيف فتح بهذا المقدار وقد روى احمد فى مسنده والطبرانى فى معجمه عن ابن عباس قال جاء النبى عم الى زمزم فنزعنا له دلوا فشرب ثم مج فيها ثم افرغناها فى زمزم ثم قال لولا ان تغلبوا عليها لنزعت بيدى وروى ابن سعد فى كتاب الطبقات فى باب حجة النبى عم ما يوافق المذكور فى الكتاب قال اخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء ان النبى عم لما افاض نزع بنفسه الدلو يعنى من زمزم لم ينزع معه احد فشرب ثم افرغ ما فى الدلو فى البير الحديث م ويستحب ان ياتى الباب ش اى باب الكعبة م ويقبل العتبة ش اى عتبة الباب م ويأتى الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب ش اى بين الحجر الاسود الى الباب م فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالاستار ش اى يتعلق باستار الكعبة م وهو جمع ستر م ساعة ش بيد عن الله فيها م ثم يعود الى اهله هكذا روى ان النبى عم فعل بالملتزم ذلك ش هذا اخرجه ابو داود فى سننه عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن ابيه شعيب قال طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قلت الا تتعوذ قال نعوذ بالله من النار ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا وبسطهما بسطا ثم قال هكذا رايت رسول الله عم يفعله م قالوا ش اى المشايخ م فينبغى ان ينصرف ش اى الحاج م وهو يمشى وراءه ش اى والحال انه يمشى وراءه يعنى ينكص على عقبيه م ووجهه ش اى والحال ان وجهه م الى البيت ش حال كونه م متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد ش الحرام م فهذا ش اى فهذا الذى ذكرناه م بيان تمام الحج ش الذى فعله رسول الله عم

فصل

اى هذا فصل فى بيان مسائل شتى من افعال الحج ذكرها بفصل على حدة لتعلقها بالباب م فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها ش وفى بعض النسخ ووقف فيها م على ما بينا ش اى قبل هذا الفصل من احكام الوقوف بعرفة سقط عنه طواف القدوم لانه شرع فى ابتداء الحج على وجه يترتب عليه ساير الافعال ش اى باقى الافعال ومنه السعى م فلا يكون م الاتيان به ش اى بطواف القدوم م على غيره لان الوجه سنة ولا شىء عليه لتركه ش اى لترك طواف القدوم م لانه ش اى لان طواف القدوم م سنة وبتركه السنة لا يجب الجابر ش لان وقت طواف القدوم فى ابتداء الحج قبل الشروع فى الافعال والسنن اذا فاتت من وقتها لا يقضى وعند مالك طواف القدوم واجب فيجب بتركه الجابر الا فى حق المراهق للوقوف فانه يسقط عنه بلا جابر ذكره فى الذخيرة م ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها ش اى من يوم عرفة م الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج اعلم ان اول وقت الوقوف من وقت الزوال وهو مذهب الائمة الثلاثة واصحابهم وقال احمد اول وقته من طلوع الفجر من يوم عرفة ولم يوافقه احد على هذا وابو حفص العكبرى من الحنابلة قال بما قاله الائمة الثلاثة وقد اشار المص الى هذا بقوله م فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى ان النبى عم وقف بعد الزوال ش وهذا فى حديث جابر الطويل اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا ثم ركب رسول الله عم حتى اتى الموقف الحديث م وهذا بيان اول الوقت ش لان الكتاب مجمل والتحق فعل النبى عم بيانا به كما فى الصلوة وقال الرهجى ليس فى فعل النبى عم ولا فى قوله ان اول وقت الوقوف من الزوال لانه عم لما طلعت الشمس فى منى سار الى عرفة فنزل بنمرة فى قبة التى ضربت له فاقام بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصواء فرحلت له فركب حتى اتى بطن الوادى فخطب خطبته الطويلة التى ذكر فيها تحريم دمائهم واموالهم عليهم والوصية بالنساء ثم صلى الظهر والعصر فى وقت الظهر ثم ركب القصواء واتى الموقف كما فى حديث جابر فلم يكن نزوله بعرفة وقت الزوال ولا وقوفه لان نمرة ليست من عرفات فى الصحيح يعنى ان نزوله بنمرة

كان قبل الزوال ووقوفه بعرفة بعد الخطبتين والصلوتين ووقت الزوال قبل هذا بكثير وان اخذ بقوله فينبغى ان يكون اول وقته من طلوع الفجر يوم عرفة لان قوله او نهارا يدل على ان النهار محل الوقوف من اوله الى اخره وهو اقوى فى الدليل لان الفعل لو وجد من وقت الزوال لا يدل على انه اول وقته لانه يجوز ان يكون الافضل والاولى وهو وقت الجواز مع غيره من اوقات نهار يوم عرفة م وقال عم من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ش هذا الحديث رواه الاربعة عن شيبان الثورى عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلى ان ناسا من اهل نجد اتوا رسول الله عم وهو بعرفة فسالوه فامر مناديا فنادى الحج عرفة فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج الحديث وروى الدارقطنى من حديث عطاء ونافع عن ابن عمر قال قال رسول الله عم من وقف بعرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وفى اسناده رحمة بن مصعب ضعيف م وهذا بيان اخر الوقت ش لانه يدل على ان وقت الوقوف بعرفة يبقى ما بقى الليل من يوم النحر ولا يبقى بعد الليل فصح قولهم اذا اخر وقت الوقوف قبيل طلوع الفجر من يوم النحر م ومالك ان كان يقول بان اول وقته ش اى اول وقت الوقوف بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس م من يوم عرفة ش فهو محجوج عليه بما روينا ش وهو ان النبى عم وقف بعد الزوال ونقل هذا غير صحيح عن مالك فان مذهبه هذا اسلم من هذا وقد ذكر ابن الجلاب المالكى فى كتاب التوزيع ولا يجزى الوقوف بعرفة نهارا قبل الزوال وقال الحاكى ما وجدت هذا عن مالك فى الكتب المعتبرة لبيان الخلاف وقيل هذا سهو من الكاتب وليس هو مذهب مالك قلت فلا جل هذا ذكر صاحب الكتاب بقوله ومالك ان كان يقول ذكره بكلمة الترديد م ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزاه ش يعنى يكفى فى خروجه عن العهدة م لانه عم ش اى لان النبى عم ذكره بكلمة او فانه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ش هذا حديث رواه الطحاوى من حديث الشعبى قال سمعت عروة بن مضرس الطائى يقول اتيت النبى عم بالمزدلفة فقلت يا رسول الله عم جئت من جبل طى والله ما جئت حتى اتعبت نفسى وانضيت راحلتى وما تركت حبلا من هذه الحبال الا وقد وقفت عليه فهل لى من حج فقال رسول الله عم من شهد معنا هذه الصلوة صلوة الفجر بالمزدلفة وقد كان وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه ورواه الاربعة ايضا وليس فى لفظ واحد منهم ذكر ساعة بعد قوله من وقف بعرفة قوله وانضيت اى اهزلتها يقال انضى بعيره ينضيه انضاء اذا اهزلها ومادته نون وضاد معجمة وواو وقال الاترارى ضبطه بالنون والضاد والياء الموحدة ولكن بالحركات لا بالحروف قال اتعبت اى اتعبت وليس فى رواية المذكورين الا مثل ما ضبطنا نعم فى رواية الترمذى اكللت من الكلال وهو الاتعاب قوله ما تركت حبلا بفتح الحاء المهملة وسكون الباء الموحدة وهو المستطيل من الرمل وقيل الضخم منه وجمعه حبال وقيل الحبال من الرمل كالجبال من غير الرمل وضبطه الاترارى بالجيم والباء الموحدة وهو الجبل المعهود ولكن بالحركات لا بالحروف وقال شيخنا زين الدين وروى جبلا بالجيم وهو يؤيد كلام الاترارى ولكن فى رواية الطحاوى ما تركت جبلا من هذه الجبال وهذه تردد من ضبط بالجيم قوله ذكره بكلمة او يعنى فى قوله من ليل او نهار ثم قال م وهى كلمة التخيير ش لان كل الليلة واليوم غير مشروط فيه فيكون الشرط وقوف ساعة من اليوم او الليل فيكون عملا ما يحق فعل النبى عم بيانا به قال تاج الشريعة فيكون حجة على مالك قلت حتى يصح ما نقل من الذى ذكر عنه م وقال مالك لا يجزيه الا ان يقف فى اليوم وجزء من الليل ش قال الرهجى قوله فى الكتاب قال مالك الى اخره سهو ولم يقل به احد وقال الطرطوشى فى تعوده قول مالك اى من ترك الوقوف بالليل بطل حجه عندنا وعندهم يلزمه الدم ولو تركه نهارا او وقف ليلا لا يلزمه شىء فدل على ان المعتبر الوقوف بالليل دون النهار م ولكن الحجة عليه ش اى على مالك م ما رويناه ش وهو قوله عم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ش م ومن اجتاز بعرفات ش حال كونه م نائما او مغمى عليه او لا يعلم انها عرفات جاز عن الوقوف ش وكذا من كان مجنونا او سكران او هاربا او طالب غريم او كان محدثا او جنبا او حائضا او نفساء او لم ينو الوقوف وعند الشافعى لو حضر فى جزء يسير من اجزاء عرفات فى لحظة يسيرة من وقت الوقوف ولا يعلم انها عرفات ولم يلبث ومع الغفلة والنوم او اجتاز بها فى طلب غريم له هارب من بين يديه او بهيمة شاردة صح وقوفه بخلاف المجنون والسكران والمغمى عليه ذكره النووى وهو قول مالك وابن حنبل والحسن البصرى وابى ثور وقال عطاء فى المغمى عليه حجه وقال البصرى يجزى وعن احمد لا يجزى وقال ابو ثور لا يصح من النائم وقال فى الذخيرة عن مالك ومن وقف مغمى عليه حتى دفع اجزاه ولا دم عليه م لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم ش لان المقصود من الوقوف حصوله فى ذلك المكان وقد وجد م كركن الصوم ش اى ركن الصوم وافعال الحج كلها احتيارية ولو نوى ثم نام كل يوم يحصل صائما ويلحق ذلك الفعل بالاختيارى لوجود النية فكذا هنا اذا اجتاز بعرفات ونوى بل اولى لان هذا الوقوف لو جعل كالمعدوم يلزمه الوقوف الى العام القابل وفيه ضرر عظيم م بخلاف الصلوة لانها لا تبقى مع الاغماء ش لان شرط الصلوة اعنى الطهارة ينتفى بالاغماء فينتفى المشروط م والجهل يخل بالنية ش هذا جواب عن سؤال مقدر وهو

ان يقال ينبغي ان لا يجوز الوقوف بعرفات اذا اجتاز بها وهو لا يعلم لعدم النية فاجاب وقال سلمنا ان الجهل يخل بالنية م وهي ليست بشرط
لكل ركن ش فلاجل هذا جاز الوقوف وان كان جاهلا بالموضع ش فان قلت يشكل هذا بما اذا طاف حول البيت طلب غريمه او خائفا من سبع ولا
ينوي الطواف لا يجزيه وان وجدت النية في اصل الاحرام مع انه ركن قلت الوقوف ركن عبادة وليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به
بخلاف الطواف لانه عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من جزء اصل النية فيه م ومن اغمي عليه فاهل ش اي احرم م رفقاؤه جاز عند ابي
حنيفة رح ش يعني احرموا عنه ناوين عنهم بطريق الاصالة وعن الرفيق بطريق النيابة حتى لو قتل صيدا يجب عليه دم واحد كذا في المبسوط وصورة
المسئلة ان الرفقاء اذا لبسوا الرداء وتجنبوا المحظورات صار هو محرما ويتداخل الاحرامان وصار احرامهم عنه كاحرام الاب عن ابنه الصغير
وانما قيد باهلال الرفقاء عنه لانه اذا احرم عنه واحد من عرض الناس اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني كان
الجصاص يقول لا يجوز ثم رجع وقال يجوز م وقالا لا يجوز ش وهو قول عامة الفقهاء وهذا الخلاف فيما اذا لم يوجد الاذن بالاحرام من المغمى
عليه صريحا فاما اذا امرهم جاز بالاتفاق واشار اليه بقوله م ولو امر انسانا ش اي فلو امر رجل رجلا م بان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام فاحرم
ش المامور صح بالاجماع حتى اذا استيقظ م او افاق واتى بافعال الحج جاز م اراد بالاجماع بين اصحابنا لان عند مالك والشافعي واحمد
لا يجوز وقال السروجي لا يجوز عند ابي يوسف ومحمد سواء كان اذن له فيه مع الاغماء ام لا وهذا النقل غلط واعترض الاتقاني على الامام
فقال لو وكل في ذلك لم يصح مع عدم الفقه ويصح عنه اولى ورد عليه بان قياسه على التوكيل باطل بلا شبهة لان التوكيل محل الاتفاق
على الصحة لا البطلان فليت شعري ما استند في هذا م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه ش اي لان الذي اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه م
لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به ش اي بالاحرام عنه اذا اغمي عليه م وهذا ش اي هذا الذي ذكرناه من انه لم يحرم بنفسه ولا ياذن
لغيره لا يكون محرما ش لانه لم يصرح بالاذن م لانه اما بالصريح او بالدلالة فالصريح منتف لان الكلام في عدم التصريح بالاذن م والدلالة
تقف على العلم ش بجواز الاحرام عن المغمى عليه والعلم مفقود م وجواز الاذن به ش اي بالاحرام عنه م لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه
العوام بخلاف ما اذا اذن غيره بذلك ش اي بالاحرام اذا نام صريحا ش فيه يجوز اتفاقا م وله ش اي ولابي حنيفة م انه ش اي ان هذا
المغمى عليه م لما عاقدهم ش اي الرفقاء م عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم ش اي من الرفقاء م فيما يعجز عن مباشرته بنفسه ش لان السفر
محل الاستعانة فيما بينهم م والاحرام هو المقصود ش في سفر هذا الرجل لانه خرج متوجها م بهذا السفر ش هو الاحرام م فكان الاذن به ش
اي بالاحرام م دلالة ش اي من حيث الدلالة وان لم يوجد صريحا م والعلم ش اي علم الرفقاء م ثابت نظرا الى الدليل ش وهو عقدهم عقد الرفقة
م والحكم يدار عليه ش اي على الدليل كمن نصب قدرا على الاثافي وجعل فيها اللحم واوقد تحتها النار وجاء آخر فطبخه لا يضمن لوجود الاذن
دلالة فكذا هنا ولو احرم بنفسه ثم اغمي عليه او مرض فطافوا به حول البيت على بعير او وقفوا به بعرفة والمزدلفة ووضعوا الحجار
في يده ورموا بها وسعوا به بين الصفا والمروة فان ذلك يجزيه عند اصحابنا جميعا م والمرأة في جميع ذلك ش اي في جميع المناسك كالرجل
ش اي تفعل مثل ما يفعل الرجل الا في اشياء وهي خمسة عشر موضعا وتجيء بيانها الآن م لانها مخاطبة كالرجال ش لان اوامر الشرع عامة
م غير انها ش استثناء لبيان انها تختص باشياء في المواضع الخمسة عشر اشار الى الاول بقوله غير انها ش اي غير ان المرأة م لا تكشف راسها
لانه عورة وتكشف وجهها لقوله عم ش اي لقول النبي عم م احرام المرأة في وجهها ش هذا الحديث رواه البيهقي في سننه من
حديث ابن عمر مرفوعا احرام الرجل في راسه واحرام المرأة في وجهها م ولو اسدلت شيئا ش اي لو ارخت شيئا وفي المغرب
سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه وقيل هو ان يلقيه على راسه ويرخيه على منكبيه واسدل
خطاء وفي كثير من النسخ اسدلت بالهمزة والاصل رعاية قول اهل اللغة م وجافته عنه ش بالجيم اي باعدت الشيء عن وجهها
وهو من باب المفاعلة من جفى جفاء عن الفراش اذا نبا م جاز ش جواب لو م هكذا روي عن عائشة رض ش هذا اخرجه ابو داود
وابن ماجة عن يزيد بن ابي زياد عن مجاهد عن عائشة قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله عم محرمات
فاذا جاوزنا سدلت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزنا كشفناه م ولانه ش اي ولان سدل الشيء على الوجه
م بمنزلة الاستظلال بالمحمل ش فانه يجوز فكذلك السدل والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية وبالعكس الهودج الكبير الحجاجي
م ولا ترفع صوتها بالتلبية ش هذا هو الثاني من الخمسة عشر م لما فيه ش اي في رفع صوتها من الفتنة م عن عطاء وسليمان بن يسار لا ترفع المرأة صوتها
بالتلبية بل تسمع نفسها رواهما سعيد بن منصور رح قال ابو عمر بن عبد البر اجمع العلماء على ان السنة في المرأة ان لا ترفع صوتها بالتلبية لان صوتها عورة وعند البعض

ان لم يكن عورة مشتهى وقالت الظاهرية ترفع صوتها كالرجل ولا التفات اليهم م ولا ترمل ش هذا هو الثالث من
الخمسة عشر اي لا ترمل في طوافها لانه يخل بستر العورة ولانه لا يطلب منها اظهار الجلد لانها ليست باهل لصلح الحرب والقتال م
ولا تسعى بين الميلين ش بين الصفا والمروة م لانه يخل بستر العورة ش هو تعليل الرمل والسعي كليهما وهذا هو الرابع من الخمسة
عشر م ولا تحلق ش هو الخامس منها م ولكن تقصر ش هو السادس منها م لما روي ان النبي عم نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير
ش هذا غريب كانه لم يكن في كتب الحديث شيء وفي نهي النبي عم عن الحلق احاديث منها ما رواه الترمذي في الحج والنسائي في الزينة من حديث
قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي رض قال نهى رسول الله صلعم ان تحلق المرأة راسها ومنها ما رواه البزار من حديث هشام بن عروة عن ابيه
عن عائشة ان النبي صلعم نهى مثله ومنها ما رواه البزار من حديث دلاب بن عمرو قال سمعت عثمان رض يقول نهى النبي صلعم مثله واما حديث
التقصير فرواه ابو داود في سننه من حديث صفية بنت شيبة قالت اخبرتني ام عثمان ان ابن عباس قال قال رسول الله صلعم ليس على النساء
الحلق وانما على النساء التقصير وفي فتاوى الولوالجي تقصر من ربع شعر راسها قدر الانملة وقيل تاخذ من اطراف شعر راسها كالانملة من
غير تقدير بالربع م ولان حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجل ش المثلة حرام فلا يجوز ارتكاب الحرام والسنة في حقها التقصير
وقال المطرزي المثلة قطع بعض الاعضاء وتسويد الوجه وتغيير الخلقة م وتلبس من المخيط ما بدا لها ش هو السابع منها اي ما يليق
بحالها وشأنها ولكن لا تلبس المصبوغ بورس او زعفران الا ان يكون قد غسل الى ان [illegible] وهي ممنوعة عن
ذلك في الاحرام كالرجل م لان في لبس غير المخيط كشف العورة ش وهو حرام م قالوا ش اي قال اصحابنا المتاخرون م ولا تستلم
الحجر ش هو الثامن م اذا كان هناك جمع من الناس لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليا ش هذا كما رأيت لم يذكر
المصنف الا ثمانية اشياء من الخمسة عشر التاسع لا تضطبع كالرجل العاشر ليس عليها كفارة في تاخير طواف الافاضة عن ايام النحر
بعذر الحيض والنفاس الحادي عشر لها ترك طواف الوداع بعذر الحيض والنفاس الثاني عشر اشتراط المحرم لها او الزوج في مسافة
السفر الثالث عشر لها لبس الخفين الرابع عشر لها لبس القفازين والقفاز شيء تلبسه النساء في ايديهن لتغطية الكف والاصابع لكن سعد
بن ابي وقاص كان يلبس بناته القفاز وهن محرمات ورخصت عائشة فيه وبه قال عطاء والثوري وحكي عن ابن عمر ذكره القرطبي وقال
البغوي وهو اظهر قولي الشافعي وقال النووي الاصح من قولي الشافعي المنع منه خلاف ما نقله البغوي الرابع عشر لها لبس الحلي الخامس عشر كشف
وجهها م ومن قلد بدنة ش وفي بعض النسخ قال اي محمد في الجامع الصغير لان هذه من مسائله م تطوعا ش اي لاجل التطوع م او
ش اي لاجل النذر الذي عليه م او جزاء صيد ش اي او لاجل جزاء الصيد بان قتل صيدا وجب عليه قيمته واشترى بتلك القيمة بدنة في سنة
اخرى وقلدها او قتل الحلال صيد الحرم فاشترى بقيمته بدنة او شيئا من الاشياء ومثل دم المتعة والقران والدماء الواجبة كالحلق وغيره قال
تاج الشريعة عبر بالعيان تسهيلا عليه وقال الاترازي كان ينبغي ان يقول او شيء من الاشياء كما في الجامع الصغير لان شيئا معطوف
بالعطف على قبله واخذ الاترازي بكونه مصدرا كما في خنك السمين قلت الذي حاله لا ينبغي الا بتقدير الطاهر او تقديره وههنا مقدر
تقديره [illegible] من الاشياء م وتوجه معها ش اي مع البدنة حال كونه م يريد الحج فقد احرم ش اي صار محرما م لقوله عم من قلد بدنة فقد
احرم ش هذا حديث غريب مرفوعا ووقفه ابن ابي شيبة في مصنفه على ابن عباس وابن عمر فقال حدثنا ابن نمير عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن
ابن عمر قال من قلد بدنة فقد احرم حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال من قلد او جلل او اشعر فقد احرم م ولان
سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار الاجابة ش اي في اجابة دعاء ابرهيم عم م لانه ش اي لان المقلد م لا يفعله الا من يريد الحج
او العمرة ش وفي شرح الطحاوي ولو قلد بدنة بغير نية الاحرام لا يصير محرما ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة يصير محرما بالسوق نوى الاحرام
او لم ينو وقال صاحب [illegible] لانه يصير [illegible] بمجرد السوق من غير انضمام نية الاحرام لم اجد في [illegible] وهذه العبارة التي في شرح الكتاب
فان في غاية البيان شرط النية باي شيء كان مما يختص الى النية من التلبية وسوق هدي المتعة وتقليد البدنة م والاجابة ش قيل
انه معطوف على اسم ان فيكون منصوبا او على محله فيكون مرفوعا قلت فيه تعسف لا وجه له الا بكونه مرفوعا بالابتداء
وخبره هو قوله م تكون بالفعل كما تكون بالقول ش الا ترى ان [illegible] الاجابة تارة بان يكون بالسلك وتارة بالحضور والامتثال بين يديه
م فيصير به محرما ش اي فيصير بالسوق محرما م لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام ش اراد به التقليد مع السوق م وصفة التقليد
ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة ش هي المطهرة م او لحاء شجرة ش بكسر اللام والحاء المهملة وبالمد ش وهو القشر او

او قطعه بدم او شراكه نعل م فان قلدها وبعث بها ولم يسق لم يصر محرما لما روي عن عائشة انها قالت كنت افتل قلايد رسول الله فبعث بها
وا قام في اهله حلالا ش هذا الحديث اخرجه الايمة الستة في الحديث كتبهم عن عائشة ره قالت بعث رسول الله صلعم الهدي فانا فتلت قلايدها بيدي
من عهن كان عندنا ثم اصبح فينا حلالا ياتي ما ياتي الرجل في اهله وكانت الصحابة يختلفون في هذه المسئلة على انه اقوال فمنهم من قال اذا
قلدها صار محرما ومنهم من قال لا حتى يتوجه في اثرها صار محرما ومنهم من قال اذا ادركها وساقها صار محرما فاتفق الصحابة في هذه الحالة م فان توجه
بعد ذلك ش اي ان توجه بعدما بعث بالبدنة م لم يصر محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد منه الا
مجرد النية ومجرد النية لا يصير محرما ش وفي المحيط لا يصير لان في الحاصل مجرد النية ما لم يضم اليها التلبية او سوق الهدي م فاذا ادركها ش
اي البدنة م وساقها او ادركها ش انما ذكر السوق والادراك لان على رواية الجامع الصغير شرط الادراك فحسب لانه قال لم يصير
محرما حتى يلحق البدنة وعلى رواية الاصل شرط الادراك والسوق جميعا لانه قال لم يصر محرما حتى يلحق الهدي ويسوقه ويتوجه معه والمصنف
رحمه الله جمع بين الروايتين وقال فخر الاسلام فذلك من اتفاق وانما الشرط ان يلحقه ليصير فاعلا فعل المناسك على الخصوص م فقد اقترنت
نيته بعمل هو ش اي السوق او الادراك م من خصايص الاحرام ش هي جمع خصيصة وهي التي تختص بالشيء ومن خصايص الاحرام سوق الهدي فيصير
محرما كما لو ساقها ابتداء ش اي في ابتداء الامر م الا في بدنة المتعة ش وفي بعض النسخ قال في بدنة المتعة اي قال محمد في الجامع الصغير الا في بدنة
المتعة وهو استثناء من قوله فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها يعني ان في بدنة المتعة يصير محرما بمجرد التوجه وهنا قيد لا بد منه وهو انه
انما يصير محرما بمجرد التوجه التقليد ان لو حصل التقليد في اشهر الحج وان حصل في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدركه ويسير معه فلذا ذكر محمد م فانه
يحرم حين توجه معناه اذا نوى الاحرام ش اي يعني قوله فانه يحرم حين توجه اذا وجدت النية فاذا لم توجد لا يصير محرما م وهذا استحسان ش
اي كونه محرما في بدنة المتعة بمجرد التوجه قبل اللحاق استحسان والقياس ان لا يصير محرما بمجرد التوجه م ووجه القياس فيه ما ذكرنا ش ارادبه
قوله لم يوجد منه الا مجرد النية م ووجه الاستحسان ان هذا الهدي مشروع على الابتداء ش احترز به عن دم الجناية والنذر فانهما شرعا بناء عليهما
لا ابتداء م نسكا ش اي حال كونه نسكا احترز به عما وجب ابتداء جزاء م من مناسك الحج وضعا ش يعني من حيث الوضع الشرعي م لانه
مختص بمكة ش حيث صار نسكا من مناسك الحج م ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين ش هذا بيان اختصاصه بمكة م وغيره
ش اي غير دم المتعة م قد يجب بالجناية بان اصاب صيدا قبل وصوله الى مكة ش واصل بما قبله م فلهذا اكتفى فيه ش
اي في هدي المتعة م بالتوجه وفي غيره ش اي وفي غير هدي المتعة م توقف ش اصله تتوقف بالتائين فحذفت احديهما للتخفيف اي
توقف الهدي م على حقيقة الفعل ش وهو السوق واللحاق وحاصل الكلام ان الهدي في المتعة او القران لما كان نسكا من مناسك الحج
اكتفى بالتوجه وان لم يسق لتاكده في النسكية وغيره لما لم يتاكد نسكيته لم يكتف بالتوجه بل يتوقف على الادراك والسوق او على الادراك
لتاكد تحقيقه بالفعل م وان جلل بدنة ش اي البس عليها الغطا الجل م او اشعرها ش من الاشعار وهو الادماء بالجرح وقال الاكمل اشعار
البدنة اعلامها بشيء انها هدي من الشعار وهو العلامة م او قلد شاة لم يكن محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذبان لم يكن من خصايص
الحج ش الذبان بكسر الذال المعجمة وتشديد الباء الموحدة جمع ذباب وهو معروف وقال الجوهري الواحد ذبابة وجمع القلة اذبة والكثير
ذبان مثل غراب واغربة وغربان وفي الجامع العتابي وقد يكون الاشعار للزينة وعند الشافعي ومالك واحمد يصير محرما بهذه الصفة م والاشعار
مكروه عند ابي حنيفة ش قال في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة انه كره الاشعار وهو قول ابراهيم النخعي وحكي عن عائشة رض في تركه وحكى المحبوبي
وهي لا ترخص في تركه السنة م فلا يكون من النسك في شيء ش يعني لا يعد من النسك ولو يعتبر به م وعندهما ان كان ش اي الاشعار م حسنا فقد يفعل
للمعالجة ش يعني ان فعل الاشعار هو حسن والتذكير فلا بأس به لانه قد يفعل للمعالجة البدنية لاجل تداويها وقال المرغيناني وعن ابي يوسف ومحمد انه
قبل سنة عندهما وتصير محرما مع التوجه ذكر في البدايع وقال الاسبيجابي عندهما هو سنة وفي المحيط والتحفة لا يصير محرما عندهما وان كان سنة لانه
ليس من خصايص الاحرام اذ الكيس قد يتركه وقيل عندهما حسن ولا يصير محرما لانه قد يفعل لغير الاحرام كالتجليل ذكره في المبسوط وقيل هو مباح ولا يصير
به محرما اتفاقا ذكره في البدايع وغيره وقال الشافعي ومالك هو سنة وابو حنيفة يقول انه مثلة والنبي صلعم نهى عن المثلة وايضا تعذيب الحيوان وقال الشيخ
ابو منصور الماتريدي يحتمل ان ابا حنيفة كره الاشعار المحدث فاما الذي جاءت به السنة فلا وقال الطحاوي ما كره ابو حنيفة اصل الاشعار وانما كره ما يفعل على وجه
يخاف منه هلاكها كسراية الجرح لا سيما في حر الحجاز فاراد سد الباب على العامة لانهم لا يدعون الحد في ذلك واما من وقف على الحد فقطع الجلد دون اللحم فلا يكره
حكاه عنه في المبسوط وغيره وتفسير الاشعار عند ابي حنيفة الطعن بالرمح في اسفل السنام من قبل اليسار وقال الشافعي من قبل اليمين وقال فخر الاسلام الكلام الاشبه ان الاشعار

(margin: الجوهري)
(margin: ان ذلك من خصايص الاحرام التفسير غلط)

من قبل اليسار م بخلاف التقليد لانه يختص بالهدي ش يعني لا يكره تقليد البدن بالاتفاق م وتقليد الشاة غير معتاد ش فان من عادة العرب
ان لا تقلد الشاة م وليس بسنة ايضا ش وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد تقلد الغنم لما روي انه عم اهدى مرة غنما وقلده كذا ذكره الاكمل
في كتبهم ثم قال قلنا هذا غير ثابت لان رواة نسك رسول الله صلعم لم يرووا انتهى قلت كيف يقول هذا وقد اخرجه الايمة الستة
عن الاسود عن عائشة ره اهدى رسول الله صلعم الى البيت غنما فقلدها ولمسلم بهذا الاسناد قالت لقد رايتني افتل القلايد لهدي رسول الله صلعم من الغنم
فيبعث به ثم يقيم فينا حلالا انتهى ولا يصير بتقليد الغنم محرما عندنا وكذا وعند الحنفية هو فانه قال لا يقلد الغنم وانما يقلد البدنة فلا يصير محرما به وعن ابن
عباس يصير محرما بتقليد الشاة م والبدن والبقر ش وفي بعض النسخ قال والبدنة اي قال محمد في الجامع الصغير البدن من الابل والبقر والهدي من الغنم
والابل والبقر م وقال الشافعي من الابل خاصة ش وبه قال ابن شبرمة وقال مالك هي في الابل فان لم يجد فمن البقر م لقوله عم في حديث الجمعة فالمتعجل منهم كالمهدي
بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة ش هذا الحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة ولفظهما قال قال رسول الله صلعم من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما
قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة ومن راح في الساعة الثالثة فكانما قرب كبشا اقرن ومن راح في الساعة الرابعة فكانما قرب دجاجة
ومن راح في الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة فاذا خرج الامام حضرت الملايكة يستمعون الذكر وفي لفظ لهما اذا كان يوم الجمعة وقفت الملايكة على باب
المسجد يكتبون الاول فالاول ومثل المهجر كمثل الذي يهدي بدنة ثم كالذي يهدي بقرة ثم كبشا ثم دجاجة ثم بيضة وفي رواية النسائي قال في الخامسة كالذي يهدي عصفورا وفي
السادسة كالذي يهدي بيضة وفي رواية له قال في الرابعة كالمهدي بطة ثم كالمهدي دجاجة ثم كالمهدي بيضة وقال النووي في الخلاصة وفي اسنادهما
صحيح الرواية هما شاذتان لمخالفتهما الروايات المشهورة وذكر الاترازي الحديث الذي ذكره المصنف بصيغة التمريض ولم ينسبه الى احد م فصل بينهما ش اي بين البدنة
والبقرة بواو العطف وهو دليل المغايرة فثبت ان البدنة غير البقرة بواو العطف وهو دليل المغايرة قلت ان البدنة غير البقرة وفي جامع العتابي
وهذا لما اوجب على نفسه البدنة فهو بالخيار عندنا ان شاء اهدى بقرة او ان شاء اهدى بعيرا ولو اوجب على نفسه الهدي فهو مخير بين ثلاثة اشياء من الابل
والبقر والغنم ولو اوجب على نفسه الجزور فهو من الابل خاصة م ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة ش يقال بدن يبدن بدنا اذا ضخم م وقد اشتركا
ش اي الابل والبقر م في هذا المعنى ش اي في الضخامة م ولهذا ش اي لاجل اشتراكهما في هذا المعنى م يجزي كل واحد منهما ش اي من الابل والبقر م
عن سبعة ش نفس والعجب من صاحب الهداية حيث يستدل بالدليل العقلي والخصم يستدل بالحديث وقد روي عن جابر انه جعل البدنة من الابل والبقر
والغنم والبدنة من الابل والبقر م والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا ش يعني في موضع البدنة قلت هذه اللفظة وان كانت
في مسلم ولكن رواية البدنة اصح لاتفاقهم عليها فلبس كما قال المصنف وقال مسلم ان النبي صلعم قال على كل باب من ابواب المسجد ملك يكتب الاول فالاول مثل
الجزور ثم نزلهم حتى صغر الى مثل البيضة فاذا جلس الامام طويت الصحف وحضروا الذكر وقال المرغيناني قوله كالمهدي جزورا لا اصل له ولفظ البدنة ثابتة
متفق عليها ولم يذكر في كتب الحديث كالمهدي جزورا فيما علمنا انتهى قلت ندخط عليه مخرج الاحاديث خطا بالغا فقال هذا جهل
جاهل وخبائة قوله هذا قلت لم يكن من حسن الادب ان يخط مثل هذا الخط وكان ينبغي ان يقول وقد ذهل او وهم ولم يطلع عليه والعجب من الاكمل
ايضا حيث يقول ولئن ثبت تلك الرواية يعني رواية كالمهدي جزورا وكيف يتردد فيه وقد اخرجه مسلم كما ذكرنا ولو اطلع هو ايضا على هذه الرواية
لم يقل هكذا ثم اجاب عن تعليل الشافعي بقوله فصل بينهما فاقول النهاية بقوله التمر حيث الحكم بالعطف لا يدل على الخلو والجنسية وكذا التخصيص
باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكال

باب القران

اي هذا باب في بيان احكام القران وهو لغة مصدر قرنت بكذا اي جمعت بينهما وشرعا هو الجمع بين الحج والعمرة في المصغر الثاني وهو من
باب ضرب يضرب واقرن الرجل اذا رفع راسه بحيث لا يبصر قدامه وفي المشارق يقال قرن ولا يقال اقرن وكذا قراءة الترمذي في لغة واحدة
وفي الحديث نهى عن الاقران في التمر قال الكاكي عامي كذا في اكثر الروايات قال وصوابه القران وفي صحيح البخاري باب التمتع والاقران قال الشيخ
في شرحه لا اقران غير ظاهر لانه فعله لازم قال وصوابه قرن وانما قدم الافراد على القران لتقدم تقدم البسيط على المركب ولان القران انما عرف بعد
معرفة الافراد ثم قدم القران على التمتع لانه افضل منه وقال تاج الشريعة وحين القران انه يقدم على الافراد في البيان والذكر الا ان المفرد قدم
لان معرفة القران مبنية على معرفة الافراد لان معرفة الذات مقدمة على معرفة الصفات م القران افضل من التمتع والافراد ش وهو اختيار
المزني وابي اسحق المروزي وابن المنذر من اصحاب الشافعي وبه قال الثوري واسحق بن راهويه ومحمد بن جرير الطبري وكثير من اهل الحديث وابن
الظاهرية وروي ذلك عن عمر وعلي وعائشة وابي طلحة وعمران بن الحصين وسراقة بن مالك وابن عمر وابن عباس والبراء بن عازب والهرماس بن زياد
الباهلي وسبرة وحفصة ام المؤمنين م وقال الشافعي الافراد افضل ش وبه قال احمد م وقال مالك التمتع افضل من القران ش وبه قال الشافعي في قول م

(margin: اصله)

ولان له ش اي للمتمتع م ذكرا في القران ولا ذكر للقران فيه ش اي في القران قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الاية فكان ممدوحا في القران بكونه
اهم اذ لو لم يكن اهم لم يذكر في القران م وقيل لا ذكر للقران في القران م والنفي قوله لم القران رخصة ش هذا غريب جدا وذكر الكاكي وجها في النسك لذي قال لعائشة انما اجرك على قدر
نصبك والقران رخصة والافراد عزيمة والتمسك بالعزيمة اولى انتهى قلت الشافعي لم يرض بهذا وانما استدل بما اخرجه البخاري عن عائشة ان رسول الله
افرد الحج وبما اخرجه البخاري ومسلم ايضا عن نافع عن ابن عمر قال اهللنا مع رسول الله صلعم بالحج مفردا وبما اخرجه الترمذي عن عبد الله بن
نافع الصائغ عن عبد الله بن عمر العمري عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلعم افرد بالحج وافرد ابو بكر وعمر وعثمان وبما اخرجه مسلم عن ابي الزبير عن جابر
قال اقبلنا مهلين مع رسول الله صلعم بالحج مفردا م ولان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق ش لان القارن يؤدي النسكين بسفر واحد وتلبية واحدة
واحرام واحد وحلق مرة واحدة والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال فكان افضل م ولنا قوله عم يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ش هذا الحديث
اخرجه الطحاوي والطبراني عن ام سلمة قالت سمعت النبي صلعم يقول يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولنا احاديث غير هذا منها ما اخرجه البخاري ومسلم عن عبد العزيز بن
صهيب عن انس قال سمعت رسول الله صلعم يلبي بالحج والعمرة يقول لبيك عمرة وحجة فان قلت قال ابن الجوزي في التحقيق يحتمل ان انسا كان
صبيا فلعله لم يفهم الحال قلت رد عليه صاحب التنقيح فقال بل كان بالغا بالاجماع بل كان له في حجة الوداع عشرون سنة لان رسول الله صلعم هاجر الى المدينة
ولانس عشر سنين ومات وله عشرون سنة بل اعلى من ذلك اخرجاه واللفظ لمسلم عن بكر عن انس قال سمعت رسول الله صلعم يلبي بالحج والعمرة جميعا قال
قال بكر فحدثت بذلك ابن عمر فقال لبى بالحج وحده فلقيت انسا فحدثته بقول ابن عمر فقال انس ما تعدونا الا صبيانا سمعت رسول الله صلعم يقول لبيك
عمرة وحجة ومنها ما اخرجه البخاري عن عمر بن الخطاب انه قال سمعت رسول الله صلعم يقول وهو بالعقيق اتاني الليلة آت من ربي عز وجل
فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل عمرة في حجة ومنها ما رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه عن داود بن عبد الرحمن عن عمرو بن دينار
عن عكرمة عن ابن عباس قال اعتمر رسول الله صلعم اربع عمر الحديبية وعمرة القضاء في ذي القعدة من قابل والثالثة من الجعرانة والرابعة مع
حجته وقال ابن حزم روى القران عن انس ستة عشر من الثقات واتفقوا كلهم ان لفظ رسول الله صلعم كان اهلالا بحجة وعمرة معا وهم الحسن
البصري وابو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي وحميد بن عبد الرحمن الطويل وقتادة ويحيى بن سعيد الانصاري وثابت البناني وبكر بن عبد الله المزني
وعبد العزيز بن صهيب وسليمان التيمي ويحيى بن ابي اسحاق وزيد بن اسلم ومصعب بن سليم وابو اسماء وابو قدامة وابو قزعة وهو سويد بن حجير الباهلي
والجواب عن حديث عائشة وحديث ابن عمر وحديث جابر انه من الصحابة قد اختلفوا في ان رسول الله صلعم من اين احرم فبعضهم قالوا من مسجد ذي الحليفة
وبعضهم قالوا من البيداء فالذين سمعوا التلبية بالعمرة في المسجد لم يسمعوا التلبية بالحج بعد ان استوت به راحلته على البيداء فقالوا انه قرن الحج بالعمرة
والذين لم يسمعوا التلبية في المسجد لكونهم غائبين وسمعوا التلبية بالحج في البيداء قالوا افرد بالحج والذين سمعوا في المسجد ولم يسمعوا التلبية بالحج
بالبيداء ثم رأوه بعد فراغه من العمرة يفعل ما يفعله الحاج من الوقوف بعرفات وغير ذلك قالوا انه متمتع وكل منهم يشهد بما وقع عنده ثم قال مع
هذا الاحتمال ثبت انه عم كان قارنا لان انسا شهد بالقران فحديثنا محقق عنده وحديثنا المفرد والمتمتع محتمل والعمل بالمحقق اولى من
المحتمل فان قلت قد صح عن عثمان انه كان ينهى عن القران فلو كان افضل لما نهى عنه قلت روى الطحاوي باسناده الى مروان بن الحكم قال
كنا نسير مع عثمان فاذا رجل يلبي بالحج والعمرة فقال عثمان من هذا فقالوا علي فاتاه عثمان فقال الم تعلم اني نهيت عن هذا فقال بلى ولكني لم اكن ادع
قول النبي عم لقولك فدل انكار علي على عثمان ان القران هو الافضل م ولانه فيه اي في القران م جمعا بين العبادتين ش الحج والعمرة م فاشبه
الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل ش يعني في القران معنى لا يوجد في الافراد وهو الجمع بين العبادتين
م والتلبية غير محصورة ش هذا جواب عن قوله ان في الافراد زيادة التلبية وتقريره ان المفرد كما يكرر التلبية مرة اخرى فكذلك القارن لان له
ان ياتي بها ما شاء فيجوز ان يكون تلبية القارن اكثر من تلبية المفرد م والسفر غير مقصود ش هذا جواب عن قوله والسفر ووجهه ان المقصود هو الحج والسفر وسيلة
اليه فلا يعتبر م والحلق خروج فلا ترجيح بما ذكر ش يعني فلا تاثير له في الترجيح بحاصله انه ليس بعبادة في نفسه وهو خروج عن العبادة كالتحلل
بالسلام فانه عبادة بنفسه م والمقصد ش اي المراد م بما روى ش اي روى الشافعي م نفي قول اهل الجاهلية ش هذا جواب عن قوله ان القران
رخصة م فانهم كانوا يقولون ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور ش اخرج البخاري ومسلم عن طاوس عن ابن عباس قال كانوا يرون ان العمرة في اشهر الحج من
افجر الفجور في الارض ويجعلون المحرم صفر ويقولون اذا برأ الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله صلعم واصحابه صبيحة رابعة
مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله قوله من افجر الفجور اي من اسوء السيئات وانما قالوا ذلك
كيلا يخلو البيت عن الزوار في سائر الشهور فشرع عليه السلام قولهم بقوله القران رخصة اي جائز وتوسعة من الله وليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح

لان القران عزيمة فسماه رخصة مجازا ويجوز ان يراد بها المصطلح ويكون كاسقاط شطر الصلاة في السفر والرخصة في مثل عزيمة عندنا م والقران
ش ذكر في القران هذا جواب عن قوله الكم م لان المراد بقوله اتموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله على ما روينا من قبل ش يعني ما روي عن
علي وابن مسعود في فصل المواقيت م فيه ش اي في القران وهذا شروع في الترجيح بعد تمام الجواب م تعجيل الاحرام ش لانه اذا لم يكن قارنا
يكون احرام الحج بعد الفراغ من العمرة ويحرم من مكة واحرام القارن للحج من الميقات م واستدامة احرامهما ش اي استدامة الحج والعمرة م من الميقات
الى ان يفرغ منهما ولا كذلك التمتع ش لان احرامه بالعمرة ميقاتي واحرام الحج مكي فيحل قبل احرام الحج والبقاء في الاحرام نسك وعبادة م فكان القران اولى
من التمتع م وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي بناء على ان القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا ش اي يطوف طوافا
واحدا م وسعيا واحدا ش اي ويسعى سعيا واحدا يعني ان النزاع لفظي وهكذا الاختلاف في كتبهم وفي التحفة وحاصل الخلاف ان القارن يحرم
باحرامين فلا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده يكون محرما باحرام واحد وهو قول ابن سيرين والحسن البصري وطاوس وسالم والزهري ومالك
واحمد في رواية وابن راهويه وداود وفيه قول ثالث وهو ان يطوف طوافين ويسعى سعيا واحدا وهو قول عطاء بن ابي رباح وقولنا قول مجاهد
رجع اليه وجابر بن زيد وشريح القاضي وعامر الشعبي ومحمد الباقر وعلي زين العابدين بن الحسين بن علي بن ابي طالب وابراهيم النخعي وعبد الرحمن الاوزاعي
وعبد الرحمن بن الاسود والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي وحماد بن سلمة وحماد بن ابي سليمان والحكم بن عتيبة وزياد بن مالك وابن شبرمة
وابن ابي ليلى وهو يحكى عن عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب والحسن والحسين بن علي وابن مسعود ذكر ذلك ابن حزم في المحلى وعن واحتج الشافعي بما رواه
الترمذي عن نافع عن ابن عمر انه عم قال من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد وقال الترمذي حديث حسن صحيح غريب قال ورواه غير واحد
عن عبيد الله بن عمر ولم يرفعوه قال وهو اصح وقال الطحاوي ذكر رفع حديث ابن عمر خطأ واخطأ فيه الدراوردي فرفعه وانما هو عن ابن عمر نفسه هكذا رواه
الحفاظ وهم مع ذلك لم يحتجوا بالدراوردي عن عبيد الله اصلا فكيف يحتج بحديث ابن عمر وقد صح عنه انه قال تمتع رسول الله في حجة الوداع وقد صح
عنه انه قال افرد بالحج والمفرد والمتمتع بالاحتياط طوافين وسعيين واعلم انه يبتنى على هذا الاصل مسائل منها ان القران افضل لانه جمع بين العبادتين
باحرامين وعند الشافعي لا وليطوف طوافين وسعي سعيين ويقدم افعال العمرة على افعال الحج وعنده خلاف ذلك والدم الواجب فيه دم النسك
وعنده دم الجبر حتى لا يحل الاكل منه عنده وعليه دمان عندنا اذا جنى على الاحرام وعنده دم واحد واذا احصر القارن يحل بهديين عندنا
وعنده بواحد م وصفة القران ش وفي بعض النسخ قال اي قال القدوري وصفة القران م ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب
الصلاة ش وهي الركعتان اللتان يصليهما عند الشروع في الاحرام م اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني ش وذلك بعد ان
ياتي بجميع ما ذكر في المفرد من الاغتسال والوضوء والاحرام وغير ذلك م لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء اذا
جمعت بينهما ش القران مصدر من قرن يقرن من باب ضرب يضرب وقد استوفينا الكلام فيه في الباب الاول م وكذا ش اي وكذا يكون قارنا م اذا ادخل
حجة على عمرة ش يعني احرم بعمرة ثم ادخل على العمرة حجة م قبل ان يطوف لها ش اي للعمرة م اربعة اشواط لان الجمع قد تحقق اذ الاكثر منها ش اي من
العمرة م قائم ش لان اكثر الاشواط منها باق فصار كان الكل باق وانما قيد بقوله قبل ان يطوف لها اربعة اشواط لانه لو ادخل الحج عليها بعدما طاف
اربعة اشواط لا يصير قارنا بالاجماع وعند الشافعي ومالك واحمد لا يصير قارنا ايضا في الصورة الاولى ولو احرم بحجة ثم ادخل عليها عمرة يصير قارنا و
لكن اساء لانه خالف السنة وبه قال الشافعي في القديم لانهما نسكان فيجوز الجمع بينهما كما لو احرم بعمرة ثم ادخل عليها الحج وقال في الجديد لا يجوز وبه قال احمد في
الدخيرة لكن القران هو الجمع بين الحج والعمرة في احرام واحد واكثر ما ادخل الحج على العمرة كان قارنا والعطف لعمرة سواء ثم ادخل الحج قال
صار قارنا عند ابن القاسم اذا لم يكمل به احد ركني العمرة بعد وفي قول يصير قارنا في اثناء السعي ويقطع بالقبول م ومتى عزم على اداءهما ش اي على اداء الحج
والعمرة م يسأل الله التيسير فيهما ش اي في الحج والعمرة م وقدم العمرة على الحج فيه ش اي في اداءهما وقال الكاكي اي في القران وقال ايضا يجوز ان
يرجع الضمير الى السؤال قلت السؤال الذي يدل عليه قوله يسأل الله وقال الاترازي قوله وقدم معطوف على قوله يسأل الله قلت عطف الماضي
على المضارع فيه خلاف الآن كان غير سال بصيغة الماضي وسؤال التيسير اي يقول اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني م وكذلك
يقول ش اي بتقديم العمرة على الحج في التلبية م لبيك بعمرة وحجة معا لانه يبدا بافعال العمرة ش لانه يشرع اولا في افعال العمرة م فكذلك يبدأ
بذكرها ش اي بذكر العمرة بقول اللهم اني اريد العمرة والحج لذكرهما الاية م وان اخر ذلك ش اي وان اخر ذكر العمرة او اخرها في الدعاء بان قال اللهم
اني اريد الحج والعمرة م والتلبية ش بان قال لبيك بحجة وعمرة م لا باس به لان الواو للجمع دون الترتيب وقال الكرماني في تقديم العمرة على ذكر الحج
اقتداء برسول الله صلعم وقال السغناقي في شرح البخاري قدم على رواية العمرة على الحج وروى الترمذي تقديم الحج على العمرة والاول اصح من جهة الرواية

والمتن لان افعالها مقدمة على افعال الحج وفي الينابيع تقديم العمرة على الحج في التلبية افضل م ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما ش اي العمرة والحج م اجزاه
اعتبارا بالصلوة ش فان الذكر فيها باللسان عند الشروع غير واجب بل يكفي النية فكذا ذكرهما عند التلبية غير واجب ولكن الذكر باللسان احوط كما في الصلوة
م واذا دخل ش اي القارن م مكة ابتداء فطاف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها وسعى بعدها بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة
ش اي الطواف بالبيت سبعة اشواط مع الرمل في الثلث الاول والسعي بعد الطواف بين الصفا والمروة هي افعال العمرة م ثم يبدا بافعال الحج فيطوف
طواف القدوم سبعة اشواط كما بينا في المفرد ش اي في المفرد بالحج م ويقدم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج بيانه ان الله تعالى جعل الحج غاية
ومنتهى للتمتع فيكون الابتداء من العمرة لا محالة فثبت تقديم العمرة على الحج في التمتع نصا ثم ثبت ايضا في القران لان القران في معناه وهو معنى قوله م والقران في
معنى المتعة ش لان في كل منهما جمعا بين النسكين في سفرة وفي المتعة اذا افرد بالحج ثم قبل الفراغ من افعال الحج احرم بالعمرة صح فاذا ايضا لكنه اساء لترك
السنة م ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح ش قال الكاكي قال الشافعي
يتحلل بالذبح لانه دم ... لا احل منه حتى انحر ولنا انه دم قال في رواية لا احل منه حتى احلق وقال التحلل يحصل بالحلق كما في المفرد ...
روي انه صلى الله عليه وسلم حلق بعد ما نحر وقال بعض الشافعية وعند الشافعي يتحلل بالذبح هذا النقل عن الشافعي ويحتمل ان يكون
ذلك عنه رواية والمشهور عنه ان المتحلل هو الرمي انتهى قلت هو لم يحك مذهب الشافعي كما هو مذهبه حتى يقول هذا القول م هذا مذهبنا
ش اي اتيان القارن بافعال الحج والعمرة جميعا هو مذهبنا وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين وقد ذكرناهم عن قريب وقال الشافعي يطوف
ش اي القارن م طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا ش وبه قال مالك واحمد في ظاهر الرواية عنه وهو قول الزهري والحسن البصري وطاوس وسالم
وابن سيرين م لقوله عم ش اي لقول النبي صلعم م دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ش هذا الحديث اخرجه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي عن
مجاهد عن ابن عباس عن النبي عم هذه عمرة استمتعنا بها فمن لم يكن عنده هدي فليحل الحل كله وقد دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة وقال الترمذي حسن ومعناها لا باس
بالعمرة في الحج وقال ابو داود هذا الحديث منكر انما هو قول ابن عباس وقال المنذري وفيما قاله نظر فقد رواه احمد بن حنبل ومحمد بن المثنى ومحمد
بن بشار وعثمان بن ابي شيبة عن محمد بن جعفر عن شعبة مرفوعا ورواه ايضا يزيد بن هرون ومعاذ بن معاذ العنبري وابو داود الطيالسي وعمرو
بن مرزوق عن شعبة مرفوعا وتقصير من قصر من الرواة لا يؤثر فيما اثبته الحفاظ م ولان مبنى القران على التداخل ش اي صحح التداخل بقوله م حتى اكتفى فيه
ش اي في القران م بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك في الاركان ش اي فكذا يكتفي في الاركان وهو الطواف والسعي فحاصل المعنى كما قال التداخل
في الاحرام بالادلة المذكورة فجاء التداخل ايضا في الطواف والسعي الذين هما الاركان م ولنا انه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى
سعيين قال عمر هديت لسنة نبيك عم ش هذا الحديث بهذا اللفظ هكذا اخرجه ابو داود والنسائي عن منصور وابن ماجه عن الاعمش كلاهما عن ابي
وائل عن الصبي بن معبد التغلبي قال اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك وذكر بعضهم فيه قصة ورواه ابن حبان في صحيحه واحمد واسحق
بن راهويه وابو داود الطيالسي وابن ابي شيبة في مسانيدهم وقال الدارقطني في كتاب العلل وحديث الصبي بن معبد هذا حديث صحيح وقد
روى محمد بن الحسن في المبسوط ان صبي بن معبد قرن فطاف طوافين وسعى سعيين فذكر ذلك لعمر بن الخطاب فقال هديت لسنة نبيك وصبي
بضم الصاد المهملة وفتح الباء الموحدة التغلبي الكوفي ذكره ابن حبان في التابعين الثقات م ولان القران ضم عبادة الى عبادة اخرى وذلك
ش اي ضم عبادة الى عبادة م انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ش والا يكون اسقاطا لاحدهما لا قرانا م ولانه لا تداخل في العبادات بخلاف
العقوبات فان قلت هذا منقوض بسجدة التلاوة فانها عبادة وفيها التداخل قلت المراد العبادة المقصودة وسجدة التلاوة ليست كذلك وبان
التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا حرج في الحج لانه ليس في معناها في وجود الحرج م والسفر للتوسل ش جواب عن قوله وسفر واحد
وقوله م والتلبية للتحريم والحلق للتحلل ش وفيه تكرار لانه ذكره فيما مضى عن قريب وهو قوله والتلبية غير مقصودة الى اخره قيل ذكرها هناك باعتبار كونه
الافراد افضل وههنا باعتبار افراد السعي ... الجواب عنه بلا اعتبار ... في التكرار غير منكور قلت هذا شرح والتكرار فيه ...
وضوءا م وليست هذه الاشياء ش يعني السفر والتلبية والحلق م بمقاصد ش وانما هي وسائل فجاز التداخل فيها لان السفر للتوسل الى اداء الحج والعمرة
فيكتفي بسفر واحد ... الحلق للتحلل فيحصل بذلك التحلل ... بخلاف الاركان نحو الطواف والسعي فالطواف ركن والسعي واجب فلا تداخل
واوضح ذلك بقوله م الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان وتحريمة واحدة تنطويهما ش لان التحريمة غير مقصودة فيجري التداخل فيها م ومعنى
ما رواه ش هذا جواب عن الحديث الذي احتج به الشافعي م الذي رواه الشافعي م دخل وقت العمرة في وقت الحج ش بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فيجوز ذلك عند عدم الالتباس كما في قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها وانما قدر ذلك لان حقيقة العمرة لا تكون

دخولها في حقيقة الحج لان الفرض لا يمكن ان يكون ظرفا للنفل او لتعيين المجاز بان يراد اتحاد الوقت مجازا فيكون المعنى يجوز اداء العمرة في اشهر
الحج وذلك لنفي قول اهل الجاهلية اي العمرة لا تجوز اداؤها في اشهر الحج لا لبيان ان القارن ياتي بطواف واحد وسعي واحد فان قلت روى الدار
قطني عن ابن ابي ليلى عن عطية عن ابن سعيد ان النبي صلعم جمع بين الحج والعمرة فطاف لهما بالبيت طوافا واحدا وبالصفا والمروة طوافا واحدا قلت قال ابن
الجوزي ابن ابي ليلى هو محمد بن عبد الرحمن ... هو ضعيف وقال في التنقيح وعطية اضعف منه وقيل وليس بمحفوظ فمعناه طاف لهما
على صفة واحدة بدليل ما روي عن صبي بن معبد وعن ... واخرج النسائي في سننه الكبرى في مسند علي عن حماد بن عبد الرحمن الانصاري عن ابراهيم
بن محمد قال طفت مع ابي وقد جمع بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني ان عليا فعل ذلك وحدثني ان رسول الله فعل
ذلك م فان طاف طوافين ش وفي بعض النسخ قال فان طاف طوافين اي قال محمد في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة في القارن فان طاف
م لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه ش قال الاترازي كذا وقال صاحب الهداية في قوله وسعى بلفظ ثم او بحرف الفاء لكان اولى لان صورة المسئلة فيما اذا
كان السعيان بعد الطوافين ولا يفهم ذلك من حرف الواو ولهذا ذكر محمد في الجامع الصغير بلفظ ثم حيث قال محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في القارن يطوف
طوافين لعمرته وحجته ثم يسعى سعيين قال يجزيه وقد اساء انتهى قلت تقديم لفظ طوافين يشعر ان الطواف كان قبل السعي وان كان
الواو للجمع على ان بعضهم ذكر انه يجيء للترتيب ايضا وان كان غير مشهور ولانه الى ما هو المشهور عليه وهو الطوافان والسعيان م وقد اساء بتاخير سعي العمرة وتقديم
طواف التحية عليه ش اي ما قلنا في الاول مع الحج حيث قال طواف التحية يعني طواف القدوم لان الظاهر من كلام محمد ان المراد من احد الطوافين طواف
الزيارة لا طواف القدوم ولهذا قال في جواب المسئلة يجزيه ... بما يكون ... في الخروج عن عهدة الفرض ... الاجزاء باتيان السنة وترك
الفرض المناقضة الا انه مع محمد في هذه المسئلة انه يجزيه ... لان ترك الترتيب المشروع يتحلل كما اذا قدم السعي على الطواف م ولا يلزمه شيء ش اي دم م
اما عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد م فظاهر ش يعني عدم اللزوم ظاهر م لان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده ش اي عند ابي حنيفة م طواف
التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فكذا الاشتغال بالطواف ش اي بطواف التحية لان احدهما طواف التحية والاخر طواف العمرة م واذا رمى الجمرة يوم النحر ش وفي اكثر النسخ
قال اي قال القدوري واذا رمى القارن جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهذا دم القران ش اي يحتمل الذي ذكره في ذبح شاة الى اخره
هو دم القران الذي يجب عليه لانه ش اي لان القران في معنى المتعة لان كلا منهما نسكان في سفر واحد والمتعة اسم بمعنى التمتع م والهدي منصوص عليه فيها
ش اي في المتعة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي اي فعليه ما استيسر من الهدي واذا كان الهدي واجبا على المتمتع بالنص كذلك يجب على القارن
لانه في معنى المتمتع في الجمع بين النسكين م والهدي من الابل والبقر والغنم ش اي في هذه الثلاثة وانما قال والهدي منصوص عليه في المتعة يعني الهدي بقوله
م والهدي ش اي الهدي المذكور في قوله تعالى فما استيسر من الهدي اي الهدي في هذه الثلاثة ثم احال تفسيره والاحكام التي فيه على باب الهدي بقوله م على ما نذكره في
باب ان شاء الله ش اي في باب الهدي م واراد بالبدنة هنا ش اي اراد القدوري بقوله او بدنة او سبع بدنة م البعير وان كان اسم البدنة يقع عليه ش اي على البعير
م والبقرة ش لان اسم البدنة يطلق عليهما م على ما ذكرنا ش في اخر الفصل الذي قبل هذا الباب واعلم ان قوله واراد بالبدنة البعير كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره
هو ان يقال لم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقر فكيف قال القدوري ههنا او بدنة او سبع بدنة والجواب يعني لا ننكر اطلاق البدنة على كل واحد
من البعير والبقر او ههنا كذلك فان قلت سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدي وهو اسم لما يهدى به الى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك ولهذا قال لو فعلت
كذا فعلي هدي فعليه ما استيسر من الهدي وهو شاة والجواب ان القياس ذلك ثم ولكن استحسن جواز سبع البدنة او البقرة بحديث جابر قال اشتركنا
حين كنا مع رسول الله صلعم في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي الشاة واحدا فاما البدنة اذا اشترى سبع بدنة فلا دلالة فيه وعلى تقدير التسليم فالعرف
ان البدنة ينصرف الى المتعارف كالابل وبعض الهدي ليس بهدي عرفا م وكما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة ش لحديث جابر المذكور م فاذا لم يكن له
ش اي للقارن م ما يذبح صام ثلاثة ايام في الحج ش اي في وقته وهو وقت هذا احرام العمرة م اخرها ش اي اخر الثلثة ايام م يوم عرفة ش فيصوم قبل التروية بيوم ويوم
التروية ويوم عرفة وبه قال طاوس والشعبي والنخعي وعطاء والحسن وسعيد بن جبير وعلقمة وعمرو بن دينار وقال شمس الائمة وهو قول عمر وكره صوم يوم عرفة
الشافعي وقال الاوزاعي والثوري يصومهن في العشر الى يوم عرفة ويجوز ان يصوم قبل الاحرام بالحج وهو محرم بالعمرة او حلال وبه قال عطاء واحمد وحكى ابن المنذر
عن ابي ثور انه يجوز في الحج لانه يجوز قبل الاحرام بالعمرة قلت هذا غير صحيح والنقل عنه عن عطاء ولا يكون الا بعد الاحرام بالعمرة ذكره في المبسوط
والبدائع فان هذا بلا خلاف م وسبعة ايام ش اي ويصوم سبعة ايام م اذا رجع الى اهله لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
... بالنص وان ورد في التمتع فالقران مثله لانه ش اي لان القارن م يرتفق باداء النسكين ش اي العمرة والحج وقد مر بيانه م والمراد بالحج ش اي في قوله
تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج والله اعلم م وقته ش اي وقت الحج م لان نفسه ش اي نفس الحج م لا يصلح ظرفا الا انه عبادة ...

على الافعال المعلومة والعمل لا يصلح ان يكون ظرفا لعمل اخر وهو الصوم فتعين الوقت وهذا عند ابي حنيفة واحمد في رواية حتى لو صام في احرام العمرة يجوز
وعند الشافعي ومالك واحمد في رواية لا يصوم الثلثة الا بعد احرام الحج لان الصوم عبادة بدنية فلا يجوز قبل وقتها كالصلوة قلنا انه دم نسك حتى فقد انه
لاداء النسكين في سفر واحد وانه نظر في العمرة فانه اتى من علينا وشرع العمرة في اشهر الحج رد القول الكفرة فظهر انه في العمرة فكانت هي الاصل
في باب التمتع والقران فاذا وجد سبب وجوب الهدي جاز الصوم الذي جعل خلفه للعاجز عنه م الا ان الافضل ان يصوم ش بيان استحباب من قوله والمراد بالحج
وقته اي المراد بالحج المذكور في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج هو الوقت لكن الافضل ان يصوم م قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة
لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تاخيره الى اخر وقته رجاء ش اي لاجل رجاء م ان يقدر على الاصل ش وهو الهدي م وان صامها ش اي صام سبعة ايام
بعد فراغه من الحج جاز ش في اي مكان كان م ومعناه ش اي معنى هذا الكلام م بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها ش اي في ايام التشريق م منهي عنها
ش لقوله الا لا تصوموا في هذه الايام وقد مر في كتاب الصوم وانما قيد هذا الصوم بقوله ومعناه لانه لم يذكر هذا القيد ولكن هو المراد فلذلك
ذكره لانه شرح كلام القدوري م وقال الشافعي لا يجوز ش اي صوم السبعة بمكة م الا ان يقيم بها م لانه ش اي لان الصوم السبعة معلق بالرجوع الى اهله فيكون
الرجوع شرطا فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط م ولنا قوله تعالى اذا رجعتم ش اي معنى اذا رجعتم م اي فرغتم عن الحج ش اي فرغتم م اذ الفراغ سبب الرجوع
الى اهله فكان الاداء بعد السبب ش اي بعد وجود السبب م فيجوز ش وهذا من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وارادة السبب وهو الفراغ فكان
الاداء بعد السبب وانما صير الى المجاز لان الرجوع ليس بشرط باتفاق لانه اذا نوى الاقامة بمكة جاز له صوم السبعة بمكة وان لم يوجد الرجوع الى اهله
وقد قيل معنى اذا رجعتم الى مكة وقيل اذا رجعتم الى الحالة الاولى يعني اذا فرغتم من افعال الحج م وان فاته الصوم ش اي صوم هذه الثلثة م وقال الشافعي
يصوم بعد هذه الايام اي ايام التشريق وللشافعي هنا ستة اقوال احدها لا صوم وينتقل الى الهدي والثاني عليه صوم عشرة ايام يفرق بيوم والرابع
يفرق باربعة ايام والخامس يفرق بمقدار امكان السير والسادس باربعة ايام ومدة امكان السير وهو الصحيح عندهم ذكره كله النووي في شرح المهذب
وقال النووي وصرح ابن سريج وابو اسحق المروزي قولا انه يسقط الصوم ويستقر الهدي في ذمته ولا يجب التتابع في الثلثة ولا في السبعة وقال ابن قدامة
ولا نعلم فيه خلافا م لانه صوم موقت فيقضي ش اذا فاته لان يجب قضاؤه م وقال مالك يصوم فيها ش اي في ايام التشريق لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام في الحج وهذا وقته م ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام ش وهو قوله عم الا لا تصوموا في هذه الايام وقد مر في الصوم ونكر
عليه حديث اخرجه البخاري عن عائشة وابن عمر قالا لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن الا لمن لم يجد الهدي وقال الش في الحرة هذا اسند بالمسند وقال
بلغنا ان الصحابة ... عن النبي عم مرسلا وقال الاكمل في التوضيح بلفظ المشهور اشارة الى الجواب عما يقال النص يدل على شرعية الصوم في هذه
الايام بقوله في الحج فلا يجوز تعيين بعض ايام التشريق بالخبر لانه نسخ الكتاب وتقرير الجواب ان الخبر مشهور فيجوز التقييد به م فيتقيد به النص ش اي يتقيد
بالخبر المشهور قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وقد علم في الاصول ان تقييد المطلق من كتاب الله بالخبر المشهور جائز فيكون حمل المقيد نسخا للاطلاق
م او يدخل النقص ش يعني يدخل الصوم نقصان لورود النهي عن الصوم في هذه الايام م فلا يتادى به ما وجب كاملا ش اي فلا يتادى بسبب النقص ما وجب
كاملا واراد بما وجب كاملا صوم ثلثة ايام م ولا يؤدي بعدها ش اي بعد هذه الايام م لان الصوم بدل ش عن الهدي فلو جاز قضاؤه يلزم ان
يكون للبدل بدل ولا نظير له في الشرع وذلك لان اداء الصوم بدل ثم قضاؤه بدل عن البدل م والابدال لا تنصب الا شرعا ش يعني البدل على خلاف
القياس لانه لا مماثلة بين اراقة الدم والصوم فلا يثبت الا باثبات الشارع م والنص خصه بوقت الحج ش النص هو قوله فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام في الحج م قوله خصه اي الصوم بوقت الحج حيث قال في الحج اذا فات وقته فات هو ايضا فيظهر حكم الاصل وهو م على ما كان م وجاز الدم على الاصل
ش هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الدم يجوز في ايام النحر والتشريق وبعدها فيجوز فينبغي ان يجوز الصوم لانه بدله فقال وجواز الدم
الدم بطريق الاصالة لا بطريق البدل ش ولم يعين الشارع بوقت حيث قال فما استيسر من الهدي فيبقى مطلقا في اي وقت اتى به يجوز على خلاف
الصوم لانه موقت بوقت الحج م وعن عمر انه امر في مثله بذبح الشاة يعني في من لم يجد الهدي ولم يصم حتى اتت عليه ايام النحر وهذا عن عمر
غريب وكذا ذكر في المبسوط منقول عن عمر انه اتاه رجل يوم النحر فقال اني تمتعت بالعمرة والحج فقال اذبح شاة قال ما معي شيء قال سل اقاربك
قال ما هنا احد منهم فقال يا مغيث اعط عنه شاة فلو لم يقدر اي القادر على الهدي تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي قال تاج الشريعة
انما يلزمه ذلك لوقوع التحلل قبل اوانه فان قلت التحلل جناية على احرامين فينبغي ان يلزمه دمان قلت انه خرج بالحلق عن احرام العمرة فيكون هذا جناية
على احرام الحج فقط ولا يلزمه بتاخير الذبح عن الحلق شيء وفي المحيط والبدايع لو قدر على الهدي بعد الحلق صوم بتاخير الذبح عن الحلق شيء وفي
الثلثة قبل يوم النحر لزمه الهدي وبطل صومه وان وجد بعد الحلق او قبل الحلق يوم السبعة فلا هدي عليه وكذا لو لم يحل حتى مضت ايام النحر

فلا هدي عليه وصومه تام وفي المبسوط وجد الهدي بعد صوم يومين بطل صومه ووجب الهدي وبعد التحلل لا يجب كالمتيمم اذا وجد الماء بعد فراغه
من صلوته وفي المجرد صام ثلاثة ايام ثم وجد الهدي بطل صومه في قول ابي حنيفة وقال محمد في نوادر ابن سماعة لا ذبح عليه وجاز صومه سواء وجد الهدي
في ايام الذبح او بعدها وقال الحسن وقتادة اذا دخل في الصوم ثم ايسر مضى في صومه واختاره ابن المنذر وبه قال الش ومالك واحمد وقال
الاترازي في هذا الموضع كلاما كثيرا حاصله انه اورد الاشكال بيانه ان قوله فلو لم يقدر الخ قوله قبل الهدي لفظ القدوري بعينه في شرح
لمختصر القدوري ولكن القدوري ساق كلامه في التمتع وصاحب الهداية نقل ذلك الى القارن والاشكال هو انه كيف حكمهما واحد في الكفارة
والمتمتع حكمه في الكفارات حكم المفرد سواء لانه محرم بعمرة فاذا فرغ منها محرم بحجة وبه صرح في شرح الطحاوي فلما كان كذلك يجب عليه دم واحد للكفارة
كالمفرد اذا جنى واما القارن اذا جنى يجب عليه دمان لانه جنى على احرامين الا انه لو حلق المفرد قبل الذبح لا يلزمه دم عند ابي حنيفة ايضا لانه لا ذبح على
المفرد فلا يتحقق تاخير النسك فينبغي ان يجب هنا دمان احدهما سوى دم النسك لجنايته على احرام العمرة والحج انتهى **قلت** صاحب لم
ينقل لفظ الشيخ الى القارن فصاحب الهداية الذي ذكره حتى يرد عليه اشكال بل نبه بذلك ان مراد القدوري من لفظ التمتع هو القران لانه
يتبع اطلاق عليه من حيث ان كلا منهما نسكان في الصورة وان كان بينهما فرق في الحكم ولهذا وقع عند بعض الشراح هنا بعد قوله دم التمتع او
القران م وان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف ش هذا لفظ القدوري في مختصره وذكر صاحب الهداية
تعليله بقوله م لانه ش اي لان القارن م تعذر عليه اداؤها ش اي اداء العمرة م لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع
ش لان المشروع ان يكون الوقوف مرتبا على افعال الحج وذلك خلاف المشروع م لان المشروع ان يكون الوقوف مرتبا على افعال العمرة وقال الطحاوي
في مختصره واذا توجه القارن الى عرفات قبل ان يطوف لعمرته فانه لا يكون بذلك رافضا لعمرته حين توجه وعليه لرفضها دم وعمرة
مكانها وهو في حجته وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون رافضا لعمرته حتى يقف بعرفات بعد زوال الشمس وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي
هذا الخلاف الذي ذكره ابو جعفر لا نعرفه وانما نعرف عن ابي حنيفة فيها روايتين فاما رواية الجامع الصغير والاصل فانه لا يكون رافضا بالتوجه حتى يكون
يقف بعرفات بعد الزوال وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يكون رافضا بالتوجه وذكر الحاكم الشهيد في الكافي في نوادر ابن سماعة قال
وفي قول ابي حنيفة هو رافض للعمرة حين توجه الى عرفات وعند الش لا يصير رافضا بالتوجه ولا بالوقوف انتهى **قلت** وقال الش لا يصير رافضا
ما لم يأخذ في التحلل لان عنده طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزمه طواف مقصود وعند مالك لا يكون رافضا الا بركعتي الطواف ولا يصير رافضا بمجرد
التوجه هو الصحيح في مذهب ابي حنيفة ش احترز به عن رواية اصحاب الاملاء عن ابي حنيفة وقد مر انفا م والفرق له ش اي لابي حنيفة م بينه ش اي بين
التوجه الى عرفات وبين مصلي الظهر م يوم الجمعة في منزله م يوم الجمعة اذا توجه اليها ش اي الى الجمعة حيث يبطل ظهره بمجرد التوجه م ان الامر هناك ش اي في الجمعة وفي
بعض النسخ هنالك هو قوله فاسعوا الى ذكر الله م بالتوجه متوجه بعد اداء الظهر ش وهو توجهه انه مأمور بالتوجه الى الجمعة وفرض عمر فرضها
بالنص م والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء العمرة فافترقا ش اي حكم التوجه الى الجمعة وحكم التوجه الى عرفات م وسقط عنه دم القران ش وفي
بعض النسخ قال وسقط اي قال القدوري وسقط وفي بعض النسخ ايضا وبطل عنه دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق لاداء النسكين
وهما العمرة والحج وفي بعض النسخ لم يرتفق باداء النسكين م وعليه قضاؤها ش اي قضاء العمرة م لرفضه م لصحة الشروع فيها ش اي في العمرة لان
الشروع ملزم ولانه تحلل من احرامه بغير طواف فاشبه المحصر حيث يجب عليه دم وقضاء لانه عم لما احصر عام الحديبية بعث البدن للنحر وحج
وقضى عمرته من قابل كذا في المبسوط لشيخ الاسلام

باب التمتع

اي هذا باب في بيان احكام التمتع وانما اخره عن القران
لانه افضل من التمتع عندنا والتمتع من المتاع او المتعة وهو ما ينتفع به كيف كان وقال الجوهري المتاع السلعة والمتاع ايضا التمتع المتعة
وما تمتعت به وقد تمتع به وتمتع منها والاسم المتعة ومنه متعة النكاح ومتعة الطلاق ومتعة الحج لانه انتفاع وفي المشارق متعة الحج جمع غير
المكي بين الحج والعمرة في اشهر الحج في سفر واحد وهي رخصة لهم ومن طال سفره منهم متعة الحج دون متعة النكاح وقال ابن الاثير قد تمتع بالعمرة
في ايام الحج اي انتفع لانهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج فاجازها الاسلام وفي مجمع الغرائب امتع الله بك اي اطال عمرك حتى تشتغل تنتفع
بك فالكل يرجع الى المتعة وقيل سمي المتمتع متمتعا لانهم يتمتعون بالنساء والطيب بين العمرة والحج م التمتع افضل من الافراد ش هذا ظاهر
الرواية عن اصحابنا لان فيه جمعا بين العبادتين فكان افضل كالقران م وعن ابي حنيفة ان الافراد افضل وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي
في اصح قوليه ومالك م لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته ش لان المتمتع يحرم من الميقات للعمرة ثم يدخل مكة ويبدأ افعالها ثم يحرم للحج
فيكون سفره واقعا للعمرة فان عاد الى عرفة فيمر متعلقا بالمكي وهذا لا يطوف للتحية كالمكي م وجه ظاهر الرواية ان في التمتع جمعا بين العبادتين

كتشبه القران ثم فيه ش اي في التمتع زيادة نسك وهو اراقة الدم المشكور لجمع بين العبادتين م وسفره واقع لحجته وان تخللت العمرة بينهما لانها تبع الحج
كتخلل السنة بين الجمعة والسعي اليها ش يعني ان السنة تخللت بين صلوة الجمعة وبين السعي الى صلوة الجمعة ومع هذا لم يكن السعي الى السنة بل الى فرض الجمعة
م والمتمتع على وجهين متمتع ش اي احدهما متمتع م يسوق الهدي ش وهو ما يهدى الى الحرم من الابل والبقر والغنم م ومتمتع ش اي والاخر متمتع
لا يسوق الهدي وذكر لان التمتع هو الترفق باداء النسكين وربما يكون ذلك بسوق الهدي وربما يكون بغير الهدي م ومعنى التمتع الترفق ش
من الرفق والمراد الاستمتاع م باداء النسكين ش وهما العمرة والحج م في سفر واحد من غير ان يلم ش بضم الياء مصدر من الالمام يقال الم باهله اذا نزل
م باهله المامًا صحيحًا ش احترز به عن الالمام الفاسد فانه لا يمنع صحة التمتع عند ابي حنيفة وابي يوسف والالمام الصحيح النزول في وطنه من غير بقاء صفة
الاحرام وعند مالك البلد المساوي لبلده مثل بلده في ذلك وعند الشافعي الاعتبار لمسافة القصر وقال الاكمل قال بعضهم اشار الى شرط في التمتع
بقوله ومعنى التمتع الترفق الى آخره واعترض عليه بانه غير جامع لدخول صورة التمتع بهما اذا كان احدهما في غير اشهر الحج والاخر في اشهر الحج وكذا اذا وطن نسكا
في اشهر الحج لكن احدهما حصل في اشهر الحج في هذه السنة والاخر من سنة اخرى فانهما ليسا بمتمتعين فكان الواجب ان يقول التمتع هو الجمع بين النسكين في اشهر الحج في سنة
واحدة من غير الالمام باهله المامًا صحيحًا انتهى **قلت** اراد بقوله قال بعضهم هو الاترازي فانه اعترض هكذا في شرحه لكن الاكمل بقوله والجواب
ان ما ذكره المصنف هو تعريفه والكون الترفق في اشهر الحج في عام واحد فهو شرطه م ويبطله اي يبطل الالمام الصحيح اختلافات بينهما ان شاء الله تعالى ش يعني
في هذا الباب م وصفته ش اي صفة التمتع م ان يبتدئ من الميقات فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف ويسعى ش يعني بين الصفا والمروة سبعة اشواط
م ويحلق او يقصر وقد حل من عمرته ش هكذا ذكر القدوري في صفة عمرة التمتع اشار اليه المصنف بقوله م وهذا هو تفسير العمرة ش وهي الاحرام والطواف
والسعي والحلق والتقصير يحرم بالحج من الحرم ويفعل مثل ما يفعل المفرد بالحج فاذا حلق يوم النحر فقد حل من احرامي العمرة والحج حسا فوق الحلق ويقصر هنا
لا جبر فيه لم يكن شعر ملبدا او معقوصا او ضفيرا واتمام يدخل طواف القدوم لانه ليس للعمرة طواف القدوم ولا طواف الصدر وعن الحسن ان لهما طواف
الصدر م وكذا اذا اراد ش اي المتمتع ان يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا ش يعني من الاحرام والطواف والسعي والحلق او التقصير وقال الكاكي بعد قوله او يقصر
ظاهر كلام المصنف يعني التحلل حتم لمن لم يسق الهدي وذكر الاسبيجابي والوجه انه بالخيار ان شاء احرم بالحج بعد ما حل من عمرته بالحلق او التقصير وان شاء
احرم قبل ان يحل من عمرته ولو ساق الهدي الحلق ولا التحلل عندنا خلافا لاحمد وعند الشافعي ومالك المتمتع يحلق او يقصر ساق الهدي او لا م هكذا فعل رسول الله
في عمرة القضاء ش وقصته انه عم احرم في المدينة عام الحديبية للعمرة فلما وصل الحديبية منعه اهل مكة من الدخول فيها فصالح منهم وحلق ثم جاء سنة اخرى
واتى بالطواف والسعي ثم حلق قضاء لتلك العمرة وعام الحديبية كان في م وقال مالك لا حلق عليه ش اي على المعتمر م وانما العمرة الطواف و
السعي ش وقد وجد وبقول مالك يحيى بن راهويه وعن ابن عباس العمرة الطواف وقال ابن بطال في شرح البخاري اتفقت ائمة الفتوى على ان المعتمر يحل من عمرته
اذا طاف وسعى وان لم يكن حلق ولا قصر وقال بعض الناس حجاجا قبل الحلق فسدت عمرته وقال ابن المنذر لا اعلم احدا خالف ابن عباس قال وقال مالك والثوري والكوفيون
عليه الهدي م وحجتنا عليه ش اي على مالك م ما رويناه ش وهو قوله هكذا فعل رسول الله عم في عمرة القضاء م وقوله تعالى محلقين رءوسكم الآية نزلت في عمرة القضاء
ش ولانها اي ولان العمرة م لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق م والآية المذكورة تدل على ذلك وفي المضمرات الكلبية
التحلل في العمرة بالحلاق لان السعي ركن فيها كالحج ويقع التحلل منه برمي الجمرة م كالحج ش اي كما يقع التحلل في الحج بالحلق وعند مالك برمي الجمرة
م ويقطع ش اي المعتمر التلبية اذا ابتدأ بالطواف ش اي بطواف عمرته وهذا قول الجمهور م وقال مالك كما يقع نظره ش اي يقطعها كما يقع نظره م على البيت لان
العمرة زيارة البيت وتتم به ش اي يتم الزيارة بوقوع البصر على البيت م ولنا ان النبي صلعم في عمرة القضاء حتى استلم الحجر هذا الحديث رواه الترمذي
عن ابن ابي ليلى عن عطاء عن ابن عباس ان النبي صلعم كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر وقال حديث صحيح ورواه ابو داود ولفظه ان النبي عم قال يلبي المعتمر
حتى يستلم الحجر م ولان المقصود ش اي من العمرة م هو الطواف فيقطعها ش اي فيقطع التلبية وكان ينبغي ان يقول فيقطعها ولكنه ذكرها على تأويل
الاهلال قاله الاترازي والصواب ان يقال انما ذكرها باعتبار ان التلبية ان كان مصدرا فيجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان اسما فباعتبار المذكور م عند
افتتاحه ش اي عند افتتاح الطواف اي ابتدائه بالاستلام م ولهذا ش اي ولاجل قطع التلبية عند نسك من المناسك م يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي ش
يعني عند اول حصاة من جمرة العقبة يوم النحر لانه نسك والحاصل ان قطع التلبية انما يكون عند نسك من المناسك وافتتاح الطواف باستلام الحجر نسك فيقطعها
عنده ولذلك يقطع المفرد بالحج عند اول حصاة من جمرة العقبة فان قلت ينبغي ان يقطع المفرد بالحج التلبية عند ابتداء بطواف القدوم لانه نسك ايضا
قلت التعليل في معارضة النص لا يكون وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابن عباس ان النبي صلعم اردف الفضل من مزدلفة الى منى ولم يزل يلبي حتى رمى
جمرة العقبة م قال ش اي القدوري م ويقيم بمكة حلالا لانه حل من العمرة ش وقال في شرح الا قطع هذا الذي ذكره القدوري ليس على وجه الشرط

وانما معناه ان اراد ان يتمتع على سنته فليقم حلالا الى وقت احرام الحج وان لم يرد التمتع من عامه ذلك لم يقم فان كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد ش اي المسجد
الحرام والاحرام يوم التروية ليس بشرط لازم بل نص على كون التروية افضل وفي المبسوط والمحيط ولو قدم الاحرام على يوم التروية جاز بل هو الافضل
لانه اشق وفيه المسارعة الى العبادة وهذه الافضلية ليست مختصة لسائق الهدي بل تقديم احرام الحج للمتمتع افضل مطلقا وبه قال مالك وقال
اصحاب الشافعي لغير واجد الهدي يستحب ان يحرم به قبل اليوم السادس م والشرط ان يحرم من الحرم اما المسجد فليس بلازم وهذا ش اي عدم الاحرام
من المسجد لانه في معنى المكي ش ميقات المكي في الحج الحرم لما بينا ش اي في امر فصل المواقيت وهو قوله ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة
الحل وقال الكاكي بعكس ان بقول المسجد الحرم لان المراد منه مسجد الحرام وبمسجد الحرام عبارة عن جميع الحرم وحواليه فلا يقرب المسجد الحرام الآية
وقيل المراد الحرم لكن ذكر المسجد لان الاحرام منه افضل م وفعل ش اي هذا الذي خرج عن العمرة وحل ثم احرم بالحج م ما يفعله الحاج المفرد
لانه مؤد للحج ش اي لانه في صدد اداء الحج م الا انه ش استثناء من قوله وفعل ما يفعله الحاج المفرد يعني الا ان هذا المتمتع م يرمل في طواف الزيارة
ويسعى بعده ش اي يسعى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة م لان هذا اول طواف في الحج ش والرمل لم يشرع الا في طواف بعده سعي م بخلاف
المفرد ش اي الحاج المفرد م لانه قد سعى مرة ش وذلك اي المفرد بالحج يرمل عقيب طواف القدوم ويسعى عقيبه فكذلك الطواف فلا يسعى بعد طواف الزيارة
لان السعي لا يتكرر فلا يرمل في طواف الزيارة لعدم السعي بعده م ولو كان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعى قبل ان يروح الى منى لم يرمل
في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه قد اتى بذلك مرة ش فلا يأتي به مرة اخرى والمصنف لم يذكر في الاستثناء الا صورة واحدة وصورة استثناه الخبازي ايضا
استثناءين احدهما انه لا يطوف طواف القدوم لانه في معنى المكي ولا يسن في حق المكي طواف القدوم بخلاف المفرد بالحج والقارن فان طواف القدوم مسنون في
حقهما والاخر انه يجب عليه الهدي شكرا للجمع بين النسكين بخلاف المفرد فانه لا يجب في حقه الهدي بل يستحب م وعليه دم التمتع للنص الذي تلوناه ش وهو
قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي اي فعليه ما استيسر من الهدي الذي هو من الابل والبقر والغنم م فان لم يجد اي الهدي فصيام ثلثة
ايام في الحج وسبعة اذا رجع على الوجه الذي بيناه في القران ش عند قوله فان لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة ايام في الحج اخرها يوم عرفة وقد مضى الكلام
فيها كما مستقصى م فان صام ثلثة ايام من شوال ثم اعتمر ش اي احرم للعمرة ثم حج م لم يجزه عن الثلاثة لان سبب وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الهدي
وهو في هذه الحالة غير متمتع الحقيقة ولا حكما الحقيقة فظاهر واما حكما فلانه لم يحرم بها م فلم يجد اداؤه قبل وجود سببه وان صامها بعد ما احرم بها
قبل ان يطوف جاز عندنا ش وبه قال احمد في رواية وفي رواية عنه يجوز بعد التحلل في العمرة بخلاف الشافعي فان عنده لا يجوز م اي الشافعي م قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في
الحج ش وهو الاستدلال به ان الله تعالى امر بصيامه حين يكون في الحج وهو لم يحرم بالحج الى جوزه م ولنا انه ش اي ان المتمتع م اداه ش اي ادى الصوم م بعد انعقاد سببه
لان السبب ذكرنا وهو التمتع بالعمرة الى الحج لا نفس الحج والتوسل به الى التمتع واداء المسبب بعد تحقق السبب جائز م والمراد بالحج المذكور في النص والله اعلم
بيانا ش يعني في القران الحج لا نفس الحج لانه لا يصلح ان يكون ظرفا له م والمراد وقت الحج والافضل تأخيرها ش اي تأخير صيام ثلثة ايام الى اخر وقتها وهو يوم عرفة م وقدم
في القران ان الافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تأخيره الى اخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل وان صام
سبعة ايام بعد فراغه من الحج قبل الرجوع الى اهله جاز عندنا واذا فات صوم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم وفيه خلاف مالك والشافعي وقد مر في
القران م وان اراد المتمتع ان يسوق الهدي احرم ش اي احرم بالعمرة لانه لا يحرم بالحج ما لم يفرغ من العمرة م وساق هديه وهذا افضل ش اي هذا الذي يسوق
الهدي افضل من الذي لا يسوق لان النبي صلعم ساق الهدايا مع نفسه ش هذا رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر قال تمتع رسول الله صلعم في حجة الوداع بالعمرة
الى الحج واهدى فساق معه الهدي الحديث م ولان فيه ش اي في سوق الهدي م استعدادا اي تهيئة للخير ومسارعة اليه فان كانت بدنة ش اي التي ساقها بدنة
قلدها بمزادة ش وهي سفرة السفر او نعل ش الحديث عائشة فانها قالت انا فتلت قلائد هدي رسول الله صلعم ثم اشعرها وقلدها م على ما روينا ش اي بما زاد به الذي ذكر قبل باب
القران م والتقليد اولى من التجليل لان ش اي التقليد م ذكر في القران ش وهو قوله ولا الهدي ولا القلائد وفي بعض النسخ ذكر في الكتاب اي في كتاب الله تعالى ولانه
ولانه ش اي ولان التقليد م للاعلام ش انه هدي م والتجليل للزينة ش ولدفع الحر والبرد ودفع الذباب م ويلبي ثم يقلد لانه يصير محرما بتقليد الهدي والتوجه
معه على ما سبق ش اي ذكره قبل باب القران بقوله ومن قلد بدنة تطوعا الى الحرم م والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية قال الاترازي الواو فيه للحال **قلت**
فيه اخلال بالمعنى لانه اذا قلد البدنة وساق بينه الاحرام يصير محرما سواء لبى بعد ذلك ام لم يلب ولكن الاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية ثم قلد البدنة
وساقها م ويسوق الهدي وهو ش اي الهدي المسوق دل عليه قوله يسوق م افضل من ان يقودها لان النبي صلعم احرم من ذي الحليفة وهدايا تساق
بين يديه ش لما روى البخاري عن ابن عمر تمتع رسول الله عم الحديث وقد مضى الآن م ولانه ش اي ولان السوق افضل لانه في التشهير بانه هدي م الا اذا
كانت لا تنقاد ش هذا استثناء من قوله وهو افضل من ان يقودها وهو ظرف م فيقودها ش اي حينئذ يكونها لا تنقاد يقودها م واشعار البدنة ش وفي اكثر

السبح قال اي القدوري واشعر البدنة م عند ابي يوسف ومحمد رح وبه قال مالك والشافعي واحمد فان الاشعار عندهم مستحب لكن عند الشافعي واحمد من قبل اليمين وعندهما
من قبل اليسار م ولا يشعر عند ابي حنيفة رح وفي بعض النسخ ولا يشعر اي البدنة ويكره اي الاشعار ثم اشار الى تفسير الاشعار بقوله م والاشعار هو الادماء
بالجرح ش اي باخراج الدم من البدنة بجرحها وفي المبسوط الاشعار الاعلام سمي هذا الفعل بذلك لانه اعلام لها م لغة ش اي من حيث اللغة يعني الاشعار
في اللغة اخراج الدم بالذبح ونحوه ومنه حديث مكحول لا سلب الا لمن اشعر علجا او قتله اي طعنه حتى يدخل السنان جوفه واما معناه شرعا فهو
اشار اليه بقوله م وصفته ش اي صفة الاشعار م ان يشق سنامها ش اي سنام البدنة م بان يطعن في اسفل السنام من الجانب الايمن ش وفي النهاية
وصفة الاشعار هو ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم منها ثم يلطخ بذلك الدم سنامها م قالوا ش اي قال علماؤنا المتاخرون
مثل فخر الاسلام وغيره م والاشبه ش اي الى الصواب في البداية م هو الايسر ش يعني هو الطعن بالرمح في اسفل السنام من الجانب الايسر وقد مر بيانه في
يما مضى م لان النبي صلعم طعن في جانب اليسار مقصودا ش اي من حيث القصد م وفي الايمن اتفاقا ش اي ومن حيث الاتفاق لا من حيث القصد و
المقصود وذلك كما روي عن رسول الله صلعم الرواية الطعن في اليمين واخرجها مسلم عن ابن عباس ان النبي صلعم صلى الظهر بذي الحليفة
ثم دعا ببدنة فاشعرها في صفحة سنامها الايمن وان رواية الطعن في الايسر فلما اخرجها ابو يعلى في مسنده حدثنا زهير حدثنا يزيد بن هارون انبانا شعبة بن
الحجاج عن قتادة عن ابي حسان عن ابن عباس ان رسول الله صلعم لما اتى ذا الحليفة اشعر بدنته في شقها الايسر ثم سلت الدم باصبعه فلما علت به راحلته
البيداء لبى انتهى وقال ابن عباس الذي اخرجه مسلم وغيره في الجانب الايمن لا يصح فيه غير ذلك الا ان ابن عمر كان يشعر بدنته من الجانب الايسر
قلت هذا رواه مالك في موطاه عن نافع عن ابن عمر ولذلك قال الشافعي الاشعار من قبل اليمين ووجه القول بالاشبه الى الصواب هو ان
الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلعم وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤوس وكان الرمح بيمينه لا محالة فكان طعنه يقع عادة اولا على يسار
البعير ثم كان يعطف على يمينه ويشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا فصار الامر بالعكس احق بالاعتبار اذ كان واحدا م ويلطخ
سنامها بالدم اعلاما ش اي لاجل الاعلام بانه هدي م وهذا الصنيع ش اي الاشعار مكروه عند ابي حنيفة رح م وقال الطحاوي لا اعلم احدا انكره
الا ابا حنيفة وقال السروجي وما اعلم كرهه سوى ابراهيم النخعي ومذهبه قبل ابي حنيفة م وعندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م حسن ش وهو ادنى
من السنة وعند الشافعي سنة وقيل ان معناه ان تركه لا يضر وفي جامع الاسبيجابي الاشعار عندهما سنة وعند الشافعي كذلك لكن ذكر في الجامع
الصغير حتى لم يذكر انه سنة م وعند الشافعي سنة لانه ش اي لان الاشعار م مروي عن رسول الله صلعم ش وقد مر الآن م وعن الخلفاء الراشدين
وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وقد روى مسلم في صحيحه والاربعة حديث ابن عباس ان النبي صلعم قلد نعلين واشعر الهدي وقال
الترمذي والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلعم وغيرهم يرون الاشعار ويدخل في قوله من اصحاب النبي صلعم الخلفاء الراشدون وغيرهم
من الصحابة رض وقد ذكر ابو عمر ان الهدي من الابل والبقر والغنم وان الاشعار في الابل والبقر واختلفوا في اشعار البقر فذهب الشافعي
والجمهور الى اشعارها واتفقوا على ان الغنم لا تشعر واختلفوا في تقليد الغنم فذهب الشافعي واحمد والجمهور الى انها تقلد ذات العرى وذهب ابو حنيفة و
مالك ان الغنم لا تقلد م ولهما ش اي ولابي يوسف ومحمد م ان المقصود من التقليد ان لا يهاج ش يعني ان لا يتعرض الماء والكلاء وفي المغرب هاجه
اي هيجه واثاره وبعثه فانبعث يتعدى ولا يتعدى م اذا ورد ماء او كلاء او يرد اذا ضل ش اي انما م وانه ش اي وان الاشعار م
اتم ش اي من التقليد م لانه الزم ش لان القلادة ربما تنقطع عن عنق الهدي وتسقط والاشعار لا يفارقه م فمن هذا الوجه ش اي من حيث ان الاشعار
اتم والزم من التقليد ش يكون سنة الا ان الاشعار من حيث كونه مثلة تقول مثلت بالحيوان امثل به مثلا اذا قطعت اطرافه وشوهت به وهو
نفر بعير والمثلة الاسم م فعلنا بحسنه ش اي بحسن الاشعار دون تمام الحسن م ولابي حنيفة انه ش اي ان الاشعار م مثلة ش اي والمثلة منهي عنه
وجاء في النهي عن المثلة احاديث منها ما رواه البخاري عن عبد الله بن يزيد الانصاري قال نهى رسول الله صلعم عن النهبة والمثلة هكذا اعزاه عبد الحق
للبخاري ومنها ما رواه ابو داود عن سمرة بن جندب قال كان رسول الله يحث على الصدقة وينهى عن المثلة ومنها ما رواه احمد في مسنده والحاكم
في مستدركه عن ابن عمر ان النبي صلعم لعن من مثل بالحيوان ومنها ما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه عن عمران بن حصين سمعت رسول الله صلعم يحث
في خطبته على الصدقة وينهى عن المثلة ومنها ما رواه ايضا عن الحسن بن سعد قال نهى رسول الله صلعم عن المثلة ومنها ما رواه الطبراني عن
ابي ايوب قال نهى رسول الله صلعم عن النهبة والمثلة ومنها ما رواه ايضا عن الحكم بن عمير وعائذ بن قرط قالا قال رسول الله صلعم لا تمثلوا بشيء
من خلق الله عز وجل فيه روح م ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم ش وفي بعض النسخ ومتى وقع التعارض اراد ان القاعدة اذا وقع
التعارض بين الحديثين الذين احدهما يقتضي الاباحة والآخر يقتضي التحريم بالذي يقتضي التحريم م يرجح على الذي يقتضي الاباحة وهنا وقع

التعارض بين كون الاشعار سنة وبين كونه مثلة وهي حرام فالترجيح للحرام والمعنى المعتبر ان المبيح توجب جواز الامتناع والمحرم واجب الامتناع فكان
اولى من الجائز وكان جماعة من اهل العلم يقولون ان ليرجح النسخ في ذلك حتى قال السهيلي في الروض الانف كان النهي عن المثلة بعد غزوة احد وحديث الاشعار
في حجة الوداع فكيف يكون الناسخ متقدما على المنسوخ انتهى قلت ليس في كلام المصنف ما يدل على ان الاشعار منسوخ بحديث النهي عن المثلة وقال
الاترازي وعندي الجواب ان اسم المثلة يقع على الاشعار فكان لان النبي صلعم نهى عن المثلة في اول مقدمه المدينة واشعر عليه السلام البدنة في آخر ايامه عام
حجة الوداع فلو كان الاشعار من باب المثلة لما اشعر عم لانه نهى عنها قبل ذلك انتهى قلت كلام حيث قال ولا نسلم ان الاشعار مثلة
ولا اشكال هنا لانه مراد المصنف ليس بطول المثل لان المثلة التي لا يباح فعلها كقطع عضو من الاعضاء وفي معناه الاشعار بالرمح والسهم
وان الاشعار الذي وضعوه بالمبضع او بالشيء الذي يقطع الجلد دون اللحم فلا يكره وابو حنيفة ما كره اصل الاشعار وكيف يكره ذلك مع ما
اشتهر فيه من الاثار وقال الطحاوي وانما كره ابو حنيفة اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته
خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد وفي المبسوط واما من وقف على ذلك بان قطع
الجلد فقط دون اللحم فلا باس بذلك والحاصل ان الذي كرهه ابو حنيفة لا يدخل في باب المثلة الحقيقية حتى يرد عليه شيء والذي ذهب عليه المثلة التي يباح
فعلها كالختان وشق اذن الحيوان للعلامة ولا شك ان الختان هو قطع عضو مع انه فرض عند الشافعي واحمد وسنة مؤكدة عندنا فاذا قد بينا لا يلزم
الكراهة حتى لو اجمع قوم على تركه قوتلوا عليه وكذلك الاشعار فان الناس تركوه في عصرهم ولم ينكر على ذلك احد وعن ابن عباس وعائشة انهما خيرا
في تركه والظن بهما الترخيص في ترك سنة النبي صلعم مع انه عم فعله مرة وفي جامع الاسبيجابي معنى قول الراوي ان النبي عم اشعر بدنته لانه عم امرها
بعلامة ويمكن ان يكون ذلك سوى الجرح لان الاشعار هو الاعلام كذا ذكره الامام المحبوبي م واشعار النبي صلعم لصيانة الهدي ش هذا جواب عما قاله
الشافعي انه مروي عن النبي عم وتقرير الجواب انه لما كان المسلمون علم سره وكل احتياج الى ذلك هو صيانة الهدي بحفظها م لان المشركين لا يمتنعون عن
تعرضها الا به ش اي لان المشركين لا يمتنعون عن تعرض الهدي الا بالاشعار م وقيل ان ابا حنيفة انما كره اشعار اهل زمانه فيه على وجه يخاف منه
السراية ش اي بسراية الاشعار الى الهلاك للهدي وقد ذكرناه الآن م وقيل انما كره ايثاره ش اي اختياره م وتخصيصه على التقليد ش لان يجعل التقليد
هو الوجه من الاشعار م قال ش اي القدوري م واذا دخل ش اي المتمتع م مكة طاف بالبيت سبعة اشواط وسعى ش بين الصفا والمروة سبعة اشواط
م وهذا ش اي هذا الفعل وهو الطواف والسعي للعمرة م على ما بينا في متمتع لا يسوق الهدي ش ما اراد به ما ذكره في اول الباب عند قوله وصفته
ان يبتدئ من الميقات فيبتدي بالعمرة م الا انه ش اي غير انه م لا يتحلل بعد فراغه من العمرة لانه ساق الهدي ومنعه عن التحلل سوق الهدي
بسوق لانهما متساويان في نفس الطواف والسعي ولكن الذي يسوق الهدي لا يتحلل بعد فراغه من العمرة م حتى يحرم بالحج ش يحرم يوم التروية لان حتى هنا
ليست للغاية لفساد المعنى لان معناه لا يتحلل الى ان يحرم بالحج وليس كذلك لانه لا يتحلل الا اذا حلق يوم النحر فيكون حتى هنا الى كي كما في قولهم مرض
مرض فلان حتى لا يرجونه م يوم التروية ش وفي الجنازية هذا ليس بلازم حتى لو احرم يوم عرفة او قبل يوم التروية يكون ولكن احرام اهل مكة يوم التروية
فلعله خصه بالذكر م لقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة ولتحللت منها ش هذا الحديث اخرجه البخاري
ومسلم عن انس قال خرجنا نصرخ بالحج فلما قدمنا مكة امرنا النبي صلعم ان نجعلها عمرة وقال لو استقبلت الحديث ومعناه لو علمت اولا ما علمت اخرا بان سوق
الهدي مانع من التحلل لما سقت الهدي ولجعلت الحجة عمرة بان اكتفيت بالعمرة بفسخ الحجة بها ولكني سقت الهدي فلا احل حتى انحره فاجعلها عمرة
فعلم من هذا ان سوق الهدي مانع من التحلل وقال الكاكي قوله من امري يحتمل ان المراد منه سوق الهدي ويحتمل شيئا آخر وكلمة ما في ما استدبرت
بمعنى الذي يجعلها اي السنة او الحجة او الحجة الله باعتبار الخبر قوله ولتحللت منها اي من العمرة وانما امر النبي عم اصحابه بان يفسخوا احرام الحج ويجعلوه
عمرة على العمرة لا تكمل تحقيقا لمخالفة المشركين وكانوا لا يستحيون الحلق ينظرون رسول الله صلعم هل يحلق اولا عند النبي عليه السلام وقال لو
استقبلت الحديث قال احمد وقال مالك والشافعي المتمتع الذي ساق الهدي اذا فرغ من افعال العمرة يتحلل لكن لم يسق الهدي الا ان عند
مالك يحل بدنه الا يوم النحر وعند الشافعي ينحر عند المروة م وهذا ش اي قول النبي عم م ينفي التحلل عند سوق الهدي ش اي عند سوق المتمتع
الهدي م ويحرم بالحج يوم التروية كما يحرم اهل مكة ش لان احرامه مكي على ما بينا ش انشاء الله تعالى وعليه دم التمتع للنص الذي تلونا يعني قوله
تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج م وان قدم الاحرام قبله ش اي قبل يوم التروية جاز م وما عجل افضل وقال الشافعي الافضل للمتمتع الذي ساق الهدي
ان يحرم بالحج يوم التروية قبل الزوال متوجها الى منى وعند كل مستحب ان يحرم بعد الزوال في المحرم عند رؤية الهلال م وما عجل المتمتع من الاحرام
ش اي ما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فهو افضل لما فيه اي في التقديم او في التعجيل م من المسارعة الى الخير وزيادة المشقة ش لزيادة مدة احرامه

ويكان اشترط البدنة كان افضل م وهذه الافضلية في حق من ساق الهدي وفي حق من لم يسق ش يعني كلاهما سواء في هذه الافضلية م وعليه دم وهو
دم التمتع على ما بينا ش اراد به ما ذكره في اول هذا الباب بقوله ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم فان قلت ما معنى قوله وهو دم التمتع بعد قوله وعليه
دم قلت قوله وعليه دم قول القدوري وقوله وهو دم التمتع لانه في صدد شرحه وقال الاترازي انما فسره بذلك لئلا يتوهم بعض الفقهاء
الا يرى ان صاحب زاد الفقهاء وهم وقال وعليه دم لا لكنه يؤخر احرامه فظن ان تقديم الاحرام من المتمتع على يوم التروية يؤخره وهو
سهو منه م واذا حلق يوم النحر حل من الاحرامين ش اي من احرام العمرة والحج جميعا م لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل به ش اي بالحلق
عنهما اي عن الاحرامين ويخرج عنه كما ان المصلي يخرج من الصلوة بالسلام وكان المانع من التحلل احرام العمرة سوق الهدي فلما ذبحه زال المانع
فحل من الاحرامين جميعا الا في حق النساء الى الطواف للزيارة وهنا ان احرام العمرة في حق النساء كاحرام الحج ولهذا لو جامع الحاج بعد
الحلق قبل الطواف يجب عليه دم كالحاج م وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة ش وان تمتع واحد منهم او قرن كان عليه
دم وهو دم جناية لا يأكل منه بخلاف المتمتع والقارن من اهل الافاق فان الدم الواجب عليهما دم نسك فيأكلان منه م خلافا للشافعي ش فان عنده
لا يكره للمكي ومن كان من حاضري المسجد الحرام القران والتمتع ولكن لا يجب عليه دم وبه قال احمد ومالك في القران م والحجة عليه ش اي على الشافعي م قوله تعالى
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ش اختلف في حاضري المسجد الحرام فعند الحسن واحمد [illegible] وعند مالك هم
سكان مكة وذي طوى وعندنا من كان داخل الميقات واهل الحرم بدليل انهم يدخلون مكة بغير احرام قوله ذلك اشارة الى التمتع ودلت الاية ان التمتع
مشروع لمن كان من اهل الافاق وانما قلنا ان ذلك اشارة الى التمتع لان موضوعه في كلام العرب للبعيد والقران نزل على لسانهم والذي ذكره الخصم
من ان اشارة الى الهدي يعني يصح تمتع المكي ومن عنده غير موضع لا خلاف في استعمال العرب والذي ذكرنا قريب يصلح [illegible] له والتمتع المفهوم من
قوله فمن تمتع يصلح لذلك ايضا لان الحمل اذا امكن على الحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق فيكون الاية حجة عليه فان قلت سلمنا انه [illegible] لكن لم لا يدل ذلك على
ان التمتع لا يصح من المكي قلنا لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه قلت سلمنا ذلك ولكن [illegible] يلزم من ذلك ثبوت الحكم في القران الا لا
عدم الحكم في القران ان يبطل الدليل على [illegible] م ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين ش هذا دليل معقول بيانه ان شرعهما للترفه اي
اي للاستراحة من قولهم رجل رافه ومترفه مستريح والترفه يتمكن في حق الافاقي لان المكي لا يبقى عليه هذا السفر [illegible] حتى ترفه فان قلت
ان الله شرع القران والمتعة بانه نسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق [illegible] فرجع الاشارة
الى ما ذكرتم ما في ذلك قلت التمتع انما [illegible] في حق المكي ايضا حتى لو اعتمر في اشهر الحج جاز بالكراهة ولكن لا يدرك فضل التمتع لان الامام قطع
مقصوده كما قطع متعة الافاقي اذا رجع بين النسكين الى اهله وقال الاكمل فيه نظر لانه يستدل به على بطلان المتعة لا على عدم ادراك الفضيلة
والصواب ان يقال لان المتعة تعتبر عن متعة الافاقي [illegible] وهذا في حق الافاقي ش اي الترفه باسقاط احد السفرين كان في
حق الافاقي م ومن كان داخل المواقيت ش اي ومن كان مسكنه داخل المواقيت م فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران ش ومع هذا لو تمتعوا
جاز واساؤا ووجب عليهم دم الجبر كما ذكرنا م بخلاف المكي ش متصل بقوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران م اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث
يصح لان عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الافاقي ش اي فصار المكي الخارج الى الكوفة بمنزلة الافاقي من حيث صحة القران وقال الجوهري هذا
اذا خرج الى الكوفة قبل اشهر الحج واما اذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات وانما خص القران حيث قال وقرن لانه
اذا خرج المكي الى الكوفة واعتمر لا يكون متمتعا م واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله
فيما بين النسكين الماما صحيحا وبذلك يبطل التمتع ش اي بالالمام الصحيح يبطل التمتع باتفاق الفقهاء قاله الاكمل وقال الاترازي خلافا للحسن
وقال الكاكي يبطل تمتعه بالاجماع الا عند الحسن ومالك لو خرج العود الى الميقات للحرم بالحج ساق الهدي او لا يبطل تمتعه فلا دم عليه وقد قيل انه في
احد قولي الشافعي يكون متمتعا ويقول لا اعرف الالمام م كذا روي عن عدة من التابعين ش كذا رواه الطحاوي في كتاب احكام القران عن سعيد بن جبير
وعطاء بن ابي رباح وطاوس ومجاهد وابراهيم النخعي ان المتمتع اذا رجع الى اهله بعد فراغه من العمرة بطل تمتعه انتهى وقال الحسن هو متمتع وان
رجع الى اهله واختاره ابن المنذر م واذا ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا فلا يبطل تمتعه عند ابي ح وابي يوسف وقال محمد يبطل تمتعه لانه ش اي
الذي ساق الهدي م اداهما ش اي العمرة والحج م بسفرتين ش لان الالمام قد وجد والعود غير مستحق عليه فانه لو بدا له ان لا يتمتع كان له ان يحلق
م ولهما ش اي لابي ح وابي يوسف م ان العود مستحق عليه ش اي واجب م ما دام على نية التمتع م لان السوق ش اي سوق الهدي م يمنعه عن التحلل فلم يصح
المامه فلا يبطل تمتعه بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم بالعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعا لان العود هناك غير مستحق عليه ش اي لان

عود المكي الى اهاليه بمكة غير مستحق عليه لانه في مكة ويحصل الالمام باهله صحيحا فيبطل تمتعه م ومن احرم بالعمرة قبل اشهر الحج وطاف لها
اقل من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم بالحج كان متمتعا ش وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد في الام لا دم عليه وبه قال احمد
وفي تتمتهم في ظاهر المذهب لا فرق بين ان يكون عقوده على الميقات قبلها لا يكون متمتعا ولو عقد في اشهر الحج يكون متمتعا وقال مالك اذا لم يتحلل
من العمرة حتى دخلت اشهر الحج صار متمتعا اي فيتم العمرة بان يأتي بباقي الاشواط وقال الشافعي لا يكون متمتعا كذا في شرح الاقطع سواء طاف الاقل
او الاكثر م لان الاحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج ش وبه قال احمد ومالك ثم وذلك كالطهارة لما كانت شرطا للصلوة جاز تقديمها على وقت
الصلوة م وانما يعتبر اداء الافعال فيها ش اي في اشهر الحج م وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل ش اذا لم يعارضه نص ولهذا الايتام ثلث ركعات في الحكم
مقام اربع ركعات م وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا ش اي اكثر من اربعة اشواط وانصاف على الحال م ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا
لانه ادى الاكثر قبل اشهر الحج وهذا ش اي كون الاكثر في حكم الكل م لانه صار بحال لا يفسد نسكه ش اي عمرته م بالجماع ش لان ركن العمرة هو الطواف فيتأكد
احرامه باداء الاكثر كما يتأكد احرام الحج بالوقوف ولكن عليه دم عندنا كذا في المبسوط ولكن هذا يرد المخالف على المخالف لان عدم الفساد بالجماع بعد طواف
الاكثر مذهبنا اما عند الشافعي ومالك يفسد بالجماع قبل التحلل كما اذا لم يطف م اي من العمرة قبل اشهر الحج ش يعني لا يكون متمتعا م ومالك يعتبر الاتمام ش اي اتمام
العمرة م في اشهر الحج ش يعني لو طاف ستة اشواط قبل اشهر الحج وطاف شوطا واحدا في الاشهر يكون متمتعا ان حج من عامه ذلك وقال في شرح مختصر الكرخي قال مالك
اذا اتى بافعال قبل الاشهر وبقي احرام العمرة حتى دخلت الاشهر ثم احرم بالحج فهو متمتع م والحجة عليه ش اي على مالك م ما ذكرنا ش وهو ان للاكثر حكم الكل م ولانه
الترفق باداء الافعال ش يعني ان الترفق بالنسكين يكون باداء افعال العمرة والحج م والمتمتع هو المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ش في اشهر
الحج فلا بد ان يوجد الافعال كلها او اكثرها في اشهر الحج حتى يكون متمتعا م واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة ش وفي الكتب الستة قال واشهر الحج
اي قال القدوري وانما ذكر فيما قبله اشهر الحج احتاج الى بيانها فقال واشهر الحج وكذا ذكر الطحاوي في مختصره الا انه قال والعشر الاول من ذي الحجة وهذا هو
الكيفيات الزمانية واتفق اهل العلم على ان اول [illegible] شوال واختلفوا في اخرها فمذهبنا ان اخرها [illegible] اليوم العاشر من ذي الحجة وبه قال احمد م
كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير ش العبادلة جمع العبدل [illegible] عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وفي اصطلاح
المحدثين [illegible] ابن مسعود وادخلوا عبد الله بن عمرو بن العاص وزادوا عبد الله بن الزبير قال احمد وغيره وغلط الجوهري في ادخال ابن مسعود
واخراج ابن العاص وقال البيهقي ان ابن مسعود [illegible] وهؤلاء عاشوا حتى احتيج الى علمهم [illegible] ابن مسعود وكل من سمي بعبد الله من الصحابة نحو
من مائتين وعشرين رجلا قاله النووي اما حديث ابن مسعود فرواه الدارقطني [illegible] الاحوص عن عبد الله بن مسعود قال اشهر الحج شوال
وذو القعدة والعشر من ذي الحجة واما حديث عبد الله بن عمر فرواه الحاكم في مستدركه في تفسير سورة البقرة عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر في قوله
الحج اشهر معلومات قال شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واما حديث عبد الله بن عباس فرواه الدارقطني في
سننه [illegible] عن ابن عباس قال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما حديث عبد الله بن الزبير فرواه الدارقطني عن محمد
بن عبيد الله الثقفي عن عبد الله بن الزبير [illegible] وهكذا روي عن عطاء ومجاهد والنخعي والشعبي والثوري وقتادة وسعيد بن ابي عروبة [illegible]
مالك وقال مالك في المشهور عنه ذو الحجة كله [illegible] وروي ذلك عن ابن عمر ايضا [illegible] من ذي الحجة وعشر ليال [illegible]
احد [illegible] وحكى [illegible] ليلة العيد [illegible] يوم عرفة [illegible] والقديم [illegible] ذكر ذلك النووي م
ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات ش هذا دليل عقلي تقريره ان الحج يفوت بفوات العشر الاول من ذي الحجة فلو كان الوقت
باقيا الى اخر ذي الحجة لما فات لان العبادة لا تفوت ما دام وقتها باقيا فعلم ان المراد من الاشهر شهران وبعض الثالث [illegible] من ذي الحجة وفيه
[illegible] جميع الاشهر الثلثة [illegible] ان قوله الحج اشهر معلومات والشهر يقع على الكل حقيقة [illegible]
والجواب ان الاشهر اسم عام [illegible] يراد به الخاص [illegible] الدليل [illegible] الجمع في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
[illegible] الدليل عليه لان لكل واحد قلبا واحدا [illegible] في قولهم رايتك سنة كذا [illegible] السؤال
[illegible] ان الحج لا يصح في شوال ولا في ذي القعدة فكيف سميت اشهر الحج قلت [illegible] بعض افعال الحج [illegible] اذا قدم مكة في شوال
وطاف طواف القدوم ثم سعى بعده [illegible] السعي الواجب في الحج [illegible] طواف الحج [illegible] في طواف القدوم
يجب [illegible] طواف الزيارة ولا في طواف الصدر ولو قدم في رمضان [illegible] الحج [illegible]
لا طواف الزيارة [illegible]

كالركوع والسجود فلا يجوز تقديم السجود عليه لا باعتبار انه ليس في محل وقته بل باعتبار انه قدمه على غير الوجه المشروع السؤال الثالث اذا كان الحج موقتا
بالاشهر كيف جاز تقديم الاحرام عليها قلت الاحرام شرط وليس من افعال الحج ويجوز تقديم الشرط على وقت ادائه كتقديم الوضوء على الصلوة واما
كراهة التقديم فلئلا يقع في المحظور بطول الزمان لا لانه قدم على وقت الحج السؤال الرابع ما فائدة الخلاف الذي بين الشافعي وبيننا قلت قال
في المحيط وفائدة هذا الخلاف تظهر في افعال الحج فانه لا يصح الا فيها وفي حق المتمتع حتى لو طاف اربعة اشواط قبل اشهر الحج والباقي فيها لا يكون متمتعا وفائدة اخرى
ما ذكر في النهاية في تاخير طواف الزيارة الى آخر ذي الحجة السؤال الخامس هل للتمتع اختصاص بقوله اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة حتى لو ... ايضا
لان جمع بين النسكين في اشهر الحج قلت قال صاحب النهاية وجدت رواية في الخطابي انه لا يشترط للتمتع القران ذلك قال في البيهقي رجل جمع بين حجة وعمرة
اي احرم ثم قدم مكة فطاف لعمرته في شهر رمضان كان قارنا ولكن لا هدي عليه السؤال السادس ان قوله الحج اشهر معلومات مبتداء وخبر فكيف يصح حمل
الخبر على المبتدأ لان الحج عبارة عن الافعال المعلومة من الوقوف والطواف ونحو ذلك والاشهر زمان فلا يجوز ان يقال الوقوف والطواف والسعي ونحوها
اشهر قلت ... المراد منه الحج في اشهر معلومات يعني ان احرام الحج فيها وقال ابو علي الفارسي معناه الحج حج اشهر يعني ان افعال الحج انما تقع في اشهر الحج و
قال الزمخشري اي وقت الحج اشهر كقولك البرد شهران وهذا اي هذا الذي قلنا من ان الحج عشر ذي الحجة يدل على ان المراد من قوله الحج
اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله لانه لو كان وقت الحج باقيا بعد مضي العشر لم يفت الحج لان العبادة لا تفوت مع بقاء وقتها فان
قدم الاحرام بالحج عليها اي على اشهر الحج جاز احرامه وانعقد حجا خلافا للشافعي فان عنده يصير محرما بالعمرة هذا قوله الجديد وهو قول عطاء وطاوس ومجاهد
ويقولنا قال في القديم وهو قول ابراهيم النخعي والحسن البصري وابن شبرمة والحكم وبه قال مالك واحمد وقال داود الظاهري لا ينعقد وهو قول
وعكرمة له ان الاحرام ركن عنده فلا يجوز تقديمه على الاشهر كسائر الاركان وهو شرط عندنا فيجوز تقديمه على الوقت كالطهارة يجوز
التقديم على الوقت فان الوضوء للصلوة يجوز تقديمه عليها ولان الاحرام تحريم اشياء اي يشتمل على تحريم قتل الصيد ولبس المخيط وحلق الرأس
ونحو ذلك وايجاب اشياء كالرمي والسعي ونحوهما وذلك يصح في كل زمان وذلك اشارة الى المذكور من تحريم الاشياء وايجاب الاشياء وكان
كالتقديم على المكان اي الميقات فان قلت هذا تعليل في مقابلة النص وهو ما روي انه عليه السلام قال لا يهل بالحج في غير اشهر الحج ويهل بالعمرة وفي ذلك
دلالة على انه ليس من طاعة الحج تقديمه قلت هذا الحديث شاذ فلا يعتمد عليه واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج وفي اكثر النسخ قال اي قال محمد
في الجامع الصغير واذا قدم الكوفي اي الشخص المنسوب الى الكوفة قدم مكة بعمرة اي بسبب العمرة ويروى لعمرة باللام اي قدم لاجل عمرة في اشهر
الحج وفرغ منها اي من العمرة وحلق او قصر اي حلق او قصر واحد لان حكم التقصير كحكم الحلق بالطريق الاولى ولا العكس ثم اتخذ مكة
او البصرة اي او اتخذ البصرة دارا يعني اقام بها بعدما فرغ من العمرة وحلق واتخاذ الدار خارج من الجامع الصغير ولهذا سوى بين اتخاذ الدار
وعدمه في شرح الطحاوي وحج من عامه ذلك فهو متمتع في الوجهين المذكورين ولم يذكر في الجامع الصغير فيه اختلافا واشار الى الوجه الاول
بقوله اما الاول اي الوجه الاول وهو اذا رجع بعدما اتخذ مكة دارا فلانه ترفق بنسكين اي بالعمرة والحج في سفر واحد في اشهر
الحج من غير المام باهله المامـا صحيحا واما الثاني اي الوجه الثاني وهو ما اذا رجع بعدما اتخذ البصرة دارا فقيل هو بالاتفاق لم يعلم منه انه
بالاتفاق في كونه متمتعا او في كونه غير متمتع وذكر الجصاص انه لا يكون متمتعا على قول الكل كذا ذكر في المحيط وقيل هو قول ابي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد
عن ابي عصمة سعد بن معاذ وعندهما لا يكون متمتعا هكذا ذكر الطحاوي لان المتمتع من يكون عمرته ميقاتية يعني تكون من الميقات و
حجه اي يكون حجه مكية وهذا النسك كذلك كان شاذا بقوله ونسكاه هذان ميقاتيان لانه بعدما جاوز الميقات حلالا وعاد الى الاحرام من الميقات
فكان كالحج بالمكه وله اي لابي حنيفة ان السفر الاول قائم مقامه ما لم يعد الى وطنه ويؤدي الى اهل الذي ابتدأ السفر منه الا يرى
ان الرجل ينتقل من بلد الى بلد وبعد ذلك سفر واحد وقد اجتمع له نسكان فيه اي في هذا السفر فوجب دم التمتع احتياطا الا من الغاية
وانما قال فوجب دم التمتع ولم يقل فهو متمتع لانه في ثابت الطلاق فقط في حق وجوب الدم فقال وجب دم التمتع وهو حرم بتركه دم شكر
ولهذا حل له التناول منه فيصار الى الايجاب باعتبار هذه الشبهة احتياطا وبقي هنا وجهان احدهما هو انه خرج من مكة ولا يجاوز الميقات
حتى حج من عامه ذلك فهو متمتع بلا خلاف ولم يذكره لانه حكم يعلم في الوجه الاول والاخر هو انه خرج من مكة وجاوز الميقات وعاد الى اهله ثم حج
من عامه ذلك فهو غير متمتع لانه الم باهله المامـا صحيحا فلا يكون متمتعا ولم يذكره ايضا لكونه معلوما مما تقدم فان قدم بعمرة اي فان قدم
الكوفي مكة بعمرة وافسدها اي افسد العمرة يعني بالجماع وفرغ منها يعني اتمها على فسادها وقصر اي قصر او حلق ثم اتخذ البصرة دارا
يعني خرج اليها وجعلها دارا ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة وقالا هو متمتع لانه اي لان هذا حج من البصرة

انشاء سفر وقد ترفق فيه بنسكين فصار كما لو رجع الى اهله وعاد فقضاها وحج فانه يكون متمتعا بالاتفاق فكذا هذا والاصل ان خروجه الى البصرة
كخروجه الى اهله عندهما وعنده خروجه الى البصرة بمنزلة المقام بمكة ولو كان بمكة لا يكون متمتعا وليس لمكي تمتع ولا قران لان المتمتع من يكون عمرته
ميقاتية وحجته مكية كذا في المبسوط وله اي لابي حنيفة انه باق على سفره اي على سفره الاول ما لم يرجع الى وطنه ولم يحصل له نسكان صحيحان
في سفر واحد لفساد العمرة فلم يكن متمتعا ولهذا لو لم يخرج من مكة الى الميقات حتى قضاها وحج من عامه لا يكون متمتعا بالاجماع فان كان رجع
الى اهله ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك يكون متمتعا في قولهم جميعا اي قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول
برجوعه الى اهله وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه اي في هذا السفر انشاء بعدما رجع الى اهله ولو بقي بمكة ولم يخرج الى البصرة حتى
اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه لا يكون متمتعا بالاتفاق لان عمرته مكية لكونه في حكم حاضري المسجد الحرام فكذا هذا والسفر الاول انتهى بعمرة
فاسدة ولا تمتع لاهل مكة لانه المذكور ومن اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه فايهما افسد اي اي النسكين افسد بالجماع مضى فيه لانه لا يمكنه
الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال اذ الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا باداء احد النسكين كما في الاحرام المبهم وسقط
دم المتعة لانه لم يترفق باداء نسكين صحيحين في سفر واحد لان دم المتعة وجب شكرا فاذا لم يحصل النسك صحيحا فقط لا يوجب شكرا
واذا تمتعت المرأة وضحت بشاة لم يجزه عن المتعة لانها اتت بغير الواجب لان دم المتعة واجب والاضحية غير واجبة عليها لانها مسافرة
ولا اضحية على المسافر وانما خص المرأة وان كان حكم الرجل كذلك لانها واقعة امرأة سألت ابا حنيفة عنها الحفظ ابو يوسف فان روي هكذا كذا في
الكافي وقال الامام الزاهد العتابي انما ذكر المرأة لان مثل هذا انما تشتبه على النساء لان الجهل فيهن غالب وعليها دمان دم المتعة كان عليها دما
سوى ما ذبحت دم المتعة الذي كان واجبا عليها ودم اخر لانها قد حلت قبل الذبح وكذا الجواب في الرجل يعني ان الرجل اذا تمتع وضحى
بشاة لم يجزه من دم المتعة واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنع الحاج غير انها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لحديث عائشة
حيث حاضت بسرف هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت خرجنا لا نرى الا الحج فلما كنا بسرف حضت فدخل
علي رسول الله صلعم وانا ابكي فقال ما لك انفست قلت نعم قال ان هذا امر كتبه الله على بنات ادم فاقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي
وفي لفظ لمسلم حتى تطهري تغتسلي والاستدلال انما هو بقوله فاقضي ما يقضي الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن روى ابو داود عن عائشة قالت
نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر بالشجرة فامر رسول الله صلعم ابا بكر بان تغتسل وتهل وسرف بفتح السين المهملة وكسر الراء وبالفاء قال الاترازي
سرف اسم موضع بالمدينة قلت ليس كذلك فقال في المغرب سرف جبل في طريق المدينة وقال ابن الاثير سرف بكسر الراء موضع من مكة
على عشرة اميال وقيل اقل وقيل اكثر ولان الطواف في المسجد والمرأة الحائض ممنوعة عن دخوله والوقوف في مكان يعني الوقوف
بعرفة في الصحراء وغيره منهية عنه وهذا الاغتسال للاحرام هذا جواب عن سؤال مقدر بان يقال ما فائدة الاغتسال لانها لا تطهر
مع قيام الحيض فاجاب بقوله وهذا الاغتسال للاحرام اي لاجل الاحرام لا للصلوة اي لا لاجل الصلوة فيكون مفيدا للنظافة
فان حاضت بعد الوقوف بعرفة وطواف الزيارة اي بعد طواف الزيارة انصرفت من مكة ولا شيء عليها لتركها طواف الصدر
لانه عليه السلام رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر هذا رواه البخاري ومسلم عن طاوس عن ابن عباس قال امر الناس ان يكون اخر عهدهم
بالبيت الا انه خفف عن المرأة الحائض وروى الترمذي والنسائي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر انه قال من حج البيت فليكن اخر عهده
بالبيت الا الحيض ورخص لهن رسول الله وقال الترمذي حديث حسن صحيح وهو الجامع والنفساء كالحائض ومن اتخذ مكة دارا فليس
عليه طواف الصدر لانه اي لان طواف الصدر على من يصدر اي على من يرجع الى وطنه الا اذا اتخذها اي مكة دارا بعدما حل النفر الاول يعني اليوم
الثالث من ايام النحر لانه وجب بدخول وقته فلا يسقط عنه بنية الاقامة بعد ذلك كمن اصبح وهو مقيم في رمضان ثم سافر لم يحل له الفطر لانه اذا
اتخذها دارا قبل ان يحل النفر الاول فلا يجب عليه طواف الصدر لانه مكي ... فلم يكن يصح فانه يباح له الافطار فيما روي عن ابي حنيفة
يعني لا يسقط عنه ويروى النقض اي يروى عدم السقوط البعض عن محمد مثل ما روي عن ابي حنيفة لانه وجب عليه بدخول وقته قبل السقوط
بنية الاقامة بعد ذلك اي بعد دخول الوقت وانما قال فيما روي عن ابي حنيفة ويروى البعض عن محمد بن شجاع لاجل الاشتباه في الاختلاف
في الرواية فان الكرخي والقدوري وصاحب الايضاح قالوا لم يسقط عنه طواف الصدر في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يسقط الا اذا شرع في
الطواف ولم يذكر قول محمد وقال الامام الاسبيجابي وصاحب المنظومة وصاحب مختلف الخلاف بين ابي يوسف ومحمد فقال لا يسقط عنه طواف الصدر
عند ابي يوسف وعند محمد انه لا يسقط ولم يذكر قول ابي حنيفة وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير معناه اذا اتخذها دارا قبل النفر

الاول واما اذا وجد السعر فعد لزمه الطواف فلا يبطل باختيار السكنى ولم يذكر خلاف واحد في اصحابنا بل ذكر المسئلة على الاتفاق وذكر الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير انه اذا حل النفر الاول فقد لزمه طواف الصدر فلا يبطل باختيار السكنى وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يبطل عنه وذكر الخلاف بين ابي يوسف وصاحبيه كما ترى وذكر الامام العتابي المسالة وقال لا يسقط باختياره بعد النفر الاول وعندهما يسقط وان لزمه ما لم يشرع فيه والله اعلم

باب الجنايات

اي هذا باب في بيان احكام الجنايات التي تعتري المحرم وهي جمع جناية والجناية اسم لفعل محرم شرعا سواء حل بمال او نفس لكن الفقهاء خصوها بالفعل في النفس والاطراف واما الفعل في المال فسموه غصبا والمراد منها فعل ليس للمحرم ان يفعله وانما جمع لبيان ان ههنا انواع وفي المغرب الجناية ما تجنيه من شر اي تحدثه تسمية بالمصدر من جنى عليه شرا وهو عام الا انه خص بالحرم من الفعل واصله من جنى الثمر وهو اخذه من الشجر **م** واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة **ش** اجمل ذكر التطيب وذكر الكفارة ثم شرع في تفصيل ذلك بقوله **م** فان طيب عضوا كاملا فما زاد **ش** اي على العضو **م** فعليه دم **ش** تفسير الكفارة وهذا باجماع اهل العلم ولو ادام في الحرم الذي قصد رحلة المختص متفق عليه وان اعتاده خوفا ذكره انه اذا طيب عضوا كاملا او اكثر فانه يجب عليه دم وهو شاة ووجوب الشاة في جميع المواضع الا في موضعين فانه لا يجوز فيهما الا البدنة وهما في طواف الزيارة جنبا وفيما اذا جامع بعد الوقوف على ما يأتي ان شاء الله **م** وذلك **ش** اي العضو الكامل **م** مثل الراس والساق والفخذ وما اشبه ذلك **ش** مثل الوجه والعضد وفي المحيط يحتاج الى معرفة الطيب والى معرفة ما يلزم بالتطيب اما الطيب فكل ماله رائحة طيبة مستلذة كالزعفران والبنفسج والياسمين كالزنبق وفي البدائع كالبنفسج والورد والزنبق والبان والخيري وسائر الادهان وفي المرغيناني كالمسك والغالية والعنبر والعود والورس والصندل والكادي واما معرفة ما يلزم بالتطيب فالتطيب على عضو كامل وهذا كما ذكره الفقيه ابو جعفر ان الكثير يعتبر في نفس الطيب لا في العضو وان كان كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية والمسك بقدر ما يستكثره الناس وان كان في نفسه كثيرا وكف من ماء الورد ويكون قليلا فان العبرة للعضو لا للطيب حتى لو طيب بالقليل عضوا كاملا يجب به دم وفيما دونه صدقة وان كان الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه الدم وفي الذخيرة ان كان الطيب كثيرا فاحشا فعليه دم وفي القليل صدقة وبعض المشايخ اعتبر الكثير بالعضو الكبير كالفخذ والساق وبعضهم بربع العضو الكبير وقال خواهر زاده ان كان الطيب في نفسه قليلا الا انه طيب به عضوا كاملا فهو كثير وان كان كثيرا لا يعتبر فيه العضو اخذا بالاحتياط وان مسه ولم يلزق به شيء فلا شيء عليه وان التزق ففي الكثير دم وفي القليل صدقة وفي مناسك الكرماني لو طيب جميع اعضائه فعليه دم واحد لاتحاد الجنس ولو كان الطيب في اعضائه متفرقة يجمع ذلك كله فان بلغ عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة وفي النوادر ان مس طيبا باصبعه فاصابها كله فعليه دم ولا يعتبر نقصه ذكره في الذخيرة ويجعل الاصبع الواحد عضوا كبيرا بخلاف ما ذكره في العين والانف وفي النوادر عن ابي يوسف الطيب ما يلبسه تكلفا او تعديا من حشيشة او ثياب فعليه دم ويجعل الشارب عضوا وان طيب بعض الشارب او بقدره من اللحية وحده ذكره في المحيط والاكحل يساوي قدر الربع من اعضائه يبدو بلحية فلا شيء عليه لعدم عسر الكمال في الواجب نوبه فانه يجب في الكثير دم وفي القليل صدقة **م** لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق **ش** اي الانتفاع **م** وذلك **ش** اي تكامل الارتفاق في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب **ش** بفتح الجيم وهو الدم **م** وان طيب اقل من عضو فعليه الصدقة لقصور الجناية وقال محمد يجب بقدره **ش** يعني ينظر كم قدر من قدر ما يوجب الدم فيكون عليه بحساب ذلك فان كان نصف العضو يجب عليه نصف الدم وان كان ربع العضو يجب عليه ربع الدم **م** اعتبارا للجزء بالكل **ش** كما في الحسنات اذا اشترى شاهد بدينار يجب ان يكون نصفه بنصف دينار الفروة وفي المنتقى لو طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق **ش** اي قياسا على الحلق ربع الراس فان فيه دما فكذلك في تطيب ربع العضو لان الربع يحكي حكاية الكل وعندنا لا يجب الدم في قليله وكثيره **م** وفي المبسوط فرق بينهما **ش** اي بين تطيب ربع العضو حيث لا يجب الدم **م** من بعد ان شاء الله تعالى **ش** اي من بعد ذلك ولا اشعار الى قوله ولنا ان الحلق لبعض الراس ارتفاق كامل **م** ثم واجب الدم **ش** اي ثم الذي يجب به الدم **م** يتادى بالشاة في جميع المواضع **ش** يعني في كل موضع يقال يجب الدم يتادى بالشاة الا في موضعين **ش** احدهما اذا طاف طواف الزيارة جنبا والاخر اذا جامع بعد الوقوف بعرفة فانه لا يجوز فيهما الا البدنة **م** نذكرهما **ش** اي نذكر الموضعين انشاء الله في باب الهدي **م** وهو اخر ابواب الجنايات **ش** وكل صدقة في الاحرام **ش** اي كل لفظ صدقة تذكر في باب الاحرام مثل قوله فعليه صدقة او يجب به صدقة او فيه صدقة او كونها **م** غير مقدرة **ش** يجوز ان يكون مجرورا على انه صفة صدقة ويجوز ان يكون منصوبا على الحال اي كل صدقة يذكر حال كونها غير مقدرة بشيء من النصف والثلث والربع قوله غير مقدرة احتراز عن المقدرة وهي صدقة الراس بسبب الهوام فان الصدقة مقدرة بثلاثة اصوع من طعام **م** فهي نصف صاع من بر **ش** اي الواجب فيه نصف صاع وهذا جملة وقعت خبرا للمبتدا اعني قوله وكل صدقة **م** الا ما يجب بقتل القملة والجرادة **ش** فانه في قتلها يتصدق بما شاء قال في التحفة هو كف من طعام وذكر الحاكم في الكافي ومن قتل القملة يتصدق

ثم هو حرم منها وروى عنه انه قال تمرة خير من جرادة وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله **م** هكذا روي عن ابي يوسف **ش** يعني التصدق بما شاء في قتل القملة او الجرادة هكذا روي عن ابي يوسف **م** فان خضب راسه بحناء فعليه دم **ش** وفي اكثر النسخ قال فان خضب اي قال محمد في الجامع الصغير فان خضب راسه ولحيته بالحناء فعليه دم **م** لانه طيب **ش** اي لان الحناء طيب وقال الشافعي واحمد ليس بطيب ولا يلزم شيء وتعلقوا بما روي ان ازواج النبي صلعم كن يختضبن بالحناء وهن محرمات قال النووي وهو غريب ورواه ابن المنذر بغير اسناد فلا يكون حجة ويحمل ذلك على انه كان قبل احرامهن **م** قال النبي صلعم الحناء طيب **ش** هذا الحديث رواه البيهقي في كتاب المعرفة في الحج عن ابي لهيعة عن بكير بن عبد الله بن الاشج عن خولة بنت حكيم عن امها ان رسول الله صلعم قال لا تطيبي وانت محرمة ولا تمسي الحناء فانه طيب ثم قال البيهقي اسناده ضعيف فان ابن لهيعة لا يحتج به **قلت** قال ابو داود سمعت احمد يقول ما كان بمصر مثل ابن لهيعة وقال احمد بن صالح كان ابن لهيعة صحيح الكتاب طلابا للعلم وعن سفيان كان عند عبد الله بن لهيعة الاصول وعندنا الفروع وقال مخرج الاحاديث وعزاه السروجي في الغاية الى النسائي يعني عزا تخريج قوله الى النسائي وروى احمد في مسنده من حديث انس انه كان رسول الله صلعم يحب الفاغية قال الاصمعي هو نور الحناء وعد ابو حنيفة الدينوري في النبات الحناء من انواع الطيب **م** وان صار ملبدا **ش** اي وان صار راس المحرم ملبدا بالحناء **م** فعليه دمان دم للتطيب ودم للتغطية **ش** اي لتغطية راسه لانه جناية اخرى وعلم من هذا ان في المسالة المتقدمة لم يكن راسه ملبدا فلذلك يجب دم واحد وقال الحاكم في الكافي وان خضب المحرم لحيته بالحناء فعليه دم ان كان كثيرا فاحشا وان كان قليلا فعليه صدقة وقال محمد يوم يجب فيه الدم فينظر ما قدر منه ويجعل عليه الصدقة بحساب ذلك **م** ولو خضب راسه بالوسمة لا شيء عليه **ش** قال الاترازي الوسمة بكسر السين وسكونها اسم شجر ورقه خضاب والكسر افصح وكذا قال الاكمل اخذا عن المغرب ولكن قال غيره ورقها خضاب يخضب ويخلط بالحناء **م** لانها ليست بطيب **ش** لانه ليس لها رائحة مستلذة وانما تغير الشعر وذلك ليس بتطيب وانما يؤذ به **م** وعن ابي يوسف انه اذا خضب راسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار انه يغلف راسه **ش** اي يغطي الراس بالتغطية **م** وهذا صحيح **ش** اي ما قال ابو يوسف بالتعليل صحيح لان تغطية الراس يوجب الجزاء وفي المنتقى ان خضب راسه بالوسمة فعليه دم في قياس قول ابي حنيفة وفي قياس قول ابي يوسف صدقة وفيه عن الحسن عن ابي حنيفة انه اذا خضب راسه بالوسمة نظيم مكثا بصاع وفي الينابيع عن ابي يوسف عليه صدقة في الوسمة **م** ثم ذكر في الاصل **ش** اي المبسوط **م** راسه ولحيته **ش** يعني ذكر في المبسوط في مسالة الحناء راسه ولحيته بواو العطف **م** واقتصر على ذكر الراس **ش** بدون ذكر اللحية **م** في الجامع الصغير **ش** يعني ذكر في الجامع الصغير ان كل واحد منهما **ش** اي من الراس ومن اللحية عضو **ش** يعني يلزم لكل واحد منهما دم ولا يشترط الجمع لانه ربما اشترط في الجامع الصغير على الراس وما اشترط مع خضاب اللحية **م** فان ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة **ش** انما خص الزيت لانه لو ادهن بالشحم او بالسمن لا شيء عليه كذا في التجريد والا صبح والياسين في المبسوط **م** وقالا عليه صدقة **ش** ولا فرق بين الراس وسائر البدن **م** وقال الشافعي ان استعمله في الشعر فعليه دم لازالة الشعث **ش** والتفث **ش** اي الوسخ **م** وان استعمله في غيره **ش** اي في غير الشعر **م** فلا شيء عليه لانعدامه **ش** وبه قال مالك وابو ثور وفي اصح الروايتين عن احمد لا يوجب الفدية استعمال الدهن وان كان في شعر الراس واللحية لانه ليس بطيب وفي المحلى كره ابن عمر ان يدهن المحرم راسه بالسمن لصداع اصابه ولم يوجب فيه شيئا وعن مجاهد اذا تداوى المحرم بالزيت او السمن او البنفسج فعليه الكفارة **م** ولهما **ش** اي لابي يوسف ومحمد **م** انه **ش** اي ان الزيت **م** من الاطعمة الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام **ش** وهو جمع هامة وهي في الاصل من الدواب ما يقتل من ذوات السموم كالعقارب والحيات ولكن المراد بها ههنا القمل على سبيل الاستعارة **م** وازالة الشعث فكانت جناية قاصرة **ش** فيجب الصدقة لا الدم **م** ولابي حنيفة **ش** اي ان الزيت **م** اصل الطيب **ش** على معنى ان الروائح تلقى فيه فيصير غالية والحكم يتعلق بالعين لا بالرائحة ولو شم المحرم الطيب او الريحان لا شيء عليه وان كان يكره **م** ولا يخلو عن نوع طيب **ش** لان فيه قليل رائحة **م** ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث فيتكامل الجناية بهذه الجملة فتوجب الدم **ش** وبه قال احمد في رواية **م** وكونه مطعوما لا ينافيه **ش** اي كون الزيت مطعوما لا ينافي كونه طيبا وهذا جواب عن قولهما ان الزيت من الاطعمة وقياسهما على الشحم والسمن غير مستقيم لانه ذكر انه اصل الطيب فيكون طيبا من وجه بخلاف الشحم والسمن كالزعفران **ش** فمع الشبهة يتم الدليل وهو من الطيب والطعام **م** وهذا الخلاف **ش** اي الخلاف المذكور بين العلماء **م** في الزيت البحت **ش** بفتح الباء الموحدة وسكون الحاء المهملة وبالتاء المثناة من فوق اي الزيت الخالص **م** والحل البحت **ش** بفتح الحاء المهملة وتشديد اللام وهو دهن السمسم **م** اما المطيب منه **ش** وهو الذي القي فيه الطيب كالبنفسج والزنبق **ش** بفتح الزاي وسكون النون وفتح الباء الموحدة وقالت الشراح يخلط يحو دهن الياسمين **قلت** في لادها الشام وحلب لا تعالج من الا الغضا طول عليها ثم يحفر لها حفرة ويدفن بها وفي القضية مقدار دور اكثر **م** وما اشبهها **ش** كدهن البان والورد **م** يجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب **ش** وفي البنابيع البنفسج ليس بطيب وقال بعض اصحابنا انه طيب قولا واحدا وبعضهم ليس بطيب قولا واحدا وقال بعضهم

فيه قولان وهذا اي هذا الذي ذكرنا من الخلاف في ادهان الزيت من وجوب الدم اذا تطيب اذا استعمله اي الدهن على ما يعتاده الناس فيه م
ولو داوى به جرحه او شقوق رجليه فلا كفارة عليه ش اي لا شيء عليه وبه صرح في المبسوط وانما ذكر نفي الكفارة دون الدم لتناول الدم والصدقة
م لانه ليس بطيب في نفسه انما هو اصل الطيب او طيب من وجه ش ومطعوم من وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب يعني يشترط قصد التطيب به بخلاف
ما اذا تداوى بالمسك م لانه طيب بنفسه فلا يشترط فيه قصد التطيب م وما اشبهه كالعنبر والكافور والزعفران لانها طيب بنفسها فيجب الدم وان استعمل على
وجه التداوي م وان لبس ثوبا مخيطا ش اصله مخيوط كمبيع اصله مبيوع استثقلت الضمة على الياء فحذفت فاجتمع ساكنان فحذفت الواو وكسرت
الخاء لاجل الياء م او غطى راسه يوما كاملا فعليه دم ش وفي الاسرار ... اولبس اللباس كالقميص والسراويل والجبة
والخفين يوما كاملا فعليه دم واحد وكذا لو دام اياما او كان ينزع عند النوم بالليل ولم يعزم على الترك لان اللبس قد اتحد كذا ذكره التمرتاشي والولوالجي م وان كان
اقل من ذلك ش اي من يوم كامل م فعليه صدقة ش لنقصان الاستعمال م وعن ابي يوسف انه اذا لبس اكثر من نصف يوم فعليه دم ش وهو رواية الحسن بن زياد عن
ابي حنيفة م وهو قوله الاول ش اي الاول كان قول ابي يوسف اولا ثم رجع عنه فقال لا يلزم الدم حتى
يكون يوما كاملا م وقال الشافعي يجب الدم بنفس اللبس ش وبه قال مالك واحمد م لان الارتفاق ش اي الانتفاع م يتكامل بالاشتمال على بدنه ش اي باشتمال
اللبس على بدنه الا ترى م ولنا ان معنى الترفق مقصود من اللبس ش وهو دفع الحر والبرد لان اللبس عنهما قال الله تعالى سرابيل تقيكم الحر فلا يحصل
هذا المعنى الا بلبس يمتد الى مدة ساعة م فلا بد من اعتبار المدة ليتحصل ش اي اللبس على الكمال ويجب الدم ش بالنصب لانه معطوف على قوله
ليتحصل م فقدر ش اي اعتبار المدة باليوم لانه يلبس فيه ش اي في اليوم م ثم ينزع ش بالليل عادة فانه يلبس ثوبا يليق بالنهار وينزعه في الليل
ولو لبس ثوبا يليق بالليل ثم يلبس ثوبا بالنهار فقد حصل عنده ذلك ارتفاق كامل فيجب الدم م ويتقاصر ما دونه الجناية ش اي ما دون اليوم م فتجب الصدقة
ش لان الجناية اليسيرة في هذا الباب توجب الصدقة كذا في المبسوط فان قلت لم لا يقاس على اليمين قلت ليس الترفق مقصودا في اليمين لان الحالف
منع نفسه من اللبس مطلقا فيحنث بمجرد اللبس وان قل م غير ان ابا يوسف اقام الاكثر ش اي اكثر النهار م مقام الكل ش لان المرء قد يرجع الى ... قبل الليل
فينزع ثيابه التي يلبسها للناس فكان ... اكثر اليوم ... هذا لا ينضبط لان احوال رجوع الناس الى ... قبل الليل تختلف فبعضهم يرجع
في وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم بعده فكان الظهور اولى م ولو ارتدى بالقميص ش اي جعله رداء م او اتشح به ش اي بالقميص اتشح من الاتشاح وهو
ان يدخل ثوبه من تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر م او ائتزر بالسراويل ش اي جعله مئزرا م فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط ش اي كلبس
المخيط فيكون غير معتاد فلم يحصل الارتفاق م وكذا لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين ش اي لا باس به م خلافا لزفر ش وان
لان لبس القباء هكذا معتاد وفي حاوي ... ان كان ... قصير الذيل ضيق الكمين ... وان كان من قبى العراق طويل الذيل واسع
الكمين فلا شيء عليه حتى يدخل يديه في كميه والصحيح هو الاول م لانه ما لبسه لبس القباء ولهذا يتكلف في حفظه ش حتى لو زرره بلا ادخال يديه كان لابسا
يجب الدم وقال الاترازي بخلاف ما اذا اخذ يوما كاملا حيث يجب عليه الدم لوجود الارتفاق الكامل م والتقدير في تغطية الراس من حيث الوقت ما بيناه
ش انما اعاد هذا الكلام ليبني عليه النوع ... قوله ما بيناه وهو قوله او غطى راسه يوما كاملا م ولا خلاف انه اذا غطى جميع راسه يوما كاملا يجب عليه الدم لانه
ممنوع عنه ولو غطى بعض راسه فالمروي عن ابي حنيفة انه اعتبر الربع ش اي ربع الراس ... فانه يتعلق بالراس من الجناية فالربع فيه حكم الكل م اعتبارا
بالحلق ش اي بحلق الربع فان من حلق ربع الراس يجب دم وكذا في حلق ربع اللحية وان كان اقل من ربع الراس يجب صدقة وفي المبسوط ان اخذ
ثلث راسه او ثلث لحيته فعليه دم وعن محمد يجب الدم في حلق عشر راسه احتياطا وفي المبسوط وحلق العضو المقصود قبل ان يوجب الدم كالراس واللحية
والرقبة ويجب الدم بحلق احدها ونتفها ... وفي البدائع يجب في حلق الساعد والساق والعضد صدقة وفي المحيط في حلق بعض راسه من
غير عذر ... عند الظاهرية م والعورة ش اي واعتبار الكشف العورة فان الربع فيه يقوم مقام الكل م
وهذا تنبيه لما ياتي بعده م لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس ش فان الاتراك والاكراد والعراقيين يغطون رؤوسهم
بالقلانس الصغار ويعدون ذلك ارتفاقا كاملا فيجب الدم م وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الراس اعتبارا بالحقيقة ش اي لحقيقة الكثرة اذ حقيقة الكثرة ان يثبت
اذا قابلها اقل منها والربع والثلث كثير حكما لا حقيقة م واذا حلق ربع راسه او ربع لحيته فصاعدا فعليه الدم م وان كان اقل من الربع فعليه صدقة
ش هذا الذي ذكره الاخسيكثي ... وشرح الطحاوي حيث ذكر فيهما قول ابي حنيفة ومحمد اذا حلق جميع الراس او اللحية فعليه دم وان حلق اقل من ذلك
فعليه طعام وذكر في جامع المحبوبي الصحيح ما ذكره عامة المشايخ وهو المذكور في الهداية م وقال مالك يجب بحلق الكل ش عملا بالظاهر قوله ولا
تحلقوا رؤوسكم فان الراس اسم للكل م وقال الشافعي يجب بحلق القليل ش وهو ثلاث شعرات وفي شرح الوجيز في شعرة واحدة مد من طعام وفي قول درهم

وفي قول درهم وفي قول ثلث درهم وفي قول دم كامل م اعتبارا بنبات الحرم ش يستوي فيه قليله وكثيره كذا في جامع البزدوي م ولنا ان حلق
بعض الراس ارتفاق كامل لانه معتاد ش فان الاتراك يحلقون اوساط رؤوسهم وبعض العلويين يحلقون نواصيهم ... الراحة والزينة
وعامة العرب يمسكون شعورهم وانما يحلقون النواصي والاقفية م فيتكامل به الجناية ش اشار به الى نفي مذهب مالك م ويتقاصر فيما دونه
ش اشارة الى نفي قول الشافعي اي تقاصر الجناية فيما دون الربع م بخلاف تطييب ربع العضو ش يعني اذا حلق ربع الراس او ربع اللحية
اوجب الدم بل يجب الصدقة على ظاهر الرواية وانما قلنا على ظاهر الرواية لانه ذكر في المنتقى انه يجب فيه الدم م لانه ش اي لان تطيب
ربع العضو غير مقصود ش لان العادة في الطيب ليست الاقتصار على الربع فصار العضو الكامل في الطيب كالربع في الحلق في
الكفارة م وكذا حلق بعض اللحية معتاد بالعراق ش اي متعارف فان الاكاسرة كانوا يحلقون بعض اللحى ... ومنهم من كانوا يحلقون
كلها م وارض العرب ش اي وكذا معتاد بارض العرب فان عامة العرب يحلقون النواصي والاقفية مقدار الربع وكذا الاتراك يحلقون
وسط الراس قدر الربع وبه يتميز زيهم عادة فحلق الربع بالكل احتياطا لايجاب الكفارة في المناسك فانها مبنية على الاحتياط م وان حلق
الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالدم بالحلق وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى
ونيل الراحة ش فان قلت كان ينبغي في حلق الابطين ان يجب دمان اذ كل ابط عضو مقصود بالحلق قلت الاصل في جنايات الحرم
اذا كانت من جنس واحد لا يجب الا دم واحد الا يرى انه اذا انتف جميع بدنه يلزمه دم واحد م فاشبه العانة ش في وجوب الدم وفي جامع قاضي خان
اذا كان شعر العانة كثيرا فحلق ربعها دم م ذكر في الابطين ش اي ذكر محمد في الابطين م الحلق هنا ش اي في الجامع الصغير م وفي الاصل
ش اي وذكر في المبسوط م النتف ش اي نتف الابطين م وهو السنة ش اي نتف الابطين هو السنة وفي الكافي العمل بالسنة اولى وفي الاصل انه
لا خطر في الحلق وان كانت السنة هو النتف وفي شرح الطحاوي ولو حلق احد الابطين اكثر وجبت الصدقة لان له في البدن نظيرا وليس لاحدهما
حكم الكل م وقال ابو يوسف ومحمد ش قيل قولهما بيان قول ابي حنيفة لانه لا خلاف بينهم في ذلك وانما خصا بالذكر لان الرواية محفوظة عنهما كذا في الكافي م
اذا حلق عضوا فعليه دم وان كان اقل ش اي من العضو م فطعام ش اي فالواجب طعام م اراد به ش اي اراد محمد في الجامع الصغير العضو الكامل م الذي
والساق وما اشبه ذلك ش كالساعد والعانة والابط وقال الكاكي هذا لخلاف ما ذكر في المبسوط حيث ذكر فيه الاصل ان حلق عضوا مقصودا بالحلق
فعليه دم وان حلق عضوا غير مقصود فعليه صدقة فجعل الساق غير مقصود وحلق شعر الصدر والساق ولم يذكر الخلاف فيه م لانه مقصود بالتنور ش اي باستعمال
النورة يقال تنور اذا اطلى بالنورة م فيتكامل ش اي الجناية م بحلق كله ويتقاصر عند حلق بعضه ش ولهذا قالوا ... المحرم مخير ... في بعض شعر
بدنه في التنور فعليه صدقة لانه اذا عرى لا جناية غليظة والحلق والنتف والتنور في وجوب الفدية عند الائمة الاربعة م وان اخذ من
شاربه فعليه طعام حكومة عدل ش هذه من مسائل الجامع الصغير وفي شرح الطحاوي ولو حلق شاربه فعليه صدقة لانه تبع اللحية وهو قليل و
قيل الشارب عضو مقصود بالحلق فان من عادة بعض الناس حلق الشارب دون اللحية فكان الواجب بكل الجناية ... مع اللحية في الحقيقة
عضو واحد لاتصال البعض بالبعض فجعل في حكم اعضاء متفرقة كالراس فان ... حلق مقدم الراس فذلك لا يدل على انه ليس بعضو واحد
م ومعناه ش اي معنى ما ذكره حكومة عدل م انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان ش اي الماخوذ م
مثل ربع الربع ش اي ربع ربع اللحية م تلزمه قيمة ربع الشاة ش فيتصدق به وعلى هذا القياس سائر الاجزاء وانما قال مثلا لانه يجوز ان يكون
ثلث الربع او نصف الربع او غير ذلك من الاجزاء م ولفظة الاخذ من الشارب ش ... م يدل على انه ش اي ان الاخذ
هو السنة فيه ش اي في الشارب م دون الحلق ش وذكر الطحاوي في شرح الآثار ان الحلق سنة وهو احسن من القص والقص حسن جائز وقد نقل الطحاوي
في كتاب الكراهية باب حلق الشارب ثم ذكر احاديث فيها لفظ القص منها عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلعم الفطرة عشر فذكر قص الشارب
واخرجه ابو داود وابن ماجه ومنها عن عائشة رضي مثله واخرجه الجماعة ما خلا البخاري ولفظ مسلم عشر من الفطرة قص الشارب
الحديث ومنها عن ... عن رسول الله صلعم انه قال الفطرة خمس ثم ذكر مثله واخرجه مسلم ومنها عن المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلعم راى
رجلا طويل الشارب فدعا النبي صلعم بسواك وشفرة فقص شاربه على عود السواك واخرجه ابو داود واحمد ثم قال فذهب قوم
من اهل المدينة الى هذه الآثار واختاروا قص الشارب على الحلق انتهى قلت في شرحي الذي شرحت لكتاب الطحاوي المسمى بشرح
معاني الآثار اراد بالقوم هؤلاء سالما وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وجعفر بن الزبير وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وابا بكر بن عبد
الرحمن ... هشام فانهم قالوا المستحب هو القص لا الاحفاء واليه ذهب حميد بن هلال والحسن البصري ومحمد بن سيرين وعطاء بن ابي رباح

ويكر بن عبد الله ونافع بن جبير وعراك بن مالك والامام مالك وقال عياض ذهب كثير من السلف الى منع الحلق والاستيصال في الشارب وكان
مالك يرى حلقه مثلة ويامر بادب فاعله ثم قال الطحاوي وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا يستحب احفاء الشارب ونراه افضل من قصه انتهى **قلت**
اراد بهم جمهور السلف منهم اهل الكوفة ومكحول ومحمد بن عجلان ونافع مولى ابن عمر وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد فانهم قالوا المستحب احفاء الشارب
وهو افضل من قصه وروى ذلك عن فعل عبد الله بن عمر وابي سعيد الخدري ورافع بن خديج وسلمة بن الاكوع وجابر بن عبد الله وابي اسيد وعبد الله
بن عمر واحتجوا في ذلك بما رواه الطحاوي من حديث ابن عمر عن النبي صلعم مثله وزاد واعفوا اللحى واخرجه البزار في مسنده ولفظه خالفوا
المجوس جزوا الشوارب واوفوا اللحى وبما رواه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم جزوا الشوارب وارخوا او قال اوفوا اللحى واخرجه مسلم والاحفاء
الاستقصاء قاله الخطابي يقال احفى شاربه اذا استاصله وقال ابن دريد حفى شاربه يحفيه حفوا اذا استاصل اخذ شعره ومنه قوله احفوا الشارب
وقال الجوهري الاحفاء مصدر قولهم احفى شاربه اذا استقصى في اخذه **قلت** اراد الطحاوي بتبويب باب الحلق الاحفاء لان لفظ الحلق
لم يرد والحاصل ان الاحفاء الاستيصال حتى يرى الجلد وكان ابن عمر يحفي حتى يرى جلده وعلم من كلامه ان الاحفاء افضل من القص وهو
ماذهب اليه الجمهور لان لفظ الاحفاء اخص من القص وقال الكاكي ذكر الطحاوي في شرح الآثار ان الحلق سنة ونسب ذلك
الى العلماء الثلثة انتهى **قلت** لم يذكر الطحاوي كذلك وانما قال بعد ما روى الاحاديث المذكورة والتوفيق بينهما ان الاحفاء افضل من
القص ثم قال باب حلق الشارب وانما اراد بذلك الاحفاء حتى يصير كالحلق وفي المحيط حلقه سنة وقصه حسن وفي المحيط الحلق احسن من القص
وهو قول ابي حنيفة وصاحبيه م والسنة ان يقص شاربه حتى يوازي الاطار ش هذا تفسير القص وهو ان ياخذ من الشارب حتى يوازيه
بالزاي المعجمة من الموازاة وهي المقابلة والمواجهة والاصل فيه الهمزة يقال آزيته اذا حاذيته وقال الجوهري ولا تقل وازيته وغيره اجازه
على تخفيف الهمزة وقلبها والاطار بكسر الهمزة الطرف الاعلى من الشفة العليا وفي المغرب اطار الشفة ملتقى جلدها ولحمها استعاره من اطار
المنخل والدف م والحلق موضع المحاجم ش وفي اكثر النسخ قال وان حلق اي قال القدوري وان حلق المحرم موضع المحاجم وفي بعض
النسخ مواضع المحاجم وفي بعضها موضع المحجم وهي جمع محجمة بكسر الميم وفتح الجيم وهي قارورة الحجام ويقال المحجم ايضا بالكسر والمحجم
بفتح الجيم والميم اسم مكان الحجم ويجمع على محاجم ايضا والمراد هو الاول وانما ذكرها بالجمع لاختلاف عادات الناس في موضع الحجامة
فان الترك يحتجمون على الراس والفرس بين الكتفين واهل الهند على اللحى م فعليه دم عند ابي حنيفة ش وبه قال الشافعي واحمد وقال ابن حزم
وهو قول ابراهيم النخعي وعطاء وقال الحسن البصري يحتجم وهو محرم فعليه دم وقال الحكم من فعل شيئا من ذلك فعليه الفدية م وقالا عليه
صدقة لانه ش اي لان موضع المحاجم م انما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من المحظورات ش اي من محظورات الاحرام اي من ممنوعاتها م
فكذا ما هو فكذا ما يكون من المحظورات ش مما يكون وسيلة اليها ش اي الى الحجامة لانه وسيلة الى الامر المباح م الا ان فيه ش اي غير ان في
الحلق ازالة شيء من التفث فيجب الصدقة م لانه ليس في كل منهما ترفق ولا ينال راحة م ولابي حنيفة ان حلقه ش اي حلق موضع المحاجم م مقصود لانه
لا يتوسل الى المقصود ش وهو الحجامة الا به اي الحلق م وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم ش قيل لا شك ان حلق موضع المحاجم وسيلة
الى الحجامة وكان وسيلة الى الشيء كيف يصح الحكم بكونه مقصودا واجيب بانه لا منافاة بين كونه وسيلة وبين كونه مقصودا الا ترى ان الايمان وسيلة
لصحة جميع العبادات وهو مع هذا اعظم المقاصد م وان حلق راس محرم ش اي وان حلق المحرم راس محرم آخر م بامره او بغير امره فعلى
الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم ش وفي البدائع حلق راس محرم او حلال وهو محرم فعليه صدقة سواء كان بامره او بغير امره
طائعا كان المحلوق او مكرها م وقال الشافعي لا يجب شيء ان كان بغير امره ش اي بغير امر المحلوق م بان كان نائما ش وفي شرح الوجيز اذا حلق حلال
او محرم راس المحرم بغير امره بان كان المحرم نائما او مكرها او مغمى عليه ففيه قولان اصحهما ان الفدية على الحالق وبه قال مالك واحمد لانه هو المقصر
والمقصر من جهة المحلوق والثاني انها على المحلوق وبه قال ابو حنيفة واختاره المزني لانه هو المترفه وقد ذكر المزني ان الشافعي قد خط على
القول لكن الاصحاب نقلوه من الربيع وجرى على غير محظور عليه ولو حلقه بامره فالفدية على المحلوق ولا شيء على الحالق قولا واحدا وبه قال مالك
واحمد لان فعل الحالق يضاف اليه سواء كان الحالق محرما او حلالا م لان من اصلنا ش اي من اصل الشافعي م ان الاكراه يخرج المكره من ان يكون مواخذا
بحكم الفعل والنوم ابلغ منه ش اي من الاكراه لان بالاكراه لا ينعدم قصده ولا اصل الفعل وبالنوم ينعدمان م وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفي
المأثم دون الحكم ش يعني ينتفي الاثم الذي هو حكم الآخرة دون الحكم الذي يتعلق بالدنيا م وقد تقرر سببه ش اي سبب وجوب الفدية والواو
فيه للحال م وهو ما نال من الراحة والزينة ش اي ما نال المحلوق من الراحة بزوال التفث ومن الزينة بزوال التشعث اشار المصنف بقوله

ذكر في البدائع ان في شعر الراس منفعتان منفعة الجمال لان وجود الشعر جمال وزينة وحصل هنا زوال الزينة فان شعر الراس زينة من حيث الحلية
لكن لا يجب الدية بزواله والمراد هنا بالزينة زوال التشعث وهو امر عارض يزيل صفة الوجه فكان يجوز ان اطلق هناك جماله وهنا زينة للفرق بينهما
م فلزمه الفدية حتما ش اي وجوبا لان العذر من قبل من ليس له الحق فينعدم الحكم م بخلاف المضطر حيث يتخير ش اي بخلاف المحرم المضطر الى الحلق اي حلق راسه
فانه اذا حلق يتخير بين الاشياء الثلاثة لانه ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق بثلاثة اصوع على ستة مساكين وان شاء صام ثلاثة ايام وفيه نفي لقول المنتقى فانه يقول
ان الحالق المحرم غير مضطر فلا يتخير بين الاشياء الثلاثة كما في حال الاختيار م لان الآفة هناك ش اي في الاضطرار م سماوية ش اي من قبل الله تعالى م
وهنا ش اي في الاكراه م من العباد ش اي من قبلهم ثم لا يرجع المحلوق بما وجب عليه من الدم على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة
وهو الارتفاق م فصار ش اي المحلوق م كالمغرور في حق العقر ش حيث لا يرجع بالعقر على بائع صورته اشترى جارية فاستولدها
استحقها رجل يغرم قيمة الولد والعقر ويرجع بقيمة الولد على البائع ولا يرجع بالعقر لان العقر بسبب ما حصل له من الراحة بالوطي ولهذا قال
الصداق علام رفيع الساق وكذا اذا تزوج امراة فاستحقت لا يرجع على الذي قال تزوجها فانها حرة لان المغرور هو الذي استوفى منافع
البضع وقال في شرح مختصر الكرخي كان ابو حازم يقول يرجع وعليه الكفارة لان الحالق الجاني الى التكفير فصار كانه اخرج ماله بذلك العقد
م وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في حق المحلوق راسه ش يعني اذا حلق حلال راس محرم يجب على المحلوق الدم عندنا لحصول الارتفاق
الكامل وعند الشافعي ان كان بامره فلا شيء عليه وفي الشكوى وجهان م واما الحالق فتلزمه الصدقة في مسئلتنا ش يعني فيما اذا كان المحرم حلق
المحرم في الوجهين ش اي فيما اذا كان الحلق بامر المحلوق او بغير امره م وقال الشافعي لا شيء عليه ش اي على الحالق وبه قال مالك واحمد م وعلى هذا الخلاف
ش اي بيننا وبين الشافعي م اذا حلق المحرم راس الحلال ش فعندنا يجب الصدقة على الحالق وعند الشافعي لا شيء عليه م له ش اي للشافعي م ان
معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ش بكسر الجيم اي الموجب للدم الارتفاق ولم يحصل الا ارتفاق الشخص بحلق شعر غيره م
ولنا ان ازالة ما ينمو من بدنه من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان ش اي لاستحقاق ما ينمو الامان م بمنزلة نبات الحرم قال
السغناقي في هذا تغيير الدلالة اذا حلق راس الحلال يجب على الحالق الجزاء كما في قطع نبات الحرم ولكني وجدت رواية لا يدل و
رواية ان لا يجب شيء فلا تغيير لان شعر الحلال في الحرم لا يصير بمنزلة نبات الحرم وانما يصير بالاحرام فلا يلزم هذا م فلا يفترق الحال
بين شعره وشعر غيره ش اي بين حلق شعر نفسه وحلق شعر غيره لان الامان يزول في الصورتين لكن كمال الجناية في شعره فلهذا
عن سؤال مقدر بان يقال لم تفرق الحال بين الصورتين ينبغي ان يجب عليه الدم في حلق شعر غيره فاجاب بان كمال الجناية في
حلق شعر نفسه لوجود المعنيين ازالة الامن والارتفاق الكامل فلهذا يجب الدم بخلاف شعر غيره **قلت** فان
حلقه لا ارتفاق الكامل من الراحة والزينة للحالق بل له نوع الارتفاق بان يدفع التاذي بتفثه فلهذا اوجبت الصدقة
لقصور الجناية وان اخذ من شارب حلال ش وفي بعض النسخ وان حلق من شارب حلال وكذا في نسخة الاتراري وقال وهذا من مسائل
الجامع الصغير وقد نص في شرحه فخر الاسلام البزدوي عن محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في المحرم ياخذ من شارب حلال
او يقص من اظفاره قال يطعم شيئا الى آخره وقد قال الاكمل بلفظ احد اتباعا للفظ محمد رحمه الله او قلم بالتشديد وقال الاتراري
لان التفعيل للتكثير اما في الفعل كما في جول وطوف واما في الفاعل كما في موت الابل واما في المفعول كما في غلقت الابواب
ولكن فيه من قبيل الثالث انتهى **قلت** ليس التفعيل هنا للمعنى ذكره ولا لمعنى من معاني هذه الثلث وانما فعل
بالتشديد هنا للتعدية كما في قولك فرحته ونقل ابن الحاجب ان فعل بالتشديد يجيء للتعدية ثم ذكر المثال المذكور م اظافيره ش هي
جمع اظفار وهو جمع ظفر وهو جمع جمع كجمع الغلام م اطعم ما شاء ش في لفظ محمد في الجامع الصغير يطعم شيئا وفي لفظ النسفي في الكنز
في اخذ شارب حلال وقلم اظفاره طعام قال الشارح اي صدقة بطعام كالفطرة وقال الاترازي عبارته مشكلة جدا لانه قال المصنف
ان اراد بقوله اطعم ما شاء العموم يعني قليلا او كثيرا كيف ما شاء فلا يجوز لانه صرح في شرح الكرخي بايجاب الصدقة نصا
على محمد في قلم المحرم اظافير الحلال وان اراد الخصوص باداء الصدقة فنصف صاع من حنطة فلا يجوز ايضا لان اداء الصدقة لا تنبت على
ان نعرف بلا تفسير فان قلت لا اعتراض على محمد ايضا لان معنى قوله يطعم شيئا من الصدقة وكذا قول الحاكم اطعم ما شاء وهو في
معنى ذكر محمد ولا اعتراض على محمد ايضا ولا معنى قوله يطعم شيئا من الصدقة وكذا قول الحاكم اطعم ما شاء من الصدقة لان الكرخي
نص على ايجاب الصدقة كما ذكرنا وبعض شارح الكنز الصدقة بقوله اي صدقة بطعام كالفطرة كما ذكرنا م والوجه فيه ما بينا

يعني قوله ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام الى اخره فان قيل لو لم يكن في ابقائه شيء ونمو شعر ونحوه وله نمو من تحت تعلق
ش هذا جواب عن قول الشافعي في قوله لا يجب شيء على المحرم اذا حلق راس الحلال لانه قاسه على ما اذا البس غيره مخيطا في عدم ارتفاقه
فكما لا يجب في اللبس عليه شيء فكذلك هنا ورد عليه بقوله م ولا يعرى ش اي المحرم عن نوع ارتفاق وبين ذلك بقوله م لانه يتاذى
ش اي لان المحرم الذي يحلق الحلال او اخذ من شاربه او اظافيره يتاذى بتفث غيره م وان كان اقل من التاذي بتفث نفسه فيلزمه
الطعام اي الصدقة بالطعام كالقطع كما ذكرنا م وان قص ش اي المحرم اظافير يديه ورجليه ش اي واظافير رجليه اراد به قص اظافير
كلتيهما من اليدين والرجلين م فعليه دم لانه ش اي لان قصه هذا م من المحظور ش اي من ممنوعات المحرم لما فيه ش اي لما في القص المذكور م
من قضاء التفث ش اي من ازالة الوسخ م وازالة ما ينمو من بدن الانسان فان قلم كلها ش اي كل الاظافير من اليدين والرجلين فهو
ارتفاق كامل فلزمه الدم ش لان قص الاظافر لا يجوز للمحرم وقال الخطابي لا اختلاف فيه عند الائمة الا ان داود قال م ولا يزاد على دم
ش اي على دم واحد م لانها ش اي قص الاظافر الارتفاق من جنس الحقيقة وهو شيء واحد وبه قال حماد ومالك والشافعي واحمد م وان
كان ش اي قص الاظافر كلها م في مجالس فكذلك ش اي يجب دم واحد م عند محمد رحمه الله لان مبناها ش اي مبنى هذه الكفارة م
على التداخل اذا اتحد الجنس ش كما في كفارة الفطر اذا افطر في ايام رمضان فانه يكفيه كفارة واحدة وكما تتداخل الكفارة ايضا
اذا ترك الجهاد في ايام النحر حتى مضت سجدة التلاوة فانها ليست بكفارة عند الشافعي اذا وجدت افعال متفرقة من جنس
واحد في مجلس واحد ومجالس من غير تكفير في قول مثل قولها الا اذا اختلفت الكفارة يعني ان كفر للاول يجب كفارة اخرى للثانية
م لان مقام الا ولي ش اي الجناية الاولى م بالتكفير فتصير الثانية جناية مبتداة ش وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب
اربعة دماء وان قلم في كل مجلس يدا او رجلا م لان الغالب فيه ش اي في هذا التكفير م معنى العبادة ش يريد بذلك ان كفارات
الاحرام تجب على المعذورات كالمكره والحائض والناسي تجب عليه ولا تجب العقوبات عليه بخلاف كفارة الفطر فانها
لا تجب على المعذور م فيتقيد التداخل باتحاد المجلس ش يعني لا يكون التداخل الا اذا اتحد المجلس
لان لاتحاد المجلس تاثيرا على جميع المتفرقات فاذا اختلفت المجالس يترجح جانب اختلاف المجالس م كما في اي السجدة
ش اذا تكررت في مجلس واحد تجب سجدة واحدة وان كانت في مجالس مختلفة فعليه لكل واحدة سجدة م
وان قص يدا او رجلا ش اي وان قص المحرم اظافير يد او رجل واحدة فعليه دم م اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق
ش اي كما اذا حلق ربع راسه فانه يجب عليه دم لان الربع يحكي حكاية الكل م وان كان قص اقل من خمسة اظافير فعليه صدقة
معناه ش اي معنى قول القدوري في قص الاقل من الخمسة بقوله فعليه صدقة هو انه يجب لكل ظفر صدقة م وقال زفر
يجب الدم بقص ثلاثة منها ش اي من الاظافر وبه قال الشافعي م وهو قول ابي حنيفة الاول ش اي قول زفر قول ابي حنيفة الاول لان في
الاظافر اليد الواحدة دما والثلاث ش اي الاظافر الثلاث م اكثرها ش اي اكثر الاظافر من اليد والرجل لا يقام الاكثر مقام الكل م
وجه المذكور في الكتاب ش اي في القدوري والمراد بالمذكور وجوب صدقة لكل ظفر من اظافر كف واحد اقل يجب الدم فيه بلا اتفاق
م وقد اقمناها ش اي الواو فيه للحال اي والحال انا قد اقمنا اقل ما يجب الدم بقص م مقام الكل فلا يقام اكثرها ش اي اكثر اليد
الواحدة م مقام كلها لانه يؤدي الى ما لا يتناهى ش اي الى ما لا يتعسر اعتباره وفي الكافي المراد من عدم التناهي التعسر
لان المذكور في اصول الدين في وجود جزء ما لا يتجزى لانه لو كان وجوب الدم باعتبار الاكثر لكان يجب الدم او الصدقة
في عشر الاصبع لان العشر اكثر بالنسبة الى نصف العشر وفي العشر يجب بالاجماع وقال الاترازي بيانه اي بيان المؤدي الى
ما لا يتناهي انا اوجبنا الدم في خمسة اصابع اليد الواحدة او الرجل الواحدة لحصول الارتفاق الحاصل بقص الربع لان
مجموع الاصابع عشرون والخمسة ربع ذلك ثم اذا اوجبنا الدم في ثلاثة اصابع اقامة للاكثر مقام الكل يلزم الاعتبار ذلك فيما
دون الثلاثة لان الاصبعين اكثر الثلاثة فيلزم ان يجب فيهما دم ايضا اقامة للاكثر مقام الكل ويلزم ان يجب في الاصبع الواحد دم
ايضا لانه انصف الاصبعين وما يقابله فليس يكثر فيكون كثيرا فيلزم من اعتبار الاكثر في كل اصبع بلا نهاية فلا يكون دليلا وهو خرق الاجماع
في ذلك فافهم م وان قص خمسة اظافير متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد عليه دم ش هذه
من مسائل القدوري قوله متفرقة بالجر صفة للعدد كما في قوله تعالى سبع بقرات سمان ش اعتبارا بما لو قصها من كف واحد م

مركب واحد ش اي عند محمد اعتبارا بما لو قص الاظافير من كف واحد لان الخمسة ربع الاصابع فصار قصها متفرقة كقصها من يد
واحدة او رجل واحدة م وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة ش اي واعتبارا ايضا بما اذا حلق ربع راسه من جوانب مختلفة
فانه يضاف الى البعض كما في النجاسة في مواضع متفرقة م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان كمال الجناية بنيل الراحة والزينة وبالقلم على
هذا الوجه ش يعني على وجه التفرق م يتاذى به ويشينه ش اي يتاذى بخلاف ما يتشفع به م ويشينه ش اي يريد به في النظر مكروها وموضع الشين وهو العيب ايضا بمعنى
شانه يشينه شينا والشين هنا من حيث ان المحل لا يكون بقص البعض دون البعض وفي المبسوط انه يحسن في النظر فرادا له شغل القلب
بخلاف الحلق ش كانه جواب عما يقال من جهة محمد ينبغي ان يكون كذلك في الحلق من جوانب الراس فاجاب بقوله م لانه ش اي لان الحلق على هذا
الوجه م معتاد على ما مر ش في باب الاتراك والعرب يفعلونه ذلك لانه معتاد عندهم وقص البعض دون البعض ليس بمعتاد فافترقا
واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة م فيجب بقص كل ظفر طعام مسكين ش وقال مالك في ظفرين فدية وقال ابن القاسم في الواحد وفي الكل
لا شيء في الواحد الا ان يميط به اذى وقال الشافعي يطعم مسكينا وان وجب الفدية في الثلاثة وفيما دونها لكل ظفر م وكذا لو قلم اكثر ش
من خمسة متفرقة كذا الحكم لكل ظفر طعام مسكين عندهما وعند محمد دم يعني اذا قص اكثر من خمسة اصابع متفرقا وانتصابه على انه صفة
لمصدر محذوف اي قصا متفرقا يعني من الاطراف وليس في عضو واحد م الا ان يبلغ ذلك ش اي الطعام م دما ش اي يبلغ قيمة الطعام
والذي وجب لاجل قص الاصابع المتفرقة دما م فحينئذ ينقص عنه ش اي عن الدم او عن الطعام م ما شاء حتى لو قص ستة عشر
ظفرا من كل عضو اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء وفي شرح المجمع واختلفوا في كيفية
النقصان عن الدم كيلا يبلغ الواجب دما قيل ينقص صاعا او نصفه شيء حتى ينقص من الواجب عن الدم ولا يجب الا ان يبلغ الى
اصبع من التمر او الشعير فان لم يبلغ ذلك كما اصح فيكون الواجب انقص من الدم ويكون التصدق بمقدار ربعا وكذا في نصف صاع
من بر م وان انكسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شيء عليه لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس من شجر الحرم ش حيث لا يجب عليه شيء اذا قلعه وكذلك
الشعر المقطوع وقال ابن المنذر في الاشراف اجمع اهل العلم ان له ان يزيل عن نفسه ما كان منكسرا منه كابن عباس وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومجاهد
وابراهيم النخعي وسفيان الثوري ومالك والحميدي والشافعي واحمد واسحاق وابي ثور م وان تطيب ش اي المحرم م او لبس او حلق من عذر فهو مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة اصوع من الطعام وان شاء صام ثلاثة ايام لقوله تعالى فقد بر
اهل عذر م فهو مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة اصوع من الطعام وان شاء صام ثلاثة ايام لقوله تعالى فقد بر
من صيام او صدقة او نسك ش اول الاية قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك الاية فقوله او به اذى من راسه وهو القمل او الجراحة فعليه اذا حلق فدية من صيام ثلاثة ايام او صدقة على ست مساكين لكل
مسكين نصف صاع من بر او نسك وهو شاة والنسك مصدر وقيل جمع نسيكة م وكلمة او للتخيير ش فيدل على ان الذي يحلق لعذر يخير بين هذه الاشياء
الثلاثة م وقد فسرها ش اي الاية م رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا ش وهو قوله فهو مخير ان شاء ذبح الى اخره م والاية ش اي الاية المذكورة وهي قوله تعالى
ففدية من صيام او صدقة او نسك الحلق على بعض الاية انه فيتناول ذكر الطيب واللباس دلالة الكل م نزلت في المعذور ش وهو كعب بن عجرة بضم
العين المهملة وسكون الجيم بن امية بن عدي يكنى ابا محمد شهد بيعة الرضوان مات سنة ثنتين وخمسين بالمدينة وله خمس وسبعون سنة
واخرج الائمة الستة حديثه عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر به وهو بالحديبية قبل ان يدخل مكة وهو محرم يوقد نارا والقمل يتهافت على وجهه فقال
ايؤذيك هوامك هذه قال نعم قال فاحلق راسك واطعم فرقا بين ستة مساكين والفرق ثلاثة اصوع او صم ثلاثة ايام او انسك نسيكة واخرج
البخاري ومسلم ايضا عن عبد الله بن معقل قال حدثني كعب بن عجرة انه خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرما فقمل راسه ولحيته فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم
فارسل اليه فدعى الحلاق فحلق راسه ثم قال هل عندك نسك قال ما اقدر عليه فامره ان يصوم ثلاثة ايام او يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاع
فانزل الله فيه خاصة فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ثم كانت للمسلمين عامة ولولا تفسير رسول الله لعدنا الصوم ستة ايام لانه لما
تقدر الطعام بستة مساكين كان القياس ان يكون الصوم ستة ايام م ثم الصوم يجزيه في اي موضع شاء ش هذا بالاتفاق بين الائمة الاربعة
لانه ش اي لان الصوم م عبادة في كل مكان ش فلا يتقيد بمكان معين م وكذا الصدقة عندنا ش خلافا للشافعي فانه يقول الطعام يجزيه
الا في الحرم وبه قال احمد م لما بينا ش هو انه عبادة في كل مكان م واما النسك ش وهو ذبح الشاة م فيختص بالحرم بالاتفاق ش اي بيننا وبين
الشافعي م لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان ش كالاضحية م او مكان ش كجميع الهدايا م وهذا الدم لم يختص بزمان فتعين اختصاصه
بالمكان ش وهو الحرم وقال مالك اذا ذبحها في الحرم وفرق لحمها في الحل جاز كونه لنا وقال الحسن البصري يحمل لحم واجب فليس له ان يذبح الا بمكة

وعند الطاهر يجوز الثلثة في اي مكان شاء وشبه بجاهد فان هلك المذبوح او سرق سقط التعيين كالزكوة وفيه خلاف الشافعي ولو احتاط ثم
اي لو احتاط بطلاق المعدود الطعام الجزاء فيه التعدية والتعيين عند ابي يوسف اعتبارا بكفارة اليمين لانها ذكرت في القراءة بلفظ الطعام وهو تعتد
الاباحة واعتبر ابو يوسف لفظ الاطعام في الحديث حيث قال اطعم ستة مساكين وعند محمد لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك اي الصدقة المذكورة
في قوله او صدقة تنبئ عن التمليك وهو المذكور في الاية اي الصدقة المذكورة في الاية المذكورة وانما ذكر الضمير بالنظر الى الخبر كما في قوله تعالى
رأى الشمس بازغة قال هذا ربي وهذا بخلاف كفارة اليمين فان المذكور فيها الاطعام لا الصدقة قال عز وجل فاطعام عشرة مساكين قيل
لا يدل الصدقة على التمليك وقال لا يجزيه الدخل على انه صدقة ولو تمليكا هنا وانما هو الاباحة

فصل

فصل فيما فصل لا يتوه فيما وصل بنون لان الاعراب لا يكون الا بالتركيب فان نظر الى فرج امرأة بشهوة فامنى لا شيء عليه يعني
سوى الغسل وانما قال الى امرأة لان الحكم في غير امرأته كذلك لان النظر في فرج اجنبية حرام ولا يتعلق بالمسلم ارتكاب الحرام فراعى الادب
وقال امرأته والمراد بالفرج موضع البكارة ولا يكفي النظر اليها اذا كانت متكئة اما النظر الى ظاهر الفرج ليس بشيء كذا في الكافي لان المحرم
عليه هو الجماع ولم يوجد لان الجماع هو قضاء الشهوة على سبيل الايلاج صورة ومعنى اما صورة فهو الايلاج واما معنى فهو
الانزال ولم يوجد ذلك فصار كما لو تفكر فامنى فانه لا يجب عليه شيء وكذا لو اطال النظر وتكرر منه وعن عطاء لو اطال النظر فامنى
فسد حجه ولو دفق فعليه بدنة عند الحسن البصري قال وهو قول مالك وفي المغني لو نظر فصرف بصره فعليه شاة عند احمد وان كرر
فعليه بدنة وحجه تام عند الائمة الثلثة وقال الاوزاعي لا ينزل فيما دون الفرج فسد حجه وقال عبد الله بن الحسن او المس فانزل بطل حجه وان قبل
او لمس بشهوة فانزل بطل حجه وان قبل او لمس بشهوة فعليه دم سواء انزل او لم ينزل على رواية الاصل كما ذكره وفي الجامع الصغير
اذا مس بشهوة فامنى انما ذكر لفظ الجامع الصغير لان شرط الانزال حيث قال فامنى اي انزل ولم يشترط العود وفي ذلك كما لم يشترط في
الاصل حيث قال لا المس والتقبيل عن شهوة والجماع فيما دون الفرج انزل او لم ينزل لا يفسد الاحرام ولكنه يوجب الدم ولا فرق بينهما
اذا انزل او لم ينزل ذكره في الاصل اي ذكر محمد الفرق بين الانزال وعدم الانزال في المس والتقبيل عن شهوة في الاصل وهو
المبسوط وذكره في شرح الطحاوي والكرخي كما في الاصل وفي شرح المهذب للنووي يحرم اللمس بشهوة والقبلة بالمباشرة فيما دون
الفرج بشهوة ولا يفسد بذلك حجه انزل او لم ينزل ولا يجب بدنة بل يجب فدية كالحلق واما اللمس والقبلة بغير شهوة فلا يحرم وحكي علم
بالخلاف وغلط الحرمين والغزالي حيث اعتبراه بنقض الوضوء في الحرمة وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج اي تجب
الشاة ولا يفسد به الاحرام انزل او لم ينزل والجماع فيما دون الفرج اي تجب الشاة ولا يفسد به الاحرام انزل او لم ينزل والجماع
فيما دون الفرج بين الفخذين والسرة فان الفرج يراد به القبل والدبر وعن الشافعي انه يفسد احرامه في جميع ذلك اشارة
الى المس بشهوة والتقبيل بشهوة والجماع فيما دون الفرج يعني يفسد احرامه عند الشافعي في هذه الصور الثلاث اذا وجد الانزال وهو معنى
قوله اذا انزل واعتبره بالصوم فانه في الصوم انما يفسد بهذه الاشياء اذا انزل لانه موافقة معنى وقال السروجي ولا اصل له
بنسبة هذه الرواية الى الشافعي لان احرامه لا يفسد في شيء من ذلك الذي تقدم انما قال ذلك عقيب نقله ما ذكرناه الخ
شرح المهذب وفي منية المفتي لو عبث بامرأة بشهوة قبل الوقوف فامنى فسد حجه وكذا اذا لم يمن في رواية وهو شاذ ضعيف في
المنافع فقال يعني بالفساد النقصان الفاحش لا البطلان وقال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان الحج لا يفسد الا بالجماع ولنا ان فساد
متعلق بالجماع على وجه التغليظ وهذا لا يفسد بسائر المحظورات اي لا يتعلق فساد الحج بالجماع نصا ولو عمونا الاحرام من قبل الصيد
ولبس المخيط واستعمال الطيب ونحوها وهذا اي المس والتقبيل بلا انزال ليس بجماع مقصود لان الجماع المقصود هو الايلاج
فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع المقصود من المعاني الا ان فيه اي في المس والتقبيل معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة اي
الانتفاع بها وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم لما تقدم ان الدواعي للجماع ملحقة به فلزم الدم اي ذبح الشاة بخلاف الصوم
هذا جواب عن اعتبار الشافعي بالصوم تقريره ان قوله لان المحرم فيه اي في الصوم قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون
الفرج اي كالاستمتاع بين الفخذين او الدبر لانه يحصل فيه قضاء الشهوة بدون الانزال وقال العتبري في شرح مختصر الكرخي الوطء
في الموضع المكروه لا يفسد الحج في احدى الروايتين عن الحج لانه وطء في موضع لا يتعلق به وجوب المهر بحال فلا يتعلق به فساد الحج
كالوطء فيما دون الفرج ويفسد الحج في الرواية الاخرى لانه وطء يوجب الاغتسال من غير انزال فصار كالوطء في الفرج وهو قولهما وان

وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وفسد حج المرأة ايضا سواء كانت مطاوعة او مكرهة وعليه شاة وكذا عليها
ويجزي شركة بقرة او جزور وقال الشافعي ومالك واحمد عليه بدنة على ظاهر الرواية وفي الجامع بعض حجته وكذا لو استدخلت ذكر حمار
او ذكرا مقطوعا فسد حجها بالاجماع ولو لف ذكره بخرقة ثم ادخله ووجد حرارة الفرج واللذة يفسد والا فلا وقال الشافعي في قول والاصح قوله
يفسد به مطلقا سواء وجد حرارة الفرج واللذة او لا ويمضي في الحج كما لم يفسد ويقضيه وكذا يمضي هي ايضا افعال الحج والاصل فيه ما
روي ان النبي عليه السلام سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل هذا رواه ابو داود
في المراسيل حدثنا ابو توبة نا معاوية بن سلام عن يحيى اخبرني يزيد بن نعيم او زيد بن نعيم شك ابو توبة ان رجلا من جذام جامع امرأته
وهما محرمان فسال الرجل النبي عليه السلام فقال اقضيا نسككما واهديا هديا ورواه البيهقي وقال انه منقطع وهو يزيد بن نعيم بلا شك وقال صاحب الجوهر
النقي من ابو البيهقي انه يزيد بلا شك وروى احمد بن حنبل حدثنا اسمعيل نا ابو بشر عن رجل من بني حرام انه سمع عليا الازدي قال سالت ابن عمر
عن رجل وامرأة من عمان اقبلا حاجين فقضيا المناسك حتى لم يبق عليهما الا الافاضة وقع عليها فسالت ابن عمر فقال يحجان عاما قابلا
وهما محرمان الواو فيه للحال قوله ويتفرقان اي يفترق كل واحد منهما وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة يعني هكذا نقل الحكم المذكور فيمن
جامع قبل الوقوف عن جماعة من الصحابة وروى مالك في الموطأ انه بلغه ان عمر ابن الخطاب وعلي بن ابي طالب وابا هريرة سئلوا عن
رجل اصاب اهله وهو محرم بالحج فقالوا ينفذان لوجههما حتى يقضيا حجهما ثم عليهما حج قابل والهدي فقال علي فاذا اهلا بالحج
من عام قابل تفرقا حتى يقضيا حجهما وقال الشافعي تجب بدنة اعتبارا بالجماع بعد الوقوف وبه قال مالك واحمد والحجة عليه اي على الشافعي
الاطلاق فيما روينا وهو قوله يريقان دما وذكر الدم مطلقا ولم يعين شيئا فيتناول الشاة لانه متيقن فان قلت المطلق
ينصرف الى الكامل وهو البدنة قلت ينصرف الى الكامل في ماهيته مع حصول التيقن والشاة كامل في نفسه وعن عطاء يفسد حجه ويستغفر
الله وعن سعيد بن جبير اربع روايات الاولى شاة والثانية بقرة والثالثة تفسد حجه والرابعة لا شيء عليه فيستغفر الله ولان القضاء لما وجب
عليه لا تجب عليه اي على هذا المجامع الا الاستدراك للمصلحة وهذه الجملة معترضة بين لما وجوابه وهو قوله خف معنى الجناية بالقضاء
خف معنى الجناية لكون الجماع قبل الوقوف سببا للقضاء بخلاف ما بعد الوقوف اي بخلاف الجماع بعد الوقوف بعرفات لانه
لا قضاء عليه فيجب البدنة فيغلظ الجناية وعدم خفتها لعدم القضاء ثم سوى بين السبيلين اي سوى القدوري بين القبل والدبر
في فساد الحج بالجماع وعن ابي حنيفة انه في غير القبل منهما اي من السبيلين وقيل اي من الرجل والمرأة لا يفسد الحج لتقاصر معنى
الوطء حتى لا يجب الحد عنده وقد مر الكلام فيه في ترتيب فكان عنه اي عن ابي حنيفة روايتان الاولى انه لا يفسد حجه قال في
شرح الطحاوي لو جامعها في الدبر فعلى قياس قول ابي حنيفة لا يفسد حجه وحجتها كما قال في الحدائق لا يجب الغاية انه يفسد في الكرخي عنه
انه يجب كالكفارة في رمضان وصار كالجماع في الفرج وليس عليه اي على هذا الرجل الذي جامع ان يفارق امرأته في قضاء ما
افسد انه اي التي وجامع ما افسداه بالجماع عندنا خلافا لمالك فانه اخرجها من بيتهما يعني اذا اراد قضاء الحج الفاسد بالجماع من عام قابل
يفترقان عند مالك حتى يخرج وخرجا من بيتهما هكذا قال هنا وذكر في شرح الوجيز وتتمتهم ان قول مالك يفترقان اما اذا احرما كما
هو مذهب زفر ويحتمل ان يكون عنده روايتان قال في السروجي وما ذكره لم يكن له اصل له قلت فيه ما فيه لانه لم ينقل
عن كتب المالكية كما ذكره في المبسوط ويحتمل ان مالكا في هذا مع لئلا ولكن فرقا اذا احرما اي قطعا لقول فانه عنده يفترقان اذا
اذا احرما وللشافعي وجها قالا للشافعي اذا اتيا المكان الذي جامعها فيه فعنده يفترقان اذا اتيا المكان الذي جامعها فيه وقال
احمد وذكر ابن المنذر قول احمد مع زفر وقول الشافعي قال الكرخي وفي المحيط والمبسوط الاسبيجابي يستحب الافتراق عند خوف المعاودة
وقال سند والافتراق يستحب كقول الشافعي والحنابلة قال ولو كان واجبا لوجب دم كسائر واجبات الحج وقال النووي يستحب في القديم يجب
فان قلت قد روي عن عمر وعلي وابن عباس انهم قالوا يفترقان وقولهم حجة قلت انما كان محمولا اذا الفرض الحصر فلم يوجد الخلاف وهو
روي عن الحسن وعطاء مثل قولنا وهما قد ادركا عطاء لجواز ان يكون حالا معتبرا فلا يكون معنى الاجماع له اي للمس وقبل مالك والاول
اظهر لانه اقرب وفي بعض النسخ اي لزفر ومالك والشافعي وهو الاصح لما تقدم ذكره بلا هو دافع لا قول لهم انهما اي ان الزوجين
يتذكران ذلك اي الجماع الذي وقع في المكان الذي اتياه فيقعان في المواقعة اي في المجامعة فيفترقان حتى لا يتقاضيا وقعا الا
ولنا ان الجامع بينهما وهو النكاح قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الجماع فالافتراق ليس بنسك في الاداء فلا يكون نسكا

في القضاء لا باحة الوقاع اي الجماع وهو متعلق بقوله قبل الاحرام ولا بعده اي ولا بعد الاحرام لانهما يتذاكران ما لحقهما
من المشقة الشديدة وهما السفرة الثانية للقضاء بسبب لذة يسيرة وهو الجماع الذي ينقضي في ساعة فيزدادان ندما عليها و تحرزا
وتحرقا اي يحرز الوقوع ايضا فاذا كان الامر كذلك فلو معنى لما قاله فلا يتعدد الامر به ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم
يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي فان عنده اذا جامع قبل الرمي يفسد حجه والمراد بالرمي رمي جمرة العقبة
وبعد الرمي لا يفسد لان الرمي يقع محللا وبه قال مالك واحمد لقوله عم اي لقول النبي صلعم من وقف بعرفة فقد تم حجه هذا دليل لنا
وليس للشافعي واخرج احمد واصحاب السنن وابن حبان والحاكم من حديث عبد الرحمن بن يعمر شهدت رسول الله صلعم وهو واقف بعرفات و
اتى ناس من اهل نجد فقالوا يا رسول الله كيف الحج فقال الحج عرفة من جاء قبل صلوة الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه لفظ احمد وفي رواية ابي داود
من ادرك عرفة قبل ان يطلع الفجر فقد ادرك الحج وفي رواية الدارقطني والبيهقي الحج عرفة وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رض هذا جواب عما يقال
اذا لم يفسد الحج بالجماع بعد الوقوف لكونه من الفوات فكان ينبغي ان لا يجب شيء لان الشيء بعد تمامه لا يقبل الجناية فلا يقتضي جزاء وتقرير الجواب ان
وجوب البدنة لقول ابن عباس رض وهو ما رواه مالك في الموطأ عن ابي الزبير المكي عن عطاء بن ابي رباح عن عبد الله بن عباس انه سئل عن رجل وقع وهو
بمنى قبل ان يفيض فامره ان ينحر بدنة او لانه اي او لان الجماع اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه يعني الحكم لوجوب المطابقة بين
الموجب والموجب بمقتضى الحكمة وقال الاكمل قيل انما ذكر بكلمة او لكون اثر ابن عباس هذا غير مشهور فلا يكون مقويا بما بعدها قال وفيه
نظر لان المطابقات الوجوب وهو يثبت بخبر الواحد ولا يتوقف على الاشتهار انتهى **قلت** اذا لم يتوقف على الاشتهار لا يتوقف على صحة
طريقه فاذا اشتهر يثبت به الفرض فضلا عن ثبوت الواجب وان جامع بعد الحلق فعليه شاة لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط
ونحوه فخفت الجناية فاكتفي بالشاة ثم في المنافع وان جامع بعد الحلق هكذا وقع في عامة النسخ وفي بعض النسخ قبل الحلق فان كانت
الرواية قبل الحلق فلانه يحرم بعد الوقوف وان كانت الرواية بعد الحلق فلانه محرم في حق النساء وفي المسعودي ان جامع في الحلق بعد الوقوف
قبل الطواف لم يفسد حجه وعليه بدنة وان جامع بعد فعليه شاة مع البدنة ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف اربعة اشواط افسدت عمرته
فيمضي فيها يعني يكملها ويقضيها وعليه شاة وان جامع بعد ما طاف اربعة اشواط او اكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته وكذا الحلبي قبل الحلق
لبقاء احرام العمرة ذكره في المحيط ووجوب الشاة بالوطي في العمرة قول عطاء والثوري واسحق وقال ابن المنذر واجمعوا انه لو وطئ قبل
الطواف فسدت عمرته وان وطئ قبل الحلق فعليه دم وهو قول ابن عباس والثوري واختيار ابن المنذر وقال احمد وابو ثور عليه هدي وقال
مالك والشافعي عليه بدنة وقال الشافعي تفسد في الوجهين اي تفسد عمرته سواء كان الجماع قبل اربعة اشواط او بعد اربعة اشواط وعليه بدنة
اعتبارا بالحج اي قياسا على الحج اذ هي اي العمرة فرض عنده اي عند الشافعي كالحج اي كفرضية الحج ولنا انها اي ان العمرة سنة
فكانت احط رتبة منه اي من الحج فيجب الشاة فيها اي في العمرة والبدنة اي تجب البدنة في الحج اظهارا للتفاوت بينهما والدليل على سنية
العمرة ما رواه جابر ان النبي عم سئل عن العمرة اهي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك ومن جامع ناسيا كان كمن جامع متعمدا اي في حق افساد
الحج والاحرام لا في حق الاثم وبه قال مالك والشافعي في القديم واختاره المزني وفي الجديد لا يفسد بالنسيان الا ان علم فيفسد وعليه ذكره احمد خلافه
بقوله وجماع الناسي غير مفسد للحج ولم يبين انه قوله الجديد والا ذكر الا انه يلزمه دم وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة يعني ان جامعها
قبل الوقوف بعرفات يفسد الحج عندنا خلافا للشافعي وكذا الخلاف في حق النائم بالتحريم وقال ابو طاهر من اصحاب الشافعي لا خلاف لنا كما لو
اكره الرجل على الوطي فيفسد هو يقول اي الشافعي يقول الحظر ينعدم بهذه العوارض اي بالنسيان والنوم والاكراه فلم يقع الفعل
جناية فلا يفسد ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا وهو الارتفاق بالجماع والفساد متعلق بعين
الجماع وهذا اي الارتفاق المخصوص لا ينعدم بهذه العوارض اراد ان هذه العوارض في انعدام الاثم لا في انعدام اصل
الفعل ولهذا يلزم الاغتسال مع وجود هذه العوارض ويثبت حرمة المصاهرة ويستوي فيه الصغر والكبير والعاقل والمجنون كذا في
المبسوط والنوم ليس في الجماع لان يرى ان النائم يحتلم ويمكن ان يصل اللذة اليها ولم يعلم والحج ليس في معنى الصوم هذا جواب
عن اعتبار الشافعي الحج بالصوم وتقريره ان يقال قياس الحج على الصوم غير صحيح لان حالات الاحرام اي هيئاته مذكرة بمنزلة حالات
الصلوة وهي الانتقال من القيام الى الركوع ومن الركوع الى السجود ومن السجود الى القعود وغير ذلك من الهيئات بخلاف الصوم لانه
امر مبطن لا يطلع عليه احد ولا يعين الصائم ان الصائم يذكر في غالب الاوقات **فصل** اي هذا فصل

في مسائل فصلت عن المسائل التي قبله فلاجل المغايرة بينهما ذكر لفظ فصل ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة في كل موضع وجب
فيه صدقة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من تمر الا ما يجب بقتل جراد او قمل او بازالة شعرات قليلة من راسه او عضو من
اعضائه فانه فيه يتصدق بما شاء وقال الشافعي لا يعتد به اي لا يعتد بطواف المحدث ولا يجبر بالدم وبه قال مالك واحمد لقوله عم الطواف صلوة الا
ان الله تعالى اباح فيه المنطق هذا الحديث تقدم في باب الاحرام والمعنى استدل الشافعي بهذا على ان الطهارة شرط لصحة الطواف وقوله قال مالك
واحمد قوله اباح فيه المنطق اي الاجاع اي الكلام فتكون الطهارة من شرطه اي من شرط الطواف فلا يصح بدونها كالصلوة ولنا قوله تعالى و
ليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضا ومن الاستدلال ان الله تعالى وجل امر بالطواف وهو الدوران حول الكعبة من غير
الطهارة فلم يكن فرضا ومن التنبيه ان صلوة تشبيه لا حقيقة فهو اقتضاء وله عموم لمقتضي عندنا فثبت كونه صلوة في حق تعلق الجواز بالبيت كما
في الصلوة واما الاستثناء فانما كلام مبتدأ كانه قال ولكن ابيح فيه الكلام لان الاستثناء اشكال الحرمة الا ترى انه ابيح فيه المشي والانحراف عن البيت
بخلاف الصلوة مع ان يحيى بن معين ضعف الحديث وقال انه منقطع ثم قيل هي سنة القائل بان الطهارة في الطواف سنة ابن شجاع والاصح
انها واجبة وهو قول الشيخ ابي بكر الرازي لانه يجب بتركها الجابر ولو لم تكن الطهارة واجبة لما وجب الجابر بتركها ولان الخبر يوجب العمل
فيثبت به الوجوب اي وجوب الطهارة فاذا شرع في هذا الطواف اي طواف القدوم وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال لما كان اصل هذا
الطواف سنة وتركه لا يوجب دما على ما ذكر في شرح الطحاوي ويوجب صدقة على ما ذكر في الايضاح ان لا يجب في الحدث شيء لانه تؤدي الى التسوية
بين تركه وبين الاتيان به محدثا فاجاب بقوله فاذا شرع في هذا الطواف وهو سنة اي والحال انه سنة يصير واجبا بالشروع فاذا دخله النقص
الملزم فلزمه ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة اظهارا اي لاجل الاظهار لدنو رتبته اي لغرابة رتبة طواف القدوم عن الواجب
بالجابر لانه وهو طواف الزيارة وههنا سؤالان الاول ان دخول النقص بترك الطهارة على تقدير كونها سنة في حيز النزاع فلا يصح في الدليل
والجواب ان ترك السنة يوجب نقصا او يجبر بالكفارة الا يرى ان من افاض من عرفات قبل الامام وجب عليه دم وقال محمد لانه تركه سنة الدفع
الثاني انه منقوض بالصلوة النافلة فانها اذا انتقض بجبر بسجدة السهو ولم يظهر تقدم رتبة النفل عن رتبة الفرض فيها فليكن ههنا ايضا كذلك الجواب
ان الشارع جعل الجابر في الصلوة نوعا واحدا فلا يتصور التفاوت فيه وفي الحج جعل متنوعا فقد يكون بالدم وقد يكون بالصدقة وقد يكون بالصدقة فامكن
المصير الى بيان تقدم رتبة النفل عن الفرض وهذا كله على رواية القدوري الذي اختاره المصنف واما على ما ذكره الطحاوي وشيخ الاسلام انه اذا طاف
طواف التحية محدثا لا شيء عليه لانه لو تركه اصلا لم يجب عليه شيء فكذا اذا اتى به محدثا فلا حاجة الى شيء من هذه التكلفات وكذا الحكم في كل
طواف هو تطوع اي كالمذكور في طواف القدوم الحكم في كل طواف هو تطوع وعن بعض مشايخ العراق بالزام الدم ولو طاف طواف الزيارة
محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن لان طواف الزيارة ركن فكان افحش من الاول اي من النقص الذي يدخل في
الواجب فيجبر بالدم لان الدم على حسب الموجب وان طاف جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس هذا عن ابن عباس غريب ولانه
الجناية اغلظ فيجبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت بين الجنايتين وكذا اذا طاف اكثره اي اكثر طواف الزيارة جنبا او محدثا لان اكثر
الشيء له حكم الكل اي تركه وتحصيلا وفي مبسوط شيخ الاسلام انما كان للاكثر حكم الكل في الحج لان الشرع اقام معظم الكل في بعض الامور احتياطا
او صيانة وتخفيفا بيانه انه عم قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وكذا لا يفسد بالجماع بعد الرمي بالاجماع ولو حلق اكثر الراس كان تحللا وما كان
الامر على هذا الحال لتيسير جعلنا على هذا الاصل فاقمنا الاكثر مقام الكل في باب التحلل ويحرم تحريمه صيانة للحج عن الفوات لما ان الطواف احد سببي
التحلل كالحلق والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة ومن ذكاة فيه تحصيل الخير ما هو حسنه فكان افضل ولا ذبح عليه بناء على ان الطواف
الاول وان كان بغير طهارة معتد به ولو لزم الدم على قول ابي حنيفة بالتاخير فاذا كان معتدا به بنقصانه وقد اعاده لم يبق الا شبهة النقصان
وهي نقصان الطواف بالحدث وهي لا توجب شيئا وفي بعض النسخ اي وفي بعض نسخ القدوري وقال الكاكي اي نسخ المبسوط وقد ذكر ان
هو الصحيح وعليه ان يعيد اي الطواف وهو يدل على وجوب الاعادة والتخيير التي فيها والافضل ان يعيد الطواف بمكة يدل على الاستحباب
لا الوجوب فيحمل على ما اذا كان الطواف مع الحدث ويحمل على ما اذا كان مع الجنابة لان النقص في الحدث يسير وفي الجنابة كثير والاصح
انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد طاف اي والحال
انه قد طاف محدثا لا ذبح عليه وقال الاترازي هذا سهو من صاحب الهداية لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة فكيف لا
يكون عليه الذبح اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام النحر وقد حصل تاخير النسك وفيه على ان الرواية في كتب محمد خلاف ذلك وهذا اصح في

في شرح الطحاوي اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام النحر يجب عليه الدم للتأخير سواء كان اعاده بسبب الحدث او بسبب الجنابة انتهى قلت
يحتمل انه مبني هنا على مذهب الصاحبين فلا وجه لنسبة صاحب الهداية الى السهو م وان اعاده بعد ايام النحر ش واصل ما قيل في الخارج الجواب
للهداية الى السهو وان اعاده بعد ايام النحر واصل ما قيل من الخارج الى جواب الحلواني لان بعد الاعادة لا يبقى الا شبهة النقصان ش اي بسبب التأخير
ام حقيقة التأخير لانه اداه بكل الحدث فيكون تأخيرا بطريق الشبهة لان النقصان بعدم موجود او بعض العدم كذا في الكافي م وان اعاده
وقد طاف جنبا في ايام النحر فلا شيء عليه لانه اعاده في وقته وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة على ما عرف من مذهبه ش ان تأخير
النسك عن ايامه يوجب الدم عنده واختلف المشايخ في ان المعتبر طواف الاول او الثاني قال الكرخي المعتبر هو الاول والثاني جابر له وقال ابو بكر الرازي
المعتبر هو الثاني وهو الاصح وصحح في الايضاح قول الكرخي وهو اقرب الى الفقه م ولو رجع الى اهله وقد طاف جنبا ش اي والحال انه قد طاف
جنبا م عليه ان يعود لان النقص كثير فيؤمر بالعود استدراكا له ش اي تداركا لما فاته من الطهارة ويعود باحرام جديد ش لكن هذا اذا جاوز الميقات
اما اذا لم يجاوز فلا حاجة الى احرام جديد م وان لم يعد وبعث بدنة اجزأه لما بينا انه جابر له ش واراد به غلظ معنى النقصان وفيه نفع
للفقراء ايضا م الا ان الافضل هو العود ش استثناء من قوله وان لم يعد وبعث بدنة اجزأه يعني لكن الافضل العود لانه استدراك
الشيء بجنسه وهو الطواف او الجبر بغير جنسه وهو الهدي م ولو رجع الى اهله وقد طاف محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث
بالشاة فهو افضل لانه خف معنى النقصان وفيه نفع الفقراء ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك
الاحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء ابدا حتى يطوف ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة لانه دون طواف الزيارة
وان كان واجبا ش كلمة ان واصلة بما قبلها اي وان كان طواف الصدر واجبا م ولا بد من اظهار التفاوت ش بين الفرض والواجب يعني اذا
كان طواف الزيارة او اكثره محدثا يجب الشاة فينبغي ان يلزم الصدقة اذا كان طواف الصدر او اكثره محدثا اظهارا للتفاوت والا يلزم
التسوية بين الفرض والواجب فلا يجوز م وعن ابي حنيفة انه تجب شاة ش اي فيما اذا كان طواف الصدر محدثا وهو رواية الكرخي م الا ان
الاول اصح ش اي وجوب الصدقة فقط اصح وهو رواية القدوري م ولو طاف اي طواف الصدر جنبا فعليه شاة لانه نقص كثير ثم هو اي
طواف الصدر دون طواف الزيارة فيكتفى بالشاة ش اي بدم طواف الزيارة فيجب في طواف الزيارة بجنابة بدنة بعير او بقرة فيجب بدل الشاة
الشاة في طواف الزيارة جنبا لئلا يلزم التسوية بين الفرض والواجب م ومن ترك من طواف الزيارة ثلاثة اشواط فما دونها ش اي شوطا
او شوطين م فعليه شاة ش وقال الشافعي يلزمه فعلها ولا يحصل التحلل حتى يفعلها كذا في شرح الاقطع ومذهب الشافعي واحمد اكمال عدد
السبع شرط حتى لو ترك طوفة واحدة او خطوة حرم فلم يخرج والتحلل في احرامه لان تقدير الطواف بالعدد السبع ثابت بالنص
المتواتر فكان كالنصوص في القراءة وما تقدر شرعا بعدد لا يكون لما دون ذلك العدد حكم ذلك العدد كما في الحدود واعداد الركعات
فانه لا يقوم الاكثر فيها مقام الكل وكذا في الطواف واشار اليه بقوله م لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب
الحدث فيلزمه شاة ش ولما كان كذلك اوجبنا [illegible] ان المجانسة يقبل بعضها الفصل عن بعض ولهذا اتى ببعض الاشواط
ثم اشتغل بعمل اخر ثم اتى بالباقي جاز بخلاف الصلوة فان افعالها ليست بمتجانسة وليس بعضها يقبل الفصل عن بعض لانه اذا فسد جزء فيها
تعين الجميع فلم يكن اقامة الاكثر مقام الكل ولما ثبت التجانس وقبول الفصل في الطواف بحيث لم يتعلق صحة المؤدى بصحة الباقي اقيم الاكثر
مقام الكل م فلو رجع الى اهله اجزأه ان لا يعود ويبعث شاة لما بينا ش اشارة الى قوله لان النقصان بترك الاقل يسير وقيل يرجع
الى قوله لانه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء م ومن ترك اربعة اشواط ش اي من طواف الزيارة م بقي محرما ابدا حتى يطوفها ش اي في
حق النساء لانه حل له كل شيء سوى النساء بالحلق وانما بقي محرما في حق النساء لانه ترك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا فلا يجزيه الدم م ومن ترك
طواف الصدر او اربعة اشواط منه ش اي من ترك اربعة اشواط من طواف الصدر م فعليه شاة لانه ترك الواجب او الاكثر منه ش اي او ترك
الاكثر من الواجب م وما دام بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته ش اي في طواف الزيارة وهو وقت طواف الصدر لانه ليس بموقت بايام
النحر ولهذا لا يجب عليه شيء بالتأخير عنها بالاتفاق م ومن ترك ثلاثة اشواط من طواف الصدر فعليه صدقة ش لان الاقل لا يجب بتركه كمال دم
فيه اقل صدقة كما في الرمي والمراد بالصدقة ان يجب لكل شوط نصف صاع من بر م ومن طاف طواف الواجب ش وفي بعض النسخ ومن طاف الطواف
الواجب م في جوف الحجر ش اي الحطيم م فان كان بمكة اعاده ش اي اعاد الطواف م لان الطواف من وراء الحطيم واجب ش على قول من يقول ان بعض
الحطيم من البيت وعند من يقول ان كله من البيت م والطواف في جوف الحجر ان يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينهما

ويبقى الحطيم فان افعل ذلك فقد ادخل نقصا في طوافه فما دام بمكة اعاده كله ليكون مؤديا للطواف على الوجه المشروع م وان اعاد على الحجر خاصة
اجزأه لانه تلافى ش اي تداركه م ما هو المتروك وهو ان يأخذ ش اي اخذ الرجل الراجع الى الاعادة بالنظر الى الحجر م عن يمينه خارج الحجر حتى
ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر هكذا يفعله سبع مرات ش وعند الائمة الثلاثة ينبغي ان يتسور الحائط فيطوف حول الحطيم
خاصة لان الحائط من الحطيم هكذا ذكره النووي وغيره من الشافعية وفي المغني لا يجزئه الطواف عند الحنابلة الا خارج الحائط لانه هكذا
فلما فعل لا يتبدل على الركعتين م فان رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه تمكن النقصان في طوافه بتركه ما هو قريب من الربع ولا تجزئه الصدقة
ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء قال الكاكي يحتمل الجنابة قلت لا يحتمل هذا الاحتمال لان المراد به الحدث الاصغر م وطواف الصدر اي طاف طواف
الصدر في آخر ايام التشريق حال كونه طاهرا فعليه دم اي دم واحد ويجزيه شاة لنقصان الحدث م فان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان عند ابي
حنيفة لان الطواف مع الجنابة في حكم العدم ولهذا يؤمر بالاعادة ما دام بمكة وجوبا لكن جنبا ولما كان في حكم العدم وجب نقل طواف الصدر لانه لم يحصل
الا لفعل على الترتيب الذي شرعت فبطلت نيته على خلاف ذلك الترتيب فانتقل طواف الصدر الى طواف الزيارة فيصير كانه طاف طواف الزيارة في
آخر ايام التشريق ولم يطف للصدر فعليه دمان دم لترك طواف الصدر ودم آخر لتأخير طواف الزيارة عن ايام النحر عند ابي حنيفة م وقالا عليه دم واحد
لان في الوجه الاول وهو ما اذا طاف طواف الزيارة على غير وضوء لم ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه واجب واعادة طواف الزيارة بسبب
الحدث غير واجب وانما هو مستحب فلا ينقل اليه م وفي الوجه الثاني وهو ما اذا طاف طواف الزيارة جنبا م ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه مستحق عليه
فيصير تاركا لطواف الصدر مؤخرا لطواف الزيارة عن ايام النحر فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق ش بين ابي حنيفة وصاحبيه م وبتأخير الاخر وهو طواف
الزيارة م على الخلاف ش بين ابي حنيفة وصاحبيه فانه يجب دمان عنده ودم واحد عندهما م الا انه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمكة ولا يؤمر بعد
على ما بينا ش اي عند قوله ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط فعليه شاة الى قوله وما دام بمكة يؤمر بالاعادة م ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء
وحل ش اي حلق او قصر م فما دام بمكة يعيدهما ش اي يعيد الطواف والسعي جميعا م ولا شيء عليه ش بعد الاعادة م اما اعادة الطواف فلتمكن
النقص فيه بسبب الحدث واما السعي ش اي وان اعادة السعي بين الصفا والمروة م فلانه ش اي فلان السعي م تبع للطواف فاذا اعادهما لا شيء
عليه لارتفاع النقصان وان رجع الى اهله قبل ان يعيد فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن ش وهو الطواف
والسعي اذ النقصان يسير وليس عليه في السعي شيء ش قال الكاكي قوله وليس عليه معطوف على قوله فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع
التحلل باداء الركن ش وهو الطواف والسعي حتى جاء بسؤال مقدر وهو ان يقال لما قام الدم مقام الطواف عند الرجوع الى اهله صار كانه اعاد الطواف
ولو اعاده لا يجب عليه اعادة السعي فلما لم يعد السعي وجب الدم كما اذا اعاد الطواف على رواية التمرتاشي وقاضي خان وغيرهما فاجاب عن السؤال في
الفوائد الظهيرية فقال انما لم يجب الدم لعدم اعادة السعي لان بالاعادة ارتفع المؤدى فيبقى السعي قبل الطواف فلا يقع الاعتداد فيلزم الدم
ما اذا لم يعد الطواف واراق الدم حيث لا يرتفع المؤدى م لانه اتى به على اثر طواف معتد به وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي ش اي لا شيء عليه
م في الصحيح ش من الرواية واحترز به عما وقع في جامع التمرتاشي وقاضي خان وغيرهما انه لو اعاد الطواف ولم يعد السعي كان عليه دم واختار
شمس الائمة السرخسي والمحبوبي ان لا شيء عليه لان الطهارة ليست بشرط للسعي وانما كانت شرطا للطواف لاختصاصه بالبيت واعتباره بالصلوة من وجه كما جاء
في الحديث وانما الشرط في السعي ان يأتي به على اثر طواف معتد به وطواف المحدث معتد به الا يرى انه يتحلل به م ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه
دم وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا ش وعند الشافعي ركن م فيلزم بتركه دم دون الفساد ش لان كل نسك ليس بركن فالدم يقوم مقامه كالرمي
قوله دون الفساد احتراز عن قول الشافعي ومالك واحمد ان السعي ركن عندهم فيلزم الفساد بتركه م ومن افاض ش اي دفع م قبل غروب الشمس قال الاترازي كذا
قيدنا بقبل غروب الشمس لانه اذا غربت الشمس وابطأ الامام بالدفع يجوز للناس الدفع قبل الامام لان وقت الدفع قد دخل فاذا تأخر الامام فقد
ترك السنة فلا يجوز للناس تركها وبه صرح في شرح مختصر الكرخي م قبل الامام من عرفات فعليه دم وقال الشافعي لا شيء عليه لان الركن اصل الوقوف فلا يلزم
بترك الاطالة شيء ش اي الاطالة الجزء من الليل وهذا المذكور هو احد قولي الشافعي وفي قوله الآخر يجب دم كقولنا وبه قال احمد وقال مالك ان لم يجمع
بين الليل والنهار في الوقوف لا يكون مدركا لم اذا ادركهما كذا ذكره الكاكي عنه والجمع بين الليل والنهار ليس بشرط عنده بل الركن جزء من الليل
لا النهار وقال التمرتاشي ولم يقل مالك باشتراط الوقوف في شيء من النهار دون الليل من الوقوف عنده وقوف جزء من الليل دون النهار وعندنا
النهار والركن منه في جزء من الليل او النهار م ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلعم م فادفعوا بعد غروب
الشمس ش هذا حديث غريب وذكر الاترازي هذا الحديث ثم لم يذكر من خرجه ثم امر بالدفع بعينه في الافاضة من عرفات وكان ينبغي ان يستدل

في هذا بانه حين جاز الطويل ثم نزل ثم وافقنا حتى غربت الشمس وروى ابو داود والترمذي وابن ماجة عن علي بن ابي طالب ان ثم افاض من حين
غربت الشمس وهذه نسك رسول الله صلعم اجمعوا على انه اذا دفع من عرفات بعد غروب الشمس يعلم ان الاستدامة في الوقوف الى جزء من الليل
واجب فلزمه بتركه دم وهو معنى قوله م ويجب بتركه الدم قيل اذا وقف ليلا ولم يقف النهار لا يلزمه شيء بلا خلاف ولهذا لا يلزمه شيء اذا وقف نهارا
ولم يقف ليلا لان الوقوف بالنهار اصل وبالليل تبع واجيب بان الوقوف الممتد كما هو الوقوف بالنهار او بالليل لان الواجب هو الوقوف بجزء من
الليل لا محالة اذا وقف النهار دون جزء من الليل اتى بالركن دون الواجب فلزمه دم واذا وقف بالليل دون النهار لم يجب عليه شيء لان الجزء الاول من
نوع اعتبر ركنا والجزء الثاني اعتبر واجبا فلما اتى بالركن والواجب لم يلزمه شيء م بخلاف ما اذا وقف ليلا لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا لا ليلا ش
اي بالاجماع وهذا متصل بقوله ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس لحديث قيل قوله عم من وقف بعرفة بليل او نهار فقد ادرك الحج يقتضي ان لا يكون
الاستدامة شرطا في الليل ولا في النهار فكيف جعلتم شرطا في النهار دون الليل واجيب بتركه ظاهر الحديث في حق النهار بقوله عم خالفوا اهل [الشرك]
الشمس فبقي الليل على ظاهره هذا ادون الكاكي في شرحه وعجبي منه كيف يجيب بهذا الجواب لان الحديث الصحيح كيف يترك ظاهره بحديث لا يعرف ولا
له اصل عند المحدثين م فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية ش احترز بظاهر الرواية عما روى ابن شجاع عن ابي حنيفة
وعما ذكر الحسن بن زياد في مناسكه انه يسقط عنه لانه استدرك ما فاته فان الواجب عليه الافاضة بعد غروب الشمس وقد اتى به فيسقط عنه الدم وبه قال
الشافعي واحمد وفي شرح القدوري وهو الصحيح م لان المتروك لا يصير مستدركا ش لان المتروك سنة الدفع مع الامام فذلك لا يستدرك بعوده و[لا]
لا محالة م واختلفوا ش اي العلماء الثلاثة وزفر م فيما اذا عاد قبل غروب الشمس ش فعندنا وزفر يسقط وعند الثلاثة يسقط وبه قال الشافعي واحمد م ومن ترك
الوقوف بالمزدلفة فعليه دم لانه ش اي لان الوقوف بمزدلفة م من الواجبات ش عندنا وعند الشافعي قبل الوقوف سنة والمبيت بمزدلفة واجب و[مستثنى]
من جاوزها الا من علة او ضعف يخاف الزحام فلا شيء عليه وقد مر بيانه م ومن ترك رمي الجمار في الايام كلها ش وهي الايام الاربعة اخر
اخر ايام التشريق م فعليه دم لتحقق ترك الواجب ويكفيه دم واحد ش يعني في ترك سبعين حصاة كلها م لان الجنس متحد ش اي الجنس المتروك واحد
وفي قول للشافعي يجب عليه دماء لان رمي يوم النحر منفرد بنفسه ورمي ايام التشريق شيء واحد والاصح انه يجب بعدد ما اخذ كره في شرح الوجيز
م كما في الحلق ش اي في حلق الراس فانه حلق ربعه في غير اوانه يوجب الدم ثم حلق جميعه لا يوجب الا دما واحدا كذا في المبسوط م والترك ش اي ترك
الرمي م انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي ش وهو اليوم الرابع م لانه لم يعرف قربة الا فيها ش اي الا في هذه الايام يعني معنى القربة
غير معقول فيه وانما عرفناه قربة بفعله عم في هذه الايام فلا يكون قربة في غيرها كما لا يكون اراقة الدم قربة في غير ايام النحر م ومادامت الايام
باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على التاليف ش يعني على الترتيب وبه قال الشافعي في قول وفي قول يسقط رمي كل يوم بمضي ايامه فات م وعليه م ثم تا[خيرها]
ش اي تاخير الرمي عن ايامه م يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما ش اي لابي يوسف ومحمد فان عندهما لا دم عليه م وان ترك رمي يوم واحد فعليه دم لانه
نسك تام ش قيل انه في اليوم الثالث يخير بين النفر وبين الاقامة بمنى وهذا ان يكون تطوعا فكيف يجب بتركه الدم واجيب بان التخيير قبل طلوع الفجر
من يوم الرابع فاما بعد طلوعه وجب عليه الاقامة ويجب بتركه الدم كالتطوع اذا تركه بعد الشروع م ومن ترك رمي احدى الجمار الثلاث فعليه الصدقة ش
يعني اذا ترك رمي يوم واحد لان الجمار الثلاث في يوم واحد نسك واحد وهو معنى قوله م لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل ش
وهو سبع حصيات فيجب صدقة لكل حصاة نصف صاع من بر م الا ان يكون المتروك اكثر من النصف ش هذا استثناء من قوله فعليه الصدقة يعني اذا
ترك اكثر من الجمار الثلاث بان رمى عشر حصيات وترك احد عشر حصاة م فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر منها ش وان ترك رمي جمرة العقبة في يوم
النحر فعليه دم لانه كل وظيفة هذا اليوم رميا ش اي لان رمي جمرة العقبة كل وظيفة يوم النحر من حيث الرمي وانما قيد بقوله رميا احترازا عن الواجب
عليه اذا لم يقل كذلك بان يقال كيف قلت ان رمي جمرة العقبة كل وظيفة هذا اليوم والذبح والحلق والطواف ايضا من وظائف هذا اليوم
فلما قال خرجت الاشياء المذكورة م وكذا اذا ترك الاكثر منها ش اي يجب عليه الدم ايضا اذا ترك الاكثر من جمرة العقبة م وان ترك حصاة او حصاتين
او ثلاثا ش اي او ثلاث حصيات م تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما ش استثناء من قوله تصدق لكل حصاة نصف صاع يعني اذا بلغ قيمة ما تصدق
لكل حصاة قيمة الدم م فينقص ما شاء ش يعني ينقص من الدم ما شاء حتى لا يلزم التسوية بين الاقل والاكثر م لان المتروك هو الاقل فيكفيه الصدقة ومن
اخر الحلق حتى مضت ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة وكذا اذا اخر طواف الزيارة ش والاصل في هذا ان تاخير النسك هل يوجب الدم ام لا فعند ابي حنيفة
يوجب وعندهما لا م وكذا الخلاف ش اي بين ابي حنيفة وصاحبيه م في تاخير الرمي ش بان اخر رمي جمرة العقبة في اليوم الاول الى الثاني وكذا اذا
اخر رمي الجمار اليوم الثاني والثالث الى الرابع م وفي تقديم نسك على نسك ش اي وكذا الخلاف بينهم في تقديم نسك على نسك م كالحلق قبل الرمي و

وقال الاتقاني ... تاخير الحلق وتاخير طواف الزيارة ...

ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح ش بان حلق المفرد بالحج او القارن او المتمتع قبل الرمي وذبح القارن او المتمتع قبل الرمي وحلق
القارن او المتمتع قبل الذبح بخلاف ما اذا ذبح المفرد قبل الرمي او حلق قبل الذبح حيث لا يجب عليه شيء لان النسك لا يتحقق في حقه لان المفرد لا ذبح [عليه]
اصلا ولا يجب عليه شيء واعلم ان ما يفعل في يوم النحر اربعة اشياء الرمي والنحر والحلق والطواف وهذا الترتيب واجب اولا اختلف العلماء فيه فقال
ابو حنيفة والشافعي في وجه ومالك واحمد واجب وعلى قول اخر للشافعي مستحب لو قدم الحلق على النحر لا يجب عليه شيء عنده قولا واحدا وكذا عندهما و
لو قدمه على الرمي لزمه دم عنده في قول الشافعي وعند مالك وقال احمد لو قدم كل واحد على الاخر ساهيا او جاهلا لا شيء عليه وان كان عامدا ففي وجوب
الدم روايتان وعند ابي حنيفة التقديم والتاخير يوجب الدم ساهيا او جاهلا وبه قال زفر ومالك وعند ابي يوسف ومحمد لا شيء في التقديم والتاخير وانما
يجب بحلق القارن قبل الذبح دم باعتبار ان الحلق في غير اوانه جناية على احرامه لا باعتبار التقديم والتاخير وقولهما قول الشافعي م لهما ش اي لابي [يوسف]
ومحمد م ان ما فات يستدرك بالقضاء ش اي بالاتفاق م ولا يجب مع القضاء شيء اخر وله ش اي لابي حنيفة حديث ابن مسعود رض قال من قدم نسكا
على نسك فعليه دم ش هكذا هو عند الشيخ حديث ابن مسعود وفي بعضها ابن عباس وهو الاصح رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا سلام بن مطيع
ابي الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس قال من قدم شيئا في حجه او اخره فليهرق لذلك دما وقال الشيخ في الامام وابراهيم بن مهاجر
ضعيف واخرج عن سعيد بن جبير وابراهيم النخعي وجابر بن زيد ... مثل ذلك م ولان التاخير عن المكان ش كالطواف ونحو الطواف خارج الحرم م
يوجب الدم ش بالاجماع م فيما هو موقت بالمكان كالاحرام ش فانه موقت بالميقات م فكذا التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان ش قوله ولان التاخير
جواب عن قولهما يعني القياس كما قالا اي لا يجب شيء مع القضاء الا انا تركناه بحديثنا لان تاخير الاحرام من الميقات والقياس متروك بما ... النبي
كذا في المبسوط فان قلت هذا ايضا قياس وهو القياس على ساير ما يستدرك من العبادات بالقضاء فكان قياسكم في معارضة النص قلت ان
... فان قلت ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه صلعم وقف للناس بمنى يسالونه
فجاء رجل وقال لم اشعر فنحرت قبل الرمي فقال ارم ولا حرج فما سئل عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج وهذا دليل واضح على ان لا شيء في التقديم
والتاخير قلت ان متروك الظاهر لانه يدل على ترك القضاء ايضا ويجوز ان يكون السائل مفردا او تقديم الذبح على الرمي لا يوجب عليه شيئا في المفرد
كان هذا في ابتداء الاسلام حين لم يستقر افعال المناسك ... عم ... فقال افعل ولا حرج وذلك الحرج
بالاجماع واليوم لا ينفي عنه ولان نفي الحرج لا يقتضي انتفاء الكفارة كما لو تطيب او حلق من عذر م وان حلق في ايام النحر في غير الحرم فعليه دم ش
يعني ان حلق الحاج المتحلل في ايام النحر خارج الحرم يجب عليه دم ولم يذكر في هذه المسالة خلاف ابي يوسف في الجامع الصغير بل قال بعض المشايخ يجب
عليه الدم في هذه المسالة بالاتفاق وقال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير الصحيح انه على الاختلاف يعني لا شيء عليه عند ابي يوسف كما لا شيء [عليه]
عنده اذا حلق المعتمر خارج الحرم خلافا لهما والاصل الخلاف في المنطوق والمختلف في الحج والعمرة جميعا وهذا الخلاف مبني على اصل وهو ان الحلق
عند ابي حنيفة موقت بالزمان وهو ايام النحر وبالمكان وهو الحرم وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد هو موقت بالمكان دون الزمان وعند زفر موقت بالزمان
دون المكان حتى اذا حلق بعد ايام النحر في الحرم يجب عليه الدم عند ابي حنيفة وزفر موقت بالزمان دون المكان خلافا لابي يوسف ومحمد واذا حلق خارج الحرم في
ايام النحر يجب عليه الدم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وزفر واذا حلق بعد ايام النحر خارج الحرم يجب عليه الدم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ولكن تحلل في هذه
الصور بالاتفاق م ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد ش لانه جنى على مكانه كما يلزمه الدم بالتاخير في زمنه م وقال ابو يوسف لا شيء عليه قال الكاكي
في الجامع الصغير ش اي قال ثم ذكر محمد م فهذا الحكم في المعتمر ش انه لا شيء عليه م ولم يذكر في الحاج ش اذا حلق خارج الحرم والخلاف فيه لابي يوسف م
لان السنة جرت في الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم ش فبتركه يلزم الجابر م والاصح انه على الخلاف ش عندهما يجب الدم وعند ابي يوسف لا يجب م هو يقول ش
اي ابو يوسف يقول م الحلق غير مختص بالحرم لان النبي صلعم واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ش هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن المسور
بن مخرمة ومروان بن الحكم قال خرج النبي صلعم زمن الحديبية في بضع عشر مائة من الصحابة الحديث وفيه ثم امرهم بالحلق فحلقوا بالحديبية وهو خارج
الحرم والحديبية تصغير حدباء اسم موضع قريب من مكة م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ان الحلق لما جعل محللا ش بكسر اللام م صار كالسلام في اخر
الصلاة ش فانه محلل ومع هذا هو واجب ولهذا لو تركه ساهيا يجب سجود السهو م فانه من واجباتها ش اي فان السلام من واجبات الصلاة م
وان كان محللا ش واصل ما قلنا م واذا صار نسكا اختص بالحرم ش اي اذا صار الحلق نسكا اي عبادة اختص بالحرم لانه غير معقول المعنى فيختص
بالحرم وبه قال مالك واحمد في رواية كالذبح حيث يختص بالحرم م وبعض الحديبية من الحرم ش هذا جواب عن تمسك ابي يوسف بالحديث المذكور وبه قال
الشافعي في الاظهر م فلعلهم حلقوا فيه ش اي في الجزء الذي هو من الحرم في الحديبية م فالحاصل ان الحلق موقت بالزمان والمكان عند ابي حنيفة ومحمد عند ابي

لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان فقدر الكلام فيه انما هو في الخلاف المذكور
في التوقيت في حق التضمين بالدم اي في التوقيت بالزمان او المكان انما هو في حق التضمين بالدم هل يلزمه الدم ام لا اما لو توقف به
حق التحلل فانه يحلل بالحلق كيف كان بالاتفاق لكونه معتدا به بالاتفاق والتقصير والحلق في العمرة غير موقت بالزمان بالاجماع لكن غير
العمرة حيث لا يتوقف بالزمان فانها تكون في ايام النحر مكروهة فكانت توقيتها قلت كراهتها فيها ليست من حيث انها موقتة بل باعتبار انه مشغول باعمال
الحج بها فلو اعتمر فيها ربما اخل بشيء من افعال الحج فكرهت لذلك لان اصل العمرة لا يتوقت به اي بالزمان واصل العمرة الطواف والسعي فلا يتوقت
بالزمان بالاجماع بخلاف الحج بخلاف المكان لانه موقت به اي بخلاف مكان العمرة فانه اصلها موقت به وهو الحرم فكذا يتوقت ما يترتب عليه
وهو الحلق والتقصير حتى لو حلق خارج الحرم المعتمر فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد كما في الحج وعند ابي يوسف لا شيء عليه كذا في المبسوط فان لم يقصر حتى
رجع وقصر لا شيء عليه في قولهم جميعا وفي اكثر النسخ فان لم يقصر اي قال محمد في الجامع الصغير فان لم يقصر المعتمر حتى عاد الى الحرم وقصر في
الحرم فلا شيء عليه في قول ابي حنيفة وصاحبيه جميعا لانه تداركه المتروك في مكانه معناه اي قال محمد في الجامع الصغير معنى حكم المسئلة
اذا خرج المعتمر ثم عاد ذكر العود الى الحرم من خواص الجامع الصغير لانه اي لان المعتمر اتى به اي بالتقصير او بالحلق فان حلق القارن
قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق اي بسبب الحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح اي بسبب تأخير الذبح
عن الحلق وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد يجب عليه دم واحد وهو الاول وهو دم القران لانه الواجب او لحكم القران لكن لفظه اوهم
انه اراد بالدم الواجب بالحلق في غير اوانه ولا يجب بسبب التأخير شيء على ما بيناه وفي بعض النسخ على ما قلنا وانما ذكر الاكمل قبل هذا ان ما فات
مستدركا بالقضاء لا يجب مع القضاء شيء اخر وقال الاكمل هذا نقل المسئلة على خلاف اصل رواية الجامع الصغير فان محمدا قال فيه في قارن حلق
قبل ان يذبح قال عليه دمان دم للقران ودم لانه حلق قبل ان يذبح يعني على قول ابي حنيفة وعلى هذا ما ذكره ههنا غير مطابق له لانه قال دم بالحلق
في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وهذا كما ترى يجب الدمان جناية ولم يذكر دم القران وقال وعندهما عليه دم واحد
وهو الاول يعني الذي يجب بالحلق في غير اوانه لانه لم يذكر او لسواه ولم يذكر ايضا دم القران ومع عدم مطابقته هو مناقض لقوله قبل هذا
وقالا لا شيء عليه في الوجهين جميعا الا ان قال بالحلق قبل الذبح وعلى هذا كان الحق ان يقول فعليه دمان عند ابي حنيفة دم للقران ودم بتأخير
الذبح فكان سهوا وقع منه او من الكاتب وذهب في السهو على الانسان انتهى قلت هذا الذي ذكره او من قول الاترازي وقد ضبط
صاحب الهداية ان يحمل الدمين جميعا على الجناية وحمل في باب القران احدهما للشكر والاخر للجناية انتهى قلت يحتمل ان يكون ذكر ههنا عبارة
بعض المشايخ وهي نفي دم القران واجب اجماعا ودم اخر بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لا يكون الا بعد الذبح وهو واجب ايضا ودم اخر عند ابي حنيفة
بسبب تأخير الذبح عن الحلق فان فعل على ما ذكر محمد يجب عليه ثلاثة دماء لان جناية القارن مضمونة بالدمين قيل لان لا يجب على المفرد فهو دم
فعلى القارن دمان ولو قدم المفرد الحلق على الذبح لم يجب عليه شيء فلا يتضاعف على القارن

فصل

اي هذا فصل فلا يتوجه الا بهذا التقدير وهذا الفصل في بيان الجناية على الصيد ولما كان هذا نوعا خاصا من انواع الجنايات ذكره في فصل على حدة اعلم ان
صيد البر محرم على المحرم وصيد البحر حلال لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم الاية صيد البر محرم حرام على المحرم سواء كان ماكولا او مباحا
وسواء كان ماكول اللحم او غير ماكول لعموم اسم الصيد الا ما ابيح المرخص بقتله من الفواسق الخمس وما في معناها فلا شيء بقتلها وكذا اذا قتل الصيد ذئبا
في نفسه اذا صال عليه لا يجب عليه شيء بخلاف الحلال اذا صال فقتله حيث يجب عليه قيمته وعن ابي يوسف [illegible] واذا قتل انسانا حمل عليه بسلاح دابا
في نفسه فلا شيء عليه بالاجماع قوله وطعامه اي المطعم منه كالسمك قوله متاعا لكم نصب على انه مفعول له اي تمتيعا لكم تاكلونه طريا وللسيارة تتزودونه
قوله ما دمتم حرما اي محرمين وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر اي مقامه وهو اسم مكان من ثوى يثوي ثواء وثويا اذا اقام
والمعنى اللغوي الذي ذكره الاكمل والكاكي تبعه [illegible] وفي البدائع الطيور كلها من صيد البر وما توالده في البر ومثواه في البحر صيد البر وما
توالده في البر ومثواه في البحر صيد البر وما توالده في البحر ومثواه في البر كالضفدع من صيد البحر وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه في الماء
والمراد به حيوان البحر الملح ومياه الانهار والعيون ثم الحيوان الذي يعيش في الماء على ثلاثة انواع احدها لا يعيش الا في الماء وهو السمك
وهذا لا جزاء فيه بلا خلاف وقال الكرماني في مناسكه الذي رخص للمحرم من صيد البحر السمك خاصة لانه هو الصيد الحلال عندنا والثاني ما هذا
سواء وكذا في جزائه الاكمل والكاكي ما يعيش في الماء وغيره [illegible] كالسرطان والسلحفاة البحرية والضفدع لا شيء فيها [illegible]
الجزاء والثالث ما يكون اقامته في البر ومعاشه وكسبه في الماء كالطيور ففيها الجزاء وقال [illegible] على ما ذكره النووي صيد البحر ما لا يعيش الا في البحر

فيها حرام كالمولد من ماكول وغيره والطيور المائية التي تفرخ في الماء وتخرج منه فتجري وقال الكرماني عليه في قتل الطير المائي الجزاء والصيد هو الممتنع
المتوحش في اصل الخلقة قيد بالممتنع احترازا عن الدجاج والبط الاهلي وقيد بالمتوحش في اصل الخلقة ليدخل الحمام المسرول ويخرج البعير المتوحش
فانه لا يدخل في حكم الصيد ولا يثبت له ذلك لانه عارض والاصل في حكم الزكاة للصرفة واما البط الذي يطير في الهواء فحكم الصيد [illegible] الطيور كذا في
الايضاح وقال الكاكي لا جزاء في المستانس كالحمام المسرول والطير [illegible] واستثنى رسول الله الخمس الفواسق وهي الكلب العقور
والذئب والحداءة والغراب والحية والعقرب روى البخاري ومسلم [illegible] عن ابن عمر قال قال رسول الله خمس من الدواب ليس
على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب العقور والغراب والحداءة وليس في هذه الرواية ذكر الذئب ولا ذكر الحية وفي رواية لمسلم
ذكر الحية واما الذئب ففي رواية الدارقطني في سننه عن الحجاج بن ارطاة عن وبرة بن عبد الرحمن قال سمعت ابن عمر يقول امر رسول الله بقتل الذئب و
الفارة والحداءة والغراب والحجاج لا يحتج به قوله واستثنى رسول الله ليس هذا حقيقة الاستثناء لانه لا يتصور وانما معناه بين رسول الله عدم دخول
الخمس الفواسق في الاية الكريمة المذكورة وما احل قتلهن الخمسة بالحديث خرجن من حكم حرمة قتل الصيد كاستعار لفظ الاستثناء لوجود معناه
وان لم يوجد صورته والخمس منصوب بلفظ المستثنى والفواسق بالنصب ايضا صفة وهو جمع فاسقة وسميت فواسق تطرقا لا استعارة لخبثهن
وقيل لخروجهن من الحرمة والتسمية لخروج من الاستقامة ومنه قيل للعاصي فاسق لخروجه عما امر به وقيل سميت فواسق لان الحرم يحرم
اكلهن كقوله او ذلكم فسق بعد ما ذكر المحرم من الميتة والدم وقيل لخروجهن على الناس [illegible] الى الاذى وقيل لخروجهن عن الانتفاع
بهن ثم تخصيص الخمس بالذكر لانها في الاعداد مما هو في معناه الا ترى الى ما رواه مسلم عن سعد بن ابي وقاص قال امر النبي عم بقتل الوزغ
وسماه فويسقا وعن ام شريك انه عم امر بقتل الاوزاغ رواه البخاري ومسلم وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلعم قال يقتل المحرم
السبع العادي والكلب العقور والفارة والعقرب والحداءة والغراب رواه الترمذي وقال هذا حديث حسن ورواه ابو داود
ايضا وابن ماجه في سننه والمذكور في الصحاح خمسة والذي ذكره ستة لان الكلب العقور ذكر ابو عمر وان ابن عيينة قال الكلب العقور كل سبع
يعقر ولم يخص به الكلب وعن ابي هريرة الكلب العقور الاسد وعن الحسن هو كل ما عقر الناس وعدا عليهم مثل الاسد والنمر والفهد و
اما ما كان من السبع لا يعقر مثل الضبع والثعلب وشبههما فلا يقتله المحرم وان قتله فداه وزعم النووي ان العلماء اتفقوا على جواز
قتل الكلب العقور للمحرم والحلال في الحل والحرم واختلفوا في المراد به فقيل الكلب المعروف كما عن عياض عن الحسن والاوزاعي والحسن
بن حي والحقوا به الذئب وحمل زفر الكلب على الذئب وحده وفي المبسوط المراد من الكلب العقور وقيل الكلب والذئب واحد لان الكلب
الذئب لان الكلب العقور فاهلي وليس بصيد ولا يدخل الاسد وان صح انه عم سماه كلبا انتقض ابطال العدد قلت هل نوى
امر به في الحرم والصحيح ما ذكرناه ان التنصيص على عدد لا ينافي ما ادعاه وقد ذكرت في شرح الكنز ان حكم الكلب العقور وغيره والمستانس
والمتوحش منه سواء وقال ابو المعاني جمع الكلب كلب وكلاب وكليب وهو جمع عزيز والمستانس والمتوحش منه سواء وقال ابو العلي
نحو عبد وعبيد وجمع الكلب اكالب وفي المحكم وقد قالوا في جمع كلاب كلابات والكالب كالجامل جماعة الكلاب والكلبة انثى وجمعها
كلبات والجمع الكثير وفي المحيط والبدائع الكلب العقور شانه ان يعدو على الناس ويعقرهم ابتداء وهذا المعنى موجود في الاسد والنمر والذئب
والفهد بل اشد فكان ورود النص في الكلب العقور ورودا فيما ذكرناه ويدل عليه قوله عم والسبع العادي في حديث الترمذي
الذي ذكرناه الثاني من الستة الذئب وقد ذكرنا ما فيه من الكلام ولكن لفظ النهاية هو الذئب غير الكلب وهو الذئب الحرمي الثالث
الحداءة بكسر الحاء وبعد الدال الف [illegible] بعدها همزة مفتوحة وجمعها حدا مثل عنب وحداه كذا في الدستور وقال الجوهري حدا
وفي المطالع الحداءة لا يقال فيها الا بكسر الحاء وقد جاء الحدا بفتح الحاء وهو جمع حداءة وجاء الحديا على وزن الثريا ويجوز قتل الحدا للمحرم
سواء كان محرما او حلالا لانها تبتدئ بالاذى وتخطف اللحم في ايدي الناس وروي عن مالك في الحداءة والغراب انه لا يقتلهما
الا ان تبتدئا بالاذى والمشهور من مذهبه خلافه الرابع الغراب وقد ذكر النووي على ما حكي وقال عن غيره الغراب الابقع الذي
في ظهره وبطنه بياض والغراب الادرع والدهري الاسود والاعصم الابيض الرجلين وروي عن النخعي عن مالك وقال مجاهد يرمي الغراب
ولا يقتل وقال به قوم واحتج الحديث ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم سئل عما يقتل المحرم قال الحية والعقرب والفويسقة ويرمي
الغراب ولا يقتله الحديث رواه ابن ماجه وقال ابو عمر ليس هو مما يحتج به على حديث ابن عمر الذي مر ذكره الخامس الحية السادس العقرب
وذكر ابو عمر عن حماد بن ابي سليمان والحكم ان المحرم لا يقتل الحية والعقرب رواه عنهما شعبة فان حجتهما انهما من هوام الارض وقال الواضح كيف

في قتل الحية والعقرب وقال ابو عمر اختلاف عن مالك وجمهور العلماء في قتل الحية والعقرب في الحل والحرم وكذا الافعى ولا شيء في قتل الزنبور ام
الابعد والا ربعين م فانها مبتدئات بالاذى ش اي قال السنة التي استثناها رسول الله صلعم مبتدئات بالاذى يعني توجد منها الابتداء منهن من غير تعرض احد
اليهن والمؤذي يقتل م والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف هو المروي عن ابي يوسف رح ش بعيد ونحوه الزرع والعقعق وفي المروي امر رسول الله صلعم بقتل
الحية في الحل والحرم لانها ابدت جوهرها الخبيث حيث جانبت ادم عم ودخلت ابليس الجنة بين فكيها ولو كانت بختية لما تركها رضوان خازن الجنة ان تدخل و
الفارة استجوهرها الخبال سفينة نوح عم فقطعتها والغراب ابدى جوهره حيث بعثه نبي الله نوح عم ليأته بخبر الارض فترك امره واقبل على جيفة والوزغ
نفخ على نار ابراهيم من بين سائر الدواب فلعنت م ولو قتل المحرم صيدا لزم ش في غالب النسخ قال اي قال القدوري اذا قتل المحرم صيدا او دل عليه ش اي على
من قتله بان قال ان في مكان كذا صيدا فقتل المدلول م فعليه الجزاء ش اي فعلى الدال المحرم الجزاء سواء كان المدلول محرما او حلالا والتفسير الجزاء ان شاء الله تع
م اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الاية ش استدل على حرمة قتل المحرم الصيد بايتين الاية احدهما قوله
يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقد نهى الله عن قتل الصيد في حالة الاحرام والحال اي وانتم محرمون والحرم جمع حرام بمعنى
محرم وقال النووي والحرام في جميع محرم نبي بصحيح من جهة الصناعة وقد وقع الاجماع على تحريم قتل صيد البر على المحرم وتحريم اصطياده وكذا
نقل النووي الاجماع عليه ويدل عليه الاية المذكورة والاية الثانية قوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اي فعليه جزاء
مماثل المقتول من النعم الوحشي ومثل الحوار فيجب لان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى فاذا تعذر يحمل على المثل المعنوي وهو القيمة
م نص على ايجاب الجزاء ش اي نص الله عز وجل على ايجاب الجزاء على القاتل م واما الدلالة ش اي واما حكم دلالة المحرم على قتل الصيد م ففيه خلاف الشافعي رح ومالك
ايضا والقسمة العقلية فيها اربعة اقسام اما ان يكون الدال والمدلول حلالين او محرمين او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس فركن في الاول ليس
مما نحن فيه والثاني على كل واحد منهما جزاء عندنا والثالث على المدلول الجزاء دون الدال وفي الرابع عكسه وقال الشافعي لا شيء على الدال اصلا م هو يقول
ش اي الشافعي يقول م الجزاء معلق بالقتل والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال الحلال ش على صيد الحرم حيث لا يجب على الدال شيء لانه لم اتصال للدلالة
بالمحل وهذا لحافظ المودع اذا دل سارقا على الوديعة التي تحت يده حيث يجب عليه ضمانها لانه التزم حفظها بالثبات يده عليها م ولنا ما روينا
من حديث ابي قتادة ش حديث ابي قتادة هذا تقدم في اول باب الاحرام عند قوله ولا يقتل صيدا لقوله تع لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقال
البدر ولا ينبغي عليه الحديث ابي قتادة وغير الكلام فيه هناك م وقال عطا اجمع الناس ش وقال عطا اجمع الناس على ان على الدال الجزاء وقال الكاكي
هو عطا بن ابي رباح تلميذ ابن عباس وقال مخرج الاحاديث هذا غريب وحكاه ابن ابي رباح مرجحا في المبسوط وغيره وذكره ابن قدامة في المغني
عن علي وابن عباس وقال الطحاوي هو مروي عن عدة من الصحابة ولم نروعنهم خلافه فكان اجماعا م ولان الدلالة من محظورات الاحرام ولانه تفويت
الامن الصيد ش كان اذ للتعليل والضمير يرجع الى الصيد م امن ش من التعرض اليه م لتوحشه ش اي بسبب توحشه واصل الاستخلاف ححلانس
وقال البراء بن الحية الوحشة الخلوة ومنه يقال مكان وحش اذا كان خاليا لا ساكن فيه م وتواريه ش اي تواريه عن اعين الناس وبالدلالة من التعرض لذلك م فصار
كالاتلاف ش اي صار اذ الدلالة كالاتلاف م ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض فيضمن بترك ما التزمه ش اي بسبب ترك ما التزمه فلعدم
التعرض اليه م كالمودع ش اذا دل سارقا على الوديعة م بخلاف الحلال لانه لا التزام من جهته ش فلا يلزمه شيء فان قلت كان ينبغي ان يجب الجزاء على
الحلال ايضا اذا دل لانه ملتزم ايضا اذ دل لانه لترك التعرض لصيد الحرم بالاسلام قلت الاسلام ليس بكاف في ايجاب الضمان الا الالتزام
بعقد خاص هو المعتبر ولهذا اذا دل الاجنبي سارقا على الوديعة لا يجب على الاجنبي ضمانه وان كان الاسلام موجودا م على ان فيه الجزاء ش اي على ان فيما اذا دل
الحلال على صيد الحرم الجزاء م على ما روي عن ابي يوسف وزفر رح ش ذكره في مختصر الكرخي م والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان
يصدق في الدلالة ش اي والصدق المدلول الدال بكون فيه ما ذكر حتى لو كذبه ش اي حتى لو كذب المدلول الدال م وصدق غيره ش اي غير الدال
م فالضمان على المكذب ش يعني الدال وفيه اشارة الى ان الضمان على ذلك الغير ان كان محرما وهناك شرط اخر لم يذكرها احدها ان يتصل القتل بدلالة الدال
لانه بمجرد الدلالة لا يوجب شيئا والثاني ان يبقى الدال محرما عند اخذ المدلول الصيد فاذا لم ينجح جنايته اذ انتهى الى وقت القتل والثالث ان ياخذ
المدلول قبل ان ينفلت فلو صدقه ولم يقتله حتى انفلت ثم اخذه بعد ذلك فقتله لم يكن على الدال شيء لان ذلك غير الاول م ولو كان الدال حلالا
في الحرم لم يكن عليه شيء كما قلنا ش اشار الى قوله انه لا التزام من جهته م وسواء في ذلك ش اي في وجوب الضمان م العامد والناسي ش سواء كان ناسيا
او دالا والخلاف للائمة الاربعة الا ما روي عن بعض السلف انه لا شيء في وجوب الضمان على الناسي قولين وكذلك في المحلى وقال ابن عباس
لا شيء على المخطئ وبه اخذ داود الاصبهاني وسالم والقاسم لظاهر قوله تع ومن قتله منكم متعمدا قيده بالعمد وروي عن سعيد بن جبير واحمد

كذلك وعن الحسن في المخطئ روايتان م لانه ش اي لان الجزاء م ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فاشبه غرامات الاموال ش فان في غرامات الاموال يستوي
العامد والناسي كالكفارات تقتل المسلم لانه تعالى حرم قتل الصيد مطلقا بقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم والتقييد في الاية بالعمد ليس
لاجل الجزاء بل للوعيد المذكور في اخر الاية بقوله ليذوق وبال امره وليس قيد التعمد يدل على نفي الحكم عما عداه فالخطأ ثبت بحكم النسيان بل
اخره هو قوله م الضبع صيد وفيه شاة من غير فصل بين عمد ونسيان وعن الزهري نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطأ وهو
مذهب عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص م والمبتدي ش هو الجاني اول مرة م والعائد ش هو الجاني ثانيا اي ان يكون المراد
به العود الى القتل بعد القتل م سواء ش اي يستويان في وجوب الضمان وقال الجمهور على العائد وبه قال داود وشريح وكني نعال
لا ذهب فينتقم الله منه لظاهر قوله ومن عاد فينتقم الله منه قلت ان ضمان الجناية لا يختلف بالابتداء والعود بل جناية العائد
اشد والمراد من الاية ومن عاد بعد العلم بالحرمة كما في اية الربا ومن عاد فاولئك اصحاب النار اي ومن عاد الى المباشرة بعد العلم
بالحرمة كذا في مبسوط الاسبيجابي والكاكي م لان الموجب لا يختلف ش اي لان الموجب للضمان وهو الاتلاف لا يختلف بالابتداء
والعود فيجب الجزاء في الحالين كالصيد المملوك م والجزاء عند ابي حنيفة وابي يوسف ش هذا شروع في تفسير الجزاء وهو عند ابي حنيفة وابي يوسف م
ان يقوم الصيد ش اي يقوم من حيث نفس الصيد لا من حيث الصنعة حتى لو قتل البازي المعلم فعليه قيمته غير معلم لان كونه معلما
عارض لا مدخل له في الصيدية م في المكان الذي قتل فيه ش اي قتل الصيد فيه ان كانت للصيد قيمة في ذلك المكان والا فيقوم
في اقرب الاماكن الذي له قيمة فيه وهو معنى قوله م او في اقرب المواضع منه ش فيه من الموضع الذي قتل فيه م اذا كان في البرية
ش قتل الصيد على ضربين محرم ومباح فالمحرم قتله بغير سبب يبيحه فيه الجزاء بالنص والمباح انواع احدها في حالة الاضطرار
فيباح بلا خلاف فيضمن قيمته وجد غيره او لم يجد كما اذا اكل مال الغير في المخمصة وقال الاوزاعي لا ضمان في حالة الضرورة و
الثاني اذا صال عليه ولم يمكنه دفعه فقتله فلا شيء عليه وقال زفر عليه الجزاء كالجمل الصائل ونقل ابو بكر من الحنابلة وجوب الجزاء عن
احمد والخطاء في نقل الثالث اذا خلص صيدا من سبع او شبكة فتلف بذلك فلا شيء عليه وبه قال عطا وهو قياس احمد وعنه انه
يضمن وهو قول قتادة الرابع لو حفر بئرا او تنور الطبخ فوقع في ذلك صيد فلا جزاء عليه ولو كان للاصطياد يجب الجزاء اذا حفر
للذئب او للاصطياد الذي شرع بابا فقتله فوقع فيه غيره فمات فلا جزاء عليه لعدم التعدي وكذا الواسل الكلب على مولود فاخذ
غيره او نصب فخ ذكر ذلك الاسبيجابي م فيقومه ذوا عدل ش اي يقوم الصيد رجلان عدلان من لهم معرفة في قيمة الصيد م ثم هو
مخير في الفداء ش وفي بعض النسخ ثم القيمة م ان شاء ابتاع بها هديا وذبحه ش اي اشترى بها اي بالقيمة هديا وذبحه م ان بلغت
هديا ش اي قيمته ما يهدى به م وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او
شعير وان شاء صام ش مكان كل نصف صاع من بر يوما او مكان صاع من شعير او تمر يوما فان فضل اقل من ذلك فهو بالخيار ان
صام مكانه يوما كاملا وان شاء تصدق به لان صوم نصف يوم لا يجوز م على ما نذكر ش فيما ياتي ان شاء الله تعالى م وقال محمد و
الشافعي يجب في الصيد النظير فيما له نظير ش اي يجب في قتل الصيد مثله فيما له مثل من حيث الخلقة او من حيث الهيئة وبه قال مالك واحمد واكثر
اهل العلم ثم فسر النظير بقوله م ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي الارنب عناق ش وهو الانثى من اولاد المعز وفي خزانة
الاكمل عناق او جدي وهو الذكر من اولاد المعز وهو دون الجذع م وفي اليربوع جفرة ش وقال الاترازي والرافعي يجوز ان
يكون المراد بالجفرة هنا ما دون العناق لان الارنب خير من اليربوع فكيف يستوي في موجبها قلت كيف يستوي
في موجب الظبي والحمام بايجاب الشاة فيهما وقال الاترازي اليربوع اسم حيوان من الحشرات فوق الجراد والذكر والانثى فيه
سواء وقال الجوهري الياء فيه زائدة لانه ليس في كلامهم فعلول وارض مربعة ذات يرابيع والجفرة بفتح الجيم وسكون
الفاء الانثى من اولاد المعز م وفي النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة ش وكذا في بقر الوحش بقرة وفي التعليب الجزاء وروي ذلك
عن عطا وقتادة ومالك والشافعي واحمد في رواية والجزاء هو الشاة ولا شيء فيه عند الزهري وعمرو بن دينار وابن ابي نجيح
وابن المنذر وروى ابن القاسم عن مالك في الضب قيمته طعاما او صياما وفي رواية ابن وهب شاة واوجب ابن حبيب في الدبر الجزاء
واوجب الرافعي الجزاء في ام حبين بضم الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة وروى الشافعي والبيهقي باسناده عن عثمان حلان
من الغنم بضم الحاء المهملة وتشديد اللام وهو الحمل المحروف قلت في اسناده مطرف ابن مازن ضعيف

وقال يحيى بن معين هو كذاب. واختلف الشافعية في حل أكل أم حبين، وقال النووي الأصح حل أكلها ووجوب الجزاء فيها، وأم حبين دابة على صورة الحرباء. وعن عطاء في القنفذ شاة، رواه عنه سعيد بن منصور وهو سهو، ولو كان القنفذ لا يشبه الشاة في الصورة ولا في المعنى ولا في القيمة. قوله: ويجزئ مثل ما قتل من النعم ونحو ذلك، أي مثل الصيد من النعم ما يشبه المقتول صورة لأن جزاء النعم ثبت بأن المثل لا لأن القيمة لا تكون نعما، والصحابة أوجبوا النظير من حيث الخلقة والمنظر في النعامة والظبي وحمار الوحش والأرنب على ما بينا. أراد به ما ذكره بقوله في الظبي شاة إلى آخره. والمراد من الصحابة جماعة منهم على ما رواه الشافعي ومن جهته رواه البيهقي في سننه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء الخراساني أن عمر وعثمان وعليا وزيد بن ثابت وابن عباس ومعاوية قالوا في النعامة يقتلها المحرم بدنة من الإبل انتهى. وقال الشافعي إنما نقول في النعامة بدنة بالقياس لا بهذا الأثر، فإن هذا الأثر غير ثابت عند أهل العلم بالحديث. قال البيهقي وسبب عدم ثبوته أن فيه ضعفا وانقطاعا، وذلك أن عطاء الخراساني ولد سنة خمسين، قال ابن معين وغيره فلم يدرك عمر ولا عثمان ولا عليا ولا زيدا، وكان في زمن معاوية صبيا ولم يثبت له سماع عن ابن عباس مع احتماله، فإن ابن عباس توفي في سنة ثمان وستين، وعطاء الخراساني مع انقطاع حديثه هذا متكلم فيه. وروى مالك في الموطأ أخبرنا أبو الزبير عن جابر أن عمر رضي الله عنه قضى في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الأرنب بعناق وفي اليربوع بجفرة. وقال صلى الله عليه وسلم الضبع صيد وفيه شاة. الحديث أخرجه الأئمة الأربعة أصحاب السنن عن ابن جريج عن جابر بن عبد الله قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع أصيد هو قال نعم ويجعل فيه كبش. قال الترمذي حديث حسن صحيح. وما ليس له نظير أي من حيث الخلقة عند محمد تجب القيمة مثل العصفور والحمام وأشباههما مثل اليمام والقمري والفاختة. وإذا وجبت القيمة كان قوله أي قول محمد كقولهما أي كقول أبي حنيفة وأبي يوسف في تقويم الصيد والشراء بقيمته الهدي إن بلغت هديا أو الشراء بها طعاما للتصدق كما مر عن قريب. وحاصل الخلاف في موضعين أحدهما أن الخيار إلى القاتل عندهما وليس للحكمين إلا تعيين القيمة، وعند محمد الخيار للحكمين. والثاني تجب القيمة فيما له نظير أو لم يكن له نظير عندهما، وعند محمد يجب النظير فيما له نظير والقيمة فيما ليس له نظير، ويكون محمد معهما في هذا. والشافعي يوجب في الحمامة شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث إن كل واحد منهما يعب، من العب وهو شرب الماء بلا مص، وهو من عب يعب عبا شديدا كما تجرع الدواب، ويقال العب أن يشرب الماء بمرة من غير أن يقطع الجرع، قال أبو عمرو الحمام يشرب هكذا بخلاف سائر الطيور فإنها تشرب شيئا فشيئا. ويهدر، من هدر البعير والحمام إذا صوت، من باب ضرب يضرب. والشافعي ليست نظيرة للحمامة لا في الصورة ولا في المعنى ولا في الخلقة ولا في القيمة، فإن الحمامة تساوي نصف درهم والشاة تساوي خمسين درهما أو ثلاثين، وكون الشاة من ذوات الظلف تمشي على أربع والحمامة من الطيور ولها جناحان وتمشي على رجلين، ولأن اعتبار العب لم يرد اعتباره شرعا فإن العنز والمعز والجدي يعب، وكذا إيجاب العناق والجفرة أيضا. ولهما أي لأبي حنيفة وأبي يوسف أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى، أراد أن الله عز وجل أطلق المثل في قوله فجزاء مثل ما قتل، والمطلق ينصرف إلى الكامل وهو المثل من حيث الصورة ومن حيث المعنى، ولا يمكن الحمل عليه أي على المثل صورة ومعنى لخروج ما ليس له مثل صورة عن تناول النص في ذلك، فاعلم أن حكم الشرع الحمل على المثل معنى لكونه معهودا في الشرع، أي لكون المثل معهودا في الشرع كما إذا أتلف إنسان ثوب غيره ويجب عليه قيمته، أما اعتبار الصورة بلا معنى فليس بمعهود في الشرع، ولو كان الواجب من حيث الخلقة لم يحتج فيه إلى حكم عدلين لحصول العلم بالحس والمشاهدة، كما في حقوق العباد، فإن الحكم فيها بالمثل المعنوي، قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، ولما تعذر الحمل على المثل صورة ومعنى حمل على المثل معنى فكذلك ههنا، أو لكونه أي أو لكون المثل المعنوي مرادا بالإجماع فيما لا مثل له صورة فلا يكون غيره مرادا، إذ لا عموم للمشترك ولا عموم له في موضع الإثبات، أو لما فيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما غير جائز. فإن قلت المثل ليس بمشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى ولا هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو مطلق يتناول الصورة والمعنى كالرقبة تتناول المؤمنة والكافرة فيدخل تحته المثل المطلق والمعنوي كما في قوله فمن اعتدى الآية دخل فيه المثل صورة ومعنى كما في المثليات وما ليس له مثل إلا معنى كالقيميات. قلت أجيب بأن المطلق ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فهو الدال على الماهية فقط، وذلك يتحقق تحت كل فرد من أفراد ما يحتمل، فلو كان الأمر كذلك لوجب في النعامة عن النعم، وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية في المطلق ومجاز في غيره، والمجاز ههنا مراد بالإجماع فلا يكون غيره مرادا، ومثل ذلك قوله في الآية إلا أن على قول محمد يقول موجب الغصب التنوير ورد العين مخلص فظاهر أنه أوجب الحيوان ولو كان إلا أداة، ورد القيمة يثبت بتوله على البدل

ما أخذت حتى تؤديها، فأما على قول من يقول موجب الغصب رد العين وأداء القيمة مخلص فكذلك تكون القيمة ثابتة بالكتاب ورد العين بالسنة. وهذا الكلام منتخب من كلام السغناقي وغيره. أو لما فيه من التعميم دليل آخر لهما في اعتبار المثل معنى من التعميم لأنه يتناول ما له نظير وما ليس له ذلك. وفي ضده أي وفي اعتبار المثل صورة التخصيص لتناوله ما له نظير فقط، والعمل بالتعميم أولى لكون النص عاما. والمراد بالنص هذا جواب عن قوله لأن القيمة لا تكون نعما، فتقريره أن المراد من الآية جزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي. وعلى هذا يندفع ما اعترض به الخصم المعترض بقوله كيف تقولون النعم الوحشي والنعم يراد به الأهلي وأوجب بقتل الأهلي شيء فأجاب دفعا له بقوله: واسم النعم يطلق على الوحشي والأهلي في اللغة، كذا قاله أبو عبيدة واسمه معمر بن المثنى التيمي من تيم قريش مولى لهم، وفي بعض النسخ أبو عبيد بدون التاء في آخره واسمه القاسم بن سلام الهروي صاحب كتاب غريب الحديث، والأول أصح. والأصمعي واسمه عبد الملك بن قريب، وهما إمامان في اللغة ثقتان في نقلهما، فقالا إن النعم كما يطلق على الأهلي يطلق على الوحشي أيضا. فإن قلت ما تصنع بقوله هديا وهو حال من جزاء، فإذا كان الجزاء القيمة كيف يمكن أن تكون هديا بالغ الكعبة. قلت يا معناه إذا قوم فبلغت قيمته هديا بالغ الكعبة. والمراد بما روي هذا جواب عما روى محمد من قوله عليه السلام في الضبع صيد وفيه الشاة التقدير بالقيمة دون إيجاب المعين، يعني لا إيجاب عين الشاة لأنه لا مماثلة بين الضبع والشاة من حيث الخلقة، وأما المماثلة بينهما فقد تكون من حيث القيمة، وهو نظير ما قال علي رضي الله عنه في ولد المغرور الغلام بالغلام والجارية بالجارية والمراد بالقيمة. والدليل عليه أنهم أوجبوا في الحمامة شاة ولا مشابهة بينهما في المنظر فدل أنهم أوجبوها بالقيمة. يعني بعد حكم الحكمين يكون الخيار إلى القاتل في أن يجعله أي في أن يجعل المثل هديا أو طعاما أو صوما عند أبي حنيفة وأبي يوسف، كما في كفارة اليمين حيث يكون الخيار إلى الحانث باختيار أحد الأشياء الثلاثة من الإطعام والكسوة والتحرير، لأن الخيار للمرفق بالحالف فكذا هنا. وعند محمد والشافعي الخيار إلى الحكمين في ذلك أي في تعيين النوع. فإن حكما أي الحكمان بالهدي يجب النظير على ما ذكرنا، أشار به إلى قوله في الظبي شاة وفي الضبع شاة إلى النوع. وإن حكما بالطعام أو بالصوم فعلى ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف يعني من اعتبار القيمة من حيث المعنى. لهما أي لمحمد والشافعي أن التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار إليه كما في كفارة اليمين حيث يكون الخيار إلى الحالف، وقد ذكرناه الآن. ولمحمد والشافعي، ذكر الخصم الشافعي مع محمد في كون الخيار إلى الحكمين، والمذكور في كتب أصحابه أن الخيار إلى القاتل كما في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولم يذكر في المبسوط والأسرار وشرح التأويلات قول الشافعي بل اقتصر على قول محمد، قال الكاكي فعلم بالضرورة عدم ذكر الشافعي مع محمد في هذه الكتب عدم كونه مع محمد، وذكر في الحلية وما حكم الصحابة فيه بالمثل لا يحتاج فيه إلى اجتهاد وما لم يحكم فيه فلا بد من حكمين ثم قيل يجوز أن يكون القاتل أحدهما، فيه وجهان أصحهما يجوز وهو المذهب، وقال مالك لا بد من الحكمين في الجميع، وفي تتمتهم لا يتعين على قاتل الصيد إخراج المثل من النعم بل يتخير إن شاء ذبح المثل وإن شاء قومه وصرف قيمته إلى الطعام وتصدق به على أهل مكة مدا مدا وإن شاء صام بدل كل مد يوما، ولا يجوز إخراج الطعام وإنما التقويم بالطعام ليعرف قدر الصيام. قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا الآية، ووجه ذلك أنه ذكر الهدي منصوبا لأنه أي لأن قوله هديا تفسير لقوله يحكم به، فالضمير فيه يرجع إلى الحكم فيقتضي أن يكون هديا نصا على التفسير قبل بلوغ الكعبة، فثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما أو حكمهما. والمفعول يحكم الحكم على أنه يكون بدلا عن الضمير محمولا على محل كما في قوله تعالى ان نجعل لنا حرابا مستقيما دينا قيما، وفي ذلك تنصيص على أن التعيين إلى الحكمين، ثم عطف ذلك إلى الهدي يثبت في الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل. ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة أو التي للتنويع والتخيير عطفا على جزاء بدليل قراءة عيسى بن عمر النحوي أو كفارة بالنصب فيكون الخيار إليهما. وقيل إن الشافعي أجرى الاستدلال بالقراءة الشاذة وقراءة عيسى شاذة. قلنا جواب عن استدلال محمد والشافعي الكفارة عطفت على الجزاء لا على الهدي، أراد أن ما قالوا من أن الكفارات كفارة معطوفة على هديا وليس بمعطوف على هديا بالمحاولة لأنهما لأن قوله كفارة معطوف على الجزاء بدليل أنه أي أن الجزاء مرفوع، قال الأترازي قوله بدليل أنه مرفوع أي بدليل أن الكفارة مرفوع وإنما ذكر ضمير الكفارة على تأويل المعطوف انتهى، وفيه تأمل لا يخفى. وكذا قوله تعالى أو عدل ذلك صياما مرفوع، والعدل ما يعادل الشيء من غير جنسه كالطعام والصوم، وذلك إشارة إلى الطعام وصياما تمييز للعدل كقولك ملء رجل دهبا، فإن كان الإعراب كذلك فلم يكن فيها أي في الآية دلالة اختيار الحكمين في الطعام والصيام، وإذا لم يثبت الخيار فيهما للحكمين لم يثبت في الهدي لعدم القائل بالفصل. وإنما يرجع إليهما أي إلى الحكمين في تقويم المتلف يعني الحاجة في الرجوع إليهما في

لي تقويم الذي اتلفه القاتل لانه المقدام يتبع فيه الاختلاف ثم الاختيار بعد ذلك اي بعد التقويم الى القاتل لا الى الحكمين وبتقويمان
يعني الحكمان المتلف في المكان الذي اصابه المحرم لاختلاف القيم اي قيم الاشياء باختلاف الاماكن وقال الشعبي يقوم بمكة او منى
ومذهب العامة انه يقوم في موضع الخلاف وفي الضمان يجب به كما في سائر الاموال وفي مبسوط شيخ الاسلام وكذلك يعتبر الزمان الذي
اصابه فيه لان القيمة تختلف باختلاف الزمان ايضا فان كان الموضع بر لا يباع فيه الصيد اي بان كان الموضع الذي قتل الصيد فيه بريه
ليس فيه بيع ولا شراء للصيد يعتبر اقرب المواضع اليه اي الى الموضع الذي قتل الصيد فيه مما يباع فيه ويشترى اي مما يباع
في اقرب المواضع ويشترى فيه قالوا اي المشايخ والواحد يكفي لان قوله ملزم ولانه من باب الخبر لا الشهادة فيقبل قول الواحد
العدل والمثنى اي الاثنان اولى لانه احفظ وابعد من الغلط كما قالوا في شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال فيقبل فيه قول
الواحدة والمثنى احوط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص اي يعتبر ان يكون الحكم ههنا اثنين في جزاء الصيد
لقوله تعالى يحكم به ذوا عدل قوله ههنا وفي بعض النسخ ههنا اي في قيمة الصيد وبه قال الشافعي ومالك واحمد قيل يشترط عند مالك ان يكون
فقيهين والفقيه ليس بشرط عند الجماعة بالنص وقال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي وعلى طريقة القياس يكفي الواحد للتقويم وان
كان المثنى احوط ولكن يعتبر حكومة بالنص وقال الاتراري قال في الكشاف قبيصة انه اصاب ظبيا وهو محرم فسال عمر فشاور
عبد الرحمن ثم امره بذبح شاة فقال قبيصة لصاحبه والله ما علم امير المؤمنين حتى سال غيره فاقبل عليه ضربا بالدرة فقال اتغمص الفتيا وتقتل الصيد وانت محرم قال الله تعالى يحكم به ذوا
عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن وكذا قال الاكمل قال في الكشاف في قصة الخزمي نحو **قلت** روى مالك في موطاه عن عبد الملك بن
يزيد البصري عن محمد بن سيرين ان رجلا جاء الى عمر بن الخطاب فقال له اني اصبت ظبيا وانا محرم فما ترى في ذلك فقال عمر تعال حتى احكم
انا وانت قال فحكما عليه بعنز فولى الرجل وهو يقول هذا امير المؤمنين لا يستطيع ان يحكم في ظبي حتى دعا رجلا يحكم معه فسمع عمر فدعا
فقال الرجل تقرا سورة المائدة فقال لا فقال لو اخبرتني انك تقراها لاوجعتك ضربا ان الله تعالى يقول في كتابه يحكم به ذوا عدل منكم
هديا بالغ الكعبة وانا عمر وهذا عبد الرحمن بن عوف فانتهى قوله اتغمص الفتيا اي تحتقرها وتطعن فيها بالغين المعجمة والصاد
المهملة ثم الهدي لا يذبح الا بمكة لقوله عز وجل هديا بالغ الكعبة اي اراد بمكة الحرم لانه تابع مكة وبه قال الشافعي في الاصح وفي قول للخصص الحرم
حتى لو ذبح خارج الحرم ونقل اليه اللحم وتصدق به على مساكين الحرم جاز اذ المقصود هو التوسعة على سكان الحرم وقال في القديم ما للشاء
سبيه في الحل يجوز ذبحه في الحل وبه قال احمد وقال مالك لا يختص ولكن يجب ان الهدية بالاحرام بمكان ولنا قوله هديا بالغ الكعبة وصفه بكونه
بالغ الكعبة والمراد بالكعبة الحرم لان عين الكعبة غير مراد بالاجماع لانها تصان عن اراقة الدماء فاريد بها ما حولها وهو الحرم الذي هو حرمتها
ويجوز الاطعام في غيرها اي في غير مكة خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الاطعام على غير اهل مكة وبه قال ابو ثور وهو قول عطاء هو يعتبره بالهدي
اي الشافعي يعتبر الاطعام بالهدي قياسا عليه والجامع اي بين الاطعام والهدي التوسعة على سكان الحرم يعني على فقراء مكة
ونحن نقول الهدي قربة غير معقولة في كل زمان ومكان فلا يختص بواحد منهما وقياس الشافعي ضعيف لانه ثبت بخلاف القياس فلا
يقاس غيره عليه والصوم يجوز في غير مكة لانه قربة في كل مكان اي يجوز في مكة وفي غيرها فان ذبح بالكوفة وفي بعض النسخ فان ذبحه
اي فان ذبح الهدي بغير مكة وقوله بالكوفة تمثيل لا تقييد لا يجزيه عن الهدي ولكنه اجزاه عن الطعام يعني جاز بدلا عن الطعام و
بين ذلك بقوله معناه اي معنى جوازه عن الطعام اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام يعني انما يخرج عن الجهة بالتصدق
في هذه اذا اصاب كل مسكين من اللحم ما يبلغ قيمته نصف صاع من البر على قياس كفارة اليمين لو كسى عشرة مساكين ثوبا واحدا اجزاه عن الطعام
اذا اصاب كل مسكين منه ما قيمته نصف صاع من البر لان الاراقة اي الاراقة لا تحل بمكان غير الحرم لا تنوب اي لا تجزي عن الهدي
حتى لو سرق المذبوح او ضاع قبل التصدق لم يخرج عن الجهة وبقي الواجب كما كان وفي المذبوح بمكة يخرج بعد السرقة عن الجهة لان الاراقة
قربة مخصوصة بمكان وزمان واذا وقع الاختيار اي اختيار القاتل على الهدي يهدي ما يجزي في الاضحية وهو الجذع الكبير من
الضان والثني من غيره لان مطلق اسم الهدي ينصرف اليه اي الى ما يجزي في الاضحية وكذلك في هدي القربان لا في هدي الصدقة
على الثوب لا انه كان نذرا بان قال لله علي ان اهدي هذا الثوب فلو قال ان فعلت كذا فعلي هدي فلو اشار الى شاة لان الهدي يقع على
الابل والبقر والغنم والشاة ادناه كذا في المبسوط والاسرار وقال محمد والشافعي يجزي صغار النعم فيها اي في الاضحية الهدي
لان الصحابة اوجبوا عناقا وجفرة يعني حكموا في الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وكلام صاحب الهداية يعطي ان الخلاف فيما هو

في هذه المسألة بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد وانه لا باس معه ابي حنيفة وذكر في المبسوط والاسرار وشرح الجامع الصغير لفخر الاسلام وقاضي خان وغيرهما قول
ابي يوسف مثل قول محمد والشافعي واحمد لعموم قوله تعالى من النعم فانه يتعدى والى الصغير والكبير والعناق قد يهدى ويسمى هدايا ولابي حنيفة وبه قال
مالك ان اراقة الدم انما عرفت قربة الا في سن مخصوصة من مخصوص او مكان مخصوص واذا لم يوجد شرط ذلك لا يكون قربة فلم يكن نسكا في مقابلة
الجناية على الاحرام او الحرم وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز الصغار على وجه الاطعام يعني اذا تصدق بدون اراقة الدم واذا وقع الاختيار
اي اختيار القاتل على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا قال الكاكي المراد بقوله عندنا ابو حنيفة وابو يوسف وهو قول مالك فان عند محمد
والشافعي المعتبر فيه النظير بناء على اصلهما اي الواجب هو النظير وقال الاترازي المراد بقوله عندنا احترازا عن قول الشافعي لا عن قول محمد لان الذي
الى قال في شرح مختصر الكرخي بقوله قال اصحابنا ان الاطعام بدل عن الصيد وقال الشافعي بدل عن النظير وقال في الايضاح والاطعام بدل عن الصيد
يقوم الصيد بالطعام وقال الشافعي هو بدل عن النظير يجب شاة ويقوم الشاة بالطعام وقال في شرح الاقطع قال اصحابنا ان المختار الاطعام
بقيمة المقتول وقال الشافعي بقيمة النظير وهذا لان المضمون هو الصيد المقتول فيعتبر قيمته لا قيمة نظيره انتهى **قلت**
ائمة الكاكي هنا على قول الشيخ العلامة حميد الدين الضرير في شرحه المراد من قوله عندنا عند ابي حنيفة وابي يوسف بناء على ان الجزاء يجب عند محمد باعتبار الصورة
وعندهما باعتبار المعنى لانه اي لان الصيد هو المضمون فيعتبر قيمته وعند الشافعي يقوم النظير لانه اذا تحول الى الطعام بالخيار فيعتبر قيمة الواجب
وهو النظير وعندنا الواجب الاصلي قيمة الصيد فلا يتغير بتحويله الى الطعام وعند مالك انه لم يخرج المثل عن المثل يقوم الصيد لان المثل لا نعدم
الاصل وعن احمد انه لا يخرج الطعام وانما التقويم بالطعام لمعرفة قدر الصيام واذا اشترى بالقيمة طعاما فتصدق به على كل مسكين نصف
صاع من بر او صاع من تمر او شعير ولا يجوز ان يطعم كل مسكين اقل من نصف صاع لان الطعام المذكور منصرف الى ما هو المعهود في الشرع
وهو نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير كما في صدقة الفطر وكفارة اليمين والظهار وبه قال احمد في رواية وقال الشافعي تصدق على كل
مسكين مدا مدا ونقدر الطعام عنده بالمد وعندنا بالصاع ومذهبه مروي عن ابن عباس ومجاهد ومذهبنا مروي عن ابن عباس
ومجاهد ايضا وابراهيم وعطاء ومقسم وقتادة وان اختار الطعام بقيمة المقتول طعاما ثم يصوم عن كل نصف صاع من بر او صاع من شعير
يوما لان تقويم الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة للصيام فقدرناه بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع اي تقدير صيام يوم
بنصف صاع من بر فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع فهو مخير ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم
غير مشروع وهذا عند الشافعي وكذلك ان كان الواجب دون طعام مسكين يعني اذا كان الواجب من الاصل اقل من طعام مسكين بان كانت
قيمة المقتول اقل منه بان كان قتل يربوعا او عصفورا ولم تبلغ قيمته الا مدا من الحنطة يطعم قدر الواجب او يصوم يوما كاملا لما قلنا
اشارة الى قوله لان الصوم اقل من نصف يوم غير مشروع وان جرح اي المحرم صيدا او نتف شعره او قطع عضوا منه ضمن ما نقصه
اعتبارا للبعض بالكل اي قياسا بضمان البعض على ضمان الكل الا ترى ان اتلاف الكل يوجب تمام القيمة وكذا البعض لو جب ضمان ما نقص اذا نقص
عضوا ومن ادام اتلافه يضمن كما اذا اتلف كلها وفي المبسوط جرح صيدا او نتف شعره او قلع سنه فنبت كما كان ونبت سنه مكانها فلا
شيء عليه عندهما وعند ابي يوسف يلزمه صدقة الالم وان غاب الصيد ولم يعلم هل نبت او ترك اثر النقصان وعند الاسبيجابي يلزمه
جميع القيمة احتياطا كمن اخذ صيدا من الحرم ثم ارسله ولم يعلم دخوله في الحرم وفي الخزانة لو قطع المحرم يد الصيد ثم قتله لزمه جزاء
الاول ما نقصه جرحه وعلى الثاني ما نقصه جرحه من قيمته وبه الجرح الاول وقالت المالكية جرح صيدا واندمل لا شيء عليه وقال اشهب يضمن
النقص وهو قول الشافعي واحمد ولو خلص حمامة من سنور او سبع او شبكة او اخذ الصيد ليخلص خيطا من رجله فقطعته فلا شيء عند
الجمهور وقال قتادة يضمن وفي المبسوط نفر الصيد المصيد منه نفر صعدا فانكسر رجله لا شيء عليه ولو نفره صيد فوقع في بئر او صادم
على شيء فقتل فعليه الجزاء وكذا لو كان راكبا او سائقا او قائدا فاوطئت الدابة بيدها او رجلها او فمها صيدا فعليه الجزاء وكذا لو نصب
شبكة او حفر بئرا للماء او للخبز فعطب فيها فلا شيء عليه كما في حقوق
العباد ولو تعلق بطيب فسقط الحرم او حفر بئرا للماء او للخبز فعطب فيها فلا شيء عليه
حتى يعتبر ضمان البعض بضمان الكل ولو نتف ريش طائر او قطع قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع اي الامتناع قد يكون
بالطيران وقد يكون بالعدو وقد يكون بدخوله في جحر وحيز اصله حيوز اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو
ياء وادغمت الياء في الياء فصار حيز والحيز الجانب ومنه حيز الدار وهو ما انضم اليها من مرافقها فعليه قيمته كاملة لانه فوت عليه الامن
بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه كما اذا قطع قوائم فرس الآدمي لان الصيد هو الممتنع المتوحش باصل الخلقة ولم يبق بعد نتف

ريشه وقطع قوائمه لأنه يمتنع إيقاعه الصيد ممتنع أو كانه بحيث لا يقدر أحد على الظفر فيه والشافعي في أصح قوليه معناه عن ابن سريج من صحابه
انه تجب عليه قدر النقصان لأنه لم يهلكه بالكلية م ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته ش أي قيمة البيض وبه قال الشافعي وأحمد وقال المزني وداود لا تجب
فيه شيء لأنه لم يكن صيدا حقيقة وقال مالك يقوم بقدر عشر قيمة الصيد الذي فيه شبهها بجنين الأمة كذا في تتمتهم وفي مبسوط شيخ الإسلام الإسبيجابي
وقال مالك إن كانت البيضة صحيحة عنده ففيه عشر قيمة لفرخ منه وهو أحد قولي الشافعي كما في جنين الميت يلزمه عشر قيمة الأم وقال ابن أبي
ليلى عليه درهم م وهذا مروي ش أي هذا الذي ذكرنا مروي م عن علي وابن عباس رض ش أما حديث علي رض فغريب يعني لا أصل له وأما حديث ابن عباس
فرواه عبد الرزاق في مصنفه حدثنا سفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس قال في بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه وروى
ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن ابن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس قال في كل بيضتين درهم وفي كل بيضة نصف درهم قال وحدثنا وكيع وابن
عيينة عن الأعمش عن إبراهيم عن عمر رض قال في بيض النعام قيمته وهذا منقطع لأن إبراهيم النخعي لم يدرك عمر رض م ولأنه ش أي ولأن بيض النعامة
أصل الصيد وله عرضية أن يصير صيدا م قوله ولأنه ش أي البيض على عرض أن يصير صيدا فصار كالصيد م فينزل منزلة الصيد احتياطا ش أي لأجل الاحتياط
ما لم يفسد أي لم يعلم بعد يكون صيدا لأن الاحتياط في اللغة الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المأثم وقال مالك في الموطأ الذي في بيض النعامة
عشر ثمن البدنة وفي الغاية وجوب القيمة في بيض النعامة قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود والشعبي والنخعي والزهري
والشافعي وأحمد وأبي ثور وقال أبو عبيدة وأبو موسى الأشعري يجب صوم يوم أو إطعام مسكين وقال الحسن البصري فيه جنين من الإبل وقال مالك فيه عشر
البدنة وقال المروزي يجب القيمة في بيض جميع المطيور م ما لم يفسد ش أي بيض النعامة إنما يجب قيمته ما لم يكن مذرة لأن المذرة لا شيء فيها م فإن خرج
من البيضة فرخ ميت فعليه قيمته ش أي قيمة الفرخ لو كان حيا وبه صرح في المبسوط وقال الشافعي لا شيء فيه وقال التمرتاشي هذا إذا لم يعلم أن موته بالكسر
لأنه لو علم أنه كان ميتا بغير الكسر لا شيء عليه م وهذا استحسان ش أي وجوب القيمة استحسان ووجهه ما في الأول م والقياس أن لا يغرم سوى البيضة
لأن حياة الفرخ غير معلومة وجه الاستحسان أن البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل أوانه سبب لموته فيحال به عليه ش أي يحال الموت على الكسر
والكاسر من أهله يحال الموت على الكسر احتياطا ش فعليه قيمته م وعلى هذا ش أي على القياس والاستحسان م إذا ضرب بطن ظبية فألقت جنينا
ميتا وماتت فعليه قيمتهما ش أي قيمة الظبية وجنينها في القياس لا يغرم وفي الاستحسان يغرم وعند الشافعي في الأم المثل وفي الجنين ما ينقص من
قيمتها بالوضع وينبغي أن لا يجب قيمة الجنين كما لو ضرب بطن جارية فألقت جنينا ميتا ثم ماتت هي كان عليه قيمة الجارية دون الجنين لأن الجنين
فكيف وجبت ههنا قيمة الجنين أجيب بأن الجنين في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فالضمان الواجب في حق العباد غير مبني على الاحتياط
فلم يجب في موضع الشك وأما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط فيرجح فيه شبه النفس في الجنين في وجوب الجزاء م وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب
والحية والعقرب والفأرة والكلب العقور جزاء ش ذكر المصنف في أول هذا الفصل حيث قال واستثنى رسول الله صلعم الخمس الفواسق و
عدها ستا وأعادها ههنا بزيادة الفأرة فصارت سبعة وذكر الكلام فيه مستقصى قلت الذئب هناك وههنا وقال الأكمل
أما الذئب فلم يذكر في الروايات الصحيحة في كتب الأحاديث ولهذا لم يبح قتله ابتداء على رواية الطحاوي وعلى رواية الكرخي يباح قتله ابتداء
ثم قال الحاصل أن الذئب لا يباح قتله لأن النبي صلعم ذكر الخمس وهي بذكر الخمس يدل على أن غير الخمس حكمه غير حكمهن وإلا لم يكن لذكر الخمس معنى انتهى
قلت ذكر العدد المعين إنما ينفي الزائد عليه وكل واحد من المزيد والمزيد عليه يعني باعتبار الحال يقتضي ذلك وقد ذكرنا هناك من روى
الذئب من أهل الحديث وذكرنا ما قالوا فيه وقال الأكمل ذكر الذئب في أول هذا الفصل إشارة بناء على الرواية والدلالة قلت كان هذا
عن سؤال مقدر تقديره أن يقال لم يذكر الذئب في الأحاديث التي أخرجها الشيخان وغيرهما وليس فيما ذكر الذئب فالمصنف ذكره زيادة عليها فأجاب
أنما ذكر من حيث الرواية تارة ومن حيث دلالة النص فإنه في الذئب أما في الكلب صح رواية وجاء في بعض الروايات أن الكلب العقور
هو الذئب وروي عن أبي هريرة وأما الفأرة فيما رواه البخاري عن عائشة قالت قال رسول الله صلعم خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم
الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور وقال فيه في لفظ مسلم الحية عوض العقرب وفي لفظ لمسلم أربع كلهن فواسق
يقتلن في الحل والحرم الحدأة والغراب والفأرة والكلب العقور انتهى ويسمى الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها للأذى والناس وأساء لهم
م لقوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والحية والعقرب والفأرة والكلب العقور ش هذا الحديث روي نحوه في الصحاح كما
ذكرنا والعقرب لم يذكره المصنف عن عائشة وليس فيه الحية وفيه الغراب م وقال عم يقتل المحرم الفأرة والعقرب والحية والكلب العقور ش
هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم عن إحدى نسوة النبي صلعم قال يقتل المحرم الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديا والغراب وهذا كما ترى فيه تقديم و

تأخير بين رواية المصنف وبين رواية البخاري ومسلم م وقد ذكر الذئب في بعض الروايات ش قد ذكرنا في أول الفصل من رواه وحاله فليراجع إليه
وفي قوله ذكر يجوز أن يكون على صيغة المعلوم وأن يكون على صيغة المجهول والثاني أقرب م وقيل المراد بالكلب العقور الذئب ش قد مر أنه مروي
عن أبي هريرة أن الكلب العقور هو الذئب أشار بالقول الأول إلى أنه ذكر الذئب ثبت بالرواية وبالقول الثاني إلى أنه ثبت بدلالة النص م والمراد بالغراب ش أي المذكور في
الحديث م الذي يأكل الجيف ش جمع جيفة م ويخلط ش أي يخلط الحب بالنجس يعني يأكل الحب تارة ويأكل النجس أخرى وقد ذكر المصنف في أول هذا الفصل
والمراد بالغراب الذي يأكل الجيف هو المروي عن أبي يوسف وأعاده ههنا فزاد فيه لفظ ويخلط وقوله م لأنه يبتدئ بالأذى ش يريد به ما قال الأكمل أنه بهذا
دفع لما يراد وكان يستغني عن ذكره م والعقعق لا يقتل ش أما العقعق فغير مستثنى من المستثنيات الخمس فيجب الجزاء بقتله وقال الأترازي إن العقعق غير
مستثنى لأنه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالأذى أما عدم تسميته غرابا فمسلم وأما عدم ابتدائه بالأذى ففيه نظر لأنه دائما يقع على دبر الدابة فينبغي أن
لا يجب فيه الجزاء انتهى قلت هذا العجب منه لأنه قال أولا ولا يبتدئ بالأذى ثم قال في عدم ابتدائه بالأذى نظر وقال الجوهري
العقعق طائر معروف وصوته العقعقة وقال الكاكي قيل في صوته العقعق سرودم م وعن أبي حنيفة أن الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش
منهما سواء ش أي يجوز قتل الكلب العقور وغير العقور م سواء لأن المعتبر في ذلك الجنس ش يعني الحقيقة التي يسمى كلبا لا فرد لأن فرد وجنسه ليس بصيد وهذا
يجوز قتل جنسه فيستوي فيه الأهلي والوحشي والعقور وغيره قيل فيه نظر لأنه يفضي إلى إبطال الوصف المنصوص عليه وكونه عقورا أوجب
بأنه ليس للتقييد بل لإظهار نوع أذاه بأن ذلك طبع فيه م وكذا الفأرة الأهلية والوحشية سواء ش لإطلاق الحديث م والضب واليربوع ليسا
من الخمسة المستثناة لأنهما لا يبتدئان بالأذى ش يعني يجب في قتل كل منهما الجزاء لأنهما من الصيود لأنهما ممتنعان ويتوحشان بأصل الخلقة ولا
يبتدئان بالأذى بخلاف الفأرة فإنها مستثناة ولأنه يثقب الجرار ويسرق أموال الناس ويضرم عليهم بيوتهم ويدخل المضايق ويفسد فيها
كثيرا وعن أبي يوسف في السمور والدلق الجزاء لأنهما من جنس الممتنع المتوحش الذي لا يبتدئ بالأذى م وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث و
القراد شيء لأنها ليست بصيود ش لأنها ليست متوحشة عن الأيدي ولا متطلبة للأذى وليس هذه الأشياء من قضاء التفث م ولا متولدة من
البدن ش واحترز به عن القملة على ما يجيء وذكر علتين وتمامها علة واحدة وإن كانت علتين لأنه ذكر في موضع السلب يكون الكل في حكم
معنى علة واحدة في أن الحكم ينتفي بانتفائه بالجمع كما أنه ينتفي بانتفاء الحكمة بالواحدة وفي المحيط ليس في قتل الخنافس والسلاحف والجعل
والذباب والزنبور والحلمة وصياح الليل والصرصر وأم حبين وابن عرس شيء لأنها من هوام الأرض وحشراتها وليست بصيود ولا متولدة من
البدن بخلاف القمل ولم يوجب عمر وعطاء وأبو ثور والشافعي في أحدهما شيئا وعن أبي يوسف يجب الجزاء بقتل القنفذ م ثم هي ش أي البعوض وما ذكر معه
م مؤذية بطباعها ش فلا يجب الجزاء بقتلها م والمراد بالنمل السود والصفر التي تؤذي ش أي مراد محمد من قوله وليس في قتل البعوض والنمل
الخ ما ذكره في الجامع الصغير ولفظه محرم قتل برغوثا أو بعوضا أو نملة لا شيء عليه ولم يذكر في الأصل البرغوث والبق م وما لا يؤذي لا يحل
قتلها ش أي النملة التي لا تؤذي لا يحل قتلها ومع هذا إذا قتلها المحرم لا يجب عليه الجزاء للعلة الأولى وهي أنها ليست بمتولدة من البدن والعلة
الثانية كونها مؤذية بطباعها م ومن قتل قملة تصدق بما شاء ش ذكر في الجامع الصغير ومن قتل قملة أطعم شيئا وقال في الأصل تصدق بشيء
ولفظ شيء يشمل القليل والكثير أو يحمل المصنف قوله م مثل كف من طعام ش وكذا ذكره العتابي في شرحه حيث قال يتصدق بكف من طعام وقال
الإمام الإسبيجابي في شرح الطحاوي ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الصدقة ثم قال وذكر الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال إذا قتل المحرم قملة أو
ألقاها أطعم كسرة وإن كانت اثنتين أو ثلاثا أطعم قبضة من الطعام وإن كانت أكثر أطعم نصف صاع ولو ألقاها على الأرض تصدق بما شاء
ولو كانت ساقطة على الأرض فقتلها لا شيء عليه كما في البرغوث وفي الفتاوى محرم وضع ثيابه في الشمس ليقتل حر الشمس القمل فعليه الجزاء ولو وضع
في الشمس ولم يقصد قتل القمل لا شيء عليه كما لو غسل الثوب فماتت القمل انتهى وقال الشافعي لو كثر القمل على بدنه أو ثيابه لم يكره تنحيته ولو قتله لم يلزمه
شيء ويكره أن يفلي رأسه ولحيته فإن فعل وأخرج منها قملة فقتلها تصدق ولو بلقمة لما فيه من إزالة الأذى عن الرأس كذا في شرح الوجيز وروي
عن ابن عباس أطعم شيئا كسرة في قملة قتلها وفي قملتين أو ثلاث كف من حنطة وعن ... في القملة كف من سويق كذا في المحيط وقاضي خان وفي عيون المسائل
التي قملة من رأسه أطعم كسرة خبز وعن ابن عمر يتصدق بكسرة أو قبضة من طعام وعن مالك لا يقتلها ولا يطرحها من رأسه فإن قتلها فعليه حفنة من طعام
وقال أحمد يطعم شيئا كما قال المصنف وقال إسحاق تمرة فما فوقها وقال الثوري يكره أكثر وعن عطاء وقتادة قبضة من طعام وقال سعيد بن جبير وطاوس
وأبو ثور لا شيء فيها وقال ابن المنذر في المبسوط أرجو أنه لا شيء في المحرم أن يزيل بيده وهو قول عمر بن الخطاب وابن عباس وجابر بن زيد وعطاء والشافعي
وأصحاب وأكثر أهل العلم وكره ابن عمر ومالك وفي المستوفى قال الحلواني إذا فعل هذا المحرم على فعل فعليه الكفارة وفي العيون ولو ألقى المحرم القملة فعليه

المنادي على المنبر الجزاء قال الزوجي في هذا ... لان النهي يقتضي ... للاشارة من لوازم الحضرة ... له آثار ... ياكله المحرم ش متولد من الوسخ والعرق الذي ... البدن ش اي من الوسخ والدرن الذي على البدن فهي قلة الوذ التي وعدم التنظيف ... وفي الجامع الصغير اطعم شيئا ش اي قال محمد في الجامع الصغير الى اقل مكة اطعم شيئا من غير تعيين فقال الله ... وهذا اي الذي ذكره في الجامع يدل على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا ... الا بالجملة وان لم يكن مشبعا كلمسرة خبز وكف ... ومن قتل جرادة تصدق بما شاء ش قولها بما شاء يشمل القليل والكثير وروي عن ابن عمر في الجرادة تمرة وعن علي من قبضة من طعام والتمر بطريق التعين وروي عن ابن عباس ايضا الدار في جرادات قبضة من طعام وعنه التمرة خير من جرادة وعن النزار انه احب الي من جراد ... خبر حتى نصير المنصور لان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة او يقصد بالاخذ ش اختلف العلماء في الجراد فروي انه من صيد البحر الجراد فهو ورد قال ابو سعيد الخدري وقال عروة هو من نثرة حوت اي من عطسه وروى ابو داود باسناده انه من صيد البحر وكذا ذكر الترمذي من حديث ابي المهزم عن ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله في حجة او عمرة فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه بسياطنا وعصينا فقال النبي صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر وقال الترمذي هذا حديث غريب وابو المهزم اسمه يزيد بن سفيان وقد تكلم فيه شعبة ورواه ابو داود من رواية حبيب المعلم عن ابي المهزم ضعيف وحديثه وهم **قلت** وجه الوهم ان حماد بن سلمة رواه عن ميمون بن جابان عن ابي رافع عن كعب قوله غير مرفوع والرجل بكسر الراء وسكون الجيم الجماعة الكثيرة من الجراد ... الطائر ... وفي رواية الترمذي ونحو اسياطنا جمع سوط والمشهور اسواط والصحيح انه من صيد البر كما قال الله في الجراد ... قال شيخنا زين الدين ... وهو قول عمر وابن عباس وعطاء بن ابي رباح وبه قال ابو حنيفة ومالك والشافعي في قوله الصحيح المشهور وحكاه ابن المنذر عن اكثر اهل العلم وقال شيخنا وفيه قول ثالث وهو انه من صيد البحر والبر رواه سعيد بن منصور في سننه عن هشيم عن منصور عن الحسن قوله وتمرة خير من جرادة ش لقول عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة وقصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم وجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة درهما فقال عمر ان دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جرادة وروى مالك في الموطأ اخبرنا يحيى بن سعيد ان رجلا سال عمر بن الخطاب عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب تعال حتى نحكم فقال كعب درهم فقال عمر لكعب انك لتجد الدراهم لتمرة خير من جرادة ولا شيء عليه ش اي على المحرم في قتل السلحفاة ش بضم السين وفتح اللام وسكون الحاء نوع من حيوان الماء معروف وقد يكون في البر وجمعها سلاحف قال الفراء الذكر من السلاحف الغيلم والانثى في لغة بني اسد سلحفاة وحكى ابو عبيدة عن بعضهم سلحفية مثل الهبية ش لانها ش اي لان السلحفاة من الهوام ش وهو جمع هامة بالتشديد وهي دابة من دواب الارض والحشرات ش جمع حشرة قال صاحب الديوان هي صغار دواب الارض فاشبه الخنافس ش وهو جمع خنفساء بضم الفاء وفي كتاب الجمهرة بفتح الفاء والضم جميعا وهي دويبة سوداء منتنة الريح وجاء في معناها الخنفس والخنفسة بفتح الفاء والوزغات ش جمع وزغة وهي سام ابرص وهذا لانها ش اي لان السلحفاة يمكن اخذها من غير حيلة وكذا لا تقصد بالاخذ فلم تكن صيدا ش فلا يجب بقتلها الجزاء وقال الزوجي ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته لان اللبن من اجزاء الصيد ش لتولده منه فيكون من بطونها وكلمة من للتبعيض وبه قال الشافعي واحمد وقال الزوجي في رواية مراد بنعمة والقاضي من الحنابلة لا ضمان فيه وهو قول مالك وقال النووي قال ابو حنيفة يضمن نقص الصيد بقيمته ولا فلا وقال الزوجي ونقله عنه غلط وقال الكرماني في مناسكه لو حلب الصيد فعليه ما نقص بحلبه يريد به نقص الصيد مع ضمان اللبن فاشبه كله ش اي فاشبه اللبن كله لانه متولد عنه وتناول الصيد حرام على المحرم فكذا ما كان منه اعتبارا للبعض بالكل ومن قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع ش وبه الغذاء الذي تعينه وقال الامام حميد الدين اراد بالسباع النمر والاسد والفهد ونحوها ش اراد به القرد والفيل كذا قاله حميد الدين والاترازي قال فيه نظر لان السباع شيئا ولها ان السبع اسم لكل مختطف منتهب قاتل عاد عادة انتهى **قلت** في نظر نظر لان الوصف الذي وصف به السبع وقال عادة لا يوجد في القرد والفيل عادة ثم قال الاترازي والوجه ان يريد بقوله ونحوها اي ونحو السباع ما لا يؤكل لحمه من غير السباع كالسمور والدلق والفنك والثعلب انتهى **قلت** وفيه تامل لا يخفى وقال الاكمل ونحوها اي وسباع الطير وكذا قاله الكاكي وهو الوجه وقال الزوجي والمعرف في ذلك بين سباع البهائم وسباع الطير فعليه الجزاء الا ما استثناه الشرع وهو ما عدا ش يعني فيما مضى من الخمس الفواسق ش وقال الشافعي لا يجب الجزاء ش اي في السباع اصلا وبه قال احمد وقال كل السباع المبتدئة بالضرر من الوحش كالفهد والذئب والغراب لا جزاء فيه وفي غيرها يجب في التزوجي وقال الشافعي لا شيء فيما لا يؤكل لحمه الا في المتولد مما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه كالسمع بكسر السين وسكون الميم وهو المتولد من الذئب والضبع لانها ش اي لان السباع جبلت ش اي خلقت على الايذاء فدخلت في الفواسق المستثنيات لانها خلقت موذية بطبعها فكان ما كان في طبعه الايذاء صار كالخمس الفواسق وكذا اسم الكلب يتناولها ش اي يتناول السباع باسرها ش اي بجميعها لغة اي من حيث اللغة العربية لانه عم دعا على عتبة بن ابي لهب فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد بدعائه عم ولنا

ولنا ان السبع صيد لتوحشه ش وبعده عن اعين الناس وكونه ش اي لكونه مقصود الاخذ اما لجلده كما في الاسد والنمر او للاصطياد بداعي الاجل الاصطياد به كالفهد او لدفع اذاه ش كما في الخنزير فيجب بقتله الجزاء والقياس على الفواسق ممتنع ش هذا جواب عن قياس قول الشافعي على الفواسق تقرير انه لا يلحق القياس ممتنع ضعيف لوجود الفارق خلافه اي في قياسه من ابطال العدد ش الذي نص عليه الشارع فلا يجوز فان قيل لم ابطلتم عدد الخمس حيث الحقتم بها غيرها قيل لا نحن الحقنا بها ما هو في معناها ما الحاق السباع المنفردة بها على الابد غير مستقيم لان ابدا الفواسق تتعدى الينا لانها تسكن بيوتنا اما السباع نادر ان يتعدى الينا لانها لا تسكن في بيوتنا وهي في القرب منا فلم يكن في معنى النص فلا يلحق بها واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا ش هذا جواب عن قوله ان يقع وكذا اسم الكلب يتناولها ولا السباع فاجاب بانه لا يقع من حيث العرف والعرف اولى ش يعني اقوى وارجح من اللغوي يفيد الموضع لانه عرف الناس ... قال لو اشترى لو ترهون من الملح فان اسم الكلب لا الكلب المعروف عندهم والعرف ارجح واقوى من الحقيقة اللغوية ولهذا اذا حلف لا ياكل لحما فاكل ثم لحم السمك لا يحنث لعدم العرف الحبه وان كان ثم لحما في الحقيقة ولا يجاوز بقيمته شاة ش اي لا يجاوز بقيمة السبع او بقيمة ما لا يؤكل لحمه من السباع والايجاوز على صيغة المجهول وشاة بالرفع لانه اسند الى قوله لا يجاوز ويجوز النصب على انه مفعول ثان ثم اسند الفعل الى الجار والمجرور والمعنى لا يجاوز بقيمة الذي لا يؤكل لحمه من الصيود قيمة شاة في ظاهر الرواية وروى الكرخي انه تنقص من الدم يعني لا يبلغ دما ش وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم منه ش اي من الصيد يعني ان اكان الصيد ماكول اللحم وكما اذا كان السبع مملوكا للآدمي ش ولنا قوله عم الضبع صيد وفيه شاة ش هذا اغرب جدا وقال الاترازي ولنا ما روي اصحابنا عن النبي عم الضبع صيد وفيه كبش اذا قتله المحرم وفي رواية فيه شاة **قلت** هذا اغرب من الاول ووجه الاستدلال به انه لما قدر الشرع بتقدير الشاة اعتبرناها في الجزاء لان الهدي او المرعى فيها ش ولان اعتبار قيمته مكان الانتفاع بجلده اذ اللحم غير ماكول ش اولانه محارب موذ ش يعني اعتبار القيمة لاجل الجلد لا لاجل محض المحاربة كما في قتل السباع كما في قتل اهل الحرب المحاربة لاجل العسكر وهو معنى مطلوب للملوك والسلاطين ولكن ذلك امر خارج عن الصيدية فلا يعتبر ولا معنى لانه يدل على ان القيمة يعني لا يقوم شرعا يبقى اعتبار الجلد او اعتبار اللحم على تقدير كونه ماكول اللحم وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير من لحم السبع والضبع ش ومن هذا الوجه اي الوجه المذكور ذكرتم دليلا عقليا لا يزاد على قيمة الشاة نظرا ش اي بحسب ظاهر الحال ش وان صال السبع على محرم فقتله لا شيء عليه ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد واكثر اهل العلم وكذا الخلاف في غير السبع الا انه ذكر السبع لان الصيال فيه غالب كما في المبسوط ش وقال زفر يجب قيمته اعتبارا بالجمل الصائل وفي شرح الاقطع قال زفر عليه الضمان كما في الذئب هو قياس على الجمل اذا صال على انسان فقتله لا يسقط قيمته وان كان قتل دفعا للاذى فكذا هنا ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدانا ش هذا غريب جدا وذكره في المبسوط وجه الاستدلال ان عمر بين علة الجزاء بابتدائه فعلم به ان المحرم اذا لم يبتدئ لم يكن عليه فان قلت دفع الصائل لا يجب عليه شيء والاسم يبين للتعليل فاين هو فان قلت بانه تخصيص الذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه قلت نعم لكن لا يصح الاستدلال واجيب بان ذلك في خطاب الشرع واما في كلام الرواة فيدل ولكن فيه نظر لان قول عمر انه في هذا المحل عند ابتدائه خطاب الشرع لان في حكم الاستدلال به فلولا يفيد ش والجواب ان الاستدلال انما هو بفعله وقوله روايته فيفيد ش ولان المحرم ممنوع من التعرض ش هذا استدلال بدليل حديث الفواسق ومحصله انه ممنوع من جهة الشرع عن التعرض على الصيد ش لاجل دفع اذاه ش اي ليس ممنوعا عن التعرض لاجل دفع اذاه ولهذا ش اي ولاجل كونه ممنوعا عن التعرض لا لاجل اذاه كان ماذونا في دفع التوهم ش اي الاذى المتوهم من الحيوان كما في الفواسق ش الخمس فانه لما قتلها عند الايذاء المتوهم الذي هو اذن فلان يكون ماذونا في دفع المتحقق ش اي الاذى المتحقق وهو الصيال اولى ش وابلغ منه ولهذا لو امكنه دفعه بغير سلاح فقتله فعليه الجزاء ذكره الطحاوي وبه قال احمد مع الشافعي في احد قولين ماذونا به لان النص لا يمكنه قتله موجبا للضمان ش ومع وجود الاذن من الشارع لا يجب الجزاء حقا له ش اي للشارع بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن من صاحب الحق وهو العبد ش اي المالك ... انه دفع عن ... لا يجب عليه الضمان ايضا وبه قال الشافعي واجمع العبد اذا صال بالسيف فقتله المصول عليه حيث لا يضمن مع انه لم يوجد الاذن من المالك لان العبد محجور في الدم لانه آدمي مكلف كالصحيح اي في الاصول ... او لجنايته بسبب من قبله وهو المحاربة اسقط عصمته كما اذا ارتد سقوط البدل التي هي المالك او لجناية كانه في شرف سقوط الاصل وهو نفسه فلا يجب شيء كما اذا ارتد ش وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله ش اي ان اضطر الى اكل لحم الصيد وبه صرح في بعض نسخ مختصر القدوري فعليه الجزاء ش لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص ش وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية ش وجه الاستدلال به ان الحلق محظور الاحرام ثم اباحه الشارع فيه حال الضرورة مقيدا بالكفارة وكذا قتل الصيد محظور الاحرام فيستباح لاجل الضرورة مقيدا بالكفارة ولا يسقط عنه ما تعلق به من الكفارة كما في الحلق على ما ذكرنا في قوله وهو قوله ففدية من طعام او صيام او صدقة او نسك ولو وجد المحرم صيدا وميتة ياكل الميتة وبه قال مالك واحمد والثوري وقال ابو يوسف والشعبي

بأكل الصيد ونوى في الجناية وفي الذخيرة نقل الاول رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي الجرجاني عن محمد ان تضمين الغصب اولى من الميتة واختاره الطحاوي وهو عند الكرخي مخير
م ولا بأس للمحرم ان يذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الاهلي ش وفي بعض نسخ القدوري البط الكسكري وهو المنسوب الى كسكر ناحية
من نواحي بغداد والمراد به الاهلي م لان هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش ش لانها مخالطة بالناس اي جاء عندهم والمراد بالبط الذي يكون
في المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة ش واما البط الذي يطير فانه صيود فيحرم ذبحه لانه من جملة الصيود م ولو ذبح حماما مسرولا ش بفتح الواو
وهو طير في رجليه ريش كانه سراويل فانه لابسه سراويل مسرول م فعليه الجزاء ش وبه قال الشافعي واحمد خلافا لمالك له ش اي لمالك م انه الوف مستانس
ولا يمتنع بجناحه لبطؤ نهوضه ش وهو صيد م ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطيء النهوض والاستيناس
عارض فلم يعتبر كالظبي وحمار الوحش فان قلت البراءة لا تحل بحكم الاضطرار حتى لو رمى بها الى برج حمام لا يحل ولو كان صيدا يحل بذكوة
الاضطرار … عن الاصحاب من قال يحل بذكوة الاضطرار ذكره في المحيط فذكوة الاضطرار متعلقة بالعجز … بصيد الا ترى ان الثور لو ند
فلم يقدر عليه يحل بذكوة الاضطرار وهو ليس بصيد م وكذا اذا قتل ظبيا مستانسا ش اي وكذا يجب الجزاء اذا قتل ظبيا في البيوت ش لانه صيد في الاصل
فلا يبطله الاستيناس م لانه عارض كالبعير اذا ند ش اي اذا شرد بنفسه ودام يهرب م لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم ش لانه بالند لا يخرج
عن كونه اهليا م واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها وقال الشافعي يحل ما ذبحه المحرم لغيره فانه عامل له ش اي لان المحرم عامل للغير م فانتقل فعله اليه
ش وهذا التعليل يشير الى ان الكلام في الغير متعلق بقوله يحل … وهكذا ذكر ايضا في الايضاح لا يحل ولكن ذكر في المبسوط ما يدل على انه حلال للغير
سواء ذبحه للحلال غيره او لاجل نفسه وفي نقضهم … قال لما ذبحه المحرم ميتة فاكله حرام عليه وهل هو ميتة في حق غيره فيه قولان في الجديد يكون
ميتة وبه قال مالك واحمد لانه ذكر الحكم … وفي القديم يحل لغيره وفي المروزي في شرح المهذب للنووي ذبيحة المحرم حرام عليه بلا خلاف وفي تحريمه
على غيره قولان الجديد تحريمه وهو الاصح عند اكثرهم وفي القديم حلال وصححه كثير منهم م ولنا ان الذكوة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة
كذبيحة المجوسي ش فان قلت يشكل على هذا ذبح شاة الغير بغير امره فانه حرام ومع ذلك يحل تناولها قلت النهي في معنى غير الذبح ولم يصر
المذبوح حراما لعينه بل لصيانة حق الغير ولهذا لا يحل ذبحه باذن المالك فكان الذبح مشروعا في نفسه اما ههنا نفس الفعل حرام لعينه لقوله تعالى لا
تقتلوا الصيد لانه قد وصف الصيد بالحرمة فدل على خروج المحل عن قبول الفعل الحلال م وهذا ش اي كون الذبح م لان المشروع هو الذي قام
مقام الميز بين الدم واللحم تيسيرا ش لانه بالذبح لا يتعين خروج كل الدم الذي ليتميز الخبيث من الطيب فان الميتة حرام باعتبار الدم المسفوح باللحم
الا ان الشرع اقام الذبح مقامه تيسيرا ولهذا لو ذبح ولم يسل الدم يحل اكله ولو ذبح المجوسي وسال الدم لم يحل اكله فيبقى ما لم يكن مشروعا على
اصل القياس م فينعدم ش اي المميز او الحل م بانعدامه ش اي بانعدام الفعل المشروع وهو الذكوة لان الانعدام لعدم المحلية كالانعدام
بعدم الاهلية كما في المجوسي م فان اكل المحرم الذابح من ذلك ش اي من الذي ذبحه م شيئا فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة ش هذا الخلاف فيما بين ابي حنيفة
وصاحبيه فيما اذا اكل من صيد بعدما ادى جزائه فعنده يجب عليه قيمة الاكل وعندهما لا يجب عليه الا الاستغفار اما اذا اكل قبل اداء الجزاء
دخل الاكل في ضمان الجزاء بالاجماع وصرح في المختلف وقول الشافعي قولهما كذا في الايضاح وقال القدوري اما اذا اكل من المذبوح قبل اداء الجزاء
فلا رواية في هذه المسئلة ويجوز ان يقال يجب فيه الجزاء مضافا الى القتل ويجوز ان يقال انهما متعددان … م وقالا ليس عليه جزاء ما اكل ش وبه
قال الثوري ومالك واحمد واكثر اهل العلم م وان اكل منه محرم اخر فلا شيء عليه في قولهم جميعا ش اي لا شيء عليه غير تحريم الاكل بلا خلاف وكالحلال اذا قتل صيد الحرم
فاكل منه حلال ش اي لا شيء عليه ايضا م لهما ش اي … م ان ذبيحة المحرم ميتة فلا يلزمه باكلها الا الاستغفار ش والتوبة لانه معصية م وصار كما اذا اكله
محرم غيره ش اي غير الذابح او اكله حلال م ولابي حنيفة ان حرمته ش اي حرمة التناول للاكل المحرم الذابح م باعتبار كونه ش اي كون المذبوح م ميتة
كما ذكرنا ش من ان المذبوح ميتة م وباعتبار انه محظور احرامه ش لان احرامه هو الذي اخرج الصيد عن المحلية اي عن كونه مذكى باصطياده
م والذابح ش اي واخرج الذابح م عن الاهلية في حق الذكوة فصارت حرمته ثابتة ولا تضر الوسائط ش وهي كونه ميتة والاكل من محظورات
احرامه حيث خرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية م مضافا الى احرامه ش اي الى احرام الذابح … الجزاء م بخلاف محرم اخر لان
تناوله ليس من محظورات احرامه ش لانه لم يضف الى احرامه م ويباح للمحرم اكل لحم صيد اصطاده حلال وذبحه اذا لم يدل المحرم عليه
ش اي على اصطياده م ولا امره بصيده خلافا لمالك فيما اذا اصطاده لاجل المحرم ش فان عنده لا يجوز ذلك الاكل وان اصطاده حلال لاجل المحرم وان لم
يكن باذن المحرم وفي الموطا اذا اكل المحرم من لحم الصيد الذي صيد لاجله يجب عليه جزاء الصيد كله وبه قال الشافعي واحمد وابو ثور م له ش اي لمالك
قوله عليه السلام لا بأس باكل المحرم لحم الصيد ما لم يصده او يصد له ش هذا الحديث رواه ابو داود والترمذي والنسائي ولفظ عندهم صيد البر لكم حلال وانتم

حرم ما لم تصيدوه او يصاد لكم اخرجوه عن يعقوب بن عبد الرحمن عن عمرو بن ابي عمرو عن المطلب بن عبد الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله
يقول صيد البر الحديث ورواه الترمذي عن المطلب بن عبد الله بن حنطب لا نعرف له سماعا عن جابر وقال النسائي عمرو بن ابي عمرو ليس بالقوي في الحديث
وان كان قد روى عنه مالك واخرج له البخاري ومسلم في صحيحهما والمطلب بن عبد الله ثقة الا انه لم يسمع من جابر فيما قيل والعجب من الاترازي انه ذكر
هذا الحديث في معرض الاستدلال لمالك ولم يذكره لفظا قال الشيخ مخالفا لما ذكره اصحاب السنن في صدر الحديث والعجب انه قال في لفظه صيد البر لكم
حلال الحديث ثم قال رواه الترمذي واصحاب السنن فلم ينبه على صاحب السنن من هو والترمذي ايضا صاحب السنن م ولنا ما روي ان الصحابة رض
تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عليه السلام لا بأس به ش هذا رواه محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن محمد بن المنكدر عن عثمان بن محمد
عن طلحة بن عبيد الله رض قال تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي صلعم نائم فارتفعت اصواتنا فاستيقظ النبي صلعم فقال فيم تنازعون فقلنا في لحم الصيد
يأكله المحرم فامرنا باكله انتهى وقوله فامرنا باكله يخالف لفظ ما ذكره المصنف فان قوله لا بأس به يخالف قوله فامرنا من حيث اللفظ وان كان في الحقيقة
معنى ولكن على ان الفرق بين اللفظين ظاهر بحسب الظاهر على ما لا يخفى م والمراد فيما روي لام تمليك ش هذا جواب عن الحديث الذي رواه مالك واراد باللام
هو اللام الذي في قوله او يصد لكم فزعم المصنف انه لام تمليك م فيحمل على ان يهدي اليه الصيد دون اللحم ش لان تمليك الصيد انما يتحقق فيما اهداه الى المحرم
او فيما اهدي اليه لان اللحم لا يسمى صيدا حقيقة فاقتضى الحديث حرمة تناول الصيد على المحرم وبه نقول الحرمة اكل الصيد اذا لم يكن باذنه م او معناه ان
يصاد بامره ش اي او يكون المعنى قوله او يصد له بامر المحرم واعلم ان هذا الحديث روي بالرفع ايضا او يصاد لكم كما رواه اصحاب السنن على ما ذكرنا
فلا يحتج به لمالك بهذه الرواية لانه يقتضي الحل ان اصاد غيره لاجله لانه صار معطوفا على الجملة الفائدة ومع هذا فهذا الحديث ضعيف ضعفه يحيى
بن معين والنسائي وقال الترمذي منقطع وقد ذكرناه آنفا وقال الشيخ حميد الدين الضرير والصحيح عندي بالنصب … الى
ان يصاد له وحكم ما بعد ان بالتي يخالف حكم ما قبلها فيستقيم التمسك به حينئذ لانه صار تقديره يحل للمحرم اكل لحم الصيد اذا لم يصده … الى غاية
اصطياد الغير لاجله كذا في الجامع م ثم شرط عدم الدلالة ش اي شرط القدوري في قوله اذا لم يدل المحرم م وهذا تنصيص على ان الدلالة محرمة
اي شرط عدم الدلالة في القدوري نص في الرواية على ان المحرم اذا دل حلالا على صيد الحل فذبحه الحلال يكون اللحم حراما لا يحل اكله قوله محرمة بكسر الراء اي
ولشدة بيانها م قالوا فيه روايتان ش اي قال المتأخرون من اصحابنا في تحريم صيد اصطاده حلال بدلالة محرم روايتان في رواية يحرم وفي رواية
لا يحرم قلت رواية الحرمة رواية الطحاوي ورواية عدم الحرمة رواية ابي عبد الله الجرجاني م ووجه الحرمة حديث ابي قتادة وقد
ذكرناه ش اي في باب الاحرام بقوله هل اعنتم هل اشرتم هل دللتم وقدمنا الكلام فيه وابو قتادة اسمه الحارث بن ربعي الانصاري م وفي صيد الحرم
اذا ذبحه الحلال قيمته يتصدق بها على الفقراء ش وفي بعض النسخ فعليه قيمته وقيد بقوله الحلال لان المحرم لو قتل … الاحرام و
في المبسوط ذبح الحلال لصيد الحرم فعليه قيمته عند العلماء الا على قول اصحاب الظواهر لا شيء عليه عندهم م لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم ش فان قلت
الصيد كما يحرم بسبب الحرم فكذلك بسبب الاحرام فاذا قتل المحرم صيد الحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان وليس كذلك قلت وجوب الكفارتين
… القياس صرح بذلك في الايضاح ووجه الاستحسان ما ذكر في شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا
فاستتبع الاقوى الاضعف م وقال عليه السلام في حديث طويل ولا ينفر صيدها ش وفي بعض النسخ في حديث فيه طول والحديث اخرجه الائمة الستة في كتبهم
عن ابي هريرة قال لما فتح الله عز وجل على رسوله صلعم مكة قام النبي صلعم فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها
رسوله والمؤمنين وانها احلت لي ساعة من النهار ثم هي حرام الى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يختلى خلاها ولا تحل ساقطتها
الا لمنشد فقال العباس الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال عليه السلام الا الاذخر واخرج البخاري ومسلم عن طاوس عن ابن عباس ان رسول الله صلعم قال
يوم فتح مكة الحديث وفيه ولا ينفر صيدها وذكر المص هذا لانه هو الاصل في حرمة صيد الحرم على الحلال ولانه حرم تنفير صيد الحرم فالقتل اولى
والاختلاء القطع والخلا بفتح الخاء المعجمة والقصر الرطب من الحشيش … والحشيش هو اليابس من الكلاء والعضد القطع من باب ضرب
يعضد من باب نصر م ولا يجزيه الصوم ش اي ولا يجزي ذابح صيد الحرم الصوم م لانها ش اي لان قيمة الصيد غرامة وليست بكفارة فاشبهت ضمان
الاموال وليس فيه الا الغرامة فان قلت لو كان غرامة ينبغي ان يجب على الصبي والمجنون والكافر كما في اموال الناس وقد نص في الايضاح انه لا
يجب عليهم قلت وان كان ضمان المحل يكون فيه معنى الكفارة ايضا حتى لو اخذ حلالان صيد الحرم فقتله في يد احدهما فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل
واحد منهما … بالاخذ والاخر بالقتل والاخذ سبب … كالقتل … ثم يرجع الاخذ على القاتل بما غرم باتفاق فان قلت فعلى هذا ينبغي ان
لا يؤدي في حق جزاء الاحرام فيما اذا قتل المحرم صيد الحرم كما لا يؤدي ضمان حق العبد في حق الجزاء فيما اذا قتل صيدا مملوكا في الحرم قلت حرمة الحرم حلت

في حرمة الحرام فيما نحن فيه لان حرمة المحرم لا ينافي الامن للصيد وكذا حرمة الحرام فكان الضمان لله تعالى في الحرمتين فيجعل احدهما تبعا للاخر بخلاف الصيد
المملوك لان الجناية الفعل حق الله تعالى على ان تغني بحق العبد فصار في حق العبد كالضمان لم يستوف كذا في الاسرار وهذا يشير الى الفرق بين
قتل المحرم الصيد وقتل الحلال صيد الحرم في جواز الصوم في الاول دون الثاني بقوله لانه اي لان وجوب الضمان يجب بتفويت وصف في المحل اراد به
بالوصف الامن وبالمحل الصيد وهو الامن اي الوصف هو الامن والذي يجب على المحرم بطريق الكفارة جزاء فعله لان الحرمة باعتبار معنى فيه وهو
احرامه ولهذا لو اشترك حلالان في قتله يجب عليهما ضمان واحد بخلاف المحرمين فانه يجب على كل واحد منهما كاملا لانه جزاء الفعل والصوم يصلح جزاء الافعال
لا ضمان المحل اي لا يصلح الصوم جزاء الافعال المعقولة [illegible] والمعدم صلاحيته لضمان المحل فلانه لا مماثلة بين الصوم وهو العرض
وبين المحل وهو العين وقال زفر يجزيه الصوم اعتبارا بما وجب على المحرم وبه قال الشافعي ومالك واحمد لان الواجب ضمان كالواجب على المحرم
فيتأدى بالصوم والفرق اي الفرق بين قتل المحرم الصيد وقتل الحلال صيد الحرم في جواز الصوم في الاولى دون الثانية قد ذكرناه وهو
الذي ذكره بقوله والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحل وهل يجزيه الهدي فيه روايتان في رواية وبه قال زفر والشافعي ومالك واحمد حتى
لو سرق المذبوح بعد الذبح لا شيء عليه ويشترط ان يكون قيمته عندنا مثل قيمة الصيد لان الهدي [illegible] يصلح بحل المال
فالصدقة عند التصدق وفي رواية لا يجوز حتى لو سرق المذبوح لا يتأدى الواجب ويشترط ان يكون قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد ومن
دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله فيه اي في الحرم اذا كان في يده قال في النهاية يعني وهو حامل حتى [illegible] في الحرم او
وجوب الارسال على دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال [illegible] كالاحرام بالاتفاق واما اذا كان الصيد في بيته او في قفصه لا يجب
عليه الارسال بالاتفاق خلافا للشافعي فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد لان الله تعالى غني والعبد محتاج فلا يجب الارسال
لانه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اي ترك التعرض للصيد لحرمة الحرم اذ صار هو من صيد الحرم تعليل ثان لوجوب
الارسال وفي نسخ الاسرار اذ هو صيد الحرم بكلمة اذ التي للتعليل وقال قوله اذ صار من صيد الحرم تعليل لوجوب ترك التعرض وكلمة
هو راجع الى الصيد وقال الاكمل ايضا [illegible] كلامه حيث قال انه لما صار في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم وبين ذلك بقوله اذ صار
الصيد من صيد الحرم بالدخول فيه وصيد الحرم مستحق الامن لما روينا وهو قوله ولا ينفر صيدها وان باعه رد البيع فيه
اي فان باع الحلال الصيد الذي دخل من الحل الى الحرم رد البيع فيه اي في الصيد ان كان قائما اي الصيد باقيا لان البيع لم يجز لما فيه
من التعرض للصيد وذلك حرام وان كان فائتا فعليه الجزاء لانه تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه وكذلك بيع المحرم الصيد
من محرم او حلال لما قلنا اشار به الى قوله لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد [illegible] قال صاحب الايضاح اذا [illegible] متعاقدي
البيع في الصيد اذا كان محرما لا يجوز البيع سواء كان بائعا او مشتريا والصيد في الحل او في الحرم او في ايديهما او في يد احدهما او في بيته او مربوط
في الدار او في القفص وسواء كان بيعا او هبة او صدقة وان كان المتعاقدان حلالين ينظر الى موضع الصيد ان كان في الحل جاز البيع
كان المتبايعان في الحل او في الحرم او احدهما في الحل والاخر في الحرم وان كان الصيد في الحرم لم يجز البيع فان اتلفه المشتري فكان على المحرم
الذي اعده جزاؤه وعلى المشتري قيمته للبائع اذا كان قد اصطاده وهو حلال ثم احرم ثم باعه وللبائع ان يستعين بهذه القيمة في الجزاء
الذي عليه وكذلك بيع المحرم الصيد من محرم او حلال يعني يرد البيع ان كان الصيد قائما وان كان فائتا فعليه الجزاء ومن احرم وفي
بيته اي والحال ان في بيته او قفص معه صيد فليس عليه ان يرسله ولا يزول ملكه عنه وهو مذهب عطاء والحكم ومجاهد وعبد الله بن
الحارث ومالك واحمد وابي ثور [illegible] ان كان في بيته او [illegible] او في قفص معه او كان مربوطا بحبل معه وقال ابو ثور [illegible]
ان الذين [illegible] رواه ان كان في بيته او في قفصه لا يلزمه ارساله وقال الشافعي عليه ان يرسله وبه قال مالك واحمد في رواية [illegible]
وقال الزهري لا يزول ملكه لانه تعرض للصيد بامساكه في ملكه فصار كما اذا كان في يده وهذا بناء على ان بالاحرام هل يزول
ملكه عن الصيد المملوك ام لا فعندنا لا يزول وعنده يزول ولنا ان الصحابة كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن رواه ابن ابي شيبة
في مصنفه حدثنا ابو بكر بن عياش عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الله بن الحارث [illegible] حدثنا عبد
السلام بن حرب عن ليث عن مجاهد [illegible] اجسام الصيد وهم محرمون فلم يأمرهم بارساله والدواجن جمع داجن وهو الذي
تعود المكان [illegible] البيت [illegible] بالصيود [illegible] الصقر والشاهين وبالدواجن نحو
الغزال ولم ينقل عنهم ارسالها اي لم ينقل عن الصحابة ارسال الدواجن بعد الاحرام وبذلك جرت العادة الفاشية اي وبكون الدواجن

في البيوت وهم يحرمون جرت العادة الفاشية يعني العادة المستمرة المتوارثة [illegible] وهو الظهور [illegible] ان الرجل يحرم وفي بيته حمام لم يجب عليه
وهي من الظهور [illegible] ان الرجل يحرم ولديه حمام [illegible] بالعادة الفاشية [illegible] ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وقال الكاكي العادة الفاشية قبل الاجماع اليوم ولان الواجب على المحرم هذا دليل اخر [illegible] ترك التعرض للصيد
وهو اي المحرم الذي في بيته قفص فيه صيد ليس بمتعرض للصيد من جهته لانه اي لان الصيد محفوظ بالبيت والقفص لا به اي لا بالمحرم غير انه اي ان
الصيد في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه لان ملكه لم يزل عنه ولا معتبر ببقاء الملك لانه ليس بتعرض للصيد فانه هو الجزاء لو كان باعتبار
الملك ينبغي ان يجب الجزاء ارسل او لم يرسل [illegible] قيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع
اي لا يضيع المملوك لان اضاعة المال حرام فيرسله في بيته او يودعه [illegible] فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله من يده غيره ضمن عند ابي حنيفة
وبقولهما قال مالك واحمد وقالا لا يضمن لان المرسل امر بالمعروف وهو الارسال الواجب عليه ناه عن المنكر لان الامساك حرام عليه فكان فعله محتسبا
فلا يكون ضامنا [illegible] وما على المحسنين من سبيل لان فعله لطلب الرضى لله تعالى ولا احد سبيل على [illegible] وله اي لابي حنيفة انه اي المحرم
ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما اي معصوما فلا يبطل احترامه باحرامه كما في ساير الاموال وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما اذا اخذه
حالة الاحرام لانه يحرم العين على المحرم فلا يضمن المرسل لانه اي لان الآخذ لم يملكه اي لم يملك الصيد والواجب عليه ترك التعرض
ان يقال [illegible] ملكا محترما [illegible] ترك التعرض الواجب [illegible] والواجب عليه ترك التعرض لا الاخراج عن ملكه
ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا ونظيره الاختلاف في كسر المعازف فانه لا يضمنها
عندهما لانه امر بالمعروف ناه عن المنكر وعند ابي حنيفة يجب الضمان [illegible] مملوك لصاحبه كما اذا قتل الجارية المغنية خطا يجب قيمتها غير مغنية والمعازف
الملاهي قال ابن دريد قال قوم من اهل اللغة هو اسم يجمع العود والطنبور وما اشبههما وقال الجوهري المعازف [illegible] اهل اليمن [illegible] الادب
المعزف ضرب من الطنابير يتخذه اهل اليمن وان اصاب محرم صيدا فارسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه لانه اي لان
المحرم لم يملكه اي الصيد بالاخذ فان الصيد لم يبق محلا للتملك لان الحرمة اضيفت الى العين في حق المحرم لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما اي محرمين فصار كما اذا اشترى الخمر يعني اذا اشترى المسلم الخمر لا يملكها فاذا اتلفها احد لا ضمان عليه لانها حرام لعينها لقوله صلعم حرمت
الخمر لعينها فكذا اذا ارسل صيد المحرم لان الصيد حرام عليه لعينه فلا يجب الضمان فان قتله محرم آخر في يده اي في يد المحرم فعلى كل واحد منهما جزاؤه اي من
الآخذ والقاتل لان الآخذ متعرض للصيد بتفويت الامن والقاتل مقرر لذلك اي التعرض الموجب لتفويت الامن والتقرير كالابتداء في حق
التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا لانهم يضمنون نصف المهر لانهم بشهادتهم [illegible] كان على شرف السقوط [illegible] ويرجع الآخذ
على القاتل فان قلت ليس للآخذ في الصيد ملك ولا يد محترمة فكيف يرجع على القاتل والضمان يجب بالحيلولة [illegible] قلت [illegible]
معتبرة في حق الآخذ لانه يتمكن من ارساله [illegible] الجناية عن نفسه [illegible] لم يملكه الآخذ كغاصب المدبر اذا قتل انسان في يد
الغاصب فانه يرجع على القاتل بقيمته كما لو ملكه وان كان المدبر لا يقبل النقل من ملك الى ملك وقال زفر لا يرجع لان الآخذ مؤاخذ بصنعه
وهو تعرضه للصيد الامن فلا يرجع على غيره لانه يستلزم تنزيل الراجع منزلة المالك بواسطة الضمان والصيد غير قابل للملك في حق المحرم
فلا يرجع كمسلم غصب خمر ذمي فاتلفه مسلم آخر في يد الغاصب لم يرجع الغاصب على المتلف فكذا هذا ولنا ان الآخذ انما يصير سببا للضمان
عند اتصال الهلاك به اي بالاخذ فهو اي القاتل بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيضاف الضمان اليه
اي الى القاتل كغاصب الغاصب اذا اتلف المغصوب [illegible] الجواب عما تمسك به زفر [illegible] لم يثبت له حرمة
[illegible] الصيد لان ذلك فيه زيادة [illegible] في حق المحرم [illegible] الادمي فثبت له [illegible] وان لم يثبت ذلك
قطع حشيش الحرم او شجره ليس بمملوك [illegible] الواذي وهو [illegible] ان ما زرعه الانسان [illegible] شجر الحرم انواع اربعة
اما ان يكون من جنس ما ينبته الناس كالجوز واللوز والتفاح والكمثرى ونحوها او من جنس ما لا ينبتونه كشجر ام غيلان والاراك وكل واحد منهما
اما ان نبت بنفسه او انبته منبت والمحظور منها نوع واحد وهو الذي نبت بنفسه مما لا ينبته الناس [illegible] الانواع الثلاثة [illegible]
[illegible] المنبت [illegible] بالانبات [illegible] وفي المبسوط [illegible]
[illegible] في الحرم [illegible]
[illegible] من النخل [illegible] وهو قول ابي الخطاب [illegible]

وابن عقيل من الحنابلة وقال القاضي منهم يجب الجزاء وهو قول الشافعي في الشجر بكل حال فعلى المذهب عندنا وجب في الدوحة وهي الشجرة العظيمة بقرة وروي ذلك عن ابن
عباس وليس بجيد وضعفه مالك في اصغر من ذلك شاة فالكبيرة مضمونة بالبقرة والصغيرة بالشاة عند الشافعي وابن حنبل لا اصل لذلك الا الآثار وروي عن عطاء والشافعي
لا دليل للنجاة وقلد الشافعي فيه من خالف الاصول وعن بعض السلف انه اوجب في الدوحة بدنة وعن عبد الله بن محمد في الدوحة سبعة دنانير وسبعة دنانير [illegible]
وقال مالك وابو ثور وداود الظاهري وابن المنذر لا ضمان في شجر الحرم ولا في حشيشه كقطع المحرم في الحل وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد يلزمه
الجزاء وبه قال احمد لكن الجزاء عند الشافعي في الدوحة بقرة كما قلنا عن قريب وفيما دونها شاة وفي الصغيرة القيمة والمعتبر بها ان يكون سبع العظيمة وقال ابن
المنذر لا اجد دليلا فيه من كتاب ولا سنة ولا اجماع م الا ما جف منه ش استثناء من قوله فعليه قيمته يعني لا يجب عليه شيء في قطع ما جف اي يبس م لان حرمتهما اي
حرمة حشيش الحرم وحرمة شجره م تثبت بسبب الحرم فالاحرام لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها ش هذا الحديث قدم م ولا يكون في هذه القيمة ش اي قيمة شجر الحرم
وحشيشه م مدخل لان حرمتها ثبتت بسبب الحرم لا بسبب الاحرام فكان ضمان المحل ش لا ضمان الفعل كما في صيد الحرم م على ما بيناه ش اشارة الى قوله والصوم يصلح
جزاء الافعال لا ضمان المحال م ويتصدق بقيمته على الفقراء واذا اداها ش اي اذا ادى القاطع قيمة الشجر الى الفقراء م ملكه ش اي ملك الشجر م كما في اداء
قيمة المغصوب الى المالك يملك المغصوب فان قلت في الذي عليه يحصل المعاوضة وفي الغصب لم يحصل قلت يحصل في الغصب ايضا لان الغصب بما يبرع [illegible] وقد ملك
العوض فيملك القاطع المعوض وهو الشجر م ويكره بيعه ش اي بيع الحشيش او الشجر م بعد القطع لانه ملكه بسبب محظور شرعا فلو اطلق له في بيعه لتطرق
الناس الى مثله ش فلا يبقى اشجار الحرم وفي ذلك اعانة على صيد الحرم م الا انه يجوز البيع مع الكراهة ش لانه ملكه بالضمان م بخلاف الصيد ش يعني لا يجوز
بيع الصيد بعد اداء الجزاء اصلا م والفرق ما نذكره ان شاء الله ش وهو قوله لان بيعه حيا تعرض للصيد الآمن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة الى آخره عن
سطر م والذي ينبته الناس عادة ش متصل بقوله وهو ما ينبته الناس م عرفناه غير مستحق الامن بالاجماع ش لان الناس في الحرم يزرعون فيه ويحصدون
من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا من غير نكير من احد ولان الحرم المنسوب الى الحرم ش اي الذي يحرم قطعه هو الشجر الذي ينسب الى الحرم والنسبة اليه على الكمال
عند عدم النسبة الى غيره بالانبات ش اي بانبات احد م وما لا ينبت ش على صيغة المجهول عادة ش اي من حيث العادة م اذا انبته انسان التحق بما ينبت عادة
انه لا ضمان فان وجب بقطعه شيء لحرمة الحرم م ولو نبت بنفسه ش اي لو نبت ما ينبت عادة كام غيلان بلا انبات احد في ملك رجل فعلى قاطعه قيمته
لحرمة الحرم حقا للشرع م وقيمة اخرى ش اي يجب قيمة اخرى ضمانا ش اي للضمان م لمالكه كالصيد المملوك في الحرم ش حيث يجب فيه قيمتان احدهما لحرمة الحرم و
الاخرى لصاحب الصيد فان قيل النبات علكه بالاخذ فكيف يجب القيمة بعد ذلك والجواب انه لا يجرم الكلأ شركا في ثلث الماء والكلأ والنار محمول
على خارج الحرم واما كلأ الحرم فيخالف فان احرام التعرض للحشيش كالصيد فان قيل الحرم غير مملوك لاحد فكيف يتصور قوله وقيمة اخرى ضمانا لمالكه حيث
بانه على قول ابي يوسف يملك ارض الحرم وهو قول ابي سهل محمد م واحتجوا على شجر الحرم لا ضمان فيه لانه ليس نام ش لانه لو وجب الضمان فيه لتضرر اهل الحرم في ايقاد
النار فلو الحقنا بالمنتقص صيد الحرم م ولا يرعى حشيش الحرم ولا يقطع الا الاذخر ش هو نبت بمكة معروف وبه قال الشافعي ومالك في الحل لا يحل
لاحد قطع شيء من شجر الحرم ولا شوكه ولا حشيشه شيء الا الاذخر لشيء اكد وقال الشافعي ايضا قال وهو خلاف حرمة الله ولا يجب الضمان بكل الشجر
وهو مروي عن ابن عباس وعطاء وبه قال مالك والشافعي وابن حنبل يحرم قطع الشجر والعوسج وبه قال مالك وابن حنبل وعن عطاء ومجاهد وعمرو بن دينار
والشافعي يجوز وهو مردود بقوله عليه السلام لا يعضد شوكها في حديث ابن عباس في الصحيحين وقال الشافعي لا يقطع في الشجر المؤذي كقتل الحيات المؤذي
وهو قياس بعيد في مقابلة النص وهو فاسد الوضع كما سعد قول الشافعي بخبر الواحد فيما يعم به البلوى واخذ الحنفية لهم انهم اعصوه وقطع الا
الحرمي والقرافي بتحريم الشجر مما ينبته الناس م وقال ابو يوسف لا بأس بالرعي ش وبه قال الشافعي واحمد لانه مضطر له فان منع الدواب عنه متعذر
ولنا ما روينا ش وهو قوله عليه السلام لا يختلى خلاها م والقطع بالمشافر كالقطع بالمناجل ش هذا جواب عما يقال النص في القطع لا في الرعي والمشافر
جمع مشفر ومشفر البعير كالجحفلة من الفرس كالشفة من الانسان والمناجل جمع منجل بكسر الميم وهو الحديد الذي يحصد به الزرع م وحمل الحشيش من الحل
ممكن ش هذا جواب عن قول ابي يوسف لانه فيه ضرورة قريبة منه ان النص في القطع لا في الرعي لكن لما تم الضرورة لان حمل الحشيش من خارج الحرم ممكن فلا ضرورة وقد
نال م بخلاف الاذخر ش هذا ايضا جواب عما يقال لما كان الاذخر يحرم قطعه والضرورة فيه كما في قوله بخلاف الاذخر م لانه ش اي لان الاذخر م استثناه
النبي صلعم ش وهو في حديث طويل الحرم الاتي الستة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام لما فتح الله على رسوله مكة الحديث وقد ذكرناه عن قريب وفي آخره الا الاذخر
م فيجوز قطعه ورعيه ش وعند الشافعي لا يجوز في الحرم م وبخلاف الكمأة ش معطوف على قوله بخلاف الاذخر وكذلك م لانها ليست من جملة النبات ش بل هي شيء
مودع في الارض ينبت من ماء السماء ولا من الارض والنبات ينبت من الارض ولهذا كذا قال في الكافي والكمأة بفتح الكاف وسكون الميم وفتح الهمزة جمع
كمء على عكس تمرة وتمر فان قيل النص عام وقد خص منه الاذخر بالنص او بالاجماع فلم لا يجوز تخصيص الرعي والضرورة قلنا الاذخر خص بالاستثناء

المتصل بالنص والكمأة بدليل العقل فلم يجز تخصيصه بالضرورة مع ان ابا شامة عدم الضرورة فان قيل هو الاستثناء قلنا ان التخصيص بصيغة الاستثناء التخصيص المتراخي
يجوز عند بعض اصحابنا كما قيل في المبسوط والبدائع في اول الحديث انه علم كلامه قوصل فيه الاستثناء فسبقه العباس او كان اوحى اليه ان يرخص فيه
فسبقه العباس او ان النبي صلعم هم به فجاء جبريل عليه السلام بالرخصة فقال الا الاذخر م وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا ش يعني من الجنايات م ان فيه
على المفرد دما فعليه ش اي على القارن م دمان دم لحجته ودم لعمرته ش وقال الشافعي دم واحد ش اي عليه دم واحد وبه قال مالك واحمد في احدى
الروايتين عنه م بناء على انه محرم باحرام واحد عنده ش لان احرام العمرة داخل في احرام الحجة عنده حتى ان القارن يطوف طوافا
واحدا ويسعى سعيا واحدا م وعندنا باحرامين ش حتى انه يطوف طوافين ويسعى سعيين م وقد مر من قبل ش اراد به ما ذكره بقوله في
باب القران الاختلاف بيننا وبين الشافعي بناء على القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا
م الا ان يجاوز ش وفي بعض النسخ قال الا ان يجاوز اي قال القدوري الا ان يجاوز القارن وفي بعض نسخ القدوري الا ان
يجاوز من باب المفاعلة والاول من باب التفاعل وهذا استثناء من قوله فعليه دمان اي على القارن دمان في كل موضع يجب فيه على المفرد
دم الا في موضع واحد وهو ان يجاوز م الميقات غير محرم ش اي حال كونه غير محرم م بالعمرة او الحج فيلزمه دم واحد ش وفي بعض النسخ فيلزمه
لذلك دم واحد وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي وليس في الاصول معنى يجب على المفرد دم وعلى القارن دم الا في هذه المسألة وفيه نظر
لان القارن اذا افاض قبل الامام عليه دم واحد وكذا اذا طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا او قدم الى اهله يجب عليه دم واحد وكذلك اذا
وقت القارن بعرفة ثم قتل صيدا م خلافا لزفر ش فان عنده يجب عليه دمان م لان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد ش هذا تعليل لنا
اي لزفر فان الواجب عليه عند الميقات احد الاحرامين هو احرام واحد للعمرة م وبتأخير واجب واحد لا يجب الا جزاء واحد ش الا ترى انه لو احرم
بالعمرة عند الميقات ثم جاوز ثم احرم بالحج لا شيء عليه مع انه قارن بخلاف سائر المحظورات فانه صار بجنايته مرتكبا محظور احرامين فيدخل
النقص فيهما وههنا ليس كذلك وكذا لو اهل بعمرة بعد المجاوزة ثم اهل بحجة بمكة فعليه دم واحد بتأخير احرام العمرة م واذا اشترك محرمان في قتل
صيد فعلى كل واحد منهما الجزاء كاملا ش وهو قول الحسن والشعبي وسعيد بن جبير والثوري وبه قال مالك والمتوفى لعمر الساعي فيه وهو رواية عن
احمد واختاره ابو بكر من الحنابلة وقال الشافعي واحمد في رواية وداود عليهما جزاء واحد م لان كل واحد منهما بالشركة يصير جانيا جناية توجب
الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية ش الشافعي يقول هو ضمان المحل والمحل واحد ونحن نقول هو ضمان الفعل وهو متعدد م واذا اشترك حلالان
في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء على الجناية فيتحد ش اي الجزاء باتحاد المحل فالمحل واحد والجزاء واحد فعلى كل
واحد منهما نصف قيمة الصيد وان كانوا اكثر من ذلك قسم الضمان على عددهم م كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة ش لانه ضمان المحل م و
كل واحد منهما كفارة ش لانها ضمان الفعل م واذا باع المحرم الصيد او ابتاعه ش اي اشتراه م فالبيع باطل لان بيعه حيا تعرض للصيد بتفويت
الامن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة ش وكلاهما باطل فيكون البيع باطلا وقال الاسبيجابي لو اشترى او باع حال احرامه الصيد نقض الحاكم البيع وان
قبضه المشتري فاستهلكه فالبايع محرم والمشتري حلال فعلى البايع قيمة الصيد للكفارة والضمان عليه للبايع ان كان صاده حال الحرم
وانصاده وهو حلال ثم احرم ثم باعه حال الحرام فعلى المشتري قيمته للبايع م ومن اخرج ظبية من الحرم فولدت اولادا فماتت
هي واولادها فعليه جزاؤهن ش اي جزاء الام والاولاد م لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا ش يعني بعد اخراجه من الحرم
متصف بصفة شرعية وهو الامن واذا كان كذلك بقي مستحقا بان يكون آمنا من جهة الشرع لتولدها ومن حيث كان آمنا فبقي بعد هذا الى
م ولهذا ش اي ولاجل استحقاقه الامن شرعا م تجب ردته الى مأمنه وهذه صفة شرعية ش اي كون الصيد واجب الرد الى المأمن اي الى
موضع الامن وهو الحرم صفة شرعية م فتسري الى الاولاد ش يعني يثبت وجوب الرد الى الحرم في الاولاد ايضا لان الاوصاف القارة
في الامهات تسري الى الاولاد كالحرية والكتابة والتدبير فان قلت ينتقض هذا بولد المغصوبة فانها واجبة الرد ولم تسر الى ولدها
قلت صفة المغصوبية ليست بصفة شرعية فلا تتعدى الى الولد فان قلت المغصوبية صفة شرعية ينبغي ان تتعدى حتى صح
عن [illegible] فلو تسري بخلاف التدبير وغيره فان صفة لازمة وفي جامع قاضيخان ان سبب وجوب الضمان في الغصب تفويت اليد
ولم يوجد ذلك في الولد لا حقيقة ولا حكما لان المالك لم يطالبه بالولد حتى اذا طالبه وامتنع كان ضامنا اباح الوحشة [illegible]
فان لم يرد ومنع صار ضامنا وقت المنع م فان ادى جزاءها ش اي جزاء الظبية م ثم ولدت ش ثم ماتت الام والاولاد ليس عليه جزاء
الولد لانه بعد اداء الجزاء لم يبق آمنة ش اي مستحقة للامن حينئذ لم يبق الامن ولا يستحق الامن في الحدوث عاما كالخارج من الحرم و

وهو معنى قوله لأن وصول الخلف ش وهو القيمة الى الفقراء كوصول الأصل م وهو الصيد الى الحرم ألا يرى أنه لو ضحى بشاة ثم ذبح
بين أو لأن الشاة ملكها أو انعدمت لا يجب عليه شيء كذا ذكرها في جامع المحبوبي وكذا ذكر الإمام حميد الدين الضرير قوله لأن وصول الخلف
كوصول الأصل وقيد بقوله لأن وصول قيمة الصيد لفقراء مكة غير لازم وصول الصيد الى الحرم وقال الأترازي فيه نظر لأنه يجوز الصرف
القيمة الى فقراء مكة وغيرهم عندنا فإذا أدى الجزاء الى غيرهم يسقط أيضا مع أنه لم يصل الخلف الى فقرائها فلم يستقم التعليل بأن وصول الخلف
الى فقراء مكة كوصول الأصل الى الحرم انتهى قلت تسطير هذا غير موجه فلم يرد ... على الشيخ حميد الدين أما أنه فإنه أطلق وهو
يشمل الوصول الى فقراء مكة والى غير فقرائها وأما الشيخ حميد الدين فإنه قيد باعتبار الغالب

باب مجاوزة الوقت بغير إحرام

أي هذا باب في بيان حكم مجاوزة الميقات بغير إحرام ولما فرغ من بيان حكم الجناية الواقعة بعد الإحرام
شرع في بيان حكم الجناية الواقعة قبل الإحرام واشتركا في معنى الجناية لكن لما كانت الجناية بعد الإحرام على الكمال قدم بابها على هذا الباب
والمجاوزة مصدر باب المفاعلة التي تكون بين اثنين ولكن هنا بمعنى الجواز كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم بمعنى أسرعوا ومعنى الوقت
قال في الجمهرة الوقت معروف اسم واقع على الساعة من الزمان والحين فعلى هذا يكون استعمال الوقت في معنى المكان مجازا كما استعمل المكان
في معنى الزمان مجازا في قولهم هنا كذا وقال الجوهري الوقت معروف والميقات الوقت المضروب للفعل والموضع يقال هذا ميقات
أهل الشام للموضع الذي يحرمون منه فعلى هذا يكون إطلاق الميقات على مكان الإحرام حقيقة كاستعمال أهل اللغة الميقات في معنى المكان وقال
الأترازي والمطرزي أيضا وقال الأكمل فإن قلت ما وجه ... فإن كان الواجب أن لا يجاوز أحد الميقات بغير إحرام شيء لأنه المحرم لكان
الموجب للكفارة هو الإحرام والإحرام غير موجود في ذلك الوقت فالجواب أن جاوز الميقات بغير إحرام ارتكب المنهي عنه وتمكن في حجه
نقصان ونقصانه يجبر بالدم إلا أن التدارك في ذلك أو أنه بالرجوع الى الميقات ملبيا بل أنه ... انتهى قلت مذهب الحسن البصري والنخعي
أن الإحرام من الميقات غير واجب فلا يجب عليه شيء إذا جاوز الميقات بغير شيء وفي المبسوط ... وأحرم دونه ينعقد إحرامه إلا عند سعيد بن
جبير فإنه قال لا ينعقد إحرامه فإن رجع الى الميقات قبل التلبس بأفعال الحج بالإحرام سقط عنه الدم عند أكثر العلماء م وإذا أتى الكوفي
ش أي الرجل من أهل الكوفة م بستان بني عامر ش هو موضع قريب من مكة داخل الميقات خارج الحرم م فأحرم بعمرة ش معنى المسألة
إذا جاوز الوقت بغير إحرام ودخل البستان وكان من نيته الحج أو العمرة لأنه لم يكن من قصده ذلك ولم يرد دخول مكة فجاوز الميقات ...
الإحرام ثم عليه شيء لحرمة الوقت وذا ليعرف ميقات أهل العراق وقال القرطبي ... أو ... بينها وبين مكة ...
بعض ندم م فإن رجع ش أي محرما قيد به لأنه إذا رجع قبل الإحرام وأحرم من الميقات لا شيء عليه عندنا والشافعي م الى ذات عرق ش التخصيص
بذات عرق لظهور حال الكوفي وإلا فلو رجع الى ... وغيره من المواقيت سواء في ظاهر الرواية في سقوط الدم وعن ... أنه قال إن
على الميقات آخر وذلك الميقات يحاذي الميقات الأول سقط الدم وإلا فلا م ولبى بطل عنه دم الوقت ش أي دم الميقات م
وإن رجع اليه ولم يلب حتى جاوزه وطاف لعمرته فعليه دم وهذا ش أي هذا المذكور التفصيل م قول أبي حنيفة وقالا إن رجع اليه ش أي
الى الميقات حال كونه م محرما فليس عليه شيء لبى أو لم يلب ش وبقولهما قال الشافعي في قول م وقال زفر لا يسقط لبى أو لم يلب ش وبه قال مالك وأحمد والشافعي
في قول م لأن جنايته لم ترتفع بالعود ش جنايته هو تركه الإحرام من الميقات فلم ترتفع بعوده الى الميقات لأن الواجب عليه إنشاء التلبية والجنية
عند الميقات وجوب التلبية عند الإحرام لا بعده م فصار كما إذا أفاض من عرفات ش قبل الغروب م ثم عاد اليه بعد الغروب ش فلا يسقط
الدم م ولنا أنه تدارك المتروك في أوانه ش أي في أوان المتروك والمتروك قضاء حق الميقات م وذلك ش أي أوان المتروك م قبل
الشروع في الأفعال ش أي في أفعال الحج م فيسقط الدم بخلاف الإفاضة ش جواب عن قول زفر كما إذا أفاض ... لأنه ... عليه
م لأنه لم يتدارك المتروك ش لأن المتروك هنا امتداد الوقوف الى غروب الشمس والعود لم يحصل ذلك م على ما مر ش أي في الجنايات غير أن
التدارك عندهما ش أشار به الى أن التدارك يحصل بمجرد العود مع التلبية فقال لأن التدارك عندهما ش أي عند أبي يوسف ومحمد بعوده
حال كونه م محرما لأنه أظهر حق الميقات ش وهو مجاوزته ... كما إذا مر به ش أي بالميقات حال كونه م محرما ساكتا م فلا يلزمه شيء وكلامهما ...
... وعنده ش أي عند أبي حنيفة م بعوده ش أي التدارك بعوده حال كونه م محرما ملبيا لأن العزيمة ... كلاهما أيضا ... على
ذلك م لأن العزيمة في الإحرام من دويرة أهله ش أي لأن الأخذ بما أوجب الله عليه في الإحرام أن يكون من دويرة أهله في ...
قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله ... م فإذا ترخص بالتأخير ش أي بتأخير الإحرام م الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بإنشاء

التلبية ش أي قضاء حق الميقات بالإتيان بالتلبية م فكان التلافي بإنشاء التلبية ش أي التدارك م في عوده ش الى الميقات حال كونه ملبيا فإذا عاد ملبيا
فقد أتى بجميع ما يجب عليه م وعلى هذا الخلاف ش أي الخلاف المذكور م إذا أحرم بحجة بعد المجاوزة ش عن الميقات م مكان العمرة ش في جميع ما ذكرنا من
الأشياء م ولو عاد ش الى الميقات م بعد ما ابتدأ بالطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق ش أي باتفاق علمائنا والشافعي في قول الكرخي وأحمد
الثاني في ... الشروع في الطواف ... أن المعتبر في ذلك الشرط وإن عاد قبله فعليه الخلاف المذكور م ولو عاد اليه ش أي الى الميقات قبل الإحرام
سقط بالاتفاق ش وذلك لأنه أتى بالتلبية الواجبة عند ابتداء الإحرام م وهذا الذي ذكرنا ش من الأحكام م إذا كان ش الرجل م يريد الحج أو العمرة
فإن دخل البستان لحاجة فله أن يدخل مكة بغير إحرام ش كما يجوز للبستاني م ووقته ش أي ميقاته م البستان وهو ش صاحب المنزل سواء
لأن البستان غير واجب التعظيم إذ ليس فيه ما يوجب التعظيم فلا يلزمه الإحرام بقصده م وإذا دخله ش أي البستان م التحق بأهله ش أي بأهل البستان
سواء نوى الإقامة خمسة عشر يوما أو لم ينو وعن أبي يوسف إذا نوى الإقامة خمسة عشر يوما فالجواب على ما ذكر وإن نوى أقل من خمسة عشر يوما فإنه
يدخل مكة بغير إحرام لأنه صار ... وإن لم ينو الإقامة فلا يجوز دخول مكة بغير الإحرام لأنه ليس من أهله فلا يصير م وللبستاني أن يدخل مكة
بغير إحرام فكذا له ش أي الذي دخل البستان لحاجة دخل مكة بغير إحرام كما يجوز للبستاني لأنه التحق بأهل البستان م والمراد بقوله ش أي بقول محمد
في الجامع الصغير م ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم ش وقد مر من قبل ش أي مر ما ذكره في فصل المواقيت بقوله ومن كان داخل
المواقيت فوقته الحل معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم م فكذا وقت الداخل ش أي ميقاته م الملتحق به ش أي بالبستاني م فإن أحرما
أي البستاني والملتحق به م من الحل ووقفا بعرفة لم يكن عليهما شيء ش لأنهما أحرما من الميقات على ما يجيء الآن م يريد به البستاني والداخل فيه ش أي في
البستان م لأنهما أحرما من ميقاتهما وهو الحل م ومن دخل مكة بغير إحرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت ش أي الى الميقات م وأحرم بحجة عليه ش يعني بحجة
الإسلام م أو بحجة منذورة أو عمرة منذورة أجزأه من دخول مكة بغير إحرام ش يعني يسقط عنه ما وجب عليه من العمرة أو الحجة بسبب دخول مكة
بغير إحرام وذكر في الإيضاح وشرح الأقطع وشرح مختصر الكرخي ... م وقال زفر لا يجزيه وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر
فإنه إذا كان عليه حجة وجبت بالنذر فحج حجة الإسلام فإنه لا يسقط بها المنذورة فكذا هذا والجامع أن كل واحد منهما واجبة بسبب غير
سبب الأخرى م وصار كما إذا تحولت السنة ش ثم حج فإنه لا يقوم مقام ما لزمه بدخول مكة بالاتفاق م ولنا أنه تلافى المتروك في
وقته ش وهي السنة التي دخل فيها مكة م لأن الواجب عليه تعظيم هذه البقعة ش أي الكعبة م بالإحرام ش يعني ... إذا أتى الميقات ... أنه جاوزه
بإحرام تؤدى أفعاله في تلك السنة لا في سنة أخرى م كما إذا أتاها ش أي البقعة التي هي مكة حال كونه م محرما بحجة الإسلام في الابتداء ش يعني من أول
الأمر فإنه يجزيه عن حجة الإسلام التي نوى ... بدخول مكة م بخلاف ما إذا تحولت السنة لأنه صار دينا في ذمته ش يعني ... تأديته
إلا بإحرام مقصود ش أي مقصود م كما في الاعتكاف المنذور ش أي كما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان هذا فإنه يتأدى بصوم رمضان في
هذه السنة م دون العام الثاني ش يعني أنه لم يعتكف في شهر رمضان الذي نذر فيه الاعتكاف حتى جاء رمضان العام الثاني فصامه واعتكف فيه قضاء
عما عليه لم يجزه لأنه لما لم يعتكف في رمضان الأول صار الصوم مقصودا فلم يتأد إلا بالصوم مقصودا كذا هنا فإن قيل ... الحج بتحول السنة يصير
دينا ولكن لا نسلم أن العمرة تصير دينا لأنها غير موقتة فينبغي أن يسقط العمرة الواجبة بدخول مكة بغير إحرام بالعمرة المنذورة في السنة الثانية كما تسقط
عنه بها في السنة الأولى أجيب بأنه لا إشكال أن العمرة يكره تأخيرها الى أيام النحر والتشريق فإذا أخرها الى وقت يكره صار كالمفوت لها فصارت دينا
م ومن جاوز الوقت ش أي الميقات م بغير إحرام فأحرم بعمرة وأفسدها ش أي العمرة أفسدها بالجماع م مضى فيها وقضاها ش أي مضى في العمرة ثم قضاها
م لأن الإحرام يقع لازما ش أي لأنه عند اللزوم لا يخرج المرء عنه بعد الشروع فيه إلا بأداء الأفعال أو القضاء فإنه التزم الأداء على وجه الصحة
ولم يفعل فصار كما إذا أفسد الحج فإنه يقضيه فكذا هذا م وليس عليه دم لترك الوقت ش لأنه إذا قضاها بإحرام من الميقات يجبر به النقص في حق
الوقت بالمجاوزة بغير إحرام فسقط عنه الدم كمن سها في صلاته ثم أفسدها ثم قضاها سقط عنه سجود السهو م وعلى قياس قول زفر لا يسقط عنه الدم
يعني أن عند زفر إذا جاوز الميقات ثم أحرم ثم عاد الى الميقات لا يسقط عنه الدم لبى أو لم يلب لأن جنايته لا ترتفع بالعود فكذا إذا جاوز
الميقات ثم أحرم ثم عاد الى الميقات لا يسقط عنه الدم في عمرة ثم وجب عليه القضاء بالإفساد لا يسقط عنه الدم بالقضاء لعدم ارتفاع الجناية
قياسا على تلك المسألة م وهو نظير الاختلاف ش أي هذا الاختلاف بيننا وبينه نظير في أن الدم الواجب بالمجاوزة عن الميقات يسقط بالقضاء
عندنا ولا يسقط عنده نظير الاختلاف الواقع في فائت الحج إذا جاوز الميقات بغير إحرام ثم أحرم بالحج وفاته الحج بفوات الوقوف بعرفات
الوقوف بعرفات ويحل بأفعال العمرة ثم وجب عليه القضاء فلا يسقط الدم الواجب بالمجاوزة بغير إحرام بوجوب القضاء عندنا خلافا له ومن

جاوز الوقت عطف على قوله وفاته الحج اي ونظير الحج ايضا بها وبنيه فيمن جاوز الوقت اي الميقات بغير احرام ثم احرم بالحج او لعمرة
ثم قضاه بالحج قبل الوقوف بعرفات توجب عليه الحج والقضاء يسقط عنه دم المجاوزة عند علمائنا الثلاثة وقال زفر هو اي زفر يقول المجاوزة هذه اي بنفس
هذه المجاوزة بغير احرام بجرمها اي بغير المجاوزة من المحظورات كالتطيب واللبس والحلق وان الدم الواجب بها لا يسقط بعقد الحج والعمرة
فكذا هذا ولنا انه يصير بالحج قاضيا حق الاحرام منه اي من الميقات في القضاء وهو اي القضاء بحكم الغايت فيعدم المعنى الذي اوجبه
الدم وهو ادا الحج باحرام بعد مجاوزة الميقات ولا يتعدم به اي بالقضاء غيره اي غير هذا المحظور من المحظورات لان الواجب بها
لنقصان تمكن في الاحرام الاول والجبر لا يرتفع باصل العبادة كسجدة في الصلوة يترك بها الجبر باصل الصلوة لا يرتفع الجبر بها الدم وجبره
اصل الحرام من الوقت وقد اتى باصل الاحرام من الوقت في القضاء فينوب عما ترك اي اصل الصلوة بنوع اصل الصلوة الا انه لا ينوب عن الشيع كذا
في المبسوط وبجمع قوله فوقع الوقوف اي فان خرج المكي يعني من الحرم حال كونه يريد الحج فاحرم يعني بالحج ولم يعد الى الحرم ووقف
بعرفة فعليه شاة لانه لما خرج من الحرم واحرم بالحج صار كالافاقي اذا جاوز الميقات ثم احرم فوجب عليه شاة لترك حرمة الميقات كما وجب
على الافاقي لانه وقت اي لان ميقاته الحرم وقد جاوز بغير احرام ثم قيد بقوله يريد الحج لانه لو خرج في الحرم لحاجة ثم احرم بالحج لا شي
عليه عاد او لم يعد لانه لما خرج الى ذلك الموضع لحاجة صار من اهله ووقته ذلك الموضع وقيد بقوله ثم اذا عاد الى الحرم فان عاد الى الحرم
ولبى او لم يلب فهو على الاختلاف الذي ذكرناه يعني عند ابي حنيفة يسقط عنه الدم بالعود والتلبية عند الحرم وعندهما يسقط بمجرد العود
وعند زفر لا يسقط وان لبى في الافاقي وذكر قبل هذا في اثبات الكوفي بستانه في بني عامر قبل الصواب لان ان لو كان افاقيا جميع افواه
والسنة تكون المزدوجة الجمع ولم يسمع في كتب اللغة الا الباقية وعن كلام ابي السكيت الافقي بفتحتين والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم خرج من
الحرم فاحرم بالحج ووقف بعرفة فعليه دم يعني هذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير فقيد بقيد المتمتع لان احرام العاد المحجة وعمرته ميقاتية فلو يرد بها
الحكم فيه لانه لما دخل وان بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتأخير عنه اي بتأخير الاحرام عن الوقت
فان رجع الى الحرم واهل فيه اي احرم ولبى في الحرم قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهو على الخلاف الذي تقدم يعني عند ابي حنيفة يسقط
عنه الدم اذا لبى وعندهما لا يشترط التلبية وعند زفر لا يسقط الدم في الحالين في الافاقي انما قال تقدم في الافاقي وان كان المتمتع ايضا افاقيا
لان المتمتع في حق احرام الحج كالمكي فافهم

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

اي هذا باب في بيان حكم اضافة الاحرام الى الاحرام ولما كان هذا من اهل مكة نوعا من داخل الميقات جناية وكذا اضافة احرام العمرة الى الحج من الافاقي ايضا
عقبت باب الجنايات بهذا الباب لكونه نوعا من الجنايات قال ابو حنيفة اذا احرم المكي بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج وعليه
لرفضه دم وعليه حجة وعمرة واما قيد بالمكي لان الافاقي لو احرم بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بحجة يمضي فيهما ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج
على افعال العمرة صحيح في حقه عندنا وعند الشافعي ومالك يصح في حق المكي ايضا القران والتمتع عندهما وانما قيد بقوله وطاف
لها شوطا لانه اذا لم يطف للعمرة اصلا يرفض العمرة بالاتفاق وقيد بقوله شوطا والمراد به اقل الاشواط حتى اذا طاف شوطين او ثلاثة
كان الخلاف فيه كما ذكرنا اما اذا طاف للعمرة اكثر الاشواط يرفض الحج بالاتفاق وقال ابو يوسف ومحمد رفض العمرة احب الينا لانها ادنى قضاء وادنى
مؤنة فصار رفضها اولى بالرفض وعليه لحجة وقضاؤها اي العمرة وعليه دم لانه لا بد من رفض احدهما اي الحجة والعمرة لان الجمع فيهما اي في الحجة
والعمرة في حق المكي غير مشروع اي عندنا خلافا للشافعي ومالك لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والعمرة اولى بالرفض من الحج لانها
ادنى حالا لان العمرة سنة والحج فريضة واقل اعمالا لان اعمالها الطواف والسعي لا غير وايسر قضاء لانها غير موقتة لانه اذا كانها حكمه
في جميع السنة الا خمسة ايام تكره فيها وكذا اي وكذا لو رفض العمرة اذا لم يطف لها بالاتفاق وفي عبارة تسامح لانه عطف بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه
تلبيس اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم يات بشيء من افعال العمرة لما قلنا وهو قوله انها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء فان طاف للعمرة
اربعة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج لان للاكثر حكم الكل فيتعذر رفضها كما اذا فرغ منها اي من العمرة لعدم امكان الرفض وكذا لو
اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند الحج اختلف المشايخ فيه في بعضها عندهما وفي بعضها على الحج وفي بعضها وكذا الحج وكذا ادخل قوله ولا كذلك
وقال السغناقي قال الامام حسام الدين الاخسيكثي الصواب ذلك وقال الكاكي ايضا هو ثابت في نسخ المتن قال وكذا وجدت بخط شيخي وقال
الاتقاني في نسخ ولو كذلك هذا جواب سؤال مقدر بان يقال لما قال الحج فان طاف للعمرة اربعة اشواط رفض الحج لانه للاكثر حكم الكل ورد عليه
السؤال بان يقال كنت رفض الحج مذهب الحج بها اذا طاف لاقل العمرة ولم يجعل للاكثر الذي له حكم الكل فاجاب عنه وقال وكذلك كذا فاقام

العمرة افعل من كل وجه اي لا يعتبر رفض العمرة فيما اذا طاف لاقل العمرة بوجوه الاكثر بل بعلة اخرى وهي ما ذكر بقوله ولهذا اي لابي حنيفة
ان احرام العمرة قد تأكد باداء شيء من اعمالها واحرام الحج لم يتأكد ورفض غير المتأكد ايسر من رفض المتأكد وهذا لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل
شتى وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولانه في رفض العمرة هذا وجه اخر يقوله ولانه كذا اي ولان الجواب في رفض العمرة وجود بعض افعال العمرة
الثابتة بقوله والحال انه يعني والحال انه اتى بشي من افعال العمرة ابطال العمل الممنوع لانه اسماه بمعنى ابطال العمل في الطواف الذي اتى به وفي
رفض الحج امتناع عنه اي والحال انه في رفض الحج امتناع عن العمل لا الابطال والامتناع اهون من الابطال لانه ما وقع معتدا به ولا كذلك اذا لم يفعل شيئا
وعليه دم بالرفض ايهما رفضه يعني الحج عنه والعمرة عندهما لانه تحلل قبل اوانه لانه اوانه بعد اداء الافعال لتعذر المضي فيه
يكون الجمع بينهما غير مشروع فكان في معنى المحصر من حيث انه تعذر المضي فيه بعد الشروع وعلى المحصر دم للتحلل ويكون الدم دم جبر لا دم نسك عنه
الا في الاول في رفض العمرة قضاؤها لا غير اي بعمرة في رفض العمرة قضاء العمرة لانه خرج عنها بعد الشروع وفي رفض الحج اي
ولانه في رفض الحج قضاؤه اي قضاء الحج الذي رفضه في سنة اخرى وعمرة بالنصب اي مع قضاء عمرة اخرى غير العمرة التي شرع فيها
لانه في معنى فائت الحج ومن فاته الحج يتحلل بافعال العمرة لكن يؤدي الحج التي شرع فيها ويشرع عنهما ثم يأتي بعمرة اخرى وان مضى عليهما اي على العمرة
والحج يعني اذا لم يرفض المكي ومضى في المعنى العمرة او الحج بل مضى عليهما وادى اعمالهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غيره منهي عنهما اي غير احرام
الحج والعمرة وقال صاحب الهداية وفي نسخ شيخي خط عنهما اي عن العمرة التي المتعينة للرفض اجماعا فيما اذا لم يشتغل بطواف الحج والكلام فيه لانه
بين الداخلة في ونفس الحج دسبيها وقع العصيان والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا لان النهي اذا كان لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية
على اصل الحنفية على ما عرف في موضعه في الكافي فان قيل قد ذكر الشيخ في اول المسئلة ان الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع وههنا قال النهي يحقق
المشروعية وههنا يتراءى انه تناقض قلنا المراد بقوله غير مشروع غير مشروع كاملا كما في حق الافاقي فيندفع التناقض في حق الحكم وعليه دم اي دم
لجمعه بينهما اي بين الحج والعمرة لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه وهو الجمع بينهما فاركب محظور الاحرام فيجب الكفارة
ولهذا لا يباح الاغنياء فيتصدق به على المساكين كما يؤدى الكفارات وهذا اي هذا الدم الواجب في حق المكي دم جبر للنقصان لا دم شكر لارتكاب
المنهي وفي حق الافاقي دم نسك على النعمة عليه في الجمع بين العبادتين ومن احرم بالحج ثم احرم يوم النحر بحج اخر اعلم ان الجمع بين
الاحرامين لحجتين او لعمرتين حرام لانه بدعة وبيان هذا ان على اربعة اقسام بالقسمة العقلية ادخال احرام الحج على احرام الحج وادخال احرام الحج على احرام
العمرة وادخال احرام العمرة على احرام العمرة وادخال احرام العمرة على احرام الحج وشرع في كل واحد منها دلالة بقوله ومن احرم بالحج ثم احرم يوم النحر
بحج اخر ففيه تفصيل اشار اليه بقوله فان حلق في الاولى اي في الحجة الاولى لزمته الاخرى اي الحجة الاخرى لانه لم يجمع بين الاحرامين لانه تحلل
من الاولى بالحلق ويؤدي الحجة الاخرى في العام القابل ولا شيء عليه اي لا دم عليه لانه لم يجمع بين الاحرامين وان لم يحلق في الاولى اي في
الحجة الاولى لزمته الاخرى وعليه دم قصر او لم يقصر قال الكاكي قوله قصر اي حلق بعد احرام الحج الاخر او لم يحلق وعبر بالتقصير عن الحلق ليعم
المسئلة بلفظ من يتوكد حراما ثم ...
وفي بعض النسخ بان يحلق مكان قصر عندابي حنيفة يعني عند ابي حنيفة يلزمه دم على كل التقديرين انه اذا حلق فللجناية في حق احرام الحج الثانية
وان كان نسكا في حق احرام الاولى وانه اذا لم يحلق للاولى يلزمه الدم ايضا لانه تأخير النسك عن وقته يوجب الدم عنه وقالا اي ابو يوسف ومحمد
ان لم يقصر يعني الى ان يرجع من الحجة الثانية في العام القابل فلا شيء عليه لان تأخير النسك لا يوجب الدم عندهما لا للجمع بين الاحرامين لحج او
احرامي العمرة بدعة هذا دليل قوله وعليه دم قصر او لم يقصر وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير ذكر بعض مشايخنا في ذلك
روايتين يعني في وجوب الدم للتحلل الجمع بين الاحرامين في رواية يجب وفي رواية لا يجب فاذا حلق فهو وان كان نسكا في الاحرام الاول
فهو جناية على الثاني اي على الاحرام الثاني لانه حلق قبل اداء الاعمال في الاحرام فيلزمه الدم بالاجماع جواب اذا وان
لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب الدم عند ابي حنيفة وعندهما لا يلزمه شيء على ما حكينا
وهو ان التأخير لا يوجب شيئا عندهما فلهذا اي فلاجل ان التأخير جناية عنده سوى بين التقصير وعدمه اي عند ابي حنيفة وشرط
التقصير عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد يعني انه فرق بين انه حلق وجناية على الاحرام الثاني لان التأخير غير معتبر عندهما كذا في الحدادية والاصلاح
ولكن ينبغي انه لا يلزمه دم عند محمد لعدم لزوم الاحرامين في جواب المسئلة مصورة فيما اذا وقع في الحجة الاولى فلا يكون جمعا بين الاحرامين فيلزم عند الاحرام الثاني
لكن بعد لا ...ولكن لا يستقيم هذا على قوله لان الجمع بين الاحرامين بدعة ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى اي بعمرة اخرى فعليه دم لاحرامه

قبل الوقت ش اي قبل وقت الاحرام يعني ان وقت الاحرام للعمرة الثانية بعد الحلق او التقصير للاولى فان احرم للثانية قبل ذلك يكون محرما قبل الوقت
فيصير جامعا بين احرامي العمرتين وبهذا المعنى قوله م لانه جمع بين احرامي العمرة وهذا ش اي الجمع بين احرامي العمرة مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة
فانه يجب التمام دون دم ولهذا في الجمع بين احرامي العمرة وفي الجمع بين احرامي الحج دون انيان بما الفرق على احدهما قلت الجمع في هذا الاحرام انما كره لاجل
الجمع في الافعال وفي الحجتين لا يتصور الجمع فلا تؤدى افعال الحج الثاني الا وقد يؤدى في هذه السنة وانما تؤدي في السنة الثانية والجمع بين احرامي العمرة سبب
للجمع فلا يجوز العمرة في كل السنة م ومن اهل بحج ثم احرم بعمرة لزماه ش هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة وهو ان يدخل احرام الحج على العمرة
فاذا جمع بينهما لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي قوله اهل اي رفع الصوت بالتلبية وانما اختار الفقهاء لفظ الاهلال على التلبية في كثير من المواضع
اشارة الى السنة في التلبية وهي رفع الصوت م والمسألة فيه ش اي في الآفاقي ومعناه ان الآفاقي اذا احرم بحجة ثم بعمرة قبل اداء شيء من
افعال الحج لزماه لصدورهما من اهلهما لامكانه اداؤهما افعال العمرة قبل افعال الحج واما الترتيب فيهما فهو سنة والعمرة للعضو م فيصير بذلك ش اي
بالجمع بين الحج والعمرة م قارنا ش لانه جمع بين النسكين لكنه اخطأ السنة ش لان العادة تقديم الحج والعمرة او تقديم احرام العمرة على عكسه م فيصير مسيئا
ش لانه جعل التطفيل الحج على العمرة في قوله عز وجل فمن تمتع بالعمرة الى الحج فكان ينبغي ان يدخل الحج على العمرة لا على العكس لكنه لما لم يؤد الحج لامر
الترتيب وجد في الاداء وان فات في الاحرام م فلو وقف بعرفات ولم يأت بافعال العمرة فهو رافض لعمرته لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي
اي العمرة في قوله هي مبتدأ م مبنية ش نصب على الحال من هي والعامل فيه معنى الاشارة في هي كذا قال في النهاية هكذا كانت صيغته بخط شيخي وفيه نظر
م على الحج ش يتعلق بقوله مبنية م غير مشروعة ش خبر المبتدأ وفي جامع قاضيخان لو وقف بعرفة تعذر عليه اداء اعمال العمرة بعد الوقوف لانه لو
فعل لكان بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك غير مشروع م فان توجه اليها ش اي الى عرفات م لم يكن رافضا لعمرته حتى يقف ش بعرفات حتى لو بدى
له فرجع من الطريق الى مكة فطاف لعمرته وسعى ثم وقف بعرفات كان قارنا م وقد ذكرناها من قبل ش يعني في فصل باب القران حيث قال ولا يصير رافضا
بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة م فان طاف للحج ش اي فان طاف طواف القدوم للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما لزماه حتى يأتي بافعال العمرة ثم بافعال
الحج وعليه دم ش يعني دم الكفارة حتى لا يأكل منه لانه خالف السنة في هذا الجمع م لجمعه بينهما ش اي بين الحج والعمرة م لان الجمع بينهما مشروع على ما مر اراد
به قوله لان الجمع بينهما في حق الآفاقي مشروع م فصح الاحرام بهما ش اي بالحج والعمرة م والمراد بهذا الطواف ش اشار به الى الطواف الذي في قوله فان
طاف للحج ثم احرم بعمرة م طواف التحية ش وهو طواف القدوم م وانه ش اي وان طواف القدوم م سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شيء م لكنه اذا لم يترك
السنة اصلا لا يلزمه شيء م واذا لم يأت بما هو ركن يمكنه ان يأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر
وهو الصحيح ش احترز به عما اختاره شمس الائمة وقاضي خان والمحبوبي انه دم شكر لا دم جبر فان حقيقة القران توجد الترتيب المشروع في اركانه وانما فات
الترتيب في طواف التحية وهو من التوابع فصار كترك الترتيب في الاحرام كذا في المبسوط ولكن اختار انه دم جبر لما افتاه الشيخ الاسلام لاخلاف
السنة فكان كقران المكي فلا يأكل منه ولا الغني م لانه بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه ش وذلك لان طواف التحية وان كان سنة لكنه من جملة افعال الحج فكان
بانيا عمرته على افعال الحج من هذا الوجه وذلك مكروه م ويستحب ان يرفض عمرته لان احرام الحج قد تأكد بشيء من اعماله م ش اذا لم يرفض الحج فانه لو
رفض العمرة لئلا يكون بانيا افعال العمرة على افعال الحج م واذا رفض عمرته يقضيها لشروعه فيها وعليه دم لرفضها ش يعني رفض العمرة لانه بالرفض
يصير جانيا فيلزمه الدم م ومن اهل بعمرة يوم النحر ش قال السغناقي اي المحرم بالحج اذا وقف بعرفات يوم عرفة ثم احرم بالعمرة يوم النحر قبل الحلق او قبل طواف
طواف الزيارة لانه حكم من احرامه بعد تحلله الحج بالحلق بانه ذكره وقال الاكمل والنص على ما ذكره م او في ايام التشريق لزمته ش اي العمرة م لما قلنا ش
يريد به قوله لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي م ويرفضها ش اي يرفض العمرة اي الزمه الرفض قال محمد في الجامع الصغير يرفضها وقال في شرح الجامع
الصغير هنا اي الزمه الرفض وانه الصحيح كذلك لانه قد ادى ركن الحج فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه م وقد كرهت العمرة في
هذه الايام ايضا على ما ذكرنا في باب الفوات م فلهذا ش اي ولاجل كونه مكروها في هذه الايام م يلزمه رفضها فان رفضها فعليه دم لرفضها وعمرة مكانها
ش اي وعليه عمرة مكان العمرة المرفوضة م لما بينا ش اشار به الى قوله لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي م فان مضى عليها ش اي على العمرة التي احرم بها
يوم النحر م اجزاه ش ومضى بمعنى المضي عليها اي على الحج والعمرة وتأويله كما قال صاحب النهاية لما لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا في
الايام بلداء بقية افعال الحج فيجب تخليص الوقت له م اي للحج م تعظيما ش اي لاجل التعظيم له والتعظيم انما يكون بتخليص الوقت خالصا بلا
مزاحم غيره م وعليه دم لجمعه بينهما ش اي بين الاحرامين م اما في الاحرام ش اي باعتبار انه احرم بالعمرة قبل الحلق م او في الافعال ش اي او الجمع في
الافعال الباقية من رمي الجمار وغيره وعلى هذا يلزم الدم بعد الحلق قبل طواف الزيارة او بعده كان قبل بعد طواف الزيارة كيف يكون جامعا لانه

يحل له الحرام اصلا بطواف الزيارة قلنا ان لكن بقي عليه واجبات الحج من رمي الجمار في ايام التشريق قالوا اي المشايخ وهذا دم كفارة ايضا لانه م
نسك م وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها ش اي العمرة م على ظاهر ما ذكر في الاصل ش اي في المبسوط م وقيل يرفضها احترازا عن النهي ش وهو النهي عن العمرة
في ايام النحر والتشريق م قال الفقيه ابو جعفر ش هو محمد بن عبد الله الهندواني كبير العلماء ما تبخارى وحمل الحج توفي في يوم الجمعة لخمس بقين من
ذي الحجة سنة اثنتين وثلثين وثلثمائة وهو ابن اثنتين وستين سنة م ومشايخنا عليه ش اي على هذا القول وهو رفض العمرة م لانه قد بقي عليه
احرام العمرة الحجة فانه يرفضهما ش اي يرفض الثانية منهما لئلا يلزم الجمع بين الحجتين او العمرتين بيانه ان يحج حجة الاسلام في الحج تابعا في هذه
اداها فانه يتحلل بافعال العمرة عن احدهما لانه يشتغل بعد احرام العمرة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يشتغل بعد احرام العمرة دفعا للجمع
بين حجتين او عمرتين وقد رفض اذا احرم بحجتين فعندهما يرفضهما لئلا يصير جامعا بين احرامي الحج وعنده يرفضها قبل شيء منها كذا ذكر فخر الاسلام
وظهير الدين المرغيناني وكذا في المبسوط م على ما نذكر في باب الفوات فيصير جامعا بين العمرتين ش احدهما العمرة المنوية والاخرى المكونة فائت
الحج م فرضنا لا فعال فعليه ان يرفضها ش اي العمرة التي احرم بها م كما لو احرم بعمرتين وان احرم بحجة يصير جامعا بين الحجتين احراما ش اي بعد صح احرام
الحج م فعليه ان يرفضها ش اي المحرم م كما لو احرم بحجتين وعليه قضاؤها ش اي قضاء تلك الحجة لصحة الشروع فيها م ودم ش اي وعليه دم م لرفضها بالتحلل
اداء انه ش لانه تحلل قبل اداء تلك الحجة

باب الاحصار ش

اي هذا باب الاحصار في بيان حكم الاحصار اعقب باب الجنايات بباب الاحصار لان منه ما هو جناية على المحرم الاحصار في اللغة المنع من احصره اذا منعه والمحصر هو الممنوع بعد الاحرام
احصر فلان اذا منعه خوف او مرض عن الدخول الى البيت بحجة او عمرة واذا حبسه سلطان او قاهر يقال حصر وفي الحل الاحصار عندنا من عدو او مرض او
او كسر او ضلال طريق او ذهاب نفقة او هلاك محرم عندنا هو ما يمنع الحج والاحصار حابس وقال ابن المنذر في الاشراف وهو مذهب ابن مسعود وعطاء والنخعي و
الثوري وابي ثور وقال الرازي هو قول ابن مسعود وابن عباس وعروة ومجاهد وعلقمة والحسن وسالم والقاسم وابن سيرين والزهري وابي عبيد
وابي عيسى وداود واصحابه وهو قول قتادة والكلبي ايضا قال الفضل بن زياد وقال بعض الفقهاء لا يكون الا من عدو دون المرض وهو قول يخالف
لقول متقدمي الفقهاء ومذاهب العرب قلت هذا قول مالك والشافعي واسحاق واحمد في رواية على ما نذكره ان شاء الله تعالى وفي كتاب البجلي والنووي
ومناسك الكرماني اختلف العلماء في الاحصار في عشرة مواضع وقال السروجي وانا ان شاء الله تعالى اذكر مواضع الاختلاف في الاحصار في اثنين و
ستين موضعا ولكن نذكر بعضها الاول ان الاحصار يتحقق بكل ما يمنع الحرم عن الوصول الى البيت لاتمام حجة او عمرة من خوف او مرض ومنع
سلطان او قاهر في حبس او مدينة الثاني المحرم لا يتحلل الا بالذبح عندنا وبه قال الشافعي واحمد وجمهور اهل العلم وقال مالك لا هدي عليه الا ان يكون
معه هدي ساقه الثالث يتحقق الاحصار في العمرة عند عامة اهل العلم وهو مذهبنا ذكره في المبسوط وغيره وذكر عن ابن المنذر عن ابن عمر
وابن عباس انه لا يتحقق لعدم التوقيت وحرف الفوات وذكر ابن قدامة الحنبلي انه قول مالك الرابع لا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم عندنا في
الحج والعمرة وقال ابو بكر الرازي في احكام القرآن هو قول ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن البصري وابراهيم
النخعي وسفيان الثوري وقال مالك والشافعي واحمد في العمرة يذبح حيث احصر وعن احمد في الحج روايتان احدهما انه يختص بيوم النحر الخامس انه
يجوز ذبحه قبل يوم النحر في العمرة اتفاقا وكذا في الحج عند ابي حنيفة وبه قال الشافعي ومالك واحمد في العمرة وكذا في الحج في رواية وقال ابو يوسف ومحمد والثوري و
احمد في رواية انه لا يجوز قبل يوم النحر ولا للمحصر قبل يوم النحر ثم الحلق السادس الحاج الى الحلق بل يتحلل بالذبح وقال ابو يوسف يحلق فان
لم يحلق فلا شيء عليه وفي الكرماني في حلق المحصر روايتان عن ابي يوسف في رواية لا يجب وفي رواية النوادر عنه يجب الدم بتركه وعند مالك
واجب وعند الشافعي واحمد كذلك لكن اختلفوا في انه نسك السابع اذا لم يجد هديا يبقى محرما ولا بدل له عندنا وبه قال مالك والشافعي في احد قوليه وفي قوله الآخر
يصوم عشرة ايام وهو قول احمد ومذهب في المرغيناني والنخعي هو قول ابي يوسف وكان عطاء يقول اذا لم يجد الهدي نظر الى قيمته فيطعم لكل
كل مسكين نصف صاع من بر او يصوم وقال ابو يوسف في الآثار وهذا اصلي الثامن المحرم بالحج النفل يجب عليه قضاء حجة وعمرة وان كان محرما بالعمرة يجب
عليه قضاء عمرة لا غير وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعروة وقال ابو بكر الرازي وهو قول ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وعلقمة والحسن و
والنخعي وسالم والقاسم وابن سيرين وعكرمة والشعبي وروي ان عن احمد وقال مالك والشافعي واحمد في رواية لا قضاء عليه الا ان يكون حجة الاسلام الكاتب
في الاشتراط ولا اعتبار به عندنا ولا يتحلل الا بالهدي وبه قال مالك والشافعي في الجديد وعن احمد في رواية يعتبر شرطه وهو قول احمد وداود وعلقمة من اهل
الحديث والشافعي في القديم العاشر بعث الهادي وبه مع عندنا وبه قال ابراهيم وسعيد بن جبير وعند الائمة الثلاثة يتحلل بالهدي واجر الحادي عشر شديد
عند الكل من الماجشون من المالكية اي اخر المحصر بقدر اوانه حتى لجة في الايام وقال الجماعة هذا المحصر اذا احاط بالعدو من كل جانب يتحلل الهدي لعدم وجوبه

وفي احد قولي الشافعي والوجهين لا يتحلل الثالث عشر الظاهر انه يتحلل وقد يتحلل بافعال العمرة يتحلل به او بنوم يتحلل بالحج من العام القابل بمكة لا احرام عنده

وهو قول الجمهور وقال الكرخي اذا تحلل منه الرابع عشر قال ابو هريرة وعروة بن الزبير لا احصار على اهل مكة وفي المبسوط لو احصر بمكة بعد ما قدر

فليس بمحصر وقال السرخسي الصحيح انه منع من الوقوف والطواف فهو محصر الخامس عشر لا يتحقق الاحصار بعد الوقوف بعرفة عندنا وبه قال مالك لكن

يكون محرما حتى يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة والصدر ثم يحلق وتلزمه الوقوف بعرفة وفي المحيط لزمهم للوقوف دم ولرمي الجمار دم

ودماء بتاخير طواف الزيارة والحلق عند ابي حنيفة وعندهما لا يجب السادس عشر انه منع عليه الطواف والوقوف بعرفة فهو محصر وان قدر على

احدهما فليس بمحصر السابع عشر ذهب بعض الناس الى ان الاحصار اليوم لزوال الكفرة عن جزيرة العرب فهو شذوذ فان العرب وقطاع الطريق

الى الارض منهم

عمة رسول الله عم قالت اني اريد الحج فقال لها عم حجي واشترطي ان محلي حيث حبستني وقال النووي في الصحيح بنت الزبير
عبد المطلب الهاشمية وصاعة كما ذكره الغزالي غلط قلت الاشتراط لا يمنع ان يجب بدونه كاشتراط العوض في الوهب واشتراط
الرد في الوديعة واشتراط الامانة في الوديعة وفائدة اشتراط تعجيل التحليل ولو لم يشترط لتأخر تحلله الى حين بلوغ الهدي محله و
قال الزهري وهو الراوي للحديث لم يقل احد بالشرط اذ لو تحلل بالشرط من غير هدي لما شرع الهدي لان كل محرم كان يشترط و
قال امام الحرمين تأويل الحديث اي حبسني الموت اي حيث ادركني الموت انقطع احرامي قال النووي هذا التأويل باطل م لان التحلل
بالهدي مشروع في حق المحصر لتحصيل النجاة ش من العدو م وبالاحلال يتخلص من العدو لا من المرض ش بدليل قوله فان احصرتم الآية
والآية في الاحصار بالعدو وبدليل قوله فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج والامان من العدو لا من المرض واما كون مرض الشافعي فانه
عليه السلام كان محصرا بالعدو وفيهم نزلت الآية فتمسك بالاصل وهو لزوم الاحرام الحقيقي اداء الافعال الا ان يشترط ذلك
عند الاحرام لما مر من الحديث وروي عن ابن عباس انه قال لا حصر الا حصر العدو دون المرض واستدل عليه ابن الهمام ذكر ذلك عنه ابن
رشد في القواعد م ولنا ان آية الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة ش منهم ابن السكيت وهو من كبار ائمة اللغة
قال في كتاب الاصلاح يقال قد احصره المرض اذا منعه من السفر ومن حاجة يريدها وقد حصره العدو يحصرونه حصرا اذا ضيقوا عليه فعلم ان
الاحصار بالمرض والحصر يكون بالعدو ومنهم ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد في كتاب الجمهرة احصر الرجل اذا منعه من التصرف
لمرض او عائق وفي التنزيل فان احصرتم اي ان منعتم من علة او عائق ثم قال هكذا يقول ابو عبيدة وقال العتبي في تقريره ما
احصرتم من الاحصار وهو ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين الحج من مرض او كسر او عدو يقال احصر الرجل احصارا فهو محصر
فان حبس في سجن او دار قيل حصر فهو محصور وقال ابو جعفر النحاس جميع اهل اللغة على ان الاحصار انما هو
بالمرض ومن العدو لا يقال له الا حصر وقال الاخفش والكسائي والفراء وابو عبيد وابو عبيدة حصرت الرجل فهو
محصور اي حبسته واحصر في مرضي واحصر في بولي وقالوا وما كان من ذهاب نفقة او مرض قيل منه احصر وما كان من عدو
او حبس قيل منه حصر وقال ثعلب في الفصيح احصر بالمرض وحصر بالعدو وقال النووي قال اهل اللغة احصره المرض
وحصره العدو وقيل احصر وحصر بمعنى واحد قاله ابو عمرو الشيباني وحكى ابن فارس ان ناسا يقولون حصره
المرض واحصره العدو م فانهم ش اي فان اهل اللغة م قالوا الاحصار ش يعني من باب الافعال م بالمرض والحصر
ش بسكون الصاد م بالعدو ش كما ذكرنا مستقصى قيل في كلامه انه يحتمل وجهين الاول كان في حق الكلام ان يقول
باجماع اهل التفسير لان اهل اللغة لا تعلق لهم بورود الآية وسبب نزولها والثاني انها نزلت في رسول الله عم
واصحابه وكان الاحصار بالعدو واجيب عن الاول ان معناه بدلالة اجماع اهل اللغة اجمعوا على معنى دل ذلك على
ان تكون الآية واردة في الاحصار بالمرض وعن الثاني بان قيل النصوص الواردة مطلقة فنحملها على اطلاقها
من غير حمل على الاسباب الواردة هي لاجلها ونقول ايضا ان العلة المبيحة للتحلل من الاحصار دفع حرج
وهو المنع وهو موجود في العدو والمرض فيعم لعموم العلة ويوضحه ما رواه الترمذي حدثنا اسحاق بن منصور
انا روح بن عبادة نا حجاج الصواف نا يحيى بن ابي كثير عن عكرمة قال حدثني الحجاج بن عمرو قال قال رسول الله صلعم
من كسر او عرج فقد حل وعليه حجة اخرى فذكرت ذلك لابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم فقالا صدق
وقال الترمذي هذا حديث حسن ورواه ابو داود وابن ماجة من طريق عبد الرزاق قلت
الحجاج بن عمرو بن غزية الانصاري المازني الذي اصحه ورواه وكان احد من قاتل مع علي رضي الله عنه وليس له عند الترمذي
ولا في بقية الستة الا هذا الحديث الواحد فان قلت قال العراقي في الذخيرة هو حديث ضعيف قلت هذا خطأ منه وقال
النووي في شرح المهذب روي باسانيد صحيحة ولو كان فيه ضعف لما حكم بصحته ونبه على ضعفه مع مخالفته مذهبه وفي رواية
لابي داود من عرج او كسر او مرض وفي رواية عن احمد في حبس بكسر او مرض وقال ابن حزم في المحلى عن ابن مسعود انه
افتى في محرم بعمرة لدغ فلم يقدر على النفوذ انه يبعث بهدي ويواعد اصحابه فاذا بلغ الهدي احل
احل وعنه ايضا انه افتى في مريض محرم لا يقدر على النفوذ بانه ينحر عنه بدنة ثم يحج

ثم لم يأت عاما قابلا وقيل الحديث الذي احتج به والجواب عن استدلال الشافعي بالآية المذكورة قد علم بما ذكرناه والرواية عن ابن عباس مضطربة وتصديقه
للحجاج بن عمرو دليل على اضطراب قوله ويحمل قوله على نفي الكمال لا نفي الاصل والله اعلم م والتحلل قبل اوانه ش هذا استدلال
معقول فيه شائبة المنع لكانه قال سلمنا ان الآية في الاحصار وردت في الحصر بالعدو ولا فرق بين الاحصار والحصر لكن المرض ملحق به بالدلالة
لان التحلل قبل اوانه لدفع الحرج الآتي من قبل امتداده والحرج في الاصطبار عليه اي على الاحرام مع المرض اعظم لا محالة لكثرة احتياجه
الى المداواة وهي تتضمن اذا جاز التحلل بسبب العدو جاز بسبب المرض بالطريق الاولى لان الاصطبار على الاحرام مع المرض اشق من الاصطبار
عليه بلا مرض واذا جاز له التحلل يقال له ابعث شاة يعني اذا ثبت التحلل للمحصر بما ذكرنا من الدليل يقال له ابعث امر وشاة منصوب به م
تذبح ش على صيغة المجهول صفة شاة م في الحرم ش في محل النصب على الحال م وواعد م من المواعدة انما يحتاج الى المواعدة عند ابي حنيفة لان دم الاحصار
عنده غير موقت بزمان انما عندهما موقت بيوم النحر فلا يحتاج الى المواعدة كذا في المحيط والمبسوط واما في البحر فيستقيم على قولهم جميعا
م من يحمله ش مفعول واعد والخطاب فيه للمحصر م يوما بعينه ش اليوم فيه متعلق بقوله واعد م تذبح فيه ش اي في ذلك اليوم بعينه وتذبح
على صيغة المجهول ايضا قال الاترازي تذبح بالجزم على انه جواب الامر قلت يجوز ان يكون مرفوعا على تقدير وهو تذبح فيه م ثم يتحلل
ش اي بعد الذبح وبعد التحلل هو مخير ان شاء اقام مكانه وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعا عن الذهاب الى مكة يتخير بين المقام و
الانصراف كذا في المبسوط وفي جامع قاضي خان ويبقى محرما ما لم يذبح حتى لو فعل قبل الذبح ما يفعله الحلال فعليه ما يجب على المحرم م وانما
يبعث الى الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان ش لان دم الاحصار قائم مقام الحلق في اوانه وهو في اوانه
نسك فكذا ما قام مقامه وانه بعد اداء ركن الحج وهو الوقوف بعرفات لكنه لما وقع قبل الاوان اعتبر جناية فقيل انه دم كفارة م على ما م
اشار الى قوله في فصل الصيد الهدي قربة غير معقولة تختص بمكان او زمان م فلا يقع قربة دونه ش اي فلا يقع دم الاحصار قربة دون المكان م
فلا يقع به التحلل ش اي فلا يقع به دون التحلل يعني اذا ذبح دم الاحصار في غير الحرم لا يحصل التحلل م واليه ش اي الى كون دم الاحصار قربة
م الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله ش بالكسر عبارة عن المكان كالمسجد نهى عن الحلق حتى يبلغ الهدي موضع
حله ثم فسر المحل بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وقيل المراد عين البيت لانه لا اراقة فيه الدماء فكان المراد به الحرم م فان الهدي اسم لما يهدى
الى الحرم ش اي ينقل الى الحرم ماخوذ من الاهداء والهدية ولهذا لو جعل ثوبه هديا لزمه تبليغه الى الحرم كذا في الاسرار وقال مالك المحصر يتحلل
بلا هدي الا ان يكون معه هدي سابقة وهو خلاف القرآن والحديث م وقال الشافعي لا يتوقت ش بالحرم ويجوز ان يذبح في الموضع الذي احصر
فيه م لان ش اي لان الهدي م شرع رخصة ش اي لاجل الرخصة م والتوقيت يبطل التخفيف ش وبه قال احمد في رواية وقال الشافعي ان النبي عم
لما احصر مع اصحابه في الحديبية نحروا بها وهي خارج الحرم ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله المراد بالمحل الحرم كما ذكرنا و
اما ما استدل به الشافعي فقد اختلفت الروايات في نحره حين احصر وروي انه نحر هديه في الحرم حتى قال الجصاص اذا صح
ذا بعث فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحة سنامها وخل بينها وبين الناس ولا تاكل انت ولا رفقتك منها شيئا وهذه الرواية اقرب
الى موافقة الآية وهو قوله هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله واما الرواية الثانية فان صحت فنقول
والحديبية من الحرم لان نصفها من الحل ونصفها من الحرم وكان مضارب رسول الله في الحل ومصلاه في الحرم وانما بعث الهدايا الى جانب الحرم و
بحيث فيه فلا يكون للخصم حجة وقيل ان النبي صلعم كان مخصوصا بذلك لانه عم لم يكن يجد في ذلك الوقت من يبعث الهدايا معه الى الحرم
كذا في المبسوط وقال الواقدي الحديبية من طرف الحرم على تسعة اميال وقال ابو القاسم عبد الله بن خرداذبه في كتاب حدود الحرم من طريق المدينة
على ثلاثة اميال ومن طريق اليمن على سبعة اميال ومن طريق الطائف على احد عشر ميلا ومن طريق نجد على عشرة اميال ومن طريق العراق على
ستة اميال م قلنا ان المراعى اصل التخفيف لا نهاية التخفيف ش اي الذي يراعى هنا اصل التخفيف لا نهايته ولهذا لم يستحب التحلل من غير دم
يجد الهدي بل يبقى محرما حتى يطوف ويسعى كما يفعل فائت الحج م ويجوز الشاة ش يعني في الهدي وذكر في المحيط اذا كان معسرا لا يجد الهدي ولا يجد الثمن
اقام حراما حتى يطوف ويسعى كما يفعل فائت الحج م لان المنصوص عليه الهدي ش اي في قوله تعالى فما استيسر من الهدي م والشاة ادناه ش اي ادنى
الهدي لان الهدي من الابل والبقر والغنم م ويجزئه البقرة والبدنة او سبعهما كما في الضحايا ش اي يجزئه سبع البقرة او سبع البدنة كما في الاضحية
وعن ابي يوسف عن عطاء قال في المحصر اذا لم يجد الهدي قوم الهدي طعاما فتصدق به على المساكين فان لم يكن عنده طعام صام لكل نصف
صاع يوما وقال ابو يوسف واطعم عطاء في ذلك وليس المراد بما ذكر بعث شاة بعينها لانه قد يتعذر بل ان يبعث بالقيمة

حتى يشتري بها الشاة هناك اي في الحرم فيذبح فيه عنه وقولنا بالقدوري يتحلل اشارة الى انه ليس عليه الحلق او التقصير وذلك لانه لم يتركه
الحلق للتحلل وهو اي عدم اشتراط الحلق للمحصر قول ابي ح ومحمد وقال ابو يوسف عليه ذلك اي على المحصر الحلق ويقال السنة في قول مالك واحمد
في رواية وفي الكافي للاملاءي قوله عليه ذلك اي الحلق استحبابا لا وجوبا بدليل قوله ولو لم يفعل اي الحلق لا شيء عليه لان ترك الواجب يوجب الدم
وترك السنة يوجب الاساءة ولم يذكر واحد منهم لا امرنا وفي مبسوط شيخ الاسلام على هذه الرواية يتحقق الخلاف وانما يتحقق على ما روي في
النوادر ان عليه الحلق وان لم يحلق فعليه دم لانه عم حلق عام الحديبية وكان محصرا بها وامر اصحابه بذلك اي بالحلق والحديث صحيح رواه
البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عمر وابن عباس لان بالاحصار منع من الطواف والسعي ولم يمنع من الحلق فما منع منه سقط للضرورة وما لم
يمنع منه لم يسقط لعدم الضرورة ولهما اي لابي ح ومحمد ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج اي كونه نسكا قبلها اي قبل افعال الحج و
فلا يكون قربة دونها لان الحلق من توابع الاحرام فلا يؤمر به المحصر كالرمي وفعل النبي عم واصحابه هذا جواب عما تمسك به ابو يوسف بان النبي
صلعم لما احصر بالحديبية صالح مع كفار قريش على ان يعتمر في العام القابل وكان راي الصحابة ان يجاهدوهم وعصوا وامرهم ذلك بحلق رسول الله
وامر اصحابه بذلك ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف اي على الرجوع لان حكم الله كان في الرجوع لا لاجل ان الحلق واجب ولو كان
اي المحصر قارنا بعث بدمين لاحتياجه الى التحلل عن احرامين وعند الشافعي ومالك واحمد يكفيه دم فان بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج
ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما اي من الاحرامين شرع في دفعة واحدة فلم يصح لعدم التحلل عن احدهما لانه اكد فيه
فان قلت وجب ان يكتفي بهدي واحد لان الهدي شرع للتحلل والتحلل عن الاحرامين يتحقق بتحلل واحد كما لو حلق قبل الذبح بعد اداء الافعال
ليس هذا كالحلق لان الحلق في الاصل محظور الاحرام وانما صار قربة بسبب التحلل وكان قربة لغيره في غيره لا لعينه فينوب الواحد عن
الاثنين كالطهارة والوضوء يكفي للصلوات الكثيرة وكالتسليم الواحد في باب الصلوة فانه يكفي للتحلل عن الصلوات الكثيرة فاما الهدي شرع
للتحلل الا انها قربة مقصودة بنفسها بدون التحلل كما في الاضحية وما شرع قربة مقصودة بنفسها فلا ينوب الواحد عن الاثنين كافعال الصلوة ولا يجوز
ذبح دم الاحصار الا في الحرم ثم اعاد هذه المسئلة مع ان ذكرها مرتب في هذا الباب توطئة لقوله ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند ابي ح
زيادة في بيان ان دم الاحصار عرف في اختصاصه بالمكان حيث لم يختلف اصحابنا في اختصاصه بالزمان لانه مختلف فيه فعند ابي ح
يجوز ذبحه قبل يوم النحر وقالا لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة ان يذبح متى شاء اي بالاجماع اعتبارا بهدي المتعة
والقران فانهما موقتان بالزمان والمكان بالاتفاق وهذا متصل بقوله الا في يوم النحر وقوله للمحصر بالعمرة متى شاء معترض بينهما حتى
وربما يعتبرانه اي ربما يعتبر ابو يوسف ومحمد الذبح بالحلق اذ كل واحد منهما محلل هذا بيان وجه الاعتبار للحلق اي القياس عليه بيانه ان كل دم
دم يتحلل به عن احرام الحج فلا يجوز قبل يوم النحر كالحلق ولابي ح انه اي الذبح دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه فيختص بالمكان دون
الزمان كسائر دماء الكفارات لان هذا دم وجب لحل الخروج عن الاحرام قبل اداء الافعال وهو جناية فيكون ما وجب لاجله كفارة كما في
سائر الجنايات والهدي لا يباح له التناول بالاتفاق والكفارات تختص بالمكان دون الزمان بالاتفاق بخلاف دم المتعة والقران هذا جواب
عن اعتبارهما الذبح بالحلق بيانه ان هذا الاعتبار غير صحيح لانه اي لان دم المتعة والقران دم نسك وما هو دم نسك يختص بالزمان فكذا
هذا وبخلاف الحلق هذا جواب عن اعتبارهم الاخر بانه اعتبار الذبح بالحلق لا يصح لانه اي لان الحلق في اوانه لان معظم افعال الحج و
هو الوقوف فعرفة ينتهي به اي بوقت الحلق ووقت الوقوف ينتهي بطلوع الفجر من يوم النحر فلا بد من ان يقع الحلق في يوم النحر وقال
صاحب الاسرار قال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي من غير اشتراط زمان فلا اشتراطه بالكتاب نسخ والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة
وعمرة وفي غالب النسخ قال والمحصر بالحج اي قال القدوري والمحصر بالحج هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر رض قال الاكمل روي عن ابن عباس
وابن عمر قالا قال رسول الله صلعم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ثم قال والحديث عام في الذي فاته الحج بنوع
وقت الوقوف وبنوادر في الاحصار لانها قد فاته عرفة وقلنا بوجوب العمرة واما الحج فلانها تجب قضاء الحجة المشروع فيها انتهى قلت
لم يبين من خرج الحديث ولم اليه وكان الاصل بينة الذي هو مخرج الاحاديث وانما قال بعد قوله روي عن ابن عباس وابن مسعود
لا غير وقد ذكرنا فيما مضى ما نقله عن المروجي انه قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعروة وذكرنا هناك ادلة ذلك قال مالك والشافعي واحمد في رواية
لا قضاء عليه الا ان يكون حجة الاسلام ولان الحجة دليل امر يجب قضاء الحج المشروع فيها والمشروع المحصور ملزم والعمرة اي
وتجب العمرة لما انه اي لان المحصر في معنى فائت الحج لانه في كل واحد منهما خروج من الاحرام بعد الشروع قبل اداء الافعال ثم فائت الحج يتحلل

بالعمرة ونيقي تكذا هذا فان قيل العمرة في فائت الحج للتحلل وهنا يتحلل بالهدي فلا حاجة الى ايجاب العمرة قلنا الهدي لتعجيل لا يسقط العمرة الواجبة
بعد تحقق الاحصار لان المحصر في معنى فائت الحج والعمرة واجبة كذا ذكره العلامة حميد الدين وفي المستصفى الهدي شرع لتعجيل التحلل عن الاحرام لا التحلل
عن الاحرام لانا لو فرضنا في تحلله بالعمرة نوعي الحاق الضرر ليجي عنها بواسطة الهدي وعلى المحصر بالعمرة القضاء لان الاحصار عنها
يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق اي الاحصار عن العمرة لانها لا تتوقت اي لعدم تحقق الفوات ولنا ان النبي صلعم احصر بالحديبية وكانوا
عمارا وهذا الحديث صحيح من وجوه كثيرة فقضوها من القابل وكانت تسمى عمرة القضاء على ان مالكا قد اورد في الموطأ ان رسول الله صلعم كان اهل
بعمرة عام الحديبية ولان شرع التحلل اي لان مشروعية التحلل الثابت بالكتاب مر امتداد الاحرام لدفع الحرج وهذا اي الحرج موجود
في احرام العمرة اي بالشروع فشرع التحلل واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما في المحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة
وعمرة وعلى القارن اي وعلى المحصر القارن حجة وعمرتان اما الحج واحدهما اي واحدى العمرتين فلما بينا يعني في المفرد من كونه
في فائت الحج واما الثانية اي واما العمرة الثانية فلانه خرج منها بعد صحة الشروع فيها فيوجب قضاؤها فان بعث القارن هديا فقال
النسفي في ذكر القارن هنا وقع غلطا ظاهرا من الناسخ والصواب ان يقال فان بعث المحصر لان الغلط من وجهين احدهما انه ذكر فان بعث
القارن هديا ووجب على القارن سوق الهديين فلو اراد التحلل الواحد لانه ذكر قبل هذا في هذا الباب فان كان قارنا بعث بدمين والثاني الحكم
جمع بين روايتي القدوري والجامع الصغير والمسئلة المذكورة بهذين الكتابين في حق المحصر بالحج ودفع الكافي هذا النوع فقال يمكن
ان يكون المراد من قوله هديا اي لكل واحد من الحج والعمرة او يكون المراد بالهدي الجنس كما في قول الراوي فقضى رسول الله بشاهد ويمين اي بجنس
الشاهد عند اقامة البينة واليمين عند عدم البينة وقال الاكمل في دفع هذا الكلام كلام الكافي قوله في القارن لم يرجح كل التعظيم وقال
وان بعث القارن هديا والهدي اسم لما يهدى الى الحرم سواء كان ذلك دمين او دما واحدا او ثوبا وكان ذكر الواجب عليه دمان وهما هديان
القارن وكانه قال فان بعث القارن دمين فلو مثاقا بهذا دينا فتم وهو غالط في الكلام ولا من تمثيل ذلك ولو قال فان بعث
المحصر كان تلبيسا في حق القارن ولو قال هديين كان غير صحيح لانه اسم جنس لما يهدى فلا يثنى فان القارن افضل الانواع وليس بعضها
قلت كلامه لا يخلو عن النظر لان قوله لانه اسم جنس لما يهدى فلا يثنى وكيف فانه قيل هذا فكان قال فان بعث القارن دمين فيحتمل ان لا
بان بعث القارن هديا بالنظر الى كونه اسم جنس وهذا غير صحيح وكذلك كلام الكافي نظر هذا الوجه وجعل غراية الاصل عدم التقدير
وقال الاتراري قيد بالقارن في الهداية وليس فيه كبير فائدة لان الحكم في المفرد بالحج كذلك فهذا وضع القدوري تنجيز المسئلة في مطلق
المحصر ولم يقيد بالقارن فقال فان بعث المحصر هديا ولم يتبين في الجامع الصغير بل ما بالقارن بل وضع المسئلة في المحصر بالحج على انه كان ينبغي ان
يقول صاحب الهداية هديين لان القارن المحصر يبعث بهديين انتهى قلت هذا اقرب الى الوجه لان اسم الجنس اذا اريد به العدد يثنى
ويجمع وان قلت هذا الاكمل يعني ارادة النوع قلت لا يصح تعينه على الاطلاق وانما يصح ذلك لو لم يرد بها هنا والحال انه
نفي ان يكون المراد العدد لان ذكر القارن قبله وبانه عليه دمين قرينة على صحة الارادة من قوله هديا هديين وقول الاكمل ولو كان هديين
كان غير صحيح لا يقبل هنا لان هذا في كلام الفصحاء وكلام الفقهاء في متون الكتب يتحرى بالتسامح والتساهل في الكلام وواعدهم الا تحلل
في يوم بعينه ثم زال الاحصار فهذا اربعة اوجه بحسب القسمة العقلية لانه اما ان لا يدرك الحج والهدي او يدركهما او يدرك الحج دون الهدي او العكس فذكر
الهم جميع ذلك فالاول هو قوله فان كان لا يدرك الحج والهدي لم يلزمه ان يتوجه لعدم الفائدة فان قلت ينبغي ان يلزمه التوجه ليتحلل بافعال العمرة
وانه واجب وله التحلل على ذلك قلت لانه قد فاته المقصود الاعظم وهو الحج وقد حصل التحلل ببعث الهدي بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدي المبعوث
لفوات المقصود من التوجه وهو ادراك الحج والهدي معا وهو معنى قوله وهو اداء الافعال اي افعال الحج والهدي هو الوجه الثاني لزمه التوجه
لزوال العجز وهو عدم الادراك قبل حصول المقصود بالخلف كالمكفر بالصوم اذا ايسر قبل اتمام الكفارة به فان ادرك الهدي يصنع به ما شاء
لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه بادراك الاصل وان كان يدرك الهدي دون الحج هو الوجه الثالث يتحلل العجز عن
الاصل وفي بعض النسخ لعجزه عن الاصل بالباء الموحدة اي بسبب عجزه في التقدير في الكلام اي الاصل لعجزه وان كان يدرك الحج دون
الهدي هو الوجه الرابع جاز له التحلل استحسانا ولا يتحلل قياسا على ما سياتي وهذا التقسيم اي ما يراد به ادراك الحج دون ادراك الهدي
هذا هو الوجه الرابع لا يستقيم على قولهما اي على قول ابي يوسف ومحمد في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك
الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي ح وفي المحصر بالعمرة يستقيم هذا الوجه الرابع بالاتفاق بين ابي ح وصاحبيه لعدم توقيت

الدم بيوم النحر فلا يلزمه مراده انه لحج ادرك الهدي ويجوز ان يكون ميعاد الذبح اول يوم من عشر ذي الحجة تمنا او اتى على فوتها فلو ثبت ان
لان الهدي موقت بيوم النحر في المحصر بالحج فمن ادرك الحج ادرك الهدي لا محالة وفي المحصر بالعمرة اتفاقا وجاء القياس وهو قول زفر في
رواية الحسن عن ابي حنيفة انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي كالمتيمم اذا وجد الماء في خلال الصلاة
وكالمريض اذا قدر على الركوع في مدة الايلاء او يبطل النهي بالنساء وكالمكفر بالصوم اذا ايسر قبل تمام الكفارة ووجه الاستحسان انا لو
الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدي يذبحه اي لم يذبحه وهو جواب لو وفي غالب النسخ يذبحه بدونه الى قوله
ولم يحصل مقصوده اي مقصود المحرم وحرمة المال كحرمة النفس يعني كما ان خوف تلف النفس عذر في التحلل فكذلك الخوف على
المال فان قلت هذا الذي ذكره ان حرمة المال كحرمة النفس يخالف ما ذكر في كتب الاصول ان حرمة النفس فوق حرمة
المال لجواز ان يكون وقاية النفس فاذا اكره بالقتل على اتلاف مال الغير جاز الاقدام عليه اجيب بان حرمة النفس فوق حرمة المال حقيقة
لانه مملوك مبتذل [illegible] المال المبتذل ولكن حرمة المال تشبه حرمة النفس من حيث كونه [illegible] القيام عصمة صاحبه فلهذا
[illegible] التشبيه [illegible] لا يقتضي اتحادهما من جميع الجهات ولا ترتفع التشبيه لو خاف على نفسه لا يلزمه التوجه
فكذا اذا خاف على ماله [illegible] ان يذبح المبعوث على يديه بالذبح لتوانه مقصود المحصر ولو علم لا يجب الضمان عليه لوجود الاذن وله الخيار
ان شاء صبر هذا على وجه الاستحسان [illegible] يتحلل [illegible] ان شاء صبر في ذلك المكان او في غيره ليذبح عنه هديه
بعينه فيتحلل وان شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالاحرام [illegible] ليتحلل بافعال العمرة
ومن وقف بعرفة ثم احصر لم يكن محصرا لوقوع الامن عن الفوات اي لا يتحلل بالهدي عندنا وبه قال مالك وعند الشافعي واحمد لو احصر عن
طواف الزيارة ولقاء البيت يكون محصرا للاطلاق في قوله تعالى فان احصرتم الآية قلت حكم الاحصار يثبت عند خوف الفوت وقد امن الفوت
بعرفة لان خوف الفوت [illegible] وقد وقف بعرفة فقد تم حجه فكان امنا بعد التمام فلا يكون محصرا [illegible] فان احصرتم اي فان منعتم
عن اتمام الحج والعمرة [illegible] بطواف الزيارة والصدر [illegible] الوقوف بمزدلفة ورمي الجمار ولتاخير الطواف
دم ولتاخير الحلق دم عند ابي حنيفة [illegible] قبل الرمي [illegible] اذا دام عليه
منع الاحرام ثبت حكم الاحصار في حقه وقد ثبت زيادة مدة الاحرام ههنا [illegible] حكم الاحصار في حقه قلنا ليس كذلك فانه يتمكن
من التحلل بالحلق الا في حق النساء وان كان يلزمه بعض الدماء فلا يتحقق العذر الموجب للتحلل كذا في المبسوط ومن احصر بمكة وهو ممنوع
عن الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام كما اذا احصر في الحل [illegible] عندنا [illegible] اذا امتنع الوقوف و
الطواف جميعا وقال الشافعي يتحقق الاحصار بمكة مطلقا سواء قدر على [illegible] احدهما او لا لاطلاق قوله تعالى فان احصرتم قلنا مورد النص في
احصار خارج الحرم بدليل قوله تعالى [illegible] حتى يبلغ الهدي محله [illegible] دليل على [illegible] الحرام
وان قدر على احدهما اي احد الاثنين وهما الطواف والوقوف فليس بمحصر يعني لم يكن محصرا بحيث يتحلل بالدم لانه [illegible]
انه يأتي بالاحرام اما على الطواف اي اما لو قدر على الطواف فانه فاسخ يتحلل به اي بالهدي والدم بدل عنه اي عن الطواف
في التحلل في حق المحصر [illegible] وهو الاصل [illegible] البدل وهو التحلل بالهدي واما على الوقوف اي وان
قدر على الوقوف فلما بينا وهو قوله ومن وقف بعرفة ثم احصر لم يكن محصرا [illegible] في هذه المسائل يعني قوله ومن احصر بمكة خلاف ابي
الحج [illegible] ذكر علي بن الجعد عن ابي يوسف قال سالت ابا حنيفة عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس ان النبي صلعم احصر
بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ كانت دار الحرب فاما اليوم فهي دار الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف واما انا فاقول
اذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر والصحيح ما علمتك من التفصيل اي يقال الاحصار والصحيح من الرواية اي ان الممنوع و
من الوقوف والطواف يكون محصرا اتفاقا اصحابنا واذا قدر على احدهما لا يكون محصرا وهو معنى قوله ما علمتك من التفصيل

باب الفوات

اي هذا باب من الابواب في بيان احكام الفوات في الحج ولما فرغ عن الاحصار [illegible] الفوات لاحرام واداء و[illegible]
احرام بلا اداء فكان الاحصار [illegible] فتقدم على الفوات وايضا معنى الاحصار [illegible] قبل
التركيب ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج لما ذكرنا ان وقت الوقوف يمتد اليه اي الى طلوع
الفجر من يوم النحر واراد بقوله لما ذكرنا ما ذكره في الفصل المتقدم على باب القران وعليه ان يطوف ويسعى ويتحلل اي بالحلق ومن لم يبق

بقي محرما حتى يقف بعرفة في العام القابل واختلف اصحاب الشافعي في ان التحلل بماذا قال بعضهم يتحلل ويقضي [illegible] وقال بعضهم في
المسالة قولان احدهما وهو الصحيح انه لا يتحلل الا بطواف وسعي وحلق والثاني ليس عليه شيء وقال المزني انه يسقط وبه قال مالك ويقضي من قابل اي
عام قابل وقال الشافعي ان كان الحج فرضا بقي في ذمته ويحج من قابل وان كان متطوعا لم يجب القضاء وعن احمد لا قضاء في رواية ولا دم عليه لقوله عم
من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل هذا الحديث اخرجه الدارقطني في سننه عن ابن عمر وابن عباس فحديث ابن عمر اخرجه
عن رحمة بن مصعب عن ابن ابي ليلى عن عطاء عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلعم قال من وقف بعرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفات بليل فقد
فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ورحمة بن مصعب ضعيف قال الدارقطني ضعيف وقد تفرد به ورواه ابن عدي في الكامل واعله
بمحمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى وضعفه عن جماعة وحديث ابن عباس اخرجه عن يحيى بن عيسى النهشلي عن محمد بن ابي ليلى عن عطاء عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلعم من ادرك عرفات فوقف بها والمزدلفة فقد تم حجه ومن فاته عرفات فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ويحيى بن عيسى
قال النسائي فيه ليس بالقوي وقال ابن حبان [illegible] في كتاب الضعفاء كان ممن ساء حفظه وكثر وهمه حتى خالف الاثبات فبطل الاحتجاج به [illegible]
عن ابن عمر [illegible] قال كان ضعيفا ليس بشيء وقال في التنقيح روى له مسلم والشراح كلهم ذكروا هذا الحديث ولم يذكر احد منهم حاله
والعمرة ليست الا الطواف والسعي اراد بهذا بيان قوله في الحديث المذكور فليحل بعمرة وبيان ان العمرة المذكورة فيه ليست الا الطواف
بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج منه الا باداء احد النسكين وهما الحج او العمرة فيه صحيحا
اي [illegible] احرام الرقيق بغير اذن المولى واحرام المراة في التطوع بغير اذن الزوج فان للمولى والزوج
تحليلهما وليس باحتراز عن الاحرام الفاسد لانه اذا جامع المحرم قبل عرفة او احرم مجامعا فانه حكمه حكم الصحيح [illegible]
للخروج [illegible] اداء احد النسكين [illegible] طريق الخروج عنه [illegible] بنى الكلام على ما هو الوضع [illegible] الاحصار من العوارض
بالنص وقال السغناقي في الجواب اجرى الكلام على ما هو الاصل والاحصار من العوارض نقضا كما في الاحرام المبهم اي كما في التحرج في الاحرام المبهم الا باحد النسكين
والاحرام المبهم بان يقول [illegible] اللهم لبيك ولا ينوي بحجة او عمرة وههنا يعني في مسالة الفائت عن الوقوف عجز عن الحج فتعين عليه العمرة
اذا دار بين الشيئين وانتفى احدهما تعين الاخر وقد انتفى الحج ههنا للفوات فتعين العمرة ولا دم عليه وقال الشافعي ومالك والحسن بن زياد عليه دم
لما روي عن عمر انه قال لابي ايوب الانصاري حين فاته الحج فاذا ادركت الحج من قابل فحج واهد ما استيسر من الهدي وهكذا عن ابن عمر ولانه صار كالمحصر
يجب عليه دم قياسا عليه ولنا الحديث الذي رواه الدارقطني المذكور انفا وهذا دليل على ان الدم عليه غير واجب لانه موضع الحاجة الى البيان [illegible]
عنه البيان في موضع الحاجة فاذا لم يبين علم انه ليس بواجب وروي عن الاسود انه قال سالت عمر عمن فاته الحج قال يحل بعمرة ولا دم عليه و
الحج من قابل ثم لقيت زيد بن ثابت بعد ذلك بثلاثين سنة فقال مثل ذلك [illegible] لانه تحلل [illegible] بافعال العمرة وكانت في معنى [illegible]
الدم في حق المحصر [illegible] احدهما عن الاخر لان كل واحد منهما [illegible] عليه والعمرة لا تفوت
لانها غير موقتة وهي جائزة في جميع السنة حتى لو اهل بعمرة في اشهر الحج وقدم يوم النحر يقضي عمرته ولا دم عليه والحاصل ان جميع السنة وقتها
الا خمسة ايام يكره فعلها فيها اي في العمرة في هذه الخمسة ايام وقال الشافعي واحمد لا يكره في وقت من السنة وقال مالك يكره في اشهر الحج [illegible]
لاشهر الحج وقد اختلف السلف في العمرة في اشهر الحج وكان عمر ينهى عنها ويقول ليتم الحج في الاشهر والعمرة في غيرها اكمل للحج وعن عكرمة والصحيح ان
العمرة جائزة فيها بلا كراهة بدليل ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى رسول الله صلعم انه اعتمر اربع عمر في ذي القعدة الا التي اعتمر مع حجته
واما كراهتها في خمسة ايام فهو مذهبنا كما ذكرنا وهي يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما روي عن عائشة انها كانت تكره العمرة في هذه
الايام الخمسة اخرج البيهقي عن شعبة عن يزيد الرشك عن معاذة عن عائشة قالت العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويومان
بعد ذلك وقال الشيخ في الامام وروى اسمعيل ابن عياش عن ابراهيم عن نافع عن طاوس قال [illegible] ابن عباس خمسة ايام يوم عرفة و
يوم النحر وثلاثة ايام التشريق اعتمر قبلها او بعدها ما شئت وقال المخرج الاحاديث ولم يعز [illegible] قلت رواه سعيد بن منصور وفي رواية [illegible]
[illegible] ولا توافقه الاحاديث ابن عباس [illegible] وقال الاترازي ولنا ما روى اصحابنا عن عائشة انها قالت حلت العمرة في
السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق قلت هذا ليس فيه الكفاية للدليل وانما الحجة ولان هذه اي هذه الخمسة
ايام الحج فكانت متعينة له اي بالحج وروي عن ابي يوسف انها لا تكره يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله
والاظهر من المذهب ما ذكرناه وهو كراهة العمرة يوم عرفة قبل الزوال وبعده ولكن مع هذا اي مع كونها مكروهة في الايام الخمسة

لو اداها في هذه الايام صح ويبقى محرما فيها ش اي يبقى محرما بالعمرة ان لم يؤدها في هذه الايام كمقتدي الصلاة بعد دخول الوقت المكروه م لانه كره
لغيرها ش اي لغير عين العمرة اراد ان الكراهة لمعنى في غيرها لا في نفسها م وهو ش اي الكراهة لغيرها م تعظيم امر الحج وتخليص وقته ش اي الحج وهو تعظيم امر
الحج وتخليص الوقت خاصة لا يكون فيه غيره فاذا كانت الكراهة لمعنى في غيرها لا في نفسها م فيصح الشروع ش فيها م والعمرة سنة ش وفي الينابيع اي سنة
مؤكدة وفي البدائع اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال انها واجبة كصدقة الفطر والاضحية والوتر ومنهم من اطلق عليها اسم السنة وهي لا تنافي الو...
وفي التحفة والغنية اختلف المشايخ فيها قيل هي سنة مؤكدة وقيل هي واجبة وقال في التحفة ... وفي الذخيرة لا يوجد في كتب اصحابنا ان العمرة
تطوع الا في كتاب الحج قال بعض المشايخ منهم محمد بن الفضل رحمه الله ... قال الشعبي والنخعي ومالك وابو ثور وهو مذهب ابن
مسعود ومنهم من قال العمرة تطوع وبه قال الشافعي في القديم قال ... فريضة كالحج وهو الجديد ... وقال الشافعي فريضة ش وبه
قال احمد وابن حبيب وابو بكر بن الجهم من المالكية ويروى عن عمر وابن عباس ذكره ابن المنذر في الاشراف قال وهو قول عطاء وطاوس ومجاهد
والحسن وابن سيرين وسعيد بن جبير ومسروق والشعبي م لقوله عم العمرة فريضة كفريضة الحج ش هذا غريب وروى الحاكم في مستدركه والدارقطني في سننه
من حديث محمد بن سيرين عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلعم ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت ... رواه الدارقطني
في سننه عن عمر بن الخطاب ان رجلا قال يا رسول الله ما الاسلام قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتحج وتعتمر ومنها ما رواه ابو رزين العقيلي قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن فقال حج عن ابيك واعتمر
رواه ابن ماجة في سننه واحمد في مسنده ... عن عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين قالت يا رسول الله على
النساء جهاد قال عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة ومنها ما رواه الدارقطني من حديث الزهري عن ابي بكر بن محمد بن حزم عن ابيه عن جده ان النبي صلعم
كتب الى اهل اليمن كتابا وبعث به مع عمرو بن حزم وفيه ان العمرة الحج الاصغر ومنها ما رواه البيهقي في سننه ... ابن لهيعة عن عطاء عن جابر
ان رسول الله صلعم قال الحج والعمرة فريضتان واجبتان والجواب عن هذه الاحاديث ان حديث زيد بن ثابت فقال الحاكم بعد ان اخرجه الصحيح عن
زيد بن ثابت من قوله وفي اسناده اسماعيل بن مسلم ضعيف ومحمد بن سعيد قال البخاري فيه منكر الحديث ولم يرضه احمد ... قال و
روي عن زيد موقوفا وكذا اخرجه البيهقي موقوفا قال وهو الصحيح واما حديث عمر بن الخطاب فهو مخرج في الصحيحين وليس فيه وتعتمر وهذه
الزيادة فيها شذوذ وقال صاحب التنقيح والحديث ابي رزين العقيلي فقال احمد لا ارى في ايجاب العمرة حديثا اصح من هذا ولكن لا يدل على وجوب
العمرة اذ الامر فيه ليس للوجوب فانه لا يجب عليه ان يحج عن ابيه وانما يدل الحديث على جواز فعل الحج والعمرة عنه لكونه غير مستطيع واما حديث عائشة
فقال صاحب التنقيح قد اخرجه البخاري في صحيحه ... وليس فيه ذكر العمرة واما حديث عمرو بن حزم ففي اسناده سليمان
ابن داود ... غير واحد من الائمة ... واما حديث جابر فضعفه البيهقي قال ابن لهيعة غير محتج به ورواه ابن عدي
في الكامل واعله بابن لهيعة ... فرضية العمرة بالاية الكريمة وهي قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لان الله تعالى عطف العمرة على الحج وامر بهما والامر
للوجوب والجواب عنه ان عمر وعليا وابن مسعود وسعيد بن جبير وطاوس قالوا اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك فجعلوا اتمامهما ...
بهما على الاوقات المعروفة لا فرض العبادة وقال ابن القصار ... ان مراده ان يأتي بالسنة ... واجب عليه ان يأتي بها تامة كمن
اراد ان يصلي تطوعا يجب عليه ان يكون على طهارة وان يأتي بها تامة الاركان والشروط ... يبطل ... وقالوا فانه يجب اتمامها والمضي
فيها وفي فاسدها وان لم يكن واجبة في الاصل وقال ابو عمر الحافظ المغربي ان الله سبحانه لو لم يوجب العمرة بنص ولا اجماع ... في باب النفل و
اجمع المسلمون على فرضيتها ... والمفروض لا ينسخ الا من بعد الوجوب وقد ثبت في الصحيح ... الاسلام على خمس وذكر منها حج البيت ولم يذكر
العمرة فلو كانت فريضة كالحج لكان ... ذكرها فسقط قول من ادعى انها فريضة م ولنا قوله عم الحج فريضة والعمرة تطوع ش هذا الحديث غريب مرفوعا
ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا على ابن مسعود فقال حدثنا ابن ادريس وابو اسامة عن سعيد بن ابي عروبة عن ابي معشر عن ابراهيم قال قال
عبد الله بن مسعود الحج فريضة والعمرة تطوع وروى ابن ماجة في سننه حدثنا هشام بن عمار عن الحسن بن يحيى عن عمر بن اسحاق بن ابي طلحة عن طلحة بن عبيد الله انه
سمع رسول الله صلعم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وعمر بن قيس متكلم فيه واخرج الترمذي عن الحجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله
قال سئل رسول الله صلعم عن العمرة اواجبة قال لا وان تعتمر هو افضل وقال الترمذي حديث حسن صحيح وهو قول بعض اهل العلم قالوا العمرة ليست
بواجبة وكان يقال هما حجان الحج الاكبر يوم النحر والحج الاصغر العمرة م ولانها غير موقتة ش اي ولان العمرة غير موقتة بوقت اي لو كانت
فرضا لتعلقت بوقت كالصلاة والصوم م وتتأدى بنية غيرها ش يعني تؤدى باحرام غيرها بان نواها بنية الحج الذي فاته م وهذه امارة النفلية ش

كما في فائت الحج ش فانها تتأدى بنية الحج الذي

يعني كونها غير موقتة وكونها تتأدى بنية غيرها علامة النفلية اي علامة كونها نفلا والفرض يباين النفل فان النفل يتأدى بنية الفرض والفرض هو
الذي هو غير معين لا يتأدى بنية النفل فان قلت هذا يشكل بالايمان وصلاة الجنازة فانهما فرضان وليسا بموقتين وبالصوم فانه يتأدى بنية غيره
وهو فرض قلت عدم التوقيت في الايمان نشأ من فرضيته ... فرضيته مستدامة من غير انقطاع فكان جميع العمر من غير انقطاع وقته
ولا كذلك العمرة فانها عند الخصم تتأدى بالمرة كما في سائر الفرائض واما صلاة الجنازة فتوقيتها بحضورها فكانت موقتة ولا تتأدى بنية غيرها واما صوم
رمضان فانه فرض يتأدى بنية النفل لكونه متعينا في وقته ولم يشرع فيه غيره فلذلك صح بنية النفل م وتأويل ما رواه ش اي تأويل ما رواه الشافعي
م انها ش اي ان العمرة م مقدرة باعمال الحج ش والفرض بمعنى التقدير وانها العمرة مقدرة باعمال الحج اذ لا تثبت الفرضية مع التعارض في الاثار ش
هذا التعليل كانه جواب عن سؤال ... وجه هذا التأويل الذي اولتم وقلتم ان الفرض هنا بمعنى التقدير فاجاب بانه ... الآحاد
والاخبار اذا تعارضت لا تثبت الفرضية لان الفرض لا يثبت الا بدليل مقطوع به فان قيل هو ثابت بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله عطف العمرة
على الحج والحج فريضة وامر بالاتمام والامر للوجوب قلت قد مر الجواب عن هذا من قريب ونقول ايضا القران في النظم لا يوجب القران في الحكم و
الامر انما هو بالاتمام والاتمام انما يكون بالشروع ونحن نقول به وان كانت في الابتداء سنة

باب الحج عن الغير

لما فرغ عن بيان افعال الحج بنفسه مع عوارضه شرع في بيان الحج عن الغير بطريق النيابة ولما كان الاصل في التصرفات ان تقع عمن يصدر منه كان الحج
عن الغير خليقا بان يؤخر في باب على حدة م الاصل في هذا الباب ش اي في باب الحج عن الغير م ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره م خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون ليس للانسان ذلك لان الثواب هو الجنة وليس في قدرته ... م صلوة ش يعني سواء كان جعل
ثواب عمله لغيره صلوة م او صوما او صدقة او غيرها ش كالحج وقراءة القرآن والاذكار وزيارة قبور الانبياء والشهداء والاولياء والصالحين وتكفين
الموتى وجميع انواع البر والعبادة مالية كانت كالزكاة والصدقة والعشر والكفارات ونحوها او بدنية كالصوم والصلاة والاعتكاف وقراءة
القرآن والذكر والدعاء او مركبة منهما كالحج والجهاد وفي البدائع جعل الجهاد من البدنيات وفي المبسوط جعل المال في الحج شرط الوجوب فلم
يكن الحج مركبا من البدن والمال قيل هذا قريب الى الصواب ولهذا لا يشترط المال في حج المكي اذا قدر على المشي الى عرفات فاذا صح جعل ثواب
عمله لغيره كان ... يصل اليه وينتفع به حيا كان او ميتا ... وعند الشافعي ومالك ... وصول ثواب القراءة الى الموتى ولا ثواب الصلاة
والصوم وجميع الطاعات والعبادات غير المالية وحجة اصحابنا فيه ما رواه الدارقطني ان رجلا سأل النبي عم فقال كان لي ابوان ابرهما
حال حياتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما فقال عم ان من البر بعد البر ان تصلي لهما مع صلوتك وان تصوم لهما مع صيامك وعن علي بن ابي
طالب ان النبي صلعم قال من مر على المقابر وقرأ قل هو الله احد احدى عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات رواه
الدارقطني وعن انس ... رسول الله صلعم فقال يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل اليهم قال نعم انه ليصل
اليهم ويفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي اليه رواه ابو حفص العكبري وعن معقل بن يسار قال قال رسول الله صلعم اقرؤا على
موتاكم سورة يس رواه ابو داود وروى الحافظ ... في شرح السنة عن ابي هريرة انه قال ... ويدع ولدا فيرفع له درجة فيقول
ما هذا يا رب فيقول ... باستغفار ولدك لك وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات قال يستغفرون لمن في الارض وكذا استغفار الملائكة
عليهم السلام وذكر عبد الحق صاحب الاحكام في العاقبة عن رسول الله صلعم ان الميت في قبره كالغريق ينتظر دعوة تلحقه من ابنه واخيه او صديق له فاذا
لحقه كان احب اليه من الدنيا وما فيها ولهذا شرع الدعاء للميت في صلاة الجنازة وفي العاقبة ان بشار بن غالب قال رأيت رابعة العدوية العابدة في المنام
وكنت كثير الدعاء لها فقالت يا بشار هديتك تأتيني في اطباق من نور عليها مناديل الحرير وهكذا يا بشار دعاء الاحياء اذا دعوا للموتى
فاستجيب لهم ... هذه هدية فلان اليك ومما يدل على هذا ان المسلمين يجتمعون في كل عصر وزمان ويقرأون القرآن ويهدون ثوابه لموتاهم وعلى
هذا اهل الصلاح والديانة من كل مذهب من المالكية والشافعية وغيرهم ولا ينكر ذلك منكر فكان اجماعا عند اهل السنة والجماعة م خلافا
للمعتزلة وفي المجتبى مذهب اهل العدل والتوحيد انه ليس للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره لان الثواب نعيم دائم خالصة مع التعظيم و...
... التعظيم ... اعراض الصبيان والمجانين والبهائم وتعظيم المستحق لغير المستحق قبيح في العقل ولو جاز ان يهب العالم او النبي ...
تعظيم الجاهل وصبي ومجنون ... ولجاز ... ثواب اعمالهم ...
... وقد ... يوم القيامة ... لا ينفعكم الا اعمالكم وقال
... قلنا ان قولهم قبيح عقلا غير مسلم ... في العقل تعظيم غير المستحق للتعظيم بواسطة ... ذلك ...

تنبيه اما قولهم قد علم خلافه غير مسلم ولئن سلم فذلك مخصوص بشرط او بالمنسوخ من الله تعالى واما الجواب عن الآية فمن وجوه الاول انها منسوخة بقوله تعالى و
الذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم ادخل الابناء الجنة بصلاح ايمانهم قاله ابن عباس الثاني انها خاصة بقوم ابراهيم وقوم موسى ان لا تزر وازرة
وزر اخرى وان ليس للانسان الا ما سعى انه حكاه في صحفهما مختص بهما فاما هذه الامة فلها ما سعت وما سعى لها غيرها قاله عكرمة الثالث ان
المراد بالانسان الكافر هنا واما المؤمن فله ما سعى وما سعى له قاله الربيع بن انس الرابع انه ليس للانسان الا ما سعى من طريق العدل واما من
طريق الفضل فجائز ان يزيد الله من فضله ما يشاء قاله الحسين بن الفضل الخامس ان معنى سعى نوى قاله ابو بكر الرازي السادس ان ليس للانسان
الكافر من الخير الا ما عمله في الدنيا فيثاب عليه في الدنيا حتى لا يبقى له في الآخرة خير ذكره الاستاذ ابو اسحق الثعلبي السابع ان اللام بمعنى على اي ليس
على الانسان الا ما سعى كقوله تعالى وان اسأتم فلها اي عليها وكقوله تعالى ولهم اللعنة اي عليهم الثامن ليس له الا سعيه غير ان الاسباب مختلفة فتارة يكون
سعيه ويحصل الشيء بنفسه وتارة يحصل بسبب سعيه في تحصيل ولد وصديق يستغفر له وتارة يسعى في خدمة الدين والعبادة فيكتسب محبة
اهل الدين والصلاح فيكون ذلك سببا حصل بسعيه حكى هذا ابو الفرج ابن الجوزي م لما روي عن النبي صلعم انه ضحى بكبشين املحين احدهما
عن نفسه والآخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ ش روى هذا الحديث عن جماعة من الصحابة منهم ابو هريرة وعائشة رض وروى حديثهما
ابن ماجة في سننه من طريق عبد الرزاق باسناده عن عائشة وابي هريرة ان النبي صلعم كان اذا اراد ان يضحي اشترى كبشين سمينين اقرنين املحين
موجوءين فذبح احدهما عن امته ممن شهد بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الآخر عن محمد وآل محمد وكذا رواه احمد في مسنده وروى
احمد ايضا من حديث ابي سلمة عن ابي هريرة ان عائشة قالت كان رسول الله صلعم فذكره ورواه الطبراني في الاوسط من حديث سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة فذكره ومنهم جابر روى حديثه ابو داود وابن ماجة من حديث ابي عياش المعافري عن جابر بن عبد الله قال ذبح النبي صلعم
يوم النحر كبشين اقرنين املحين موجوءين فلما وجههما قال اني وجهت وجهي الآية اللهم لك ومنك عن محمد وامته بسم الله والله اكبر ثم ذبح
ومنهم ابو رافع حديثه عند احمد وحذيفة بن اسيد عند الحاكم وابو طلحة عند ابن ابي شيبة في مسنده وانس بن مالك حديثه عند ابن ابي
شيبة ايضا قوله املحين الاملح الذي فيه سواد وبياض ويقال الكبش الاملح فيه ملحة وهو بياض تشقه شعرات سود قوله احدهما الخ
قوله والآخر مرفوعان بالابتداء من قوله بكبشين ويجوز نصبهما على بدل احدهما لان قوله ضحى يدل على الذبح قوله وشهد له بالبلاغ اي شهد
للنبي صلعم بالتبليغ اي تبليغ اوامر الله ونواهيه الى العباد وانما قيد بالاية عراقية ويشهد لان الامة على نوعين امة دعوة واجابة
وهم المؤمنون وامة دعوة لا اجابة وهم الكافرون وذلك لان رسول الله صلعم كان مبعوثا الى كافة الخلق وهم باجمعهم امة له
الا انه صلعم ضحى احدى الشاتين عن المؤمنين لا عن الكافرين لانهم لا يستحقون الثواب وجه الاستدلال به ظاهر لانه جعل من ثواب
له منه وهذا تعليم منه عليه السلام ان الانسان يجوز له ان يجعل ثواب عمله لغيره والتأسي برسول الله صلعم هو العروة الوثقى م جعل ش اي النبي صلعم ثواب احد
الشاتين لامته ش اي ثوابها اي جعل ثوابها لامته المؤمنين وهذا دليل صريح على جواز ان يجعل الرجل من ثواب العبادة لغيره سواء كان حيا او ميتا م الا ان
انواع العبادة ش اي نوع منها عبادة مالية خالصة كالزكاة وصدقة الفطر والمقصود منها صرف المال الى سد خلة المحتاج م وبدنية محضة
اي نوع منها عبادة بدنية خالصة كالصلاة والمقصود منها التعظيم بالجوارح والتخلي بالمسكنة بالسؤال ابتغاء مرضات الله تعالى م ومركبة منهما ش نوع
منها عبادة مركبة من المالية والبدنية كالحج وقد ذكرنا في اول الباب ان الصواب ان الحج من العبادة البدنية لان المال شرط الوجوب م والنيابة
تجري في النوع الاول ش وهو العبادة المالية المحضة كالزكاة فتجوز النيابة فيها في حالتي الاختيار ش اي الصحة م والضرورة ش اي المرض لحصول المقصود
بفعل النائب ش وذلك لان المقصود هو صرف المال فسد خلة المحتاج وهو يحصل بفعل النائب م ولا تجري ش اي النيابة م في النوع الثاني ش وهو العبادة
البدنية المحضة كالصلاة م بحال ش اي في الاختيار والضرورة م لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل به ش اي بالنائب م وتجري ش اي النيابة م
في النوع الثالث ش وهو العبادة المركبة من المال والبدن كالحج م عند العجز للمعنى الثاني وهو المشقة بتنقيص المال ش انما قال للمعنى الثاني لان الحج مشتمل
على المعنيين اتعاب النفس وتنقيص المال فانتفى النوع الاول عند العجز فتعين الثاني قال الكاكي وفي بعض النسخ للمعنى الاول وهو اعتبار كونه مالا
وهذا اظهر نسبة الى تعريف الكتاب واجري عند القدرة حتى لو حج صحيح عن صحيح لم يجزه بالاجماع وفي كتب الشافعية ولو حج المعضوب عن
نظره ثم شفي لم يجزه ذلك قولا واحدا لعدم الشرط ولو مات فيه قولان وفي قول يجزئه قال ابو حنيفة في قول الاصحاب وهو الاظهر ولو كان عن
لا يرجى زواله فحج عنه فبرأ لم يجزه في الاصح وفيه قال ابو حنيفة ومالك واحمد ولو حج الصحيح قبل العجز لم يجزه بالاجماع م ولم تجز
ش اي النيابة م عند القدرة لعدم اتعاب النفس والشرط العجز الدائم ش اي شرط جواز النيابة في الحج العجز هو العجز المستمر الدائم م الى وقت

الموت حتى لو قدر المحجوج عنه بعد اداء الفدية للآمر بحج ثانيا فلا يسقط عنه الفرض كما في الشيخ الفاني اذا قدر على الصوم بعد اداء الفدية يجب
عليه الصوم م لان الحج فرض العمر ش هذا دليل لكون الشرط هو العجز الدائم بيانه ان الحج لما كان فرض العمر فقدر على ادائه في اثناء عمره وجب عليه الحج و
فعل النائب فيما مضى كأن لم يكن فان قيل القدرة على الاصل تبطل الخلف قبل حصول المقصود بالخلف وههنا حصول المشقة بتنقيص المال لفعل النائب
نسلك بهذه المسألة مسلك الاصل والخلف وانما قلنا بان الحج مركب من امرين احدهما يحتمل النيابة والآخر لا يحتمل فعلنا باحدهما عند القدرة فلم يجوز
النيابة وبالآخر عند العجز فجوزنا لكن شرطنا لكونه وظيفة العمر ان يكون العجز دائما الى الموت واعترض بانه لو كان وظيفة العمر لا يصلح دليلا على اشتراط العجز الدائم
لتخلفه عنه فانه شرط لجواز الفدية للشيخ الفاني عن الصوم والصوم ليس وظيفة العمر والجواب ان الدليل يستلزم المدلول ولا ينعكس فكل ما كان
وظيفة العمر يشترط فيه العجز الدائم ولا يلزم ان كل ما اشترط فيه العجز الدائم يكون وظيفة العمر م وفي الحج النفل تجوز الانابة حالة القدرة لان باب النفل اوسع
ش ولهذا تجوز الصلاة النافلة مع القدرة على القيام لكن ثواب النفقة بالاتفاق لان وقوع النفل عن الآمر بالنص على خلاف القياس وهو على
خلاف القياس وهو حديث الخثعمية وهو ورد في الفرض لانها قالت ان فريضة الحج ادركت ابي فبقي النفل على اصل القياس قال الرافعي في الحج
المذهب كراهة النيابة في النفل وذكر النووي في شرح المهذب النيابة في حج النفل قولين والصحيح جوازها م ثم ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه ش
المحجوج عنه هو الآمر هذا في الفرض بالنص على الحي واما في النفل فيقع عن المأمور بالاتفاق فان حاج الآمر بعد واعترض عليه الاتراري حيث قال النبي صلعم
في هذا الموضع الحج النفل يقع عن المأمور بالاتفاق وللآمر ثواب النفقة وذكر خلاف الرواية الى ان قال الحاكم الجليل الشهيد في مختصر الكافي في حج
التطوع عن الصحيح جائز ثم قال واذا حج الصحيح عن نفسه فهو تطوع ثم قال ولو في الاصل يكون الحج عن الحاج م وبذلك ش اي وبوقوع الحج عن المحجوج عنه م
تشهد الاخبار الواردة في الباب ش اي في الباب الوارد في الحج عن الغير فمن ذلك الاخبار ما اخرجه ابن ماجة عن محمد بن كريب عن ابيه عن ابن عباس قال اخبرني
حدثني حصين بن عوف قال قلت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج ولا يستطيع ان يحج الا معترضا فصمت ساعة ثم قال حج عن ابيك قال العقيلي
بن محمد بن كريب منكر الحديث واخرجه السهيلي عن محمد بن سيرين عن ابن عباس ان رجلا اتى النبي صلعم فذكره قال البيهقي رواه ابن سيرين عن ابن عباس
مرسلة قال صاحب التنقيح قال احمد وابن معين وابن المديني لم يسمع ابن سيرين عن ابن عباس قال وقد روى البخاري في صحيحه حدثنا من رواية ابن
سيرين عن ابن عباس ومنها ما اخرجه اصحاب السنن الاربعة عن شعبة عن النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين العقيلي رجل من بني عامر
قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن قال حج عن ابيك واعتمر قال الترمذي حديث حسن صحيح واسم ابي رزين لقيط بن عامر
رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال على شرط الشيخين ومنها ما رواه الطبراني من حديث سودة ام المؤمنين
ان رجلا قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج قال أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزئ عنه قال نعم قال فحج عنه و
منها ما اخرجه السهيلي من حديث عطاء الخراساني عن ابي الغوث بن الحصين الخثعمي قال قلت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الله في الحج وهو شيخ
كبير لا يتماسك على الراحلة أفيجزئ ان احج عنه قال نعم حج عنه قال وكذلك من مات من اهلنا ولم يوص بحج افنحج عنه قال نعم وتؤجر ونتصدق
عنه ونصوم عنه قال نعم والصدقة افضل قال البيهقي اسناده ضعيف ومنها حديث الخثعمية فانه عم قال فيه حجي عن ابيك واعتمري ش حديث الخثعمية
اخرجه الائمة الستة في كتبهم اخرجه ابو داود عن عبد الله بن عباس والباقون عن اخيه الفضل بن عباس ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان ابي
ادركته فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع ان يستوي على ظهر البعير قال حجي عنه وفي رواية لهم وهم فان حديث الخثعمية ليس فيه ذكر عن
وهذه اللفظة في حديث ابي رزين كما ذكرناه الان وهذا الحديث يدل صريحا على جواز الحج عن الغير م وعن محمد ان الحج يقع عن الحاج ش يعني المأمور م
وللآمر ثواب النفقة لانه عبادة بدنية ش كذا اشار اليه في المبسوط ان الحج غير مركب من البدن والمال لان المال فيه شرط الوجوب وقد ذكرناه م
وعند العجز ش عن الحج بنفسه م اقيم الانفاق مقامه ش اي مقام اداء الافعال يعني الواجب عليه اداء الحج وانفاق المال في طريقه فان عجز عن الاداء
بقي عليه مقدار ما يقدر وهو الانفاق لانه في طريقه كالفدية في باب الصوم فانها اقيمت مقام الصوم في حق سقوط الصوم فكذا الانفاق ههنا
يقوم مقام اداء الافعال في حق سقوط الفعل وهذا لان الانفاق سبب اداء الافعال واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع وفي النهاية الى هذا مال
عامة المتأخرين منهم صدر الاسلام ابو اليسر والامام الاسبيجابي وقاضي خان وغيرهم وقال شمس الائمة السرخسي ان اصل الحج يكون عن الآمر لانه
امر رجلا بان يحج عنه كل واحد منهما الحجة لفعل حجة عنهما وهي عن الحاج ش اي الحجة تقع عن الحاج م ويضمن النفقة ش لكل واحد منهما م لان الحج يقع عن
الآمر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام ش ظاهر هذا الموضع ان الحج في هذه الصورة من وجه يقع للآمر باعتبار المخالفة ولهذا لا يخرج الآمر
عن حجة الاسلام ايضا وذكر فخر الاسلام العتابي وغيره في شرح الجامع الصغير ان الحج يقع عن الآمر وهو حجة ضرورة فلا يخرج عن حجة الاسلام

او الآمر وان المأمور انما نال المعهد بالوجهين ايضا حيث قال او لا يقع عن الحاج ثم قال الحج يقع عن الآمر وقال الجماهير

الشارح بعد الحكاية الدليل عن مطابق مدلول لانه المدلول فهو بالحجة على الحاج وهي النفقة ودليله ان الحج يقع عن الآمر والمطابقة بينهما كما تري انه

نقل عن السغناقي انه هذا التعليل تعليل الحكم بغير مذكور **قلت** انما يرد في ذكر تعليل بدون ذكر المعلل وتحرير الكلام لما ذكرنا ان الآمر ثم نقل

الاكمل خطأ الانزاري على الشراح برمته ثم قال اقول بتوفيق الله تعالى تحرير كلامه ان كلام المصنف يقع عن الآمر على ظاهر الرواية حتى لا يخرج الحاج

عن حجة الاسلام ولا يمكن ايقاعه عن الآمر وكيف يمكن وكل واحد منهما امره بالخلوص الحج له من غير اشتراك ولا يمكن ايقاعه عن الآمر وكيف يمكن وكل

واحد منهما امره الخلوص الحج له من غير اشتراكه ولا يمكن ايقاعه عن احدهما لعدم الاولوية يعني ليس احدهما اولى من الآخر فلا يقع عنهما ولا عن احدهما

فيقع عن المأمور وكلامه لا يحج على ادم ولا يمكنه ان يجعله لاحدهما بعد ذلك هذا كان جواب عما يقال اذا وقع الحج عن المأمور فليجعل عن

ايهما شاء كما اذا حج عن ابويه وان له ان يجعل عن ايهما شاء فاجاب بقوله ولا يمكنه اي لا يمكنه ان يجعل الحج الذي اهل به المأمور لاحد الآمرين بعد ذلك

اي بعد ان وقع لنفسه لانه خالف امرهما على الوجه المأمور به ووقع عن نفسه ولزمه الحج وضمن النفقة بخلاف ما اذا حج عن ابويه فان له

ان يجعله عن احدهما فانه متبرع يجعل ثواب عمله لهما او لاحدهما فيبقى على خياره بعد وقوعه بسبب الثواب كما كان قبله وههنا اي في المذكور في

المذكور في الصورة الاولى يفعل بحكم الآمر وقد خالفهما فيقع عنه بخلاف ما هناك لانه متبرع فيه بحكم الامر فلذلك قيد بكلام بحجة اذا ادى

الحج او العمرة عن رجلين او عن احدهما بلا ابهام يصح لانه في الحقيقة جعل ثوابه للغير ويضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقته الآمر الى حج

نفسه يعني ليس فيه في حالة فان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير عين يعني من غير تعيين فلا يخرج

عن امر بين الآمرين ان لم يمض على ذلك حتى فان مضى على ذلك اي على الابهام صار مخالفا لعدم الاولوية لانه بعد المضي لا يمكن تعيين احدهما

لعدم كون احدهما اولى من الآخر وان عين احدهما قبل المضي فكذلك يكون مخالفا عند ابي يوسف وهو القياس اي قول ابي يوسف وهو القياس الي

قول ابي يوسف لانه مأمور بالتعيين بعض بجهد كل منهما وكلاهما مخالف اي بابهامه على احدهما يصير مخالفا فيقع عن نفسه كما اذا امر ولا

كل منهما بان يعبد بكذا ثم انفقه لاحدهما غير عين ثم اراد ان يعين احدهما لا يصح لكن هذا بخلاف ما اذا لم يبين حجة او عمرة حيث كان له ان

ان يبين ما شاء لان هذا جواب عما يقال اذا احرم بحجة بهاما من غير تعيين حجة ولا عمرة فانه يصح ان يعين من الحجة والعمرة ما شاء فلم لا يمكن ههنا

كذلك فاجاب بقوله ان الجهة تبين الفرق بينهما بقوله لان الملتزم هناك اي فيما اذا ابهم الاحرام مجهول وفي لحق معلوم والجهالة التي لا

لا تمنع صحة الاداء كما اذا اقر للعادة على شيء يصح الاقرار ويلزمه البيان ولو قال لاحدهما علي شيء لا يصح الاقرار لان جهالة من له الحق تمنع

صحة الاقرار وههنا يعني فيما اذا لم يعين حجة او عمرة المجهول من له الحق وبينهما فرق وقد ذكرناه انه بخلاف ما اذا احرم على احد ابويه حيث

يصح وان كان من له الحق مجهولا لانه هناك ليس بحكم الامر ليراعي شرائط الامتثال ووجه الاستحسان هو قول ابي حنيفة ومحمد ان الاحرام شرع وسيلة الى

الافعال يعني عقد صحيحا بنفسه بل هو وسيلة تعقد به الاداء ولهذا يصح قبل اشهر الحج لانه مقصود اي ليس بشرع مقصود بنفسه وانما شرع

وسيلة بواسطة التعيين لانه شرط اداء ولا يجب لاصحة التعيين كالوضوء لكونه التعيين وان لم يتعين ما يكتفى به اي بالحج

المبهم شرطا اي من حيث الشرطية للاداء فان الاحرام بمنزلة التكبير في الصلاة وفيه جهة الركنية فيشبه ان يكون بمنزلة الشروع

في الافعال قلنا وهو بمنزلة الوضوء عندنا ولهذا يجوز قبل اشهر الحج بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام هذا متصل بقوله يكتفى به شرطا

يعني اذا اهل بحجة عن احدهما قبل المضي صح تعيينه بخلاف ما اذا عين احدهما بعد المضي وهو قوله بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام لان ادا

اذ لم عين فانه يقع على ابهام ابتداء ثم التعيين بعد المضي والمحل فلا يفيد شيئا وهو معنى قوله لان ما اودى لا يحتمل التعيين فصار

مخالفا لان ما مضى فات فلا يفيد التعيين بعد ذكره فان امره غيره وفي بعض النسخ بان امره غيره وقال محمد فان امره رجل غيره بان

يقرن بهم البلوغ بان حج بعمرة له فالدم اي دم القران على من احرم وهو القارن لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين

النسكين اي الحج والعمرة والمأمور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه ولكن يقع القران عن الآمر وبه قال الشافعي في قول وفي

الصحيح قوله يجب دم القران على الآمر لانه يقتضي احرامه ويكون القارن بنفسه وهذه المسألة تشهد بصحة المروي عن محمد اي الحج يقع عن

المأمور لكون الدم عليه وفيه نظر لانه يجب الدماء في مال الحاج الا دم الاحصار فانه في مال المحجوج عنه وقيل لا تدل هذه على انه

عليه لان سائر الافعال من الحج وغيره يوجد منه حقيقة وتقع شرعا عن الآمر ووجوب هذا الدم من باب اقامة النسك واقامه

عليه حقيقة وان انتقل الى الآمر حكما وكذلك ان امره واحد اي وكذلك يجب الدم على المأمور ان امره واحد بان يحج عنه والآخر اي

اي وامر شخص آخر ان يعتمر عنه فاذن الدم اي اذن الاثنان كلاهما المأمور بالقران فالدم عليه اي على المأمور وانما قيد بالاذن لانه اذا لم يوجد

الاذن منهما بالقران ومع هذا قرن يكون مخالفا عند ابي حنيفة فانه قيل وجوب الدم عليه لا يتوقف على الاذن لما انه على تقدير عدم الاذن يلزمه الدم

ايضا ولانه القران افضل فكيف يكون مخالفا قلنا فائدة التقييد بالاذن لدفع توهم وجوب الدم على الآمر كما قال الشافعي على الرجح لما قلنا وهو

ان المأمور يختص بهذه النعمة ودم الاحصار على الآمر لانه هو الذي ادخله فيه وهذا اي وجوب الدم على الآمر عند احصار المأمور

عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على الحاج لانه اي لان الدم وجب للتحلل دفعا للضرر بامتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه اي الى الحاج

فيكون الدم عليه اي على الحاج ولهما اي لابي حنيفة ومحمد ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة اي عهدة الدم فعليه خلاصه

اي فعلى الآمر خلاصه من هذه العهدة واعترض على قوله ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة بان الآمر اذا امر بالقران فهو الذي ادخل

المأمور في عهدة الدم ولا يجب عليه واجيب بان دم القران نسك وقد منع الآمر النفقة بمقابلة جميع ما كان من المناسك وهو من جملتها

بخلاف دم الاحصار فانه ليس بنسك ولم يكن معلوما عند الآمر ابتداء فان كان يحج عن ميت اي فان كان الرجل يحج عن ميت فاحصر

فالدم اي دم الاحصار في مال الميت عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فان عنده على الحاج ثم قيل هو من ثلث

مال الميت لانه صلة اي الصلة هو الذي لا يكون في مقابلته عوض مالي كالزكوة وغيرها يعني النذور والكفارات فانها من الثلث وقيل من

جميع المال يعني يجب من جميع المال الميت لانه اي لان الدم وجب حقا للمأمور يعني بادخال الآمر في هذه العهدة دينا على الميت

والدين يخرج من جميع المال فصار دينا على الآمر ودم الجماع على الحاج لانه دم جناية وهو الجاني اي الحاج هو الجاني عن اختيار وضمن

النفقة معناه اي معنى قوله ضمن النفقة اذا جامع قبل الوقوف بعرفة حتى فسد حجه لان الصحيح اي لان الحج الصحيح

هو المأمور به وبه قال الشافعي واحمد رحمهما الله في الحج الفاسد لانه لا يخرج عن احرام الحج الا بافعال الحج ولو لا ان الحج والعمرة

لله من غير فصل بين الجائز والفاسد وعليه الحج من قابل ولا يسقط الحج عن الميت حتى يحج المأمور في السنة الثانية على وجه الصحة

قضاء يتوقى وللشافعي في قضاء الحج في السنة الثانية قولان احدهما انه يقع عن الآمر والثاني انه يقع على الآخر فعلى هذا يلزمه حجة اخرى سوى

القضاء للمستأجر فيقضي عن نفسه ثم يحج عن المستأجر ويثبت من حج عنه كذا في شرح الوجيز بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن

النفقة لحصول مقصود الآمر وعليه اي على المأمور الدم في ما له لما بينا وهو قوله لانه دم جناية وكذلك اي وجوب

الدم في سائر دماء الكفارات على الحاج لما قلنا وهو انه دم جناية ومن هذا علم ان الدماء ثلاثة انواع دم نسك كالقران والتمتع ودم

جزاء الصيد ونحوه ودم مؤنة كدم الاحصار ومن اوصى بان يحج عنه وفي بعض النسخ قال ومن اوصى اي قال محمد في الجامع الصغير

الحج وفيه خلاف قال ابن المنذر في الاشراف قال محمد بن سيرين وحماد بن ابي سليمان وداود بن ابي هند وحميد الطويل وعثمان البتي عن مالك

وابو ثور يحج عن الميت من ثلث ماله اذا اوصى **قلت** وهو قول اصحابنا وهو قول ابن عباس وابي هريرة ويكون من جميع المال اذا كان

يكفي وقال الحسن البصري وعطاء وطاوس والزهري والشافعي واسحاق واحمد يخرج من راس المال من غير وصية لكن الشافعي قال من ميقاته

قال احمد من بلده او من حيث ايسر هذا في الحج الفرض وقال النخعي وابن ابي ذئب لا يحج احد عن احد ذكره النووي فاحجوا عنه رجلا من بلده يحج

الكوفة مات اي المأمور في الطريق قبل ان يبلغ الكوفة لانه تحذوا وضع المسألة في خراسان ادرب نفقته وقيد النفقة بالنصف الواو فيها للحال وقيد النصف

اتفاقا حتى لو انفق الكل او الثلثين او النصف فالحكم كذلك يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي من المال الذي بقي وهذا اي هذا الحكم

عند ابي حنيفة وقال يحج عنه من حيث مات الاول وهو الذي اجاز عنه صورة المسألة يجعل له اربعة آلاف درهم واوصى ان يحج عنه

فمات وكان مقدار الحج الف درهم فدفعها الوصي الى من يحج عنه فسرق في الطريق قال ابو حنيفة يؤخذ ثلث ما بقي من التركة وهو الف درهم

فان سرقت ثانيا يؤخذ ثلث ما بقي مرة اخرى هكذا وقال ابو يوسف يؤخذ ما بقي من ثلث جميع المال وهو ثلثمائة وثلثة وثلثون وثلث درهم فان

سرقت ثانيا لا يؤخذ مرة اخرى وقال محمد ان سرقت الالف التي دفعها بطلت الوصية لانه لم يبق شيء يحج به لان تعيين الوصي

كتعيين الموصي لكونه نائبا عنه ولو افرزها الموصي ثم هلكت بطلت الوصية فكذلك والحسن ان الوصية فعل فاحجها الثلث ولا يحج

ان قسم الوصي وعزل لا يصح الا بالتسليم الى الوجه الذي سماه الموصي لانه لا خصم ليقبض ولم يوجد التسليم الى ذلك الوجه فصار كما اذا

هلك قبل الافراز والعزل وفي ذلك يحسن لانه ينوكنا في هذه والكلام ههنا في موضعين احدهما في اعتبار الثلث

والثاني في مكان الحج في كل منهما اختلاف اما الاول اي الموضع الاول وهو الذي فيه الوصية بالثلث فاعتبر فيها قول

قوله ح ام احد محمد يحج عنه بما بقي من اي المدفوع اليه ان يبقى ذلك الا لاجله الوصية اعتبارا بتعيين الوصي كتعيينه م اي كتعيين الموصي اذ هو قائم
مقامه وعند ابي يوسف يحج عنه بما بقي من الثلث الاول م مع بيان من اي المحرز له م اي لان الثلث م هو المحل لنفاذ الوصية م لان الوصية انما تعتبر
من الثلث لقوله ح الحكمة والصحيح قوله لما قال لا يصح الا بالتسليم الى الوجه الذي عينه الموصي او هو الحج لانه لا خصم له م نفسه فلم يوجد التسليم الى ذلك الوجه
فصار كما اذا اهلكه قبل الافراز والتسليم فيحج من ثلث ما بقي وفي ذلك يحج بثلث ما بقي وكذا اي هذا م واما الثاني اي واما الكلام في الثاني وهو مكان الحج
م فوجه قول ابي ح وهو القياس ان القدر الموجود من السفر قد بطل في حق احكام الدنيا م لعدم اتصاله ... قال ع م اذا مات ابن ادم انقطع
عمله الا من ثلثة الحديث م هذا الحديث رواه مسلم وابو داود والنسائي والترمذي من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة رض ان رسول الله صلعم
قال اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به او ولد صالح يدعو له قوله الحديث بالنصب على تقدير اقرا الحديث بتمامه
ويجوز الرفع اي الحديث بتمامه قوله عمله اراد عملا دخل فيه ولم يتمه واذا بطل عمله في احكام الدنيا وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا وجب ...
الابتداء ... ثم مات ينقطع ذلك الاحرام حتى لا يبنى عليه عندنا وعند الشافعي في قول يبنى عليه واعترض بالحديث الذي استدل به ابو حنيفة
لانه يقتضي ان يكون غير هذه الثلثة من الاعمال منقطعا وليس كذلك لانه يثاب عليها ... فكيف يكون منقطعا اجيب بان الاعمال على
ثلثة انواع اعمال عملها ... واعمال لم يشرع فيها ... واعمال شرع فيها ولم يتمها والطرفان لم يوصفا بالانقطاع انما الاول ...
لا يحتمل الانقطاع لكن يحتمل البطلان بالحبط نعوذ بالله من ذلك وكذلك الثالث لانه غير موجود وهذا الانقطاع عبارة عن تفرق اجزائه و
الثاني يجمع اجزائه لا يتفرق ذلك وكذلك الذي لم يوجد بجميع اجزائه فتعين الذي شرع فيه ولم يتمه م وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا
وهو لبيع الثلث م فبقيت الوصية من وطنه كانه لم يوجد الخروج وجه قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد انما اخر تعليلهما وقدم تعليل ابي ح ...
مقتضى الحال ... لانه اختاره قولهما لان قولهما استحسان والماخوذ في الثلث الاستحسان فلهذا ذكر القياس اولا ثم قال م وهو الاستحسان
اي قولهما هو الاستحسان م ان سفره لم يبطل لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية م الكلام في اعراب الاية مثل الكلام في
الحديث م وقال ع م من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة م هذا الحديث بهذا اللفظ غريب وروى الطبراني في معجمه الاوسط وابو يعلى
الموصلي في مسنده من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم من خرج حاجا فمات كتب له اجر الحاج الى يوم القيمة ومن خرج معتمرا فمات كتب له اجر
المعتمر الى يوم القيمة ومن خرج غازيا في سبيل الله كتب له اجر الغازي الى يوم القيمة م واذا لم اي محمد م اعتبرت الوصية من ذلك المكان م لان حق
الثواب لم يبطل م واصل الاختلاف في الذي يحج بنفسه م مات في الطريق واوصى بالحج عنه فعند ابي ح يحج من وطنه وعندهما يحج من حيث مات فيه
ويبتنى على ذلك م اي على ذلك الاختلاف م المامور بالحج م اذا مات في بعض الطريق يحج عنه من وطنه وعندهما من موضع مات فيه م
ومن اهل بحجة عن ابويه يجزيه ان يجعله عن احدهما م وذلك لانه يجعل الثواب لاحدهما وانما يحصل الثواب بعد الاداء فلغو اثبته
عنهما قبل الاداء فعند ذلك اذا جعل ثواب حجته لاحدهما جاز م لان من حج عن غيره بغير اذنه فانما يجعل ثواب حجه له وذلك م اي جعل
ثواب حجه له م بعد اداء الحج فلغى نيته قبل ادائه م لعدم الثواب قبل الاداء م وصح جعله ثوابه لاحدهما م اي الحج اذا اهل بحج عن ابويه
حيث لا يجوز ان يجعل لاحدهما لانه يحكم الامر على ما قررناه من قبل اي عند قوله ومن امره رجلان بان يحج عن كل واحد منهما حجة فاهل بحجة
للحاج عن الغير اذا نوى الاقامة بمكة لحاجة نفسه الحج للميت اي اقام اقل من خمسة عشر يوما جاز ونفقته في مال الميت و
في اكثر ذلك من مال نفسه واذا وصل الى مكة قبل الحج بيوم او يومين لم يذكر بانه وفي النوادر عن ابي يوسف ومحمد لو اقام في ايام العشر فنفقته
في مال الميت وقبل ذلك فيتوجه من مال نفسه لان تدخل ايام العشر ... سلم ذلك ... الوصي بالخيار دفع كل سنة بحجة وان شاء
دفع الحج الى في سنة وهذا افضل لوجه ... ولو حج على حمار كره وذلك في البعير افضل ولو مرض المامور في الطريق
لم يجزه ان يدفع النفقة الى غيره الا باذن الامر ولو فرغ المال قبل الاحرام ... لم يرجع عن الميت ولو ضاع بعد الاحرام جازت
الحجة عن الميت ولم يرجع بما انفق على احد يجوز لو جحا ... ان استرد المال منه ما لم يحرم ولو احرم حتى ان اراد اخذ المال منه
فله ان ياخذ ويكون احرامه عن الميت فان استرد فنفقته للحاج في مال الميت الى بلده وان استرد لجناية ظهرت منه فالنفقة
في ماله ولو استرد لجهالة بامور المناسك او لضعف راي فيه فالنفقة في مال الميت استاجر المامور رجلا يخدمه وهو ممن لا يخدم نفسه
فاجره في مال الميت ولا يقرض ولا يبيع ولا يخلط الماموم نفقته مع الرفقة الا باذن الميت ام لا ولو انكر الوصي او الورثة حجة المامور فالقول
قوله الا اذا كان المستحق دين على الميت وقال حج عنه بعد موته لا يصدق الا ببينة ولو رجع ... من الطريق وقال ...

باب الهدي م اي هذا باب في بيان الهدي و
الصدقة ونفى جميع النفقة الا اذا كان امر الظاهر
انواعه ولما ذكر الهدي في كتاب الحج في مواضع كثيرة من وجوه كثيرة من نسك وجزاء ومونة شرع في بيانه مع انواعه وفي ديوان
الادب الهدي ما يهدى الى الحرم من النعم شاة او بقرة او بعير وفي المشارق واهل الحجاز يخففونه
وسائر العرب يثقلونه م الهدي ادناه شاة لما روي ان النبي صلعم سئل عن الهدي فقال ادناه شاة م قال المخرج الاحاديث هذا
غريب ولم اجد الا من كلام عطاء رواه البيهقي في المعرفة من طريق الشافعي اخبرنا مسلم بن خالد عن ابن جريج عن عطاء قال ادنى ما
يهراق من الدماء في الحج وغيره شاة وقد ذكر الشراح هذا الحديث المذكور وسكتوا عنه م وهو اي الهدي م من ثلثة انواع الابل والبقر والغنم
لانه عم لما جعل الشاة ادنى لا بد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور م وفيه تامل في موضعين الاول قوله جعل الشاة ادنى فالحديث الذي
ذكره لم يثبت عنه عم فضلا ان يجعل ادناه شاة والثاني قوله لا بد ان يكون له اعلى فيه ما فيه لامكان الاكتفاء بهذين الصنفين ... ان
ياخذ ولا حاجة ان ياخذ هذه الثلاثة من حديث البخاري عن ابي جمرة نصر بن عمران الضبعي قال سالت ابن عباس عن المتعة فامرني بها
وسالته عن الهدي فقال فيها جزور او بقرة او شاة او شرك في دم م ولان الهدي ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه م اي بالهدي في الحرم م والاصناف الثلثة
سواء في هذا المعنى م اي في معنى التقرب وقيل في معنى الاهداء الى الحرم م ولا يجوز في الهدايا الا ما جاز في الضحايا م يعني يجوز الثني فقط
من الانواع الثلثة ولا يجوز الجذع الا من الضان وشرطها ان يهدى سالما من العيب كالاضحية والجذع من البهائم قبل الثني
من الغنم ما تمت له سنة وطعن في الثانية ومن البقر ما طعن في الثالثة ومن الابل ما طعن في السادسة والجذع من الضان هو ما
في الشهر السابع وقال الزهري لا يجوز الجذع من الضان وعن الاوزاعي يجزي الجذع من الجميع وعن انس والحسن بن ابي الحسن
يجزي الجذع من الابل عن ثلثة وعن عطاء سبعة م لانه م اي لان الهدي م قربة تعلقت باراقة الدم فيختص بما يخص
الهدي والاضحية م فتختص بمحل واحد م وفي بعض النسخ بمكان واحد يعني يتعلقان موضعا واحدا ويقول لا يختص الا واحدا اي حكمها واحد
يجوز هنا ما يجوز ثمة ولا يجوز هنا ما لا يجوز ثمة لان كلا منهما قربة باراقة الدم م والشاة جائزة في كل شيء الا في موضعين من طاف طواف
الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف بعرفة م فانه لا يجوز فيهما الا البدنة وقد بينا المعنى فيما سبق م اي في الفصل الاول و
الثاني من باب الجنايات م ويجوز الاكل من هدي التطوع والمتعة والقران لانه دم نسك فيجوز الاكل منها بمنزلة الاضحية
م وبه قال عطاء واحمد وفي المبسوط ويستحب الاكل وقال مالك الاكل من فدية الاذى وجزاء الصيد والنذر للمساكين ويأكل
مما سواه وقال الحسن البصري يأكل من الجميع رواه سعيد بن منصور وقال الشافعي يأكل من هدي التطوع لا غير م وقد صح ان النبي عم
اكل من لحم هديه وحسى من المرقة م صح هذا في حديث جابر الطويل الذي رواه مسلم وفيه انه عم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في
قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها يعني عليا والنبي صلعم قوله حسى بالحاء والسين المهملتين من حسوت المرق حسوا اذا شربته م
ويستحب ان ياكل منها م انث الضمير لارادة الهدايا اي من هدي التطوع وهدي المتعة والقران وفي بعض النسخ منهما بالتثنية اي من
هدي التطوع وهدي المتعة والقران بجعلهما واحدا لما ذكرنا م وهو قوله وقد صح الى اخره م وكذا يستحب ان يتصدق على الوجه
الذي عرف في الضحايا م يعني يتصدق بالثلث ويطعم الثلث ويدخر الثلث م ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا م مثل دماء الكفارات
والنذور وهدي الاحصار وهدي التطوع اذا لم يبلغ محله واما اذا بلغ هدي التطوع محله فيجوز منه الاكل والمراد من هدي
التطوع في المتن في قوله ويجوز الاكل من هدي التطوع هو الذي يبلغ محله م لانها دماء كفارات وقد صح ان النبي صلعم لما احصر بالحديبية
وبعث الهدايا على يدي ناجية الاسلمي قال له لا تاكل انت ورفقتك منها شيئا م روى هذا الحديث اصحاب السنن الاربعة من حديث ناجية
وليس فيه قوله لا تاكل انت وهو في احاديث اخرى منها ما روى مسلم وابن ماجة عن قتادة عن سنان بن سلمة عن ابن عباس ان ذويبا
الخزاعي ابا قبيصة حدثه ان رسول الله صلعم كان يبعث بالهدي البدن معه ثم يقول ان عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها ثم
اغمس نعلها في دمها ثم اضرب به صفحتها ولا تطعمها انت ولا احد من اهل رفقتك ومنها ما اخرجه احمد في مسنده والطبراني في معجمه
عن شريك عن ليث عن شهر بن حوشب عن عمرو بن خارجة اليماني قال بعث النبي صلعم معي بهدي وقال اذا عطب منها شيء فانحره ثم اضرب نعله
في دمه ثم اضرب صفحته ولا تاكل انت ولا اهل رفقتك وخل بينه وبين الناس وزاد فيه الطبراني بهدي تطوع وقال ابو عمر بن عبد البر
في الاستيعاب عمرو اليماني وروى عنه شهر بن حوشب بعث معي رسول الله صلعم بهدي تطوع فقال ان عطب منه شيء فانحره ثم اصبغ نعله في دمه

ثم اضرب به على صفحته وخل بينه وبين الناس كذا ذكر عمرو بن سعيد ولم يزد على قول عمرو اليماني وذكر الذهبي في تجريد الصحابة وقال عمرو التمالي وقيل عمرو اليماني روى عن عمر بن حوشب ان رسول الله صلعم بعث معه بهدي ولم يزد على هذا الشاة ومنها ما رواه مسلم وابو داود والنسائي من رواية ابي التياح الضبعي عن موسى بن سلمة الهذلي عن ابن عباس قال بعث رسول الله صلعم ستة عشر بدنة مع رجل وامره فيها قال فمضى ثم رجع فقال يا رسول الله صلعم كيف اصنع بما ابدع علي منها قال انحرها ثم اصبغ نعليها في دمها ثم اجعله على صفحتها ولا تأكل منها انت ولا احد من اهل رفقتك لفظ مسلم وفي رواية له بعث ثماني عشرة بدنة مع رجل وفي رواية له بعث وهكذا رواه ابو داود وقال بعث رسول الله صلعم فلانا الاسلمي وبعث معه ثماني عشرة بدنة وناجية بالنون والجيم المكسورة بن جندب بن عمير الاسلمي معدود من اهل الحجاز من اهل المدينة وذكر ابن عبد البر ان اسمه كان ذكوان فسماه النبي صلعم ناجيه والله فيه بالمغفرة مات بالمدينة في خلافة معاوية م ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران الا في يوم النحر ش ذكر في شرح الاقطع قال الشافعي اذا احرم جاز الذبح ولنا في ذبح هدي المتعة والقران قوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم عطف قضاء التفث على الاكل من لحوم الانعام التي نحروها وقضاء التفث يختص بيوم النحر فيكون النحر كذلك واعترض بان ثم للتراخي فجاز ان يكون الذبح قبل يوم النحر ووقت قضاء التفث فيه واجيب بان موجب ثم في التراخي يتحقق بالتأخير ساعة فلو جاز الذبح قبل يوم النحر جاز قضاء التفث بعده ساعة وليس كذلك والبائس الذي اصابه بؤس اي شدة في الفقر والتفث الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر كانه الخروج من الاحرام الى الاحلال م قال ش اي المصنف م وفي الاصل ش اي في المبسوط م يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر ش لان القربة في هدي التطوع بوصوله الى الحرم فلا يشترط الزمان م وذبحه ش اي ذبح دم التطوع م يوم النحر افضل وهذا هو الصحيح لان القربة بالتطوع باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك ش اي تبليغ الهدايا الى الحرم جاز ذبحها في غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها ش اي في ايام النحر اظهر لانها اختصت بالقرابين والهدايا فيكون مطابقا لنرتيب ش اما دم المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث يختص بيوم النحر وجه الاستدلال بهذه الاية قد ذكرناه انفا وما هو الا اختص بيوم النحر ولانه ش اي ولان دم المتعة والقران م دم نسك ش اي قربة يحل التناول منه كالاضحية م فيختص بيوم النحر كالاضحية ش فلا يجوز فيه كما لا يجوز في الاضحية م فيختص بيوم النحر كالاضحية ويجوز ذبح بقية الهدايا في اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز الا في يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان كل واحد منهما ش اي من دم المتعة ودم القران م دم جبر عنده ش اي عند الشافعي خلافا لما ذكر في كتبهم فانه ذكر في الوجيز وشرحه والتتمة وغيرها ان الدماء الواجبة في الاحرام اما لارتكاب محظور او جبر ان لترك مأمور لا يختص بزمان فيجوز في يوم النحر وغيره وانما الضحايا هي التي تختص بالحرم وايام التشريق وفي شرح المهذب مذهب الشافعي انه لا يختص بيوم النحر من الدماء ولا الضحايا وفي وقت ذبح الهدي وجهان الصحيح انه يختص بيوم النحر كالاضحية والثاني انه لا يختص بزمان كدماء الجبرانات وقد ذكر انه اختار هو هذا في بقية الهدايا والصحيح من مذهبه ما ذكرناه ان دماء الجبرانات لا تختص بيوم النحر م ولنا ان هذه ش اي بقية الهدايا م دماء كفارات فلا تختص بيوم النحر لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به من غير تأخير بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك ش اي قربة م ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم ش وفي بعض النسخ قال الشافعي في الاصح وقال في القديم ما انشأ سببه في الحل يجوز ذبحه في الحل وبه قال احمد وقال مالك يجب من الفدية بالاحرام لا يختص بمكان كما لا يختص بزمان م لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار ش اي جزاء الصيد م اصلا في كل دم هو كفارة ش اذ لا فرق بين الكفارات ولا تفاوت في بعض الجزاء او الجرم اذا لوجوب في البعض بالنص وجب في غيره بدلالة النص م ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر ش هذا الحديث اخرجه ابو داود وابن ماجه عن اسامة بن زيد الليثي عن عطاء ابن رباح عن جابر قال قال رسول الله صلعم كل عرفة موقف وكل مزدلفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة طريق ومنحر ولفظ ابي داود ايضا من حديث الجهني ان رسول الله صلعم قال فطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف رواه محمد بن المنكدر عن ابي هريرة وقال ابو زرعة لم يلق ابا هريرة قوله منى منحر المنحر اسم لمكان الذي ينحر فيه الهدايا وفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع بين الجبلين وهذا من النبي صلعم بيان الحكم لا الحقيقة م ويجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم ش اي غير مساكين الحرم خلافا للشافعي فانه يخص صرفها على مساكين الحرم لان المقصود التوسعة على فقراء مكة حتى لو فرق اللحم على غير مساكين الحرم لا يجزئه لان الصدقة قربة معقولة لانها سد خلة المحتاج م والصدقة على كل فقير قربة ش فلا يختص

بها ان يرد فيه عين ولان الصدقة قربة في كل مكان فلا يختص بمكان بخلاف الاراقة فانه لا يكون الا في مكان مخصوص وزمان مخصوص م ولا يجب التعريف بالهدايا ش اي قال القدوري ولا يجب الاتيان بالهدايا الى عرفات والتعريف مكان التشبيه بأهل عرفة والذهاب بالهدايا الى عرفة والوقوف بها وتعريف الهدايا اعلامها بعلامة مثل التقليد والاشعار والكل ليس بواجب لقول عائشة وابن عباس فمن شاء فعل ومن شاء ترك م لان الهدي ينبئ عن النقل الى مكان ليتقرب باراقة دمه فيه ش اي في ذلك المكان وهو الحرم م لا عن التعريف ش يعني فلا يجب التعريف م فلا يجب لعدم معنى التعريف فيه م فان عرف بهدي المتعة ش يريد به اخراجه الى عرفات م فحسن لان فيه زيادة اشهار والسنة في الواجبات الاشهار وهذا ابين رفع الصوت بالتلبية م لانه ش اي لان هدي المتعة م يتوقت بيوم النحر فعسى ان لا يجد من يمسكه اي هديه م فيحتاج الى ان يعرف به ش اي الى ان يأخذ معه الى عرفات م ولانه نسك ش اي لان هدي المتعة قربة م فيكون مبناه على الاشهار ش على ما ذكرنا ان السنة في الواجبات الاشهار م بخلاف دماء الكفارات لانه يجوز ذبحها قبل يوم النحر على ما ذكرنا ش اشار به الى قوله لانها دماء جبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به م وسببها ش اي وسبب دماء الكفارات م الجناية فيليق به الستر ش لان الجناية نوع معصية فالستر بها احق م والافضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح ش الذبح قطع الاوداج وعن الليث الذبح قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو الظاهر واستعماله في المغرب والنحر في اللبة مثل الذبح في الحلق واللبة المنحر والنحر هو الصدر والنحير هو موضع الذي ينحر فيه الهدي م لقوله تعالى فصل لربك وانحر ش هذا دليل قوله والافضل في البدن النحر قيل في تأويله ش اي في تأويل قوله وانحر م الجزور ش اي انحر الجزور والجزور البعير ذكرا كان او انثى الا ان اللفظة مؤنثة تقول هي الجزور وان اردت ذكرا والجمع جزر وجزائر واعلم انه قيل في تأويله بصيغة المجهول لانه ورد فيه معان كثيرة وعن علي انه معنى الوضع يده اليمنى على اليسرى في الصلاة وعن بعض الصحابة وضع يديه على النحر وعن عطاء امره ان يستوي بين السجدتين جالسا حتى يبدو نحره وعن الضحاك وقيل فصل لربك في الصلاة م وقال الله تعالى ان تذبحوا بقرة ش هذا دليل لقوله وفي البقر والغنم الذبح ذكر هذا لبيان ان النحر في البدن وذكر الدليل لذبح الغنم بقوله م وقال تعالى وفديناه بذبح عظيم ش وجه الاستدلال به ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح ولده اسماعيل ورأى منها الصدق والامتثال الامر من علمه فقال وفديناه بذبح عظيم وكان كبشا من الجنة م والذبح ما اعد للذبح ش فعلم منه ان الغنم تذبح م وقد صح ان النبي صلعم نحر الابل وذبح البقر والغنم ش ذكر هذا ان ذبح البقر والغنم والنحر في الابل فغير صحيح في حديث جابر الطويل ثم انصرف الى المنحر فنحر ثلاثا وستين بدنة ثم اعطى عليا فنحر ما غبر واما ذبح البقر فقد ذكر مخرج الاحاديث حديثا للبخاري ومسلم عن عائشة قالت فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا قالوا ذبح رسول الله صلعم عن ازواجه انتهى قلت هذا لا يدل قطعا انه ذبح البقرة بيده الكريمة ومع هذا يحتمل قطعا ان يكون امر غيره بل الظاهر هذا كما يقال بنى الامير هذا القصر معناه انه هو الذي امر ببنائه واما ذبح الغنم فاخرج الائمة الستة عن انس قال ضحى رسول الله صلعم بكبشين املحين اقرنين واضعا قدمه على صفاحهما يسمي ويكبر فذبحهما بيده انتهى ولم ار احدا من شراح الهداية تعرض لهذا الموضع كما ينبغي بل فيهم من قال هذا ظاهر فليت شعري من ابن هذا الظهور م ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما ش الهدايا جمع هدية صفة للابل وقيل بالحال على الابل كالمعنى قيامات لما روى البخاري عن انس ان النبي صلعم نحر سبع بدن قياما م او اضجعها ش اي انحرها وبركها لما روي ان ابن عمر كان ينحر بدنة باركا وربما ينحرها باركا م واي ذلك فعل فهو حسن ش اي الامرين من القيام والاضطجاع فعل فهو حسن لما ذكرنا وفعل ذلك بعض الصحابة م والافضل ان ينحرها قياما لما روي ان النبي صلعم نحر الهدايا قياما ش الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن انس قال صلى النبي صلعم الظهر بالمدينة اربعا ونحن معه الحديث الى ان قال ونحر رسول الله صلعم سبع بدنات قياما م واصحابه ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى ش هذا رواه ابو داود عن ابن جريج عن ابن الزبير عن جابر وقال الجوهري عبد الرحمن بن سابط عن ابن جريج والحديث من مسند جابر كما ذكره اصحاب الاطراف واعترض على المصنف بانه لو استدل على فعلها باليسرى بفعل النبي صلعم لكان اولى من ان يستدل عليه بفعل الصحابة قلت هذا اعتراض باطل لان المصنف لم يذكره الا ليستدل عليه وفعل النبي لم يذكر المصنف الا من عام الحديث م ولا يذبح البقر والغنم قياما لان في حالة الاضطجاع الذبح ش اي موضع الذبح اظهر فيكون الذبح ش في حالة الاضطجاع م ايسر والذبح سنة فيهما ش اي في البقر والغنم والواو فيه للحال م والاولى ان يتولى الذبح بنفسه اذا كان يحسن ذلك ش اي الذبح م لما روي ان النبي صلعم ساق مائة بدنة في حجة الوداع فنحر نيفا وستين وولى عليا الباقي ش هذا الحديث من حديث جابر الطويل انه صلعم ساق مائة بدنة في حجة الوداع الى المنحر

فنحر ثلاثا وستين بيده ثم اعطى عليا فنحر ما غبر وقد ذكرناه بطرقه ش وهو ان ذبح الهدي قربة اي تقرب الى الله تعالى م والتولي اي بنفسه
في القربات اولى لما فيه من زيادة الخشوع ش لان الشخص اذا تولى لحاجته بنفسه يدل على تواضعه ومسكنته م الا ان الانسان يستنيب من قوله والتولي
م قد لا يهتدي لذلك ش اي للذبح بنفسه م ولا يحسنه ش اي الذبح م فجوزنا توليته غيره ش لانه اذا لم يحسن ربما يعذب الحيوان او يجعله ميتة
وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يكره ان يتولى ذلك غيره الا عند العجز ويستحب الجمهور استقبال القبلة بها وكان ابن عمر وابن سيرين يكرهان اكل
ما لم يستقبل القبلة ولو استناب يهوديا او نصرانيا يجوز ولكنه يكره وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لا يقع قربة م ويتصدق بجلالها
وفي بعض النسخ قال ويتصدق اي قال القدوري ويتصدق بجلالها وهو جمع جل وهو ما يلبس على الدابة م وخطامها ش بكسر الخاء المعجمة
وهو الحبل في انف البعير م ولا يعطي اجر الجزار منها ش اي من الهدايا م لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط اجر الجزار ش
منها هذا الحديث رواه الجماعة الا الترمذي من حديث عبد الرحمن بن ابي ليلى عن علي رضي الله عنه انه قال امرني رسول الله ان اقوم على بدنه وان اقسم
جلودها وجلالها وامرني ان لا اعطي الجزار منها شيئا ويكون ان يتصدق وعلى الجزار منها شيئا سوى اجرته عند الاكثر [illegible]
ضمنه لانه اتلاف فيضمنه م ومن ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها وان استغنى عن ذلك لم يركبها ش وبه قال الشافعي وابن المنذر وقال العراقيون
مالك واحمد واسحق وداود [illegible] ركوبها من غير حاجة [illegible] وعلى هذا احمل متاعه عليها
عند الحاجة واوجب بعضهم ركوبها لحديث ابي هريرة ان رسول الله صلعم راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها ويلك في الثانية او الثالثة رواه البخاري
ومسلم وابو داود والنسائي م لانه جعلها خالصة لله تعالى فما ينبغي ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبه
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها ويلك ش هو حديث ابي هريرة الذي ذكرناه الان قوله ويلك هذه كلمة
زجر ولهذا جاء في رواية ويحك ومعناه اركبها لئلا يفضي مشيك الى الهلاك م وتأويله ش اي تاويل الحديث المذكور م انه كان عاجزا محتاجا ش
الى الركوب وليس معه المكري م ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك ش اي من ركوبه ويتصدق به على الفقراء وبه قال الشافعي
لان انتفاع الفقراء متعلق ببلوغها المحل فاذا لم يبلغ وجب التصدق على الفقراء م وان كان لها لبن لم يحلبها لان اللبن يتولد منها
فلا يصرفه الى حاجة نفسه ش وبه قال الشافعي في قديم الا ان يفضل عن ري الولد [illegible] له ان يحلبها [illegible] الحلب يضر بها
م وينضح ش اي يرش من باب ضرب م ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع اللبن ش وجوز الشافعي واحمد شرب لبنها بعد كفاية فصيلها وفي
شرح الترمذي لابن العربي [illegible] عند الشافعي [illegible] للفقراء [illegible]
روى ابن ابي العوام الحافظ في فضائل ابي حنيفة من جهة اسحق ابن ابي اسرائيل قال حدثنا [illegible] قال حدثنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم
قال اذا در اللبن من البدنة فانضحه بالماء حتى يتقلص وان [illegible] فتصدق به او بقيمته ان استهلكه وفي المبسوط يتصدق
بولد الهدي او يذبحه معها فان باعه يتصدق بثمنه ويسري حكم الهدي الى اولادها وعليه الائمة وقال اشهب ان باع ولد
الهدي فعليه قيمته بدله كبيرا وقال ابو القاسم ان نحر في الطريق [illegible] البدنة [illegible]
لا يحتاج الى ضمان ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح ش هذا اشارة الى قوله لم يحلبها م فان كان بعيدا منه ش اي من وقت الذبح
م يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر ذلك ش اي عدم الحلب م بها ش اي بالهدي البدنة م وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله
ش لانه مضمون عليه م او بقيمته ش اي او تصدق بقيمته لان دفع القيمة في حقوق الله تعالى جائز م لانه مضمون عليه ش اي لان
اللبن مضمون على نفسه لانه جزء من اجزاء الهدي وقد لزمه الاراقة بجميع اجزائه وبالحلب والصرف الى حاجة نفسه عجز عن الاداء
فكان عليه التصدق كما لو عجز عن اراقة الكل م ومن ساق هديا فعطب ش اي هلك م فان كان تطوعا فليس عليه غيره ش لان القربة
تعلقت بهذا المحل وقد فات ش كما اذا نذر ان يتصدق بدراهم معينة فهلكت قبل التصرف الى الفقراء لا يلزمه شيء لان
الواجب كان في العين لا في الذمة م وان كان ش اي الهدي م واجبا فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته ش
لان الواجب هنا في الذمة لا في العين فما لم يذبحه في الحرم لا يسقط عنه ما في الذمة فلزمه غيره كما اذا عزل دراهم الزكاة
فهلكت قبل الصرف الى الفقراء يلزمه اخراجها ثانيا قال النووي ولو نذر هديا معينا فعيب لا يلزمه ابداله وهو قول عبد الله
ابن الزبير وعطاء والحسن البصري والنخعي والزهري والشافعي ومالك واحمد واسحق وقال ابو ثور يلزمه ابداله ولا يجوز للمهدي ولا لاحد
من الاغنياء ان يأكل من هذا الهدي ويجوز للفقراء من غير الرفقة وفي الفقراء الرفقة وجهان اصحهما لا يجوز ويتركه جزرا

للسباع م وان اصابه عيب كبير ش اراد بالكبير ما يكون مانعا في الاضحية قال في قاضي خان العيب الكبير ما يكون اكثر من عضو ذاهب كان
ثلثي الاذن على قول الامام وعلى قولهما ان ذهب اكثر من نصف الاذن فيمنع م يقيم غيره ش اي غير المعيب م مقامه لان المعيب بمثله
لا يتأدى به الواجب فلا بد من غيره م وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه ش وبه قال الشافعي وعن احمد يجب نحر المعيب
مع بدله وبه قال بعض اصحاب الشافعي م واذا عطبت البدنة في الطريق ش المراد اذا قرب من العطب يعني اي من الهلاك بدليل قوله
نحرها م فان كان تطوعا نحرها وصبغ نعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها ولم يأكل منها هو ولا غيره من الاغنياء بذلك امر رسول الله
ناجية الاسلمي ش قد تقدم حديثه في هذا الباب قال في الخبازية هذه المسألة مكررة في الظاهر [illegible] الاولى في الهدي وهذه
في البدنة وخصها بالذكر بعدما دخلت في ذلك العموم كما يؤتى به منفردا بعد الاصول على الاهتمام ثم الشروع في بيان تفاصيلها او نقول ذكر
الاول انه هل عليه غيره ام لا وفصل بين الواجب والتطوع غير انه اعاد قوله وان كانت واجبا اقام غيرها تأكيدا م
والمراد بالنعل قلادتها ش وفائدة ذلك ش اي فائدة صبغ النعل بالدم ان يعلم الناس انها هدي فيأكل منها الفقراء دون الاغنياء
ولان الاذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق على الفقراء افضل من ان يتركه جزرا
للسباع ش بفتح الجيم والزاي وهو اللحم الذي يأكله السباع هكذا نقل عن عائشة م وفيه نوع تقرب الى الله تعالى ش لان التقرب المقصود
م وبأكل الفقراء يحصل التقرب الذي هو المقصود ولا يجوز للمهدي ولا لسائقه ولا للغني ان يأكل من هذا الهدي ويجوز للفقراء
من غير الرفقة وفي الفقراء الرفقة وجهان عند الشافعي اصحهما لا يجوز ويترك جزرا للسباع ويمنع الفقراء الحاضرون [illegible]
اليه من الرفقة م وان كانت واجبا ش عطف على قوله فان كانت تطوعا م اقام غيرها مقامها وصنع بها ش اي بالبدنة التي
عطبت م ما شاء لانه لم يبق صالحا لما عينه وهو ملكه كسائر املاكه ش وتذكير الضمير في هذه الالفاظ باعتبار الهدي م ويقلد
هدي التطوع والمتعة والقران لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ش الضمائر في هذه الالفاظ الثلاثة
يرجع الى دم نسك وفي المحيط ويقلد دم النذر لانه دم نسك وعبادة وفي اظهار ذبح الدماء اظهار الشعائر مع موافقة السنة
م ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ش اي بدم الجنايات م ودم الاحصار جابر ش كان هذا
جواب عما يقال كيف لا يقلد دم وهو غير جناية فاجاب بقوله ودم الاحصار جابر م فيلحق بجنسها ش اي يلحق دم
الاحصار بجنس دماء الجنايات م لانه جابر ش يعني لا يقلد هو كما لا يقلد هي قيل روي انه دم قلد هدي الاحصار
والجواب انه كان قلدها للمتعة فلما احصرت بعث كما كانت فبعثت الى مكة على حالها م ثم ذكر الهدي ش اي ثم ذكر
القدوري الهدي في قوله ومن ساق الهدي فعطبت م ويراد به البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن
تقليدها عندنا ش وفي بعض النسخ ولا يسن تقليده بتذكير الضمير على تاويل الهدي لعدم الفائدة م في تقليدها
ش لان الشاة لا تكون منبتة بل يكون صاحبها معها لحفظها بخلاف الابل والبقر فانهما يجلبان فقلدتا صيانة
عن ايدي من يطمع فيها وفيه خلاف الشافعي على ما تقدم ش يعني قبل باب القران حيث قال هناك وتقليد
الشاة غير معتاد

م مسائل منثورة ش

اي هذه مسائل منثورة اي متفرقة او مسائل شتى
وقال الكاكي اي لم تدخل في الابواب السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفوائد ويترجموا عنه بمسائل منثورة
او مسائل متفرقة او مسائل شتى او مسائل لم يدخلوا في الابواب م اهل عرفة اذا وقفوا في يوم وشهد قوم
انهم وقفوا يوم النحر اجزاهم ش هذه المسالة من مسائل الجامع الصغير قوله اجزاهم اي وقوفهم حتى يتم
حجهم وصورة المسألة ان يشهدوا بانهم رأوا هلال ذي الحجة في ليلة كان اليوم الذي وقفوا فيه اليوم
العاشر م والقياس ان لا يجزيهم اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية ش يعني قياسا على ما اذا وقفوا
يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة وشهد الشهود انهم وقفوا في هذا اليوم يعني يوم التروية
حيث لا يجوز ثم اوضح وجه القياس بقوله م وهذا لانه ش اي لان الوقوف م عبادة تختص بزمان ومكان فلا يقع عبادة
دونهما ش اي دون الزمان والمكان المخصوصين وبوجه القياس قال مالك والشافعي رحمهما الله في رواية
وبعضهم في الاصح واحمد في رواية وعن احمد في الاصح انه يجزيهم وكذا احد م وجه الاستحسان ان هذه شهادة

قامت على النفي ش وهي نفي جواز وقوفهم وجواز حجهم فلا يقبل لان المقصود من البينة الاثبات وبالنفي لا يحيط
العلم ولا شهادة بدون العلم فان قيل لو ادعت المراة ان زوجها قال لها انت طالق وادعى الزوج انه استثنى بعد ذلك
فشهدوا على انه لم يستثن لم يقبل وكذا لو ادعت انه قال المسيح ابن الله وقال الزوج انه وصل ذلك بقوله قول
النصارى يقبل الشهادة انه لم يقل قول النصارى وهذا نفي قلنا هذه الشهادة قامت على امر مشاهد معلوم
وهو فانه يقبل هنا ايضا قامت على امر معاين وهو هلال ذي الحجة قلت لا كذلك لان روية الهلال لا تدخل
تحت الحكم م وعلى امر لا يدخل تحت الحكم ش اي وقامت ايضا هذه الشهادة على امر لا يدخل تحت حكم القاضي لان الحج ليس
من باب المنازعات فصار الحال انهم شهدوا بانه لم يصل فلا يجب على القاضي شيء م لان المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل
تحت الحكم فلم يقبل ش اي الشهادة وذلك لما ذكرنا ولان فيه هو وجه ثاني من الاستحسان اي في الخطاء في عرفة او في الوقوف
يوم عرفة او في عدم جواز الحج م بلوى عام لتعذر الاحتراز عنه ش لان تعيين هذا الغلط متعذر م والتدارك
غير ممكن وفي الامر بالاعادة حرج بين فيجب ان يكتفي به عند الاشتباه ش فيجعل عفوا لئلا يكون تكليفا بما ليس في الوسع م
بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول الاشتباه يوم عرفة ش يعني بالوقوف
فيها م ولان جواز المؤخر له نظير ش كقضاء الصلاة وقضاء الصيامات فيجزيهم الوقوف يوم النحر م ولا كذلك
جواز المتقدم ش فانه لا نظير له في الشرع فلا يجزيهم الوقوف يوم التروية فان قلت له نظير ايضا
الا ترى ان صلاة العصر تتقدم ايضا على وقتها يوم عرفة قلت هذا امر ثبت بخلاف القياس فلا يقاس
عليه م قالوا ش اي العلماء واصحاب ابو حنيفة رحمهم الله م ينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول
قد تم حج الناس فانصرفوا لانه ليس فيها ش اي في هذه الشهادة م الا ايقاع الفتنة ش قال عليه الصلاة والسلام
الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها وعن محمد حمل للشهود ان يقفوا مع الامام وجاز حجهم ش وكذا اذا شهد واحد ش
وفي بعض النسخ وكذلك الحكم اي وكذلك الحكم في عدم قبول شهادتهم م اذا شهدوا عشية عرفة برؤية
الهلال ش صورته ان الشهود شهدوا في الطريق قبل ان يلحقوا عرفات عشية عرفة وقالوا انا كنا
رأينا الهلال يعني هلال ذي الحجة وهذا اليوم هو التاسع م ولا يمكنه ش اي والحال ان الامام لا يمكنه م
الوقوف في بقية الليل مع سائر الناس او اكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة ش ويقفون من الغد بعد الزوال لانهم
لما شهدوا وقد تعذر الوقوف صار كانهم شهدوا بعد الوقت فلا تسمع وان كان يلحق الوقوف مع اكثر
الناس ولكن لا يلحق الضعفة فان وقف جاز والا فات الحج لانه ترك الوقوف مع العلم والقدرة واما
المعتبر قدرة الاكثر لا قدرة الكل م ومن رمى في اليوم الثاني ش وفي اكثر النسخ قال ومن رمى اي قال محمد
في الجامع الصغير م الجمرة الوسطى ش اي الجمرة الثالثة م ولم يرم الاولى ش اي الجمرة الاولى م فان رمى الاولى
ثم الباقيتين فحسن م لمراعاة الترتيب المسنون وهو معنى قوله م لانه راعى الترتيب المسنون وان رمى الاولى
وحدها اجزاه لانه تدارك المتروك في وقته وانما ترك الترتيب م فلا يضره لانه سنة ش وقال الشافعي
لا يجزيه ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا وصار كما اذا سعى قبل الطواف او بدا بالمروة قبل الصفا ولنا
ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض بخلاف السعي لانه تابع للطواف
لانه دونه م لانه انفصل من البيت ش ولكنه من جنسه فيلاحقا للشيء م والمروة عرفت منتهى السعي بالنص
ش وهو قوله عليه السلام ابداوا بما بدا الله به فيبداوا بالصفا فلم يعتبر البداية بالمروة وهو معنى قوله
م فلا يتعلق بها البداية ش لا يقال كل صلاة مقصودة بنفسها ايضا لا تتعلق بجوازها بغيرها ومع هذا
وجب الترتيب عندكم لانا نقول ثبت ذلك بالنص وهو قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها م ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة
ش وعند الشافعي ومالك يلزمه المشي الى ان يحلل التحلل الثاني وهو الرمي ثم لم يذكر محمد في شيء من الكتب من اين

موضع يبداء بالمشي في النذر وقيل من بيته وهو الاصح وبه قال بعض اصحاب الشافعي لانه هو المراد عرفا ولهذا
كان الافضل ان يحرم من بيته وقيل من الميقات وبه قال عامة اصحاب الشافعي لانه يحرم من الميقات
وقيل من اي موضع يحرم فيه م وفي الاصل ش اي في المبسوط خير بين الركوب والمشي ش لان الحج راكبا
افضل ويكون ماشيا م وهذا اشارة الى الوجوب ش اي وفي الجامع الصغير اشارة الى وجوب المشي وفي بعض
النسخ وهذا اشارة الى الوجوب اي قوله لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة اشارة الى وجوب
المشي لانه اخبار عن المجتهدين واخباره معتبر باخبار الشرع لانه نائبه في بيان الاحكام م وهو
الاصل ش اي الوجوب هو الاصل م لانه التزم القربة بصفة الكمال فيلزمه بتلك الصفة كما اذا نذر بالصوم متتابعا
ش يلزمه متتابعا ولكن اذا حج راكبا يجزيه لكن يلزمه الجزاء فان ركب في الكل او الاكثر يلزمه الدم وفي الاصل يلزمه
الصدقة بقدره من الاصل من قيمة الشاة الوسط م وافعال الحج ش يريد بالافعال الاركان لا الافعال مطلقا لان
من رمى الجمار وغيره من افعاله م تنتهي بطواف الزيارة فيمشي الى ان يطوفها ش اي طواف الزيارة لانه
اخر الاركان في الحج م ثم قيل يبتدئ المشي من حين يحرم ش وعليه فخر الاسلام والامام العتابي وغيرهما وهو
الصحيح م وقيل من بيته ش اي يمشي من بيته م لان الظاهر انه هو المراد ش وقد ذكرناها عن قريب بما
فيه من الخلاف م ولو ركب اراق دما لانه ادخل نقصا فيه ش اي في جعله على نفسه ان يحج ماشيا وبه قال الشافعي
في قول عنه الجزم قالوا ش اي قال مشايخنا يريد به الجواب التوفيق بين رواية الاصل ورواية الجامع الصغير
ونقل فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير عن الفقيه ابي جعفر الهندواني م انما يركب اذا بعد
المسافة وشق المشي واذا قربت ش اي المسافة والحال ان الرجل ممن يعتاد المشي م ولا يشق عليه م
المشي ش ينبغي ان لا يركب وبهذا يحصل التوفيق بين روايتي الاصل والجامع الصغير م ومن باع جارية محرمة
قد اذن البائع لها في ذلك ش اي في الاحرام م فللمشتري ان يحللها ويجامعها ش وقال الاترازي في بعض نسخ
الجامع الصغير ويجامعها بلفظ او وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير يحتمل ان يكون شكا من
الراوي في رواية بالواو من الرواية يدل على ان التحليل بما يوافقه وقال في كتاب المناسك للمشتري ان يجامعها ولم يذكر
على ذلك وهذا مذهبنا وقال زفر ليس له ذلك ش اي ليس للمشتري ان يحللها وبه قال الشافعي واحمد لان هذا عقد سبق ملكه
ش لان اذن البائع لها بالاحرام عقد سبق ملك المشتري م فلا يتمكن من فسخه ش لان المشتري نزل منزلة البائع م كما لو اشترى دارا
مشغولة يعني مرهونة فليس له فسخ النكاح لانه عقد سبق ملكه م ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها
ش لان المنافع كانت مملوكة وقد بقيت بعد الاذن فكذا المشتري م ان يحللها الا انه يكره ذلك ش اي التحليل للبائع لما فيه
خلف الوعد حيث وجد منه الاذن م وهذا المعنى ش اي خلف الوعد م لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح حق الزوج لانه تعلق
حقه بها باذن المالك فلا يتمكن المالك من فسخه وان بقي ملكه لتعلق حق العبد به كالراهن ليس له ولاية الاستمتاع بالمرهونة
لتعلق حق المرتهن به والمشتري قام مقامه بعد الشراء م فكذلك لا يكون ذلك ش اي حق الفسخ للمشتري الا انها
فقد اجتمع في الجارية حقان حق الله في الاحرام وحق المشتري في الاستمتاع فيقدم حق العبد لحاجته على حق الله
لغناه م واذا كان له اي للمشتري ش ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا م لان عيب الاحرام يرتفع بالتحليل
ش وعند زفر يتمكن لانه ممنوع من غشيانها ش اي من وطئها وهذا عيب عنده فيردها م وذكر في بعض النسخ ش اي
ذكر محمد في بعض نسخ الجامع الصغير م او يجامعها ش يعني بكلمة او وذلك في قوله ومن باع جارية محرمة اذن لها في ذلك
فللمشتري ان يحللها ويجامعها وذكر فيه بالواو والعطف وقد بيناه هذا هناك مفصلا م والاول ش اي قوله ان يحللها ويجامعها
بالواو والعطف يدل على انه يحللها بغير الجماع بقص شعرها او بقلم ظفرها ثم يجامعها م والثاني هو قوله او يجامعها بكلمة او يدل على انه
يحللها بالجامعة لانها لا تخرج عن نفسها من غير ان يتوقع به التحلل والاولى ان يحللها بغير الجامعة تعظيما لامر الحج م وقال الامام صاحب الهداية قوله و
الاولى لم يرو بعضهم بمتابعة لان الكل الموافقة على تقديم شيء يقع به التحلل فيصير بعد التحليل والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم كتاب النكاح

اي هذا كتاب في بيان احكام النكاح • وقال الكاكي النكاح لغة الجمع والضم ومن امثال العرب انكحنا الفرى فسنرى اي جمعنا بين حمار الوحش والاتان لننظر ما سولدمنهما يضرب مثلا لقوم يجتمعون على امر لا يدرون ما يصدر عنه • وحكى المبرد عن البصريين وغلام ثعلب عن الكوفيين انه عبارة عن الجمع والضم ويستعمل في الوطي لوجود الضم فيه ويستعمل في العقد مجازا قال تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وقال تعالى وانكحوا الايامى منكم والعقد موقوف على الاذن لا الوطي ووطي الايامى من بناتهم واخواتهم حرام عليهم • وفي شرح قاضي خان النكاح في اللغة والشرع حقيقة في الوطي مجاز في العقد • وقال الشافعي انه في الشرع عبارة عن العقد لانه تعالى حيثما ذكر في القران اراد به العقد وهذا لا يصح لانه تعالى قال الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة وقال حتى اذا بلغوا النكاح اراد به الوطي بالاجماع • وفي شرح الاسبيجابي النكاح لغة الجمع المطلق وشرعا العقد بشرايطه • وقال فخر الاسلام النكاح العقد الشرعي ويذكر ويراد به ثم قيل انه حقيقة فيهما لوجود معنى الضم فيهما والصحيح انه حقيقة في الوطي خاصة لوجود معنى الضم فيه حقيقة ولا يجوز ان يكون حقيقة في العقد لانه يودي الى الاشتراك وهو خلاف الاصل وعليه يحمل اهل اللغة • وفي المبسوط النكاح لغة الوطي • ومنه قول الفرزدق • التاركين على طهر نساءهم • والناكحين بشطي دجلة البقرا • يعني بذلك قوما • وقال عليه السلام ناكح البهيمة ملعون • قال المطرزي ثم قيل للتزوج نكاح لانه سبب الوطي • ولما فرغ عن بيان العبادات شرع في بيان المعاملات لانها تالية لها اذ بقا العابد ووجود العبادة والبقا بالكسب الحلال والكسب يتوقف على معرفة العبادات ثم قدم النكاح وما يتبعه على ساير المعاملات لان فيه معنى العبادة فان النكاح سنة الانبيا والمرسلين وفيه تحصين نصف الدين وقد تواترت الاخبار والاثار في توعيد من رغب عنه وتحريض من رغب فيه قال عليه السلام النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي فليس مني الحديث رواه ابن ماجة من رواية عيسى بن ميمون عن القاسم عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم • وقال عليه السلام الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المراة الصالحة رواه مسلم والنسائي وابن ماجة من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص • وقال عليه السلام اربع من سنن المرسلين الحيا والتعطر والسواك والنكاح رواه الترمذي من حديث ابي ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم • وقال الترمذي حديث حسن غريب • وقال عليه السلام لعكاف بن وداعة الهلالي هل لك زوجة قال لا قال ولا جارية قال ولا جارية قال فانت موسر قال وانا موسر قال انت اذن من اخوان الشياطين ان سنتنا النكاح شراركم عزابكم هكذا نقله السروجي ثم قال رواه احمد بن حنبل وابن منده وابو عمر بن عبد البر وذكره جار الله في الفايق وزاد فان كنت من رهبان النصارى فالحق بهم وان كنت منا فمن سنتنا النكاح انتهى **قلت** نقله شيخنا زين الدين العراقي رحمه الله في شرحه للترمذي وقال وحديث عكاف رواه ابو جعفر العقيلي في تاريخ الضعفا باسناده الى عطية بن بسر الهلالي

عن عكاف بن وداعة الهلالي انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عكاف الك امراة قال لا قال ولا جارية قال لا قال وانت صحيح موسر قال نعم قال فانت اذن من اخوان الشياطين ان كنت من رهبان النصارى فالحق بهم وان كنت منا فمن سنتنا النكاح يا ابن وداعة ان المتزوجين هم المبرون من الخنا اما الشياطين يوسوسون والذي نفسي بيده ما للشياطين سلاح ابلغ • وقال بعضهم انفذ في الصالحين من الرجال والنسا من ترك النكاح يا ابن وداعة انهن صواحب ايوب وداود ويوسف وكرسف • قال بابي يا رسول الله وما كرسف قال رجل عبد الله على ساحل البحر خمسماية عام • وقال بعضهم ثلاثماية عام يقوم الليل ويصوم النهار ثم مرت به امراة فاعجبته فتبعها وترك عبادة ربه وكفر بالله فتداركه الله عز وجل بما سلف فتاب عليه قال بابي وامي يا رسول الله زوجني قال قد زوجتك باسم الله والبركة زينب بنت كلثوم الحميرية • وقال الذهبي عكاف بن وداعة الهلالي امره النبي صلى الله عليه وسلم بالزواج والحديث قوي • ثم قال السروجي الذي رواه احمد في مسنده قال حدثنا عبد الرزاق انا محمد بن راشد عن مكحول عن رجل عن ابي ذر قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل يقال له عكاف ابن بشر التميمي فقال له النبي عليه السلام يا عكاف هل لك من زوجة وساق الحديث بتمامه وروى البيهقي من حديث ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجوا فاني مكاثر بكم الامم ولا تكونوا كرهبانية النصارى • وروى ابن عدي في الكامل من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال لو لم يبق من اجل الدهر الا يوم واحد للقيت الله بزوجة فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شراركم عزابكم • وروى البغوي في معجم الصحابة من حديث ابي نجيح قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قدر على ان ينكح فلم ينكح فليس منا • وابو نجيح هذا ذكره البغوي وابن عبد البر في الصحابة • وروى الطبراني من حديث ابي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الله لا يحب الذواقين ولا الذواقات • وقال الكاكي قال عليه السلام تزوجوا فان يوما من التزوج خير من عبادة الف سنة **قلت** هذا ذكره صاحب الزندويستي وبهذه الاحاديث اخذت الظاهرية حيث قالوا النكاح فرض عين حتى ان من قدر على الوطي والانفاق ياثم بتركه • واختلف اصحابنا فقيل هو فرض كفاية وبه قال بعض اصحاب الشافعي وقيل مستحب وبه قال بعض اصحاب الشافعي وقيل سنة مؤكدة • وقال بعضهم واجب على الكفاية وفي المبسوط النكاح مسنون مستحب في قول جمهور العلما • وفي المحيط سنة مؤكدة وفي البدايع قول من قال انه فرض كفاية عند المتاخرين من مشايخنا • وقيل هو قول الكرخي • وفي البدايع النكاح فرض حالة التوقان وخوف الوقوع في الزنا بلا خلاف • وفي المبسوط لا يسعه تركه حينيذ • وقال النسفي النكاح سنة يعني في حالة الاعتدال وعند التوقان يجب وهو غلبة الشهوة وقالوا حالة الجور مكروه لانه لا تظهر المصالح المطلوبة من النكاح في حالة الجور **فان قلت** روي عن حذيفة رضي الله عنه انه قال اذا كان سنة خمس وماية فلان يربي احدكم جرو كلب خير له من ان يربي ولدا • وروي ايضا خيركم في الماتين الذي لا اهل له ولا ولد **قلت** قال ابن حزم هما موضوعان لانهما من رواية ابي عاصم رواد بن الجراح العسقلاني لا يحتج به ولو صحا لكان انه لو استعمل الناس ما فيهما من ترك النسل لبطل الاسلام والجهاد والدين وغلب اهل الكفر وظهر كذب رواد بلا شك انتهى كلامه • **م** النكاح ينعقد بالايجاب والقبول **ش** اراد بالنكاح ينعقد العقد الشرعي الذي يوجب حل المراة بنفسه وانما قيل بنفسه احترازا

عن البيع فانه يوجب حلها بواسطة ملك الرقبة والعقد الربط يقال عقد الحبل اذا اشد احد
طرفيه بالاخر وهي العقدة • ومنها عقدة النكاح والانعقاد مطاوعه فيصير كلام احد
العاقدين منضما الى الاخر حكما ويحصل تركب شرعي له اثار مخصوصة عند وجود المرابط
واراد بالايجاب اخراج الممكن من الامكان الى الوجود على ما هو المعروف عند المتكلمين
لا الايجاب الذي يعاقب تركه • وقولنا زوجت وتزوجت اله انعقاده • وقوله ينعقد
بالايجاب اشارة الى هذا لان الباء تدخل على الاله كما يقال قطعت بالسكين وكتبت بالقلم وكذا
قولهم البيع ينعقد بكذا يعنون به المعنى الشرعي الذي يوجب الملك في المحل م بلفظين ش
قيد باللفظين ليخرج الكتابة فانه لو كتب رجل على شيء لامراة زوجيني نفسك فكتبت المراة على
ذلك الشيء عقيبه زوجت نفسي منك لا ينعقد النكاح وبه قال الشافعي ومالك واحمد م يعبر
بهما ش اي بين بهما لان التعبير والعبارة البيان م عن الماضي ش اي عن صيغة الفعل
الماضي بان تقول المراة زوجت نفسي منك ويقول الرجل قبلت م لان الصيغة وان
كانت للاخبار وضعا ش اي صيغة الماضي للاخبار في اصل الوضع لان الاخبار اظهار
ما كان او سيكون لا لاثبات ما لم يكن فان قولك قمت لا يوجد القيام وكذلك قولك تزوجت لا
يثبت التزوج وضعا ولغة م فقد جعلت ش اي الصيغة م للانشا شرعا
ش اي من حيث الشرع لان الانشا اثبات امر لم يكن وانما جعلت انشا م دفعا للحاجة
ش فان الحاجة كانت متحققة في الجاهلية وكانت لهم انكحة معتبرة • قال عليه السلام
ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فقررها الشارع وانما اختير لفظ الماضي للانشا لانه
يقتضي سبق الوجود فيكون ادل على الوجوب فصار الوجود حقا له • والفرق بين الانشا
والاخبار ان الانشا سبب لمدلوله وليس الاخبار سببا لمدلوله ولان الانشا يتبعه مدلوله
والاخبار يتبع المدلول ولان الانشا لا يحتمل التصديق والتكذيب والاخبار يحتملها م
وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالاخر عن المستقبل ش
قال الامام حميد الدين يعني الانعقاد بالماضي والمستقبل مثل ان يقول الرجل ابي اتزوجك
وقالت المراة زوجت نفسي منك • قيل يصح النكاح ويكون لفظ المستقبل كالماضي تبعا للماضي
وما ورد في الكتاب مثل قوله م مثل ان يقول ش الرجل م زوجني فيقول
ش اي المراة م زوجتك ش قال حميد الدين قيل انه غير صحيح لان قوله زوجني توكيل
فلا يكون شطر العقد • قال والظاهر الواضح ما قلنا ويجاب بان الواحد يتولى طرفي العقد
في النكاح دون البيع وهو يعني قوله م لان هذا ش اي قوله زوجني م توكيل
بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح على ما نبينه ان شا الله تعالى
ش واراد بطرفي النكاح الايجاب والقبول • قوله على ما نبينه اي في فصل الوكالة
والحاصل ان قوله زوجتك بمنزلة الايجاب والقبول • والوكيل بمنزلة شخصين والواحد
يتولى طرفي العقد في النكاح لكن قوله زوجتك لا يكون بمنزلة شطري العقد الا بقوله زوجني
لان به يصير وكيلا فصار كانه شطرا العقد بخلاف البيع فانه لا يتولى فيه الواحد طرفي العقد
الا الاب والجد استحسانا والفرق بين النكاح والبيع ان الحقوق في البيع تتعلق بالوكيل
والوكيل بالنكاح ليس كذلك لانه لا يطالب بتسليم المهر ولا غيره • وفي شرح الاسبيجابي
تقدرة الزوج على الرد يفضي الى الاضرار بها والحاق العار والشنار بعشيرتها ثم اذا اوجبا

العقد

العقد عند قوله زوجني بان قال الولي زوجتك مثلا ولو لم يتم العقد بعد اجاز للزوج ان
يرجع ويلحق بالولي عار وشنار وهذا لا يجوز لانه يقال زوجه بنته فلم يقبله بخلاف البيع
حيث لا عار في رده • وكذا لو قال الزوج جئتك لتزوجني ابنتك او جئتك خاطبا ابنتك فقال
الاب قد زوجتك صح النكاح ولزم • وكذا لو قال لامراة اتزوجك على الف درهم
فقالت قد زوجتك على ذلك صح لان النكاح لا يجري فيه السوم • وفي خزانة الاكمل اتزوجك بكذا
وخطبتك على كذا فقالت قد زوجتك نفسي صح وهو استحسان بخلاف البيع والخلع ذكره
السرخسي • وفي المرغيناني ينعقد بقوله زوجت وبقول الاخر قبلت او قال اتزوجك فقالت
قد فعلت ولو قال خطبتك بالف فقالت زوجت نفسي منك كان نكاحا وفي خير مطلوب عن
ابي حنيفة قال زوجني بنتك فقال قد زوجتك صح • قال زوجتك بنتي بالف فقال قبلت وسكت
عن المهر صح وان قال قبلت ولا اقبل المهر لا يصح لانه رد • وعن ابي حفص الكبير يصح لان المال
في النكاح تبع • وقال المرغيناني قال زوجني ابنتك فقال ادفعها واذهب بها حيث شئت بحضرة
الشهود لا ينعقد • وقال الامام محمد بن الفضل ينعقد قال زوجت ابنتي ولم يرد على هذا فقال
ابو الصغير قبلت يتم للاب الا ان يقول قبلت لابني وهذا يدل على ان من قال لغيره هذا افعل
الاخر قبلت او اشتريت صح وان لم يقل بعت منك اذا كان بينهما مقدمات البيع قالت زوجت
على كذا ان اجاز ابي او رضي فقال قبلت لا يصح ولو كان ابوها حاضرا في المجلس فقال اجزت
او رضيت جاز ولو قال زوجت نفسي منك فقال قبلت جاز • وفي الذخيرة صرت امراة
لي فقالت نعم او صرت اختيار المشايخ انه ينعقد • وفي جوامع الفقه لو قال هذه زوجتي بحضرة
الشهود وكما لا يصح على المختار بينه وبين الله ولو قال لم ازوجك ان رضيت او رضي فلان وهو
في المجلس فقالت رضيت او قال رضيت • وفي القنية قال اصرار الزوجين قبل القبول بطل
وفي بطلان البيع روايتان • وفي البدائع والفور في القبول ليس بشرط عندنا خلافا للشافعي
له بنت واحدة فقال زوجتك بنتي صح وان كانت له بنتان لم يصح • تزوج حاضرة منتقبة لم
يعرفها الشهود ولم يذكر اسمها ونسبها جوزا الا عند نصير • له بنت واحدة اسمها فاطمة
فقال زوجتك بنتي عايشة لم يصح الا ان يقول عايشة هذه لان الاسم لغو في المشار اليها تزوج
امراة في بيت فقبلت وليس معها غيرها يسمعوا كلامها صح وان كان معها غيرها لم يصح الا اذا عرفوا
كلامها بنت في الصغر باسم وفي الكبر باسم زوجت بالاعرف • قالت زوجت نفسي بعد انقضاء
عدتي لا يصح وكما لا يصح تعليق النكاح بالشرط لا يجوز اضافته الى وقت مستقبل • له
بنتان ام وذات زوج فقال زوجتك بنتي ولم يسمها صح • زوجت نفسها منه فلم يقل شيئا
بل دفع اليها المهر في المجلس فهو قبول قاله برهان الدين السمرقندي وبرهان الدين صاحب
المحيط • وقال القاضي بديع الدين لا ينعقد • قال لامراة السلام عليك يا زوجتي فقالت
السلام عليك يا زوجي لا ينعقد ذكره السغدي • ويصح نكاح الهازل والملجي وبه قال ابن
حنبل وهو المشهور من مذهب مالك ذكره في الذخيرة قال عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي وهو حجة على الشافعي في النكاح قلت
رواه ابو داود ايضا • وفيه ان طلاق الهازل ونكاحه ورجعته مؤاخذ به ولا يلتفت الى قوله
كنت هازلا ولا يدين ايضا فيما بينه وبين الله عز وجل • وقد ذهب بعض المالكية الى ان نكاح
الهازل غير صحيح فقال علي ابن زياد منهم لا يجوز نكاح هزل ولا لعب ويفسخ قبل البنا وبعده

وعن ابن القاسم نحوه • وقال ابو بكر ابن اللباد منهم انه صحيح لازم • قال شيخنا زين الدين وهو قول
عامة العلماء • وروى ذلك عن علي وابن مسعود وعطا وهو قول ابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهم
م وينعقد ش اي النكاح م بلفظ النكاح ش بان يقول انكحني فيقول انكحتك
وفي بعض النسخ بلفظ الانكاح بان يقول انكحني ابنتك فيقول انكحتك م والتزويج ش اي
وبلفظ التزويج نحو زوجني فيقول زوجتك م والهبة ش اي وبلفظ الهبة بان تقول هبت
لي نفسك فيقول وهبت او يقول لابيها هب لي بنتك فيقول وهبت م والتمليك ش
اي وبلفظ التمليك بان يقول ملكيني نفسك فيقول ملكت م والصدقة ش اي وبلفظ
الصدقة بان يقول تصدقي لي بنفسك فيقول تصدقت وبهذا كله قال مجاهد والثوري والحسن
ابن صالح ومالك وابو ثور وابو عبيد وداود وفي المبسوط والمحيط قال الالفاظ التي ينعقد
بها النكاح نوعان صريح وكناية فالصريح لفظ النكاح والتزويج عرفا وشرعا وكنايته ثلاثة انواع ما
ينعقد به وما لا ينعقد به وما اختلفوا فيه • اما الاول فالتمليك والهبة والصدقة ونحوها والثاني
وهو ما لا ينعقد به الاحلال والاباحة والتمتع والخلع والاقالة والاجارة بالراي والرضى
والشركة والاعتاق والكتابة والولا والايداع • والثالث ما اختلفوا فيه البيع والشرا ولو
قالت بعتك نفسي او قال الاب بعتك ابنتي بكذا او قال الرجل اشتريتك بكذا فاجابت نعم وقد
اختلف فيه المشايخ • وكان ابو القاسم البلخي يقول بجوازه واليه اشار محمد في كتاب الحدود وقال
اذا زنى بامراة ثم قال تزوجتها او اشتريتها تسوى بينهما وقال يسقط عنه الحد بينهما فجعله
دعوى النكاح وهو رواية ابن رستم عن ابي حنيفة وهو الصحيح ذكره في الذخيرة وغيره • وقال
ابو بكر الاعمش لا ينعقد بلفظ البيع وفي جوامع الفقه وينعقد النكاح بكل لفظ شرع لتمليك
العين بعينه اذا ذكر معه المهر كالبيع والهبة والصدقة وان لم يذكر المهر ينعقد بالنية قال
وفي البدايع والتحفة ينعقد النكاح عند الكرخي بلفظ الاجارة والاعارة وعند عامة الاصحاب
لا ينعقد بهما • وفي القرض قيل لا ينعقد وقيل ينعقد به لانه يفيد ملك الرقبة للمستقرض وفي
المرغيناني ينعقد على قياس قول ابي حنيفة ومحمد لانه يفيد الملك عندهما بالقبض وبلفظ السلم
قيل لا ينعقد • وقيل ينعقد به لانه يفيد ملك الرقبة وينعقد السلم في الحيوان حتى لو قبضه ملكه
ملكا فاسدا • واختلفوا في الصرف قيل لا ينعقد وقيل ينعقد ولا ينعقد بالوصية وعن الطحاوي
ينعقد • وفي الرهن اختلاف المشايخ • وقال الجرجاني لا ينعقد بالاقالة لانها موضوعة للفسخ
وكذا الصلح لكونه لاسقاط الحق لا لابتداء العقد • وقال السرخسي ينعقد بلفظ الصلح
والعطية • وروى بشر عن ابي يوسف انه ينعقد بلفظ الرد صورته طلق امراته بائنا فقال رددت
نفسي عليك بكذا كان نكاحا اذا قبل وفي الذخيرة قال اتزوجك متعة لا ينعقد • وفي الهارونيات
عنه ينعقد ويلغو لفظ المتعة وفي المنتقى اتزوجك متعة فهو باطل • وفي المرغيناني اتزوجك مدة
كذا لا ينعقد الا اذا كانا لا يعيشان الى تلك المدة غالبا كمائتي سنة وثلاث مائة سنة لانه
مؤبد حكما • وقال المرغيناني النكاح لا ينعقد بالجعل • قال في الذخيرة هذا ليس بصحيح وفي
نوادر ابن رستم عن ابي يوسف اذا قالت المراة لرجل جعلت نفسي لك بالف بحضرة الشهود
فقال قبلت يكون نكاحا • ولو عقداه بلفظ لا يفهمان كونه نكاحا ولا يعلمان به اختلف
المشايخ فيه م وقال الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج ش
وبه قال احمد وهو قول سعيد بن المسيب وعطا والزهري م لان التمليك ليس

حقيقة فيه ش اي في النكاح او في التزويج لانه لو كان حقيقة فيهما يلزم الترادف وهو
خلاف الاصل م ولا مجازا عنه ش اي عن النكاح او التزويج لان المجاز يقتضي المشاكلة
في المعاني ولم يوجد م لان التزويج للتلفيق ش يقال لفقت بين الثوبين ولفقت احدهما
بالاخر اذا لاومت بينهما بالخياطة ويقال احاديث ملفقة اي ضم بعضها الى بعض م والنكاح
للضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة اصلا ش ولهذا لو اشترى
منكوحته يفسد النكاح ولو كان بينهما ملايمة لما فسد م ولنا ان التمليك سبب لملك
المتعة ش يعني تمليك الرقبة سبب لملك اذا صادف محل المتعة لاصابة اليد ولملك المتعة
هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز وقيد بقوله م في محلها ش اي في محل المتعة
احترازا عن تمليك الغلمان والبهايم والاخت الرضاعية والامة المجوسية فانها ليست محلا للمتعة
م بواسطة ملك الرقبة ش يتعلق بقوله التمليك سبب لملك المتعة م
وهو الثابت ش اي ملك المتعة هو الثابت م بالنكاح ش وكان بينهما اتصال باعتبار
السببية م والسببية طريق المجاز ش وان لم يكن اتصالا من جهة المعنى فصحت
الاستعارة فيكون من باب اطلاق السبب على المسبب • قال الاكمل واعترض بان ملك الرقبة
اذا ورد على ملك النكاح افسده فكيف يثبت النكاح به • واجيب بان افساد النكاح ليس من
حيث تحريم الوطي لا محالة بل من حيث ابطال حرب الملك لها في مواجب النكاح من طلب
القسم وتقدير النفقة والسكنى والمنع عن العزل وحينئذ لا منافاة بين ما نحن فيه
لجواز الاستعارة م وينعقد ش اي النكاح م بلفظ البيع ش بان قالت المراة
بعتك نفسي او قال الاب بعت ابنتي منك بكذا وكذا بلفظ الشرا بان قال اشتريتك بكذا فقالت
نعم م هو الصحيح ش يعني انعقاد النكاح بلفظ البيع هو الصحيح واحترز به عن قول
ابي بكر الاعمش فانه قال لا ينعقد بلفظ البيع وقد ذكرناه عن قريب م لوجود طريق
المجاز ش لان الملك سبب ملك المتعة في محله فيجوز استعارته م ولا ينعقد بلفظ
الاجارة ش بان يقول امراة اجرت نفسي منك بكذا او يقول الاب اجرت ابنتي بكذا ونوى
به النكاح واعلم الشهود والذين حضروا ذلك فانه لا يجوز م في الصحيح ش احترازا عن قول
الكرخي فانه قال ينعقد بها م لانه ش اي لان لفظ الاجارة م ليس سببا لملك المتعة
ش لان الاجارة لا ينعقد الا موقتا والنكاح لا ينعقد الا مؤبدا وبينهما معايرة على سبيل التنافي
فاني يصح الاستعارة م ولا بلفظ الاباحة ش اي ولا ينعقد النكاح ايضا بلفظ الاباحة
والاحلال والاعارة لما قلنا • انه ليس بسبب للملك اما الاباحة والاحلال فان من احل او
اباح طعاما لغيره لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح • واما الاعارة فانها تمليك المنفعة بغير
عوض فلا يوجب ملكا يستفاد به ملك المتعة م ولا بلفظ الوصية ش اي ولا ينعقد
ايضا بلفظ الوصية بان يقول الاب اوصيت لك بابنتي م لانها ش اي لان الوصية م توجب
الملك مضافا الى ما بعد الموت ش فلا مناسبة بينهما فلا يصح الاستعارة • وعن الكرخي
لو قال الاب اوصيت لك بابنتي الان ينعقد او قال اوصيت لك منفعة جاريتي في الحال بكذا
وقبل الاخر ينعقد النكاح • واعلم ان الاعتبار بهذه الالفاظ ينعقد شبهة يسقط به الحد
به الا قل من المسمى ومن مهر المثل عند الدخول كذا في المبسوط م ولا ينعقد نكاح المسلمين
الا بحضور شاهدين ش الشهادة في النكاح شرط عندنا وهو مذهب سعيد بن المسيب

وجابر بن زيد والحسن البصري وابراهيم النخعي وسفيان الثوري والاوزاعي وقتادة والشافعي
واحمد حكاه ابن المنذر في الاشراف • وقال عبد الرحمن بن مهدي ويزيد بن هارون وعبد الله بن
الحسن وابو ثور يجوز بغير شهادة وزوج ابن عمر بغير شهود وكذا فعل الحسن بن علي وابن الزبير رضي الله
عنهم وبه قال ابن ابي ليلى وعثمان البتي ذكره السرخسي • وقالت طائفة يجوز بغير شهود اذا اعلنوه
وهو قول الزهري ومالك واهل المدينة ثم انه قيد جواز شهادة الشاهدين بتوصيفهما بقوله م
حرين عاقلين بالغين مسلمين رجلين او رجل وامرأتين ش سواء كانوا م عدولا
او غير عدول او محدودين ش اما اذا كان الشاهدين محدودين م في القذف
ش ثم يذكر ما في هذه الاوصاف للشهود بما فيه من الخلاف والتعليل م قال ش اي المصنف
رحمه الله م اعلم ان الشهادة شرط في باب النكاح لقوله عليه السلام ش
اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا نكاح الا بشهود ش هذا غريب بهذا
اللفظ وينبغي ان نستدل بما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله
عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح
على غير ذلك فهو باطل فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له • قال ولا يصح في ذكر الشاهدين
غير ذلك هذا الخبر • قال الاكمل واعترض بانه خبر واحد فلا يجوز تخصيص قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء وغيره من الآيات • واجاب الامام فخر الاسلام بان هذا حديث مشهور تلقته
الامة بالقبول فيجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى • قلت هذا فيه نظر لا يخفى م وهو
ش اي الحديث المذكور م حجة على مالك في اشتراط الاعلان دون الاشهاد ش
هذا الحديث لم يثبت بهذا اللفظ فكيف يكون حجة على مالك بل حديث عائشة المذكور حجة عليه
واحتج مالك بما رواه الترمذي حدثنا احمد بن منيع عن يزيد بن هرون عن عيسى بن ميمون عن القاسم عن
عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم اعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال وقال الحسن غريب وعيسى
ابن ميمون يضعف في الحديث • ولئن سلمنا صحة هذا الحديث نقول الاعلان يحصل بحضور الشاهدين
ولو شرطا كتمانه العقد مع حضور شاهدين صح العقد عندنا وبه قال الشافعي والخطابي وابن المنذر
والظاهرية وقال مالك يفرق بينهما م ولا بد من اعتبار الحرية فيهما ش اي في الشاهدين م
لان العبد لا شهادة له لعدم الولاية ش والشهادة من باب الولاية واعترض
بان الولاية عبارة عن نفاذ القول على الغير شاء او ابى وذلك انما يحتاج عند الاداء ولا ادا في حالة
الانعقاد ولهذا ينعقد بشهادة المحدودين في القذف فلينعقد بشهادة العبدين اذ الولاية
لا مدخل لها في هذه الحال • واجيب بان الاداء يحتاج الى الولاية متعدية وليست بمرادة هنا وانما
المراد بها الولاية القاصرة تعظيما لخطر امر النكاح فاشتراط اهل الشهادة م ولا بد من
اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ش اي بدون العقل والبلوغ ولا
خلاف في اشتراطهما في الشاهد وانما الخلاف في وصف الذكورة والعدالة على ما يأتي عن قريب ان
شاء الله تعالى م ولا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة للكافر
على المسلم ش يعني انه من باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم وفيه النظر الذي مر
انه ليس المراد به الاداء حتى يكون الولاية شرطا • والجواب انا قد ذكرنا ان الشهادة وطيفة
الشاهدين انما كانت تعظيما ولا تعظيم لشيء بسبب حضور الكفار م ولا يشترط وصف الذكورة
حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين ش وبه قال الشعبي وداود واصحابه واختاره ابن حزم

وجوزه بشهادة اربع من النساء م وفيه خلاف الشافعي ش فان عنده لا يجوز فيه شهادة
النساء لظاهر قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فان لفظ شاهدين يقع على ذكرين
او على ذكر وانثى والثاني غير مراد بالاجماع فتعين الاول قلنا شهادة النساء حجة اصلية بالنص
لكن فيه نوع شبهة باعتبار صورة البدلية والنكاح مما يثبت بالشبهات م وستعرف ش
اي خلاف الشافعي رحمه الله م في الشهادة ان شاء الله تعالى ش فانه وعد بان خلاف
الشافعي في كتاب الشهادات ويجيء ان شاء الله عز وجل م ولا يشترط العدالة ش اي
في شهود النكاح م حتى ينعقد ش اي النكاح م بحضرة الفاسقين عندنا خلافا
للشافعي فانه يقول لا ينعقد بحضرة الفاسقين وبه قال احمد • وقال امام الحرمين في النهاية
لا ينعقد بحضور الفاسقين لان الشهادة فيه معقول المعنى وهو صون العقد عن الجحود لان العقد
لا يثبت بشهادتهما انتهى هذا باطل بالمستورين فانه لا يثبت بشهادتهما عند الجحود ويصح العقد
بحضورهما وبابني الزوجين وبعدوهما على الاصح ولا يثبت بهما م له ش اي للشافعي م ان
الشهادة من باب الكرامة ش لقوله عليه السلام اكرموا الشهود فان الله يحيي بهم
الحقوق م والفاسق من اهل الاهانة ش لقوله عليه السلام اذا لقيت الفاسق فالقه
بوجه مكفهر ولان كلامه يحتمل الصدق والكذب ولا يترجح صدقه لعدم عدالته اذ العدالة هو
المرجح على ما عرف فاذا فات المرجح بقي محتملا فلا يصلح حجة م ولنا انه ش اي الفاسق من
اهل الولاية لاسلامه على نفسه م فيكون من اهل الشهادة ش لانه اذا كان من اهل الولاية
على نفسه يكون من اهل الولاية على غيره وهي الشهادة م وهذا ش اشارة الى الجواب عما يقال
الولاية على نفسه يكون من اهل الولاية على غيره ولاية قاصرة فلا نسلم ان من كان من اهل الولاية
على نفسه كان من اهل الشهادة لانها متعدية الى غيره وتقرير الجواب ان يقال هذا الذي قلنا ان
الفاسق من اهل الشهادة لانه من اهل الولاية م لانه ش اي لان الفاسق م لما لم يحرم الولاية
على نفسه لاسلامه ش اي لكونه مسلما م لا يحرم ش اي الولاية م على غيره ش وهي
الشهادة م لانه ش اي لان كونه اهلا للولاية على غيره م من جنسه ش اي من جنس كونه
اهلا للولاية على نفسه • وقيل الضمير في لانه للشهود اي لان المشهود عليه من جنس الفاسق
من حيث ان كل واحد منهما مسلم لا ينه اي لان الولاية على ما دليل المذكور م ولانه ش اي ولان
الفاسق م صلح مقلدا ش بكسر اللام اي سلطانا وخليفة فان جمهور الائمة بعد الخلفاء
الاربعة لم يخلو عن فسق كالحجاج ونحوه فالقول بالخروج عن الامامة بالفسق يفضي الى فساد عظيم
فاذا كان كذلك م فيصلح مقلدا ش بفتح اللام اي قاضيا وحاكما م وكذا شاهدا
ش اي فكذا يصلح شاهدا لان الشهادة والقضاء من واد واحد • قال الاكمل في عبارته
تسامح لانه يفهم منه ان يكون اهلية الشهادة مرتبة على اهلية القضاء • وقد ذكر في كتاب
ادب القاضي ان القضاء مستفادة من اهلية الشهادة ولو قال بالواو كان احسن لا يقال
يجوز ان يكون مرتبا على مقلدا بكسر اللام لان اهلية السلطنة ليست مستفادة من اهلية
الشهادة لان عكسه كذلك • والجواب ان معنى كلامه اذا كان الفسق لا يمنع عن ولاية هي اعم
ضررا فلان لا يمنع عن ولاية عامة الضرر اوخاصته اولى والترتيب على هذا الوجه غير خاف
الصحة • ولو قال الفاسق من اهل الولاية القاصرة بلا خلاف فيصلح شاهدا على الانعقاد
لانه لا الزام فيه وكانت الولاية قاصرة لكان اسهل تاتيا م والمحدودين في القذف من

اهليه كو

اهل الولاية ش نظرا الى الاسلام م فيكون من اهل الشهادة تحملا ش يعني
من حيث تحمل الشهادة لا من حيث الاداء • وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا نهي عن
القبول وهو يعدم وصف الاداء لا اصل الشهادة اذ النهي عن قبول الشيء يقتضي تحقق ذلك
الشيء وفوات الثمرة لا يدل على فوات الاصل لشهادة العميان على ما يجي • وقال ابن المنذر اجاز
ابو حنيفة واصحابه باعميين او محدودين في القذف او فاسقين المجمع على رد شهادتهما وابطل
بشهادة العبدين وقد اختلفوا في شهادتهما • واجاب عنه السروجي وقال اما جمله واكثر
تخليطه بما لا يعرفه والمراد بالمحدودين التائبان والا فلا فايدة بوصفهما م ذكر الفاسقين لانهما
مقبوله عند جماعة من العلما بعد التوبة منهم الشافعي والفاسق له شهادة حتى لو حكم به حاكم
نفذ حكمه • قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امرنا بالتثبت والتبين ولم يامرنا بالرد
والرد بخلاف العبدين فان الشهادة من باب الولاية اذ فيها الزام على الغير والعبد ليس له
ولاية على نفسه فكيف تثبت ولايته على غيره وقد جازف في نقل الاجماع في رد شهادة المذكورين
قال ولم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اشتراط الشاهدين في النكاح خبر
قال وكان يزيد بن هارون يعيب على اصحاب الراي ويقول امر الله بالاشهاد في البيع ولم يامر
بالاشهاد في النكاح فزعم اصحاب الراي ان البيع بدونه جائز وان النكاح بدونه فاسد • وقال
السروجي جهله اعظم من جهل ابن المنذر لان الايمة قاطبة مجمعة على ان الامر في الاشهاد على البيع
امر استحباب ويزيد ليس له من الفقه الا التعلق بالصور دون المعاني وجمهور العلما واهل
الفتوى على اشتراط الاشهاد في النكاح وطعنه هذا طعن على الدين كرايم فيما مضى عن قرن ولا
تخص ابا حنيفة واصحابه انتهى قلت قوله ولم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اشتراط الشاهدين في النكاح خبر يرده ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عايشة رضي الله
عنها وقد مر عن قريب م وانما الفايت ثمرة الاداء ش جواب عما يقال ان المحدود في
القذف اذا كان من اهل الولاية ينبغي ان تكون شهادته متعدية وليست كذلك فاجاب
بقوله وانما الفايت ش اي من شهادة المحدود في القذف م ثمرة الاداء ش اي اداء شهادته
م بالنهي لجريمته ش لقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا م فلا يبالي ش بصيغة
المجهول م بفواته ش اي بفوات ثمرة الاداء انما ذكر الضمير اما باعتبار المذكور واما بالنظر الى
لفظ الاداء م كشهادة العميان ش فان النكاح ينعقد بشهادتهم بالاجماع ولا
تقبل الاداء بالاجماع م وابني العاقدين ش اي وكما في شهادة ابني العاقدين فان
النكاح ينعقد بشهادتهما بالاجماع ولا تقبل عند الاداء بالاجماع فروع في المشكلات
وينعقد بشهادة الاخرس والمغفلين وابني الزوج وابني الزوجة وجهان ذكرهما الانعقاد ابو
عبد الله بن بطه ولا ينعقد عند الجماعة بالعبدين والمكاتبين والمدبرين والصبيين والاصمين
وفي المغني ولا ينعقد بشهادة اصمين ولا بشهادة اخرسين وفي شهادة المراهقين احتمال وفي
النهاية واجمعوا على انه لا ينعقد بشهادة الاصمين • ولا ينعقد بشهادة النايمين لا يسمعان
كلام العاقدين وفي تتمة التتمة ينعقد بهما وهو الاصح م وان تزوج مسلم ذمية
بشهادة ذميين جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف ش سوا كانا موافقين في دينها
او مخالفين م وعند محمد وزفر لا يجوز ش وبه قال الشافعي واحمد وفي بعض النسخ
وقال محمد وزفر لا يجوز وقالت الملايكة انكحة الكفار فاسدة مع انه لا ولاية للكافر على الكافر

صحيحة عندهم لان الشهادة ليست بشرط عندهم والاسلام يصحح عقدهم م ولان السماع ش
اي سماع كلام العاقدين من الايجاب والقبول م في النكاح شهادة ولا شهادة
للكافر على المسلم ش بالاتفاق م فكانهما ش اي فكان الذميين م لم يسمعا
كلام المسلم ش اي بطريق الشهادة وشرط الانعقاد سماع الشاهدين كلا شطري العقد
ولو وجد نصار كانهما سمعا كلام المراة دون كلام الزوج فلا ينعقد كما لو لم يسمعا كلامهما
او كلام الزوج وذلك ان سماع من لا شهادة له لا يكون وجوده كعدمه كما في العبد م ولهما ش
اي ولابي حنيفة وابي يوسف م ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات
الملك ش اي ملك المتعة م لوروده ش اي لورود الملك م على محل ذي خطر ش
فيشترط الشهادة تعظيما للابضاع فيكون الحل هو المخاطب بالشهادة لاجل انه يملك
البضع الاترى انه عليه السلام كان مخصوصا بالنكاح بغير شهود م لا على اعتبار ش وجوب
المهر اي لا يشترط الاشهاد على اعتبار م وجوب المهر ش لما عليه م اذ لا شهادة
تشترط في لزوم الملك ش لان ايجاب المال يصح بلا شهود كالبيع ونحوه م وهما
شاهدان عليها ش اي الذميان شاهدان عليها اي على الذمية بشهادة اهل الذمة على
الذمية جايزة • فان قيل ملك الازدواج مشترك قلنا نعم لكن ذلك ليس باصل وانما يقع تبعا
للملك الوارد عليه كما لو اشترى امة يملك وطيها بلا شهود لانه وقع تبعا م بخلاف ما اذا
لم يسمعا ش جواب عن قول محمد وزفر تقريره ان الشهادة شرط في النكاح على العقد كما
علم لانه مخاطب بالاشهاد عليها بالعقد م لان العقد ينعقد بكلامهما ش اي بكلام
الزوجين م والشهادة شرطت على العقد ش فاذا لم يسمعا كلام المسلم لم يشهدا
على العقد م ومن امر رجلا بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر
اي والحال ان الاب حاضر عند العقد م بشهادة رجل واحد ش يتعلق بقوله فزوجها
م سواهما ش اي سوى الامر والمامور م جاز النكاح لان الاب يجعل مباشرا للعقد
ش لان الموجود من الوكيل واجب الانتقال الى الموكل في باب النكاح وانما جعل الاب مباشرا
اذا كان حاضرا م لاتحاد المجلس ويكون الوكيل سفيرا ومعبرا ش لانتقال الوكالة الى الاب م فبقي
المزوج شاهدا ش مع اخر لينعقد • وقال الكاكي في هذا التعليل نظر قلت قايله
هو السغناقي فانه قال في النهاية هذا تكلف غير محتاج اليه في المسئلة الاولى لان الاب يصلح ان يكون
شاهدا في باب النكاح فلا حاجة الى نقل المباشرة من المامور الى الامر حكما وانما يحتاج اليه في
المسئلة الاخرى وهي ما اذا زوج الاب ابنته البالغة بحضرة شاهد واحد فان كانت حاضرة جاز
بنقل مباشرة الاب اليها لعدم صلاحيتها للشهادة على نفسها واذا كانت غايبة لم يجز لان
الشيء انما يقدر تقديرا اذا لو تصور تحقيقا اليه • اشار في الفوايد الظهيرية • وقال الاكمل
انه لا فرق بين الصورتين في الاحتياج الى ذلك التكلف قلت فيه تكلف لا يخفى على من اراد
ان يشرح لذلك فليطلع في النهاية م وان كان الاب غايبا لم يجز ش النكاح م لان
المجلس يختلف ش لانه لو انتقل اليه العقد لكان الايجاب في مجلس والقبول في مجلس اخر م
فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا ش لاجل غيبته م وعلى هذا ش اي وعلى اعتبار
حضور الاب وغيبته م اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان
كانت ش اي الابنة حاضرة م جاز ش لامكان اعتبار الاب شاهدا م وان كانت غايبة لا

يجوز العقد ش لعدم شاهد اخر م فصل في بيان المحرمات
ش اي هذا الفصل في بيان النساء المحرمات تزوجها لان الله تعالى اخرج بعضهن عن محلية النكاح
فاحتيج الى بيانها وهن اربعة عشر سبعة من جهة النسب وسبعة من جهة السبب وسيجي كلها
م لا يحل للرجل ان يتزوج بامه ش هذه احدى السبعة من جهة النسب م ولا بجداته
ش اي ولا يحل للرجل ان يتزوج بجداته سواء كن م من قبل الرجال والنساء ش اي من
قبل النساء وليس من كلام العرب تزوجت بامراة وانما يقال تزوجت امراة قاله يونس م لقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ش فدلالته على حرمة الام ظاهرة واما دلالته
على حرمة الجدات فاشار اليه بقوله م اذ الام هو الاصل لغة ش يقال لمكة ام القرى
لكونها هي الاصل لما روي انه خلقت اولا ثم دحيت الارض منها وقال تعالى هن ام الكتاب اي
اصل يرد اليه المتشابه • وقال عليه السلام الخمر ام الخبائث وهذا عند المحققين من مشايخنا
الذين لا يجوزون الجمع بين الحقيقة والمجاز عند اختلاف المحل لحرمة الجدات ثبتت بالنص ايضا
لمجازه • وعند الطائفة الاولى بطريق الحقيقة باعتبار معنى تعمها لغة لا باعتبار الجمع بين
الحقيقة والمجاز وفي المبسوط من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز يقول حرمت الجدات بالنص
ومن منع يثبت حرمتهن بالاجماع واليه اشار المصنف بقوله م او ثبتت حرمتهن بالاجماع
ش هذا عند الفريقين م ولا ببنته ش اي ولا يحل ايضا ان يتزوج ببنته ولا ببنت بنته
وان سفلت على ما يجي الان والاستدلال فيهن مثل الاستدلال في الام فان بنت البنت
بنتا حقيقة باعتبار ان البنت يراد بها الفرع بعضا ولها النص حقيقة او مجازا عند البعض يجوز
الجمع عند اختلاف المحل او بالاجماع م لما تلونا ش وهو قوله تعالى وبناتكم م ولا ببنت ولده
وان سفلت ش اي ولا يحل ايضا ان يتزوج بنت ولده وان سفلت ولفظ الولد يعم الذكر والانثى
والبنت ولما ذكرنا من جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في محلين مختلفين على قول البعض م للاجماع
ش عند الفريقين م ولا باخته ش اي ولا يحل ايضا ان يتزوج باخته م سواء كانت
لاب وام او لاب او لام ش وجمعت الجزم في اخت ليدل على الواو الذاهبة منه بخلاف
الاخ لاجل ان التي تثبت في الوصل والوقف كالاسم الثلاثي م ولا ببنات اخيه ش
سواء كن لاب وام او لاب او لام م ولا ببنات اخته ش سواء كانت بنت اخته لاب وام
او لاب او لام م ولا بعمته ش اي لا يحل ايضا ان يتزوج بعمته م ولا بخالته ش
اي ولا يحل ايضا ان يتزوج بخالته والخالة اخت الام والخال اخوها ذكرها الجوهري في باب
خول ليدل على ان اصلها واو م لان حرمتهن ش اي حرمة هؤلاء المذكورات كلهن من
الاخوات المتفرقات وبنات الاخ وبنات الاخت والعمات والخالات م منصوص
عليها في هذه الاية ش اي في قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية وفي
النهاية حاصله ان المحرمات التي ضمها كتاب النكاح والرضاع على اصح عشرون نوعا سبعة
من جهة النسب الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات
الاخت وسبعة من جهة الرضاع كذلك بحرمة الرضاع في هؤلاء لقوله عليه السلام يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب • واربعة من جهة المصاهرة وهي ام المراة وابنتها ومنكوحة الاب
وحليلة الابن واثنان من جهة الجمع وهما الجمع بين اكثر من اربع والجمع بين الاختين وواحدة
من جهة الكفر وهي المجوسية كذا في شرح الطحاوي وفي التحفة محرم النكاح يتنوع الى تسعة

انواع

انواع القرابة • والصهرية • والرضاع • والجمع • وتقدم الامة على الحرة • وبسبب حق
الغير وبسبب الشرك وبسبب ملك اليمين وبسبب الطلقات الثلاث فعلى هذا تكون
المحرمات خمسة وعشرين كلها مذكورة في الكتاب م ويدخل فيها ش اي في الحرمة لاية
م العمات المتفرقات ش اي العمة لاب وام والعمة لاب دون ام والعمة لام دون
اب وفي المحيط وكذا ام العمة حرام لان ام عمته لابيه وامه او لامه هي امراة لامحالة
وام ابيه حرام عليه واما عمته لابيه هي اخت ابيه لاب فانها تكون امراة جده ابا الاب
وامراة الجد حرام عليه وكذا عمات ابيه وعمات اجداده وعمات امه وعمات جداته وان
سفلن واما عمة العمة ينظر ان كانت العمة القربى عمة لابيه وامه او لابيه فعمة العمة حرام
لان القربى اذا كانت اخت ابيه لابيه وامه او لابيه فان عمتها تكون اخت اب الاب واخت اب
الاب حرام لانها عمته وان كانت العمة القربى عمة لامه فعمة العمة لا تحرم لان اب العمة
تكون زوج ام ابيه فعمتها تكون اخت زوج الجدة ام الاب واخت زوج الام لا تحرم واخت
زوج الجدة اولى ان لا تحرم م والخالات المتفرقات ش اي الخالة لاب وام والخالة
لاب دون ام والخالة لام دون اب وكذا خالات ابيه وامهاته واما خالة الخالة فان كانت
الخالة القربى خالة لاب وام او لام فخالتها تحرم عليه وان كانت القربى خالة لاب فخالتها
لا تحرم عليه لان ام الخالة القربى تكون امراة الجد لام امه فاختها اخت امراة اب الاب
واخت امراة الجد لا تحرم عليه م وبنات الاخوة والاخوات المتفرقين ش اي
ويدخل في الاية المذكورة بنات الاخوة والاخوات وقوله المتفرقين بصيغة الجمع المذكر
صفة الاخوة التي جمع اخ ويدخل فيه الاخوات التي هي جمع اخت ومعنى المتفرقين سواء كانت
بنات الاخ لاب وام او لام وبنات الاخت كذلك وكلهن محرمات على التابيد بالكتاب والسنة
والاجماع وفي الذخيرة اولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات حل لقوله
تعالى وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك وفي التحفة حرم الله العمة
والخالة ولم يحرم بناتهما وكذا اولادهما واولادهم وان سفلوا يجوز التناكح فيما بينهم من جميع
القرابات وهذا ارحام لا محارم م لان جهة الاسم عامة ش يعني المعنى المجوز لاطلاق
اسم الاخت يشمل الفرق الثلاث وهو المجاورة في رحم او صلب فكان الاسم حقيقة للكل وقال
تاج الشريعة قوله لان جهة الاسم عامة اي جهة اسم العمومة والخؤولة لانها اخت ابيه او
امه اي جهة اسم العمومة ومن الجهة لا يتغير بكونها لاب وام او لاب او لام م ولا بام امراته
ش هذا بيان المحرمات من جهة السبب وهي جهة المصاهرة اي ولا يحل له ان يتزوج بام امراته
م دخل بابنتها او لم يدخل ش بها وكذا جداتها وان علت م لقوله تعالى وامهات
نسائكم من غير قيد بالدخول ش يعني القران مطلق عن قيد الدخول في ام المراة والاسم
مطلقا فمن قيد بالدخول فقد نسخه وبه قال الجمهور وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وعمران بن حصين رضي الله عنهم وبه قال
الشافعي واحمد بن حنبل ومالك في الصحيح • وقال بشر المريسي وابن شجاع وداود دخول ابنتها
شرط ويروى عن ابن مسعود وجابر ان ام الزوجة لا تحرم حتى يدخل بالبنت ولا تحرم بنفس العقد
حتى لو طلقها قبل الدخول بها جاز له التزوج بامها م ولا ببنت امراته ش اي ولا يحل
ايضا ان يتزوج بنت امراته م التي دخل بها لثبوت قيد الدخول بالنص ش وهو قوله

تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لم يدخل بها حتى حرمت عليه بطلاق او موت يحل له ان يتزوج
البنت لان هذه الحرمة تعلقت بشرط الدخول • وقال امام الحرمين في النهاية قال مالك
انما تحرم الربيبة اذا كانت صغيرة يوم العقد تحصل في حجره وتكفله واذا كانت كبيرة يوم العقد
لا تحرم م وسواء كانت ش اي بنت امرأته م في حجره او في غير حجره ش اختلف الصحابة
رضي الله عنهم في شرطية الحجر لهذه الحرمة فقال علي رضي الله عنه الحجر شرط وبه قال داود
الظاهري لظاهر الاية م لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة ش فان العادة ان تكون البنات في
حجر زوج امها غالبا في بيوتهن م لا مخرج الشرط ش اي ما خرج مخرج كونه شرطيا
والتقييد العرفي لا يوجب تقييد الحكم به كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ذكره في
المبسوط ولا الزام فيه على داود لان علمه الخير شرط صحة الكتابة م ولهذا ش اي ولان
ذكر الحجر خرج مخرج العادة م اكتفى في موضع الاحلال ش وهو قوله فان لم تكونوا
دخلتم بهن فلا جناح عليكم يعني اكتفى الله في هذه الاية م بنفي الدخول ش ولم يشترط نفي
الحجر مع نفي الدخول حيث لم يقل فان لم تكونوا دخلتم بهن وليس في حجوركم فان الاباحة تتعلق
بضد ما يتعلق به الحرمة واعترض بانه يجوز ان تكون الحرمة متعلقة بعلة ذات وصفين
وهما الدخول والحجر ثم تنتفي الحرمة بانتفاء احدهما لان الشيء ينتفي بانتفاء الجزء فلم يكن ثبوت
الاباحة عند انتفاء الدخول دليلا على ان الحرمة غير متعلقة بالحجر • واجيب بان العادة في
مثله نفي الوصفين جميعا او نفي العلة مطلقا لا نفي احدهما والسكوت عن الاخر م قال ش
اي القدوري م ولا بامرأة ابيه ش اي ولا يحل له ايضا ان يتزوج بامرأة ابيه م واجداده
ش اي وبامرأة اجداده م لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ش واسم الاب يتناول الاجداد
والاب الحقيقي باعتبار عموم المجاز وهو الاصل فتثبت الحرمة في الجميع نصا او اجماعا على ما مر وعلى قول
من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الحل تثبت نصا وقوله ولا تنكحوا نهي بمعنى النفي اذ لو كان المراد
هو النهي لكان منعقد نكاحا لان النهي في الافعال الشرعية لا يعدم المشروعية ثم المراد من
النكاح ان كان هو العقد فالوطء حرام لان سبب الوطء هو النكاح لما كان حراما فالمسبب المقصود به
اولى ان يكون حراما وان كان المراد هو الوطء فحرمة العقد ثابتة بالاجماع لكن لا يتم تمسك المصنف بالاية
الا على قول من قال المراد بالنكاح العقد وقوله تعالى الا ما قد سلف معناه الا ما قد سلف في الجاهلية
فانكم لا تؤاخذون بذلك اذا خليتم سبيلهن بعد الحرمة • وقيل معناه ولا ما قد سلف لان الا تاتي بمعنى ولا
قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم فيكون المعنى انه كما لا يحل ابتداء العقد بعد ثبوت الحرمة لا يحل
استدامة ما قد سلف بعد نزول الحرمة كيلا يظن ظان ان هذه الحرمة تمنع ابتداء العقد ولا تمنع البقاء لان
العرب في الجاهلية كانوا فرقتين فرقة يعتقدون الارث في منكوحة الاب اذا لم يكن منها ولد يطأها
بغير عقد جديد رضيت ام كرهت وفرقة يعتقدون انها تحل له بعقد جديد وانه متى رغب فيها فهو
احق بها من غيره فنزلت الا ما قد سلف الاية ناسخة لما اعتقده الفريقان م ولا بامرأة ابنه
ش اي ولا يحل له ان يتزوج بامرأة ابنه م وبني اولاده ش اي ولا يحل ايضا نكاح نساء
بني اولاده من الذكور والاناث م لقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
ش الحلائل جمع حليلة والمذكر حليل وسميت امرأة الابن حليلة لانها حلال للابن او لانها
تحل فراشه ويحل هو فراشها من الحلول او حل كل واحد ازار صاحبه وحليلة الابن حرام على الاب
سواء دخل بها الابن او لم يدخل لاطلاق النص عن الدخول • واما حليلة ابن الابن فبعمومه او بالاجماع

م وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني ش هذا جواب عما يقال ابن الابن لا يكون من صلبه
فكيف يدخل تحت حرمة حليلة الابن الصلبي الذي مع هذا القيد فاجاب بقوله وذكر الاصلاب
لاجل اسقاط اعتبار التبني فان التبني قد انتسخ بقوله تعالى ادعوهم لابائهم فكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم تبنى زيد بن حارثة ثم تزوج زينب بعدما طلقها زيد فقال المشركون تزوج
حليلة ابنه فانزل الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم فالتقييد المذكور هنا لدفع
طعن المشركين م لا لاحلال حليلة الابن من الرضاع ش فان حليلة الابن من الرضاع تحرم
على ابيه من الرضاع عندنا • وقال الشافعي لا تحرم بناء على اصله ان لبن الفحل لا يحرم واستدل بهذا
القيد المذكور ودليلنا قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب • وقال
الكاكي وذكر في كتب الشافعية ان تقييد الاصلاب ليس لاحلال حليلة الرضاع بل لاحلال حليلة المتبنى
فحينئذ لا خلاف بيننا وبينهم م ولا بامه من الرضاع ش اي ولا يحل ايضا ان يتزوج بامه
من الرضاع م ولا باخته من الرضاعة ش اي ولا يحل ايضا ان يتزوج باخته من الرضاعة وهو الرضاع
بفتح الراء وكسرها لغتان وبالتاء فيهما وانكر الاصمعي كسرها مع التاء م لقوله تعالى وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام ش اي ولقول
النبي عليه السلام م يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ش هذا الحديث بهذا اللفظ
اخرجه الطبراني في معجمه الكبير من حديث ثوبان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب • واخرج الترمذي من حديث عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله حرم من الرضاع ما حرم من الولادة وقال هذا حديث حسن صحيح • واخرج البخاري من حديث ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اريد على ابنة حمزة فقال انها لا تحل لي انها ابنة اخي من الرضاعة
وانه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب • واخرجه مسلم ولفظه ما يحرم من الرحم م ولا بملك
يمين وطئا ش اي من حيث الوطء قيد بالوطء لانه يجوز ان يجمع بين الاختين من حيث الملك
غير انه اذا وطئ احداهما لا يطأ الاخرى وكان عثمان رضي الله عنه يتوقف في الجمع بين الاختين في
الوطء بملك اليمين ويقول احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما اية وهي قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين وجعل ابو بكر الرازي هذا قول علي ومجاهد ورواه عن علي الشعبي ويروى
عنه ابان وفي الكشاف جعله قول عثمان وعلي ثم قال فرجح علي بالتحريم وعثمان بالاباحة وهو
قول الظاهرية م لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ش وهو في موضع الرفع لانه
معطوف على المحرمات اي وحرم عليكم الجمع بين الاختين • وقال تاج الشريعة قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين اي حرم عليكم الجمع بينهما والمراد حرمة النكاح لان التحريم في الاية تحريم النكاح قوله
وان تجمعوا عطف على امهاتكم م ولقوله عليه السلام ش اي ولقول النبي صلى
الله عليه وسلم م من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين
ش هذا حديث غريب لم يتعرض اليه احد من الشراح غير ان الاكمل احاله على ما ذكره في المبسوط
والمبسوط احاله على الذخيرة للكتبة روى الترمذي في جامعه من حديث ابي وهب الجيشاني انه
سمع ابن فيروز الديلمي يحدث عن ابيه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله
اني اسلمت وتحتي اختان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختر ايتهما شئت وقال هذا حديث حسن
غريب • وفيه دلالة على ان الجمع بين الاختين لا يجوز • قال الترمذي وابو وهب الجيشاني اسمه
الديلم بن هوشع والجيشاني بفتح الجيم وسكون الياء اخر الحروف وبالشين المعجمة نسبة الى جيشان

قبيلة باليمن وهو حيشان بن عبدان بن حجر بن ذي رعين واسم ابن يزيد ذا العجال وذكره ابن
حبان في الثقات م فان تزوج اخت امة له ش اي فان تزوج الرجل اخت امة في ملكه
م قد وطيها ش جملة حالية والجملة الفعلية الماضية اذا وقعت حالا لابد فيها من لفظة
قد صريحا او مقدرة اي والحال ان الرجل قد كان وطي جاريته التي في ملكه م صح النكاح لصدوره
من اهله مضافا الى محله ش اي لاجل صدور النكاح من اهله حال كونه مضافا الى محله لان
الاخت المملوكة وطيها من باب الاستخدام وهو لا يمنع نكاح الاخت الا انها لا يطاها بعد
ذلك م واذا جاز ش اي نكاح اخت امته م لا يطأ الامة ش بعد ذلك حتى لا يصير جامعا
بين الاختين بوطي م وان كان لم يطأ المنكوحة ش واصل بما قبله لان المنكوحة موطوءة
حكما ش اي من حيث الحكم ولهذا يستحق الوطي على الزوج والامة لا تستحق الوطي على المولى ه
فان قيل لما كان النكاح قايما مقام الوطي ينبغي ان لا يجوز هنا النكاح حكما كيلا يصير جامعا بينهما
وطيا كما قال بعض اصحاب مالك ه قلنا نفس النكاح ليس بوطي وانما صار كالوطي عند ثبوت حكمه
وهو حل الوطي وحكم الشي يثبت بعده والنكاح حال وجوده ليس بوطي فيصح لوجوده محله م ولا يطأ
المنكوحة للجمع ش اي لاجل الجمع بينهما الا اذا حرم الموطوءة ش اي الامة الموطوءة م
على نفسه بسبب من الاسباب ش كالبيع والتزوج بالهبة بالتسليم والاعتاق والكتابة
م فحينئذ اي حين حرم الامة الموطوءة على نفسه م يطأ المنكوحة لعدم الجمع
من حيث الوطي ه وعن ابي يوسف لا يحل ه وعنه ايضا لو ملك فرج الاولى غيره لا يطأ الاخرى حتى
تحيض الاولى حيضة بعد وطيها لانه يجوز ان تكون حاملا منه م ويطأ المنكوحة ان لم
يكن وطي المملوكة لعدم الجمع وطيا اذ المرقوقة ليست موطوءة حكما ش
لان ملك اليمين لم يوضع للوطي ولهذا لا يثبت نسب ولد المرقوقة بلا دعوة وفي المنكوحة يثبت
بدونها م فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما اولى ش بعد التزوج بهما بعقدتين
لانه لو تزوجهما في عقد واحد كان النكاح باطلا للجمع بين الاختين ولا يستحقان شيا من
المهر وقيد بقوله ولا يدري ايتهما اولى لانه لو علم ذلك بطل نكاح الثانية م فرق بينه
وبينهما لان نكاح احديهما باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية
ش لانه اذا لم يكن واحد لتعيين احدهما بان يعين احدهما لعدم الاولوية لعدم التعيين م ولا
الى التنفيذ ش يعني الى تصحيح احدهما بغير عينها م لعدم الفائدة ش لان المقصود
بالنكاح التوالد والتناسل وذلك بالوطي والوطي لا يقع في غير المعينة بل يقع في المعينة ولا
حل في المعينة م او للضرر ش في حقهما فان كل واحدة منهما معلقة لا ذات بعل ولا مطلقة على
تقدير ابقاء النكاح وفيه ضررهما ولا خلاف بين الائمة الاربعة م فتعين التفريق ش
بينهما لما ذكرنا من الامور م ولهما ش اي للاختين م نصف المهر ش يعني بينهما نصفان
م لانه ش اي لان نصف المهر وجب للاولى منهما ش بعد التعيين فتولد منها اي من الاختين
اي التي نكاحها اولا لصحة نكاحها وقد جاءت فرقة من جانب الزوج فصار كالطلاق قبل الدخول
لا يصح نكاحها وينبغي الموطوءة على الاباحة وليست احديهما اولى من الاخرى فصار بينهما م
وانعدمت الاولوية للجهل بالاولوية ش وقال الاكمل وتقرير كلامه المهر للاولى منهما
وليس احديهما بكونها للجهل بالاولوية وفي بعض النسخ بالاولية م فيصرف اليهما ش اي
الى الاختين ه فان قيل ينبغي ان لا يقضى على الزوج بشي كما روي عن ابي يوسف وبه قال بعض

الحاكم

المنابلة لان المقضي له مجهول وجهالة المقضي له تمنع القضاء كما لو قال لاجنبيين علي الف فانه
لا يكون لاحدهما ان ياخذ منه شيا ما لم يصطلحا اجيب بان معنى المسئلة ان يدعي كل واحد انها
الاولى ولا حجة لهما اما اذا قالتا لا ندري النكاح الاول لا يقضى لهما بشي ما لم يصطلحا على
اخذ نصف المهر لان الحق وجب لمجهول فلابد من الدعوى او الاصطلاح ليقضى لهما وهو اختيار
الفقيه ابي جعفر الهندواني كذا في الكافي واشار الى هذا بقوله م وقيل لابد من دعوى
كل واحدة منهما ش اي من الاختين بالاولية م او الاصطلاح ش اي او لابد من
اصطلاحهما م لجهالة المستحقة ش منهما وصورة الاصطلاح ان يقولا عند القاضي لنا
عليه المهر فنصطلح على اخذ نصف المهر او الحق لا يعدونا ويكون لكل واحد ربع المهر وعن
محمد يجب مهر كامل لهما لانه يقر بنكاح احديهما وعدم طلاقها فاذا اجاز نكاح احديهما
وجب المهر كاملا م ولا يجمع بين المراة وعمتها او خالتها ش اي ولا يجمع ايضا بين
المراة وخالتها م او ابنة اخيها ش اي اخي المراة م او ابنة اختها ش اي اخت
المراة م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا تنكح
المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها ش
هذا الحديث رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي من حديث ابي هريرة واللفظ لهم
خلا مسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا العمة على ابنة
اخيها ولا المراة على خالتها ولا الخالة على ابنة اختها لا تنكح الكبرى على الصغرى ولا الصغرى
على الكبرى ه واعلم ان مسلما لم يخرجه هكذا بتمامه ولكنه فرقه حديثين فاخرج صدره عن ابي سلمة
عن ابي هريرة مرفوعا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ه واخرج باقيه عن قبيصة بن ذويب
عن ابي هريرة لا تنكح المراة على بنت الاخ ولا ابنة الاخت على الخالة ه وروي عن علي رضي الله عنه
اخرجه احمد في مسنده مثل المصنف الاول من الحديث الذي ذكره المصنف حيث قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا رواه ابن ماجه من حديث
ابي موسى مثله سوا وكذا بعينه رواه الطبراني في الكبير من حديث الحسن عن سمرة بن جندب وكذا
رواه الطبراني من حديث ايوب بن خالد عن عتاب بن اسيد مثله م وهذا مشهور ش
اي هذا الحديث مشهور بتلقيه العلماء بالقبول واشتهر بين التابعين واتباع التابعين مع رواية
كبار الصحابة رضي الله عنهم وقد رواه من الصحابة ابن عباس وابو هريرة وعلي وابن عمر وعبد الله
ابن عمرو وابو سعيد وابو امامة وجابر وعايشة وابو موسى وسمرة بن جندب وعبد الله بن
مسعود وانس بن مالك وعتاب بن اسيد م يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ش اراد
بالكتاب قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وايضا قد خصت هذه الاية بالوثنية والمجوسية وبابنة
من الرضاعة فخص هذه الصورة ايضا بهذا الخبر وقيل ورد بيانا لمجمل الكتاب لانه شرط الاحصان
في الاباحة بقوله محصنين وهو مجمل وخبر الواحد يصح ان يكون بيانا لما هو سهو مجمل الكتاب وقد
احتج بهذا الحديث على تحريم الجمع بين من ذكر في الحديث ه وقال ابن عبد البر اجمع العلماء على القول
بهذا الحديث فلا يجوز عند جميعهم نكاح المراة على عمتها وان علت ولا على ابنة اخيها وان سفلت
ولا على خالتها وان علت ولا على ابنة اختها وان سفلت ه قال والرضاعة في ذلك كالنسب ولا
خلاف فيه للفقهاء ونقل عن الروافض والخوارج والظاهرية وعثمان البتي انه يجوز الجمع بين المراة
وعمتها وبنتها وبين خالتها ورد عليهم بما ذكرنا فان قلت ما الحكمة في النهي عن ذلك قلت

قال بعضهم لما فيه من قطيعة الرحم وبه جزم الرافعي واستدلوا على ذلك بما رواه ابن حبان في
صحيحه من رواية ابي حريز ان عكرمة حدثه عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان تزوج المراة على المراة والخالة قال انكن اذا فعلتن ذلك قطعتن ارحامكن ومن قال بهذا عدى
الحكم الى الاقارب كلها لهذا المعنى فلا يجوز الجمع عندهم بين المراة وقريبتها سوا كانت عمة او خالة
او بنت عمة او بنت خالة او بنت عم او بنت خال وهذا مروي عن اسحق بن طلحة وعكرمة وقتادة
وجابر بن زيد واختلف الرواية فيه عن عطا بن ابي رباح فروى ابن ابي نجيح عنه موافقة هولاى في
الاقارب • وروى ابن جريج عنه موافقة الجمهور وهو الصحيح عنه • وحكي عن مالك انه قال
تحريم احسن منه واقتصر الجمهور على عموم ما ورد به الخبر • وقال شيخنا زين الدين ليست الحكمة
فيه قطيعة الرحم بل المعنى فيه كما رجحه ابن عبد البر هو المعنى في تحريم الجمع بين الاختين وذلك
لان الاختين لو كان احديهما ذكرا لم يحل له نكاح الاخرى فكذلك من هو بمنزلة الاختين كالعمة
والخالة وبنت الاخ وبنت الاخت وليس كذلك بنت العم وبنت العمة وبنت الخال وبنت الخالة فانه لو كان احديهما
ذكرا حل له نكاح الاخرى • وقد روي هذا المعنى عن الصحابة فيما ذكره ابن عبد البر من رواية معتمر بن
سليمان عن فضيل بن ميسرة عن ابي حريز عن الشعبي قال كل امراتين اذا جعلت موضع احديهما ذكرا لم
يحل له ان يتزوج بالاخرى فالجمع بينهما باطل فقلت له عمن هذا فقال عن اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم • وابي حريز بفتح الحا المهملة وكسر الرا وفي اخره زاي واسمه عبد الله بن حسين وهو
قاضي سجستان واختلف في الاحتجاج به فضعفه الجمهور يحيى بن سعيد القطان واحمد وابو داود
والنسائي وابن معين في رواية ووثقه في اخرى ووثقه ابو زرعة ايضا ولم يحتج به الشيخان وعلق
له البخاري واخرج له ابن حبان في صحيحه م ولا يجمع بين امراتين لو كانت احديهما
رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى ش قال الاترازي لو قال لو كانت كل واحدة منهما
رجلا كما هو في لفظ بعض نسخ القدوري لكان اولى لان الشرط ان يصور الرجل من كل جانب
لا من جانب واحد والا ينتقض هذا الكل بالمسألة التي تليه وهي مسألة الجمع بين المراة وابنة زوج
كان لها من قبل • ثم ان الشراح قالوا في صورة قوله ولا يجمع بين امراتين الى اخره كالمراة وعمتها
فان كل واحدة منهما لو فرضت ذكرا حرم العقد بينهما لانه لو فرضت المراة ذكرا لحرم العقد عليه
النكاح عمته ولو فرضت العمة ذكرا لحرم عليه بنت اخيه واذا لم يجز الجمع بينهما الا من جهة واحدة
جاز الجمع بينهما كما اذا جمع بين امراة وبنت زوج كان لها من قبل لان احديهما لو كان رجلا وهي الزوج
جاز له ان يتزوج بالاخرى فلم يعم التحريم • وقال زفر لا يجوز كما في الصورة الاولى وهو مذهب
ابن ابي ليلى والحسن البصري وعكرمة وفي الينابيع ان كان النكاح لا يحل على كل التقديرين لا يحل
له ان يجمع بينهما بنكاح ولا بملك يمين وطيا ولا بالمس بشهوة ولا بالتقبيل وان كان يحل على احد
التقديرين دون الاخر يحل عند الجمهور خلافا لزفر رحمه الله وفي المجتبى لفظ المصنف لو كانت كل
واحدة منهما رجلا لم يجز ان يتزوج بالاخرى ولما وقع في بعض النسخ لو كانت احديهما رجلا سهو وقع
من الكاتب لانه ينتقض بالمسألة التي تليها وانما قال هذا لما عرف من داب هذا الكتاب ان يذكر
اصلا جامعا يخرج منه المسايل م لان الجمع بينهما ش اي بين المراتين لو كانت احديهما رجلا
م يفضي الى القطيعة ش اي قطيعة الرحم المحرم القطع لان المعاداة عادة بين الضراير
م والقرابة المحرمة للنكاح محرمة القطع ش اي القرابة اذا كانت ثمة حرم النكاح
بها حرم قطعها لانه بعرض وصلها والنكاح سبب لقطعها لجواز ان لا يطيع الزوج فيما يامر

وينبغي يؤدي الى التشاجر كما هو العادة وهو سبب للقطع والجمع بينهما يؤدي الى القطيعة ايضا
بل القطيعة هنا اكثر • وقال تاج الشريعة يعني ان حرمة النكاح ثمة لحرمة القطع حتى لا يؤدي
الى استدلالها فان النكاح رق م ولو كانت المحرمة بينهما ش اي بين المراتين م
بسبب الرضاع يحرم ش اي الجمع كالجمع بين المراة وعمتها الرضاعية والجمع بين المراة
وخالتها من الرضاع او الجمع بين المراة وبنت رضيعتها ش كما في النسب م لما روينا من قبل ش
وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقد مر عند قوله وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة م ولا باس بان يجمع بين امراة وبنت زوج كان
لها من قبل ش اي كان الزوج للمراة من قبل ذلك • وقال الاترازي اراد بابنة الزوج
ابنته من امراة اخرى • وقوله كان لها من قبل صفة نكرة وهي زوج والضمير في لها يرجع الى
المراة وبه قالت الائمة الاربعة وعامة العلما م لانه لا قرابة بينهما ش اي بين هذه المراة
وبنت زوج كان لها م ولا رضاع ش لان المانع من الجمع قرابة بين المراتين او ما يشبه القرابة
في الحرمة كالرضاع وذلك غير موجود فيهما م وقال زفر لا يجوز ش وهو قول الحسن
البصري وعكرمة وابن ابي ليلى م لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكرا لا يجوز له التزوج
بامراة ابيه • قلنا لمراة الاب لو صورتها ذكرا جاز له التزوج بهذه ش
ه اي بهذه البنت م والشرط ان يصور ذلك من كل جانب ش كما كان من
الاختين كذلك لان ذلك هو المنصوص عليه وما نحن فيه فرع عليه فيجب ان يكون الفرع
على وفاق الاصل م وقد صح ان عبد الله بن جعفر جمع بين امراة علي وابنته
ش قال السروجي ذكر البخاري ان عبد الله بن جعفر جمع بين ابنة علي وامراة علي رضي الله عنهم • وعن
ابن عباس انه جمع بين امراة رجل وابنته من غيرها رواه الدارقطني وكذلك روى الدارقطني عن
رجل من اهل مصر كانت له صحبة يقال له جبلة انه جمع بين امراة رجل وابنته من غيرها وفي المغني
لو كان لرجل ابن من غير زوجته ولها بنت من غيره او كان لها ابن ولها بنت جاز تزوج احدهما من
الاخر في قول عامة العلما • وحكي عن طاوس كراهيته اذا كان مما ولدته المراة بعد وطي الزوج لها
لا الاول اولى لعموم الاية ومتى ولدت المراة من ذلك الزوج ولدا صار عما لولديها وخالا
واذا تزوج امراة وزوج ابنه امها جاز واذا ولد لكل واحد منهما كان ولد الاب عم ولد الابن وولد
الابن خال ولد الاب م ومن زنى بامراة حرمت عليه امها وابنتها ش وهو
قول عمر وعمران بن حصين وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابي بن كعب وعايشة وابن عباس في
الاصح وبه قال الحسن البصري وعامر الشعبي وابراهيم النخعي وعبد الرحمن الاوزاعي وطاوس
ومجاهد وعطا وقال ابو بكر بن ابي شيبة في مصنفه هو قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار
وسالم وحماد والثوري واسحق بن راهويه واحمد بن حنبل ومالك في المدونة عن ابن القاسم م
وقال الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة ش وهو قول ابن عباس في رواية
وعروة والزهري وابي ثور وابن المنذر ورواية مالك في الموطا وقال شهاب الدين القرافي وهو
رواية غير مشهورة عنه ذكر ذلك في الذخيرة • وان لاط برجل لا تحرم عليه امه ولا ابنته عندنا
وبه قال عامة العلما • وقال عبد الله بن الحسن العنبري والاوزاعي والثوري وابن حنبل في رواية
تحرم امه وبنته عليه • وقال الحسن بن صالح يكره ولو مسه بشهوة او قبله لا تحرم عليه امه
ولا ابنته بالاجماع م لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ش اي لان المصاهرة نعمة فلا تنال بالحرام

م ولنا ان الوطء سبب الجزئية ش اي بين الواطئ والموطوءة يعني يصيران كشخص واحد
م بواسطة الولد ش حتى لا يحل للزانية ان تتزوج اب الزاني ولا ابنه م حتى يضاف
ش اي الولد م الى كل واحد منهما ش اي من الزاني والزانية حتى يقال ابن فلان
وابن فلانة م كملا ش اي على وجه الكمال اضافة حقيقة وعرفا وهذه علة ثبوت الجزئية
بين الواطئ والموطوءة • فان قيل ما ذكرتم ان الولد مضاف الى كل واحد كملا ممنوع لانه ليس بولد له
فكيف يضاف اليه الا ترى انه عليه السلام اثبت للزاني الحجر وجعل كل الولد منسوبا الى صاحب
الفراش بقوله الولد للفراش وللعاهر الحجر واضافة الولد الى كل واحد منهما ليست بطريق
الحقيقة بل بعضه مضاف اليه حقيقة وبعضه مجازا فان الولد مخلوق من ماءيهما فكان البعض
متولدا من احدهما والبعض متولدا من الاخر ضرورة الا ان الماءين لما اختلطا حصلت المجاورة بينهما
والمجاورة من طرق المجاز كما في جرى النهر وسال الميزاب فلذا هذا • اجيب بان كل الولد
مضاف الى كل منهما والاصل ان الاستعمال بطريق الحقيقة ولان هذا اضافة واحدة باسم واحد
بجهة واحدة الى شخص واحد وقد حملت الحقيقة في البعض فلا يجوز حملها على المجاز في البعض الاخر
اذ اللفظ الواحد لا يشتمل على الحقيقة والمجاز في حالة واحدة م فيصير اصولها ش هذا
نتيجة قوله حتى يضاف الى كل واحد منهما اي فيصير اصول الموطوءة م وفروعها كاصوله
وفروعه ش اي كاصول الواطئ وفروعه واراد بالاصول اباها وبالفروع اولادها
في الحل والحرمة م وكذلك على العكس ش اي وكذلك يصير اصوله وفروعه كاصولها
وفروعها م والاستمتاع بالجزء حرام ش هذا جواب عما يقال لو كان الامر كذلك لكانت
الحرمة ثابتة في نفس المرأة الموطوءة لانها حينئذ جزء الواطئ فاجاب بقوله والاستمتاع بالجزء حرام
م هذا جواب عما يقال لو كان الجزء كذلك الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة
ش لانها لو قيل بحرمتها لما حلت امرأة ثم يؤدي حينئذ الى ابطال المقصود من شرع النكاح
وهو التوالد والتناسل فلمعنى الضرورة لم يعتبر ذلك ههنا كما حلت حواء لآدم عليهما السلام
وقد خلقت منه حقيقة فحلت له ضرورة وحرمت ابنتها م والوطء محرم ش بكسر الراء
هذا جواب عن قوله فلا يناط بها المحظور تقريره ان يقال ان الوطء حرام م من حيث انه زنا لا من
حيث انه سبب الولد ش وفي بعض النسخ والوطء محرم من حيث انه سبب للولد لا من حيث
انه زنا والذي يظهر من كلام الشراح هنا ان هذه النسخة هي الصحيحة قال الاكمل لا يقال
ان الوطء ليس بسبب للحرمة من حيث ذاته ولا من حيث انه زنا وانما هو سبب لها من حيث انه
سبب للولد الذي هو متأصل بالسقي من النسبة لا عدوان ولا معصية للمسبب الذي هو الولد لعدم اتصاف
ذلك لا يقال ولا عصيان او عدوان والشيء اذا قام مقام غيره يعتبر فيه صفة اصله لا صفة
نفسه كالتراب في التيمم • وقال السغناقي لا عدوان ولا عصيان في المسبب الذي هو الولد
فكذا لا عصيان في السبب الذي قام مقامه من ذلك الوجه وهو الزنا لان وصف التراب انما
يوجد في وصف المنوب كما في التيمم مع الوضوء • وقال الكاكي يعني اثبات الحرمة بالوطء بواسطة
انه سبب لما هو السبب للولد ووجود الولد هو الاصل في استحقاق باعتبار انه جزء كل
الوالدين ولا عصيان فيه فكان الوطء قائما مقام ما لا يوصف بذلك وهو الولد فلا يوصف بالحرمة
كالتراب لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب انتهى فان قلت
قال الشافعي النكاح امر حمدت عليه والزنا فعل رجمت عليه فاني يكون سببا للنعمة الا ترى انه لا

يثبت

يثبت به النسب ولا العدة فكذا الحرمة المصاهرة ولانه لو كان سببا للنعمة لفضى الى تكثير
الزنا واستدل ايضا بقوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال هكذا رواه ابن عباس رضي
الله عنهما • وروى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام سئل عمن زنى بامرأة ثم تزوج بها
فقال لا عليه لا يحرم الحرام الحلال وقالت عائشة رضي الله عنها سألت رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن رجل اتى امرأة فجورا ثم يتزوج ابنتها فقال عليه السلام لا يحرم الحرام الحلال
قلت اجيب بان عدم ثبوت النسب به لكون المقصود من النسب التشرف به ولا يحصل ذلك
بالنسب الى الزاني وعدم وجوب العدة لكن وجوبها في الاصل باعتبار حق النكاح او الفراش وبين
النكاح والسفاح منافاة فبانعدام الفراش ينعدم السبب الموجب للعدة واستدلاله بالحديث
لا يصح لان الفعل الحرام محرما للحلال وانما ثبتت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة
هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما
في اذا وقعت قطرة من خمر في ماء وكالوطء بالشبهة ووطء الامة المشتركة ووطء الاب جارية
الابن فان هذه كلها حرام وحرمت الحلال وفي حديثه ايضا الاول عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي قال
يحيى بن معين كان يكذب • وقال البخاري وابو داود والنسائي ليس بشيء • وقال الدارقطني
متروك • وقال ابن حبان يروي الموضوعات عن الثقات لا يجوز الاحتجاج به • واما الحديث الاخر
فضعيف قال احمد حديث يشبهه من كلام ابن اشوع بعض قضاة العراق وقيل من قول ابن عباس
ذكره اصحابه خالفوه في ذلك م ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها
وبنتها ش وفي جمع التفاريق سواء كان ذلك المس عمدا او خطأ او ناسيا او نائما او مكرها
اذا اشتهى وفي القنية لو قال لامرأته لا يصدق • وقال الكاكي سواء كان المس حلالا او حراما
وبه قال الشافعي في قول ومالك في الحلال فانه ذكر في المبسوط لو قبل امة بشهوة لا يتزوج ابنتها
وكذا لو قبل امرأته بشهوة ثم ماتت قبل الوطء لا يتزوج بنتها م وقال الشافعي لا
تحرم ش في قول وبه قال احمد سواء كان في الحلال او في الحرام م وعلى هذا الخلاف
ش اي الخلاف المذكور بيننا وبين الشافعي م مسه ش اي مس الرجل م امرأة بشهوة
ونظره الى فرجها ونظرها الى ذكره عن شهوة ش وكذا الخلاف في التقبيل
والمعانقة وقال ابو الليث رحمه الله في مسها له تاويل المسألة انه اذا صدق الرجل المرأة
انها مسته بشهوة ولو كذبها لم يقع في اكبر رأيه انها فعلت عن شهوة ينبغي ان لا تحرم عليه
امها وبنتها كذا في جامع قاضي خان والمحبوبي وفي المجتبى ثبتت حرمة المصاهرة بمسها اذا
كانت مشتهاة وهي بنت تسع سنين فصاعدا ولا تثبت في بنت الخمس وفيما بين الخمس والتسع وقال
ابو الليث تكلموا في الثمان والسبع والست والغالب انها لا تشتهى ما لم تبلغ تسع سنين وقال
الشهيد في الواقعات وعليه الفتوى م له ش اي للشافعي م ان المس والنظر ليسا
في معنى الدخول ولهذا ش اي ولكونهما ليسا في معنى الدخول م لا يتعلق بهما
ش اي بالمس والنظر م فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا
يلحقان به ش اي فلا يلحق المس والنظر به اي بالدخول لان الملحق لا بد ان يكون في معنى الملحق به
م ولنا ان المس والنظر سبب داع الى الوطء فيقام ش اي السبب الداعي
الى الوطء م مقامه ش اي مقام الوطء م في موضع الاحتياط ش وهذا الاحتياط
لصاحب الشرع مؤيد اعتناء في حرمة الابضاع الا ترى انه اقام شبهة البعضية بسبب الرضاع

مقام حقيقتها في اثبات الحرمة دون سائر الاحكام من التوارث ومنع موضع الركوع ومنع
قبول الشهادة فان السبب الذي هو مقام الدعوة احتياطا وسائر العموم والاحرام
ووجوب الاغتسال ليس من باب حرمة الارضاع حتى يقوم السبب فيه مقام الوطء وهو
بان ما ذكرتم ان كان صحيحا فاما النظر الى جمال المراة مقام الوطء في ثبوت الحرمة لكونه
سببا داعيا اليه • واجيب بان النظر الى الفرج المحرم وهو ما يكون نظرا الى داخل الفرج
بان كانت متكئة وهو لا يحل الا في الملك والظاهر من ذلك انها لا تكون على هذه الحالة
الا في خلوة عن الاجانب • قال الاكمل فانظر بعد هذا الى ان النظر الى الجمال الحلال في
الملك وعن خلاء وملاء هل يكون في كونه داعيا الى الوطء دعوة النظر لذلك اليه او لا ادراك
فانه لا بد لك الا مكدا انتهى • وقال الكاكي هنا ولنا حديث ام هانئ رضي الله عنها عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امراة بشهوة حرمت عليه امها وبنتها وفي الحديث
ملعون من نظر الى فرج امراة وبنتها • وعن عمر رضي الله عنه انه جرد جارية له ونظر اليها ثم
استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل لك • وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال اذا جامع
الرجل المراة او قبلها او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت
عليه امها وبنتها انتهى **قلت** حديث ام هانئ اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه وقوله وفي
الحديث ملعون الى آخره اخرجه الجوزجاني وعن ابرهيم كانوا يقولون اذا اطلع الرجل من المراة
على ما لا يحل له او لمسها بشهوة فقد حرمتا عليه جميعا • وعن عطاء وابرهيم والحكم وحماد بن ابي
سليمان ومجاهد وجابر بن زيد وابن المسيب مثله • وعن ابن منبه قال في التورية التي انزل
الله تعالى على موسى عليه السلام انه لا يكشف رجل امراة وابنتها الا وهو ملعون ذكر ذلك كله ابن
ابي شيبة في مصنفه م ثم المس بشهوة ان تنتشر الآلة ش هذا تعريف المس بشهوة
وهو ان تنتشر الآلة يعني اذا لم يكن منتشرا قبل النظر والمس م او تزداد انتشارا ش اذا
كانت منتشرة قبل ذلك م هو الصحيح ش احترز به عن قول كثير من المشايخ حيث لم يشترطوا
الانتشار وجعلوا حد الشهوة ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها واختار المصنف قول شمس
الائمة السرخسي وشيخ الاسلام • وفي المحيط والاصح قول كثير من المشايخ المولود وان كان شيخا
او عنينا فحد الشهوة فيه ان يتحرك قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا ولا يعتبر مجرد الاشتهاء هكذا
ذكره السرخسي رحمه الله • وحكي عن محمد بن ابرهيم الميداني انه كان يميل الى هذا وفي الذخيرة
لا تثبت هذه الحرمة بالنظر الى سائر الاعضاء غير الفرج وان كان عن شهوة • وقال الصفار تثبت
الحرمة • وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك الآلة وكان
لا يفتي بثبوت الحرمة في الشيخ الكبير والعنين والذي مات شهوته حتى يتحرك آلته بالملامسة
وروى ابن رستم عن محمد انه اذا لمسها بشهوة فلم تنتشر عضوه او كان منتشرا فلم يزدد انتشارا
حتى تركها ثم ازداد انتشاره بعد ذلك لم تثبت به حرمة المصاهرة وانما تثبت حرمته اذا انتشر المس
وهو بعد لا يمسها او يزداد انتشارا وهو لامسها بعد وان كان بينهما ثوب رقيق يجد حرارة الممسوس
ثبتت الحرمة • وفي الحلاق المنتقى للحسن بن زياد عن ابي يوسف اذا المس شيئا من جسد امراته
من فوق الثياب عن شهوة وهو يجد مس جسدها حرمت عليه امراته وكذا اذا مس رجلها فوق
الكعب او مس ساق الخف او اسفل الخف • وروى ابرهيم عن محمد ان النظر الى دبر المراة موضع
الجماع مثل النظر الى فرج المراة ثم رجع وقال لا يحرم الا النظر الى الفرج من داخل ومثله عن

تعالى

ابي يوسف رحمه الله • ونقل الشهادة على اقراره بالمس والتقبيل بشهوة وهل تقبل على ذلك
من اقرار وقيل لا تقبل والبه مال محمد بن الفضل لانه لا يوقف على ذلك وقيل تقبل واليه مال
علي البزدوي **وفي نوادر ابن سماعة** عن ابي يوسف رجل نظر الى ابنته عن غير شهوة فتمنى
ان يكون له جارية مثلها فوقعت له شهوة مع وقوع نظره ان كانت الشهوة على ابنته حرمت عليه
امراته وان كانت على ما تمنى لم تحرم **وفي واقعات الناطفي والمحيط** اراد امراته عن فراشه
ليجامعها ومعها ابنته فوصلت يده اليها فقرصها باصبعه يظن انها امراته وهي تشتهي حرمت عليه
امراته وان كان يحسبها امراته لانه مسها بشهوة ولا يشترط بلوغها ويشترط ان تكون مشتهاة
وعن محمد بن الفضل بنت تسع مشتهاة من غير تفصيل وبنت خمس فما دونها غير مشتهاة وبنت ثمان وسبع
وست ان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة وما لا فلا **وفي الينابيع** لو جامع ابنة امراته فافضاها
وافسدها لا تحرم عليه امها وقال ابو يوسف اكره له الام والبنت **وفي المحيط** تحرم عليه
امها • وقال محمد التنزه احب الي ولا افرق بينهما • ولو وطئ جارية ابنه من الزنا فولدت منه
لا تعتبر امه ولده بالاتفاق وسئل ابن سلمة عن امراة ادخلت ذكر صبي في فرجها وهو لا يعقل
اهل الجماع قال تثبت به حرمة المصاهرة م والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولا
يتحقق ذلك ش اي النظر الى داخل الفرج م الا عند اتكائها ش اي الا اذا كانت
متكئة اما اذا كانت قاعدة مستوية او قائمة ونظر اليه لا تثبت حرمة المصاهرة لان هذا الحكم
متعلق بالفرج والداخل فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه دون وجه ولان الاحتراز عن النظر
الى الفرج الخارج متعذر فسقط اعتباره • وعن ابي يوسف لو نظر الى منبت الشعر تثبت حرمة
المصاهرة وقال محمد لا تثبت حتى ينظر الى الشق ذكره قاضي خان م ولو مس فانزل فقد قيل
توجب الحرمة ش وبه كان يفتي شمس الاسلام الاوزجندي ووجهه ان مجرد المس بشهوة يثبت الحرمة
فهذه الزيادة ان كانت لا توجب زيادة حرمة لا توجب خلافها م والصحيح انه لا يوجبها ش هذا
اختيار المصنف وهو اختيار شمس الائمة السرخسي والامام فخر الاسلام م لانه بالانزال تبين
انه غير مفض الى الوطء وعلى هذا ش اي وعلى هذا الاختلاف م اتيان المراة في الدبر
ش اي دبر المراة اما لو اتى الغلام لا يوجب ذلك حرمة عند عامة العلماء وقد ذكرناه فيما مضى وقال
الشافعي لو اتى امراته بنكاح صحيح او فاسد في دبرها او امته في دبرها هل تثبت به حرمة المصاهرة
فيه قولان • ثم الاتيان في دبر المراة حرام باجماع الفقهاء وما روي ابن الحكم عن الشافعي انه قال لم
يصح تحريمه عندنا عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس انه حلال فقال الربيع كذب ابن الحكم قال
الشافعي نص على تحريمه • وقال شيخنا في شرح الترمذي له فقد انعقد الاجماع اخرا على تحريم اتيان
المراة في الدبر وان كان فيه خلاف قديم وقد انقطع وكل من روي عنه اباحته فقد روي عنه انكاره
فاما القائلون بتحريمه من الصحابة فعلي ابن طالب وابن عباس وابو هريرة وابو الدرداء وابن مسعود
ومن التابعين سعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وابرهيم النخعي وسعيد بن المسيب وطاوس وهو قول
ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وسفيان الثوري والشافعي وآخرون من اهل العلم قال الشيخ ولم اعلم
فيه احدا من الصحابة الا ابن عمر ومن التابعين الا نافع • واما ابن عمر رضي الله عنهما فروى النسائي
في سننه الكبرى من طريق مالك قال اشهد على ربيعة حدثني عن سعيد بن يسار انه سال ابن عمر عن
ذلك فقال لا باس به • وقد صح عن ابن عمر ايضا انكار ذلك فيما رواه النسائي في سننه الكبرى من رواية
الحارث بن يعقوب عن سعيد بن يسار قال قلت لابن عمر انا نشتري الجواري فنحمض لهن قال وما التحميض

قال نسائهن في ادبارهن قال ابن عمر اوَ يفعل هذا مسلم . وروى الثعلبي في تفسيره من رواية
عطاف بن موسى عن عبد الله بن الحسن عن ابيه انه حكى عن مالك اباحة ذلك وانكره اصحابه م
واذا طلق امرأته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجز له ان يتزوج باختها حتى تنقضي
عدتها ش وكذا لا يتزوج باربع سواها ولا بعمتها ولا بخالتها ولا بنت اختها وكذا الفسخ بعد
الدخول بها حتى تنقضي عدتها روي ذلك عن علي وابن مسعود وابن عباس وزيد بن ثابت رضي الله عنهم
وبه قال سعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ومجاهد والنخعي والثوري وابن حنبل ذكر ذلك في المغني
م وقال الشافعي ان كانت العدة عن طلاق بائن او ثلاث يجوز ش وبه قال مالك
وابن ابي ليلى وابو ثور وابو عبيد وابن المنذر وروي عن القاسم بن محمد وعروة م لانقطاع النكاح
بالكلية اعمالا للقاطع ش وهو الطلاق البائن او الثلاث م ولهذا ش اي
ولاجل انقطاع النكاح بالكلية م لو وطئها مع العلم بالحرمة يجب الحد ش ولو
جاءت بولد لاكثر من سنتين لم يثبت النسب ولو بقيت بينهما علقة نكاح لسقط به الحد وثبت النسب
وانما العدة واجبة لانه ما حرم الا انها من حقوق النكاح حتى لا يجب بدون توهم الدخول وما كان
من العدة حق النكاح لا يعتبر فيه توهم الدخول لعدة الوفاة كذا في المبسوط م ولنا ان نكاح
الاولى ش اي المراة الاولى وفي بعض النسخ ان النكاح الاول م قائم لبقاء احكامه كالنفقة
والمنع ش من الخروج من البيت م والفراش ش اي وكبقاء الفراش وهو صيرورة المراة بحال
لو جاءت بولد يثبت النسب منه م والقاطع وهو الطلاق ش هو جواب عن قول الشافعي يجوز
لانقطاع النكاح بالكلية م يتاخر عمله الى زمان انقضاء العدة ش لبقاء احكام
النكاح فلو لم يكن النكاح قائما حال العدة تخلف الحكم عن علته وهو باطل م ولهذا بقي القيد
ش اي في حق التزوج بزوج آخر وفي حق الخروج والبروز في العدة م والحد لا يجب ش هذا
جواب عن قوله ولهذا لو وطئها مع العلم بالحرمة يجب الحد اي والحد لا يجب م على اشارة كتاب الطلاق
معنى اشارته ما ذكر في باب ثبوت النسب ان المبتوتة اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين ولم يعلم السيد من
بعد الطلاق فاعاده المطلق بعث نسبه منه يدل على ان هذه شبهة في المحل والشبهة اذا كانت في
المحل يستوي فيها العلم والظن في سقوط الحد عنه بخلاف الشبهة في الفعل فان النسب لا يثبت
بها اصلا كما لو وطئ جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لي م وعلى عبارة كتاب
الحدود ش اي الحد م لان الملك قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ش لوقوع الوطء في
غير الملك فيجب الحد م ولم يرتفع ش اي الملك م في حق ما ذكرنا ش يعني من النفقة والمنع
والفراش وليس هذا الا باعتبار الحكم ببقاء النكاح في حق التزوج بالاخت احتياطا في التحرز
عن الجمع بين الاختين وهو معنى قوله م فيصير جامعا بين الاختين فان قلت ما معنى ذكر
لفظ الاشارة في عدم وجوب الحد ولفظ العبارة في وجوب الحد قلت لان في المسألة الاولى التي
ذكرنا صورتها ادعى نسبه وثبت ففيه اشارة الى ان الوطء في عدة الثلاث لا يكون زنا فلا يجب الحد
وفي المسألة الثانية يفهم وجوب الحد من نفس العبارة لانه وطئ في غير الملك فصار زنا وموجبا لحد
الحل م ولا يتزوج المولى امته ش سواء ملك كلها او بعضها م ولا المراة عبدها
اي ولا يتزوج المراة عبدها سواء ملكت كله او بعضه وهذا اثبات الايد الاربعة وعليه الاجماع
وقال ابن المنذر اجمع اهل العلم على بطلان نكاح المراة عبدها انتهى . ونفاة القياس جوزوا
ذلك واستدلوا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء . وقوله تعالى من ما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المومنات والجواب ان الاية المذكورة تعارضها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم
وامائكم خاطب الله تعالى الموالي بانكاح الاما لا بنكاحهن فان قيل الاية ساكتة عن نكاحهن بالسالمة
لمن تحجه فالجواب ان الموضع موضع ما يحتاج اليه من امر النكاح والسكوت عن البيان في موضع الحاجة
الى البيان بيان م لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين
ش منها الزوجة وجوب المهر والكسوة والنفقة ووجوب الوطء عليه حكما وما بعدها ديانة حتى لا يحل له
العزل بغير رضاها ولها الخيار بالجب والعنة ومنها للزوج التمكين من نفسها وقرارها في بيته واعمال
داخل البيت من الطبخ وغسل ثيابه وتربية ولده منها وارضاعها فكان كل واحد منهما مالكا
ومملوكا ومنها منافاة اشار اليه بقوله م والمملوكية تنافي المالكية ش لان المالكية تقتضي
القاهرية والمملوكية تقتضي المقهورية ولا خفاء في التنافي بينهما فاذا كان كذلك م فيمتنع وقوع
الثمرة على الشركة ش لان ملك احدهما ما يوجب نفي وقوع الثمرة على الاشتراك واذا
انقطعت الشركة سقط الملك لان الملك ما ثبت لعينه في باب النكاح وانما ثبت لتحقق الثمرات فان
قيل المالكية والمملوكية من جهتين مختلفتين فلا تنافي حينئذ . والجواب بمنع اختلاف الجهة
لان كون المراة مالكة جميع اجزائها انما هو بالنسبة الى العبد فلم تختلف الجهة . ولقائل ان يقول المراة
جميع اجزائها مالكة للعبد جميع اجزائه وليست مالكة لمنافع بضعه فجاز ان تملك العبد بالنكاح على سيده
منافع بضعها لان النكاح عقد على ملك منافع البضع وهو لم يكن من حيث منافع بضعه مملوكا ولا المولاة
من حيث منافع بضعها مالكة بل من حيث اجزائها م ويجوز تزويج الكتابيات ش هي جمع كتابية
والمذكر كتابي وهو الذي يعتقد نبيا ويؤمن بكتاب ولا خلاف للائمة الاربعة في تزويج نكاح الكتابية الحرة
وهي النصرانية او اليهودية يعني ابن بن يعقوب داود وصحف ابراهيم وشيث عليهم السلام والسامرة من اليهود
اختلف فيه ولكن قال الشافعي ينبغي ان يكون اسرائيلية يعني من اولاد اسرائيل وهو يعقوب عليه السلام
واما المتمسك بكتب الانبياء السالفة كصحف ابراهيم وموسى وادريس لا يجوز نكاحهم كذا في شرح الوجيز
وممن روي عنهم جواز حرائر اهل الكتاب عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وحذيفة وسلمان وجابر وغيرهم
رضي الله عنهم . وروي عن ابن عمر انه كان لا يجوز نكاح الكتابية . وقالت الامامية لا يجوز نكاح الكتابية
الا عند عدم المسلمة لاختلاف العلماء في كونهم مشركين . قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن اي
حتى يسلمن من اهل الكتاب . واختلف اهل العلم ان لفظ المشرك يتناول اهل الكتاب فقال بعضهم
يتناول لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في اخر الاية سبحانه
عما يشركون والاصح ان اسم المشرك مطلقا لا يتناول اهل الكتاب كقوله تعالى ربما يود الذين كفروا
لو كانوا مسلمين لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والعطف يقتضي المغايرة والمطلق ينصرف
الى الكامل م لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ش اي الكتابيات من
احصنت اذا عفت واحصنها زوجها الى اعفها وهي محصنة بالفتح م اي العفائف ش فسر
المصنف المحصنات بالعفائف وكذا فسره السدي والشعبي . قال الاكمل فسره بذلك احترازا عن
قول ابن عمر رضي الله عنهما فانه فسره بالمسلمات وليست العفة شرطا لجواز النكاح وانما ذكرها بناء
على العادة بدلالة النص . ووجه الاستدلال ان الله تعالى قال اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اي واحل لكم المحصنات
من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولا خفاء في دلالته على الحل والعفائف جمع عفيفة
من عف عن الحرام يعف عفا وعفة اي كف فهو عف وعفيف والمراة عفة وعفيفة م ولا فرق

من الكتابية الحرة والامة على ما نبين من بعد ان شاء الله تعالى ش يعني بعد اسطر حيث قال ويجوز تزويج الامة • وقال الكاكي والاولى ان لا يتزوج الكتابية ولا يأكل ذبيحتهم الا للضرورة لما روي ان عمر رضي الله عنه غضب على حذيفة وكعب وطلحة غضبا شديدا فقالوا نطلق يا امير المؤمنين لا تغضب وكان حذيفة بن اليمان تزوج يهودية وكذا كعب بن مالك وطلحة ابن عبيد الله م ولا يجوز تزويج المجوسيات ش اي باجماع الائمة الاربعة وعامة الصحابة وهي جمع مجوسية والذكر مجوسي والمجوس يعبدون النار وفي المبسوط لا يجوز نكاحها لانها ليست من اهل الكتاب • وذكر اسحق في تفسيره جواز نكاحها على ما روي عنه ان المجوس اهل الكتاب وبه قال داود الظاهري واباح وطيهن بملك اليمين سعيد بن المسيب وعطا وعمرو بن دينار ومالك • وقال السروجي واباح ابو ثور وداود الظاهري نكاح المجوسية وروي ذلك عن حذيفة وقال مرة الهمداني والحسن وابرهيم وحماد لا يطأ المجوسية حتى تسلم وبه قال الشافعي واحمد قال ابو عمر بن عبد البر عليه جماعة فقهاء الامصار ولم يبلغنا اباحة ذلك الا عن طاوس قلت قد ذكرنا اباحة ذلك عن جماعة غير طاوس • وقال السروجي ولا يجوز انكحة عبدة الشمس والكواكب وكل من لا كتاب له ولا نكاح الزنادقة والمعطلة م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ش هذا الحديث بهذا اللفظ غريب • وقال الاكمل رواه عبد الرحمن بن عوف قلت ليست روايته هكذا ونذكر حديثه الان كما ورد • وروى عبد الرزاق وابن ابي شيبة في مصنفيهما عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد بن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر يعرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم • وقال ابن القطان هذا مرسل ومع ارساله فيه قيس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه وهو ممن ساء حفظه بالقضاء كشريك وابن ابي ليلى • وروى البزار في مسنده والدارقطني في غرائب مالك من حديث ابي علي الحنفي حدثنا مالك بن انس عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكر المجوس فقال لا ادري كيف اصنع في امرهم فقال عبد الرحمن رضي الله عنه اشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب قوله سنوا بهم اي اسلكوا بهم طريقتهم يعني عاملوهم معاملتهم في اعطاء الامان واخذ الجزية م قال ولا الوثنيات ش اي قال القدوري ولا يجوز ايضا تزويج الوثنيات وهي جمع وثنية والذكر وثني وهي نسبة الى عبادة الوثن وهو ما له جثة من خشب او حجر او فضة او جوهر تنحت والجمع اوثان وكانت العرب تنصبها وتعبدها • ويدخل في الوثنيات عبدة الشمس وعبدة النجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وفي شرح الوجيز وكذا كل مذهب يكفر معتقده لان اسم المشرك يتناولهم جميعا م لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ش وهو بعمومه يتناول الوثنية قال الاكمل وهي من يعبد الصنم وغيره قلت الوثنية من يعبد الوثن وقد فسرناه الان والصنم غيره لانه صورة بلا جثة كذا فرق بينهما كثير من اهل اللغة وقيل لا فرق بينهما • وقيل قد يطلق الوثن على غير الصور م ويجوز تزويج الصابيات ش هي جمع صابية والذكر صابي من صبا اذا خرج من دين الى دين • وقال السدي الصابيون طائفة من اليهود كالسامرة • وقال الاستاذ ابو اسحق هو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه • وقال قاضي خان هو قول علي رضي الله عنه وفي الذخيرة القرافية

الصابون

الصابيون من النصارى والسامرة من اليهود يجوز مناكحتهم وفي المغني عن احمد انهم طائفة من النصارى ونص عليه الشافعي وهو قول اسحق بن راهويه • وقيد المصنف جواز تزويج الصابيات بقوله م ان كانوا يؤمنون بدين نبي ش اي ان كانت جماعة الصابية يؤمنون بنبي من الانبياء عليهم السلام م ويقرون بكتاب ش من الكتب المنزلة من السماء م لانهم من اهل الكتاب ش اي حين يؤمنون بنبي ويقرون بكتاب يكونون من اهل الكتاب ولا خلاف في جواز تزويج الكتابيات م وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم يجز مناكحتهم لانهم مشركون ش ولا يجوز مناكحتهم لانهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الكواكب والتفصيل المذكور في حكمهم مبني على هذين التفسيرين م والخلاف المنقول فيه ش يعني بين ابي حنيفة وصاحبيه ان المناكحة صحيحة عنده خلافا لهما م محمول على اشتباه مذهبهم فكل ش اي كل واحد من ابي حنيفة وصاحبيه م اجاب على ما وقع عنده ش فوقع عند ابي حنيفة انهم من اهل الكتاب يقرون بالزبور ولا يعبدون الكواكب ولكنهم يعظمونها كتعظيمنا القبلة في الاستقبال اليها ووقع عندهما انهم يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم فصاروا كعبدة الاوثان فلا خلاف بينهم في الحقيقة لانهم ان كانوا كما قال به ابو حنيفة جاز مناكحتهم عندهما ايضا وان كانوا كما قالا لا يجوز مناكحتهم عنده ايضا • وقال مجاهد والحسن لا كتاب للصابية • وقال ابو العالية وقتادة يعبدون الملائكة ويصلون الى القبلة ويقرؤون الزبور • وقال عبد الرحمن بن زيد يقولون لا اله الا الله وليس لهم كتاب ولا نبي ولا عمل • وقال مقاتل هم قوم يقرون بالله ويعبدون الملائكة ويقرؤون الزبور ويصلون الى الكعبة اخذوا من كل دين شيئا • وقال الكلبي هم قوم من النصارى يحلقون وسط رؤوسهم ويجبون مذاكيرهم • وقال عبد العزيز بن يحيى قد درجوا وانقرضوا فلا عين ولا اثر وقال الخليل هم قوم يشبه دينهم دين النصارى الا ان قبلتهم نحو مهب الجنوب يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام م وعلى هذا حل ذبيحتهم ش اي وعلى الخلاف المنقول فيه حل ذبيحتهم فعند ابي حنيفة يحل ذبائحهم وعندهما لا يحل • وذكر شيخ الاسلام في شرح السير ان الصابيين يحل ذبائحهم وعندهما لا يحل وذكر شيخ الاسلام في شرح السير وساويهم عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد والسرخسي ذكر ابا يوسف مع محمد وهو المشهور م قال ش اي القدوري م ويجوز للمحرم والمحرمة ان يتزوجا في حالة الاحرام ش قال الحافظ ابو جعفر الطحاوي رحمه الله وهو قول عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وانس بن مالك رضي الله عنهم وبه قال سعيد ابن جبير وعطا وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وعمرو بن دينار وايوب السختياني وعبيد الله بن الحسن وهو مذهب اهل العراق م وقال الشافعي لا يجوز ش وبه قال مالك واحمد م وتزويج الولي المحرم وليته ش اي موليته م على هذا الخلاف ش المذكور فعندنا يجوز وعنده لا يجوز له م اي للشافعي م قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م لا ينكح المحرم ولا ينكح ش هذا الحديث رواه الجماعة الا البخاري من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح زاد مسلم وابو داود في رواية ولا يخطب وزاد ابن حبان في صحيحه ولا يخطب عليه قوله لا ينكح بفتح الياء ولا ينكح بضم الياء من الانكاح اي لا ينكح غيره م ولنا ما روي انه عليه السلام ش اي ان النبي صلى الله عليه وسلم م تزوج ميمونة وهو محرم ش هذا الحديث رواه الائمة الستة في كتبهم عن طاوس

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة رضي الله عنها وهو
محرم زاد البخاري وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف واخرج الدارقطني من حديث ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم • واخرج البزار في مسنده عن مسروق عن عائشة
رضي الله عنها انه عليه السلام تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم • وقال السهيلي في الروض
الانف انما ارادت نكاح ميمونة ولكنها لم تتم • وقال الحافظ ابو جعفر الطحاوي رحمه الله الذين
رووا انه عليه السلام تزوج بها وهو محرم اهل علم وثبت من اصحاب ابن عباس مثل سعيد بن جبير
وعطا وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهولاء كلهم فقهاء والذين نقلوا عنهم غير ذلك
وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح وهولاء ايضا يقتدى بروايتهم واما حديث عثمان فانما
رواه نبيه بن وهب وليس كعمرو بن دينار ولا كجابر بن زيد ولا ممن يروي ما يوافق ذلك عن مسروق
عن عائشة رضي الله عنها ولا لنبيه ايضا موضع من العلم كموضع واحد ممن ذكرنا **فان قلت** روى
يزيد بن الاصم عن ميمونة بنت الحارث قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان
رواه مسلم وابو داود والترمذي وابن ماجه **قلت** اجيب ان عمرو بن دينار قال قلت للزهري
وما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقيه اتجعله مثل ابن عباس مع انه يحتمل ان يكون عبر بالتزويج
عن البناء بها حلالا اذ هو المقصود بالتزوج وذكر السبب وارادة المسبب سائغ **فان قلت**
روى مالك عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بالمدينة قبل ان يخرج **قلت** قال ابو عمر بن عبد البر حديث مالك في هذا الباب غير متصل
ورواه مطر الوراق موصلا قال وهو غلط من مطر الوراق لان سليمان بن يسار ولد سنة اربع
وثلاثين ومات ابو رافع بعد قتل عثمان رضي الله عنه بسنتين وكان قتل عثمان في ذي الحجة سنة خمس
وثلاثين فلا يمكن ان يروي عنه • وقال الترمذي لا نعلم احدا اسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق
عن ربيعة وضعف يحيى بن سعيد مطرا الوراق وضعفه احمد وضعف البخاري حديث عثمان في النهي
عن نكاح المحرم وفي رواية مالك ومذهبه • وقال ايضا حديث ابن الاصم مرسل وادخل في صحيحه
عن سعيد بن المسيب انه عليه السلام تزوجها وهو محرم • وقال الطحاوي وليس عندهم لمن يحتج
بحديثه **فان قلت** قال ابن حبان وليس في هذه الاخبار تعارض • وعندي ان معنى قوله تزوج
وهو محرم اي داخل في الحرم كما يقال انجد واتهم اذا دخل نجدا وتهامة **قلت** الجواب عنه
من ثلاثة اوجه • الاول ان حمله على الحقيقة الشرعية اولى من الحقيقة اللغوية لما عرف • والثاني
انهم يزعمون انه كان بالمدينة عند العقد وانما زوجه ابا رافع وكله عليه السلام فلم يكن في الحرم ولو
ادعوا ان للمدينة حرما لم يكن ذلك مسلما لهم ويكون على هذا النبي صلى الله عليه وسلم محرما على الدوام
الا اذا ابعد عن المدينة • والثالث ان الراوي الذي هو ابن عباس قطع له بعقد الاحرام لانه دفع
به قول من قال تزوج بها وهو حلال ولا يمكن حمله على خلاف رواية الراوي **فان قلت** قالوا
النهي قول والجواز فعل والقول مقدم لوجهين • احدهما ان القول يتعدى دون الفعل • والثاني
يجوز ان يكون الفعل مخصوصا به عليه السلام لا سيما في باب النكاح ولان الفعل معارض في نفسه
ولا معارض للقول **قلت** اجيب عن الوجه الاول بالمنع فان الفعل يتعدى ايضا لان الاحرام
لما لم يكن منافيا في حقه وثبت جواز العقد معه ثبت في حق امته ايضا اذ امته اولى بالرخص دونه
بالعزائم لضعفهم وحط حرجهم دونه وهو الاليق • وعن الوجه الثاني ان الاصل عدم الاختصاص

ويلزم منه تغيير الاصل فلا يصار اليه **م** وما رواه **ش** اي وما رواه الشافعي رحمه الله
م محمول على الوطء **ش** لان النكاح للوطء حقيقة وللعقد مجازا اي لا يطأ المحرم ولا
يمكن المرأة حتى يطأها هذا ما ذكره بعضهم وهو ضعيف لان التمكين من الوطء لا يسمى نكاحا مع
انه لا يفيد اعرابا لكنه عليه السلام اخبر عن معتاد احوال المحرمين انهم في احرامهم لا يشتغلون
بالنكاح والانكاح ولا يباشرون ذلك • وقال الخطابي الاوجه ان يقال ان الحديث يروى بالنهي
محروما والتنزيه والنهي يكون للتنزيه كما في نهيه عليه السلام عن الخطبة على خطبة اخيه ولو
فعل صح النكاح عندنا والشافعي واحمد خلافا لمالك رحمه الله فحمل عليه توفيقا بين الحديثين ولو
روي نفيا فالنفي بمعنى النهي كذا في الكافي **م** ويجوز تزويج الامة مسلمة كانت
او كتابية • وقال الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية **ش** وبه قال مالك واحمد
في رواية • وعن مالك جواز نكاح الامة مطلقا • وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن الحارث
والزهري انهما قالا لا يتزوج الحر اربعا من الاماء من غير فصل • وقال ابن عباس ومجاهد ومما وسع
الله تعالى على هذه الامة نكاح الامة وان كان موسرا الا ان يكون تحته حرة • وقال قتادة والثوري
ان خاف العنت جاز له نكاح الامة وان وجد طولا **وفي الذخيرة** القرامية اذا لم يستغن بامة
واحدة يتزوج الى اربع وهو قول ابن حنبل وان استغنى بها فعلى الزيادة عليها خلاف واباح حماد
نكاح الخمس من الاماء • وعند الشافعي لا يزيد على واحدة وهو رواية عن احمد **م** لان جواز
نكاح الاماء ضروري عنده **ش** اي عند الشافعي **م** لما فيه **ش** اي لما في تزوج
الاماء **م** من تعريض الجزء على الرق **ش** اذ الولد يتبع الام في الرق **م** وقد اندفعت
الضرورة بالمسلمة **ش** اي بالامة المسلمة الواحدة والضرورة تتقدر بقدرها بعدها
فلا حاجة الى الكتابية **م** ولهذا **ش** اي ولكونها ضروريا **م** جعل **ش** اي الشافعي **م**
طول الحرة مانعا منه **ش** اي من تزوج الامة لاندفاع الضرورة بالقدرة على تزوج الحرة
م وعندنا الجواز مطلق **ش** اي جواز نكاح الامة مطلق مسلمة كانت او كتابية **م** لا
طلاق المقتضي **ش** وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء **م** وفيه **ش** اي في
الاقدام على نكاح الامة **م** امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه **ش** لانه لم يوجد
بعد لانه ما رق وفيه الارقاق محال وبعدما حدث لا يصير رقيقا حتى يقال انه ارقاق وبعد
وجوده الا وصف بالرق والحرية الا بطريق التبعية والامتناع عنه ليس بممنوع شرعا **م** وله
ان لا يحصل الاصل **ش** اي الولد بالعزل برضى المرأة وبتزوج العجوز العقيم **م** فلكونه
ان لا يحصل الوصف **ش** اي وصف الحرية ايضا بتزوج الامة **م** ولا يتزوج امة على
حرة **ش** سواء كان حرا او عبدا **م** لقوله عليه السلام **ش** اي لقول النبي صلى الله عليه
وسلم **م** لا تنكح الامة على الحرة **ش** روى الدارقطني في سننه في الطلاق من حديث مظاهر بن
اسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق العبد اثنتان
ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وقرء الامة حيضتان وتتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة
ومظاهر بن اسلم ضعيف • وروى الطبراني في تفسير سورة النساء باسناده عن الحسن ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى ان تنكح الامة على الحرة قال وتنكح الحرة على الامة ومن وجد طولا لحرة فلا
ينكح امة • ورواه عبد الرزاق في مصنفه مقتصرا على نكاح الامة قال حدثنا ابن عيينة عن عمرو بن
عبيد عن الحسن قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح الامة على الحرة • وروى ابن ابي

شيبة في مصنفه ايضا حدثنا ابو داود الطيالسي عن هشام الدستوائي عن رجل عن الحسن ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تنكح الامة على الحرة • وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن
جريج اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة
واخرج عن الحسن وابن المسيب نحوه واخرج ابن ابي شيبة عن علي بن ابي طالب وابن مسعود رضي الله
عنهما نحوه واخرج عن مكحول ايضا نحوه • وفي المبسوط وعن سعيد بن المسيب ومكحول في الرجل
يتزوج الامة على الحرة قالا يفرق بينهما • وعن الزهري يوجع ظهره ويفرق منه • وعن ابن طاوس
قلت لابي يحل تزويج امة على حرة وانه يزعم انه قد حرمها عليه قال صدقوا ذكره ابن ابي شيبة
م وهو باطلاقه ش اي الحديث المذكور بمقتضى اطلاقه م حجة على الشافعي
في تجويز ذلك ش اي تجويز الامة على الحرة م للعبد ش فان عنده يجوز للعبد ان يتزوج
الامة على الحرة وبه قال احمد في رواية م وعلى مالك ش اي وحجة على مالك م في تجويزه
ش اي في تجويز الامة على الحرة م برضى الحرة ش يعني اذا رضيت الحرة بذلك يجوز م
لان للرق اثرا ش الى قوله حالة الانضمام دليلنا ولم يذكر دليل الشافعي ولا دليل مالك
توجيه قول الشافعي ان تزوج الامة ممنوع لمعنى في المتزوج اذا كان حرا وهو تعريض جزئه على
الرق مع الغنية عنه وهو لا يوجد في حق العبد لانه رقيق بجميع اجزائه ووجه قول مالك ان
المنع لحق الحرة فاذا رضيت فقد اسقطت حقها واشار الى وجه قولنا بقوله لان للرق اثرا اي الرق
له تاثير م في تنصيف النعمة ش وهي الحل الذي بني عليه النكاح في جانب النساء والرجال
جميعا م على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله تعالى ش نقرره في اخر الفصل الذي في
باب طلاق السنة على ما ياتي بيانه ان شاء الله عز وجل م فيثبت به ش اي بالحل الذي بني عليه النكاح
هو قوله م حل المحلية في حالة الانفراد ش وهي ما اذا تزوج الامة ولم يكن تحته حرة
م دون حالة الانضمام ش وهي ما اذا جمع بين الحرة والامة في عقد النكاح او تزوج الامة على الحرة
تقرير هذا ان في الحقيقة حالتين حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيثبت الحل في حالة
الانفراد دون الانضمام وهو تزوجها على الحرة او مع الحرة والتزوج على الحرة انضمام واقوى لان كل فعل قبل
الانتهاء يعطى لبقائه حكم الابتداء وحكم النكاح من ذلك القبيل فيحصل الانضمام على هذا الطريق وترك
الاكمل هنا كلامه واستغربه وهو في الحقيقة اخذه من النهاية وصاحب النهاية اخذه من المبسوط وما ذكرنا
كفاية م ويجوز تزوج الحرة عليها ش اي على الامة ولا يبطل نكاح الامة باجماع الائمة الاربعة • وقال
المزني من اصحاب الشافعي يبطل نكاح الامة للقدرة على طول الحرة م لقوله عليه السلام ش اي لقول
النبي صلى الله عليه وسلم م وتنكح الحرة على الامة ش تقدم هذا عن قريب في سنن الدارقطني من
حديث عائشة رضي الله عنها م ولانها ش اي ولان الحرة م من المحللات ش بفتح اللام م في جميع الحالات
اذ لا منصف ش بكسر الصاد م في حقها ش اي في حق الحرة بخلاف الامة م فان تزوج امة على
حرة في عدة من طلاق بائن ش او ثلاث قيد الاعتداد عن طلاق بائن لانه لو كانت معتدة من طلاق
رجعي لا يجوز بالاتفاق م لم يجز عند ابي حنيفة ويجوز عندهما ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد عند
عدم طول الحرة م لان هذا ش اي نكاح الامة في عدة الحرة بائنا م ولهذا ش اي ولكون المحرم
هو التزوج على الحرة م لو حلف لا يتزوج عليها ش اي على امراته بان قال ان تزوجت عليك امراة
فهي طالق فتزوج امراة بعد ما ابانها م لا يحنث بهذا ش اي بهذا التزوج وهو تزوج المراة حرة كانت
او امة في عدة حرة عن طلاق بائن بخلاف ما لو تزوج امراة في عدة اختها من طلاق بائن فانه لا يجوز بالاتفاق

علينا ظاهرا للشافعي لان المحرم هناك الجمع وفي التزوج في العدة صار جامعا بينهما في حقوق النكاح اما
ههنا فالمنع ليس لاجل الجمع ولهذا لو تزوج الحرة عليها يجوز بل في تجويز الامة على الحرة ادخال الناقصة
الحال في مزاحمة كاملة الحال وههنا لا يوجد بعد البينونة كذا في المبسوط والاسرار م ولابي حنيفة
رضي الله عنه ان نكاح الحرة باق من وجه ش في العدة م لبقاء بعض الاحكام ش وهو المنع من التزوج
والفراش حتى يثبت نسبه والنفقة فكانت العدة حقا من حقوق النكاح وحق الشيء كنفس ذلك الشيء م فيبقى
المنع احتياطا ش كما لو تزوج اختها في عدة اخت م بخلاف اليمين ش جواب عن قولهما ولهذا لو حلف
تقريره ان اليمين يعتبر فيه العرف وفي العرف لا يسمى متزوجا عليها بعد البينونة فلهذا لم يحنث واما في
الفاظ الشرع المعتبر المعنى ومعنى الحرمة باق ببقاء العدة وعلل المصنف بقوله م لان المقصود
ان لا يدخل غيرها ش عليها شركة م في قسمها ش بفتح القاف لان غرض الحالف تطييب قلبها بترك
ترك الاشتراك في الفراش فاذا تزوجها في العدة لم تشترك غيرها في قسمها م وللحر ان يتزوج
اربعا من الحرائر والاماء ش وفي بعض النسخ ويجوز للحر ان يتزوج اربعا اي اربعا من النساء الحرائر او
اربعا من الاماء او اربعا منهما اذا قدم الامة م وليس له ان يتزوج اكثر من ذلك ش اي من الاربع
وعن القاسم بن ابراهيم انه اباح نكاح تسع وهو خرق للاجماع وهكذا نقل عن الروافض فانهم يجوزون
تسعا من الحرائر • وفي الحواشي حكي عن النخعي وابن ابي ليلى هكذا • وعن بعض الشيعة والخوارج جواز
نكاح ثماني عشرة تعلقا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فمن جعل مثنى بعد العدول
بمعنى اثنين وكذا ما بعده اباح نكاح تسع ومن قال مثنى بمعنى اثنين مرتين اباح نكاح ثماني عشرة امراة • وحكى
القاضي عبد الوهاب عن بعض الناس انه يجوز للرجل ان يتزوج من النساء اي عدد شاء قليلا كان او كثيرا
من غير حصر • وذكر السروجي اباح الله سبحانه الازواج في التوراة من غير حصر لعدد حفظا لمصالح الرجال
دون النساء وحرم في الانجيل الزيادة على الواحدة حفظا لمصالح النساء دون الرجال وجمع الله في هذه الشريعة
المعظمة بين مصالح الرجال والنساء م لقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع والتنصيص على العدد يمنع الزيادة عليه ش قيل قوله والتنصيص على العدد يمنع
الزيادة عليه غير مسلم الا يرى انه عليه السلام قال انما يغسل الثوب من خمس من بول وغائط وقيء
ومني ودم وبالاتفاق يغسل من الخمر ايضا مع انه عليه السلام نص على العدد مع كلمة الحصر واجيب
بان معناه انما يغسل الثوب من خمس مما يخرج من بدن الادمي لان هذا الحديث خرج جوابا لسؤال من
يسال عن النجاسة وهو مختص على هذا العدد • وقيل كلام المصنف انما مشى على قول من يقول ان الواو في
الاية بمعنى او كما في قوله تعالى اولي اجنحة مثنى الاية ورد بان الاصح ان الواو بمعناها لان او لا يستعمل
الا في التخيير والتخيير في الحقيقة لا يدخل في العدد ومثل هذا التركيب يدل على جواز احد الاعداد كما في
قولهم اقتسموا هذا المال اثنين اثنين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو قلت او يعلم انه لا يسوغ
ان يقتسموا الا على هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بينها لان او لاحد الشيئين والواو يدل على تجويز
الجمع بين الفرق • وقال الفراء المراد واحد من الاعداد ولا وجه لحمله على الجمع لان العبارة عن التسع بهذا
اللفظ من العي في الكلام فان من اراد ان يقول اعط فلانا تسعة دراهم وقال اعطه درهمين وثلاثة
واربعة كان سخيفا جاهلا فعلم ان المراد واحد • وقيل معنى الاية لينكح بعضكم اثنين وبعضكم ثلاثا
وبعضكم اربعا ولا يجوز لا لغة ولا شرعا وان تزوج تسعا في زمان واحد لا يكون مثنى ولا ثلاث ولا رباع
بل يكون تساعا م وقال الشافعي لا يتزوج الا امة واحدة ش يعني عند عدم طول الحرة وخوف العنت
وبه قال احمد وقال مالك يجوز تزوج اربع من الاماء عند عدم طول الحرة وخوف العنت وعندنا يجوز

الاربع من الطول وعدم خوف العنت • ثم في جواز نكاح الامة عدم طول الحرة وخوف العنت شرط عندهم
وعندنا ليس بشرط ولكن المستحب ان لا يتزوج الامة مع طول الحرة عندنا م لانه ضروري
عنده ش اي لان نكاح الامة ضروري عند الشافعي والضرورة تندفع بالواحدة فلا يزاد عليها
كالميتة احلت للضرورة لم يجز الامتداد بما يسد رمقه م والحجة عليه ش اي على الشافعي
ما تلونا ش وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء م اذ الامة والمنكوحة ينتظمهما
ش اي يشملهما م اسم النساء ش اي كما ان لفظ النساء يتناول الحرائر يتناول الاماء فالامة
اي كان الاولى ان يقول اذ الامة والحرة م كما في الظهار ش فان اية مذكورة بلفظ النساء ويتناول
الامة المنكوحة وحكم المدبرة والمكاتبة على هذا الخلاف المذكور والمستسعاة كالمكاتبة عند ابي حنيفة
رضي الله عنه م ولا يجوز للعبد ان يتزوج اكثر من ثنتين ش وبه قال الشافعي واحمد وهو قول
عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم وبه قال عطا والحسن البصري والشعبي والثوري م
وقال مالك يجوز ش له الاربع كالحر وبه قال سالم وطاوس ومجاهد والزهري وربيعة الراي وابو
ثور وداود والمكاتب والمدبر وابن ام الولد في هذا كالعبد م لانه ش اي لان العبد م في حق النكاح
بمنزلة الحر عنده ش اي عند مالك م حتى يملكه ش اي حتى يملك النكاح م بغير اذن
المولى ش لان ملك النكاح من خواص الادمية والرق لا يؤثر فيها فصار كالطلاق فانه مبقى على
اصل الحرية فيه بالاجماع فلذلك هنا م ولنا ان الرق منصف ش يعني مؤثر في تنصيف النعم
وهذا الحل نعمة من الله تعالى يتوصل بها الى اقتضاء شهوة الفرج حلالا والنعم تتفاوت الاحوال
في الشرف فان حال النبوة لما كانت اشرف حل له التسع دون غيره وحال الحرية اشرف من حال العبد
فتظهر الزيادة في حق الحر دون العبد م فيتزوج العبد اثنتين والحر اربعا ش اي ويتزوج
الحر اربعا لسوق م اظهارا لشرف الحرية ش ويؤيده حديث عمر رضي الله عنه فانه قال لا يتزوج
العبد اكثر من امراتين وفي المحلى عن عطا اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان العبد
لا يجمع من النساء فوق اثنتين انتهى وفيه خلاف الشافعي ومالك وقد ذكرناه عن قريب م فان طلق
الحر احدى الاربع ش يعني اذا كان الرجل الحر متزوجا باربع نسوة فطلق احديهن م طلاقا بائنا
لم يجز له ان يتزوج رابعة ش اي امراة رابعة م حتى تنقضي عدتها ش يروى ذلك عن علي وقوله
ابن مسعود وابن عباس وزيد بن ثابت وبه قال سعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ومجاهد والنخعي والثوري
واحمد وقال القاسم بن محمد وعروة وابن ابي ليلى له ذلك لانقطاع النكاح بينهما وبه قال الشافعي واشار
اليه المصنف بقوله م وفيه خلاف الشافعي ش اي في تزوج الرابعة في عدة المطلقة طلاقا
بائنا خلاف الشافعي يعني يجوز عنده وبه قال مالك وابو ثور وابو عبيد وابن المنذر • قلنا نكاح
المطلقة الرابعة قائم لبقاء احكامه من النفقة والفراش والمنع من الخروج والقائم منه باخر عمله
الى انقضاء العدة • وعن ابي الزناد انه قال كان للوليد بن عبد الملك اربع نسوة فطلق واحدة منهن
البتة وتزوج غيرها قبل ان تحل فعاب ذلك عليه كثير من الفقها منهم سعيد بن المسيب قال سعيد بن
منصور اذا عاب عليه سعيد بن المسيب فاي شيء بقي • وحكى ابن مردان سادر الصحابة فيه فاتفقوا على
انه يفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى قولهم ذكره م وهو نظير نكاح الاخت في عدة الاخت
ش اي عدم جواز نكاح المراة في عدة الرابعة قبل انقضائها نظير عدم جواز الاخت في عدة الاخت
وتقدم ذلك فيما مضى وفي المبسوط لزوج المرتدة ان يتزوج اختها بعد لحاقها قبل انقضاء عدتها لانها
لا عدة عليها من المسلم لتباين الدارين فان عادت مسلمة لا يفسد نكاح الاخت لان العدة لا تعود وعند

ابي يوسف تعود وفي بطلان نكاحها روايتان عنه م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م فان تزوج
حبلى من الزنا جاز النكاح ولا يطاها حتى تضع حملها ش هذا اذا لم يكن الحمل ثابت النسب م
وهذا ش اي جواز النكاح ومنع الوطي الى حين الوضع م عند ابي حنيفة ومحمد ش وبه قال
الشافعي في جواز النكاح ولكنه جوز وطيها م وقال ابو يوسف النكاح فاسد ش وبه قال ابن
شبرمة وزفر ومالك واحمد م وان كان الحمل ثابت النسب فالنكاح باطل بالاجماع ش ولو كان
الحمل من الزنا من المزوج بالنكاح جاز عند الكل ويحل له وطيها ويستحق النفقة عند الكل ذكره في
النوازل وان كان الزنا من غيره يستحق النفقة عن بعض المشايخ ولا يستحق عند البعض على مذهب ابي
حنيفة ومحمد م لابي يوسف ان الامتناع ش اي امتناع النكاح م في الاصل ش وهو صورة الاجماع
يعني فيما اذا كان الحمل ثابت النسب م لحرمة الحمل ش وصيانته عن سقيه ماءه زرع غيره فان الحمل
يزداد سعة وبصره حدة بالوطي م وهذا الحمل من الزنا محترم م لانه لا جناية منه ش اي من الحمل
م ولهذا ش اي ولاجل عدم الجناية منه م لم يجز اسقاطه ش فيمتنع النكاح هنا ايضا م ولهما
ش اي لابي حنيفة ومحمد انها ش اي ان الحبلى من الزنا م من المحللات بالنص ش وهو قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ومن كانت كذلك جاز نكاحها فان قلت ما بال الحامل الثابت النسب لم تدخل
تحت هذا النص قلت لكان قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله م
وحرمة الوطي ش هذا جواب عما يقال لو كانت من المحللات لحل وطيها بعد ورود العقد عليها
فاجاب بقوله وحرمة الوطي م كيلا يسقي ماءه زرع غيره ش وهو حرام لقوله عليه السلام
من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقي ماءه زرع غيره يعني وطي الحوامل • وقال عليه السلام لا توطا
حامل حتى تضع فان قلت ثم الرحم ينسد بالحبل فكيف يكون سقي زرع غيره قلت
شعره ينبت من ما الغير فان قلت النكاح شرع للملك ضروري وهو الحل فلا يثبت بدونه والحل
هنا غير ثابت فلا يصح النكاح قلت ليس من ضرورة حرمة الوطي بعارض على شرف الزوال
فساد النكاح كما لو حرم بالحيض والنفاس م والامتناع في ثابت النسب ش جواب عن قول
ابي يوسف انه لحرمة الحمل تقريره لا نسلم ان فساد النكاح لحرمة الحمل بل انما هو م لحق صاحب الما ولا
حرمة للزاني ش لارتكابه الحرام م فان تزوج حاملا من السبي فالنكاح فاسد لانه ثابت
النسب ش من زوجها فكان الماء محترما واجب الصيانة هذا باجماع الائمة الاربعة وكذا المهاجرة
لو كانت حاملا • وروى الحسن عن ابي حنيفة والمهاجرة والمسبية انه يجوز نكاحها لكن لا يطاها
حتى تضع حملها وان لم يكن حاملا يجوز النكاح لان الفرقة وقعت بتباين الدارين كذا في جامع المحبوبي
م وان زوج ام ولده وهي حامل منه ش اي والحال انها حامل من المولى م فالنكاح
باطل ش اي بالاجماع م لانها ش اي لان ام الولد م فراش لمولاها ش لوجود حده وهو صيرورة
المراة متعينة لثبوت نسب الولد منها وهو تفسير قوله حتى يثبت نسب ولدها منه ش اي من
المولى من غير دعوة فان قلت ذكرها هنا بلفظ الباطل وفيما تقدم بلفظ الفاسد قلت
لان الحرمة فيما تقدم يختلف فيه لما ذكرنا من رواية الحسن وكانت حرمتها اخف فذكر بلفظ الفا
وقيل المراد بالفساد هناك البطلان ايضا وفيه تامل م فلو صح النكاح لحصل الجمع بين
الفراشين ش وهما فراش المولى وفراش الناكح وانه لا يجوز لانه يؤدي الى اشتباه الانساب كنكاح
المنكوحة م الا انه غير متاكد ش هذا استثنا من قوله فراش لمولاها يعني ام الولد فراش
لمولاها الا انها فراش غير قوي ويجوز ان يكون هذا جوابا عما يقال وهو انه لما كانت فراشا لمولاها

لما جاز نكاحها عند ابي حنيفة لو لم تكن حاملا ايضا مع انه يجوز فاجاب بقوله الا انه اي الا ان فراشها غير لازم لكونه ضعيفا م حتى ينتفي الولد بالنفي ش اي حتى ينتفي ولدها بمجرد النفي م من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل ش اي فلا يعتبر هذا الفراش ما لم يتصل بالحمل لان الحمل مانع في الجملة وكذلك الفراش فعند اجتماعهما يحصل التاكيد فان قلت اذا كان غير متاكد ينتفي الولد بالنفي من غير لعان وجب ان يكون الاقدام على النكاح نفيا للنسب فانه يقبل النفي دلالة كما اذا ما الجارية له ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة هذا الاخير فانه ينفي نسب الثانيين واذا انتفى نسبه كان حملا غير ثابت وفي مثله يجوز النكاح كما تقدم قلت اجيب بان هذه دلالة والدلالة انما تعمل اذا لم يكن بخلافها صريح والصريح هاهنا موجود لان المسئلة فيما اذا كان الحمل منه فانه قال في رجل زوج ام ولده وهي حامل منه وانما يكون الحمل منه اذا ادعاه م ومن وطي جاريته ثم زوجها جاز النكاح ش اي قبل استبرائها وقال الشافعي ومالك واحمد لا يجوز نكاحها قبل الاستبراء بحيضة وعند زفر لا يجوز تزويجها حتى تحيض ثلاث حيض كما في الزانية عنده فانه يجب عليها ثلاث حيض كما في الزانية عنده فانه يجب عليها ثلاث حيض عنده وكذا الخلاف في ام الولد غير حامل منه م لانها ش اي لان الجارية م ليست بفراش لمولاها ش لعدم حد الفراش وهو ضرورة المراة متعينة لثبوت نسب ولد الرجل ولم يوجد ذلك هنا م فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة ش فلا مانع للنكاح فيجوز م الا ان عليه ش اي على المولى م ان يستبرئها ش قال الشارحون معنى عليه الاستحباب دون الوجوب وذلك لان هذا اللفظ غير مذكور في الجامع الصغير وانما ذكره المصنف فقال انما ارادة الاستحباب م صيانة لمائه ش وبه صرح في فتاوى الولوالجي بالاستحباب م واذا جاز النكاح فللزوج ان يطاها قبل الاستبراء عند ابي حنيفة وابي يوسف م وقال محمد لا احب له ان يطاها حتى يستبرئها ش وفي المشكلات لا يحل له وطيها حتى يستبرئها بحيضة م لانه ش اي لان رحمها م احتمل الشغل بماء المولى ش لوجود سببه وهو الوطي ولو تحقق الشغل لحرم الوطي وسابا عن السقي زرع غيره فاذا احتمل م فوجب التنزه كما في الشراء ش فان التنزه عن الوطي في الشراء قبل الاستبراء واجب • وقال الاترازي ان يجب التنزه وليس المراد منه الوجوب المصطلح لدلالة قوله لا احب ان يطاها م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ ش اي ان حكم الشرع بجواز النكاح علامة فراغ الرحم لان النكاح لم يشرع الا على رحم فارغ عن شاغل محترم واذا كان الرحم فارغا م فلا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا ش اي لا على طريق الاستحباب ولا على طريق الوجوب اذ الحكم لا يثبت بلا سبب وانما قدم لفظ استحبابا وكان حقه التاخير لان نفيه يستلزم نفي الوجوب فكان تقديمه يوجب الاستغناء عن نفي الوجوب اما لان الخصم يقول به وكان نفيه اهم واما ليتصل بقوله بخلاف الشراء فان الاستبراء فيه واجب م بخلاف الشراء ش هذا جواب عن قياس محمد صورة النزاع على الشراء بالفارق تقريره ان الشراء ليس مثل الذي قاسه عليه م لانه ش اي لان الشراء م يجوز مع الشغل ش دون النكاح فالحكم بجواز النكاح امارة الفراغ والا لكان حكما بالا يجوز ولا كذلك في الشراء فيجب الاستبراء وهذا الخلاف فيما اذا لم يستبرئ المولى اما لو استبرأها ثم زوجها يجوز وطي الزوج بالاجماع قبل الاستبراء ومن المشايخ من قال لا خلاف بينهم في الحامل لان عندهما لا يجب الاستبراء ولم يقولا لا يستحب وعند محمد لا يستحب وما قال واجب • وقال ابو الليث وقول محمد اقرب الى الاحتياط وبه ناخذ كذا في جامع المحبوبي م وكذا ش اي وكذا الحكم مع الخلاف المذكور فيما م اذا راى امراة تزني

فتزنيها

فتزوجها حل له ان يطاها قبل ان يستبرئها عندهما ش اي عند ابي حنيفة وابي يوسف وبه قال الشافعي ومالك وقال احمد لا يجوز الا بشرط انقضاء العدة ثلاث حيض وتوبتها حتى قال احمد لو زنت امراته لا يطاها الزوج حتى تعتد من الزاني ثلاث حيض عنده وقيل يكتفي بحيضة وقال احمد لا يطا جاريته الزانية وقول قتادة واسحق وابي عبيد مثل قول احمد في انقضاء العدة ثلاث حيض والتوبة • وقال ابن حزم في المحلى لا يحل للزانية ان تنكح زانيا ولا عفيفا حتى تتوب فاذا تابت حل لها الزواج من عفيف ولا يحل للزاني المسلم ان يتزوج مسلمة لا زانية ولا عفيفة حتى يتوب وللزاني المسلم ان يتزوج كتابية عفيفة وان لم يتب والزنا الطاري منهما او من احدهما لا يوجب فسخ نكاحهما وروي باسناد عن علي وابن مسعود والبراء بن عازب وجابر بن عبد الله وابن عمر وعائشة واخرين رضي الله عنهم • وقال ابن حزم وصح اباحة نكاحهما عن ابي بكر وعمر وابنه وابن عباس رضي الله عنهم وقال ابن المنذر وهو قول جابر وطاوس وابن المسيب وابن زيد وعطا والحسن وعكرمة والزهري والثوري والشافعي واذا تابا حل للزاني ان يتزوج من زنى بها عند الجمهور • وعن ابن مسعود والبراء بن عازب وعائشة رضي الله عنهم انها لا تحل للزاني بحال • ثم لا يفرق بين الزوجين بزنى امرهما وعن جابر بن عبد الله ان المراة اذا زنت يفرق بينهما ولا شي لها • وعن الحسن مثله • وعن علي رضي الله عنه انه فرق بين امراة ورجل زنى قبل ان يدخل بها م وقال محمد لا احب له ان يطاها ما لم يستبرئها ش وذلك بطريق الاحتياط لاحتمال الشغل بالزاني م والمعنى ما ذكرنا ش اي ما ذكرنا من الجانبين في مسئلة الجارية م ونكاح المتعة باطل ش ادعى غير واحد من العلما الاجماع على تحريم المتعة • وقال الخطابي في المعالم كان ذلك مباحا في صدر الاسلام ثم حرم فلم يبق فيه اليوم خلاف بين الائمة الا شيا ذهب اليه بعض الروافض وكان ابن عباس يتاول في اباحته للمضطر اليه بطول العزبة وقلة اليسار ثم توقف عنه وامسك عن الفتوى به • وقال ابو بكر الحازمي يروى جوازه عن بعض الشيعة وعن ابن جريج • وقال المازري في المعلم تقرر الاجماع على منعه ولم يخالف فيه الا طايفة من المبتدعة • وحكى ابن عبد البر الخلاف القديم في ذلك فقال واما الصحابة فانهم اختلفوا في نكاح المتعة فذهب ابن عباس الى اجازتها وتحليلها لا خلاف عنه في ذلك وعليه اكثر اصحابه منهم عطا ابن ابي رباح وسعيد بن جبير وطاوس قال وروي ايضا تحليلها واجازتها عن ابي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله قال جابر تمتعنا الى النصف من خلافة عمر رضي الله عنه حتى نهى عمر الناس • قال واما ساير الرواة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخلفا وفقها المسلمين على تحريم المتعة منهم مالك بن انس من اهل المدينة والثوري وابو حنيفة من اهل الكوفة والشافعي ومن سلك سبيله من اهل الحديث والفقه والنظر بالاثار والاوزاعي من اهل الشام والليث بن سعد من اهل مصر وساير اصحاب الاثار م مثل ان يقول لامراة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال ش هذه صورة المتعة وفي المنافع صورته ان يقول خذي هذه العشرة لاتمتع بك او لاستمتع او متعيني نفسك اياما وفي البدايع نكاح المتعة نوعان احدهما ان يكون بلفظ التمتع والثاني ان يكون بلفظ النكاح او التزوج او ما يقوم مقامهما فالاول ان يقول اتمتع بك يوما او شهرا او سنة على كذا وهو باطل • وقال مستخلص الدين في شرح الترمذي نكاح المتعة المحرم هو ما اذا صرح بالتوقيت فيه اما اذا كان في نية الزوج انه لا يقيم معها الا سنة او شهرا او نحو ذلك ولم يشترط ذلك فانه نكاح صحيح عند عامة اهل العلم ما خلا الاوزاعي فانه قال في هذه الصورة هي متعة ولا خير فيه • واذا تقرر ان نكاح المتعة

غير صحيح فهل يحد من وطئ في نكاح متعة اختلف فيه العلماء قال كبراء اصحاب مالك لا حد عليه
لشبهة العقد • وقال الرافعي اذا وطئ جاهلا بفساده فلا حد وان كان عالما فقد بنى امره
على ما روي ان ابن عباس كان يجوز نكاح المتعة ثم رجع عنه فان صح رجوعه وجب الحد لحصول الاجماع
فان لم يصح رجوعه فيبنى على انه لو اختلف اهل عصر في مسئلة ثم اتفق من بعدهم على احد القولين
فيها هل يصير ذلك مجمعا عليه فيه وجهان اصوليان ان قلنا نعم وجب الحد والا فلا • قال
الرافعي وهو الاصح وكذا صححه النووي رحمه الله • وقال ابن الزبير المتعة الزنا الصريح ولا
اجد احدا يعمل بها الا رجمته م وقال مالك هو جائز ش اي نكاح المتعة جائز وقال الاكمل
هذا سهو فان المذكور في كتب مالك حرمة نكاح المتعة • وقال في المدونة ولا يجوز النكاح الى
اجل قريب او بعيد وان سمى صداقا وهذه المتعة • وقال الاكمل معتذرا عن المصنف يجوز ان يكون
شمس الائمة الذي اخذ منه المصنف قد اطلع على قول له على خلاف ما في المدونة انتهى **قلت**
لم يذكر في كتاب من كتب المالكية رواية بجواز المتعة وبالاحتمال لا ينقل قول عن امام من الائمة
على هذا الوجه مع ان مالكا روى في موطاه من حديث الزهري من حديث علي ابن ابي طالب رضي الله عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر على ما يأتي بيانه عن قريب • وقال
الاكمل هنا ايضا معتذرا ليس كل من يروي حديثا يكون واجب العمل لجواز ان يكون عنده ما يعارضه او
يترجح عليه انتهى **قلت** عادة مالك لا يروي حديثا في موطاه الا وهو يذهب اليه ويعمل به ولو
ذكر منه ما ذكره الاكمل لذكره اصحابه ولم ينقل عنه شئ من ذلك م لانه ش اي لان نكاح المتعة م
كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخه ش اي يبقى حكمه الى ان يظهر ناسخه محمد بحرم م قلنا
ثبت النسخ باجماع الصحابة ش بيان ذلك انه وردت الاحاديث الدالة على نسخها منها
ما رواه الترمذي من حديث الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي بن ابي
طالب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الاهلية زمن
خيبر وقال حديث حسن صحيح واخرجه بقية الائمة الستة ما خلا ابا داود • ومنها ما اخرجه مسلم
وبقية اصحاب السنن من رواية الربيع بن سبرة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن المتعة وقال انها حرام من يومكم هذا الى يوم القيامة • ومنها ما رواه ابن حبان في
صحيحه من حديث ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فنزلنا
ثنية الوداع فرأى نساء يبكين فقال ما هذا قيل نساء تمتع بهن ازواجهن ثم فارقوهن فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم او هدم المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث ومنها
ما رواه مسلم من حديث سلمة بن الاكوع قال رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام اوطاس
في المتعة ثلاثة ايام ثم نهى عنها • ومنها ما رواه البيهقي من حديث ابي ذر انما احلت لنا اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم متعة النساء ثلاثة ايام ثم نهى عنها رسول الله صلى الله عليه
وسلم • ومنها ما رواه ابو داود في سننه من حديث الزهري قال كنا عند عمر بن عبد العزيز رضي
الله عنه فذكرنا متعة النساء فقال رجل قال له الربيع بن سبرة اشهد على ابي انه حدث ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عنها في حجة الوداع انتهى ثم اجمعت الصحابة على ان المتعة قد انتسخت
في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وكانت الاحاديث ناسخة والاحاديث مظهرة لان نسخ الكتاب
والسنة بالاجماع ليس بصحيح على المذهب الصحيح **فان قلت** ما وجه الاختلاف المذكور في
وقت تحريم المتعة لانه جاء في زمن خيبر وفي غزوة تبوك وفي عام اوطاس وفي حجة الوداع **قلت**

قال المازري يصح ان ينهى عنها في زمن ثم ينهى عنها في زمن اخر توكيدا او ليشتهر النهي ويسمعه
من لم يكن سمعه اولا فسمع بعض الرواة النهي في زمن وسمعه اخرون في زمن اخر فنقل كل
منهم ما سمعه واضافه الى زمن سماعه • وقال بعضهم هذا انما يدل على التحريم والاباحة مرتين
والله اعلم • وقال النووي الصواب المختار ان التحريم والاباحة كانا مرتين وكانت حلالا قبل خيبر
ثم حرمت يوم خيبر ثم ابيحت يوم فتح مكة وهو يوم اوطاس ثم حرمت يومئذ بعد ثلاثة ايام تحريما
مؤبدا الى يوم القيامة واستمر التحريم م وابن عباس صح رجوعه الى قولهم ش هذا جواب
عما يقال ان الاجماع كيف كان وابن عباس مخالفا فاجاب بقوله وابن عباس صح رجوعه عن اباحة المتعة
الى قول الصحابة في تحريمها • وروى جابر بن زيد ان ابن عباس ما خرج من الدنيا حتى رجع عن قوله
في الصرف والمتعة م فتقرر الاجماع ش اي اجماع الصحابة على تحريمها م والنكاح الموقت
باطل ش وهو قول عامة الفقهاء **وفي المحيط** كل نكاح موقت متعة **وفي ملتقى البحار** النكاح
الموقت في معنى المتعة عندنا خلافا لزفر م مثل ان يتزوج الرجل امرأة بشهادة شاهدين
عشرة ايام ش هذه صورة النكاح الموقت • وقوله عشرة ايام ليس بقيد وكذا قوله شهرا او
سنة ونحوهما والفرق بذكر لفظ التزوج في الموقت دون المتعة ولذا الشهادة فيه دون المتعة
وحكى ابن عبد البر وابن قدامة الحنبلي والنووي عن زفر ان نكاح المتعة يصح ويبطل شرطه • قال
السروجي ونقلهم غلط وانما قال زفر في النكاح الموقت كما ذكره من اصحابنا وهو الذي ذكره
المصنف وغيره م وقال زفر هو صحيح لازم ش اي النكاح الموقت صحيح والتوقيت باطل قالت
المرأة او ذكرت م لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ش لانه اتى بالايجاب والشرط الزائد
على ما يتم به النكاح فصح الايجاب وبطل الشرط لان النكاح لا يبطل بالشرط كما لو تزوجها بشرط
ان يطلقها بعد شهر وعن ابرهيم النخعي النكاح يهدم الشرط والشرط يهدم البيع وذلك لان
النكاح من الاسقاطات لان معناه سقوط حرمة البضع في حق الزوج الا انه شرع ملكا ضروريا
لاجل شرعية الطلاق ولهذا لا يبطل بالشرط الفاسد م ولنا انه ش اي ان الناكح بالتوقيت
م اتى بلفظ المتعة ش يعني اتى بمعنى المتعة بلفظ النكاح لان معنى المتعة هو الاستمتاع بالمرأة
لا لقصد مقاصد النكاح وهو موجود هنا فيه لانها لا تحصل في مدة قليلة م والعبرة
في العقود للمعاني ش لا للالفاظ الا ترى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة
بشرط مطالبة الاصيل كفالة م ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت
ش احترز به عن قول الحسن بن زياد انهما ان ذكرا من الوقت ما لم يعلم انهما لا يعيشان اليه
كمائة سنة او اكثر كان النكاح صحيحا لانه في معنى التابيد وهو رواية عن ابي حنيفة واشار الى
وجه الظاهر بقوله م لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد ش لان مقتضى
قوله تزوجتك التابيد لانه لم يوضع شرعا الا لذلك ولكنه يحتمل المتعة فاذا قال الى عشرة ايام
عين التوقيت جهة كونه متعة معنى وفي هذا المعنى المدة القليلة والكثيرة سواء • واستشكل
هذه المسئلة بما اذا شرط وقت العقد ان يطلقها بعد شهر فان النكاح صحيح والشرط باطل
ولا فرق بينهما وبين ما نحن فيه • واجيب بان الفرق بينهما ظاهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراطه
بعد شهر انه منقطع به دليل على وجود العقد مؤبدا ولهذا لو مضى الشهر لا يبطل النكاح فكان
النكاح صحيحا والشرط باطلا واما صورة النزاع فان الشرط انما هو في النكاح لا في قاطعه ولهذا
لو صح التوقيت لم يكن بينهما بعد مضي المدة عقد كما في الاجارة • وقال الكاكي ذكر ما يتعلق بمحلية

النكاح ان المناكحة بين اهل السنة والاعتزال قال الامام الرستغفني لا يجوز وقال الامام
الفضلي من قال انا مؤمن ان شاء الله فهو كافر لا يجوز نكاح نسائهم وقال ابو حفص السكندري
لا ينبغي ان يزوج الحنفي بنته من الشافعي المذهب ولكن يتزوج منهم وفي فتاوى الصغرى قال
بعض المشايخ يجوز ان يزوج بنته من الشفعوي وقيل من بادر الفضلي لا يجوز وقيل لا باس بتزوج
النهاريات وهو ان يتزوجها على ان يأتيها نهارا دون الليل وكره ابن شبرمة ذلك وهذا القيد عن
ابن دينار من المالكية يفسخ قبل البناء وبعده وبعضهم قال يفسخ قبل البناء ويستحب وياتيها ليلا
ونهارا قاله اصبغ لانه موحد فيلغو الشرط ولو نكح مطلقا ونيته ان يمكث معها مدة فنكاحه
صحيح وشذ الاوزاعي في جعله متعة ذكره النووي في شرح مسلم م ومن تزوج امرأتين في عقدة
واحدة احديهما لا يحل له نكاحها ش نحو ان تكون مجوسية او وثنية او معتدة الغير او منكوحة
م صح نكاح التي تحل نكاحها وبطل نكاح الاخرى ش باجماع الائمة الاربعة وقال
السروجي وهو قول الجمهور من العلماء واحد قولي الشافعي وابن حنبل م لان المبطل يخص احديهما
بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع ش اي في عقد واحد حيث يفسد البيع في العبد
م لانه ش اي لان البيع م يبطل بالشروط الفاسدة ش لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى
عن بيع وشرط بخلاف النكاح وايضا الشرط في البيع في معنى القمار لانه مقابلة مال بمال ولا كذلك
النكاح وفرق اخر وهو ان الحر لم يدخل تحت العقد فكان بيعا للعبد بالحصة ابتداء وهو بيع فاسد والنكاح
لا يفسد بذلك ويدل على التفرقة بينهما انه لو قال بعتك هذا العبد بقيمته او لم يذكر شيئا كان البيع
فاسدا ولو قال زوجتك ابنتي بمهر المثل او لم يذكر شيئا كان النكاح صحيحا ووجب مهر المثل م وقبول
العقد في الحر شرط فيه ش اي في تصحيح البيع في العبد لانه لو لم يكن كذلك لزم تفريق الصفقة
وذلك حرام وشرط قبول الحر شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة لا النكاح م ثم جميع
المسمى ش في العقد يكون م للتي تحل عند ابي حنيفة ش وبه قال الشافعي في قول م وعندهما
ش اي عند ابي يوسف ومحمد م يقسم على مهر مثلهما ش وبه قال الشافعي في قول واحمد
وفي قول يستحق مهر المثل لفساد المسمى لجهالته وبه قال مالك في قول وفي المغني تزوج اربعا
في عقدة واحدة صح النكاح والمهر وكذا في اشهر قولي الشافعي وابن حنبل وعنهما يجب لكل واحدة
مهر مثلها م وهي مسألة الاصل ش اي المبسوط م ومن ادعت عليه امرأة انه
تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضي امرأته ش بمقتضى شهادة البينة م ولم يكن
تزوجها ش اي والحال ان الرجل لم يكن تزوج هذه المرأة م وسعها المقام معه ش بفتح الميم
وضمها اي وسع المرأة الاقامة مع الزوج م وان تدعه ش اي وسعها ايضا ان تتركه م ان يجامعها
ش اي بان يجامعها م وهذا ش اي هذا المذكور من الحكم م عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش
وهذه المسألة ملقبة من الفقهاء بان قضاء القاضي بشهادة الزور في العقود والفسوخ عند ابي
حنيفة ينفذ ظاهرا وباطنا ومعنى نفوذه ظاهرا تقرره فيما بينا بثبوت التمكين والنفقة والقسم
وغير ذلك ومعنى نفوذه باطنا ثبوت الحل عند الله تعالى م وهو قول ابي يوسف اولا ش اي
قول ابي حنيفة هو قول ابي يوسف اولا م وفي قوله الاخر ش اي وفي قول ابي يوسف اخرا
م وهو قول محمد لا يسعه ان يطأها وهو ش اي قول محمد م قول الشافعي ش
وقول مالك واحمد ايضا وعلى هذا الاختلاف في البيع بان ادعى بيع جارية ولم يبعها في الواقع فقضى
القاضي بالجارية للمدعي حل وطيها عنده خلافا لهم وكذا لو ادعت المرأة الطلقات الثلاث على زوجها

وهو ينكر واقامت بينة ولم يكن طلقها في الواقع فقضى القاضي بالطلقات الثلاث وتزوجت بزوج
اخر حل للثاني وطيها عنده وعندهم لا يحل للثاني ولا للاول وكذا الاختلاف في الفسخ والحاصل في المسألة
اربعة اقاويل فابو حنيفة يقول للثاني لا للاول وعندهما لا يحل للثاني ولا للاول للحرمة والشافعي
يقول يطأها الاول سرا والثاني علانية وفيه اجتماع رجلين على امرأة واحدة في طهر واحد وهو
شنيع والاوجه ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه كذا في جامع المحبوبي م لان القاضي اخطأ الحجة
اذ الشهود كذبة ش بالفتحات جمع كاذب والخطأ في الحجة يمنع عن النفوذ باطنا م كما اذا
ظهر انهم ش اي ان الشهود م عبيد او كفار ش او محدودون في القذف والمشهود له يعلم
بحالهم والقاضي لا يعلم فان قضاءه ينفذ ظاهرا لا باطنا وكما لو قضى بنكاح منكوحة الغير او معتدة
الغير بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا لا باطنا بالاجماع م ولابي حنيفة ان الشهود صدقة
ش بالفتحات جمع صادق م عنده ش اي عند القاضي م وهو الحجة ش اي صدق الشهود عنده
القاضي هو الحجة م لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق ش الحاصل ان القاضي مأمور
بالقضاء ببينة صادقة والتكليف بحسب الوسع وليس في وسعه الوقوف على صدق الشهود حقيقة
ولهذا اذا اقيمت البينة وثبت عنده صدقهم بالتعديل او غيره يجب عليه القضاء حتى لو لم يقض لك
على نفسه يكفر ولو اخر يفسق وقد ثبت ها هنا صدقهم بالتعديل في حقه فيلزمه فوجب تصحيح قضائه
بما امكن م بخلاف الكفر والرق ش هذا جواب عن قولهما وصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار
تقريره ان العبيد والكفار يعرفون بسيماهم م لان الوقوف عليهما متيسر ش بالامارات
م واذا ابتنى القضاء على صيغة المجهول م على الحجة ش وهي الشهادة الصادقة عند
القاضي م وامكن تنفيذه ش اي تنفيذ الحكم م باطنا بتقديم النكاح ش بقوله بتقديم
النكاح جواب عما يقال القضاء اظهار ما كان ثابتا لا اثبات ما لم يكن والنكاح لم يكن ثابتا فكيف ينفذ
القضاء باطنا فاجاب بقوله بتقديم النكاح يعني بتقديم النكاح على القضاء بطريق الاقتضاء كانه
قال انكحتك اياه وحكمت بينكما بذلك م ينفذ قطعا للمنازعة ش فيحل له ان يطأها ولا
تنازعه في طلب الوطء ثانيا فان قيل ان كان قضاؤه متضمنا انشاء العقد سابقا فليشترط الشهود
عند قوله قضيت قلنا قال شمس الائمة السرخسي وغيره انه لا ينفذ باطنا عنده بقوله قضيت الا
بحضر الشهود وبه اخذ عامة المشايخ وهو قول الزعفراني وقيل لا يشترط حضور الشهود لفقا
لان العقد يثبت بمقتضى صحة قضائه في الباطن وما يثبت بمقتضى صحة الغير لا يثبت بشرائطه كالبيع
في قوله اعتق عبدك عني بالف وقد جرى للاكمل في هذه المسألة بحث مع بعض معاصريه من اذكيا
المغاربة وذكره في شرحه ثم قال واما بيانا في هذه المسألة علي رضي الله عنه فانه قد روي ان رجلا
ادعى على امرأة نكاحا بين يدي علي رضي الله عنه واقام شاهدين فقضى بالنكاح بينهما فقالت المرأة
ان لم يكن بد يا امير المؤمنين فزوجني منه فقال علي رضي الله عنه شاهداك زوجاك ولو لم ينعقد
العقد بينهما بقضائه لما امتنع من العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها وقد كان في ذلك تحصينها
من الزنا وكان ذلك منه قضاء بشهادة الزور م بخلاف الاملاك المرسلة ش اي المطلقة
عن اثبات سبب الملك بان ادعى ملكا مطلقا في الجارية او الطعام من غير تعيين شراء او ارث لا
ينفذ القضاء فيها الا ظاهرا لا باطنا حتى لا يحل للمقضي له وطيها م لان في الاسباب تزاحما
ش لانها كثيرة ولا يمكن القاضي تعيين شيء منها بدون الحجة م فلا امكان ش اي في تنفيذه
الا ظاهرا لانه لا يمكن تقديم شيء من اسباب الملك في القضاء لعدم اولوية بعضها على بعض ولا يمكن

يتقوم الكل بلا شك بخلاف العقد بالنكاح لان طريقه متعين من الوجه قلنا فيمكن تصحيحه والثاني
وفي الهبة والصدقة عن ابي حنيفة روايتان في رواية الحقها بالانكحة والاشربة من حيث انها
تحتاج الى الايجاب والقبول وفي رواية الحقها بالاملاك المرسلة لانه لا ولاية للقاضي على تمليك
مال الغير بغير عوض

لما ذكر النكاح والفاظه
شرع في بيان العاقد والولي اي هذا باب في بيان حال الاوليا والاكفا والاوليا جمع ولي وهو
المالك تعالى وولي اليتيم والكفيل اي مالك امرهما والاكفا جمع كفو وهو النظير وهذا كفاه اي
ساواه م وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم يعقد
عليها ولي ش يعني هي زوجت نفسها بنفسها سوا كانت م بكرا او ثيبا ش واحترز به عن
قول اصحاب الظاهر فانهم فصلوا بين البكر والثيب فقالوا ان كانت بكرا لا يصح نكاحها بغير ولي وان
كانت ثيبا صح م عند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية ش احترز به عن رواية
الحسن عن ابي حنيفة انه قال ان كان الزوج كفوا جاز النكاح والا فلا م وعن ابي يوسف ش
يعني في ظاهر الرواية م انه لا ينعقد الا بولي ش كان ابو يوسف يقول اولا لا يجوز تزويجها
نفسها من كفو وغير كفو اذا كان لها ولي ثم رجع وقال ان كان الزوج كفوا لها جاز النكاح والا فلا
ثم رجع وقال يصح النكاح سوا كان الزوج كفوا لها او لا ● وذكر الطحاوي قول ابي يوسف ان
الزوج اذا كان كفوا لها امر القاضي الولي باجازة العقد فان اجاز جاز وان ابى لم يجز ذلك ولكن
يجيزه القاضي فيجوز ذكره في المبسوط م وعند محمد ينعقد موقوفا ش على اجازة الولي
سوا كان الزوج كفوا لها او لا فان اجاز الولي جاز والا فلا ومن العلما من يقول ان كانت غنية شريفة
لم يجز تزويجها نفسها بغير رضى الولي وان كانت فقيرة خسيسة يجوز تزويجها نفسها بغير رضى الولي م
وقال مالك والشافعي لا ينعقد النكاح بعبارة النسا اصلا ش ولا بتوكيلهن ولا بد
من الولي او السلطان عندهما ويروى ذلك عن بعض الصحابة والتابعين ومن بعدهم ● وقال مالك
ان كانت ذات حسب وجمال او شرف او مال يرغب في مثلها لم يصح نكاحها الا بولي وان كانت بخلاف
ذلك جاز ان يتولى نكاحها اجنبي برضاها ولا سيما ولاه بنفسها فيكره هذا الفعل عنه غلط والصحيح منه
ان الدنية ان زوجها الجار او من يجعل اليه يتولى جاز وانما التي لها موضع فان زوجها غير الولي فرق بينهما
فان اجازه الولي او السلطان جاز وقال الشافعي واحمد شرطا الولي في الكل واستدلا بقوله تعالى
فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن قال الشافعي هذه ابين اية في كتاب الله عز وجل يدل على ان النكاح
بغير ولي لا يجوز لانه نهى الولي عن العضل اي المنع والمنع انما يتحقق منه اذا كان الممنوع في يده اذ
الخطاب للاوليا ● وروى البخاري وابو داود والترمذي والنسائي من رواية الحسن عن معقل
ابن يسار قال كانت لي اخت تخطب الي فاتاني الحديث فانزل الله عز وجل فلا تعضلوهن وروى
الترمذي حدثنا ابن ابي عمر ثنا سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن
عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فنكاحها باطل الحديث واخرجه ابو داود وابن ماجه ايضا واخرج الدارقطني
في سننه من حديث قتادة عن الحسن عن عمران بن حصين عن ابن مسعود قالا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ورواه الحاكم من حديث انس لا نكاح الا بولي ورواه البيهقي
من حديث الحسن عن عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ● وروى ابن عدي في الكامل من رواية ابن سيرين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه

وسلم قال لا نكاح الا بولي وخاطب وشاهدي عدل ● وروى ابن ماجه من رواية هشام بن حسان عن محمد
ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزوج المراة المراة ولا تزوج المراة
نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها ● وروى ابن عدي في الكامل من حديث قبيصة بن ذويب عن معاذ
ابن جبل رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة تزوجت بغير ولي فهي زانية وروى
الطبراني في الاوسط من حديث ابي سفيان عن جابر مرفوعا لا نكاح الا بولي فان اشتجروا فالسلطان
ولي من لا ولي له ● وروى ابن عدي في الكامل من حديث الاصبغ بن نباتة عن علي رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة تزوجت بغير اذن ولي فنكاحها باطل فان لم يكن لها ولي فالسلطان
ولي من لا ولي له وفي الباب ايضا عن عبد الله بن عمرو وابي ذر والمقداد بن الاسود والمسور بن
مخرمة وام سلمة وزينب بنت جحش رضي الله عنهم واما استدلالهم بطريق المعقول فهو الذي
اشار اليه المصنف بقوله م لان النكاح يراد لمقاصده ش وتلك مقاصد معان تستدعي التوفيق
بينهما عادة ولا يوقف عليها الا بالعقل الكامل وعقلها ناقص بالحديث م والتفويض اليهن
ش اي تفويض عقد النسا م مخل بها ش اي بمقاصد النكاح لانهن سريعات الاغترار سيئات
الاختيار ولا سيما عند هيجان الشهوة فان الشهوة اذا ثارت حجبت العقول عن تحسين الفكر في العواقب
فلو فوض اليهن ربما يضعن انفسهن في غير كفو ولا يخفى ولا يستقصى قلنا هذا ... اذا اذن لها الكفو
فان باذن الولي يخرج الخلل وكان الواجب الجواز حينئذ ثم لا يقولون به واشار الى هذا بقوله م
الا ان محمدا يقول يرتفع الخلل باجازة الولي ش والاستثنا من قوله مخل بها ...
قال محمد جواب بالرد لما قاله الخصم وتقريره قال محمد ان الضرر الموهوم ينتفي باجازة الولي ولا
خلل في نفس العقد فيصح موقوفا باجازته وقالوا ايضا ينفذ عقد الولي عليها بسكوتها عنه ولو لم يكن
له ولاية عليها لم ينفذ بسكوتها كالاجنبي قلنا سكوتها اذن منها بجعل الشارع ذلك اذنا منها فلهذا
ينفذ الا انها توكيلها قالوا الواجب على الولي تزويجها عند طلبها ولو لم يكن له ولاية لما وجب ذلك عليه
قلنا هذا ممنوع بل هي باذن لمن يزوجها او تباشره بنفسها قالوا قام بها وصف يقتضي سلب اهلية
الامامة العامة والخاصة وسلب الشهادة فيما يندرئ بالشبهات وسقوط الجمعة والجماعات وجارت
كالرقيق ● قلنا هذا قياس شبه باطل وان النكاح ليس من الحدود ولا مما يندرئ بالشبهات وانما سقطت الجمعة
والجماعات للفتنة وقولهم يبطل بالمسافر ولا يسلب عنه الولاية ولا يوصف نفسه بالنقص قالوا
ان الولاية تبقى عليها بعد بلوغها بعض صداقها وفي حق الضم والاسكان ● قلنا هذا الجواب النسبة
عليها قالوا انها قاصرة في البضع ولهذا لا تستبد بردها ● قلنا يبطل هذا بسفر الحج فانها تسافر بغير
محرم ولا زوج عند مالك والشافعي م ووجه الجواز ش اي جواز عقد نكاح المراة الحرة العاقلة
البالغة برضاها وان لم يعقد عليها ولي م انها تصرفت في خالص حقها ش حتى كان البدل
الواجب عوض بضعها لها م وهي من اهله ش اي المراة من اهل التصرف في خالص حقها م لكونها
عاقلة مميزة ولهذا ش اي ولاجل كونها عاقلة مميزة م كان لها التصرف في المال ولها
اختيار الازواج ش بالاجماع وكل تصرف هذا شانه وهو جائز بلا خلاف فان قلت لا نسلم
انها تصرفت في خالص حقها بل في حق يتعلق به حق الاوليا ولهذا لا يجوز اذا لم يكن بكفو في رواية
قلت لا نرد في ظاهر الرواية فلا يرد عليه واما على رواية الحسن عن ابي حنيفة فالجواب ان المراد
بخالص حقها ما كان من الموضوعات الاصلية التي ترتبت على النكاح من تمليك منافع بضعها والحال
النفقة والكسوة والمهر والسكنى ونحوها وكل ذلك خالص حقها فلا يعتبر بالعارض من حقوق

العار للاولياء • فان قيل هذا استدلال بالرأي في مقابلة الكتاب والسنة ومثله فاسد اما الكتاب
فقوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن نهى الولي عن العضل وهو المنع وانما يتحقق المنع
اذا كان الممنوع في يده واما السنة فهي الاحاديث التي ذكرناها فنجيب اولا عن الاية ثم عن الاحاديث
فنقول الاية مشترك الالزام لانه نهاهم عن منعهن عن النكاح فدل على انهن يملكنه وان قوله
تعالى فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن وقوله حتى تنكح زوجا غيره • وقوله ان ينكحن ازواجهن
يعارضها • واما الجواب عن الاحاديث فنأتي به اخرا واما نقول اولا عن استدلال الشافعي واحمد
بقوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن انه يدل على جواز نكاحها بمباشرتها بغير اذن الولي
من وجوه • الاول ان الله تعالى اضاف العقد اليها • الثاني انه نهى تعالى عن العضل اذا تراضى
الزوجان • والثالث ان العضل اسم مشترك بمعنى المنع وبمعنى الضيق والداء العضال وذلك كله
ظاهر في منعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح والاظهر في الاية ان الخطاب للازواج لا للاولياء
قال الله عز وجل واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم
بالمعروف وذلك في الحبس وتطويل العدة عليهن لقوله تعالى ضرارا لتعتدوا وكانوا يطلقون
ثم يراجعون اذا قربت انقضاء عدتهن من غير حاجة ضرارا وقال الامام فخر الدين بن الخطيب المختار انه
خطاب للازواج لا للاولياء وتمسك الشافعي بها ممنوع على المختار رواه ابن عباس وايضا ثبوته في
حق الولي يمتنع لانه مهما عضل انعزل فلا يبقى لعضله اثر واما الجواب عن حديث معقل بن يسار فان
الراوي قال في طريقه المجهول فلا يكون حجة عندهم واما حديث عائشة فمداره على الزهري وان جريج
سأله عنه فلم يعرفه وفي رواية فانكره فسقط اعتباره وقال الطحاوي قد ثبت عن عائشة رضي الله
عنها ما خالف هذا الحديث فانه زوجت حفصة بنت عبد الرحمن من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب
بالشام فلما قدم قال امثلي يصنع به هذا ويفتات عليه فكلمت عائشة المنذر فقال المنذر ان ذلك
بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قضيتيه فقرت حفصة عنده ولم يكن ذلك طلاقا
قال فلما رأت عائشة تزويجها جائزا مستقيما استحال عندنا ان يكون يرى ذلك وقد علمت ما يثبت
البطلان من رواية الزهري فان قلت قال ابن حزم في المحلى هذا مشهور عنها ثم ذكر انكاح عائشة حفصة
وفيه ثم قالت امرت رجلا فانكح ثم قالت ليس الى النساء النكاح قال فصح يقينا بهذا رجوعها لحق الحكم
الاول لا يجز قالت الى داود بن بابشاد بهذا قلت قال السروجي ما اجهله بالفقه
واصوله وهل يقول احد في العالم ان كتاب بن بابشاذ يفيد اليقين والعلم الضروري مع انه لا يعرف
صحة سنده ولا يعرف من روى هذا عن داود بن بابشاذ وخبر الواحد بالمشافهة لا يفيد يقينا فما ظنك
بكتابه فان قلت هذا الحديث قد روي بطرق كثيرة قلت في طريق يزيد بن سنان ابو فروة
الرهاوي قال احمد وعلي بن المديني والدارقطني هو ضعيف وقال يحيى ليس بشيء وقال النسائي والازدي
متروك الحديث وفيها نوح بن دراج القاضي قال يحيى ليس بثقة ولا يدري ما الحديث • وقال النسائي
متروك الحديث • وفيه عبد الله بن حكيم ابو بكر الداهري الضبي يروي عن هشام بن عروة قال يحيى
وعلي واحمد ليس بشيء ولا يكتب حديثه • وفيها ابو الخصيب وهو مجهول • وفيها عطاء بن عجلان
الحنفي العطار • قال الترمذي ذاهب الحديث • وفيها ابو مالك الجنبي ضعفه مسلم وفيها الحجاج
ابن ارطاة وفيه كلام كثير وفيها عبد الله بن لهيعة وهو معروف الحال والعجب انهم يضعفونه
عند قولنا الحديث عليهم ويحتجون به عند كون الحديث لهم • وفيها ابن ربيعة ضعفه ابن معين قال
ليس بشيء واما حديث ابي موسى الاشعري فرواه ابو اسحق السبيعي عن ابي بردة فقطعه شعبة

وسفيان

وسفيان الثوري وابو اسحق مدلس وقد قال عن ابي بردة فلا يكون حجة • واما حديث ابن مسعود
ففيه بكر بن بكار قال يحيى ليس بشيء واما حديث ابن عمر رضي الله عنهما ففيه ثابت بن زهير قال ابو حاتم
منكر الحديث وضعفه ابن عدي وابن حبان وقال ابو داود هو موقوف على ابن عمر واما حديث
عمران بن الحصين فقال السروجي ليس له حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو راوي عن
ابن مسعود • واما حديث ابي هريرة ففيه جميل بن الحسن الجهضمي ومسلم بن ابي مسلم لا يعرفان
واما حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه ففيه نوح بن ابي مريم ابو عصمة ضعفه ابن معين والدارقطني
واما حديث جابر رضي الله عنه ففيه بقية بن الوليد ابو محمد الحمصي وكان مدلسا وقال ابو مسهر
احاديث بقية غير نقية وهو يروي عن قوم مجهولين متروكين لا يحتج بهم • واما حديث علي رضي الله عنه
ففيه اصبغ بن نباتة ابو القاسم الحنظلي ليس بثقة ولا يساوي شيئا قاله ابن معين • وقال النسائي
متروك الحديث وفيه عمر بن صبح التميمي ابو نعيم قال انا الذي وضعت خطبة النبي صلى الله عليه
وسلم وكان يضع الحديث • وفي الجملة قد ضعف البخاري هذه الاحاديث وقال يحيى بن معين واسحق
ابن راهويه تنسب الى ثلاثة احاديث لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احدها
لا نكاح الا بولي وثانيها من مس ذكره فليتوضأ • وثالثها ما اسكر كثيره فقليله حرام رواه
ابن عون الغرايضي وشمس الدين سبط ابن الجوزي • وقال يحيى بن معين لا يصح في هذا الباب الا
حديث عائشة رضي الله عنها قلنا فقد روي ما خالف حديثها وقد ذكرناه عن قريب • وقال
الحافظ ابو جعفر الطحاوي رحمه الله فلما لم يكن في هذه الآثار دليل على ما ذهب اليه اهل المقالة
الاولى • واراد بهم الشافعي ومالكا واحمد واسحق وابا ثور نظرنا فيما سواها هل نجد فيه ما يدل
على الحكم في هذا الباب كيف هو فاذا يونس قد حدثنا قال اخبرنا ابن وهب ان مالكا حدثه عن عبد الله
ابن الفضل عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها واخرجه من ثلاث طرق
ثم قال فبين ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث بقوله الايم احق بنفسها من وليها
ان امرها في تزويج نفسها اليها وهذا الحديث اخرجه مسلم ايضا عن يحيى بن يحيى عن مالك وابي
داود عن احمد بن يونس وعبد الله بن مسلمة القعنبي كلاهما عن مالك واخرجه الترمذي عن قتيبة
ابن سعيد عن مالك ثم قال هذا حديث حسن صحيح • واخرجه النسائي عن
والايم بفتح الهمزة وتشديد الياء اخر الحروف وهو في الاصل التي لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا
مطلقة كانت او متوفى عنها زوجها قيل واراد بها هاهنا الثيب خاصة على ما نبين ان شاء الله
عز وجل وقد ذكرت في شرحي لمعاني الآثار للطحاوي وقد اختلف في معنى الايم هاهنا مع اتفاق
اهل اللغة انه ينطلق على كل امرأة لا زوج لها صغيرة كانت او كبيرة بكرا كانت او ثيبا فذهب
علماء الحجاز وكافة الفقهاء الى ان المراد بها هاهنا الثيب التي فارقها زوجها وقالوا بانه اكثر
استعمالا لانه فارقت زوجها بموت او طلاق ورواية الاثبات فيه الثيب مفسرا وهو ايضا
لفظ مسلم الثيب احق بنفسها من وليها وعقابلته بقوله البكر تستأمر في نفسها ولو كان المراد
بالايم كل من لا زوج له من الابكار وغيرهن وان جميعهن احق بانفسهن لم يكن لتفضيل الايم
من البكر معنى وذهب الكوفيون وزفر الى ان الايم هنا ينطلق على ظاهره في اللغة وان جميعهن احق
بانفسهن لم يكن لمفصل الايم من البكر معنى كل امرأة بكرا كانت او ثيبا اذا بلغت فهي احق بنفسها
من وليها وعقدها على نفسها جائز وهو قول الشعبي والزهري ايضا قالوا وليس الولي من اركان

صحة العقد ولكن من تمام رحماله قلت لا نسلم ان قوله عليه السلام الايم احق بنفسها
عام يتناول الثيب والبكر والمتوفى عنها زوجها وعند العمل بعموم العام وانه موجب للحكم فيما تناوله
قطعا فان قلت رواية الثيب احق بنفسها تفسر الايم احق بنفسها قلت هذه الرواية
ليس فيها اجمال حتى يكون تلك الرواية مفسرة لها بل يعمل بكل واحدة من الروايتين فيعمل برواية
الايم على عمومها وبرواية الثيب على خصوصها ولا منافاة بين الروايتين على ان ابا حنيفة يرجح
العمل بالعام على العمل بالخاص ويجمع الايم على الايامى وقال الجوهري الايامى الذين لا ازواج
لهم من الرجال والنسا واصلها ايايم فقلبت لان الواحد ايم سوا كان تزوج من قبل او لم يتزوج وامراة
ايم ايضا بكرا كانت او ثيبا وقد امت المراة من زوجها تئيم ايمة وايما وايوما وتايمت المراة
وتايم الرجل زمانا اذا مكث لا يتزوج وقيل اكثر ما يستعمل في النسا وقد قيل في المراة ايمة قوله
والبكر تستاذن اي يطلب منها الاذن في نكاحها فان قلت قال الترمذي بعد ان ذكر هذا
الحديث وقد احتج به بعض الناس في اجازة النكاح بغير ولي وليس فيه ما احتجوا به لانه قد روي من غير
وجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وهكذا افتى به بعد النبي عليه السلام
فقال لا نكاح الا بولي وانما معنى قوله عليه السلام الايم احق بنفسها من وليها عند اكثر اهل العلم
ان الولي لا يزوجها الا برضاها قلت هذا الذي لا يليق بحاله لان مثل هذا الكلام لا
يصدر من مثله لان حديث ابن عباس هذا يساوي هذا الحديث الصحيح المجمع على صحته وحديث ابن
عباس متكلم فيه وقد ذكرناه فان قلت لم نزل المصنف الاستدلال من الجانبين بالحديث كغيره
من المصنفين قلت قال الاكمل واذا كان الكتاب والسنة متعارضين ترك المصنف
الاستدلال بهما بالجانبين وقال المعقول انتهى قلت ليس فيه ما يشفي العليل على ما لا
يخفى على المتامل ومما استدل به اصحابنا ما رواه الدارقطني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس للولي مع الثيب امر والبكر تستامرها ابوها في نفسها ومنه
ما رواه ابو بكر بن ابي شيبة في مصنفه ان رجلا زوج ابنته وهي كارهة فقال عليه السلام لا نكاح
لك فانكحي من شئت وقد زوجها من كفو وروى ايضا من حديث عكرمة عن ابن عباس ان جارية بكرا اتت
النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم قيل
رجاله ثقات واعل بالارسال قلت المرسل حجة عندنا ومنه ما روي عن ابن عباس ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم رد نكاح بكر وثيب انكحهما ابوهما وقال الدارقطني الصواب عن المهاجر
عن عكرمة مرسل قلت المرسل حجة ومنه ما روى الدارقطني عن ابي سلمة قال انكح رجل من
بني المنذر ابنته وهي كارهة فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم نكاحها ● وروى الدارقطني عن ابي
سعيد الخدري لا ينكحوهن الا باذنهن ● وعن الحكم كان علي رضي الله عنه اذا رفع اليه رجل زوج ابنته
ولم يدخل بها امضاه فلو كان باطلا لما زعم الشافعي لما امضاه حق م وانما يطالب الولي
ش هذا جواب عما يقال اذا انصرفت في خالص حقها فلم امر الولي بالتزويج اذا طالبته واي حاجة
لها الى طلب التصرف من الولي من خالص حقها فاجاب بقوله وانما يطالب الولي ش بصيغة
المجهول م بالتزويج كيلا تنسب ش اي المراة م الى الوقاحة ش من وقح الرجل اذا
صار قليل الحيا فهو وقح ووقاح بين الوقحة والوقاحة والوقحة وامراة وقاح الوجه وذلك
لانها تستحي من الخروج الى محافل الرجال لمباشرة العقد لان هذا بعد منها وقاحة لا انها لا تقدر
على المباشرة م ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين الكفو وغير الكفو ش معنى اذا زوجت

نفسها

نفسها من كفو او غير كفو جاز نكاحها وروي عن الحسن انه لا يجوز من غير كفو ومثله في المحيط وفي
قاضي خان يجوز في ظاهر الرواية كما ذكره المصنف م لكن للولي حق الاعتراض في غير الكفو ش
دفعا للعار عنه ● هذا اذا لم تلد فان ولدت فلا حق للولي في الفسخ كذا في فتاوى قاضي خان والخلاصة
وفي مبسوط شيخ الاسلام له حق الفسخ بعد الولادة م وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا
يجوز في غير الكفو ش وهو رواية الحسن كما ذكرنا ● وفي فتاوى قاضي خان والغنية المختار
للفتوى في زماننا رواية الحسن ● وفي الكافي وبقوله اخذ كثير من المشايخ ● قال شمس الايمة في
المبسوط هذا اقرب الى الاحتياط م لان كم من واقع لا يرفع ش اي كم من قضية تقع ولا
يقدر احد على دفعها لانه ليس كل ولي يحسن المرافعة الى القاضي ولا كل قاضي يعدل فكان الاحوط
سد باب التزوج من غير كفو قال صدر الاسلام لو زوجت المراة المطلقة الثلاث نفسها من غير كفو
ودخل بها الزوج ثم طلقها لا تحل على الزوج الاول على ما هو المختار في رواية الحسن وفي الحقايق
هذا مما يجب حفظه لكثرة وقوعه م ويروى رجوع محمد الى قولهما ش اي الى قول ابي حنيفة
وابي يوسف يعني ينعقد نكاحها عنده ايضا بلا ولي ولا يتوقف على الاجازة كما هو مذهب ابي حنيفة
وابي يوسف وكذا ذكره ايضا في البدايع ● وفي قاضي خان كان ابو يوسف يقول يتوقف على اجازة
الولي كفوا كان او لا ثم رجع وقال يجوز في الكفو ويتوقف في غيره ثم رجع وقال يجوز فيهما وفي رواية
الطحاوي عنه يتوقف عند القاضي م ولا يجوز للولي اجبار البكر البالغة على النكاح ش يريد
انه لا يزوجها بغير كفو رضاها فان فعل ذلك فالنكاح موقوف على اجازتها فان اجازت جاز وان ردته
بطل وان سكتت عند استيذان وليها لها فهو اذن منها وهو قول الاوزاعي والشعبي وطاوس
والحسن بن حي وابو عبيد والثوري وابي ثور واحمد في رواية والظاهرية واختاره ابن المنذر
م خلافا للشافعي ش وبقوله قال مالك في اشهر الروايتين عنه واحمد في رواية وابن
ابي ليلى وعند الحسن البصري الاب يجبر الثيب ايضا ● وعن ابراهيم ان كانت المراة في عيال
ابيها لم يستامرها وان كانت في عيال غيره استامرها ولكن يستحب عند السلف ان يستاذنها
م له ش اي للشافعي م الاعتبار بالصغيرة ش اي القياس على الصغيرة لان الصغيرة
اذا كانت بكرا تزوج كرها فكذا البالغة والجامع بينهما الجهالة واشار الى هذا بقوله ● وهذا
ش اي وجه الاعتبار بالصغيرة م لانها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة ش لانها لم
تمارس الرجال فلا تقف على مصالح النكاح ومفاسده وكان يكون عنها بكرا كالبلوغ يجبونه م
ولهذا ش اي ولاجل كونها جاهلة بامر النكاح م يقبض الاب صداقها بغير امرها
ش كما في الصغيرة م ولنا انها ش اي البكر البالغة م حرة مخاطبة ش فالحرية
والخطاب وصفان موثران في ولاية الاستبداد بالتصرف م فلا يكون للغير عليها ولاية
ش كما في المال م والولاية على الصغيرة ش جواب عن قياس الشافعي على الصغيرة يعني
ان القياس على الصغيرة قياس بالفارق لان الولاية على الصغيرة م لقصور عقلها ش ونحن
نقول فيه ليس بموجود م وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب ش اليها م فصار
ش اي فصار الاجبار عليها م كالغلام ش اي كما لا اجبار على الغلام اذا كان بالغا م وكالتصرف
في المال ش اي في مال البكر البالغة فانه لا يجوز للاب التصرف فيه م وانما
يملك ش جواب عن قوله ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها م الاب قبض الصداق
برضاها دلالة ش يعني بالسكوت لان الظاهر ان البكر تستحي عن قبض صداقها وان الاب

هو الذي يقبض حتى يجهزها بذلك مع مال نفسه ليبعثها الى بيت زوجها فكان له ذلك اذ ما دلالة
م ولهذا ش اي ولاجل ذلك م لا يملك ش اي الاب قبض صداقها اذا نهته ش اياه
عن ذلك لان الدلالة تبطل بالصريح ولم يستدل المصنف للشافعي هنا بالحديث ولا بالاحاديث
التي استدل به اصحابنا في هذا الباب فقد ذكرناها عن قريب م قال ش اي القدوري م
واذا استاذنها ش اي اذا طلب الولي الاذن منها قبل النكاح • قال في المبسوط ينبغي ان يستاذنها
خالية لان في ملأ الناس كيلا يمنعها الحياء من الرد او لا لمذهب حشمة الاب عند الناس بردها م
فسكتت او ضحكت فهو اذن ش اي سكوتها او ضحكها اذن وكذا اذا تبسمت يكون
رضا وهو الصحيح من المذهب ذكره الحلواني كذا في المحيط م لقوله عليه السلام ش
اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م البكر تستامر في نفسها فان سكتت فقد
رضيت ش هذا غريب بهذا اللفظ وروى الائمة الستة من حديث ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله
وكيف اذنها قال ان تسكت م ولان جنبة الرضا فيه راجحة ش اي لان جانب الرضا
ترجح على جانب الرد في السكوت والضحك فيكون في معنى المنصوص م لانها تستحيي عن
اظهار الرغبة ش في النكاح م لا عن الرد ش اي لا تستحيي عن الرد م والضحك
ادل ش اي اكثر دلالة م على الرضا من السكوت ش اي على الرضا بالمسموع من السكوت
لان الضحك علامة السرور والفرح بما سمعت م بخلاف ما اذا بكت لانه ش اي لان
البكاء م دليل السخط والكراهة ش غالبا والبكاء على السرور نادر فلا عبرة فيه ولكن
ليس برد حتى لو رضيت بعده ينفذ العقد م وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة لما سمعت لا يكون
رضا ش والضحك الذي يكون رضا ما يكون بطريق الاستبشار المعروف بين الناس • وفي المرغيناني
والحاوي ان بكت وكان دمعها باردا يكون رضا وان كان حارا لا يكون رضا م واذا بكت بلا صوت
لم يكن ردا ش وفي المبسوط قال بعض المتاخرين اذا كان لبكائها صوت كالويل يكون ردا
واما اذا خرج الدمع من غير صوت لا يكون ردا لانها تحزن على مفارقة بيت ابويها وعليه الفتوى
وعن ابي يوسف ان البكاء رد وعنده انه رضا • وفي جامع قاضي خان تمتحن بدموع عينيها ان كانت
باردة فهي من السرور فيكون رضا وان كانت حارة فهي من الحزن فيكون ردا وقيل ان كان عذبا
فرضا وان كان مالحا فرد • وقال الشافعي في البكاء رضا الا ان يكون مع الصياح او ضرب الخد
قلت في كتاب الاجناس للناطفي جعل السكوت رضا في عشر مسائل • الاولى السكوت
عند استيمار الولي • الثانية في بيع التلجئة لو قال لاخر في السر نظهر البيع علانية وهو تلجئة ثم قال
احدهما للاخر قد بدا لي ان اجعله بيعا صحيحا فسكت الاخر ثم تبايعا كان البيع صحيحا • الثالثة
وقع عبد مسلم في الغنيمة بعدما اسره المشركون فقسمت ومولاه حاضر ساكت ولم يطالب العبد فلا
سبيل له على العبد بعد ذلك • الرابعة قبض المشتري المبيع بغير اذن البائع وهو ساكت قبل
نقد الثمن فهو اذن له فيه • الخامسة راى عبده يبيع ويشتري فسكت فهو اذن له في التجارة •
السادسة سكوت الشفيع بعد العلم بالبيع يبطل حقه فيها • السابعة عبد بيع وهو ساكت
ثم قال انا حر لا يقبل وزاد الطحاوي في مختصره بعد قوله ثم من مولاك فقام لزمه البيع • الثامنة
قال والله لا اسكن فلانا داري او لا اتركه في داري وهو نازل فيها فسكت حنث وان قال له
اخرج فابى ان يخرج فسكت الحالف لا حنث • التاسعة ولدت امراته ولدا فهناه الناس

فسكت لزمه • العاشرة لعنها الجد فسكتت وزاد السروجي عليها اربعة اخرى • الاولى لو قبض الموهوب
له الموهوب في المجلس والواهب ساكت ملكه استحسانا • الثانية قبض المبيع في البيع الفاسد
والبائع ساكت ملكه المشتري • الثالثة لو جاءت ام الولد بولد اخر فسكت المولى يوما او يومين
لزمه ولا يصح نفيه بعد ذلك • الرابعة مجهول النسب اذا بيع وهو ساكت صح بيعه وصار
كانه اقر بالبيع وقد ذكر الكافي خمسة اخرى • الاولى اذا هنئ بالولد فسكت لزمه • الثانية قال
لغيره بع عبدي فسكت ثم قام وباع كان قبولا للتوكيل • الثالثة شق زق غيره وهو حاضر فسكت حتى
سال ما فيه لم يضمن • الرابعة زوج الصغيرة غير الاب والجد فبلغت بكرا فسكتت ساعة بطل خيارها •
الخامسة راى غيره يبيع ماله عرضا او عقارا فقبضه المشتري فتصرف فيه زمانا وهو ساكت سقط
دعواه ذكره في منية الفقهاء م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م فان فعل هذا ش يعني
الاستيذان م غير الولي ش اي الاجانب وفسر قوله فان فعل هذا بقوله م يعني اذا استامر
ش يعني غير الولي م او ولي غيره ش اي او استامرها م ولي غيره اولى منه ش كاستيذان
الاخ مع وجود الاب قوله غيره اولى منه جملة وقعت صفة لقوله ولي والضمير في منه يرجع الى الغير
م لم يكن رضا حتى تتكلم به لان هذا السكوت لقلة الالتفات ش اي لعدم الالتفات
م الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضا ش وبه قال الشافعي م ولو وقع ش اي السكوت
دليلا على الرضا م فهو محتمل ش اي يحتمل الاذن والرد م والاكتفاء بمثله ش اي بمثل
السكوت المحتمل م للحاجة ش اي لحاجة الانكاح ولا يوجد ذلك في حق غير الولي وهو معنى
قوله م ولا حاجة في حق غير الاولياء ش وهذا رد لقوله ولو وقع اي السكوت وفي
المبسوط وحكي عن الكرخي ان سكوتها عند استيمار الاجنبي يكون رضا لانها تستحيي من الاجنبي اكثر
مما تستحيي من الولي والاول اصح ولا يكون اذنا اذا استامرها فضولي اجنبي او عبد او مكاتب م بخلاف
ما اذا كان المستامر رسول الولي ش يعني يكون استيمار رسول الولي كاستيمار الولي م لانه
ش اي لان رسول الولي م قائم مقامه ش اي مقام الولي • وفي البدائع استيذان البكر البالغ
على وجهين • الاول ان يستاذنها قبل العقد • والثاني ان يستاذنها بعده والسكوت منها رضا في الوجهين
اذا كان المزوج هو الولي الاقرب او وكيله او رسوله بخلاف الولي الابعد والاجنبي م ويعتبر في
الاستيمار تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة ش اي تقع بالزوج المعرفة حتى لو قال
زوجتك بعض جيراني او بعض بني عمي لم يكن سكوتها رضا لان الرضا بالمجهول لا يتصور • وقيل لو عد لها
جماعة فسكتت زوجها من ايهم وكذا لو ذكر بني فلان وهم يحصون قالوا والشرط ان يكون الزوج كفوا لها
والمهر وافرا حتى لو لم يكن كفوا ولم يكن المهر وافرا او عدم احدهما لم يكن سكوتها رضا الا في حق الاب والجد عند ابي
حنيفة لان الاب والجد عنده ولي في هذا العقد وعندهما الولي مطلق لان الاب والجد بمنزلة الاجانب
في هذا العقد كذا في جامع قاضي خان والمحيط والمبسوط • وقال الشافعي يشترط النطق في غير الكفو في
قوله وفي غير مهر المثل واستيمار وكيل الاب كالاب • وفي القنية لو قال الاب من كرل نلان بمهر كذا
فوثبت مرتين وهي في مكانها فزوجها جاز ولو قال لها اريد ان ازوجك من رجل فسكتت لا يكون رضا هكذا
روي عن محمد لعدم العلم به • وفي الحاوي سئل ابو نصر عن الرجل قال لابنته زوجتك من رجل فسكتت فهو رضا
ولا خيار لها • ولو قال ازوجك من رجل فسكتت لم يكن رضا وفرق بين الماضي والمستقبل وعن ابي القاسم
الصفار لها الخيار في الفصلين • وقال صاحب الحاوي وبه ناخذ • وفي جوامع الفقه لو قال كنت قلت
لك لا اريده فهو رد وكذا لا ارضى ولا اختار او انا كارهة • ولو قالت لا يعجبني او لا اريد الازواج فليس

بد حتى لو رضيت بعد ذلك صح . ولو قالت لا اريد فلانا فهو رد . ولو قالت لا ارضى ثم قالت رضيت موصولا جاز وان فصلت بطل . ولو قالت ذلك اليك فهو رضى م لتظهر رغبتها فيه
ش اي لتظهر رغبة المراة في الزوج المسمى م من رغبتها عنه ش اي عن الزوج المسمى ولفظ رغبت اذا استعمل بكلمة في يدل على الرضى به واذا استعملت بكلمة عن يدل على عدم الرغبة م ولا يشترط
تسمية المهر ش يعني عند تسمية الزوج في الاستيذان م هو الصحيح ش اي قول تسمية المهر هو الصحيح واحترز به عن قول بعض المتاخرين حيث قالوا لا بد من تسمية المهر في الاستيمار
لان رغبتها تختلف باختلاف المهر في القلة والكثرة والصحيح انه لا يشترط كذا في المبسوط وفي جامع قاضي خان لان الظاهر يختلف باختلاف الزوج لان الاب لا يقف على سرائرها في حق الزوج
اما في حق الصداق يعلم مرادها في ذلك وهو صداق مثلها م لان للنكاح صحة بدونه ش
اي بدون ذكر المهر ولا يصح بدون ذكر الزوج . وفي الكافي ان كان الزوج ابا او جدا لا يشترط لانه لا ينقص من المهر الا لغرض يفوق المهر والمصنف اطلق الصحة من غير تفصيل م
ولو زوجها ش اي ولو زوج الولي المراة فبلغها الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا ش اي من حصول الرضى بالضحك والسكوت دون البكاء م لان وجه الدلالة في السكوت لا
يختلف ش اي بين حال الاستيمار وحال بلوغ الخبر لان المعنى الذي صار السكوت لاجله رضى قبل العقد وهو بعده وهو العجز عن النطق بسبب الحيا م ثم المخبر ان كان فضوليا يشترط فيه العدد
او العدالة عند ابي حنيفة خلافا لهما ش اي لابي يوسف ومحمد فان عندهما الاخبار كاف ولا يشترط
العدد ولا العدالة م ولو كان رسولا ش اي المخبر لو كان رسولا م لا يشترط ش لا العدد
ولا العدالة م بالاجماع ش لانه قائم مقام الولي م وله نظائر ش اي لهذا الخلاف
الذي وقع بين ابي حنيفة وصاحبيه في اخبار الفضولي نظائر من المسائل وهي عزل الوكيل وحجر
الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة وسكوت الشفيع عن الطلب واعتاق العبد الجاني وبيعه
بعد الاخبار ففي الكل يشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة خلافا لهما وكذا الخلاف في
وجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ذكره في الكافي م واذا استاذن الثيب فلا بد
من رضاها بالقول ش اي بالاجماع بين الائمة الاربعة اذا كانت بالغة وفي الثيب الصغيرة
لا يحتاج الى رضاها بل يزوجها الولي جبرا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا اجبار لو رضاها بل لا تزوج
حتى تبلغ وبه قال مالك وعند احمد لا يجوز اجبار الصغيرة والكبيرة وعنه رواية عن مالك
ان احمد قال اذا بلغت تسع سنين صح اذنها في النكاح ونحوه م لقوله عليه السلام ش اي
لقول النبي صلى الله عليه وسلم م الثيب تشاور ش هذا غريب بهذا اللفظ . وروى مسلم
من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا الثيب احق بنفسها من وليها . وروى ابو داود والنسائي
من حديث ربيع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس للولي مع الثيب امر
م ولان النطق لا يعد عيبا منها وقل الحيا بالممارسة ش بالرجال فلا يكتفى بسكوتها
عند الاستيمار م ولا مانع من النطق في حقها ش اي في حق الثيب بخلاف البكر م
واذا زالت بكارتها بوثبة ش وهي الوثوب من فوق م او حيضة ش اي وبسبب
درور الحيض م او جراحة ش اصابت موضع العذرة م او تعنيس ش اي او بسبب
تعنيس من عنست عنوسا اذا جاوزت وقت التزوج فلم تتزوج وقيل عنست الجارية اذا
طال مكثها في منزل اهلها بعد ادراكها حتى خرجت من عداد الابكار . وقال ابو زيد كذلك

عنست الجارية تعنيسا . وقال الاصمعي لا يقال عنست يعني بالتشديد ولكن عنست على صيغة
المجهول وعنسها اهلها وكذلك بشدة حيض وبحمل ثقيل وباصبع او عود م فهي في حكم
الابكار ش يكون اذنها سكوتها م لانها بكر حقيقة لان مصيبها اول مصيب لها
ش وبه قال الشافعي في الاصح ومالك واحمد وابن ابي هريرة وهو قول الجمهور وقال ابن جران
من اصحاب الشافعي هي كالثيب لزوال عذرتها م ومنه الباكورة ش اي ومن استقاق البكر
الباكورة وهي التي تدرك من الثمار اولا . وقال الاكمل البكر من يكون مصيبها اول مصيب فمن
اي التي زالت بكارتها بوثبة ونحوها كذلك مشتق من الباكورة قلت الامر بالعكس يدل عليه
قول المصنف ومنه الباكورة وقوله ايضا م والبكرة ش بضم البا وهي اول النهار اي
ومنه البكرة اي ومن اشتقاق البكر . وتحقيق الكلام هنا ان هذه المادة وهي البا والكاف والرا
ياتي منها الفاظ على معاني يجمعه غرجاليه عن المعنى الاصلي وهو الاولوية وهي البكر بكسر العذرا
والمراة التي ولدت بطنا واحدا وبكرها بالكسر ولدها ولذلك البكر بالكسر من الابل الفتح
الفتي منها وبكرة البير ما يستقي عليها بالفتح ايضا وبكر بالفتح ايضا ابو قبيلة وهو بكر بن
وايل بن قاسط م ولانها ش اي ولان التي زالت بكارتها بوثبة ونحوها م تستحي لعدم
الممارسة ش اي لعدم ممارستها بالرجال م ولو زالت بكارتها بزنا فهي كذلك م
اي فهي في حكم الابكار م عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش وبه قال مالك واحمد في رواية
وحكى ابو اسحق ان الشافعي قال به في القديم م وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
لا يكتفى بسكوتها ش يعني عند الاستيذان منها وبه قال احمد في رواية وهو قول الشافعي في
الجديد م لانها ش اي لان التي زالت بكارتها بالزنا م ثيب حقيقة وحكما ش اما حقيقة فلان
مصيبها ليس باول مصيب وهو معنى قوله م لان مصيبها عائد اليها ش واما حكما فلانها
تدخل في الوصية في الثيب دون الابكار م ومنه المثوبة ش اي ومن استقاق الثيب م
المثوبة ش وهي الثواب وانما سمي بها لانها ترجع اليها في العاقبة لان الثواب جزا عمله يرجع
اليه م والمثابة ش اي ومنه المثابة وهو الموضع الذي ثاب اليه اي رجع اليه مرة بعد اخرى
ومنه قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة . قال الزمخشري اي مباءة ومرجعا للحجاج والعمار يتفرقون
عنه ثم يثوبون اليه اي يرجعون م والتثويب ش اي ومنه التثويب وهو الدعاء مرة بعد اخرى وهو
العود بعد الاعلام م ولابي حنيفة ان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها ش من العيب وفي بعض
النسخ فيعيرونها من التعيير م بالنطق ش فتستحي م فتمتنع عنه ش اي عن النطق م فيكتفى
بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها ش وان اكرهت على الزنا فلا رواية فيه ذكره في
الفتاوى المرغيناني وفي الحواشي لا ينعدم به حياؤها فان قيل حيا البكر حيا كرم الطبيعة وهو محمود
وهذا الحيا من ظهور الفاحشة ثم يكن في معنى المنصوص قلنا هذا الحيا ايضا محمود لانها تسعى على
نفسها بستر الله تعالى والحيا من ظهور المعصية من كرم الطبيعة وحسن العقيدة ايضا ولما سقط
نطقها في موضع يكون نطقها دليل رغبتها في الرجال على الفحش الوجوه اولى كذا في المبسوط وقيل
لا يمكن ادارة الحكم على حقيقة الحيا لتعذر ضبطه وضبط ما هو المعتبر منه فادير على مظنته وهو
وتعذر ان يراد حقيقتها لقبح تفحص الولي عنها شرعا وعقلا فاكتفى بالبكارة الظاهرة في اصل الخلقة
والاصل بقا ما كان فيكتفى بالسكوت الى ان يظهر ولهم م بخلاف ما اذا وطيت بشبهة او
بنكاح فاسد ش حيث تختبر ثيبا بالاجماع م لان الشرع اظهره حيث علق به ش اي

بذلك الوطئ م احكاما ش وهو وجوب العدة والمهر وثبوت النسب م واما الزنا فقد ندب ش
اي الشرع م الى سترة ش حيث قال عليه السلام من اصاب من هذه القاذورات فليستتر بستر
الله تعالى م حتى لو اشتهر حالها ش بان اقيم عليها الحد او صار الزنا عادة لها م لا يكتفى
بسكوتها ش فان قيل ينبغي ان يكتفى بسكوتها هاهنا ايضا لانها بكر شرعا قال صلى الله عليه وسلم
البكر بالبكر جلد مائة الحديث قلنا هو قول بعض المشايخ وهو ضعيف فان هذا موجود في الموطوءة
بشبهة او بنكاح فاسد ولا يكتفى بسكوتها بالاجماع فعلم ان المعتبر بقاء صفة الحيا م واذا قال الزوج
بلغك النكاح فسكتِ ش بتشديد التا المكسورة م وقالت ش المراة م رددت ش النكاح
م فالقول قولها ش اي قول المراة م وقال زفر القول قوله ش اي قول الزوج م لان
السكوت اصل والرد عارض ش لان السكوت عدم الكلام والعدم هو الاصل في كل شيء والمراة
تدعي عارضا والقول قول المتمسك بالاصل م وصار ش اي الحكم في هذا م كالمشروط له الخيار
اذا ادعى الرد بعد مضي المدة ش فانه لا يعتبر قوله بل القول قول من يدعي لزوم العقد بالسكوت
بالاجماع وكذا المشتري والشفيع فالشفيع يقول طلبتها بعد البيع والمشتري يقول سكت فالقول
للمشتري لتمسكه بالاصل م ونحن نقول انه ش اي ان الزوج م يدعي لزوم العقد وملك
البضع والمراة تدفعه فكانت منكرة ش وكانت متمسكة بالاصل يعني فالقول لها كما لو ادعى
اصل العقد وانكرت وهذا لان العبرة للمعاني لا للصور م كالمودَع ش بفتح الدال م اذا ادعى
رد الوديعة ش الى مالكها فالقول قول المودع لانه ينكر الضمان من حيث المعنى والحاصل في هذا انا
نعتبر الانكار المعنوي وزفر يعتبر الانكار الصوري م بخلاف مسئلة الخيار ش جواب عن قول
زفر وقياسه ووجهه ما قاله بقوله م لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة ش اي لان لزوم البيع
قد ظهر بمضي مدة الخيار ٭ ولو قالت بلغني الخبر يوم كذا وردّت كذا فرددت وقال الزوج بل سكت فالقول
قول الزوج ٭ وفي المغني لو قالت ادركت امس وعلمت بالخيار وفسخت لم تصدق الا بحجة ويبطل
خيارها وان قالت علمت الان وفسخت صح ويحلف انه يصح وهو كذب قال لا يصح الا على هذا الوجه
فانها لا تصدق في الاسناد ولو قالت فسخت حين علمت لا تصدق الا ببينة ٭ وفي عمدة الفتاوى
زوجها وليها فقالت بعد سنة كنت قلت حين بلغني لا ارضى فالقول قولها وان كانت صغيرة فقالت اخترت
نفسي حين ادركت او حين علمت لا تسمع لانها تريد ابطال العقد الثابت عليها بخلاف الاول م فان
اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه ش اي لان الزوج م نوّر دعواه بالحجة
ش فان قلت ينبغي ان لا يقبل لانه شهادة على النفي قلت السكوت امر وجودي لانه عبارة عن ضم شفته
شفته وعدم التكلم من لوازمه فيكون البينة على امر وجودي م وان لم يكن له بينة فلا يمين عليها
عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش وعندهما والشافعي ومالك واحمد يستحلفه م وهي مسئلة
الاستحلاف في الاشياء الستة ش وهي النكاح والرجعة والفيء في الايلاء والاستيلاد والرق والولا
م وسياتيك ش اي بيان هذه الاشياء الستة م في الدعوى ش اي في كتاب الدعوى ان شاء الله
تعالى م ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولي بكرا كانت او ثيبا ش وقال
ابن شبرمة وابو بكر الاصم لا يزوجهما احد حتى يبلغا لقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح فلو جاز تزويجها قبل
البلوغ لم يكن لهذا معنى ولا حاجة لهما الى النكاح لان مقصود النكاح طبعا قضاء الشهوة ولا شهوة لهما وشرعا
النسل ولا نسل بهما وهذا العقد يعقد للعمر ويلزمهما احكامه بعد البلوغ ولا ولاية لاحد بعد البلوغ
حتى يلزمها احكامه وللعامة قوله تعالى واللائي لم يحضن بين تعالى عدة الصغيرة وسبب العدة شرعا

النكاح

٥٢٥

النكاح فذلك تصور نكاح الصغيرة والمراد بقوله تعالى حتى بلغوا النكاح الاحلام وحديث عائشة رضي الله
عنها مشهور قريب الى التواتر فانه عليه السلام تزوجها وهي بنت ست سنين وبنى بها وهي بنت تسع
وكانت عنده تسع م والولي هو العصبة ش على ترتيب العصبات في الارث كما ياتي عن قريب
فاقرب الاولياء الابن ثم ابنه وان سفل ثم الاب ثم الجد وان علا ثم الجد عند ابي حنيفة اولى من الاخ
سواء كان لاب او لاب وام وعندهما لكل واحد من الجد والاخ ولاية كما في الميراث ٭ وفي المبسوط
النكاح للجد عند الكل وهو ظاهر الرواية م وما لك يخالفنا ش جملة من المبتدا والخبر م في غير الاب
ش يعني الولي عنده الاب ليس الا حتى لو زوجها الجد عند عدم الاب لا يجوز م والشافعي ش
اي يخالفنا الشافعي م في غير الاب والجد ش يعني عنده وليهما الاب والجد لا غير اذا كانت الصغيرة
بكرا وان كانت ثيبا فلا ولاية عليها حتى لو زوجها الاخ او العم او زوج الثيب الصغيرة الاب او
الجد كرها لا ينفذ النكاح م وفي الثيب الصغيرة ايضا ش اي الشافعي يخالفنا ايضا في تزويج
الثيب الصغيرة فان عنده لا ولاية للاب والجد في تزويجها كرها وبه قال احمد وداود ٭ وفي المحلى
لا يجوز للاب ولا لغيره تزويج الذكر الصغير قبل بلوغه عند طاوس وقتادة والثوري وداود
الظاهري وقال ابن شبرمة وعثمان البتي لا يجوز لاحد تزويج الصغير والصغيرة حتى يبلغا واجاز
تزويج الصغير والصغيرة لغير الاب والجد من العصبات الحسن البصري وعمر بن عبد العزيز وطاوس
في رواية وعطاء والاوزاعي ولهما الخيار عندهم اذا بلغا ذكر ذلك ابن ابي شيبة في مصنفه وابو
بكر بن المنذر في الاشراف م وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة
ش مع قيام المنافي م ولا حاجة ش للصغير والصغيرة م لانعدام الشهوة الا ان ولاية
الاب ثبتت نصا بخلاف القياس ش فان ابا بكر رضي الله عنه زوج عائشة رضي الله عنها من النبي
من النبي صلى الله عليه وسلم وهي بنت ست سنين وصحح النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فلا يقاس عليه
غيره م والجد ليس في معناه ش لقصور شفقته م فلا يلحق به ش دلالة لان الولد جزء
الاب وكانت الولاية للاب عليه كالولاية على نفسه والجزئية قد ضعفت بالجد والشفقة قد نقصت
فلا يكون في معناه م قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ش من التناسل
والسكن والازدواج وقضاء الشهوة م ولا تتوفر المصالح الا بين المتكافئين عادة ش اي
بين الاثنين الذين كل منهما كفؤ للآخر م ولا يتفق الكفؤ في كل زمان ش لقلة الكفؤ وعزة وجوده
م فاثبتنا الولاية في حالة الصغر ش للولي م احرازا للكفؤ ش اي لاجل الاحراز والحفظ
لانه لو انتظر بلوغها يفوت ذلك الكفؤ وكل من ياتي منه الاحراز ابا كان او غيره فله الولاية في
الصغر م وجه قول الشافعي ان النظر ش في حال الصغير م لا يتم بالتفويض الى غير
الاب والجد لقصور شفقته ش اي شفقة غير الاب والجد م وبعد قرابته ولهذا
ش اي ولقصور شفقته م لا يملك التصرف في المال مع انه ادنى رتبة ش لكونه وقاية
للنفس م فلان لا يملك التصرف وانه اعلى اولى ش قوله وانه اعلى جملة حالية وقوله
اولى خبر لان التي دخلت عليه لام التاكيد م ولنا ان القرابة داعية الى النظر ش والولاية
للنظر وهو موجود في كل ترتيب م كما في الاب والجد ش لان النظر فيهما لا ينشا الا من القرابة
غاية ما في الباب انه يتفاوت كما لا وقصورا بقرب القرابة وبعدها م وما فيه من القصور
ش اي والذي في غير الاب والجد من قصور النظر م اظهرناه في سلب ولاية الالزام ش
يعني لم يكن ولاية الاخ والعم ملزمة بل كانت متوقفة الى البلوغ حتى جعلنا لهما خيار البلوغ واذا

فلما وجدا الامر على ما ينبغي مضيا على النكاح وان وجدا فيه خللا بقصور الشفقة والنظر فسخا النكاح
م بخلاف التصرف في المال لانه ش اي لان التصرف في المال م يتكرر ش يتداول بالايدي
بان يبيع الولي ثم يبيع المشتري من آخر وثم بخلاف النكاح فانه عقد عمر م فلا يمكن تدارك الخلل ش
لانه لا يمكن توقيف ذلك كله الى وقت البلوغ م فلا تفيد الولاية الا ملزمة ش يعني في المال م
ومع القصور لا يثبت ولاية الالزام ش بخلاف المسالتين فانهما ثابتان من غير لزوم لما ذكرنا لكون
التدارك بالتوقيف ممكنا م ووجه قوله ش اي وجه قول الشافعي م في المسالة الثانية ش وهو قوله
زوال الثيب الصغيرة ايضا م ان الثيابة سبب لحدوث الرأي ش لان الرأي امر باطن والثيابة سبب
لحدوثه م لوجود الممارسة ش فيقام مقامه فادرنا الحكم عليها ش اي على الثيابة م تيسيرا ش
اي لاجل التيسير م ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ش يعني ان المقتضي للولاية النظرية هو الحاجة م
ووفور الشفقة ش وهي موجودة في الاب والجد م ولا ممارسة ش للصغيرة م تحدث الرأي
ش يعني الاحداث م بدون الشهوة ش يعني الممارسة التي تحدث الرأي لا تحصل بدون الشهوة
لان الرأي والعلم بلذة الجماع انما تحدث عن مباشرة بشهوة ولا شهوة للصغيرة م فيدار الحكم على
الصغر ش لانه سبب العجز عن التصرف فتعلقت بالصغر الولاية م ثم الذي يؤيد كلامنا
فيما تقدم ش يعني من الخلاف الواقع في قوله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولي م قوله
عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م النكاح الى العصبات ش ذكر هذا الحديث
شمس الائمة السرخسي وسبط ابن الجوزي ولم يخرجه احد من الجماعة ولا يثبت مع ان الائمة الاربعة اتفقوا
على العمل به في حق البالغة وقال السروجي روي عن علي رضي الله عنه موقوفا ومرفوعا الانكاح الى
العصبات ويروى النكاح الى العصبات م من غير فصل ش يعني بين عصبة وعصبة فيعمل بالدلالة
وقال ابو الفرج في التحقيق عن احمد يجوز تزويج الصغير والصغيرة لجميع العصبات وان كانا متهمين
ويثبت لهما الخيار اذا بلغا في رواية عنه ومذهبنا في غير الاب والجد قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب
وعبد الله بن مسعود والعبادلة وابي هريرة رضي الله عنهم وزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم امامة بنت
حمزة من ابن ابي سلمة وكانت صغيرة والنبي عليه السلام ابن عمها وقال لها الخيار اذا بلغت وانما
زوجها بالعصوبة لا بالنبوة لوجهين احدهما انه عليه السلام لم يزوج صغيرة ولا كبيرة ممن كان لها
ولي ولو كان تزويجها بالنبوة لم يعدم عليه ولي والوجه الثاني انه اثبت لها الخيار كما لو زوجها الاب
والجد والمولى اذ النبوة اعظم من ذلك ولا قصور فيها والعباس رضي الله عنه وان كان عمها يحتمل انه كان
غائبا او تادب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل الامر اليه ذكره سبط ابن الجوزي رحمه م
والترتيب في العصبات في ولاية الانكاح كالترتيب في الارث ش فاقرب الاولياء الابن
ثم ابنه وان سفل ثم الاب ثم الجد وان علا وفي الذخيرة والاسبيجابي الولاية للاب ثم الجد اب
الاب وان علا ثم للاخ لاب وام ثم لاب ثم لاولادهما على الترتيب ثم للعم الاب لاب وام ثم لاب ثم
لاولادهما كذلك ثم لعم الجد لاب وام ثم لاب ثم لاولادهما على الترتيب ثم للمولى العتاقة يستوي فيه
الذكر والانثى ثم لذوي الارحام الاقرب فالاقرب ثم لمولى الموالاة في قول ابي حنيفة وابي يوسف كما
ذكر في الميراث وعند محمد ليس لذوي الارحام انكاح ثم القاضي ومن نصبه القاضي وعند زفر
الاخ لاب وام والاخ لاب سواء ثم مولى العتاقة ابدا العصبات النسبية ثم عصبته ثم الام ثم
ذوو الارحام الاقرب فالاقرب عند ابي حنيفة استحسانا وابو يوسف معه في اكثر الروايات وذكر
الكرخي مع محمد والاول اصح ثم مولى الموالاة ثم السلطان ثم القاضي ومن نصبه القاضي وفي

فان الابن مقدم على الاب عند ابي حنيفة وابي يوسف ثم ابنه وان سفل ثم الاب
ثم الجد وذكر الكرخي ان الاخ مع الجد يشتركان عند ابي يوسف ومحمد كالميراث عندهما والاصح ان
النكاح للجد عند الكل وفي المبسوط وهو ظاهر الرواية وهو الاصح وقال شمس الائمة الحلواني
في شرحه الاصح عندي ان الجد اولى بالنكاح عند الكل وشفقة الجد كشفقة الاب ولهذا اختيار
البلوغ في الجد كالاب بخلاف الاخ وفي المحيط والمختلف هما سواء عندهما م والابعد محجوب
بالاقرب ش اي الابعد من العصبات محجوب بالاقرب منهم وهو ظاهر مما تقدم م فان
زوجهما الاب والجد يعني الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما ش
وبه قال الشافعي ومالك في الاب في حق الصغيرة واحمد في رواية وغير الاب والجد من الاولياء لا يملك
تزويجها عندهم م لانهما ش اي لان الاب والجد م كاملا الرأي وافرا الشفقة ش واصلهما
كاملان للرأي ووافران للشفقة سقطت النون منهما للاضافة م فيلزم العقد بمباشرتهما
كما اذا باشراه ش اي العقد م برضاهما بعد البلوغ ش اي بعد بلوغهما م وان زوجهما
ش اي الصغير والصغيرة م غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام
على النكاح وان شاء فسخ ش اي النكاح م وهذا ش اي كون كل واحد مخيرا بعد البلوغ م عند
ابي حنيفة ومحمد ش وهو قول ابي يوسف اولا وهو قول ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم
م وقال ابو يوسف لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد ش وهو قول عروة بن الزبير
وانما اعتبر ابو يوسف بالاب والجد لانه عقد عقد بولاية مستحقة بالقرابة فلا يثبت فيه الخيار اذ
القرابة سبب كامل لاستحقاق الولاية والولاية لم تشرع في غير موضع النظر صيانة عن الايصال
الضرر واذا صح النظر قام عقد الولي مقام عقد نفسها لو كانت بالغة كما ان الوصي يقوم مقام الاب
فيكون عقده كعقد الاب م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ان قرابة الاخ ناقصة ش يعني
التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة فلها الخيار لتدارك الخلل في المقاصد اذا ملكت امرها كما في
الاكمل ولكن التركيب لا يساعد هذا التفسير لانه ليس معنى قوله قرابة الاخ ناقصة فانه نسب
النقصان الى القرابة لا الى الشفقة الا ترى كيف قال م والنقصان يشعر بقصور الشفقة
ش اي النقصان في القرابة يشعر بان شفقة الاخ قاصرة ناقصة فحينئذ يكون معنى نقصان قرابة
الاخ بالنسبة الى قرابة الاب والابن فهذا النقصان هو الذي يشعر بقصور الشفقة فاذا كان
كذلك م فيتطرق الخلل الى المقاصد ش قال تاج الشريعة رحمه الله يعني ان ما وراء الكفاءة والمهر
مقاصد اخر في النكاح من سوء الخلق وحسنه ولطافة العشرة وغلظها وكرم العهد ولؤمه لا الاولياء فلما ثبت
الحكم كله وتوسع النفقة وتعسرها قال وانما عين الاخ لانه اقرب بعد الاب والجد من سائر الاولياء فلما ثبت
الحكم فيه مع قربه ثبت في غيره بالطريق الاولى م عسى والتدارك بخيار الادراك ش اي رجاء
التدارك يحصل بخيار الادراك اي بخيار البلوغ ولم يتعرض احد من الشراح لمعنى عسى والذي يليق به
هنا بمعنى الترجي م واطلاق الجواب ش قوله واطلاق الجواب مبتدأ وخبره هو قوله م كان لكل واحد
منهما الخيار في نكاح الام والقاضي اذا ادركا [illegible] الام والقاضي ش يعني في اثبات الخيار عند البلوغ
م وهو الصحيح من الرواية ش احترز به عما روى خالد بن صبيح المروزي عن ابي حنيفة انه لا يثبت
الخيار لليتيمة اذا زوجها الام او القاضي لان للقاضي ولاية تامة ثبتت في المال والنفس جميعا فيكون
ولاية القاضي كولاية الاب وشفقة الام فوق شفقة الاب فكانت كالاب وجه ظاهر الرواية
وهو المختار ما اشار اليه بقوله م لقصور الرأي في احدهما ش وهو الام م ونقصان الشفقة

في الاخر ش وهو القاضي لان ولايتها متاخرة عن ولاية الاخ والعم فاذا ثبت الخيار في تزويجها ففي
تزويج القاضي والام اولى وهذا لان الولاية الملزمة مبنية على الراي الكامل والشفقة الوافرة
والام وان كانت شفقتها وافرة فولايتها قاصرة حيث لا تثبت في المال والقاضي وان كانت ولايته كاملة
فشفقته قاصرة لان شفقته انما تكون لحق الدين م فيتخير ش اي اذا كان الامر كذلك فيتخير اليتيمة
اي يكون لها الخيار عند البلوغ م ويشترط فيه ش اي في فسخ النكاح بخيار البلوغ م القضا
ش اي حكم القاضي م بخلاف خيار العتق ش حيث لا يشترط فيه القضا م لان الفسخ هنا
ش اي في خيار البلوغ م لدفع ضرر خفي ش وهو تمكن الخلل بسبب قصور شفقة الزوج م ولهذا
ش اي ولاجل تمكن الخلل م يشمل ش اي الفسخ م الذكر والانثى ش لان تصور الشفقة كما هو في
الجارية ممكن كذلك في حق الغلام واذا كان الضرر خفيا لا يطلع عليه لان فرض المسئلة فيما اذا كان الزوج
كفوا والمهر تاما فربما ينكره الزوج فيحتاج الى القضا للالزام م فجعل الزاما في حق الاخر ش
لكونه رفعا لحكم بان م فيفتقر الى القضا ش اي الى الحكم م وخيار العتق لدفع ضرر جلي
وهو زيادة الملك عليها ش فان الزوج قبل عتقها كان يملك عليها طلقتين وبعد العتق
في قرئين ثم ازداد ذلك بالعتق وهو امر جلي ليس للانكار فيه مجال حتى يحتاج الى الالزام لكن لها
ان تدفع ذلك عن نفسها وذلك مع بقاء اصل النكاح غير ممكن لانه بعد العتق يستلزمها وجود
الملزوم بدون اللازم محال فكان لها ان تدفع اصل الملك في ضمن ما لها من دفع الزيادة وهي كلها بالعتق
م ولهذا ش اي ولكون زيادة الملك عليها م يختص بالانثى ش دون الذكر لان زيادة الملك
تتصور في الامة دون العبد م فاعتبر ش اي الضرر الجلي م دفعا ش للزيادة لان ولاية المولى
لم تكن ثابتة في هذه الزيادة وصار كان العقد وجد الان في حقها فكان الاصل رضاها دفعا للثبوت م
والدفع لا يفتقر الى القضا ش لان الدفع امر يستقل به الدافع اذ لكل واحد ولاية دفع الضرر عن
نفسه كالرد بالعيب قبل القبض فانه يصح بلا حكم • فان قيل دفعها ما عليها من الزيادة يبطل ما كان ثابتا
من حق الزوج المستتبع للزيادة وفي ذلك جعل التابع متبوعا وهو عكس المعقول ونقض الاصول واجيب
بان هذا ليس بجعل التابع متبوعا وانما هو من باب التزام الضرر المرعي فان الزوج حين تزوج الامة
عالما بما لها خيار العتق التزم هذا الضرر الذي يحصل به والضرر المرضي غير معتبر بخلاف الامة فانها لم
ترض بما يزيد عليها من ذلك عند العتق لعدم اختيارها في النكاح فلم يكن ضررها مرضيا فكان ضايرا فلما
اجتمع الضرر الضاير وغير الضاير يدفع الضاير دون غيره م ثم عندهما ش اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
بالذكر لان مذهب ابي يوسف لا يرد ههنا لانه لا يرى خيار البلوغ وان كان المزوج غير الاب والجد م
اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضى ش فلا يكون لها الخيار م
شرط العلم باصل النكاح لانها ش اي لان الصغيرة التي بلغت م لا تتمكن من التصرف ش
بالرد م الا به ش اي العلم باصل النكاح م والولي ش اي والحال ان الولي م ينفرد به ش اي بالنكاح
فاذا كان الامر كذلك م فعذرت ش على صيغة المجهول م ولم يشترط العلم بالخيار في حق الحرة
لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع والدار ش اي والحال ان الدار دار العلم فلم تعذر
بالجهل ش بالخيار م بخلاف المعتقة ش حيث تعذر م لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها ش
اي لمعرفة احكام الشرع فاذا كان كذلك م فتعذر بالجهل بثبوت الخيار ش وحاصل ما ذكر المصنف
هنا امور يقع بها الفرق بين خيار البلوغ والعتق وهي خمسة • الاول ان خيار البلوغ في الفرقة يحتاج
الى القضا دون خيار العتق لان خيار البلوغ يختلف فيه فلا بد ان يتأكد بالقضا كالرجوع في الهبة

وخيار

٥٢٧

وخيار العتق اذا كان الزوج عبدا مجمع عليه فلا يحتاج الى القضا وقد مر هذا • الثاني ان خيار
البلوغ يثبت للغلام والجارية وخيار العتق يثبت للجارية فقط وقد مر هذا ايضا • والثالث ان
الصغيرة اذا بلغت وقد علمت بالنكاح فسكتت بطل خيارها سوا كانت عالمة بان لها الخيار
او لم تكن وقد مر هذا ايضا وقوله م ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ش شروع على خيار البلوغ
الشامل للذكر والانثى بيانه ان خيار البكر يبطل بالسكوت لانها لما كانت صغيرة وادركت
واستؤمرت للنكاح فسكتت عند ابتدا العقد كان سكوتها رضى فكذلك اذا كان لها
الخيار فادركت وسكتت كان سكوتها رضى فيبطل خيارها م ولا يبطل خيار الغلام ما لم
يقل رضيت صريحا او دلالة وهو يعني قوله م او يجي منه ش بالجزم عطفا على قوله
ما لم يقل قوله منه اي من الغلام م ما يعلم به رضى ش مثل ارسال المهر اليها وتقبيلها ونحو
ذلك م وكذا الجارية ش اي وكذا لا يبطل خيار الجارية الثيب م اذا دخل بها الزوج
قبل البلوغ ش اي قبل ان تبلغ م اعتبار الهذه الحالة بحالة ابتدا النكاح ش هذا
يتعلق بمجموع ما ذكر وهو خيار البكر وخيار الغلام وخيار الجارية التي دخل بها قبل البلوغ
وقد مر ان الصغيرة البكر اذا ادركت واستؤمرت للنكاح فسكتت عند ابتدا العقد كان
سكوتها رضى فكذلك اذا كان لها الخيار فادركت وسكتت كان سكوتها رضى فيبطل خيارها اعتبارا
لهذه الحالة بالحالة الاولى وهي حالة ابتدا النكاح واما الغلام والجارية الثيب اذا استؤمرا
عند ابتدا عقد النكاح لم يكن سكوتهما رضى بل لا بد من الرضى صريحا او دلالة فكذلك عند خيار البلوغ
لم يكن السكوت منهما رضى بل لا بد من ذلك اعتبارا لهذه الحالة بالحالة الاولى م وخيار البلوغ
في حق البكر ش تفريع اخر وهو بيان الامر الرابع في الفرق بين خيار البلوغ والعتق بيانه ان خيار
البلوغ في حق البكر م لا يمتد الى اخر المجلس ش يعني مجلس صيرورتها بالغة بان رات الدم
في مجلس وقد كان بلغها خبر النكاح قبل ذلك او مجلس بلوغ الخبر بالنكاح فسكتت يبطل خيارها بمجرد
السكوت في الوجهين جميعا م ولا يبطل ش اي الخيار م بالقيام في حق الثيب والغلام ش
بل يمتد الى اخر المجلس م لانه ما ثبت ش دليل عدم البطلان في حق الثيب خاصة اي لان خيار
بلوغها ما ثبت م باثبات الزوج ش وما لم يثبت باثبات الزوج لا يقتصر على المجلس بل
يمتد الى ما ورا المجلس لان التفويض هو المقتصر على المجلس م بل لتوهم الخلل ش هذا الامر
دليل يشمل البكر والغلام تقريره خيار البلوغ ثبت بعدم الرضا لتوهم الخلل وما ثبت بعدم الرضى
يبطل بالرضى لوجود منافيه فان الشي لا يثبت مع منافيه م فانما يبطل بالرضى غير ان سكوت
البكر رضى ش دون سكوت الغلام فيبطل خيارها بمجرد السكوت ويمتد خياره الى ما وراء
المجلس م بخلاف خيار العتق ش هذا البيان الفرق بينه وبين خيار البلوغ وهو بيان الامر
الخامس بيانه ان خيار العتق بخلافه م لانه ما ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق ش لانه
لو لم يعتق لما ثبت لها الخيار م فيعتبر فيه المجلس ش لان كل خيار يثبت باثبات غيره يقتصر على
المجلس كما في خيار المخيرة ش فانه يقتصر فيه على المجلس م ثم الفرقة بخيار البلوغ
ليس بطلاق ش يعني سوا كان قبل الدخول او بعده م لانه يصح من الانثى ولا طلاق
اليها ش اي الى الانثى وفايدته تظهر في موضعين احدهما ان الفرقة اذا كانت قبل الدخول
لم يجب نصف المسمى ولو كان طلاقا لوجب والثاني انهما لو تناكحا بعد الفرقة ملك الزوج
ثلاث تطليقات م وكذا بخيار العتق ش اي وكذا الفرقة بخيار العتق ليس بطلاق م

لما بينا ش انه يصح من الانثى م بخلاف المخيرة ش فان الفرقة بالتخيير طلاق م لان الزوج
هو الذي يملكها ش اي يملك المراة الطلاق بالتخيير اليها م وهو مالك بالطلاق ش
اي والحال ان الزوج مالك بالطلاق م فان مات احدهما قبل البلوغ ش اي فان مات
احد الزوجين قبل البلوغ ورثه الاخر ش اي الزوج الاخر م وكذا ش اي وكذا ورثه الاخر اذا مات
بعد البلوغ قبل التفريق ش اي قبل تفريق القاضي بينهما م لان اصل العقد صحيح والملك
الثابت به ش اي باصل العقد قد انتهى بالموت م فيتوارثان بخلاف مباشرة الفضولي
ش بان عقد بين الرجل والمراة بغير اذنهما فان العقد موقوف على الاجازة ثم انه م اذا مات احد
الزوجين قبل الاجازة ش فلا ارث من احدهما للاخر م لان النكاح ثمة موقوف فيبطل
بالموت وهاهنا ش يعني في الخيرة النكاح م نافذ فيتقرر به ش اي بالموت م قال ش
اي القدوري م ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم
فاولى ان لا يثبت على غيرهم ش لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة فمن لا ولاية له على نفسه
فاولى ان لا يكون له ولاية على غيره م ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى هولاء
ش يعني العبد والصغير والمجنون وهذا بالاجماع وفي المغني قال احمد ان كان الصغير ابن عشر جاز
وتزوج وطلق وهو شاذ ورد وتعلق بقوله عليه السلام واضربوا عليها بالعشر وفي الجامع حديث
رفع القلم المشهور وصيته للتمرن والتخلق م ولا ولاية لكافر على مسلمة ش يعني الولاية
الشرعية ولا معتبر بالحسية منها م لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
ش اي سبيلا شرعيه م ولهذا ش اي ولعدم ولايته على المسلمين م لا تقبل شهادته عليه ش
اي شهادة الكافر على المسلم م ولا يتوارثان ش اي المسلم والكافر فلا يرث المسلم من الكافر
ولا الكافر من المسلم وقال بعضهم يرث المسلم من الكافر وفي المغني الكافر اذا اسلمت ام ولده فلا
يزوجها فيه وجهان اما سيد الامة الكافرة فله تزويجها لكافر لكونها لا تحل للمسلمين منهم ويزوج
الكافر ابنته الكافرة من كافر وفي المغني ومن مسلم وكذا يزوج ابنه الكافر وسطايه قول من يقول
ان الفسق يسلب الولاية فان الكافر فاسق وزيادة وعند من الفسق لا يسلب الولاية وبه قال
مالك واحمد خلافا للشافعي م اما الكافر فتثبت له ولاية الانكاح على ولده الكافر لقوله
عز وجل والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ش لان انكحة الكفار بينهم صحيحة الا على
قول مالك فان انكحتهم باطلة عنده ونحن نقول بقوله تعالى وامراته حمالة الحطب ولو لم يكن لهم
نكاح لما سماها امراته وقال عليه السلام ولدت من نكاح لا من سفاح م ولهذا ش اي ولثبوت ولاية
الكافر في الانكاح على ولده م تقبل شهادته عليه ش اي شهادة الكافر على ابنه م ويجري
بينهما التوارث ش اي يجري بين الاب والابن الكافرين الارث فيرث كل منهما عن الاخر م ولغير
العصبات من الاقارب ش نحو الاخوال والخالات والعمات م ولاية التزويج ش مرفوع
لانه مبتدا وخبره هو قوله لغير العصبات مقدما م عند ابي حنيفة معناه عند عدم العصبات
ش نسبية كانت او سببية كمولى العتاقة فعند ابي حنيفة بعد العصبات الام ثم ذو الارحام
الاقرب فالاقرب ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب
وام ثم الاخت لاب ثم الاخ والاخت لام ثم اولادهم ثم العمات والاخوال والخالات واولادهم
على هذا الترتيب ثم مولى الموالاة ثم السلطان ثم القاضي ومن نصبه القاضي اذا شرط تزويج
الصغار والصغائر في عهده منشوره اما اذا لم يشترط فلا ولاية له م وهذا استحسان

ش اي هذا الذي ذهب اليه ابو حنيفة استحسان م وقال محمد لا يثبت ش اي الولاية
لغير العصبات م وهو القياس ش اي الذي ذهب اليه محمد هو القياس م وهو رواية
عن ابي حنيفة ش اي قول محمد رواية عن ابي حنيفة رواها الحسن عنه وبه قال الشافعي ومالك
واحمد م وقول ابي يوسف في ذلك مضطرب ش لانه ذكر في كتاب النكاح مع ابي حنيفة وفي
كتاب الولاء مع محمد م والاشهر انه ش اي ان ابا يوسف م مع محمد ش ولكن ذكر في
الكافي والجمهور على ان ابا يوسف مع ابي حنيفة م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ما روينا
ش وهو قوله عليه السلام النكاح الى العصبات والالف واللام يدل على جنس النكاح لعدم
العهد ومعناه هذا الجنس مفوض الى هذا الجنس فلا يكون لغيرهم فيه مدخل وقد مضى الكلام في الحديث
م ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة ش عن نسبة غير الاكفاء اليها م والى العصبات
الصيانة ش اي الى العصبات الانكاح الى العصبات م ولابي حنيفة ان الولاية نظرية والنظر
يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة ش والشفقة موجودة
في الام وقرابتها كما في قرابة الاب ولهذا قال اصحابنا قوله عليه السلام الانكاح الى العصبات
متناول الام لانها عصبة في الجملة يعني في صورة ولد الزنا وولد الملاعنة فثبت لهم ولاية
التزويج ايضا والجواب عن الحديث ان النكاح الى العصبات حال وجودهم وبه نقول م ومن لا ولي لها
ش هذا لفظ القدوري وقوله م يعني العصبة من جهة القرابة ش من كلام المصنف والضمير
في لها يرجع الى من وهي المولية وفي بعض النسخ ومن لا ولي له فتذكير الضمير وهو ظاهر م اذا زوجها
مولاها الذي اعتقها جاز ش لمولى العتاقة وعصبته التزويج بالاجماع ترتيب عصبات المعتق كعصبات
القرابة بالاجماع ويكون مقدما على ذوي الارحام والام وغيرها م لانه اخر العصبات ش كما
في الارث وكذا المولى الموالاة ولاية التزويج على الصغير والصغيرة عندهما اذا لم يكن لهما قريب خلافا لمحمد
والشافعي ومالك واحمد لانه موخر عن ذوي الارحام في الميراث عند محمد فلا يكون له عصوبة ولا قرابة
م واذا عدم الاولياء ش يعني على الوجه المذكور وذكر بلفظ الاولياء ليتناول العصبات النسبية
والسببية م فالولاية للامام م ش اي الخليفة م والحاكم ش اي القاضي ومن نصبه القاضي اذا
شرط تزويج الصغار في عهده م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م
السلطان ولي من لا ولي له ش هذا في الحديث اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه من حديث
الزهري عن عروة عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فالمهر لها بما اصاب منها فان تشاجروا فالسلطان ولي من
لا ولي له وقال الترمذي حديث حسن م واذا غاب الولي الاقرب ش كالاب م غيبة منقطعة جاز
لمن هو ابعد منه ش كالجد م ان يزوج ش وبه قال مالك واحمد وقال الشافعي يزوجها السلطان
او القاضي ولا يجوز ان يزوجها الابعد م وقال زفر لا يجوز ش لا صحيح حضر الاقرب م لان ولاية
الاقرب قايمة لانها تثبت حقا له ش والابعد محجوب بولايته ولا تاثير للغيبة في قطع الولاية
وحقه يثبت م صيانة للقرابة ش عن نسبته غير الاكفاء اليها م فلا يبطل ش اي حقه م بغيبته
ولهذا ش اي ولثبوت حقه وعدم بطلانه بغيبته م لو زوجها حيث هو ش اي لو زوجها الولي
الاقرب حيث كان هو جاز ش بالاتفاق فدل على قيام ولايته في غيبته فاذا كان كذلك لا يجوز تزويج
الابعد م ولا ولاية للابعد مع ولايته ش اي مع ولاية الاقرب م ولنا ان هذه ش
اي هذه الولاية م ولاية نظرية ش وليس من النظر التفويض الى من لا ينتفع برايه م وهو الاقرب في

غيبته لتعذر الانتفاع بغيبته فالتحق بمن لا راي له اصلاً كالصغير والمجنون ورأي الله بعد خلف
عن راي الاقرب فصار كولاية الحضانة يتقدم فيها الاقرب فاذا تزوج كانت الولاية للابعد فاذا
كان الامر كذلك م ففوضناه الى الابعد ش وهذه نتيجة المقدمتين الصادقتين فانهم
وهو مقدم على السلطان ش لا لاكمل هذا اشارة الى جواب الشافعي م كما اذا مات الاقرب
ش لم ينتقل الى السلطان فمنه اذا غاب الاقرب تزوج السلطان كما ذكرناه • قلت لم يذكر
قول الشافعي في الكتاب صريحا ولم يذكر قوله الا الشراح م ولو زوجها حيث هو فيه منع
ش هذا جواب عن قول زفر ولهذا لو زوجها حيث هو جاز تقريره لا نسلم جوازه • وفي المحيط لا
رواية فيه وينبغي ان لا يجوز لانقطاع ولايته م وبعد التسليم ش اي بعد ان سلمنا ذلك
م نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكسه ش وهو قرب الاقرب
وبعد التدبير وثبوت الولاية بهما فاستويا من هذا الوجه م فنزلا منزلة وليين متساويين فايهما عقد
نفذ ش اي العقد م ولا يرد ش يعني اذا حضر الاقرب وقد زوج الابعد ثم حضر الاقرب لا يرد العقد
وقيل عند زفر يبطل عقد الابعد اذا حضر الاقرب لعدم ولايته م والغيبة المنقطعة ش لما ذكر
لفظ الغيبة المنقطعة وفيما مضى شرع هنا في بيانها فقال م ان يكون ش اي الولي الاقرب م
في بلد لا يصل اليه القوافل في السنة الا مرة ش وقدرها الشافعي ومالك واحمد بادنى مدة السفر
وفي المبسوط واليه اشار محمد في الكتاب فقال ارايت لو كان في السواد ونحوه انما كان يستطيع
رأيه فهذه اشارة الى انه اذا جاوز السواد تثبت الولاية للابعد وعن ابي يوسف ومحمد المنقطعة
من البصرة الى الكوفة وغير المنقطعة من بغداد الى الكوفة وقيل يقدر بمائة وخمسين فرسخا وفي
المحيط عن محمد روايتان احديهما مسيرة شهر والاخرى مسيرة ثلثة ايام واختارها ابو الليث و
عن محمد من الكوفة الى الري وذلك خمس وعشرون مرحلة وفي الروضة وهو قول ابي ح ذكره الطحاوي
في شروطه ومختصره وقيل من الرقة الى البصرة وفي الاسبيجابي ان كان في مكان لا يختلف فيه
القوافل فهو غيبة منقطعة وقيل ان كان في موضع يقع اليه الكري مرة واحدة فليست
منقطعة وقيل ان كانت القوافل تذهب الى ذلك المكان في كل سنة فليست منقطعة من
المشايخ من قال ان لا يوقف له على اثر بان كان جوالا من موضع الى موضع او مفقود احتى لو
كان في بلد واحد لا يوقف عليه مختفيا كانت غيبة منقطعة وقال احمد يزوجها في السفر البعيد
دون القريب فيل يحتمل ان يكون البعيد ما يقصر فيه الصلوة وقيل ما يقطع بكلفة ومشقة
وقيل يزوجها الحاكم وان كان قريبا وان كان القريب محبوسا او اسيرا في مسافة
قريبة فهو كالبعيدة وكذا اذا لم يعلم مكانه والشافعية قدروها مسافة القصر م
وهو اختيار القدوري ش الذي اختاره القدوري في مختصره هو قوله والغيبة
المنقطعة ان يكون في بلد لا يصل اليه القوافل في السنة الا مرة م وقيل ادنى مدة السفر
ش اي قيل الغيبة المنقطعة ادنى مدة السفر وبه اخذ الثوري ومحمد بن مقاتل الرازي
وابو عصمة سعد بن معاذ المروزي وابو علي النسفي وابو اليسر والصدر الشهيد م لانه
لا نهاية لاقصاه ش اي لا قصى السفر فاعتبر ادناه م وهو اختيار بعض المتاخرين ش
وعليه الفتوى وبه قالت الثلاثة وبعض المتاخرين هم الذين ذكرناهم م وقيل
اذا كان بحال يفوت الكفو الخاطب باستطلاع رأيه ش قال الامام السرخسي في مبسوطه هو الاصح
وهو اختيار الفضلي ولهذا قال المص م وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في بقاء ولايته ح ش

يعني لعدم الانتفاع به وعن هذا قال الامام قاضي خان في الجامع الصغير حتى لو كان مختفيا في البلد
لا يوقف عليه يكون غيبة منقطعة م واذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها فالولي في نكاحها ابنها في قول
ابي ح وابي يوسف ش وبه قال مالك واحمد م وقال محمد ابوها ش اي ابوها اولى م لانه اوفر شفقة في الابن م
لان ولاية الاب تعم النفس والمال وليس للابن ولاية في المال م ولهما ش اي لابي ح وابي يوسف م ان الابن هو
المقدم في العصوبة ش الا يرى ان الاب معه يستحق السدس بالفريضة فقط م وهذه الولاية مبنية
عليها ش اي على العصوبة م ولا معتبر بزيادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات ش هذا جواب
محمد واب الام اوفر شفقة من ابن الاخ ولا يقدم اب الام عليه بالاجماع ولا فرق بين الجنون
الاصلي بان يبلغ مجنونا والطاري وهو الجنون بعد البلوغ عاقلا وقال زفر في الجنون الاصلي كذلك
اما في العارضي فلا ولاية للولي عليها وحكى ذلك عن الشافعي وفي الحلية هذا ليس بشيء وفي شرح
الوجيز والاصح ان لا فرق بين الاصلي والعارضي في ثبوت الولاية عليه من جهتنا ولكن يزوجها
الاب والجد خاصة فروع امرأة جاءت الى القاضي وقالت لا ولي لي اريد ان اتزوج فالقاضي
يأذن لها بالنكاح علم ان لها وليا ام لا وعن اسمعيل بن حماد فالقاضي يقول لها ان لم تكوني
قرشية ولا عربية ولا ذات زوج ولا في عدة احد فقد اذنت لك قال شيخ الاسلام
للقاضي ان يكلفها اقامة البينة على ما ادعته ان شاء وان شاء يقال لها رقي ان كان الامر كما وصفت
وبعد اقامة البينة يلزم القاضي ما ادعت من غير حلف وفي الوجيز هذه البينة تسمى بينة تكشف
الحال وسئل شيخ الاسلام عن بكر بالغ شافعية زوجت نفسها من حنفي او شافعي هل
يجوز قال نعم وان كان لا يصح عند الشافعي والزوجان معتقدان هذا المذهب ولو سئلنا
ما جواب الشافعي في هذه المسئلة اجبنا انه يصح عند ابي ح وسئل ايضا عن عقد بحضرة فاسقين
من المسلمين وغاب عنها الزوج غيبة منقطعة هل يجوز للقاضي ان يبعث الى شافعي ليبطل
النكاح بهذا السبب قال نعم وللحنفي ان يبطله بنفسه ايضا اخذا بهذا المذهب وان لم يكن
مذهبا له قال وعندي ان هذا على قول ابي ح بناء على ان القاضي اذا قضى بخلاف مذهبه ينفذ
عنده خلافا لهما وليس للولي ولاية التزويج واذا اوصى الاب بالنكاح الا اذا كان قريبا فح
تزوج بالقرابة لا بالوصاية لان ولايته في المال دون النفس وبه قال احمد في رواية الشافعي
وقال مالك ان اوصى اليه في التزويج جاز وهو رواية هشام عن ابي ح وان كانت البكر كبيرة
يزوجها القاضي باذنها وان كانت صغيرة وعين الموصي الزوج زوجها الوصي منه كالوكيل به
في حياته وان لم يعين انتظر بلوغها للاذن وفي الشرح جعل الوصي لا يزوج وهو الشعبي والنخعي والثوري
والحارث العكلي والشافعي وابن المنذر ورواية عن احمد وفي تعليقه الطرطوشي الوصي اولى من
الولي سواء قال الموصي انت وصي او انت وصي على بناتي او انت وصي على مالي او على بالك م فصل في
الكفاءة ش لما كانت الكفاءة معتبرة وعدمها يمنع الجواز ولهذا يتمكن الاولياء من الفسخ احتاج ان
يذكر حكمها في فصل على حدة قال الجوهري الكفو النظير وكذلك الكفء والكفو على وزن فعل وفعول والمصدر
الكفاءة بالفتح والمد وقال الكفو النظير والمساوي ومنه الكفاءة في النكاح وهو ان يكون الزوج مساويا
للمرأة في حسبها ونسبها ودينها وبيتها وغير ذلك م الكفاءة في النكاح معتبرة ش اصحاب الحديث والفقهاء
اختلفوا في اعتبار الكفاءة قال ابن المنذر في الاشراف ذهب عمر بن عبد العزيز وحماد بن ابي سليمان و
عبيد بن عمير بن سيرين وابن عون ومالك الى ان الكفاءة غير معتبرة الا في الدين وفي البدائع وهو
قول الحسن البصري والكرخي من اصحابنا وفي المبسوط قال الكرخي الاصح عندي الا انه اعتبار بالكفاءة
في النكاح

ري

وعن الثوري وابن حنبل لا بد من اعتبار الكفاءة ولا يسقط الا برضى الولي والمرأة وعنه في الرجل يشرب
الشراب او هو صاحب بعرق سمعنا وفي البسيط ذهب الشيعة الى ان نكاح العلويات ممتنع على غيرهم مع
التراضي قال السروجي ومما قوى لا باطلان م قال عم لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفا
ش قال الاكمل رواه جابر وسكت وراح وقال ابو عمر بن عبد البر هذا حديث ضعيف ورواه في
السنن عن مبشر بن عبيد واسند في المعرفة عن احمد بن حنبل انه قال احاديث مبشر بن عبيد موضوع
كذب وقال ابن قطان وهو كما قال لكن بقي عليه الحجاج بن ارطاة وهو ضعيف ويدلس على الضعفاء
مبشر بن عبيد يروي هذا الحديث عن حجاج بن ارطاة عن عطاء عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله
ورواه ابو يعلى الموصلي في مسنده عن مبشر بن عبيد عن ابي الزبير عن جابر فذكره وعن ابي يعلى رواه ابن
حبان في كتاب الضعفاء وقال مبشر بن عبيد يروي عن الثقات الموضوعات لا يحل كتب حديثه الا على جهة
التعجب وقال البيهقي وفي اعتبار الكفاءة احاديث لا تقوم باكثرها الحجة وامثلها حديث علي ثلاثة لا
تؤخرها وفيه الايم اذا وجدت كفوا قلت هذا الحديث رواه الترمذي في الصلوة وفي الجنائز حدثنا
قتيبة نا عبد الله بن وهب عن سعيد بن عبد الله الجهني عن محمد بن عمر بن علي بن ابي طالب عن ابيه عن علي
ان رسول الله عم قال له يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
كفوا وقال الترمذي حديث غريب وما اراه متصلا واخرجه الحاكم في مستدركه كذلك في كتاب النكاح
وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه والمصنف استدل بالحديث الذي ذكره على اعتبار الكفاءة ولم يتعرض لاشتراطها
ولا ذكر الخلاف فيه والحديث ظ على اشتراطها وقال البيهقي في المعرفة واصل الكفاءة مستنبط من حديث بريرة
لانه عم انما خيرها لان زوجها لم يكن كفوا لها واستدل ابن الجوزي في التحقيق على اشتراطها بحديث عايشة
انه عم قال تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفا قلت هذا اخرجه ابن ماجة والحاكم في مستدركه من رواية الحارث
بن عمران عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة قالت قال رسول الله تخيروا لنطفكم وانكحوا اليهم وقال
الحاكم تابعه عكرمة بن ابرهيم عن هشام ثم رواه كذلك ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد وروى الحاكم
ايضا من حديث نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله اذا جاءكم الاكفاء فانكحوهن ولا تربصوا بهن الحدثان
قال العباس بن حمزة احد رواة الحديث الحدثان الموت م ولان انتظام المصالح ش من السكن والصحبة والالفة
والتوالد والتناسل وتأسيس القرابات م بين المتكافئين عادة ش لان انتظام المصالح لا يكون الا بينهما بخلاف
غير المكافئين والمتكافئان المتساويان وقال ابن الاثير في حديث العقيقة عن الغلام شاتان مكافئتان اي مساويتان
وهو بكسر الفاء والمحدثون يقولون مكافأتان بالفتح وارى الفتح اولى انتهى وانما ذكرت هذا الاصل لوقوع هذا
اللفظ في الكتاب م لان الشريفة ش سواء كانت في النسب او الحسب م تأبى ان تكون مستفرشة
للخسيس ش اي للرجل الخسيس في الحسب او الحرفة الدنية م فلا بد من اعتبارها ش اي اعتبار الكفاءة لانه
ملك النكاح ذل اذ النكاح رق كما اليه اشار قوله عم النكاح رق فلينظر احدكم اين يضع كريمته
واذلال النفس حرام قال عم ليس للمؤمن ان يذل نفسه م بخلاف جانبها ش اي جانب المرأة م لان
الزوج مستفرش ش بكسر الراء م فلا تغيظه دناءة الفراش ش اذ ليس فيه اذلال النفس فان نسب
الولد لا يكون الى امه بل الى ابيه والولي لا يعير بان يكون تحت الرجل من لا يكافئه وفي المحيط الكفاءة من جانبها
غير معتبرة عند ابي ح وهو الصحيح من مذهب الشافعي وابن حنبل وعندهما معتبرة استحسانا نص عليه محمد في الجامع
الصغير وفي التجريد وروى هشام عن ابي يوسف انه لو تزوج امرأة على انها قرشية فظهرت نبطية فله
الخيار عنده وعند ابي ح لا خيار له وفي المرغيناني الكفاءة في النساء غير معتبرة عنده وعندهما معتبرة وروى
غير معتبرة حتى لا اولياء له الاعتراض على الابن اذا تزوج وضيعة وفي المفيد غير معتبرة في ظاهر الرواية

وقيل معتبرة عندهما م واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا للعار
عن انفسهم ش وفيه خلاف قد مضى ولا يبطل حق الولي بالسكوت بعد العلم وان طال السكوت ولا يكون
الا عند القاضي لانه مجتهد فيه وكل من الخصمين يتشبث بدليل فلا ينقطع الخصومة الا بفصل من له ولاية
عليهما كالفسخ بخلاف البلوغ وما لم يفرق القاضي فحكم الطلاق والارث ثابت لان النكاح انعقد صحيحا في
ظاهر الرواية وهذه الفرقة ليست بطلاق لانه تفريق على سبيل الفسخ لاصل النكاح والطلاق تصرف في
النكاح ولا مهر لها ان لم يدخل بها وان دخل بها فلها المسمى واما اذا رضي بعض الاولياء فيسقط حق الباقين الا
ان يكون الباقي من لم يرض وقال ابو يوسف وزفر والشافعي في قول لا يسقط حق الباقين لانه حق الكل
فلا يسقط الا برضى الكل كالدين المشترك اذا ابرأ احدهم قلنا انه حق واحد لا يتجزى فيثبت لكل واحد
على الكمال كولاية الامان فاذا ابطله احدهم لا يبقى ضرورة كحق القصاص م ثم الكفاءة تعتبر في النسب ش وفي المبسوط
الكفاءة معتبرة في حق الكل في النسب والحرية والمال والحرفة والحسب وفي الفتاوى الولوالجي في التقوى و
الاسلام الا في العقل ايضا وفي المنهاج عند الشافعي تعتبر الكفاءة في سلامة العيوب التي تردها والنسب و
الحرية والعفة والحرفة وهي خمس ومثله عن احمد وعنه الدين والمنصب م لانه ش اي لان النسب م يقع به التفاخر
ش وهذا ظاهر وكان سفيان الثوري لا يعتبر الكفاءة منه لان الناس سواسية وقال عم الناس سواسية
كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال الجوهري يقول هو رجل سواء وسواء
اي غيرك ومما في هذا الامر سواء وان شئت سوان وهم سوان وهم سواء الجميع وهم اسواء وهم سواسية اي اشباه
مثل ثمانية على غير قياس ووزنه فعاعلة ذهب عنه الحرف الثالث واصله الياء م وقريش بعضهم اكفاء لبعض ش
يدخل فيه بنو هاشم وبنو المطلب خلافا للشافعي ولاحمد في الاول والقريش من كان من ولد النضر بن كنانة
ومن لم يكن من ولد النضر من العرب فهو غير قريشي وقال ابن عباس سموا بدابة لا تظهر بشيء من الدواب الا اكلته
فشبهت قريش بها لانها اعظم العرب والعز والغلبة وفي البدايع وقريش كفو لجميع العرب كالهاشمي والمطلبي
والنوفلي والاموي والعبشمي والزهري والتيمي والعدوي وحاصله ان هاشما وعبد شمس والمطلب ونوفلا
هم اولاد عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة ابن كعب فالاربعة اولاد جد رسول الله عم وعثمان اموي
منسوب الى امية بن عبد شمس بن عبد مناف وابو بكر الصديق تيمي منسوب الى تيم بن مرة بن كعب وعمر منسوب
الى عدي بن كعب بن لوي ابن غالب وهؤلاء سادات قريش بعض اكفاء لبعض لصلاحية كل منهم للخلافة م والعرب
بعضهم اكفا لبعض ش وليسوا اكفا القريش م والاصل فيه ش اي في هذا الباب م قوله عم قريش بعضهم اكفاء
لبعض والعرب بعضهم اكفا لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفا لبعض رجل برجل ش قال السروجي لم ارو
عنه عم انه قال قريش اكفا فذكر الحديث ثم قال انما ذكرته لضعفه لاني لم اجده في كتب الحديث وانما
ذكر في كتب الفقه فلهذا لم اجزم به انتهى قلت روى الحاكم حدثنا الصنعاني نا شجاع بن الوليد
نا بعض اخواننا عن ابن جريج عن عبد الله بن ابي مليكة عن ابن عمر قال قال رسول الله العرب بعضهم اكفا لبعض قبيلة
بقبيلة ورجل برجل والموالي بعضها اكفا لبعض الا حائك او حجام وقال صاحب التنقيح هذا منقطع اذ لم
يسم شجاع بن الوليد بعض اصحابه ورواه ابو يعلى في مسنده من حديث بقية بن الوليد عن زرعة بن عبد الله
الزبيدي عن عمران بن ابي الفضل عن نافع عن ابن عمر مرفوعا نحوه سواء وقال ابن عبد البر هذا حديث منكر
موضوع وقد روى ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ابن عمر مرفوعا مثله ولا يصح عن ابن جريج ورواه ابن حبان
في كتاب الضعفاء واعله بعمران بن ابي الفضل وقال انه يروي الموضوعات عن الاثبات لا يحل كتب حديثه
قوله قبيلة بقبيلة قال الكاكي اي ليس بعض القبائل من قريش اولى من بعض وقال الزبير بن بكار في العرب
ست طبقات شعب وقبيلة وعمارة وبطن وفخذ وفصيلة فالشعب تجمع العمارة والعمارة تجمع البطن

والبطن تجمع الافخاذ والافخاذ تجمع الفصايل فمضر شعب وربيعة شعب ومذحج شعب وحمير شعب وسميت شعوبا
لان القبائل تتشعب منها وكنانة قبيلة وقريش عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ والعباس فصيلة وقال تاج
الشريعة العرب بعضهم اكفا لبعض قبيلة بقبيلة لا اعتبار لفضل بعض القبائل على بعض في حق الكفاءة الا
بنو باهلة فانهم ليسوا باكفاء لغيرهم من العرب لخساستهم ودناءتهم حكي انهم كانوا يستخرجون النقي من
عظام الموتى وياكلون قلت النقي بكسر النون وسكون القاف مخ العظام وشحم العين من السمن والجمع انقاء
قوله والموالي بعضهم اكفا لبعض قال الكاكي الموالي اي غير العرب وسموا موالي لانهم نصروا العرب و
سمي الناصر مولى قال تع وان الكافرين لا مولى لهم اي لا ناصر لهم ولان قلاعهم فتحت على ايدي العرب فكانوا
بسبيل من استرقاقهم فكانهم كانوا عبيدا لهم ثم عتقوا بالمن عليهم فكانوا موالي للعرب وقال تاج الشريعة
الموالي يعني العجم سموا بها لان بلادهم فتحت على ايدي العرب ثم ذكر مثل الذي ذكرناه الان وقال
الاكمل الموالي العتقا لما كانت غير عرب في الاكثر غلبت على العجم حين قالوا الموالي اكفا بعضهم لبعض قوله
رجل برجل اشارة الى ان النسب لا يعتبر فيهم قال القفال وابو عاصم من اصحاب الشافعي فانهم ضيعوا انسابهم
فلا يكون التفاخر بينهم بالنسب بل بالدين كما اشار اليه سلمان حين افتخر الصحابة بالانساب وانتهى الامر اليه
فقيل سلمان ابن من فقال انا ابن الاسلام لا اب لي سواه والاصح من مذهب الشافعي اعتبار نسب العجم كالعرب
والعجمي ليس كفوا للعربية والعربي غير القرشي غير كفو لقرشية م ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش ش
يعني بالنسب لانهم ضيعوا انسابهم ولا يفتخرون بالانساب وانما افتخارهم بالاسلام والحرية فيعتبر ذلك
فيما بينهم م لما روينا ش وهو قوله م قريش بعضهم اكفا لبعض م وعن محمد الا ان يكون نسبا مشهورا ش هذا استثنا
من قوله ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش يعني روي عن محمد لا يعتبر التفاضل فيما بين قريش الا ان يكون
النسب نسبا مشهورا في الحرمة م كاهل بيت الخلافة ش فح يعتبر التفاضل حتى لو تزوجت قرشية من اولاد
الخلفا قرشيا ليس من اولادهم كان للاوليا الاعتراض م كانه قال ش هذا كلام المص ان كان محمد قال ذلك م تعظيما
للخلافة وتسكينا للفتنة ش لا لانعدام اصل الكفاءة وفي خزانة الاكمل وقريش بعضهم اكفا لبعض الا من كان من
بيت الشرف كالخلافة م وبنو باهلة ليسوا باكفا لعامة العرب ش الباهلة قبيلة من قيس عيلان وهو في الاصل
اسم امراة من همدان والتانيث للقبيلة سواء كان في الاصل اسم رجل او اسم امراة وهم معروفون بالدناءة
وهو معنى قوله م لانهم معروفون بالخساسة ش اي بالدناءة والخسيس الدني والخسيسة والخساسة الحالة التي
يكون عليها الخسيس ومن خساستهم كانوا ياكلون بقية الطعام مرة ثانية وكانوا يطبخون عظام الميتة
فياخذون الدسومات منها قال قائلهم ولا ينفع الاصل من هاشم اذا كانت النفس من باهلة ومن قبائحهم
انه كان لهم صنم من عجوة فوقع الغلاء فيهم فاكلوه وكانت العرب يعرفونهم ويقولون بنو باهلة اكلوا الهتهم
م واما الموالي فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا ش نصب على الحال من ابوان اي ذهبا الى حالة الصعود
على الاثنين م فهو من الاكفا ش وفسره بقوله م يعني لمن له اباء فيه ش اي في الاسلام حاصله ان من كان له ابوان
فله نسب صحيح يكون كفوا لمن له عشرة ابا او اكثر م ومن اسلم بنفسه او له اب واحد في الاسلام لا يكون كفوا
لمن له ابوان في الاسلام لان تمام النسب بالاب والجد وابو يوسف الحق الواحد بالمثنى ش يعني ان من كان له اب
واحد في الاسلام يكون كفوا لمن له ابا فيه وفي المبسوط وعن ابي يوسف الاكفاء بالاب والصحيح ظاهر الرواية
والمذكور في الكتاب رواية عنه م كما هو مذهبه اي مذهب ابي يوسف في التعريف ش اي في تعريف الشخص في
الشهادة فان الشهود اذا ذكروا اسم الغايب واسم ابيه يحصل به التعريف عند ابي يوسف ولا حاجة الى ذكر
الجد وبه قال بعض اصحاب الشافعي وعندهما لا بد من ذكر الجد وقال السروجي هذا اذا كان البلد
صغيرا لا يشاركه احد في ابيه اما اذا كان هناك من يشاركه في اسمه واسم ابيه وجده لا يكتفى بذلك

حتى ما يميزه عنه م ومن اسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن له اب واحد في الاسلام ش وبه قال الشافعي م لان
التفاخر فيما بين الموالي بالاسلام ش نقل صاحب النهاية عن الامام المحبوبي ان هذا في الموالي واما في العرب فان
من لا اب له في الاسلام من العرب وهو مسلم فهو كفو لمن له ابا في الاسلام لان العرب يتفاخرون بالنسب فيعدون
النسب كفوا للنسب الاخر اذا كانا مسلمين واما العجم فقد ضيعوا انسابهم ومفاخرتهم بالاسلام فمن كان له اب في
الاسلام يفتخر على من له فيه ولا يعد كفوا له م والكفاءة في الحرية نظيرها في الاسلام في جميع ما ذكرنا ش
من الوفاق والخلاف يعني الكفاءة في الحرية معتبرة باجماع الفقها حتى لا يكون العبد كفوا لحرة الاصل
وكذلك المعتق لا يكون كفوا للحرة اصلية والمعتق ابوه لا يكون كفوا لمن لها ابوان في الحرية م لان الرق اثر الكفر
وفيه معنى الذل فيعتبر فيه حكم الكفاءة ش وعن ابي يوسف ان الذي اسلم بنفسه او اعتق اذا احرز من الفضائل
ما يعادل نسب الاخر كان كفوا له م قال ش اي قال محمد في الجامع الصغير م ويعتبر ايضا ش اي يعتبر الكفاءة ايضا م في
الدين ش وفسره بقوله م اي الديانة ش وهو التقوى والصلاح وهو مكارم الاخلاق وانما فسره بهذا لان مطلق
الدين الاسلام ولا كلام لاحد ان اسلام الزوج شرط جواز نكاح المسلمة انما الكلام في حق الاعتراض للاوليا
بعد انعقاد العقد وذلك لا يكون الا في الدين بمعنى الديانة م وهذا ش اي اعتبار الكفاءة في الديانة م قول ابي حنيفة و
ابي يوسف ش وبه قال الشافعي ومالك قال يعتبر الكفاءة في الدين وحده ونقل هكذا عن الشافعي واحمد في رواية
لا يعتبر الا في الدين والنسب والاصح عن احمد مثل مذهب الشافعي حتى لو نكحت امراة من بنات الصالحين فاسقا
كان للاوليا حق الرد م هو الصحيح ش احترز عما روي عن ابي حنيفة ان الكفاءة في التقوى والحسب غير معتبرة ذكره في
المحيط وعما روي عن ابي يوسف انها غير معتبرة في التقوى ومعتبرة في الحسب وهو مكارم الاخلاق كذا في المحيط
وذكر المحبوبي نقلا الى حصن الاسلام ان الحسب هو الذي له جاه وحرمة وحشمة لا يكون كفوا للخسيس الذي
لا جاه له وفي جامع قاضي خان الحسب كفو للنسب حتى ان الفقيه كفو للعلوي لان شرف العلم فوق شرف النسب وكذا
الفقيه الفقير كفو للغني الجاهل والعالم العجمي كفو للعربي الجاهل والعربية وقيل الاصح انه لا يكون كفوا للعربية
م لانه ش اي لان الدين م من اعلى المفاخر ش قال تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم م والمراة تعير بفسق الزوج فوق
ما تعير بضعة نسبه ش بفتح الضاد المعجمة والعين المهملة واصله وضعة والهاء عوض من الواو ويقال
في حسبه ضعة وضعة بكسر الضاد ايضا ومنه الوضيع وهو الدني من الناس والمعنى المراة يعيرها الناس
بفسق زوجها باكثر ما يعيرونها بنسب زوجها م وقال محمد لا يعتبر ش اي الكفاءة في الدين م لانه ش اي لان الدين
م من امور الاخرة ولا يبتنى احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع ش اي الا اذا كان الزوج يصفع على صفعة المجهول
وقال الجوهري الصفع كلمة مولدة والرجل صفعان وقال غيره معنى يصفع يضرب على قفاه م ويسخر منه ش على صيغة
المجهول اي من الزوج اي يستهزئ به ومنه التمسخر م او يخرج ش اي الزوج م الى الاسواق ش حال كونه م
سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به ش اي بذلك الصنع وفي المحيط وعليه الفتوى وعن ابي يوسف انه قال الذي
يشرب المسكر فان كان يشرب ولا يخرج سكران فهو كفو وان كان يعلن ذلك لم يكن كفوا لامراة صالحة من اهل
البيوتات ولم ينقل في ذلك عن ابي حنيفة شيء والصحيح عنده انه غير معتبر لان هذا ليس بلازم يمكن تركه وفي فتاوى
الظهيرية لو تزوج وهو كفو ثم صار فاسقا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة وقت النكاح لا استمرارها بعد
النكاح وفي الحاوي ذكر شيخ الاسلام ان الفاسق لا يكون كفوا للعدل عند ابي حنيفة وان لم يكن معلن الفسق م وتعتبر
ش اي الكفاءة م في المال وهو ش اي الاعتبار في المال م ان يكون مالكا للمهر والنفقة ش النفقة تتناول الكسوة لانها
لانها مما ينفق على الروجة م وهذا ش اي كونه مالكا للمهر والنفقة م هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من
لا يملكهما ش اي المهر والنفقة م او لا يملك احدهما لا يكون كفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه و
بالنفقة قوام الازدواج ودوامه ش فلا بد من ذلك وقيل ان كان الرجل ذا جاه كالسلطان والعالم فهو كفو

وفي الذخيرة ان قدر على نفقتها بالتكسب ولم يقدر على المهر تكلموا فيه واكثرهم على انه لا يكون كفوا وذكر
هشام عن ابي يوسف انه يكون كفوا وهكذا روى عن محمد وفي جوامع الفقه ومن قدر على المهر ونفقة شهر
فهو كفو م والمراد بالمهر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا ش اي من حيث العرف وليس عطالب به فلا
يسقط الكفاءة وفي المجتبى قلت وفي عرف اهل خوارزم كله مؤجل ولا يعتبر القدرة عليه بيسار ابيه وفي الكافي
بيسار امه وجدته لان الاباء يتحملون المهر عن الاولاد دون النفقة م وعن ابي يوسف انه اعتبر القدرة على
النفقة دون المهر ش هذا غير ظاهر الرواية وروى الحسن ابن ابي مالك عن ابي يوسف انه قال الكفو هو الذي يقدر
على المهر والنفقة فان ملك المهر دون النفقة قال ليس بكفو قلت فان ملك النفقة دون المهر قال يكون كفوا
وعن ابي حنيفة ومحمد وبعض اصحاب الشافعي مثل قول ابي يوسف وفي جامع الائمة المعتبر نفقة سنة وقيل نفقة شهرين
وفي المحيط هذا اذا اصلحت للجماع والا لا يعتبر القدرة على النفقة كالصغيرة جدا والصبي كفو بغنى ابيه هو الصحيح
ولو كان له الف درهم وعليه الف درهم دين وتزوج امراة بالف فهو كفو لها في قول ابي حنيفة ومحمد وبه قال بعض
اصحاب الشافعي في وجه وقال ابو يوسف لا يعتبر وبه قال بعض اصحاب الشافعي في الاظهر م لانه يجري المساهلة في المهر
الا ان الشان يجري التسهيل والتاجيل في المهر ويعد المرء قادرا عليه ش اي على المهر م بيسار ابيه ش ولا يعد قادرا على
النفقة بيسار الاب وفي الذخيرة اذا كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه فهو كفو وفي منية المفتي من لم يملك النفقة
لا يكون كفوا موسرة كانت المراة او فقيرة م واما الكفاءة في الغنى فمعتبرة عند ابي حنيفة ومحمد ش وفي اكثر النسخ في قول ابي حنيفة
ومحمد وبه قال بعض الشافعية م حتى ان الفائقة ش اي المراة الفائقة م في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لان
الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر ش وهذا القول مذكور عنهما في غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح
لا يشترط الا القدرة على المهر والنفقة وقال الامام السرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة والاصح ان ذلك لا يعتبر
لان كثرة المال مذمومة في الاصل قال عم هلك المكثرون الا من قال بماله هكذا وهكذا اي تصدق به م وقال ابو يوسف
لا يعتبر لانه لا ثبات له ش اي لان الغنى لا ثبات له م اذ المال غاد ورائح ش اي لان المال لا يستمر في يد شخص لانه يروح
ويأتي وكم من شخص يمسي غنيا ويصبح فقيرا وبالعكس م وتعتبر ش اي الكفاءة م في الصنائع ش اي الحرف م وهذا ش اي
اعتبار الكفاءة م عند ابي يوسف ومحمد ش هذا هكذا في اكثر النسخ وهكذا اورده الشيخ الاسلام خواهر زاده وذكر فخر
الاسلام ان هذا قول ابي حنيفة ومحمد وبه قال الشافعي حتى لا يكون الحجام والكناس والدباغ كفوا للبزاز والعطار اما
العطار فهو كفو للبزاز م وعن ابي حنيفة في ذلك ش اي في اعتبار الكفاءة في الصنائع م روايتان ش واظهرهما انه لا يعتبر
حتى يكون البيطار كفوا للعطار وهو رواية عن محمد وعنه في رواية الموالي بعضهم اكفاء لبعض الا الحائك والحجام
م وعن ابي يوسف انه ش اي الكفو لا يعتبر في الصنائع م الا ان يفحش كالحجام والحائك والدباغ ش وعند الشافعي صاحب
الحرفة الدنية ليس كفوا لارفع الحجام والحائك والدباغ والكناس وفي الغاية الكناس والحجام والدباغ والحارس
والسايس والراعي والقيم اي الدلاك في الحمام ليسوا كفوا لبنت الخياط ولا الخياط لبنت البزاز والتاجر
ولا هما لبنت عالم والحائك ليس بكفو لبنت الدهقان وان كانت معسرة وقيل هو كفو واما الكفاءة في العقل فقد
قال في المحيط والمبسوط لا رواية فيها عن المتقدمين من اصحابنا ثم قيل يعتبر فلا يكون المجنون كفوا للعاقلة لانه
يفوت مقاصد النكاح فهو اشد من دناءة الحرفة وقيل لا يعتبر لان المجنون بمنزلة المرض وساير الامراض لا تسلب الكفاءة
فكذا المجنون وفي المرغيناني لا يكون المجنون كفوا للعاقلة وعند بقية الائمة هو من العيوب التي يفسخ النكاح بها وفي
المحيط وغيره وهنا حسن خاسل حسن من الكل وهو الذي يخدم الظلمة من شاكر زا قلت وفي مصر جنس خاسس
احسن من كل خسيس وهم الطائفة الذين يسمون السرابانية وانهم ينظفون المبيض وبيوت الخلا ويفتشون في ... الناس
الناس م وجه الاعتبار ش اي اعتبار الكفاءة في الصنائع م لان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها
ش اي بدناءة الحرفة قال عم الناس اكفاء الا الحائك والحجام كذا ذكره الحاكم والله اعلم بصحته م وجه القول الاخر ش وهو

عدم الاعتبار م ان الحرفة ليست بلازمة ش لا ينفك عن الرجل م ويمكن التحول عن الخسيسة ش اي عن الحرفة الخسيسة
م الى الشريفة ش اي الى الحرفة الشريفة م منها ش اي من الحرف بخلاف النسب لانه صفة لازمة والفقر
كذلك اذ لا تفارقه عادة م واذا تزوجت المراة ونقصت عن مهر مثلها ش اي بالايقاع بين النساء في شكلها م فللاولياء
الاعتراض عليها عند ابي حنيفة حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها ش ولا يكون الفرقة طلاقا لانها ما وقعت من قبل
الزوج ولا يكون لها المهر ان كانت الفرقة قبل الدخول وبعده لها المسمى م وقالا ليس لهم ذلك ش اي الاعتراض
م وهذا الوضع ش اي وضع القدوري هذه المسئلة على هذا الوجه م انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع
اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك ش اي الرجوع م وهذه ش اي هذه المسئلة م شهادة صادقة عليه ش اي
على رجوع محمد الى قولهما في النكاح بغير ولي فانه لو لم يصح نكاحها بغير الولي لم تقل ليس لهم الاعتراض وقال
الاكمل اقول هذا يستقيم ان لو تعين هذا الوضع في النكاح بغير ولي وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالزواج
ولم يسم مهرا فعقدت على هذا الوجه صح وضع المسئلة على قول محمد الاول وكذلك لو اكره السلطان امراة وو ليها
على تزويجها بمهر قليل ففعل ثم زال الاكراه ورضيت المراة دون الولي فليس له ذلك في قول محمد الاول فلم
يكن في الوضع دلالة على رجوع محمد الى قولهما انتهى قلت هذا كله خلاصة ما قاله صاحب النهاية وغيره وقال
صاحب الاسرار تاويل المسئلة فيما اذا اكرهت المراة والولي على ان تزوجها باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه
فرضيت المراة وابى الولي فليس له ذلك عندهما ثم قال او طلبت من الولي التزويج باقل من مهر مثلها لم يجبر الولي
م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان ما زاد على العشرة حقها ش لانها تملك اسقاطه وابقاءه م ومن اسقط حقه لا يعترض
عليه م كما بعد التسمية ش يعني لو ابرأت بعد تسمية المهر لا يكون للولي الاعتراض لانه بدل بضعها ولها التصرف
فيه كيف شاءت م ولابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهر ويتعيرون بنقصانه فاشبه الكفاءة ش اي في التعيير
م بخلاف الابراء بعد التسمية ش جواب عن قولهما بعد التسمية م لانه لا يعير به ش لانه ابراء وهبة
وهذا من باب المروءة فليس لهم الاعتراض وعند الشافعي ومالك واحمد لا يتصور الخلاف في هذه المسئلة لانتفاء
جواز النكاح بدون الولي عندهم م واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير ش اي زوج
ابنه الصغير م وزاد في مهر امراته جاز ذلك عليهما ش اي جاز النقصان في الصغيرة والزيادة في الصغير عليهما
اي على الصغيرة والصغير م ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا ش اي جواز الزيادة والنقصان م عند ابي حنيفة ش وبه
قال مالك واحمد في الاب م وقالا لا يجوز الحط بالزيادة الا بما يتغابن الناس فيه ش وقال الشافعي والظاهر من عندهم
لا يجوز الا بمهر المثل ويكمل النقصان ويسقط الزيادة م ومعنى هذا الكلام ش اي كلام الصاحبين م انه لا يجوز
العقد عندهما ش انما قال ذلك لان عند بعض اصحابنا اصل النكاح صحيح ولا يجوز الحط والزيادة وبه قال
الشافعي ويرد الى مهر المثل المانع من قبل المسمى وفساده لا يمنع صحة النكاح كما لو كان المسمى خمرا
لانه ذكر في الكتاب لا يجوز عندهما مطلقا فحمله البعض على ذلك والاصح ان النكاح باطل عندهما
كما في غير الاب والجد م لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته ش اي فعند فوات النظر م يبطل العقد
ش من الاصل كالمامور بالعقد بشرط يبطل عقده اذا عدم الشرط م وهذا ش اي بطلان العقد
لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء كما في البيع ش يعني اذا باع باقل من قيمته او اشترى باكثر من
قيمته وكانا بحيث لا يتغابن الناس في مثله انه لا يجوز العقد م ولهذا ش اي ولاجل تقييد الولاية
بالنظر م لا يملك ذلك ش اي المذكور من حط مهر المثل والزيادة عليه م غيرهما ش اي غير الاب
والجد بالاتفاق م ولابي حنيفة ان الحكم يدار على دليل النظر ش فالنظر والضرر في هذا العقد
باطنان لكن النظر دليله م وهو قرب القرابة ش الداعية اليه وهو موجود ههنا
فيترتب عليه الحكم وهو جواز النكاح م وفي النكاح مقاصد ش تقرير هذا الكلام ان

المقصود من العقد ليس حصول المال البتة لان في النكاح مقاصد سوى المال الذي هو المهر
م يربو ش اي يزيد م على المهر ش من الكمالات المطلوبة في الختان والعرايس فالظاهر انه
تصرف الصدقات لتوفير ساير المقاصد التي هي انفع لها من الصداق فاقدامه يدل على اشتمال العقد
على المصلحة وصار كالوصي اذا صالح بمال اليتيم جاز وذلك لحصول النظر وان كان في الظاهر اتلاف
مال اليتيم وكان تصرف الاب في هذا واقعا بشرط النظر حتى اذا علم سوء الاختيار منه مجانة
او فسقا كان عقده باطلا وقد روي انه عم تزوج عايشة على صداق خمسمائة زوجها ابو بكر وزوج
فاطمة من علي على صداق اربعمائة درهم ومعلوم ان ذلك لم يكن صداق مثلهما لانه لو كان ذلك صداق
مثلهما مع انهما مجمع الفضايل فلا صداق في الدنيا يزيد على هذا المقدار م اما المالية هي المقصودة في
التصرف المالي ش هذا جواب عن قولهما كما في البيع تقريره قياسهما على البيع غير صحيح لان المالية هي
المقصودة في التصرفات المالية فاذا نقص لم يكن شيء في مقابلتها يجبر به خلل الغبن الفاحش فلهذا
يثبت الاعتراض وفي المجتبى وقيل لا يجوز بيع الاب مال الابن الصغير بغبن فاحش فلان لا يجوز النكاح
بالطريق الاولى وبه قال الشافعي في الاصح واحمد وفي قول ابي يجوز قول ابي ح لكن لها الخيار اذا
بلغت اما لو زوج ابنه الصغير امة لا يجوز عند الشافعي ومالك واحمد لعدم خوف العنت ولو زوج
ابنه الصغير لا يثبت المهر في ذمة الاب بل يثبت في ذمة الابن عندنا سواء كان الابن موسرا او معسرا
وبه قال الثوري والاوزاعي واحمد وقال الشافعي يثبت في ذمة الاب وبه قال حماد شيخ ابي ح وقال مالك
والليث في الابن المعسر على الاب وهو رواية عن احمد م والدليل عدمناه في حق غيرهما ش هذا جواب
عن قولهما فلهذا لا يملك ذلك غيرهما واراد بالدليل وفور الشفقة وتقريره ان الدليل الدال
على النظر معدوم في حق غير الاب والجد فلذلك لا يجوز لغيرهما وقوله والدليل مرفوع على الابتداء
وخبره قوله عدمناه ويجوز ان يكون والدليل منصوبا بفعل مقدر يفسره الظاهر تقديره وعدمنا
الدليل فحذف حتى لا يجتمع المفسر والمفسر م ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو
صغير امة فهو جائز ش الواو في وهي صغيرة للحال وكذا الواو في قوله وهو صغير وعند الشافعي
ومالك واحمد ليس له تزويج ابنه الصغير امة لعدم خوف العنت على اصلهم ولا يزوجها المجبر
على المذهب ويجوز له تزويج من لا يكافيه على الخصال على الاصح ذكره في المنهاج وفيه ولو زوجها
السلطان بطلبها من غير كفو وليس لها ولي لم يصح في الاصح م قال هذا عند ابي ح ش اي الجواز عند ابي ح م
ايضا لان الاعتراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها ش اي لمصلحة تعود نفعها وقد راه الاب تفوق الكفاءة
فلا اعتراض في ذلك م وعندهما لعدم الكفاءة فلا يجوز والتعليل من الجانبين نظير التعليل
في المسئلة السابقة فافهم

م فصل في الوكالة بالنكاح وغيرها ش اي هذا
فصل في بيان حكم الوكالة بالنكاح وغيرها اي وغير الوكالة كنكاح الفضولي والولي لان هذا
الفصل يشتمل على احكام الوكيل والفضولي والولي ولما كانت الوكالة نوعا من الولاية من حيث ان
تصرف الوكيل ينفذ على الموكل كتصرف الولي على المولى عليه ناسب ذكرها في باب الاولياء
في فصل على حدة م ويجوز لابن العم ان يزوجها بنت عمه من نفسه ش اي بنت عمه الصغيرة
بغير اذنها والبالغة باذنها وصورته ان يقول اشهدوا اني زوجت بنت عمي فلانة بنت فلان
بن فلان من نفسي وبه قال مالك واحمد والثوري وابو ثور والظاهرية وقال السروجي وبه
ذهب الحسن البصري ومحمد بن سيرين واسحق واختاره ابو بكر بن المنذر م وقال زفر
لا يجوز ش وبه قال الشافعي م واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز

ش اي كذلك جاز عندنا م وقال زفر والشافعي لا يجوز ش وقال احمد يرد امرها الى غيره ليزوجها
وقال قتادة وابن العنبري يزوجها منه ابن عم هو ابعد منه وكذا الخلاف في الوكيل اذا زوجها
من نفسه وقال الشافعي لا يجوز ذلك الا في احد الوجهين م لهما ش اي لزفر والشافعي انما جمع بين دليل
زفر والشافعي لاشتراكهما في معنى وهو م ان الواحد لا يتصور ان يكون مملكا ومتملكا ش لشيء واحد في زمان واحد
م كما في البيع ش يعني لو وكل المشتري البايع بان يبيع سلعته من نفسه لا يصح هذه الوكالة ولا هذا البيع
او وكل زيد رجلا بشراء شيء بعينه ووكل صاحب العين ذلك الرجل ايضا بان يبيعه من زيد لا
يجوز لان الواحد يصير مملكا ومتملكا م الا ان الشافعي يقول ش اشار بهذا الاستثناء الى ان دليل الشافعي
وزفر وان كان مشتركا في المعنى المذكور لكنه استثنى الولي لان من مذهبه فيه كما هنا حيث يقول م
في الولي ضرورة لانه لا يتولاه سواه ش اي لان العقد لا يتولاه سوى الولي لان عبارة النساء غير صحيحة
عنده م ولا ضرورة في الوكيل ش لانه في نفس العقد بعبارة الولي ضرورة ولا ضرورة في الوكيل لان اكثر
ما في الباب ان يأمر غيره من احد الجانبين فيكون مأمورا قائما مقامه وهو الولي من الجانبين ش علي ملك
مباشرة العقد م ولنا ان الوكيل في النكاح معبر وسفير ش والواحد يجوز ان يكون معبرا عن اثنين والسفير
في اللغة المصلح بين القوم كذا في الديوان وقال ابن دريد في كتاب الجمهرة السفير بين القوم الماشي بينهم في الصلح
م والتمانع ش اي التنافي م في الحقوق ش وهو كونه مطالبا ومطالبا ومسلما ومسلما ومخاصما ومخاصما م دون
التعبير ش اذ الواحد يصلح ان يكون معبرا عن اثنين كما ذكرنا فان العبارة تنتقل اليهما فيصير العقد من
شخصين فلا يؤدي الى احكام متضادة م ولا ترجع الحقوق اليه ش اي الى الوكيل لانه سفير لا مباشر م بخلاف
البيع لانه ش اي لان الوكيل في البيع م مباشر حتى رجعت الحقوق اليه ش اي حقوق عقد البيع من مطالبة
الثمن وتسليم المبيع والقيام بالعهدة وغيرها كل ذلك يرجع الى الوكيل في البيع م واذا تولى طرفيه ش اي
اذا تولى الوكيل طرفي العقد م فقوله زوجت يتضمن الشطرين ش اي قول الوكيل زوجت فلانة من فلان
يتضمن يقوم مقام شطري العقد وهما الايجاب والقبول م ولا يحتاج الى القبول ش لان الواحد لما قام مقام
اثنين قامت عبارته الواحدة ايضا مقام عبارتين فلا يحتاج الى القبول م قال ش اي القدوري في مختصره
م وتزويج العبد والامة بغير اذن مولاهما موقوف فان اجازه المولى جاز وان رده بطل وكذلك ش
اي وكذلك موقوف م لو زوج رجل امرأة بغير رضاها او رجلا ش اي زوج رجلا بغير رضاه م وهذا
عندنا ش اي كون هذا العقد موقوفا على الاجازة مذهب اصحابنا م فان كل عقد صدر من الفضولي
وله مجيز ش اي للعقد مجيز اي قابل يقبل الايجاب سواء كان فضوليا آخر او وكيلا او اصيلا حالة الوقوع
كالبيع والنكاح والاجارة ونحوها وانما قيد بقوله وله مجيز لانه اذا لم يكن له مجيز كما اذا زوج الفضولي
يتيمة لا يتوقف فان قلت السلطان مجيز وكذا القاضي فينبغي ان يتوقف العقد قلت يمكن فرض المسئلة
في موضع لا سلطان فيه ولا قاضي كدار الحرب مثلا ومن صوره تزويج عبد المكاتب حيث لا يتوقف بل
يبطل لعدم المجيز لان النكاح عيب وليس بكسب ولم يجز اجازة المكاتب وكذا اجازة المولى لانه اجنبي عن
كسب المكاتب انعقد موقوفا على الاجازة وبه قال مالك واحمد في رواية وقال ابو عمر في التمهيد لم يختلف
قول مالك واصحابه في العبد يتزوج بغير اذن سيده اي السيد بالخيار ان شاء اجازه وان شاء فسخه
وقال يحيى بن سعيد الانصاري الامر عندنا بالمدينة على هذا وقال اسمعيل القاضي وهو قول سعيد بن
المسيب والحسن البصري والشعبي وجعل مالك التفرقة طلاقا واجازوا توقف البيع على اجازة المالك واجمعوا
على توقف الوصية على قبول الموصى له م وقال الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة ش وبه قال احمد في رواية
م لان العقد وضع لحكمه ش بناء على ان المقاصد الاصلية هو الحكم م والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم ش

ولا الحاد للناس تمليك اموال الناس للناس وفيه من الفساد وما لا يخفى واذا كان لم يقل ركالامد لغوا م
ولنا ان ركن التصرف ش وهو الايجاب والقبول م صدر عن اهله ش وهو العاقل البالغ حال كونه م مضافا
الى محله ش وهو الانثى من بنات آدم ليست بمحرم ولا معتدة ولا مشركة ولا زانية على العدد المنصوص
م ولا ضرر في انعقاده ش اي في انعقاد التصرف لكونه غير لازم م فينعقد موقوفا م كيلا يلحق الضرر بالفائت
م حتى اذا راى المصلحة فيه ينفذه ش ولا ابطله م وقد يتراخى حكم العقد عن ش وهو جواب عن قول الشافعي لان
العقد قد وضع لحكمه هنا فقول بالموجب يعني سلمنا ذلك لكن الحكم ههنا لم يعدم بل تأخر الى الاجازة والحكم قد يتراخى
عن العقد كالبيع بشرط الخيار فان لزومه متراخ الى سقوط الخيار ثم العبد اذا نكح ثم اجاز المولى النكاح يلزمه
مهر المثل بالدخول ومهر آخر بالاجازة قياسا لان الدخول في النكاح الموقوف كالدخول في النكاح الفاسد وفي الاستحسان
يلزمه مهر واحد لان مهر المثل انما يلزمه بالعقد فلولاه للزم الحد في المسمى ايضا يلزم بحكم العقد فلو لزم المهران للزم
في العقد الواحد مهران وذا لا يجوز وفي النهاية عقد الفضولي عند غيبة الموكل انما يصح اذا عرفه باسمه ونسبه
وفي التفاريق زوجها من نفسه بامراة وقال اشهدوا ان فلانة وكلتني ان ازوجها من نفسي ولم ينسبها ولم يعرفها م
ومن قال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة فبلغها فاجازت ش اي اجازت المراة ما قاله الرجل في غيبتها م فهو باطل ش اي عند
ابح ومحمد خلافا لابي يوسف م وان قال آخر ش اي وقال الفضولي آخر في هذه المسألة م اشهدوا اني قد زوجتها منه ش اي قد
زوجت فلانة التي قال الرجل اشهدوا اني قد تزوجتها منه م فبلغها ش اي المراة م الخبر ش فاجازت جاز ش اي العقد و
الفرق بين المسألتين ان الاولى لا مجيز لها فيبطل ولا يتوقف والثانية لها مجيزة فيتوقف لما مر ان شرط التوقف
وجود المجيز م وكذلك ش اي يجوز م ان كانت المراة هي قالت في جميع ذلك ش يعني اذا قالت المراة اشهدوا اني
قد تزوجت فلانا وخاطب عنه واحد في المجلس فقال زوجته اياك فبلغ الخبر واجاز فهو جائز لوجود المجيز
م عند ابح ومحمد ش اي مجموع ما ذكر قول ابح ومحمد م وقال ابو يوسف اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه ش اي فبلغ الغائب
تزويجها نفسها اياه م فاجاز ش اي فاجاز الغائب ذلك م جاز ش اي العقد وجوز ابو يوسف المسألة في هذه الصور كلها
م وحاصل هذا ش اي حاصل ما ذكر من الصور م ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب اصيلا من
جانب عندهما ش اي عند ابح ومحمد م خلافا له ش اي لابي يوسف واجمع اصحابنا ان الواحد يصلح وكيلا من جانب اصيلا من جانب
ووكيلا من الجانبين ووليا من جانب اصيلا من جانب ووليا من جانب وكيلا من جانب في النكاح وهل يصلح فضوليا من
الجانبين او فضوليا من جانب ووليا من جانب او فضوليا من جانب ووكيلا من جانب او فضوليا من جانب اصيلا من
جانب حتى يتوقف العقد على الاجازة فعند ابح ومحمد لا يصلح ولا يتوقف وعند ابي يوسف يصلح فيتوقف واما
كون الواحد اصيلا من الجانبين فهو محال م ولو جرى العقد بين الفضوليين او بين الفضولي والاصيل جاز
بالاجماع ش هاتان صورتان لا خلاف فيهما وهما ظاهرتان م هو ش اي ابو يوسف م يقول لو كان ش اي الفضولي م مأمورا
من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا ش يعني بغير امر م يتوقف ش لان كلام الواحد عقد تام في النكاح باعتبار
الاجازة انها لا ان الاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة م وصار كالخلع ش فان الزوج اذا قال خالعت امراتي
على كذا وهي غائبة فبلغها الخبر فقبلت في مجلس علمها جاز بالاتفاق م والطلاق ش اي وكالطلاق م على مال
م والاعتاق ش اي وكالاعتاق م على مال ش يرجع الى الطلاق والعتاق جميعا كما فسرناه م ولهما ش اي لابح ومحمد م
ان الموجود شطر العقد ش اي نصفه م لانه شطر ش اي لان الموجود منه شطر م حالة الحضرة ش اي حال كونه حاضرا حتى
ملك الرجوع قبل قبول الآخر ويبطل بالقيام قبل قبول الآخر ولو كان عقدا تاما لما بطل م فكذا عند الغيبة ش لان الدال
على ذلك المعنى هو الصيغة وهي لم تختلف م وشرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس ش كما في البيع ش كما اذا قال الرجل
بعت عبدي من فلان ولم يقبل عن المشتري احد او قال اشتريت عبد فلان ولم يقبل عن البائع احد او قال بعت عبد فلان
من فلان ولم يقبل عنهما احد فانه لم يتوقف لم ينفذ بالاجازة اللاحقة بعد المجلس بخلاف المأمور من الجانبين لانه

ينتقل كلامه الى العاقدين ش فيصير كلامين م وما جرى بين الفضوليين عقد تام ش لوجود الايجاب والقبول في
الا انه لم ينعقد في الحال بل يتوقف على اجازة المعقود له كيلا يلحق الضرر به م فكذا الخلع واخواته ش اي الطلاق
على مال والاعتاق م لانه تصرف يمين من جانبه ش ولهذا كان لازما لا يقبل الرجوع وهو معنى قوله م حتى
يلزم فيتم به ش اي بالحلف لان اليمين لا يتم الا بالحالف فكان عقدا تاما وانما قال من جانبه لان الخلع من جانبها
معاوضة على ما سيجيء وانما قال تصرف يمين لانه كان قال ان قبلت الف درهم فهي طالق وان قبل كذا فهو حر
والقبول شرط وقوع الطلاق والعتاق لا شطر العقد م ومن امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه اثنتين في
عقدة واحدة لم يلزمه ش اي الآمر م واحدة منهما ش اي من الاثنتين م لانه لا وجه الى تنفيذهما ش اي تنفيذ العقد
في الثنتين م للمخالفة ش لان الآمر ما امر الا بان يزوجه امراة فخالفه حيث زوجه ثنتين م ولا الى التنفيذ
ش اي ولا وجه الى تنفيذ العقد م في احديهما ش حال كونها م غير عين ش اي غير معينة م للجهالة ش لان النكاح
في المجهولة يكون معلقا بشرط البيان ولا يجوز تعليق ملك النكاح بالاخطار م ولا الى التعيين ش اي ولا وجه
ايضا الى تعيين واحدة منهما م لعدم الاولوية ش لان احديهما ليست باولى من الاخرى فاذا كان الامر كذلك م تعين
التفريق ش وفي المسألة قيود الاول انه امره بان يزوجه امراة فزوجه امراتين فلو امره ان يزوجه امراتين
في عقدة واحدة فزوجه واحدة جاز الا اذا قال لا تزوجني الا امراتين في عقدة فح لا يجوز والثاني انه امره ان يزوجه
امراة ولم يعينها فلو عينها فزوجها واخرى معها يلزمه المعينة والثالث ان الوكيل زوجه اثنتين في عقدة واحدة
لانه لو زوجه في عقدتين لزمه الاولى ونكاح الثانية موقوف على الاجازة لانه فضولي عنه والرابع قال
لم يلزمه واحدة منهما ولم يقل لم يجز النكاح لانه جائز وليس بنافذ لانه نكاح الفضولي لمخالفة الامر وفي
النهاية كان ابو يوسف يقول اولا يصح احدهما بغير عينها والبيان الى الزوج لان المأمور ممتثل امره في احدهما
ولا يبعد ان يكون احدهما بغير عينها منكوحة كما لو طلق احدى امراتيه ثلاثا بغير عينها قال شمس الائمة السرخسي
وهذا ضعيف لانه ليس كالطلاق لاحتمالهما التعليق بالشرط دون النكاح وما لا يحتمل التعليق بالشرط لا يثبت
في المجهول لانه تعليق بالبيان بخلاف الطلاق م ومن امره امير بان يزوجه امراة ش قيد بالامير وحكم غيره
كذلك وقال الامام المحبوبي وعلى هذا الخلاف اذا لم يكن اميرا فزوجه الوكيل امة او حرة عمياء او مقطوعة اليدين
قال الكاكي او مفلوجة او مجنونة فعلى هذا كان قيد الامير اتفاقيا وقيل قيد به لان الكفاءة في جانب النساء
للرجال مستحسنة في الوكالة عندهما اما لو زوجه صغيرة لا تشتهى يجوز بالاجماع لانه عم يزوج عائشة وهي
بنت ست سنين انتهى قلت الظاهر ان ذكره موافقة للفظ محمد لان المسألة من مسائل الصغير محمد عن يعقوب
عن ابح في امير من امراء قريش امرني ان ازوجه امراة فزوجه امة لغيره قال جاز وقال الا ترى انما وضع المسألة
ابح في نفسه تواضعا حيث جعل نفسه مأمورا ولا تفاوت الحكم بين ان يكون الموكل اميرا او غير امير قرشيا
او غير قرشي بعد ان يكون حرا م فزوجه امة لغيره ش انما قيد بقوله امة لغيره اذ لو زوجه امة نفسه لا
يجوز بالاجماع لمكان التهمة ذكره في جامع قاضي خان م جاز عند ابح ش اي جاز التزويج فلا يرد م رجوعا الى
اطلاق اللفظ ش لان لفظ امراة مطلق يقع على الحرة والامة كما اذا حلف لا يتزوج امراة يقع على الامة جميعا
م وعدم التهمة ش اي رجوعا الى عدم التهمة لان الامة ليست للوكيل فلا تهمة م وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز الا ان يزوجه
كفوا ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد اما عندهم فلطلب الحرة واما عندهما فيصرف الاطلاق الى التعارف كنقد
البلد والمتعارف تزويج الكفو م وهو معنى قوله لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء ش
وفي قاضي خان ذكرت المسألة ان الكفاءة في جانب معتبرة عندهما ايضا وفي المحيط الكفاءة في جانب النساء غير معتبرة
عند ابح وبه قال الشافعي واحمد وعندهما معتبرة استحسانا وقيل غير معتبرة عندهما بلا خلاف وانما لا يجوز في غير الكفو
في هذه الصورة باعتبار التعارف لا باعتبار الكفاءة استحسانا وعند الشافعي التوكيل بامراة مجهولة لا يصح في قول

م قلنا العرف مشترك م يعني كما هو مستعمل فيما قلتم مستعمل عندنا فيما قلنا فان الاشراف كما يتزوجون الاماء
للتسهيل م او هو عرف عملي ش اي من حيث العمل والاستعمال لا من حيث اللفظ وبيانه ان العرف على نوعين نحو
الدابة يتقيد لفظا بالفرس ونحو المال بين العرب بالابل وعرف عملي اي من حيث عمل الناس كما كلبسهم الجديد يوم
العيد وامثاله م فلا يصلح مقيدا ش اي للاطلاق ولان اطلاق اللفظ تصرف لفظي والتقييد يقابله ومن شرط التقابل
اتحاد المحل الذي يرد عليه م وذكر ش اي محمد م في الوكالة ش في الاصل م ان اعتبار الكفاءة من هنا استحسان عندهما
ش اي ان اعتبار الكفاءة في النساء للرجال استحسان عند ابي يوسف ومحمد واما اعتبار الكفاءة في الرجال للنساء فهو لا
م لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو ش اي بحسب الظاهر فيتقيد به فروع
قال في الخلاصة امره ان يزوجه امراة فزوجه صبية جاز وقيل هذا قول ابي حنيفة اما عندهما فلا يجوز اذا كانت لا تجامع
مثلها الا لو زوجه رتقا او قرنا وقيل هذا قول الكل ولو امره ان يزوجه سوداء فزوجه بيضاء وعلى العكس لا يجوز ولو
امره ان يزوجه عمياء فزوجه بصيرة يجوز وفي المنتقى امره ان يزوجه امة فزوجه حرة لا يجوز وان زوجه
كتابية او مدبرة او ام ولد جاز ولو امره ان يزوجه نكاحا فاسدا فزوجه امراة نكاحا صحيحا لا يجوز بخلاف
الوكيل بالبيع الفاسد اذا باع بيعا صحيحا جاز والفرق ان الوكيل بالبيع الفاسد وكيل بالبيع لان البيع الفاسد بيع
لانه يفيد الملك فاذا باع بيعا جائزا فقد خالف الى خير فيجوز واما الوكيل بنكاح فاسد فليس بوكيل بالنكاح لان النكاح
الفاسد ليس بنكاح لانه لا يفيد الملك ولهذا لا يجوز طلاقها وظهارها فاذا لم يصر وكيلا لم ينفذ تصرفه عليه كذا
ذكره في الولوالجي في فتاواه وفي الايضاح للفضولي ان يفسخ النكاح قبل الاجازة في قول ابي يوسف الآخر وفي قوله
الاول لا يجوز وهو قولهم وفي النوازل بعث قوما الى رجل يخطب ابنته فقال زوجت فقبل انسان منهم قيل لا يجوز
لان الكل خاطب والخاطب لا يصلح شاهدا وقيل يجوز وعليه الفتوى م باب المهر ش اي هذا باب في بيان ما ذكر ركن
النكاح وشرائطه شرع في بيان حكمه وهو وجوب المهر قال الاكمل المهر المال وقال الكاكي المهر الصداق وهو اسم للمال
يسمى في عقد النكاح وقال الكاكي وللمهر سبعة اسماء في القرآن احدها الصداق والثاني النحلة قال تعالى وآتوا النساء
صدقاتهن نحلة والثالث الاجر قال تعالى وآتوهن اجورهن والرابع الفريضة قال تعالى وقد فرضتم لهن فريضة والخامس
المهر قال عم فان مسها فلها المهر والسادس العليقة قال عم ادوا العلائق قيل يا رسول الله ما العلائق قال ما تراضى به الاهلون
والسابع العقر قال عم لها عقر نسائها انتهى قلت لم يذكر في القرآن الا اربعة من الاسامي والثلاثة ذكرت في الحديث
وقال السروجي له اسماء تسعة فذكرها مثل ما ذكر الكاكي وزاد الصدقة والحباء والحديث الذي فيه العلائق رواه الدارقطني
ويقال اصدقتها ولا يقال امهرتها بل يقال مهرتها كذا هنا ذكره ابن قدامة في المغني وفي الصحاح امهرها ومهرها اذا سمى
لها مهرا وتزوجها به م ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرا ش قد ذكرت غير مرة ان هذه الواو في قوله ويصح واو
الاستفتاح كذا سمعت من سادتي الكبار م قال ش اي القدوري م ويصح النكاح ش وصحة النكاح بدون تسمية المهر اجماعا
وانما الخلاف هل يجب مهر المثل او لا يجب شيء على ما يأتي في المفوضة وخلو النكاح عن التسمية لا يمنع صحته كما اذا
تزوجها ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها وعلى ما ليس بمال كالميتة والدم ومما سيأتي فالنكاح جائز
ولها مهر مثل نسائها م لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ش ويصح بلا تسمية المهر قال تعالى
فانكحوا فلو شرطنا التسمية فيه كان زيادة على النص م ثم المهر واجب شرعا فكيف يصح النكاح مع السكوت عنه فاجاب
بقوله المهر واجب شرعا ش وجوبه ليس لصحة النكاح وانما وجب م ابانة ش اي اظهارا م لشرف المحل فلا يحتاج الى
ذكره لصحة النكاح ش فان قيل هذا دعوى فلا بد له من دليل اجيب بان عليه قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
الى فتفرضوا حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك ذكره لا يمنع
صحة النكاح م وكذا ش اي وكذا يصح النكاح م اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا ش ان النكاح عقد انضمام آه
م وفيه اي فيما اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها خلاف مالك يعني لا يجوزه لانه عقد معاوضة فيفتقر الى
ذكر المهر

كالبيع الى ذكر الثمن ونفيه يفسد البيع فنفي المهر ينبغي ان يفسد النكاح فلهذا البيع مبادلة مال بمال شرعا ولغة
تمليك شيء بشيء فيقتضي ذكر الثمن والمهر ليس بعوض اصلي لما ذكر في الكتاب من قوله ان النكاح عقد آه م واقل
المهر عشرة دراهم ش او قيمة عشرة وقال محمد وزن عشرة تبرا وان كان قيمته اقل من عشرة مضروبة بخلاف السرقة
فان السرقة لا تقطع في مثلها وقال مالك اقله مقدر وهو ربع دينار او ثلاثة دراهم وقال ابن شبرمة اقله خمسة
دراهم وقال ابراهيم النخعي اقله اربعون درهما وعنه عشرون درهما وقال سعيد بن جبير اقله خمسون درهما وكل منهم مذهبه
في نصاب السرقة الذي يقطع فيه اليد كذلك م وقال الشافعي ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع يجوز ان يكون مهرا في النكاح ش
وبه قال احمد وابو ثور واسحق وفقهاء المدينة وهو مذهب الثوري ايضا وقال ابن حزم ايضا وقول مالك لا يعرف
عن احد من اهل العلم قبله وقد خالفه ائمة المدينة والفقهاء الذي لا يخرج عن قولهم وقال ابو عمر بن عبد البر بعد ان حكى
هذا ابو حنيفة قاس الصداق على اليد عنده فانها لا تقطع الا في ربع دينار او عشرة دراهم قلت لا تقطع في ربع
عنده ولا يكون صداقا حتى لو تزوجها على دينار قيمته اقل من عشرة دراهم يكمل عشرة دراهم عند علمائنا
الثلاثة ونقله عنه سهو وغلط م ولانه حقها ش اي لان المهر حق المراة م فيكون التقدير ش اي تقدير المهر م اليها ش وهذا
يملك التصرف فيه استيفاء واسقاطا كالبيع والاجارة والكفالة م ولنا قوله ش اي قول النبي م لا مهر اقل من عشرة دراهم
ش هذا الحديث رواه جابر بن عبد الله والكلام فيه مستوفى في الكفاءة ورواه الدارقطني والبيهقي رواه في سننه من طرق
ضعفها لكن الحديث اذا روي من طرق مفردات تضعيفه يصير حسنا ويحتج به ذكره النووي في شرح المهذب وقال الاترازي
ولنا ما روى جابر عن رسول الله انه قال لا مهر اقل من عشرة دراهم وروى ابو بكر الرازي هذا الحديث في شرح الطحاوي
باسناده الى جابر عن النبي انتهى قلت لم يذكر الاسناد حتى ينظر فيه والظاهر انه بالاسناد الذي رواه الدارقطني
وقد مر الكلام فيه وقال الكاكي وحديث ابن عمر لا مهر اقل من عشرة وهكذا رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
وهو مذهب علي وابن عمر وعائشة وعامر وابراهيم قلت الخصم لا يرضى هذا المقدار الذي ذكره على ما لا يخفى واما
قوله وهو مذهب علي فقد رواه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما عن داود الاودي عن الشعبي عن علي قال لا تقطع
اليد في اقل من عشرة دراهم ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم قال ابن الجوزي في التحقيق قال احمد داود الاودي
ضعيف كان يقول بالرجعة والشعبي لم يسمع من علي واخرجه الدارقطني ايضا في العلل وعن جويبر عن الضحاك
عن النزال بن سبرة عن علي فذكره وجويبر ايضا ضعيف م ولانه ش اي ولان المهر م حق الشرع وجوبا ش اي من حيث وجوبه
م اظهارا لشرف المحل ش اي لاظهار شرف المحل وخطره وصيانته عن شبهة الابتذال م فيقدر بماله خطر وهو العشرة ش اي عشرة دراهم
م استدلالا بنصاب السرقة ش لانه يتلف به عضو محترم فلان يتلف به منافع بضع كان اولى فان قلت هذا الاستدلال ضعيف
لان مالكا والشافعي ينكرانه فان نصابها عندهما ثلاثة دراهم او ربع دينار قلت منع هذا لان من عادتنا ان المهر مقدر
خلافا للشافعي استدلالا بنصاب السرقة فانه مقدر بالاجماع فكذا المهر بالقياس عليه لوجود الجامع اما التقدير بالعشرة
في نصاب السرقة فلما رواه ابو داود في سننه من حديث عطاء عن ابن عباس قال قطع رسول الله رجلا في مجن قيمته عشرة
دراهم فان قلت من اين قلت ان المهر حق الشرع من حيث الوجوب قلت لقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا وكل ما اوجبه الشرع
تولى بيان مقدارها كالزكاة وغيرها والتقدير مجهول وضرب النواص بين ذلك فلا يجوز اقل مما قدره فان قلت ما تقول في
حديث عبد الرحمن بن عوف رواه الجماعة انه جاء الى رسول الله وبه اثر صفرة فاخبره انه تزوج فقال رسول الله
كم سقت اليها قال وزن نواة من ذهب فقال له رسول الله اولم ولو بشاة وفي التمهيد رواه مالك في الموطأ عن حميد
الطويل عن انس بن مالك وقد اجاز رسول الله باقل ما قيل ان النواة خمسة دراهم وعن احمد ثلاثة دراهم وربع
قلت قال عياض لا يصح عندهم ذلك لانه قال من ذهب وذلك يزيد على دينارين وفي الاسرار كان اكثر اهل العلم ان وزنها
خمسة دراهم وظاهر هذا انه تزوج باكثر من ثلاث مثاقيل من الذهب فان قلت روى البيهقي عن حجاج عن قتادة عن انس
قال قوم يعني النواة ثلاثة دراهم وثلث درهم قلت حجاج هو ابن ارطاة وهو ضعيف وقتادة يدلس وقد عنعن وهذا

احد عمر هذا حديث لا نعرف به حجة فان قلت ما تقول في حديث رواه ابو داود قال قال رسول الله من اعطى في صداق امراة ملء كفيه سويقا او تمرا فقد استحل قلت في اسناده موسى بن مسلم وهو ضعيف قاله المنذري وقال الاودي وهو ضعيف ورواه ابو داود موقوفا وقيل كان ذلك في المتعة يدل عليه ان جابر انفسه قال كنا نستمتع بالقبضة من الطعام على معنى المتعة على عهد رسول الله واخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن جريج عن ابي الزبير قال سمعت جابرا يقول كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق بالايام على عهد ... قلت هذا منسوخ وكان ذلك للضرورة والفقر في اول الاسلام قال ابن الجوزي فان قلت قال البيهقي هذا وان كان منسوخا لانه في نكاح المتعة فانما فسخ منه شرط الاجل فاما ما يجعلونه صداقا فانه لم ينسخ قلت فساد قوله هذا ظاهر قال الاجماع قال نسخ احكام المتعة ودعوى اخراج بعضها عن النسخ دعوى باطلة وقال السروجي ويدل على بطلان قوله هذا وانا بان تعصب ...قل ان الذي نسخ من نكاح المتعة انما هو شرط الاجل وان باقي احكامه في النكاح المشروع المؤبد انه ينبغي ان لا يثبت لهذا النكاح ... التوارث لان هذه الاحكام لنكاح المتعة وهي باقية في هذه الانكحة ولم ينسخ الا شرط الاجل كما زعم وذلك خلاف اجماع المسلمين وهو بين وقيل في الجواب عن الحديث المذكور انه روي عن جابر خلاف هذا وهو نص مع ضعف كل واحد منهما فلا يكون هذا دليلا على دعواهم وقيل لو ثبت كان محمولا على العجل فان قلت روى البخاري ومسلم عن سهل بن سعد قال جاءت امراة الى النبي فقالت يا رسول الله جئت اهب لك نفسي الحديث بطوله وفيه رجل من اصحابه فقال يا رسول الله ان لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها فقال هل عندك من شيء قال لا والله يا رسول الله فقال انظر ولو خاتما من حديد فذهب ثم رجع فقال لا والله يا رسول الله ما وجدت ولا خاتما من حديد الحديث وفيه قال ماذا معك من القران قال معي سورة كذا وكذا عددها وقال تقراهن عن ظهر قلبك قال نعم قال اذهب فقد زوجتكها بما معك من القران وهذا من جملة ما استدل به الشافعي ومن يقول بقوله قلت اجاب الاترازي عن هذا بقوله هذا خبر الواحد وقد عارض نص الكتاب فلا يحتج به قلت هذا الاترازي كما ينبغي بل الجواب الظاهر ما قاله ابن الجوزي ان ذلك كان للضرورة والفقر في اول الاسلام واظهر من هذا ما قال اصحابنا انه ليس فيه دلالة على ان تحصل القران مهرا ولهذا لم يشترطان يعلمها وانما معناه بركة ما معك من القران او لاجل انك من اهل القران كتزوج طلحة على اسلامه وهو لا يصلح صداقا للبضع وفي التمهيد قال مالك وابو حنيفة واصحابهما والليث لا يكون القران ولا تعليمه مهرا لان التزوج لا يستباح الا بالمال لقوله ان تبتغوا باموالكم والقران ليس بمال ولان التعليم في العلم والتعلم يختلف ... فاشبه المجهول والسكوت عن المهر لا يبطل النكاح لانه معلوم انه لا بد منه فان قلت الاستدلال بالاية ضعيف لان الاموال ذكر بلفظ الجمع في مقابلة الجمع وذلك يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد مثل هذا يكون المراد ان يبتغي كل واحد ماله لا باموال والمال يقع على القليل والكثير قلت قال الاترازي لا نسلم انقسام الاحاد على الاحاد اذا ذكر الجمع بمقابلة الجمع ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المال يقع على القليل الذي هو غاية في القلة عرفا وهذا لان المال ما يجري فيه البدل والاباحة والشح والضنة والقليل الذي قاله الشافعي يجري فيه الشح والضنة فلا يطلق عليه اسم عرفا كالفلس والجوز فلا بد من التقدير بما خطر فقدرت العشرة بالحديث او بالقياس انتهى قلت اراد بالحديث حديث جابر المذكور وبالقياس القياس على نصاب السرقة وقد مر الكلام عن قريب فان قلت روي في حديث ابن مسعود قال قال رسول الله من ينكح هذه فقام رجل عليه بردة عاقدها في عنقه فقال انا يا رسول الله فقال الك مال قال لا قال اتقرا من القران شيئا قال نعم سورة البقرة والمفصل قال انكحتكها على ان تقرئها وتعلمها واذا رزقك الله عوضتها فتزوجها الرجل على ذلك انتهى وقد قلت لم يشترط ان يعلمها وهنا قد اشترط اقراءه اياها وتعليمه كذلك قلت قال الدارقطني تفرد به عتبة بن السكن وهو متروك وقوله عوضتها يدل على انه لا بد من المهر وانما اخر الى وقت حصوله و

وتاخيره لا يبطل النكاح فان قلت روى ابو هريرة قال له رسول الله ما تحفظ من القران قال سورة البقرة والتي تليها قال قم فعلمها عشرين اية وهي امراتك قال عبد الحق هو من رواية عسل بن سفيان ضعفه يحيى ابن معين واحمد وقال ابو حاتم منكر الحديث وقال ابو عمر في التمهيد دعوى التعليم بما معك من القران دعوى باطلة لا تصح واكثر اهل العلم لا يجيزون ما قاله الشافعي وقال ابو الفرج في التحقيق عن ابي النعمان الازدي قال زوج رسول الله امراة من رجل على سورة من القران لا تكون لاحد بعدك مهرا وفي مصنف ابن ابي شيبة عن شعبة قال سالت الحكم وحمادا عن رجل وهب ابنته لرجل فقال كل منهما لا يجوز الا بصداق فان قلت روى الترمذي وابن ماجه عن عاصم بن عبيد الله قال سمعت عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ابيه ان رسول الله اجاز نكاح امراة على نعلين وقال الحديث حسن قلت قال ابن الجوزي في التحقيق عاصم بن عبيد الله قال ابن معين ضعيف لا يحتج به وقال ابن حبان كان فاحش الخطا فترك فرع يكره الدخول بها قبل ان يعطيها شيئا من صداقها سواء كانت مفوضة او مسمى لها وبه قال سعيد بن المسيب والحسن والنخعي والثوري والشافعي واحمد وعامة اهل العلم وروي عن ابن عمر وابن عباس والزهري وقتادة ومالك انه لا يدخل بها حتى يعطيها شيئا قال الزهري مضت السنة عليه واستدلوا بمنعه عليا من الدخول على فاطمة حتى يعطيها شيئا فاعطاها درعه الحطمية واما حديث عقبة بن عامر الذي زوجه رسول الله ولم يعطها شيئا وروى ابن ابي شيبة عن جرير بن كريب بن هشام وكان من اصحاب عبد الله انه تزوج امراة على اربعة الاف ودخل بها قبل ان يعطيها شيئا م ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا ش وقال ابن القاسم في المدونة ان سمى اقل من ربع دينار او ثلاثة دراهم ان كان يكمل قبل الدخول ربع دينار او ثلاثة دراهم والا فسخ عليه وبعد الدخول اجبر على التكميل اقل الصداق وان طلقها قبل الدخول يجب عليه نصف المسمى وقال غيره من المالكية التسمية فاسدة ويفسخ على كل حال ولم يوجبوا مهر المثل واوجبوا مهر المثل في تسمية الخمر والخنزير وصحح القدوري م وقال زفر مهر المثل ش اي يجب مهر المثل م لان تسميته ما لا يصلح مهرا كانعدامه ش يعني كلا تسمية كما في تسمية الخمر والخنزير وهو القياس م ولنا ش وهو وجه الاستحسان م ان فساد هذه التسمية لحق الشرع ش وحق الشرع يتادى بالعشرة وهو معنى قوله م وقد صار مقضيا بالعشرة ش باعتبار ان العشرة في كونها صداقا لا تتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله كما لو اضاف النكاح الى بعضها صح في جميعها م فاما ما يرجع الى حقها ش اي الى حق المراة م فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ش اي بما دون العشرة لان من رضي بالخمسة فقد رضي بالعشرة بلا شك وما زاد على العشرة فهو حقها ثم رضا بالخمسة اسقاط حقها او نقص عن حق الشرع فيتصور نقضها في حقها دون حق الشرع فيتم العشرة بخلاف ما اذا لم يوجد التسمية لان الانسان قد رضي باسقاط الحق تكرما وتفضلا طلبا للثناء الجميل ولا يرضى بالشيء القليل اما اذا كانت راضية بما دون العشرة فاولى ان يكون راضيا بالعشرة م ولا يعتبر بانعدام التسمية ش هذا جواب عن قوله كانعدامه تقريره ان هذا القياس غير صحيح يعني اعتباره بما لم يسم غير صحيح م لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ش اي لاجل التكرم على الزوج م ولا ترضى فيه بالعوض اليسير ش ترفعا في المعاوضة فلا يكون عدم التسمية دليلا على الرضى بالعشرة فكذلك لم يجب العشرة وانما يجب مهر المثل بخلاف الرضى بما دون الكثرة فانه رضي بها لا محالة م ولو طلقها قبل الدخول بها يجب خمسة عند علمائنا الثلاثة وعند زفر ش اي عند زفر م يجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ش وعند مالك على قول ابن القاسم والشافعي واحمد يجب نصف المسمى والجواب عن قياس زفر على تسمية الخمر والخنزير فنقول بخلاف الخمر والخنزير لان ما دون العشرة يصلح ان يكون مسمى مضموما الى غيره من المال فيصح بانفراده ايضا اما الخمر والخنزير فلا يصح تسميتهما مع غيرهما فبطلت التسمية فوجب مهر المثل وعلى هذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة دراهم

ولو طلقها قبل ان يدخل بها فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف وانما تعتبر قيمة الثوب يوم العقد وكذا اذا
سمى مكيلا او موزونا الا ان الفرق بينهما اذا الثوب اجبرت المرأة على القبول واذا جاء بقيمة المكيل والموزون لا
يجبر وقال الحاكم ويعتبر قيمة الثوب يوم التزوج وقيمة المكيل والموزون يوم القبض وروى الحسن عن ابي ح
انه تعتبر في الثوب قيمته يوم القبض وفي المكيل والموزون يوم العقد م ومن سمى مهرا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل
بها او مات عنها ش اعلم ان المهر يجب بالعقد اما بالتسمية اذا وجدت والا فالحكم اعني مهر المثل بحكم الشرع ثم يستقر
المهر باحد اشياء ثلاثة اما بالدخول او بموت احد الزوجين واما بالخلوة الصحيحة وقد ذكر المصنف الاولين وهما
الدخول وموت احد الزوجين ثم علل بقوله م لان بالدخول يتحقق تسليم المبدل ش وهو البضع م ويتأكد البدل
وهو المهر فيجب عليه ايفاء البدل كما اذا قبض المبيع يستقر عليه الثمن م والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد ش لانه لا
يبقى قابلا للتغيير م فيتقرر بجميع مواجبه ش الممكن تقريرها بالوجوب المقتضي وانتفاء المانع كالارث والعدة والمهر
والنسب قلنا مواجبه الممكن تقريرها احترازا عن النفقة وحل التزوج بعد انقضاء العدة فان النفقة لا تجب بعد
الموت ويحل لها التزوج بعد انقضائها ولا خلاف للائمة الاربعة في هذه المسئلة وقال ابو سعيد الاصطخري
من اصحاب الشافعي ان كانت الزوجة امة لا يستقر المهر بموتها ومذهب الشافعي انه يستقر بموته م فان طلقها قبل
الدخول بها والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ش الاية منصوبة بتقدير
فعل اي اقرأ الاية بكمالها ويجوز رفعها على الابتداء وخبره محذوف تقديره الاية بتمامها ونحو ذلك وتمامها هو
قوله وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان
تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير قوله من قبل ان تمسوهن اي من قبل
ان تجامعوهن والمس الجماع اجماعا ويلحق به الخلوة الصحيحة على ما يأتي قوله وقد فرضتم اي والحال انكم قد
فرضتم اي قد قدرتم ومعنى الفرض ههنا التقدير وقيل كله اي ومعنى الواو وما لم تعرضوا قوله فنصف
ما فرضتم اي الواجب نصف ما فرضتم قوله الا ان يعفون اي المطلقات وهو استثناء من قوله فنصف
ما فرضتم تقديره الواجب نصف ما فرضتم الا ان تعفو الزوجات فليس بواجب واعلم ان صيغة يعفون
مشتركة بين الرجال والنساء في الصورة ولكن في التقدير مختلفة فوزن صيغة الرجال في الاصل يفعلون
لان اصله يعفوون فاستثقلت الضمة على الواو مع ضم ما قبلها فحذفت ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنين
والواو الموجودة فيه ضمير الجماعة والنون علم الرفع ووزن صيغة النساء يفعلن والواو لام الفعل فيه
والنون فيه ضمير جمع النساء وهو مبني والاول معرب رفعه باثبات النون ونصبه وجزمه بحذفها
قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح عطف على ان يعفون لا محل النصب واختلف اهل العلم في الذي بيده عقدة
النكاح فذهب اصحابنا الى انه الزوج قال ابو بكر بن المنذر في الاشراف روينا ذلك عن علي بن ابي طالب وعبد الله بن
عباس وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وشريح ومجاهد ومحمد بن كعب وقتادة
والربيع ونافع مولى ابن عمر والاوزاعي وابن شبرمة والضحاك وابن جريج وابن حبان وجابر بن زيد وابن سيرين والشعبي و
والنخعي وطاوس واياس بن معاوية والثوري والليث والشافعي في الجديد بلا خلاف ما ذكره الزمخشري وابن الخطيب في تفسيرهما
وهو قول احمد وهكذا ذكره ابو بكر الرازي وابو بكر بن ابي شيبة في مصنفه والموفق بن قدامة في المغني وروى الدارقطني
باسناده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله قال ولي العقدة الزوج وقال علقمة والحسن وعطاء
وعكرمة وابو الزناد وهو الولي وقال مالك هو الاب وحده في حق البكر وهو قول الشافعي في القديم و
الجد كالاب فيه وفي المغني وهو قول احمد القديم في حق الاب خاصة بخمس شرائط ان يكون الذي بيده
عقدة النكاح ابا وان تكون صغيرة وان تكون بكرا وان تكون مطلقة ولا يجوز عفو الاب قبل الطلاق
وان يكون قبل الدخول وفي المبسوط على القديم يجوز باربع شرائط الاولى في حق الحر كالاب والجد والثانية

الحر كالاب والجد والثانية ان يكون من لا يملك امر نفسها الثالثة ان يكون بعد الطلاق الرابعة ان لا
يكون دينا الا عينا وقال ابو محمد لا فرق بين الدين والعين م والاقيسة متعارضة ش الاقيسة
جمع قياس وهو معروف هذا جواب اشكال وهو ان يقال ينبغي ان يسقط الكل لان بالطلاق قبل
الدخول يعود المعقود عليه وهو البضع اليها سالما فينبغي ان يسقط كل البدل كما اذا تبايعا ثم تقايلا
فاجاب عنه بقوله والاقيسة متعارضة يعني هذا القياس يقتضي هكذا لكن ههنا قياس اخر يقتضي وجوب
كل المهر وهو ان الطلاق قاطع لملك النكاح فينبغي وجوب كل المهر لانه فوت ما ملكه باختياره
وذلك يقتضي وجوب كل المهر وهو ان الطلاق قاطع لملك النكاح فيقتضي وجوب كل المهر كالمشتري اذا
اتلف المبيع قبل القبض فاذا تعارض القياسان وجب المصير الى النص فقلنا باستقرار نصف المهر
وسقوط نصفه واعترض عليه بشيئين احدهما انه ليس ههنا الا قياسان ولا ثالث فما والاخر ان ظاهر
كلامه يدل على ان الرجوع الى النص انما كان لتعارض القياسين وليس الامر كذلك فانه لا اعتبار
بالقياس مع وجود النص وافق او خالف اما اذا خالف فهو متروك مردود واما اذا وافق فلان
الحكم في المنصوص ثابت عندنا بعين النص لا بالعلة ومنهم من قال انا نعمل بالقياسين ثبوتا وسقوطا
فالقياس المقتضي لوجوب الكل نعمل به في ايجاب النصف والقياس الذي يقتضي اسقاط الكل نعمل به في
اسقاط النصف عملا بهما وهو مقتضى النص وذكر في الحواشي العمل بالقياس في معارضة النص
المخصوص جائز وهذا النص قد خص منه الطلاق قبل الدخول بعد الخلوة فيستقيم الرجوع الى
النص المخصوص لتعذر العمل بالقياس انتهى قلت لا يجوز ترك النص المخصوص بالقياس وانما
الجائز بالقياس زيادة التخصيص بعدما خص النص بدليل ولا يجوز تخصيصه بالقياس قبل ان يخص
فان قلت ليس من شان التعارض بين القياسين تركهما بل العمل باحدهما قلت الاصل
ان الدليلين اذا تعارضا ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر تهاترا وتساقطا ولا يعمل باحدهما للترجيح من
غير مرجح م ففيه ش اي في الطلاق قبل الدخول والخلوة والفاء فيه تفسيرية تفسير التعارض
بين القياسين ثم فسر الاول بقوله تفويت الزوج والثاني بقوله ومنه عود المعقود عليه الى
م تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره ش قوله تفويت مصدر مضاف الى فاعله
والملك منصوب لانه مفعول والباء في باختياره يتعلق بقوله تفويت الزوج م وفيه ش
اي وفي الطلاق قبل الدخول ايضا م عود المعقود عليه ش وهو البضع م اليها ش
اي الى المرأة حال كونه م سالما فكان المرجع فيه ش اي في حكم هذا الامر م المرجع ش اي
الرجوع وهو مصدر ميمي م النص ش منصوب لانه خبر كان واشار به الى ان القياسين تركا
وعمل بالنص وهو الاية المذكورة م وشرط ش اي القدوري لان المسئلة من مسائله م ان
تكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على ما نبينه ان شاء الله تعالى ش وما يأتي
من ترتيب في هذا الباب م قال ش اي القدوري م وان تزوجها ولم يسم لها مهرا
او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها ش هاتان
صورتان الاولى ان يتزوجها ولم يسم لها مهرا يعني سكت عنه والثانية ان يتزوجها على ان لا مهر
لها يعني بشرط ان لا مهر لها وهي مسئلة المفوضة وهي التي فوضت نفسها بلا مهر فلها مهر مثلها
ان دخل بها او مات الزوج عنها وفي الذخيرة وكذا لو ماتت هي ومذهبنا قول عبد الله قول عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنه وقضاؤه وبه قال الحسن البصري ورواه عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ذكره عنه ابن ابي شيبة في مصنفه والحسن بن حي وابن شبرمة وابن ابي ليلى والشافعي في قول

البويطي واحمد واسحق بن راهويه وابو ثور وابن جرير الطبري وداود وما اذا ذكر ... وان نفاها بطل
النكاح م وقال الشافعي لا يجب شي في الموت ش اي لا يجب لها شي اذا مات عنها قبل الدخول م
واكثرهم ش اي واكثر اصحاب الشافعي م على انه يجب في الدخول ش كمذهبنا وبه قال احمد
وقال بعض اصحاب الشافعي لا يجب لها شي بالدخول وفي الموت للشافعي قولان اصحهما انه يجب والثاني
انه لا يجب وهو قول مالك في صورة نفي المهر م له ش اي للشافعي م ان المهر خالص حقها فتتمكن
من نفيه ابتداء ش اي في ابتداء العقد كما لو فوضته فانها تفوض نفسها بلا مهر م كما تتمكن
من اسقاطه انتهاء ش اي في انتهاء العقد فان لها ان تسقط مهرها بعد العقد كالخلع واحتج
الشافعي ايضا بما روي عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهم قالوا لها الميراث
ولا صداق لها وعليها العدة م ولنا ان المهر وجوبا ش اي من حيث الوجوب م حق الشرع
ش بدليل قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم قد علمنا ما فرضنا وعلم من خصوصية النبي صلى الله
عليه وسلم بالنكاح بغير مهر انه في حق غيره لا ينعقد الا موجبا للمهر وقال ابو سعيد الخدري
لا نكاح الا بمهر وشهود الا ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم م على ما مر ش عند قوله
ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل ۰ وفي المحيط في المهر حقوق ثلاثة حق الشرع وهو
ان لا يكون اقل من عشرة وحق الاولياء وهو ان لا يكون اقل من مهر مثلها وحق المراة وهو كونه ملكا
لها غير ان حق الشرع وحق الاولياء يعتبر وقت العقد لا في حالة البقاء م وانما يصير حقها
في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي ش لان الاصل ان يلاقي التصرف ما يملكه دون ما لا يملكه
ولهذا ملكت الابراء انتهاء دون النفي ابتداء م ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة ش
اي ولو طلق التي لم يسم لها او تزوجها على ان لا مهر لها قبل ان يجامعها فلها المتعة وانما لم يقل فان
طلقها قبل الدخول والخلوة بل قال قبل الدخول فقط ثم ان قيد الخلوة شرط ايضا لان الدخول
يشملها اذ الخلوة دخول حكما م لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الاية ش تقدير
الكلام في قوله الاية عن قريب وجه الاستدلال ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن فمتعوهن والفريضة هي المهر اي لا جناح عليكم
في الطلاق في الوقت الذي لم يحصل المساس وفرض الفريضة وامر بالمتعة مطلقا وهو على الو
جوب حقا وذلك يقتضيه ايضا وذكر كلمة على م ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الامر
ش اي لاجل الرجوع الى الامر لان مقتضاه الوجوب عند الاطلاق والمتعة الواجبة عندنا هي
هذه وحدها والباقية مستحبة الا اذا كانت الفرقة من قبل المراة حيث لا تستحب لها المتعة
لانها جانية ومذهبنا هو قول ابن عمر وابن عباس والحسن وعطاء وجابر بن زيد والشعبي والنخعي
والزهري والثوري والشافعي واحمد في رواية حكاه عنه وعنه تجب نصف مهر المثل م وفيه
خلاف مالك ش اي في الحكم المذكور خلاف لمالك فان عنده مستحبة وهو قول ابن ابي ليلى
والليث لانه تعالى قال حقا على المحسنين والمحسن اسم للمتطوع والوجوب لا يتقيد بالمحسن قلنا
قد فسر الاحسان بالايمان ولان التقييد بالمحسن لا ينفي الوجوب على غيره كما قال هدى للمتقين مع انه
هدى لهم ولغيرهم قاله الكاكي والصحيح من مذهبه كمذهبنا م والمتعة ثلاثة اثواب من
كسوة مثلها ش اي مثل المراة وهذه اللفظة اعني من كسوة مثلها لفظ القدوري في مختصره اشار
بهذا الى اعتبار حالها في الكسوة على ما يجي الان م وهي درع وخمار وملحفة ش فسر بهذا قوله
والمتعة ثلاثة اثواب لان ذكر الاثواب يتناول اكثر من الثلاثة ففسر الاثواب بقوله وهي درع وخمار

وملحفة

وملحفة اي لا تستر هذه الثلاثة الاثواب المذكورة هي هذه لا غير والدرع هو ما تلبسه المراة فوق
القميص وهو مذكر قاله صاحب المغرب وعن الحلواني هو ما جيبه الى الصدر وقال ابن الاثير درع المراة
قميصها والخمار ما تغطي به المراة راسها والملحفة بكسر الميم الملاءة وهي ما تلتحف به المراة وفي الذخيرة
المتعة ثلاثة اثواب قميص ومقنعة وملحفة وسط لا جيد غاية الجودة ولا رديء غاية الرداءة
لا تزاد على نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم وفي الينابيع ان كانت من السفلة
فمتعتها من الكرباس وان كانت من الوسط فمتعتها من القز وان كانت مرتفعة الحال فمتعتها من الابريسم
هذا هو الصحيح وفي المغني اعلاها خادم يروى ذلك عن ابن عباس وكذا ذكره عنه في المنتقى
وادناها كسوة تجوز فيها الصلاة وان كان فقيرا متعها درعا وخمارا او ثوبا تصلي فيه ۰ وقال الاوزاعي
والثوري وعطا ومالك وابو عبيد كقولنا ۰ وعن احمد في رواية يرجع فيها الى الحاكم وهو احد
قولي الشافعي وهو بعيد وروي عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه انه طلق امراته الكلبية
وحممها جارية اي متعها ۰ وقال الشعبي العرب تسمي المتعة التحميم ۰ وروي عن الحسن بن علي رضي الله عنهما
انه طلق امراة ومتعها بعشرة الاف فقالت متاع قليل من حبيب مفارق وفي التتمة قبل الوطء
والمسيس تجب المتعة وبعد المسيس يجب مهر المثل ۰ وفي المتعة قولان وان وجب لها نصف
المهر فلا متعة وفي المنهاج تجب متعة اذا لم يجب نصف مهر المثل قبل الوطء وكذا الموطوءة في الاظهر
مع مهر المثل م وهذا التقدير ش اي التقدير بثلاثة اثواب م مروي عن عائشة
وابن عباس رضي الله عنهم ش قال الاترازي ولنا ما روى اصحابنا في المبسوط وغيره عن ابن
عباس وعائشة وسعيد بن المسيب وعطا والحسن والشعبي ان المتعة ثلاثة اثواب والبيهقي
روى عن ابن عباس م وقوله ش اي قول القدوري في مختصره م من كسوة مثلها اشارة
الى انه تعتبر حالها ش اي حال المراة وفي البدائع ثم قيل تعتبر المتعة بحاله وبه قال ابو
يوسف وقيل تعتبر بحالها وقيل في المتعة الواجبة بحالها لانها قائمة مقام مهر المثل وفي
المستحبة بحاله قال في الاية اشارة الى اعتبار حاله فلو اعتبرنا بحاله وحده لسوينا بين الرفيعة
والوضيعة في المتعة وذلك غير معروف بين الناس بل هو منكر م وهو قول الشيخ الكرخي
في المتعة الواجبة ش اي الاعتبار بحال المراة هو قول الشيخ ابي الحسن الكرخي لقيامها
ش اي لقيام المتعة م مقام مهر المثل ش لانها عند سقوط مهر المثل وفي مهر المثل يعتبر
حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة م والصحيح انه يعتبر حاله ش اي حال الرجل
وهو اختيار ابي بكر الرازي ذكره المصنف وهو الصحيح من مذهب الشافعي ايضا م عملا بالنص
وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ش بيانه ان الله تعالى اعتبر حال الرجل
دون حال المراة والتعليل في معارضة النص باطل والموسع هو الغني والمقتر الفقير المقل م ثم هي
اي المتعة م لا تزاد على نصف مهر مثلها ش وبه قال الشافعي في قول وفي قول لا تعتبر بمهر المثل وفي
بعض النسخ ثم هو فالتانيث على ارادة المتعة والتذكير على ارادة التمتيع م ولا تنقص عن خمسة
دراهم ش لان المتعة وجبت عوضا عن البضع وكل العوض لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فنصف العوض
لا يجوز ان يكون اقل من خمسة وهذا معنى ما احاله الى الاصل وهو قوله م ويعرف ذلك في الاصل
ش اي المبسوط بيان ذلك ان المتعة اما ان تكون زايدة على نصف مهر المثل او لا فان كانت زايدة فلها
نصف مهر المثل لان مهر المثل هو العوض ولكن تعذر تنصيفه لجهالته فصار الى خلفه وهو المتعة
فلا يزاد على نصف مهر المثل وان لم يكن كذا فاما ان تكون مساويا له او لا فان كان مساويا فلها المتعة ايضا

للنص وان لم يكن فاما ان يكون اقل من خمسة دراهم او لا وان كانت فلها الخمسة لان المهر اصل
والمتعة خلف ولا مهر اقل من عشرة دراهم فلا متعة اقل من خمسة وان لم يكن لها المتعة بالنص فان قيل
نص المتعة مطلق من هذه التفاصيل ففيها نسخ له وهو نسخ فالجواب ان قوله تعالى قد علمنا ما
فرضنا عليهم في ازواجهم دل على ان المهر مقدر شرعا والايجاب بالتسمية في مهور من يعتبر بمهرهم
مهر المثل بيان لذلك القدر المجمل وكذلك قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة دراهم فكان
مبينا لانه المتعة والتفصيل على الوجه المذكور توفيق بينهما انتهى قلت هذا كلام الاكمل نقله عن
شيخه م وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على تسميته فهي لها ان دخل بها
او مات عنها ش هذا بالاجماع وكذا الحكم لو رافعته الى القاضي ففرض لها مهرا لان لها ان تطالبه
او ترافعه الى القاضي ليفرض لها مهرا كذا ذكره التمرتاشي م فان طلقها قبل الدخول بها فلها
المتعة ش وهو قول ابي حنيفة ومحمد وقول ابي يوسف في قوله المرجوع اليه وهو رواية عن احمد رحمه الله
م وعلى قول ابي يوسف الاول نصف هذا المفروض ش اي لها نصف المفروض الذي فرض لها
م وهو قول الشافعي ش اي قول ابي يوسف الاول هو قول الشافعي وهو قول مالك ايضا وظاهر
الرواية عن احمد وهو قول ابن عمر وعطاء والشعبي والنخعي م لانه مفروض ش كالمسمى م فيتنصف
بالنص ش وهو قوله فنصف ما فرضتم م ولنا ان هذا الفرض ش اي الفرض الذي بعد العقد م
تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف ش اي مهر المثل لا يتنصف م
فكذا ما نزل منزلته ش اي فكذا لا يتنصف ما نزل منزلة مهر المثل واراد بالنازل منزلة المسمى
بعد العقد م والمراد بما تلا ش اي المراد بما تلاه ابو يوسف من قوله تعالى فنصف ما فرضتم م الفرض
في العقد ش يعني حالة النكاح قوله الفرض مرفوع لانه خبر المبتدأ اعني قوله والمراد م اذ هو الفرض
المتعارف ش لان الفرض المطلق ينصرف الى المعتاد وذا في العقد ولا يتناول غيره لان المطلق لا عموم له
م قال ش اي القدوري في مختصره م وان زادها في المهر بعد العقد لزمته الزيادة وبه قال
احمد م خلافا لزفر ش حيث يقول لا تصح الزيادة وبه قال الشافعي لان الزيادة هبة مبتداة لا تلحق باصل
العقد ان قبضت ملكت والا فلا وعند المصنف ان يذكر فيما يأتي حيث قال م وسنذكره في زيادة
الثمن والمثمن ان شاء الله تعالى ش اي في فصل يذكر بعد باب المرابحة والتولية • قال الاكمل نبعه
في ذلك قلت نحن لا نمنع ما قاله الاكمل فنقول قال في المبسوط ودليل جواز الزيادة قوله تعالى فيما تراضيتم
به من بعد الفريضة معناه من فريضة بعد الفريضة وبقولنا قال احمد في الزيادة في النكاح ولا يجوز الزيادة
في البيع • وفي شرح الطحاوي تزوجها على الف ثم على الفين لا يثبت المهر الثاني خلافا لابي يوسف لانهما
قصدا اثبات الزيادة في ضمن العقد فلم يثبت العقد فكذا الزيادة • وفي شرح الاسبيجابي جدد النكاح
على الف اخرى ثبتت التسميتان عند ابي حنيفة وعندهما لا تثبت الثانية ولو الزوج المطلقة بالف
وقيل لو قالت لا ارضى بالمهر الاول او ابرأته ثم قال لا اقيم معك بدون المهر
ولو وهبت مهرها ثم جدد المهر لا يجب الثاني بالاتفاق وقيل على الاختلاف م واذا صحت الزيادة
تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول ابي يوسف اولا تتنصف ش اي الزيادة م مع الاصل
لان التنصيف عندهما ش اي عند ابي حنيفة ومحمد م يختص بالمفروض في العقد وعنده ش اي
وعند ابي يوسف م المفروض بعده ش اي بعد العقد كالمفروض فيه ش اي في العقد م على ما مر
ش يعني في المسئلة المتقدمة م فان حطت عنه من مهرها صح الحط ش يعني ان حطت المرأة
عن الزوج من مهرها صح الحط م لان المهر بقاؤه حقها والحط يلاقيه حالة البقاء

ش اي الحط يلاقي حقها حالة البقاء لا حالة الابتداء • وقوله بقاء نصب على التمييز واولا لحقها لكان اولى
لان التمييز لا يجوز تقديمه اتفاقا وفيه خلاف المازني والمبرد في تقديمه على الفعل وذهب سيبويه ان لا يتقدم
عليه وموضعه كتب النحو م واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطء ثم طلقها فلها
كمال المهر ش قال ابن المنذر في الاشراف وابو بكر بن ابي شيبة في مصنفه وابو بكر الرازي في احكام
القرآن هذا قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وجابر ومعاذ رضي الله
عنهم وبه قال عروة بن الزبير وعلي بن الحسين زين العابدين وسعيد بن المسيب والزهري والنخعي والاوزاعي
والثوري واحمد واسحق بن راهويه والشافعي في قوله القديم • وحكى الطحاوي انه اجماع الصحابة • وقال
ابو بكر الرازي هو اتفاق الصدر الاول • وروى ابن ابي شيبة في مصنفه عن عوف عن زرارة بن ابي اوفى
قال سمعته يقول قضى الخلفاء الراشدون المهديون ان من اغلق بابا وارخى سترا فقد وجب المهر ووجبت
العدة ومثله في رواية ابي بكر الرازي • وقال الاسبيجابي هذا اذا كان المهر مسمى وان لم يكن مسمى فلها مهر
مثلها وان لم تصح الخلوة فلها نصف المسمى وان لم يكن المسمى فلها المتعة كذا في مختصر الطحاوي والخلوة
الصحيحة قائمة مقام الدخول عندنا في باب المهر ووجوب العدة وثبوت النسب ونفقة العدة والسكنى
وتزوج البنت وحرمة الاخت على قول ابي حنيفة • وفي الذخيرة ولو لم تقم مقام الوطء في حق
الاحصان وحرمة البنات وحلها للاول والرجعة والميراث واما وقوع طلاق آخر فقد قيل لا يقع وقيل
يقع وهو اقرب الى الصواب لانه الاحتياط ثم هذا الطلاق هل يكون رجعيا او بائنا • قال شيخ
الاسلام في باب العنين يكون بائنا م وقال الشافعي لها نصف المهر ش وهو قول شريح والشعبي
وطاوس وابن سيرين وابي ثور • وقال ابو بكر الرازي وابن المنذر • وروي عن ابن مسعود وابن عباس
مثله قال ولا يصح ذلك عنهما لان في حديث ابن عباس ليث بن ابي سليم وهو ضعيف وقال مالك ان خلا بها
في منزلها فلها نصف المهر وان خلا بها في منزله فلها المهر كله • وذكر ابو بكر الرازي عنه انه قال ان طال
ذلك وجب المهر كاملا • وفي الجواهر ان طال المقام يتقرر الكمال في احد القولين ثم قيل في حد الطول
سنة وقيل ما يعد طولا في العادة م لان المعقود عليه ش وهو منافع البضع م انما يصير مستوفى
بالوطء ش فلم يوجد م فلا يتأكد المهر دونه ش اي دون الوطء والزوج لم يستوف المبدل من المرأة
فلا يجب عليه البدل م ولنا انها ش اي ان المرأة م سلمت المبدل ش وهو منافع البضع م حيث
رفعت الموانع ش وهو جمع مانعة اي حالة مانعة من الوطء ويأتي تفسيرها عن قريب م وذلك
ش اي دفع الموانع هو م وسعها ش اي وسع المرأة وهو الذي تقدر عليه م فيتأكد حقها في
البدل ش وهو المهر م اعتبارا بالبيع ش اي قياسا عليه فان التخلية فيه تسليم حتى يجب على
المشتري تسليم الثمن فكذا هنا يجب على الزوج تسليم البدل والبدل في المعاوضات يتقرر بتسليم
المبدل لا بحقيقة استيفائه الا ترى ان الاجرة اذا خلى بين المستأجر والمستأجر يتأكد البدل وان لم يحصل
القبض وهذا لانه لو توقف تقرر البدل على حقيقة استيفاء المبدل وربما يمتنع من عليه البدل عن
الاستيفاء فيتضرر من له البدل وهو مدفوع شرعا • وروى ابن ابي شيبة عن جابر اذا نظر الى فرجها ثم
طلقها فلها الصداق وعليها العدة • وعنه عليه السلام من كشف خمار امرأة او نظر اليها وجب
الصداق دخل بها او لم يدخل رواه الدارقطني وابو بكر الرازي في احكامه • وقال شريح غبت اهل
ولانا لا بد المهر لها اي النفقة فان قلت هذا الطلاق قبل المسيس فيتنصف بالنص ومن قال بانه
الخلوة مكمله فقد علق التنصيف بالخلوة وهو خلاف النص اذ النص علقه بعدم المس قلت المس
ليس بوطء حقيقة وانما هو حامل على الوطء لانه سببه فالخلوة اسم السبب على المسبب وحملنا على الخلوة

لانه لا يمس امراته عادة الا في الخلوة فكان الخلاء اسم الملزوم على اللازم اراد السبب على المسبب اذ الخلوة
سبب لمس ظاهرا او سابه ما ذكرناه بالرخص وهو قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض
والافضا هو الخلوة لانه ماخوذ من الفضا وهو المكان الخالي ونهى عن استرداد شي من المهر وحمل
المس على الخلوة اولى من حمله على الوطي لان المجوز للاطلاق ليس الا الملازمة وملازمة السبب للمسبب
اقوى لان السبب لا يوجد بدون السبب والمسبب قد يتخلف عن السبب كما في البيع بشرط الخيار فالسبب
لازم دايما والمسبب لازم في حال دون حال م وان كان احدهما مريضا ش هذا مشروع في بيان
الموانع اي اذا كان احد الزوجين مريضا والموانع ما نعه وهي على اقسام • مانع حقيقي كالمرض • ومانع
طبيعي كان تكون المراة رتقا او قرنا او شعرا او صغيرة لا تطيق الجماع • ومانع حسي وهو ان يكون معهما ثالث سوا
كان بصيرا او اعمى يقظان او نايما بالغا او صبيا يعقل والمجنون والمغمى عليه والصغير الذي لا يعقل
لا يمنع وزوجته الاخرى تمنع وعن محمد لا تمنع وجاريته لا تمنع بخلاف جاريتها والكلب العقور يمنع وان
لم يكن عقورا فان كان للمراة تمنع وان كان له لا تمنع • ومانع شرعي كالاحرام بحج فرض ومانع طبيعي وشرعي
كالحيض م او صايما في رمضان ش هو مانع بلا خلاف لما يلزمه من القضا والكفارة م او محرما
ش اي او كان احد الزوجين محرما م بحج فرض او نفل او عمرة ش الكل سوا في المنع م او كان حايضا
ش او نفسا فانهما مانعان طبعا وشرعا م فليست الخلوة صحيحة ش هذا جواب ان الشرطية اي
فليست الخلوة صحيحة في الاشيا المذكورة م حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه الاشيا ش
يعني المرض وصوم رمضان والاحرام مطلقا والحيض م موانع ش وفي العيون الحايض او المحرمة
اذا جاءت بولد يجب المهر لها كاملا وان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر ثبت نسبه م اما المرض
فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر ش وهذا امتيد بتفصيل وهو ان بالجماع ان كان يلحقه
ضرر فيكون الخلوة صحيحة م وقيل مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور ش التكسر في الاعضا والفتور
في الذكر وهذا بلا تفصيل وهو الاصح ان لا تفصيل في مرضه فكل مرض من جانبه يمنع صحة الخلوة لان
جماع الرجل يوجب التكسر والفتور لا محالة م وهذا التفصيل في مرضها ش اراد به قوله فالمراد
به ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر • وفي الذخيرة مرضها متنوع بلا خلاف واختلفوا في مرضه فقيل متنوع
وقيل جميع انواعه مانع على كل حال • وفي جوامع الفقه ومرضها ومرضه يمنع اذا كان يضني الجماع • وقال
الصدر الشهيد يمنع جميع انواعه وهو الصحيح م وصوم رمضان ش عطف على قوله اما المرض
تقديره واما صوم رمضان فانه يمنع صحة الخلوة لانه يجب باطار القضا والكفارة جميعا وفي ذلك حرج
فيكون مانعا م والاحرام ش عطف على قوله وصوم رمضان تقديره واما الاحرام المطلق فانه يمنع
صحة الخلوة م لما يلزمه من الدم وفساد النسك والقضا ش لان الذي يجامع في احرامه
يلزمه هذه الاشيا وقد عرف في موضعه مفصلا م والحيض عطف على قوله وصوم رمضان تقديره
واما الحيض فانه مانع طبعا وشرعا ش اما طبعا فلان فيه من التلوث بالدم النجس واما شرعا فلقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن م وان كان احدهما ش اي احد الزوجين م صايما تطوعا ش اي
صوما تطوعا او قضا او صياما منطوعا م فلها المهر كله ش لصحة الخلوة لانه لا يلزمه الا القضا وعلل المصنف
بقوله ش لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى ش المنتقى بفتح القاف اسم كتاب في الفقه
صنفه الحاكم الجليل الشهيد ابو الفضل محمد بن احمد السلمي المروزي وهو ما صار لكافي الذي هو مبسوط
م وهذا القول في المهر هو الصحيح ش اشارة الى وجوب كل المهر في صوم التطوع واحترز به عن الصحيح
من قول من قال صوم التطوع واخواته يمنع صحة الخلوة لانه لا يحل ابطاله الا بعذر وهذا روي عن ابي

حينئذ

٥٢٤

حنيفة رواية شاذة • وفي النهاية قوله وهذا القول في المهر هو الصحيح اي اخذ رواية المنتقى في
حق كمال المهر دفعا للضرر عنها هو الصحيح واما في حق جواز الافطار فالصحيح غير رواية المنتقى
وهو انه لا يباح الافطار من غير عذر م وصوم القضا والمنذور كالتطوع في رواية لانه
لا كفارة فيه ش يعني لا يمنع الخلوة • وفي البدايع روى بشر عن ابي يوسف ان صوم النفل وقضا
رمضان والكفارات والنذور لا يمنع الخلوة فكان في المسئلة روايتان • وفي المنافع في صوم
التطوع والكفارة روايتان بالمطلع م والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله
اي فرض الصلوة كفرض الصوم ونفل الصلوة كنفل الصوم في ان الفرض فيها يمنع صحة الخلوة وان
ان النفل فيها لا يمنع وعن احمد لا يمنع الاحرام والصيام والحيض والنفاس وغيرها صحة الخلوة وكذا
لا يمنع الموانع الحقيقية كالجب والعنة والرتق والقرن في المراة وهو مروي عن عطا وابن ابي ليلى والثوري
وعنه يمنع في رواية وعنه في صوم رمضان فرق بين المقيم والمسافر م واذا خلا المجبوب ش وهو
الذي استوصل ذكره وخصيتاه من الجب وهو القطع م بامراته ثم طلقها فلها كمال المهر عند
ابي حنيفة ش وبه قال عطا وابن ابي ليلى والثوري م وقالا عليه نصف
المهر لانه اعجز من المريض ش لان المريض ربما يجامع والمجبوب لا يقدر عليه اصلا لعدم الالة
بخلاف العنين لان الحكم ادير على سلامة الالة ش يعني خلوة العنين صحيحة توجب كمال المهر
اتفاقا لان المسالة فاذا دير الحكم وهو وجوب كمال المهر على سلامة الالة ولا الة للمجبوب فافترقا لا
سلامة الالة موجودة في العنين ايضا ومع هذا البيت خلوته صحيحة لان السبب الظاهر وهو سلامة الالة
اقيم مقام الامر الخفي في العنين كما هو الاصل والمانع عن الوطي فيه خفي ربما يتحقق الوطي وربما لا يتحقق بخلاف
المريض فان المانع ثمة ظاهر وهو المرض فلم يعتبر الظاهر • وفي البدايع خلوة العنين والخصي لانهما لا
يمنعان الجماع لخلوة غيرهما • وفي القنية صحة خلوة العنين اجماع واشكل في التحفة والعيون م ولابي
حنيفة ان المستحق عليها بالعقد التسليم ش باقصى ما في وسعها من التمكين م في حق المستحق
ش اي السايس م وقد اتت به ش اي والحال انها قد اتت به اي بالتسليم المستحق عليها قال
ش اي قال محمد في الجامع الصغير م وعليها العدة في جميع هذه المسايل ش اي عند صحة الخلوة
وفسادها بالموانع المذكورة م احتياطا ش اي لاجل الاحتياط م استحسانا ش اي على وجه
الاستحسان فيما صحة الخلوة وفيما لم تصح والقياس ان لا تجب العدة لانه لم توجد الخلوة فلا تجب العدة
وكذا بعد الخلوة لوجود الجامع وهو كونه طلاقا قبل الدخول ووجه الاستحسان هو قوله م
لتوهم الشغل ش بفتح السين المعجمة نظرا الى التمكن الحقيقي م والعدة حق الشرع ش يدل
عليه ان الزوجين لا يملكان اسقاطها والتداخل يجري فيها دون العدة لا يتداخل م والولد ش
اي وحق الولد فلقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره والعدة
رعاية نسب الولد وهو حقه م فلا تصدق ش اي المراة م في ابطال حق الغير ش بقولها لم يكن
وقيل معناه ولا يصدق الزوج في ابطال حقه بقوله لم اجامعها م بخلاف المهر ش فانه لا يجب بالخلوة الفاسدة
م لانه مال لا يحتاط في ايجابه ش لانه لا يجب بالشك ولا يجب اذا لم يصح الخلوة • فان قيل التوهم
معدوم في فصل الجب لان شغل رحمها به موهوم وبالمسحق ولهذا يثبت نسب ولدها عند ابي
سليمان م وذكر القدوري في شرحه ش لمختصر الشيخ ابي الحسن الكرخي م ان المانع ش من
الخلوة م ان كان شرعيا ش كالصلوة والصوم ونحوها م يجب العدة لثبوت التمكن حقيقة
ش اي لثبوت تمكنه من الوطي حقيقة بلا شك ولكن لا يتمكن شرعا فدارت بين الوجوب وعدمه فيجب

احتياطا للجواز انها لا تبالي بالمانع الشرعي م وان كان ش اي المانع م حسيا كالمرض والصغر لا
تجب ش اي العدة لانعدام التمكن ش من الوطي م حقيقة ش قال الاترازي بيانه ان في كل موضع يتمكن
من الوطي حقيقة لكن يمنع المانع عنه تجب العدة وفي الرتقا يتصور الوطي بالفتق وفي المجبوب بالسحق
وفي كل موضع لا تتمكن من الوطي حقيقة كالمريض المضنى او الصغير او الصغيرة لا تجب العدة كذا في الفتاوى
الصغرى اما المهر فقد ذكر في كتاب الصلوة في باب الرجعة اذا خلا بها ثم طلقها يجب عليه
نصف المهر قال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير ومن المتاخرين من قال الصحيح ان المذكور
على قولهما وعلى قول ابي حنيفة يصح الخلوة ويجب المهر كاملا كما في المجبوب قال لكن هذا خلاف ظاهر الرواية
قال صاحب الاجناس اتفقت الروايات انه يجب نصف المهر وهو الاصح ● وفي شرح الطحاوي
اقيمت الخلوة مقام الوطي في بعض الاحكام نحو كمال المهر وثبوت النسب ووجوب العدة والنفقة والسكنى
في العدة وحرمة نكاح اختها واربع سواها في هذه العدة دون البعض كالاحصان اي لا تصير محصنا
بالخلوة وحرمة البنات والاحلال للزوج الاول والرجعة والارث حتى لو طلقها ومات وهي في
العدة لم ترث وفي وقوع الطلاق في هذه العدة اختلاف والصحيح انه يقع طلاق اخر في هذه العدة لان
الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب القول بالوقوع احتياطا وفي حرمة الدخول في هذه
العدة من طلاق باين اختلاف نص محمد يحرم خلافا لابي يوسف والخلوة الصحيحة في النكاح لا توجب
العدة ● وذكر العتابي تكلم مشايخنا في العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة انها واجبة ظاهرا ام على
الحقيقة فقيل لو تزوجت وهي متيقنة بعدم الدخول حل لها ديانة لا قضاء والموت اقيم مقام الدخول
في حكم المهر والعدة وفيما سواها من الاحكام كالعدم وفي شرح الناصحي فان مات الام قبل ان يدخل
بابنتها لم تحل له م قال ش اي القدوري م ويستحب المتعة لكل مطلقة الا لمطلقة
واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول وقد سمى لها مهرا ش صدر الكلام يدل على
عموم استحباب المتعة لكل مطلقة لان لفظ كل اذا اضيفت الى النكرة يقتضي عموم الافراد ثم استثنى
منه هذه المطلقة المذكورة قال صاحب المنافع وقع الاستثناء هنا في الاستحباب وفي صدر الكلام اما
الاستثناء فانه ذكر في المبسوط والمختصر ان المتعة تستحب للتي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا فيعد
الاستثناء على هذا اما في صدر الكلام فلان المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا
قال والجواب ان المتعة في المستثناه ليست مستحبة عند القدوري فقد ذكر في شرحه ان المتعة واجبة
ومستحبة فالواجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا والمستحبة لكل مطلقة الا التي طلقها
قبل الدخول وقد سمى لها مهرا والمراد من قوله لكل مطلقة غير التي يجب لها المتعة لانه بين حكم هذه قبل
هذا ● وقال الاترازي معنى كلام القدوري يستحب المتعة لكل مطلقة سوى التي تقدم ذكرها وهي
التي طلقها قبل الدخول وقبل التسمية فان متعتها واجبة الا المطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل
الدخول بعد التسمية فان متعتها ليست بواجبة ولا مستحبة حكما للطلاق ولو كان مستحب لكان في
اخر كما في قوله عند الوطي ولا ذكر في طريق الفضل عند ابي حنيفة رضي الله عنه اي حكما للعقد
ولكن لو لم لانه لو ذكر الله يجوز ويستحب وهذا اختيار صاحب الهداية وعلى رواية صاحب الحلية
وغيره ان المتعة المستثناه ايضا مستحبة فلا يصح الاستثناء على روايتهم ● وقال صاحب الكافي في
قوله ويستحب المتعة الى اخره يريد به المطلقة بعد الدخول في نكاح فيه تسمية اولا والمطلقة
قبل الدخول في نكاح فيه تسمية الا المفوضة فانها تجب لها ● وقال الكاكي بما ملخصه انه
اورد الاشكال في الاستثناء والصدر الكلام المذكور ثم اجاب عن الاول بان المصنف تبع القدوري

تذكر ما ذكرناه ثم قال اولا ان نفي الاستحباب اراد به الاستحباب الناشي من دفع وحشة الفراق وهو
معدوم في المستثنى فظهرت المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه من هذا الوجه وعن الثاني بانه
اجرى لفظ الاستحباب على العموم واراد به حقيقته في البعض وهي التي طلقها بعد الدخول او قبل
الدخول سمى لها مهرا ومجازه اي الوجوب في البعض وهي التي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
اذ في الوجوب استحباب وزيادة وهذا واضح عند مشايخ العراق لتجويزهم الجمع بين الحقيقة والمجاز
عند اختلاف المحل ● وقال الكاكي ايضا او نقول انه اراد به لكل مطلقة غير التي يجب لها المتعة
لانه بين حكمها سابقا فذلك سبق ذكرها على انه اراد بهذا العموم غيرها كيلا يلزم التكرار في البعض او
التناقض ● وقال السروجي بعد ان ساق قول المصنف ويستحب المتعة الى قوله وقد سمى لها مهرا
وفي بعض النسخ ولم يسم لها مهرا انتهى قلت قال في المجتبى المكتوب في النسخ المتقنة الا
التي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وهكذا صححه الامام ركن الايمة الصباغي في شرحه
القدوري انتهى قلت على هذه النسخة لا يبقى الاشكال ● وقال تاج الشريعة قوله ويستحب
المتعة لكل مطلقة اعلم ان المتعة واجبة لمطلقة واحدة وهي التي مر ذكرها في الكتاب ومستحبة
لمطلقتين احديهما التي طلقها زوجها بعد الدخول ولم يسم لها مهرا والاخرى التي طلقها بعد
الدخول وقد سمى لها مهرا والتي طلقها قبل الدخول بعد التسمية لا تكون المتعة واجبة لها ولا مستحبة
وهي الصورة المستثناة في الكتاب فصار قوله ويستحب المتعة لكل مطلقة اي يستحب لكل مطلقة غير
تلك المطلقة التي وجبت متعتها الا المطلقة الواحدة فالحاصل ان المطلقات اربع لانها لا تخلو
اما ان كانت مدخولة بها او لم يكن فان لم تكن فلا تخلوا اما ان كان مهرها مسمى او لم يكن فان لم يكن
فهي التي وجبت لها المتعة وان كان مهرها مسمى فهي الصورة المستثناة التي لا تستحب لها ولا تجب
وان كانت مدخولة فلا تخلوا اما ان كان مهرها واما ما كان فيلزم القسمان الاخران وهما اللتان يستحب
لها المتعة م وقال الشافعي تجب ش اي المتعة واجبة لها على قوله الجديد وعلى قوله القديم
لا تجب المتعة وبقوله قال مالك واحمد في رواية وفي رواية مثل قولنا وقول مالك انها مستحبة في الجميع
م لانها ش اي لان المتعة م وجبت صلة من الزوج ش وليست لغرض ولهذا تعلق بيسار
الزوج واعساره والاعواض لا تعلق بحال من عليه م لانه ش اي لان الزوج م اوحشها بالفراق
ش فاوجبنا صلة دفعا لوحشة الفراق م الا ان في هذه الصورة ش اي المستثناة م
نصف المهر ش منصوب لانه اسم ان م طريقة المتعة ش مرفوع لانه خبر ان وتقدير الكلام
المستثناة نصف المهر يجب بطريق المتعة م لان الطلاق فسخ ش معنى م في هذه الحالة ش
اي في الطلاق قبل الدخول م لعود المعقود عليه اليها سالما ش وذلك يقتضي سقوط المهر كله كما
في فسخ البيع لان الشرع اوجب نصف المهر بطريق المتعة م والمتعة لا تتكرر ش فلا تجب
المتعة لهذه المطلقة مع نصف المهر وقيل قوله بطريق المتعة وقع على اختيار بعض المتاخرين
من اصحابنا حيث قالوا الطلاق في هذه الحالة فسخ فيسقط جميع المسمى وانما يجب نصفه على طريق
المتعة واما الاخرون منهم قالوا بقي نصف المهر ويسقط نصفه بالطلاق لقوله تعالى فنصف
ما فرضتم م ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة ش بكسر الواو وهي التي
طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها م لانه ش اي لان الشان م
سقط مهر المثل ش بالطلاق قبل الدخول م ووجبت المتعة والعقد ش اي الحال ان العقد
م يوجب العوض ش لا ينفك عنه لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم م وكان خلفا ش عن مهر

المثل كالتيمم من الوضوء م والخلف لا يجامع الاصل ش اراد بالخلف المتعة وبالاصل المهر
م ولا شيئا منه ش اي من الاصل فلا يجب المتعة وجوب المهر لكل المفروض عند الطلاق بعد الدخول
او لبعض المفروض عند قبله م ولا يجب ش اي المتعة م مع وجوب شيء من المهر وهو غير
جان في ذلك الايحاش ش جواب عن حرف الخصم وهو قوله اوحشها بالفراق فيعوض سلمنا انه
اوحشها بالفراق لكنه لم يكن في ذلك الايحاش جانيا لانه فعل ما فعل باذن الشرع م فلا تلحقه
الغرامة به ش اي بالايحاش وذلك لان الطلاق مباح شرعا وربما يكون مستحبا اذا كانت المراة
سليطة او تاركة للصلاة او خاف ان لا يقيما حدود الله قيل هذا انما يعلم ولا يسمى كما في صورة ان المراة
صالحة والزوج مديم خمرا او مطلقها بلا ما ولا يتزوجها فانه يجوز لها ان يدع السم الى زوجها فيقتله
فيما بينه وبين الله عز وجل م وكان من باب الفضل ش اي يكان المتعة من باب الاحسان وانما كان
ذكان على تاويل المتاع لان المتاع والمتعة بمعنى واحد او على تاويل فعل المتعة م واذا زوج الرجل
بنته على ان يزوج الزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان
جائزان ولكل واحدة منهما مهر مثلها ش هذا النكاح يسمى نكاح الشغار من الشغر وهو الرفع
والاخلاء لشغر البلد اذا خلا عن الناس وبلدة شاغرة اذا لم يبق من عادة احد وسمى هذا النكاح
به لخلوه عن المهر وهو من انكحة الجاهلية ولهذا قال عليه السلام لا شغار في الاسلام وقيل
هو من الرفع يقال شغر الكلب اذا رفع رجله ليبول وفيه قولان قيل سمي به لانهما رفعا المهر من العقد
وقيل معناه لا ترفع رجل بنتي حتى ارفع رجل بنتك لانه الجاهلية ذكره الغزالي في البسيط والوسيط
وقيل الشغار البعد وكانه بعد عن الحق في نفي المهر واشغر في الفلاة ابعد فيها فان قلت قوله
عليه السلام لا شغار في الاسلام حديث صحيح اخرجه مسلم من حديث جابر رضي الله عنه ولفظه نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الشغار قلت النهي الوارد فيه انما كان من اجل اخلائه عن تسمية المهر
وتركه بالكلية على عادة الجاهلية لا لعين النكاح فاشبه البيع وقت النداء والنكاح لا يبطله خلوه
عن تسمية المهر كالمفوضة ولا فساد تسميته كاصداق المجهول وملك الغير والآبق ولا تسمية
ما ليس بمال كالميتة والدم ولا تسمية ما ليس بمتقوم كالخمر والخنزير وقد نص امام الحرمين على ان
خلوه لا يبطله ولا شرط آخر في النكاح لانه شرط فاسد والنكاح لا يبطله الشروط الفاسدة قوله
في الجانب عوضا عن الآخر قيد به لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل واحدة منهما صداقا للاخرى يجوز
النكاح ولا يكون شغارا باجماع الائمة الاربعة واما اذا قال لآخر زوجتك ابنتي على ان تزوجني
ابنتك على ان يكون نكاح كل واحدة منهما صداقا للاخرى فانه ينعقد النكاح عندنا ولكل واحدة منهما مهر
المثل وكذا اذا قال في الاختين او الامتين م وقال الشافعي رضي الله عنه يبطل العقدان
ش وبه قال مالك واحمد واحتجوا بالحديث المذكور واجبنا عنه عن قريب وبقوله قال عطاء وعمرو
ابن دينار ومكحول والزهري والثوري وقال الاوزاعي ان كانا دخلا بهما فلها مهر مثلها وقبل
الدخول يفسخ ويستقبل العقد • وقال عطاء المتشاغران يقران على نكاحهما ويوخذ لكل واحدة
صداق ويبطل تشاغرهما ولم يستدل المصنف للشافعي في هذا بالحديث بل استدل له بالمعقول
حيث قال م لانه ش اي لان الرجل الذي زوج بنته على ان يزوجه الرجل ابنته م جعل نصف
البضع ش من كل واحدة منهما م صداقا والنصف ش الآخر م منكوحا ولا اشتراك في
هذا الباب ش اي في باب النكاح لان البضع الواحد لا يكون مشتركا بين شخصين كما اذا زوجت
المراة نفسها من رجلين واذا لم يصح الاشتراك م فبطل الايجاب ش واذا بطل الايجاب بطل العقد

م ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر او
الخنزير ش بان تزوجها على خمر او خنزير م ولا شركة بدون الاستحقاق ش هذا جواب الخصم وبيانه
ان البضع لما لم يصلح صداقا لم يتحقق الاشتراك لان منافع بضع المراة لا يصلح ان يكون مملوكة لامراة
اخرى فبقي هذا شرطا فاسدا والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة م وان تزوج حر امراة على
خدمته سنة او على تعليم القرآن ش اي او تزوجها على ان يعلمها القرآن م فلها مهر
مثلها ش في الصورتين وبصورة تعليم القرآن مثل قولنا قال مكحول والليث ومالك واسحق واحمد
في رواية واختاره ابو بكر من الحنابلة وابن الجوزي في التحقيق لانه عبادة وليس بمال وشرع النكاح
بابتغاء المال فصار كالصوم والصلوة وتعليم الايمان ومعنى حديث الواهبة نفسها وقوله عليه
السلام زوجتكها بما معك من القرآن اي من اجل انك من اهل القرآن او ببركة ما معك من القرآن
تزوج ابي طلحة على اسلامه م وقال محمد لها قيمة خدمته ش سنة والمسالة من مسائل
القدوري ولكنه ذكرها على الاتفاق ولم يذكر خلاف محمد والمصنف ذكر اتباعا لرواية الجامع
الصغير فانه قال فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل تزوج امراة على خدمته سنة قال ان
كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمته سنة وقال محمد لها قيمة خدمته سنة ان كان
حرا قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير قال الفقيه ابو جعفر ينبغي ان يكون قول ابي يوسف
مثل قول محمد وقال بعض مشايخنا ان قوله مثل قول ابي حنيفة م وان تزوج عبد حرة باذن
مولاه على خدمته سنة جاز ولها خدمته سنة ش لما فيه من تسليم رقبته والعبد من الاموال
يباع في الاسواق ويعرض عرض الدواب وقد سلبت عنه كرامات البشر م وقال الشافعي
لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين ش اي في الحر والعبد وبه قال مالك واحمد وكذا
الخلاف لو تزوجها وجعل مهرها طلاق الضرة او العفو عن القصاص فعندنا يجب مهر المثل وعنده
المسمى م لان ما يصلح اخذ العوض عنه بالشرط يصلح مهرا عنده ش اي عند الشافعي
لان العقود تحقق المعاوضة م لان بذلك تتحقق المعاوضة فصار كما اذا تزوجها على خدمة
حر آخر او على رعي الزوج غنمها ش اي او تزوجها على ان يرعى غنمها سنة مثلا ولذا اذا تزوجها
على ان يزرع ارضها سنة م ولنا ان المشروع ش اي في عقد النكاح م هو الابتغاء بالمال ش اي
الطلب بالمال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم م والتعليم ليس بمال ش اي تعليم القرآن ليس
بمال فضلا ان يكون متقوما م وكذا المنافع ش غير متقومة م على اصلنا ش لانها اعراض لا تبقى
زمانين وتقومها في العقد على خلاف القياس م وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم
رقبته ش اي رقبة العبد كما في الاجارة م ولا كذلك الحر ش لانه لا يتضمن تسليم رقبته وعلى هذه
النكتة منع جواز النكاح على خدمة حر آخر وعلى العمل قال الاكمل • وفي المحيط ولو تزوجها على خدمة
حر آخر فالصحيح صحته ويرجع على الزوج بقيمة خدمته وعلى رعي غنمها وزراعة ارضها يجوز في رواية ولا
يجوز في رواية • وفي المرغيناني روايتان ولو تزوج العبد على رقبته باذن مولاه امة او مدبرة او ام
ولد جاز • ولو تزوج عليها حرة او مكاتبة لا يجوز ولا تستحق قيمته لان المنع من جهة الشرع لا من
جهة المالك بخلاف عبد الغير حيث يصح النكاح ويجب قيمته م ولان خدمة الزوج الحر
لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه ش اي لما في استحقاق خدمة الزوج الحر م من قلب
الموضوع ش لان موضوع النكاح ان يكون الزوج مالكا قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء والمراد
بالقيامة المالكية ومقتضى النكاح ان يكون المراة خادما والزوج مخدوما لقوله عليه السلام النكاح

رق ربى جعله خدمة الزوج مهرا كون الرجل خادما والمراة مخدومه وهذا خلاف موضوع النكاح
بلا خلاف م بخلاف خدمة حر اخر برضاه ش لانه يصلح ان يكون مهرا لانه يسلم فيه رقبته
كالمستاجر ولا مناقضه فيه م وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى يعني من حيث
المعنى حيث يخدمها باذنه وبامره ش بالنكاح م وبخلاف رعي الاغنام لانه من باب القيام
بامور الزوجية ش وليس من باب الخدمة لانهما مشتركان في منافع اثوابها فلم يتمحض خدمة الاترى
ان الابن اذا استاجر اباه للخدمة لا يجوز ولو استاجره لرعي الغنم والزراعة وغيرهما يجوز وكيف وقد
وقع التنصيص في قصة شعيب عليه السلام وشريعة من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله بلا انكار
م فلا مناقضة على انه ممنوع في رواية ش وهي رواية الاصل والجامع وهو الاصح ويجوز على
رواية ابن سماعة وعللها بقوله لانه من باب القيام بامور الزوجية م ثم على قول محمد تجب قيمة
الخدمة ش اي خدمة الحر م لان المسمى ش وهو الخدمة م مال ش ولهذا يرد العقد عليها
اذا المنفعة تصير مالا بايراد العقد عليها م الا انه عجز عن التسليم ش اي عن تسليم الخدمة
م لمكان المناقضة ش وهو كون المخدوم خادما والخادم مخدوما وهي ممنوعة من استخدام الزوج
شرعا فيكون لها قيمة المسمى م فصار كالتزوج على عبد الغير ش فاستحق فيلزم قيمته م وعلى
قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب مهر المثل لان الخدمة ش اي خدمة الحر م ليست بمال اذ
لا تستحق فيه ش اي لا تستحق الخدمة في النكاح • قال الاترازي سماعنا في هذا الموضع بكلمة اذ
التي هي موضوعة لاصل التسبيب على ان يكون هذه الجملة دليلا على ان مهر المثل انما وجب لاحد
الامرين اما لان خدمة الزوج الحر ليست بمال او لان خدمته لها لا تعتبر مستحقة في النكاح بحال
ش يعني اصلا لان المنافع ليست بمال متقومة حقيقة لعدم الاحراز وتقومها في العقود للضرورة
شرعا على خلاف القياس فاذا امتنع الشرع من تسليم هذه المنفعة لمكان المناقضة لم يثبت تقومها ش
فصار كتسمية الخمر والخنزير اذا عقد وسماهما او واحدا منهما فانه يجب مهر المثل م فاذا لم يجب تسليمه
ش اي تسليم ما ليس بمال م في العقد لم يظهر تقومه فيبقى الحكم الاصلي وهو مهر المثل ش
اذ مهر المثل هو الاصل في النكاح م فان تزوجها بالف ش اي قال رجل تزوج امراة وجعل صداقها الف
درهم م فقبضتها ش اي قبضت المراة الالف الصداق م فوهبتها له ش اي للزوج
م ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها ش اي رجع الزوج على المراة م بخمسمائة ش وهي
نصف المهر وبه قال الشافعي وقال في الاظهر لا يرجع كما في العين وبه قال مالك واحمد في رواية
م لانه ش اي لان الزوج م لم يصل اليه بالهبة ش اي بهبة الالف التي قبضتها ثم وهبتها
له م عين ما يستوجبه ش اي عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول لانه يستحق به نصف المهر
والمقبوض ليس بمهر بل هو عوض عنه وهذا لان المهر دين في الذمة والمقبوض عين فكان مثله لا عينه
فصارت هبة المقترض لهبة ما اخذ حقه في ملكه نصف الصداق فلم يسلم فله الرجوع وهذا
م لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود والفسوخ ش عندنا فصارت كهبة مال
اخر م وكذا ش اي وكذا يرجع عليها بالنصف م اذا كان المهر مكيلا او موزونا او شيئا
اخر في الذمة ش كالمعدود والمبيع في لزير من الصح لعط اوشيئا بل هو او موزونا اخر بلفظ احر صفه
الموزون • وقال الاترازي او موزونا اخر غير الدراهم والدنانير يعني غير متعين بان يزوجها وجعل مهرها
كذا وكذا كرا من الحنطة او الشعير او كذا كذا رطلا من الاشياء التي توزن او شيئا اخر غير المكيل والموزون
وكل ذلك بلا تعين وعلل هذا بقوله م لعدم تعينها ش اي لعدم تعين هذه الاشياء عند العقد

ولهذا لم يجب عليها رد عين ما قبضت م فان لم تقبض الالف ش اي فان لم تقبض المراة الالف التي
اصدقها عليه م حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحد منهما ش اي من
الزوجين م على صاحبه بشيء ش من ذلك م في قولهم جميعا ش اي في قول ابي حنيفة وصاحبيه
استحسانا م وفي القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر لانه ش اي لان الزوج
م سلم المهر له بالابراء ش وما سلم له بالابراء عين ما يستحقه بالطلاق وهو براءة ذمته عما عليه من النصف
المهر بالطلاق قبل الدخول فالزوج سلم له عين ما يستحقه بالطلاق وهو براءة ذمته عما عليه من النصف
م فلا يبرا ش اي المراة م عما يستحقه ش اي الزوج م بالطلاق قبل الدخول ش وهو النصف م
وجه الاستحسان انه ش اي ان الزوج م وصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول
وهو براءة ذمته عن نصف المهر ش لكن بسبب اخر وهو الابراء م ولا يبالي باختلاف السبب
عند حصول المقصود ش وهو براءة ذمة الزوج عن نصف المهر لان الاسباب غير مطلوبة لذاتها
بل لاحكامها الا ترى ان من يقول لاخر لك علي الف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك وقال
الاخر الجارية جاريتك ولي عليك الف لزمه المال لحصول المقصود وان لم يثبت السبب وهو بيع الجارية
م ولو قبضت خمسمائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره او وهبت الباقي ثم طلقها قبل
الدخول بها لم يرجع احدهما بشيء على صاحبه عند ابي حنيفة ش اي فيما تعين ذكرها لا يتعين
وبه قال الشافعي في وجه وهو الاصح وفي وجه يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر وهو القياس
م وقالا يرجع عليها بنصف ما قبضته اعتبارا للبعض بالكل ش يعني لو قبضت الكل ثم
وهبت للزوج ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصف ما قبضت فكذا اذا قبضت البعض •
م ولان هبة البعض حط فيلتحق باصل العقد ش اي البعض الذي لم تقبضه حط
والحط يلتحق باصل العقد فكانه تزوجها ابتداء على الخمسمائة المقبوضة م ولابي حنيفة ان
مقصود الزوج قد حصل ش وقد فسر مقصوده بقوله م وهو سلامة نصف الصداق بلا
عوض ش وقد حصل م فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق ش كمن له على اخر دين موجل فعجل
قبل حلول الاجل م والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح ش هذا عن قولهما ولان هبة
البعض حط تقريره بان الحط لا يلتحق باصل العقد بالنكاح لانه ليس بعقد معاينه ولا مبادله بان قال
فلا تقع الحاجة الى دفع الغبن فلا يلتحق باصل العقد وانما يلتحق في البيع فانه عقد معاينه ومبادلة
مال بمال وربما يحتاج فيه الى دفع الغبن ثم استوضح ذلك بقوله م الا ترى ان الزيادة لا يلتحق
حتى لا تتنصف ش فكذا الحط لا يلتحق لان الحط والزيادة سيان فلما لم يلتحق الحط لا يلتحق الزيادة
لانها لو حطت الكل عن الزوج الا خمسه لم يحملها على اعتبارا ما لا ابتداء ولو التحق الحط باصل العقد
يعمل الحط ... النصف ولم تهب الباقي حتى طلقها لم ينتصف الباقي اعتبارا بالابتداء م ولو كانت
وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف ش صورته تزوجها
على الف فوهبت منه مائتين وقبضت الباقي فعند ابي حنيفة يرجع عليها بثلاثمائة درهم حتى يتم النصف
م وعندهما بنصف المقبوض ش يعني يرجع عليها باربعمائة لان عنده ما سلم للزوج يعتبر
وعندهما المقبوض يعتبر وكانه تزوجها على ما قبضت فيتنصف المقبوض م ولو تزوجها على عرض
ش وفي الكافي تزوجها على ما يتعين بالتعيين كالعرض • وفي جامع قاضيخان والمكيل والموزون اذا كان
عينا فهو بمنزلة العروض واذا كان دينا فهو بمنزلة الدراهم م فقبضته او لم تقبضه ش يعني القبض
وعدمه سواء في حكم المسالة م فوهبته له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشيء ش

استحسانا وبه قال الشافعي في القديم وفي الجديد يرجع وهو قول مالك واحمد في رواية وهو قول زفر م وفي القياس وهو قول زفر يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره ش يعني في قوله لا تسلم له المهر بالابراء والابراء عما يستحقه م وجه الاستحسان ان حقه ش اي ان حق الزوج م عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها بلا عوض م وقد وصل اليه ش عين المهر بلا عوض من جهتها فحصل مقصوده فلا يرجع بشيء لمن عجل الدين الموجل قبل حلول الاجل وكمن عجل الزكوة قبل الحول م ولهذا ش اي ولاجل وصوله حقه اليه م لم يكن لها دفع شيء اخر مكانه ش اي مكان ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول لتعينه في الرد م بخلاف ما اذا كان المهر دينا ش يعني دينا يجري فيه العوض كالكيلي والوزني حيث يرجع عليها بالنصف لان المقبوض لا يتعين بالرد اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها م وبخلاف ما اذا باعت ش يعني الصداق العوض م من زوجها لانه وصل اليه ببدل ش اي بعوض لانه اشتراه منها والسلامة بلا عوض حالة السلامة فلا ينوب عما استحقه بالطلاق فيرجع عليها بنصف المهر م ولو تزوجها على حيوان ش بان تزوجها على حمار او فرس ونحوهما م او عروض ش اي او تزوجها على عروض حال كونها م في الذمة ش بان قال على ثوب هروي بين جنسه ونوعه م فكذلك الجواب ش اي لا يرجع عليها بشيء قبضت او لم تقبض وعلى قول الشافعي لا يصح التسمية ويجب مهر المثل وعن مالك في رواية واحمد في رواية يفسد النكاح لجهالة المسمى وعندنا صح العقد ووجب الوسط وانما لا يرجع بشيء م لان المقبوض متعين في الرد ش اذ الاصل في العرض والحيوان التعيين وثبوته في الذمة على خلاف الاصل للضرورة لما فيه من الجهالة وكان ينبغي ان يفسد العقد ولكنه صح ووجب الوسط م وهذا ش اشار به الى شيئين احدهما الى جواز النكاح بالحيوان والعروض بلا تعيين والاخر الى ان المقبوض متعين في الرد واشار الى الاول بقوله م لان الجهالة ش يعني عدم التعيين م قد تحملت في النكاح ش لان مبناه على المسامحة عادة وانما قيد بقوله تحملت في النكاح احترازا عن المعاوضات المحضة حيث لا يتحمل فيها الجهالة كما لو اشترى فرسا او حمارا لا يجوز لما عرف ان مبناه على المضايقة عادة فيودي الى المنازعة واشار الى الثانية بقوله م فاذا عين ش اي عند القبض م يصير كان التسمية وقعت عليه ش ولو كان كذلك كان متعينا فكذلك اذا عين بالقبض وفائدة الاول صحة العقد وان كان المسمى مجهولا ومنع وجوب مهر المثل وفائدة الثاني عدم رجوع الزوج عليها بشيء ان وهبته له وعدم ولاية الاستبدال لعين بخلاف الدراهم والدنانير م واذا تزوجها على الف ش اي اذا تزوج الرجل امرأة على الف درهم على ان لا يخرجها من البلدة م او على ان لا يتزوج عليها اخرى ش اي او تزوجها على ان لا يتزوج عليها امرأة اخرى فالنكاح صحيح وان كان شرط عدم المسافرة او عدم التزوج فاسدا لانه فيه المنع عن الامر المشروع م فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا ش اي لانه سمى ما صلح مهرا لانه سمى مالها فيه نفع وهو عدم اخراجها من البلد وعدم التزوج عليها م وقد تم رضاها به ش اي رضي المرأة بما سمى م وان تزوج عليها اخرى او اخرجها ش اي من البلد م فلها مهر مثلها ش وصورة المسئلة فيما اذا كان مهر المثل اكثر من الالف لانه سمى مالها فيه نفع ش حتى رضيت بتقصير المسمى عن مهر المثل م فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة ش بان يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة م والهدية ش اي كما في تسمية الهدية مع الالف بان شرط ما يبعث به كما لو سمى الهدية مع الالف بان يرسل اليها مع الالف ثيابا او نحو

وقال زفر ان شرط لها ما ينفعها الا الالف ما هو مال كالهدية فالجواب هكذا وان شرط ما ليس بمال كالطلاق الضرة فليس لها الا الالف • وفي المغني الشروط في النكاح اقسام ثلاثة • الاول يلزم الوفا به وهو ما يعود نفعه اليها وهو ان لا يخرجها من دارها او بلدها او لا يسافر بها او لا يتزوج عليها او لا يتسرى عليها فهذه الشروط يلزمه الوفا بها فان لم يف فلها فسخ نكاحها يروى ذلك عن عمر وسعد بن ابي وقاص ومعاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم وبه قال شريح وعمر بن عبد العزيز وجابر بن زيد وطاوس والاوزاعي واسحق وابطل هذه الشروط الزهري وقتادة وهشام ابن عروة والليث والثوري ومالك والشافعي وابن المنذر وقال ابو حنيفة واصحابه لكن يكمل لها مهر مثلها ان نقصت منه بسبب هذه الشروط • والثاني ما يبطل فيه الشرط ويصح النكاح مثل ان يشترط ان لا يكون لها مهر وان لا ينفق عليها او ان لا يطاها او ان يعزل عنها او لا يكون عندها في الجمعة الا يوما او ليلة او شرط لها النهار دون الليل او شرط عليها ان تنفق عليه او تعطيه شيئا فهذه الشروط كلها باطلة لانها تنافي مقتضى العقد والنكاح صحيح في الصور كلها لانه لا يبطل بالشروط الفاسدة • والثالث ما يبطل به النكاح وهو التاقيت في النكاح ونكاح المتعة واشتراط الخيار وهذا اتفاقا وتقول زوجتك ان رضيت امها او فلان او ان جئت بالمهر في وقت كذا والا فلا نكاح بيننا وذكر ابو الخطاب فيه وفي خيار الشرط ورضا امها او رضي فلان روايتان احدهما النكاح فيها صحيح والشرط باطل وبه قال ابو ثور وحكاه عن ابي حنيفة في شرط الخيار وزعم انه لا خلاف فيها • وفي جزانة الاكمل تزوجها على ان ابا ها بالخيار صح النكاح وبطل الخيار وان قال ان رضي ابي فالنكاح باطل • وقال ابن قدامة عن عطا وابي حنيفة والثوري والاوزاعي ان شرطا لمجي النكاح الى وقت كذا والا فلا عقد بيننا ان الشرط باطل والعقد صحيح • وروي منصور عن احمد ان الشرط والعقد جائزان وعن مالك وعن مالك والشافعي وابي عبيد فساد العقد وفي اشتراط الخيار في الصداق عن احمد ثلاثة اوجه صحة العقد وبطلان الخيار وصحتهما وصحة العقد وبطلان الصداق م ولو تزوجها على الف ان اقام بها ش يعني في بلدها م وعلى الفين ان اخرجها ش يعني من بلدها م فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر مثلها لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف وهذا ش اي هذا الحكم م عند ابي حنيفة وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان ش اي وكان لها الالفان م ان اخرجها ش من بلدها م وقال زفر الشرطان جميعا فاسدان ش وبه قال مالك والشافعي وذكر شارح العراق قول زفر والحسن كقول ابي حنيفة وكذا في فتاوى قاضي خان • وفي شرح الطحاوي وعلى هذا الخلاف اذا تزوجها بالف ان كان له امرأة وبالفين ان لم يكن او بالف ان كانت عجمية وبالفين ان كانت عربية او بالف ان كانت ثيبا وبالفين ان كانت بكرا • وعن الدبوسي وغيره لو تزوجها بالف ان كانت قبيحة وبالفين ان كانت جميلة يصحان بالاجماع لانه لا خطر في التسمية الثانية لان احد الوصفين ثابت جزما • وفي نوادر ابن سماعة عن محمد نص على الخلاف فيه ولو طلقها قبل الدخول في هذه الفصول فلها نصف الالف عنده م ويكون لها مهر مثلها لا ينقص عن الالف ولا يزاد على الفين ش ولم يذكر المصنف صورة هذه الاحوال واحالها على باب الاجارات حيث قال م واصل المسئلة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وسنبينها فيه ش اي في كتاب الاجارات ان شاء الله تعالى وجه قوله وقرانه ذكر عنا لجة

ش واحد وهو البضع بين محلفين على سبيل البعد وبها الالف والالفان فيفسد التسمية للجهالة ويجب
مهر المثل وبه قال الشافعي وابو ثور ووجه قولهما انه ذكر كل واحد من الشرطين بشيء فصحا جميعا وبه قال
اسحق واحمد في رواية ووجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان الشرط الاول قد صح لعدم الجهالة لانه متعلق
العقد به ثم لم يصح الثاني لان الجهالة ثابتة فيه ولم يفسد النكاح م ولو تزوجها على هذا العبد
فاذا اخوهما ش اي احد العبدين م اوكس ش من الوكس وهو النقص م والاخر ارفع ش اي العبد
الاخر ارفع اي اكثر قيمة من الاخر م فان كان مهر مثلها اقل من اوكسهما فلها الاوكس وان كان
اكثر من ارفعهما فلها الارفع وان كان بينهما ش اي بين الاوكس والارفع م فلها مهر مثلها
وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها الاوكس في ذلك كله وان طلقها قبل الدخول بها فلها
نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع ش اي باجماع اصحابنا فالحاصل ان البدل الاصلي عنده
مهر المثل وعندهما المسمى اذا فسدت على ما يجي الان ويخرج ذلك من تعليل الثلاثة وهو قوله م لهما
ش اي لابي يوسف ومحمد م ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب
الاوكس اذ الاقل متيقن فصار كالخلع ش على الف او الفين م والاعتاق ش اي وصار كالاعتاق
على الف او الفين م على مال ش يرجع الى الخلع والاعتاق جميعا وكذا الاقرار بالفين او الف م
ولابي حنيفة ان الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو الاعدل ش اي لان مهر المثل هو الاعدل لكونه
معادلا للبضع اي مساويا له بخلاف المسمى لانه يجوز ان يكون مساويا ويجوز ان لا يكون ولا له قيمة البضع
كالقيمة في البيع اذ البضع متقوم عند العقد م والعدول عنه ش اي عن مهر المثل عند صحة التسمية
يعني انما يجوز العدول عن التسمية عند صحتها وههنا لم يصح م وقد فسدت ش اي التسمية فرتبته
لمكان الجهالة لانه ادخل فيه كلمة الشك م بخلاف الخلع والاعتاق ش جواب عن قولهما فصار كالخلع
والاعتاق م لانه ش اي لان عند الخلع والاعتاق م لا موجب له في البدل ش حتى لا يصار عند
عدم البدل م الا ان مهر المثل اذا كان اكثر من الارفع فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص
من الاوكس فالزوج رضي بالزيادة ش فعملنا برضاهما م والواجب في الطلاق قبل الدخول
ش هذا جواب عما يقال اذا كان كذلك كان الواجب ان يجب نصفها لا ربع بما وجب فيه الا وهو مهرا
الا ان الواجب في الطلاق قبل الدخول نصف المسمى وقال الكاكي الواجب في الطلاق قبل الدخول
الى اخره جواب قوله ولها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع وتقرير الجواب ان الواجب في الطلاق
قبل الدخول م في مثله ش اي في مثل هذا العقد الذي فسدت التسمية فيه م المتعة ش بالرفع
لانه خبر مبتدأ اعني قوله والواجب م ونصف الاوكس يزيد عليها ش اي على المتعة م في العادة
فوجب ش اي نصف الاوكس م لاعترافه ش اي اعتراف الزوج م بالزيادة على المتعة ش اي
فان قيل اذا فسدت التسمية عند ابي حنيفة ينبغي ان يجب المتعة كما لو لم يسم شيئا. قلنا ان نصف الاوكس
بطريق المتعة. فان قيل ينبغي ان يحكم بالمتعة كما حكم بمهر المثل قبل الطلاق لان المتعة هي الموجب الاصلي
في الطلاق قبل الدخول كما ان مهر المثل هو الموجب الاصلي قبل الطلاق انما لم يحكم بالمتعة لانها
لا تزيد على نصف الاوكس عادة حتى لو كانت زائدة عليه يحكم بالمتعة م واذا تزوجها على حيوان غير
موصوف صحت التسمية ش صورة التسمية اي يسمي جنس الحيوان دون الوصف بان لم يقل اجيد
او وسط او ردي ولا غير ذلك من اوصافه م ولها الوسط منه ش اي من الحيوان م والزوج مخير
ان شاء اعطاها ذلك ش اشارة الى الحيوان م وان شاء اعطاها قيمته ش اي قيمة الحيوان م
قال ش اي المصنف رحمه الله م معنى هذه المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف ش ...

المصنف

المصنف هذا تفسير قول القدوري فان المسئلة المذكورة من مسائل القدوري رحمه الله وان تزوجها
على حيوان غير موصوف صحت التسمية قال المصنف معناها ان يسمي جنس الحيوان ولا يذكر وصفه
ثم بين ذلك بقوله م فان تزوجها على فرس او حمار ش فان التسمية فيه صحيحة م اما اذا لم
يسم الجنس بان تزوجها على دابة لا تجوز التسمية ويجب مهر المثل ش قد تكلم الشراح
في هذا الموضع واطالوا الكلام وملخصه ان المصنف سمى الفرس او الحمار جنسا وليس كذلك
بل هما نوع من الحيوان كما عرف في موضعه والجواب عن ذلك ان المصنف اراد بالجنس ما هو مصطلح
الفقهاء وهو النوع باصطلاح غيرهم ثم في المسئلة الاولى صحت التسمية ويعطي الوسط وفي المسئلة
الثانية لا يصح التسمية للجهالة الفاحشة ويلزم مهر المثل وبه قال مالك واحمد م وقال
الشافعي يجب مهر المثل في الوجهين جميعا لان عنده ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح
مسمى في النكاح ش قاس الشافعي الحكم في الوجهين المذكورين على البيع لان النكاح عقد معاوضة
كالبيع م اذ كل واحد منهما عقد معاوضة ش اي لان كل واحد من النكاح والبيع عقد معاوضة
م ولنا انه ش اي ان النكاح م معاوضة مال بغير مال ش لانه التزام المال ابتداء بغير عوض
وهو معنى قوله م فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة ش اي الجهالة
المستدركة في الوصف م كالدية ش فان الشرع جعل فيها مائة من الابل غير موصوفة م والاقارير
ش اي والاقارير وهو جمع اقرار فانه يلزم فيها ما ذكر غير ان يكون في مقابلتهما عوض مالي م
وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم ش قال الكاكي هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لما اشبه عقد النكاح الاقرار في كونه التزام مال ابتداء ينبغي ان يصح التسمية فيما اذا سمى الحيوان
ولم يبين نوعه كما لو اقر بشيء يصح الاقرار ويلزمه البيان فقال وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه
معلوم ش وسطه مبتدأ ومعلوم خبره والجملة صفة لقوله مالا والوسط بفتح السين اصله
ان يكون اسما من جهة ان اوسط الشيء افضله وخياره وقد يأتي صفة كوسط المرعى خير من طرفيه
وكوسط الدابة للركوب خير من طرفيها وههنا ايضا كذلك لانه اسم لما بين طرفي الشيء واما الوسط
بالسكون فهو ظرف لا اسم بمعنى بين تقول جلست وسط القوم اي بينهم م رعاية للجانبين
ش يعني جانب الزوج وجانب المرأة كما في الزكاة يراعى ذلك لجانب الغني والفقير م وذلك عند
اعلام الجنس ش اي رعاية الجانبين يكون عند اعلام الجنس م لانه يشتمل على الجيد والردي
والوسط ذو حظ منهما ش اي من الجيد والردي لان الوسط بالنسبة الى الردي جيد وبالنسبة
الى الجيد ردي م بخلاف جهالة الجنس لانه لا وساطة له لاختلاف معاني الاجناس ش جهالة
الجنس كما لو تزوج على دابة او حيوان حيث لا يمكن ذلك لانه ليس لها طرفان حتى يكون لها وسط وهو معنى
قوله لا وساطة له لان الجنس يشتمل على انواع وليس بعض النوع اولى من البعض بالارادة فصارت
الجهالة فاحشة وفسدت بها التسمية فوجب مهر المثل م وبخلاف البيع ش جواب عن قوله ما
لا يصلح ثمنا لا يصلح مسمى في النكاح وتقريره ان قياس الشافعي الوجهين المذكورين على البيع غير صحيح
م لان مبناه ش اي مبنى البيع م على المضايقة ش بين المتبايعين لان كلا منهما يضيق على الاخر في
امور العقد م والمماكسة ش فسرها الاكمل بقوله اي المنازعة وفسر الاتراري بقوله والكلام
المجادلة وفي المغرب المماكسة من المكس في البيع وهو انتقاص الثمن من باب ضرب والمكس ايضا الجباية
وهو فعل المكاس العشار ومنه لا يدخل صاحب مكس الجنة م اما النكاح فمبناه على المسامحة ش
اي المساهلة فلا يفسد بالجهالة ما لم تفحش م وانما يتخير ش اي الزوج بين اداء الوسط وبين اداء القيمة

م لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الايفاء ش ولم تعتبر قيمة الوسط بقدر الغلاء والرخص عندهما وهو الصحيح وعليه الفتوى وانما قدر ابو حنيفة بالاربعين دينارا في السود وفي البيض بخمسين دينارا باعتبار المشاهدة في زمانه وعند مشايخنا الفتوى على الاوقات والامكنة كلها والامر على ما قال لا اذا القيمة تختلف باختلاف الغلاء والرخص م والعبد اصل تسميته ش اي من حيث التسمية هذا اذا ذكر مطلقا ولم يضف الى نفسه اما لو اضافه الى نفسه بان قال تزوجتك على عبدي فليس له ان يعطي القيمة لان الاضافة من اسباب التعريف كالاشارة ولو كان مشارا اليه ليس له ان يعطي القيمة فكذا هاهنا كذا في المحيط وغيره م فيتخير بينهما ش اي بين اداء القيمة وبين اداء العبد الوسط حتى تجبر المراة على القبول ايهما اتى وقال زفر رحمه الله ايهما ادى لا تجبر على القبول وقال القاضي من الحنابلة تجبر المراة على قبولها اي قيمة عبدا وسطا او جيدا او رديا كقولنا وفي الذخيرة الوسط في زماننا ادون الترك وارفع الهنود وفي المبسوط الوسط في بلادهم السندي لان الخادم عندهم انواع ثلاثة رومي وسندي وحبشي فالاعلى الرومي والادنى الحبشي والوسط السندي وفي بلادنا التركي والصقلبي والهندي فالوسط الصقلبي وفي المبسوط ارفع الخدم التركي والادون الهندي والوسط السندي فالوسط اعلى الترك واعلى الهنود في بلادنا لان السود لا توجد عندنا وفي البدائع لو تزوجها على وصيف ابيض صح لانه يصح بدون الوصف بالوصف اولى والجيد عندهم الرومي والوسط السندي والردي الهندي والجيد عندنا التركي والوسط الرومي والردي الهندي وقيمة الجيد خمسون دينارا والوسط اربعون والردي ثلاثون والمعتبر فيه القيمة للاختلاف وفي المغني الوسط من العبيد السندي والمنصوري والاعلى التركي والرومي والادنى الزنجي والحبشي م وان تزوجها على ثوب غير موصوف فلها مهر المثل ش اي عند الائمة الاربعة م ومعناه ش اي معنى قوله تزوجها على ثوب غير موصوف م ذكر الثوب ولم يزد عليه ووجهه ش اي وجه وجوب مهر المثل م ان هذه جهالة الجنس ش اي النوع وهو ذكرنا ان المراد من النوع على اصطلاح الفقهاء م اذ الثياب اجناس ش اي انواع كالقطن والكتان والابريسم ونحوها م ولو سمى جنسا ش اي نوعا م بان قال هروي يصح التسمية ويخير الزوج ش بين القيمة والوسط م لما بينا ش ان الثياب انواع م وكذا ش اي وكذا يتخير م اذا بالغ في وصف الثوب ش بان ذكر طوله وعرضه ورقعته وذكر انه على منوال كذا او كذا او غير ذلك م في ظاهر الرواية ش احتراز عما روي عن ابي حنيفة ان الزوج يجبر على تسليم الوسط وهو قول زفر وقال الكاكي يبين ظاهر الرواية لما روي عن ابي يوسف انه قال ان ذكر الاجل مع ذلك لا تجبر المراة على قبول القيمة ولم يذكر الاجل احترز لان الثياب لا تثبت في الذمة ثبوتا صحيحا الا موجلا الا يرى انه لا يجوز استقراضها ويجوز السلم فيها لان القرض يكون الا حالا والسلم لا يكون الا موجلا ووجه الظاهر ما ذكر بقوله م لانها ليست من ذوات الامثال ش بدليل ان مستهلكها لا يضمن المثل فصارت كالعبيد م وكذا ش اي وكذا يتخير الزوج بين الوسط وقيمته م اذا سمى مكيلا او موزونا وسمى جنسه دون صفته ش بان يقول تزوجتك على كر حنطة او من زعفران ولم يزد على ذلك فانه يخير بين الوسط وقيمته م وان سمى جنسه اي نوعه ش وصفته لا يخير ش بل يجبر على الوسط م لان الموصوف منهما اي من المكيل والموزون ش يثبت دينا في الذمة ثبوتا صحيحا ش حالا وموجلا بدليل جواز استقراضه والسلم فيه وان لم يذكر الصفة فروع ه وفي المحيط وغيره تزوجها على بيت وهو يروى الرزية بيت من شعر او وبر

اذ هو نوع من الثياب وان كان حضريا قال محمد لها بيت وسط قال لما اراد به ثياب بيت ولهذا قال مما يجهز هنالك والتجهيز لا يكون بالبيت • قال صاحب المحيط وفي عرفنا يراد بالبيت الحور بيات فيه من الحرو فلا يصلح مهرا اذا لم يكن معينا وفي المبسوط المراد بالبيت متاع البيت وهو معروف بالعراق وهو ما يجهز به تلك المراة وينصرف الى الوسط منه • وعن ابي حنيفة قيمته اربعون دينارا وفي جوامع الفقه هو على مثل متاع بيت وسط في عرفهم وفي عرفنا يجب مهر المثل وان عين البيت فهو على عينه بخلاف الدراهم والدنانير • وفي بعض النسخ روايتان والفلوس التي تروج كالدراهم والمطارفة كذلك وفي المواضع التي تروج فيها سعين والمكيل والموزون المعهود باعيانها سعين وللزوجة اخر عنها • وقال مالك يجوز النكاح على بيت وخادم ويجب لها الوسط وعند الشافعي يجب فيهما مهر المثل • وفي مصنف ابن ابي شيبة قال الحسن وابن سيرين والنخعي يجوز النكاح على الوصفاء والوصايف • زوجت نفسها بمهر امها جاز به وفي الذخيرة هو الصحيح • ولو طلقها قبل الدخول بطل نصفه ويجبر اذا علم مقدار مهر امها وفي جوامع الفقه لو تزوجها على مثل مهر فلانة يجب مهر المثل وكذا اذا تزوجها على مثل مهر الوصيف حنطة او قيمة هذا العبد او قيمة عبد او على سكنى دار موقوفة او على ان يخدمها ما عاش او يرد ابقها او على دراهم او نافة من هذه الابل او على ثوب قيمته عشرة او على جميع ما ملكه يجب في ذلك كله مهر المثل وفي المرغيناني هذا قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعن ابي يوسف يعطيها نافة من الابل وتزوجها على غنم بعينها على ان اصوافها له كان له الصوف استحسانا • ولو تزوجها على جارية حبلى على ان ما في بطنها له فلها الجارية وولدها • قال على حكمي يجب مهر المثل الا ان يحكم باكثر منه فيجب ذلك وعلى حكمها فلان يحكم باقل من مهر المثل فلا بد من رضاها وباكثر لا بد من رضاه وفي المغني تزوجها على حكمها او حكمه او حكم اجنبي لا يصح وهو قول الشافعي وقال مالك يجوز فان وقع الرضى بالحكم فيه والا فسخ ولا شيء لها فان فرض لها مهر المثل لزمها النكاح • وقال ابن حزم في المحلى يفسد النكاح فيه • ولو تزوج امراة على الف موجل لا يصح التاجيل وتوجب الزوج تعجيل ما تعارف اهل بلده تعجيله وموجد الباقي بعد الطلاق او الموت ولا يجبر على تسليم الباقي ولا يحبس عليه وفي قنية المنية هو عادة خوارزم فان طلقها رجعيا لا يصير المهر حالا حتى تنقضي العدة وبه قال عامة المشايخ وقال القاضي البديع وان خاف يصير حالا • ولو قال بعضه معجل وبعضه موجل ولم يذكر وقت الموجل فالفرقة او بالموت او بالطلاق وقيل يصير حالا وهو اقرب الى الحق وفي الذخيرة الصحيح الصحة للعرف والغاية معلومة في نفسها وهو الطلاق والموت وفي البدائع ان ذكر اجلا مجهولا كالميسرة وهبوب الريح ومجيء المطر وقال تزوجتك على الف موجله فهو حال لان الاجل لم يثبت للجهالة الفاحشة وان تزوجها على الف على ان ينقد ما يتيسر له والبقية الى سنة كان الالف كله الى سنة الا ان يقيم الزوجة بينة على انه قد تيسر له نقد شيء او يتركه حالا حتى وفي المغني ويجوز مهر معجل وموجل وان لم يذكر اجله • قال القاضي المهر صحيح ومحله الفرقة • وقال ابن حنبل لا يحل الاجل الا بموت او فرقة وهو قول الشعبي والنخعي وحماد والثوري • وقال ابو عبيد يكون حالا • وقال اياس بن معاوية وقتادة لا يحل حتى يطلق او يخرج من مصرها او يتزوج عليها • وعن مكحول والاوزاعي والعنبري يحل الى سنة بعد دخوله وقال الشافعي لها مهر المثل واختاره ابو الخطاب من الحنابلة • وقال مالك ان كان عرفهم انه لا يوخذ الا عند الموت او الطلاق فانه ينظر الى مهر مثل تلك المراة فيعطى مثله ان دخل بها وان لم يدخل بها فسخ النكاح ذكر عنه ابن المنذر في الاشراف • وان تزوجها على الف الى هبوب الريح او مجيء المطر فهي حالة

لها الى الاجل • وان تزوجها الى الحصاد او الدياس او النيروز او المهرجان • قال الاسبيجابي لا رواية
لهذه المسئلة في الكتب الظاهرة • وقال السروجي الصحيح صحة التاجيل الى هذه الاشيا في الصداق
كالكفالة وفي المرغيناني يجوز التزوج الى الحصاد والدياس في الصحيح • ومن المشايخ من يقال لا يثبت
الاجل في الصداق الى هذه الاجال وفرق بين الصداق والكفالة بان ما هو المعقود عليه وهو المرأة
لا يحتمل الجهالة فكذا الاجل بخلاف الكفالة قال والاول اصح • قال ولو تزوجها بمهر جائز في الشرع وغيره
الى مهر المثل كذا في فتاوى ابي الليث وقاضيخان • وقال صاحب المحيط ينصرف الى عشرة دراهم
ولو تزوجها على اكثر من مهر مثلها على انها بكر فاذا هي ثيب لا يجب الزيادة • تزوجها على حجة او على ان
يحجها فلها ثيبة حج وسط وهي الحج على الراحلة • وعند مالك يجب مهر المثل الا ان يكون بعده وقال
الشافعي واحمد التسمية فاسدة لان الحملان مجهولة • قلنا هذا باطل للاجماع على جواز الاستيجار
وازوادهم الى مكة من جميع بلاد الاسلام وفي القنية يجوز الزيادة في المهر بغير شهود ولا يصح
من غير قبول م فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها ش هذه
من مسائل القدوري • وقال في الجواهر المالكيه يفسخ النكاح قبل الدخول وبعده يثبت على المهر
وهل فسخه على الاستحباب او الوجوب فيه قولان • وعند الشافعي يجب مهر المثل وفي قول قيمته
وقال ابو عبيد يفسد النكاح في ذلك كله • واختاره ابو بكر بن عبد العزيز من الحنابلة وهو قول
الظاهرية ومثله التزوج على الميتة والدم وبقولنا قال الاوزاعي والثوري واخرون اما الجواز
فهو م لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط ش وفساد التسمية ليس
باكثر من عدمها وذا لا يفسد النكاح ولنا هذا م بخلاف البيع ش حيث لا يصح بالخمر والخنزير م
لانه يبطل بالشروط الفاسدة ش والنكاح لا يفسد ولهذا لو سكت عن ذكر الثمن في البيع
يبطل والنكاح لا يبطل بالسكوت عن ذكر المهر حيث يصح ويجب مهر المثل فافترقا م لكن لم يصح
التسمية ش لان شرط صحة التسمية ان يكون المسمى مالا والخمر والخنزير ليسا بمال متقوم في حق
المسلم وهو معنى قوله م لما ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل ش وقال
الشافعي في قوله القديم واحمد يجب في الخمر العصير مثله وفي الخنزير القيمة • قيل قول المصنف في الخمر
ليس بمال فيه نظر فان الاصحاب قالوا فيها انها مال غير متقوم في حق المسلم لان المال ما يتمول فيه الشح
والضنة والخمر بهذه المثابة م وان تزوج امراة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها
مهر مثلها عند ابي حنيفة وقالا لها مثل وزنها خلا ش وبه قال احمد والشافعي في قول وفي قول
اخر كقول ابي حنيفة م وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر ش اي ظهر انه حر م يجب مهر
مثلها عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجب القيمة ش وقول ابي يوسف اولا في مسئلة
الخمر مثل قولهما كذا ذكر الحاكم الشهيد في الكافي وشمس الائمة السرخسي في شرحه وكذلك لو تزوجها
على شاة ذكيه فظهرت ميتة فالخلاف فيها كالخلاف في الحر وفي جوامع الفقه اذا تزوجها على هذا
الدن من الخل او على هذه الذكيه فاذا هو خمر او ميتة يجب مهر المثل فيهما عند ابي حنيفة • وعندهما يجب فيه
خلا او ذكية او قيمتها ولم يذكر القيمة ثم • وفي العبد اذا ظهر حرا يجب مهر المثل عندهما وعند ابي يوسف
قيمته اذا لم يعلم بكونه حرا وان علم يجب مهر المثل اتفاقا • وان قال على هذا الثوب الهروي فاذا هو
مروي فعند ابي حنيفة يجب ثوب هروي بحوده ولم يذكر قول ابي يوسف • ولو قال على هذا القفيز
من الحنطة فاذا هو شعير او على هذا الخل فاذا هو زيت يجب المسمى بعده عند ابي حنيفة وعن محمد يجب
الشعير على الظاهر انه يجب عنده مهر المثل • ولو قال على هذا الزق من السمن وليس فيه شيء يجب

لها ملا لك من السمن ولو قال على ما في هذا الزق من السمن يجب مهر المثل م لابي يوسف انه ش
اي ان الزوج م اطمعها ش يقال اطمعه الشي وطمع م حيث سمى لها مالا وعجز عن تسليمه فيجب
قيمته ش في العبد م او مثله ان كان من ذوات الامثال ش في الخل من ذوات الامثال
م كما اذا هلك العبد المسمى ش في العقد بان تزوجها عليه فهلك م قبل التسليم ش اي
قبل تسليمه اليها فانه يجب فيه قيمة العبد الهالك اتفاقا م وابو حنيفة يقول اجتمعت
الاشارة ش وهي قوله هذا م والتسمية ش هي قوله العبد م فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ
في المقصود وهو التعريف لكونها قاطعة للشركة لان الاشارة بمنزلة وضع اليد على
الشي ويحصل بها كمال التمييز لان الاشارة الى الشي وارادة غيره ممتنعة واما التسمية
فيمكن باستعمال اللفظ ويجوز اطلاق اللفظ وارادة غير ما وضع له م فكانه تزوج على خمر او حر
ش اي فكان الرجل تزوجها على خمر في تزوجه على هذا الدن من الخل او تزوجها على حر في تزوجه على هذا
العبد فالواجب فيهما مهر المثل بلا خلاف م ومحمد يقول الاصل ان المسمى اذا كان من جنس المشار
اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان المسمى موجود في المشار اليه ذاتا ش اي من حيث الذات
م وان كان ش اي المسمى م من خلاف جنسه ش اي جنس المشار اليه م يتعلق بالمسمى لان
المسمى مثل المشار ش من حيث التعريف م وليس بتابع له ش اي المشار اليه م والتسمية
ابلغ في التعريف من حيث انها تعرف الماهية ش وهي الحقيقة من حيث هي م والاشارة تعرف
الذات ش من غير دلالة على حقيقته ثم اوضح ذلك بقوله م الا ترى ان من اشترى فصا على انه
ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد العقد لاختلاف الجنس ش فيتعلق العقد بالمسمى وهو معدوم
وبيع المعدوم باطل م ولو اشترى على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد لاتحاد
الجنس ش لان المشار اليه من جنس المسمى فيتعلق العقد به وهو موجود فيصح اذا عرفنا هذا قال
محمد الحر مع العبد جنس واحد لاشتراكهما في الصورة والمعنى والمنافع الا انهما يختلفان في المالية
بسبب الاخلاق وبعاب الاجداد والاعراق فيتحد الجنس وكان المشار اليه من جنس المسمى فيتعلق العقد
بالمشار اليه وانه لا يصلح مهرا لعدم تقومه فلا تفسد التسمية فيصار الى مهر المثل اما الخمر مع
الخل فجنسان مختلفان لانهما لا يتحدان الا في الصورة ويختلفان في الاسم والمعاني مثل الاجداد وبعاب
الاخلاق وكانا جنسين مختلفين فيتعلق العقد بالمسمى وهو الذي من الخل وابو حنيفة يقول ان
الحريه والحليه والرقيه والحريه صفات تتعاقب على الذات الواحد فلا تختلف به الجنس كالصبي والشاب
والشيخوخه والصغر والكبر وكان المشار من جنس المسمى في الفصلين جميعا م وهي مسئلتنا ش اراد
بها قوله واذا تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر م العبد مع الحر جنس واحد ش بدليل ان
الحر قد يصير عبدا والعبد حرا ومنافعهما متقاربة اشار اليه بقوله م لقلة التفاوت في المنافع
ش يظهر ذلك في جواز البيع وعدمه م والخمر مع الخل ش في المسئلة المذكورة وهي ما اذا تزوجها
على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر م جنسان لفحش التفاوت في المقاصد ش لان احدهما لا يسد
مسد الاخر وما يصلح له الخل لا يصلح له الخمر والخل مما يحكم به لا ينقلب خمرا وعلى هذا قال
ابو حنيفة في المبسوط يقول الخمر مع الخل جنس واحد فان الاصل واحد وهو العصير والهبة واحدة وهذه
اوصاف تعرض على العين فلا توجب تبدل الجنس كالصغر والكبر في الادمي فان قلت يرد عليه
مسئلة الحالف وهي اذا حلف لا ياكل من هذا الخمر فصارت خلا فاكله لا يحنث فلو لم يتبدل الجنس لحنث
لان الوصف في الحاضر لغو والحالة بالادمي في الصغر والكبر بعد قلت يمكن ان يجاب بان الخمر

والحل جنسان في العرف ومبنى الايمان عليه وان كانا جنسا واحدا في الحقيقة وفي المحيط العبد والحر عند ابي يوسف جنسان وعندهما جنس واحد وكذا الخمر والخل عند ابي حنيفة ولو تزوجها على عصير فتخمر قبل قبضه عن ابي يوسف لها مثله ولم يذكر قولهما م فان تزوجها على هذين العبدين ش
هذه المسئلة مبنية على الاصل المذكور والخلاف فيها كالخلاف فيما ذكر هنا ولذلك ذكرها بالفا فان تزوجها اي فان تزوج رجل امراة على هذين العبدين م فاذا احدهما حر فليس لها الا الباقي ش اي ليس لها الا العبد الباقي م اذا ساوى عشرة دراهم عند ابي حنيفة لانه ش اي لان الباقي هو م مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع مهر المثل ش لان المسمى ومهر المثل لا يجتمعان بيان هذا ان ابا حنيفة يعتبر الاشارة والاشارة الى الحر تخرجه عن العقد وكان تسمية العبد الثاني لغوا فكانه تزوجها على عبد وليس لها الا ذلك والا يكمل لها مهر المثل مع العبد الباقي فان قلت قال المصنف قبل هذا ولو تزوجها على الف ان اقام بها والفين ان اخرجها فلها مهر المثل فهذا يدل على ان ذكر المسمى لا يمنع وجوب مهر المثل قلت اجيب بان ذلك الشرط المسمى لعقد النكاح بفواته يوجب فوات رضاها فيكمل لها مهر المثل واما الحر فلم يستحق اصلا فانعدم م وقال ابو يوسف لها العبد ش اي العبد الباقي م وقيمة الحر لو كان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فيجب قيمته ش وبه قال احمد والشافعي في قول وكذا لو ظهر احدهما مغصوبا وعند الشافعي في الاظهر يبطل في الحر والمغصوب ويصح في المملوك وتخير فان فسخ فمهر المثل م وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة ش رواها ابن سماعة عن ابي حنيفة م لها العبد الباقي وتمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من قيمة العبد لانهما ش اي لان العبدين م لو كانا حرين تجب تمام مهر المثل عنده ش اي عند محمد رحمه الله وانما قيد بقوله عند محمد احترازا عن قول ابي يوسف لو ظهر عند الصداق حرا يجب قيمته لو كان عبدا كذا اذا ظهر العبدان حرين يجب قيمتهما ايضا وكذا في احد العبدين اذا ظهر حرا م فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد وتمام المهر المثل ش اي اذا كان احد العبدين اللذين تزوجها عليهما ظهر عبدا والاخر حرا يجب العبد وتمام مهر المثل ان كان اكثر من قيمة العبد م واذا فرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد ش مثل النكاح بغير شهود ونكاح الاخت في عدة الاخت في الطلاق البائن ونكاح الخامسة في عدة الرابعة ونكاح الامة على الحرة م قبل الدخول ش قيد به لان قبل الدخول بالجماع بالاجماع الائمة الاربعة وكذا بعد الخلوة لان بعد الدخول لها مهر المثل على ما ياتي عن قريب م فلا مهر لها ش بالاجماع الائمة الاربعة وكذا بعد الخلوة عند اهل العلم قاطبة وعن ابن حنبل يجب كما في الصحيح ولا اصل له لان التمكين من الوطي حرام فلا يقام مقام الوطي والتمكين المقبلة من غير خلوة دون تمام الوطي واوصى الله كالمهر ذكره في المغني وقال الاتراري وانما يجب التفريق على القاضي لئلا يلزم ارتكاب المحظور احترازا بصورة العقد فاذا فرق بينهما قبل الدخول فلا مهر ولا عدة لان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول وكذا اذا فرق بعد الخلوة الصحيحة لان الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح انما قامت مقام الوطي للتمكن من الوطي وهنا لا يمكن من الوطي لكون العقد فاسدا او واجب الرفع ولا يقال ينبغي ان يجب نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم لانا نقول ذلك في المطلق بعد النكاح من كل وجه لان المطلق ينصرف الى الكامل ولم يوجد النكاح من كل وجه انتهى قلت قال الاتراري انما يجب التفريق على القاضي من حيث الوجوب عليه والا فلو اراد لا يتوقف التفريق بينهما على تفريق القاضي بل لكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير محضر من صاحبه قبل الدخول

وبعد بمحضر منه كالبيع الفاسد فان لكل واحد فسخه قبل القبض وبعد الا بمحضر منه كذا في الذخيرة قلت يمكن ان يكون الوجوب على القاضي عند ترافع الزوجين اليه م لان المهر فيه ش اي في النكاح الفاسد م لا يجب بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع ش قوله لفساده اي لفساد العقد وانما يجب اي المهر بسبب استيفاء منافع بضع المراة م وكذا بعد الخلوة ش اي وكذا لا يجب المهر في النكاح الفاسد اذا وقع التفريق بعد الخلوة الصحيحة ايضا م لان الخلوة فيه ش اي في النكاح الفاسد م لا يثبت بها التمكن ش من الوطي م فلا تقام مقام الوطي ش فصار كالخلوة بالحائض وهذا اعني قول المشايخ الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح م فان دخل بها ش اي بالمراة التي تزوجها بنكاح فاسد م فلها مهر مثلها ش لان الوطي في المحل المعصوم سبب للضمان الجابر او الحد الزاجر وتعذر الثاني لشبهة النكاح فيه فتعين الاول ولقوله عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها بين عليه السلام ان المهر يستحق في النكاح الباطل بالدخول لا بالعقد والخلوة م لا يزاد ش اي مهر مثلها م على المسمى ش اي على الذي سمي عند العقد م عندنا خلافا لزفر ش فانه يقول يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وبه قال الشافعي ومالك واحمد م هو ش اي زفر رحمه الله م يعتبره بالبيع الفاسد ش اي يعتبر مهر المثل بالبيع الفاسد اي يقيسه عليه حيث تجب القيمة في البيع الفاسد بالغة ما بلغت وان زادت على الثمن فكذلك مهر المثل م ولنا ان المستوفي ليس بمال ش المستوفى هو البضع وهو ليس بمال لانه ليس بمتقوم في نفسه م وانما يتقوم بالتسمية ش عند العقد فيجب بقدر القيمة وهي مهر المثل بقدر التسمية م فان زادت ش اي التسمية م على مهر المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية ش فان قيل يرد على قوله وانما يتقوم بالتسمية مسالة المفوضة فان مهر المثل يجب فيها وتقوم منافع البضع قلنا المراد انها تتقوم زايدا على مهر المثل بالتسمية في العقد بهذا القيد يمنع النقض بمسالة المفوضة لان التسمية في النكاح الفاسد معدوم حكما لانه وجد في ضمان النكاح الفاسد فاذا كان معدوما حكما لم يعتبر الزيادة على الموجب الاصلي وهو مهر المثل كما في البيع الفاسد اذا كان الثمن زايدا على القيمة فلا يجب الزيادة الزايدة بل يجب القيمة واما اذا كانت التسمية اقل من مهر المثل يجب المسمى ولا يجب الزايد لوجود الرضى من المراة بذلك م وان نقصت ش اي التسمية عن مهر المثل م لم يجب الزيادة على المسمى لانعدام التسمية ش اي بسبب الزيادة على المسمى قال الاكمل فان قلت هل هذا الا تناقض لانك اسقطت اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتها اذا نقصت منه وهي ان كانت فاسدة يجب شمول العدم وان كانت صحيحة يجب شمول الوجوب قلت هي صحيحة من وجه دون وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال متقوم لا يرد في المسئلة فيه فاسدة من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فسادها اذا زادت وصحتها اذا نقصت لانعدام رضاها بالزيادة م بخلاف البيع ش هذا جواب عن قياس زفر بيانه ان قياسه على البيع غير صحيح م لانه ش اي لان المعترض في البيع الفاسد م مال متقوم في نفسه فيقدر بدله بقيمته ش اي بقدر قيمته بالغة ما بلغت م وعليها ش اي على المراة المدخول بها في النكاح الفاسد م العدة الحاقا للشبهة ش اي لشبهة النكاح م بالحقيقة ش اي بحقيقة النكاح م في موضع الاحتياط ش لان النسب لم يحتاط في اثباته احياء للولد فيجب العدة حفظا م وتحرزا عن اشتباه النسب ش اي عن اختلاطه والنسب مما يحتاط فيه م ويعتبر ابتداؤها ش اي ابتداء

العدة م من وقت التفريق ش اي من وقت تفريق القاضي او العزم على ترك الوطي م لا من اخر الوطيات هو الصحيح ش احترز به عما حكي عن ابي القاسم الصفار انه يعتبر من اخر الوطيات وهو قول زفر ولهذا قال في الاكمل قوله هو الصحيح احتراز عن قول زفر وكذا قال الاترازي حتى لو حاضت من اخر الوطيات ثلاث حيض قبل التفريق فقد انقضت عدتها ذكره في المبسوط م لانها ش اي لان العدة م تجب باعتبار شبهة النكاح ش يعني من حيث وجود ركنه من الايجاب والقبول م ورفعها ش اي ورفع شبهة النكاح م بالتفريق ويثبت نسب ولدها ش منه م لان النسب يحتاط في اثباته احيا للولد ش لان الولد الذي ليس له اب معروف كالميت لانه ليس له من يربيه ولا من يطعمه ويسقيه م فيترتب اي ش ثبوت النسب م على الثابت من وجه ش وهو النكاح الفاسد م وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول ش يعني يعتبر مدة النسب وهي ستة اشهر من وقت دخل الرجل عليها ولا يعتبر من وقت العقد وعندهما من وقت النكاح وهو بعد ما اشار اليه بقوله لان النكاح الفاسد ليس بداع اليه ش اي الى الوطي م ولهذا لا يثبت حرمة المصاهرة بالعقد الفاسد ش حتى يكون فيه مس او تقبيل م وعليه الفتوى ش اي على قول محمد قاله ابو الليث م والاقامة باعتباره ش يعني اقامة العقد مقام الوطي في النكاح الصحيح باعتبار ان العقد داع الى الوطي فالنكاح الفاسد ليس بداع الى الوطي لكونه حراما واجب الرفع فلا يقام العقد مقام الوطي ولا يعتبر المدة من حين العقد م قال ش اي القدوري م ومهر مثلها ش اي مهر مثل المراة م يعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها ش المراد باخواتها لابيها وامها او لابيها وكذا عماتها من اخوات ابيها لابيه وامه او لابيه وبه قال الشافعي واحمد وعامة اهل العلم وفي المبسوط يعتبر بعشيرتها من جهة ابيها كاخواتها لابيها وامها او لابيها وعماتها وبنات اعمامها ومثله في المحيط وقال وعماتها وبنات عمها هو محمول على ما اذا كان اباؤهن من قبيلتها م لقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها ش هذا الحديث اخرجه الاربعة في سننهم عن سفيان ابن منصور عن ابرهيم عن علقمة واللفظ للترمذي قال سئل ابن مسعود عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امراة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود وقال الترمذي حديث حسن صحيح وقال شيخنا زين الدين اختلف مشايخنا في تصحيح هذا الحديث او تعليله فقال الشافعي فيما رواه عنه البيهقي في السنن والمعرفة ولم احفظه من وجه يثبت مثله قال وهو مرة يقال عن معقل بن يسار ومرة عن معقل بن سنان ومرة عن بعض اشجع لا يسمى فاعله بالاضطراب في تسمية راويه انتهى قلت قد صححه اكثر اهل الحديث الترمذي وابن حبان وابو عبد الله بن الاخرم النيسابوري وابو عبد الله الحاكم والبيهقي • وقال البيهقي وهذا الاختلاف في تسمية من روى قصة بروع بنت واشق عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث فان اسانيد هذه الروايات صحيحة وفي بعضها ان جماعة من اشجع شهدوا بذلك فبعضهم يسمى هذا وبعضهم يسمى اخر وكلهم ثقة ولولا ثقة من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان عبد الله بن مسعود يفرح بروايته • وحكى الحاكم في المستدرك عن شيخه ابي عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ انه قال لو حضرت الشافعي لقمت على رؤوس اصحابه وقلت قد صح الحديث فقل به وقال الترمذي وروي عن الشافعي انه رجع بمصر بعد عن هذا القول وقال بحديث بروع بنت واشق وقال الترمذي والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم

وبه يقول الترمذي واحمد واسحق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم علي بن ابي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم اذا تزوج الرجل المراة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتى مات قال لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعي قلت ومعقل بفتح الميم وسكون العين المهملة وكسر القاف بن سنان الاشجعي وليس له في الكتب الا هذا الحديث شهد الفتح وكان حامل لوا قومه يومئذ ونزل الكوفة وقدم المدينة فقتل بها يوم الحرة صبرا فقيل قتله مسلم بن عقبة المري يقال له مشرف بن عقبة وقيل قتله مساحق بن نوفل وله قصة ذكرها في التاريخ الكبير وبروع المشهور فيها عند اهل الحديث كسر الباء الموحدة وسكون الراء وواو مفتوحة ثم عين مهملة • قال الجوهري اهل الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب بالفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد وهكذا قال صاحب المحكم • وواشق بالشين المعجمة وهي اشجعية وذكرها ابن حبان في الصحابة • قوله لا وكس ولا شطط اي لا نقصان ولا زيادة والوكس بفتح الواو وسكون الكاف وبالسين المهملة هو النقصان والشطط بفتح الشين المعجمة والطاء المهملة وتكرارها الجور والزيادة م وهي اقارب الاب ش اي نساؤها اي اقارب الاب م ولان الانسان من جنس قوم ابيه ش لا من جنس قوم امه الا ترى ان الام قد تكون امة والابن قرشيا تبعا لابيه ومهر المثل يختلف باختلاف الاوصاف م وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر في قيمة جنسه ش اي في جنس ذلك الشيء ولا يعرف بالنظر في قيمة غير جنسه م ولا يعتبر بامها وخالتها اذا لم يكونا من قبيلتها ش بان يكون ابوها تزوج بنت عمه فان امها وخالتها يكونان من قبيلتها وفي الينابيع ولا يعتبر بامها وخالتها اذا لم يكونا من قبيلتها بل يعتبر نساء قبيلة ابيها وذلك مثل ان يتزوج رجل بابنة عمه فتلد له بنتا فتزوجها من رجل ولا يسمى لها مهرا فدخل بها او خلا بها ثم يطلقها او يموت عنها قبل الدخول او بعده او يطلقها بعد الخلوة الصحيحة وامها في حياتها وخالتها وماتتا فانه يحكم لها بمهر امها وهي بنت عم ابيها او بمهر خالتها وهي خالتها بنت عم ابيها • وقال ابن ابي ليلى يعتبر بامها وخالتها ونسائها من قوم امها م لما بينا ش اشارة الى قوله وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر في قيمة جنسه م فان كانت الام من قوم ابيها بان كانت بنت عمه حينئذ يعتبر مهرها لانها من قوم ابيها ش لان الانسان من جنس ابيه ولهذا كان اكثر من تولى من خلفا بني العباس من الاما ولم يخرجوا بذلك من ان يكونوا بني هاشم والهاشمية لو ولدت من نبطي كان ولدها نبطيا م ويعتبر في مهر المثل ان تتساوى المراتان في السن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر والعفة ش وهي ثمانية اشيا وفي المنتقى يعتبر المماثلة في عشرة خصال الجمال • والحسب • والمال • والعقل • والدين والعلم • والادب والتقوى • والعفة • وجمال الخلق • وحداثة السن • والبكارة • وحال الزوج • وحال الوقت • وان لا يكون لها ولد وفي المحيط والمرغيناني قيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف وانما يعتبر ذلك في اوساط الناس لان الرغبة فيهن للجمال بخلاف بيت الشرف وفي المحيط فان لم يوجد في قرابتها من هي مثل حالها يعتبر مثلها من الاجنبيات وفي خزانة الاكمل امراة لا مثل لها في الحال ولا في قبيلتها ينظر الى قبيلة اخرى مثل قبيلة ابيها • وعن ابي حنيفة لا يعتبر بالاجنبيات م لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه الاوصاف ش اشار به الى الاوصاف الثمانية المذكورة فان الغنية تنكح باكثر مما تنكح الفقيرة وكذا الشابة مع العجوز والحسناء مع الشوهاء وكذا البواقي م وكذا يختلف باختلاف الدار والعصر ش اراد بالدار البلد ويعتبر ان يكون في محالها في

جرها حتى لا يعتبر مهرها بمهر عشيرتها في بلدة اخرى فان لم يوجد فيه مهر من يماثلها اعتبر بالاجانب
من بلدها باجماع الائمة تحصيلا للمقصود بقدر الوسع كذا في المبسوط وفي المحيط والذخيرة
يعتبر حال القائس هي مثلها في هذه الصفات يوم التزوج • قوله والعصر اي وباختلاف العصر اي
الزمان م قالوا ش اي اصحابنا م ويعتبر التساوي ايضا في البكارة لانه ش اي لان
التساوي م يختلف باختلاف البكارة والثيوبة ش قال صاحب المغرب الثيب المرأة
التي قد تزوجت فبانت بوجه والجمع ثيب والثيابة والثيوبة في مصدرها فليس من كلامهم • وقال الجوهري
رجل ثيب وامرأة ثيب الذكر والانثى فيه سواء م واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه ش يعني
اذا زوج الولي ابنته وضمن لها المهر صح ضمانه سواء كان الزوج صغيرا او كبيرا وسواء كان من جانب
الزوج او الزوجة لان الصغير اذا زوجها ابوه فللمرأة ان تطالب الاب بالمهر وان لم يضمنه
بالقبض ذكره في شرح الطحاوي والتتمة م لانه ش اي لان الولي م من اهل الالتزام ش لانه
عاقل بالغ وصير نفسه زعيما والزعيم غارم بالحديث م وقد اضافه الى ما يقبله ش اي اضاف
الالتزام او الضمان الى شيء يقبل الضمان وهو المهر وكذا الان المهر دين م فيصح ش اي الضمان
بخلاف ما اذا باع الاب مال ولده الصغير وضمن الثمن عن المشتري لم يصح فلو صح الضمان كان ضامنا
لنفسه فلا يصح على ما يجيء عن قريب م ثم المرأة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها اعتبارا
بسائر الكفالات ش فان الحكم في الكفالة هكذا ان المكفول له ان شاء طالب الكفيل وان شاء
طالب الاصيل على ما عرف في موضعه م ويرجع الولي اذا ادى ش اي اذا ادى الولي المهر الى
البنت م على الزوج ش يتعلق بقوله يرجع م ان كان ش اي الضمان م بامره ش اي بامر الزوج
م كما هو الرسم ش اي العادة المستمرة م في الكفالة ش اي الكفيل يرجع على الاصيل اذا كان
بامره م ولذلك يصح هذا الضمان ش اي ضمان المهر م وان كانت المزوجة صغيرة ش
او كبيرة بكرا م بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغير وضمن الثمن ش فانه لا يصح ضمانه والفرق
هو قوله م لان الولي سفير ومعبر في النكاح ش ولهذا او كيل الزوجة لا يجبر على تسليمها ووكيل
الزوج لا يطالب بالمهر م وفي البيع عاقد ش اي الولي في البيع عاقد م ومباشر ش اصيل
في حقوقه حتى يرجع العهدة عليه والحقوق اليه م وحقوق العقد مثل تسليم المبيع وتسليم الثمن
ونحوهما وفي الغاية هذا فيما اذا زوج الصغيرة وضمن لها المهر عن الزوج اما اذا زوج ابنه الصغير
في حال الصحة وضمن عنه لزوجته المهر يصح اذا نكلت المرأة ذلك ولم يشعر اليه المصنف واذا ادى
الاب لعوده ذلك لم يرجع على الابن استحسانا • وفي القياس يرجع لان غير الاب او وصي باذن الاب واذا
يرجع في مال الصغير وكذلك الاب وجه الاستحسان ان الاباء يتحملون المهور عن ابنائهم عادة ولا يطمعون
في الرجوع والثابت بالعرف كالثابت بالنص الا اذا شرط الرجوع في اصل الضمان فحينئذ يرجع كما ان
الوصي اذا ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان يرجع لان التبرع من الوصي لا يوجد عادة • هذا اذا ادى الاب
بعد الضمان فاما اذا مات قبل الاداء فللمرأة الخيار ان شاءت اخذت المهر من الزوج وان شاءت استوفت
ذلك من تركة الاب لان الكفالة كانت صحيحة فلا تبطل بالموت ثم اذا استوفت من التركة قال
في المبسوط يرجع سائر الورثة بذلك في نصيب الابن او عليه ان كان قبض نصيبه • وقال زفر
لا يرجعون ولم يذكر خلاف ابي يوسف فيه وفي الكافي للحاكم الشهيد ايضا وللامام الولوالجي في فتاواه ذكر
خلاف ابي يوسف كما هو مذهب زفر وكذا اثبت خلافه في المختلف وفي خلاصة الفتاوى منقولا عن المحيط
ان الخصاف ذكر ذلك • واذا كان الضمان من الاب في مرض الموت فهو باطل وكذلك كل ضامن في مرض الموت

عن الوارث فهو باطل والمجنون بمنزلة الصبي في جميع ذلك لانه ولي عليه كالصغير سواء كان الجنون اصليا
او عارضا ولو زوج الاب طفله امرأة بمهر معلوم لا يلزم المهر اباه الا اذا ضمن وقال مالك والشافعي
في القديم المهر على الاب لانه ضمن دلالة قلنا الصداق على من له البضع باتفاق بالاثر م ويصح ابراؤه
ش اي ابراء الاب الثمن عن المشتري م عند ابي حنيفة ومحمد ش وذكر شمس الائمة السرخسي
في مبسوطه صحة الابراء ولم يذكر الخلاف م ويملك قبضه بعد بلوغه ش اي يملك الاب قبض
الثمن بعد بلوغ الصغير هذا الاصلاح لرجوع العهدة على العاقد في البيع م فلو صح الضمان ش اي ضمان
الاب الثمن من المشتري في البيع م يصير ضامنا لنفسه ش فلا يصح وقد مر بيانه م وولاية
قبض المهر للاب ش هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف قلتم ان الاب سفير لا ترجع حقوق
العقد اليه وله ولاية قبض مهر الصغيرة • وقال الكاكي تقرير السؤال ان يقال ان الاب يملك قبض الصداق
كالوكيل يملك قبض الثمن فلو صح ضمانه يصير ضامنا لنفسه وذا لا يجوز هنالك وكذا في الاب فاجاب
عنه بقوله وولاية قبض المهر للاب م بحكم الابوة ش اي بولاية الابوة م لا باعتبار انه عاقد ش
ثم لا يشترط احضارها لقبض الاب مهرها عند علمائنا وعند زفر وهو قول ابي يوسف الاخر
يشترط وفي المرغيناني لا يشترط ولم يحك خلافا م الا ترى انه ش اي ان الاب م لا يملك القبض
ش اي قبض المهر م بعد بلوغها ش اي عند نهيها اياه عن القبض فلو كان باعتبار انه عاقد لملك القبض
بعد البلوغ ايضا كما في قبض ثمن المبيع • وقال الولوالجي في فتاواه للاب ان يطالب مهر البكر
وان كانت كبيرة والقياس ان لا يطالب لان ولاية الاب منقطع عنها بالبلوغ ووجه الاستحسان
ان العادة فيما بين الناس ان الاباء يقبضون صداق البنات ويجهزون البنات ولانت بكون هذا
متصرف الاب لانها تستحيي عن المطالبة بنفسها • ولو نهت اباها عن قبض الصداق المسمى لا يملك
حتى ان المسمى اذا كان بيضا لا يملك قبض السود لانه استبدال والاب لا يملك الاستبدال • قال
شمس الائمة السرخسي هذا مذهب علمائنا • وروي عن علماء بلخ انهم جوزوا ذلك حتى لو قبض بعض
الصداق من جنس المسمى وبالبعض ضياعا يجوز قال هذا ارفق بالناس • وقال في الفتاوى
الصغرى لو قبض السود مكان البيض او على العكس لا يجوز وان قبض الضياع لا يجوز الا في موضع
جرت العادة كما في دساتيقنا باخذ بعض المهر ضياعا م ولا يصير ضامنا لنفسه ش فيصح ضمانه
م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وللمرأة ان تمنع نفسها ش اي من الزوج م حتى تاخذ
المهر ش هذا اذا كان المهر عاجلا اما اذا كان مؤجلا ففيه اختلاف بين اصحابنا على ما يجيء ان شاء الله
تعالى م وتمنعه ش اي ولها ايضا ان تمنع زوجها م ان يخرجها ش اي يسافر بها ش سوى
الاخراج لعدم المسافرة م لتعين حقها في البدل ش اي لتعين حق المرأة في المهر م كما تعين حق
الزوج في البدل ش وهو البضع م وصار كالبيع ش يعني ان البائع يحبس المبيع لطلب الثمن فكذلك
المرأة تحبس بضعها لطلب المهر م وليس للزوج ان يمنعها من السفر والخروج من منزله ش
اي من منزل الزوج م وزيارة اهلها ش اي وليس له ايضا ان يمنعها من زيارة اهلها م حتى يوفيها
المهر كله اي المعجل ش اي المعجل من المهر م لان حق الحبس لاستيفاء المستحق ش اي لان حق الحبس
للزوج لاجل ان يستوفي منها مستحقه وهو الانتفاع ببضعها م وليس له حق الاستيفاء قبل
الايفاء ش اي قبل ان يوفيها حقها وهو المهر • وفي المحيط ويخرج في حوائجها وزيارة اهلها ولتسا
بغير اذنه حتى يوفيها جميع المهر والظاهر في الساكنة في كل المهر على المعجل منه م ولو كان المهر
كله مؤجلا ليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتاجيل ش اي لاسقاط حق طلبها بسبب

باجيل المهر وبه قال الشافعي ومالك واحمد م كما في البيع ش يعني ان الثمن اذا كان موجلا ليس للبايع ان يحبس المبيع فلذلك لا تحبس المراة نفسها اذا كان المهر موجلا م وفيه خلاف ابي يوسف ش فانه قال لها ان تمنع نفسها اذا كان المهر موجلا الى اجل معلوم سوا كانت المدة قصيرة او طويلة لان ملك المنفعة لا تعوى عن ملك البدل • وعند ابي حنيفة ومحمد ليس لها ان تمنع نفسها لانها رضيت باسقاط حقها ولا تمنع نفسها وبه قال الشافعي ومالك واحمد م وان دخل بها فكذلك الجواب ش اي كان للمراة ان تمنع نفسها حتى تاخذ المهر وتمنعه من ان يخرجها كما قبل الدخول لما لا اتفاق فلذلك بعد الدخول عند ابي حنيفة وهذا قول ابي حنيفة اخرا كذا في الايضاح م وقالا ليس لها ان تمنع نفسها ش وهو قول ابي حنيفة اولا م والخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه م فيما اذا كان الدخول برضاها حتى اذا كانت مكرهة او صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف م الخلوة ش الخلوة برضاها ش مثل الخلاف في الدخول م ويبتنى على هذا ش الخلاف م استحقاق النفقة ش فعندنا ابو حنيفة اذا منعت نفسها بعد الدخول لا تسقط نفقتها لان المنع بحق وعندهما لا نفقة لها • وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير كان ابو القاسم الصفار يفتي في المنع بقول ابي يوسف ومحمد وفي السفر بقول ابي حنيفة فهو قال وهذا حسن في الفتيا يعني بعد الدخول لا تمنع نفسها لطلب المهر ولو منعت لا نفقة لها كما هو مذهبهما ولا يخرج بها الزوج الى السفر ومنع المراة عن ذلك لطلب المهر فاذا امتنعت لا يسقط نفقتها كما هو مذهب ابي حنيفة م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان المعقود عليه ش وهو البضع م كله قد صار مسلما اليه ش اي الى الزوج م بالوطية الواحدة وبالخلوة ولهذا ش اي ولاجل كون المعقود عليه مسلما بالوطية الواحدة وبالخلوة م يتاكد بهما ش اي بالوطية الواحدة والخلوة جميع المهر ش فاذا كان الامر كذلك م فلم يبق لها حق الحبس كالبايع اذا سلم المبيع ش اي باختياره قبل قبض الثمن م وله ش اي ولابي حنيفة م انها ش اي ان المراة م منعت منه ش اي من الزوج ما قابل البدل ش وهو البضع م لان كل وطية تصرف في البضع المحترم فلا يخلى ش على صيغة المجهول اي فلا يخلى البضع المحترم م عن العوض ش يعني لا يجوز اخلاؤه عن العوض م ابانة لخطره ش اي لاجل الابانة لخطر البضع الذي هو المحل المحترم م والتاكيد بالواحدة ش هذا جواب عن قولهما ولهذا يتاكد بهما جميع المهر تقريره ان التاكيد بالواحدة اي تاكيد المهر بالوطية الواحدة م لجهالة ما وراءها ش اي لاجل جهالة ما وراء الوطية الواحدة م فلا يصلح مزاحما للمعلوم ش لان المجهول لا يزاحم المعلوم م ثم اذا وجد اخر ش اي وطي اخر م وصار معلوما تحقق المزاحمة ش فيزاحم الاول للوجود معلوما فيصير المهر مقابلا به وبالاول واذا وجد اخر فكذلك م وصار المهر مقابلا بالكل ش اي بكل الوطيات ونظير ذلك بقوله م كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها ش اي بهذه الجناية م ثم اذا جنى اخرى ش اي جناية اخرى م واخرى ش اي وجناية اخرى الى ما لا يتناهى م يدفع بجميعها ش اي بجميع الجنايات م واذا اوفاها مهرها نقلها الى حيث شاء ش اي اذا اوفى الرجل امراته مهرها المعجل كذا في الكافي م فنقلها الى حيث شاء ش من البلاد م لقوله عز وجل اسكنوهن من حيث سكنتم ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد واصحابهم م وقيل ش قايله الفقيه ابو الليث رحمه الله وقال الاتراري هو محمد بن سلمة قلت لا ينبغي ذلك لان كلام ابي الليث ومحمد بن سلمة قايل ذلك م لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان الغريب يودى ش وذكر في فصل الاستروشني قالا الى العلم الزوج اذا اراد ان يخرج المراة الى بلد اخر وقد

اوفاها مهرها ليس له ذلك هكذا اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله • وقال ظهير الدين المرغيناني الاخذ بقول الله اولى من الاخذ بقول الفقيه قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم • وذكر في التجنيس والعتوى على ان للزوج ان يسافر بها اذا اوفاها المعجل لقوله تعالى اسكنوهن الاية ولان الغريب يودى فان قيل هذا التعليل معارض لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فلا يقبل قلنا قوله اسكنوهن من حيث سكنتم معين بالنص بترك الاضرار بدليل سياق الاية وهو قوله ولا تضاروهن وفي النقل الى بلد اخر مضارة ولهذا اجاز الاخراج برضاها وفي المحيط المختار لمشايخنا ان لا يخرجها من بلدها وجواز النقل ظاهر الرواية • وقال صاحب ملتقى البحار ونحن افتينا بانه يمكن من نقلها اذا اوفاها المعجل والموجل وكان مامونا ولا يمكن منه اذا اوفاها المعجل دون الموجل م وفي قرى المصر القريبة ش اي ما دون مدة السفر م لا يتحقق الغربة ش لقرب المسافة بخلاف مدة السفر وما فوقها • وسئل ابو القاسم الصفار عمن يخرجها من الدينة الى القرية ومن القرية الى الدينة فقال ذلك تبوية وليس بسفر واخراجها من بلد الى بلد سفر وليس بتبوية م فان ش اي محمد في الجامع الصغير م ومن تزوج امراة ثم اختلفا في المهر ش اي اختلفا في كمية المهر بان قال الرجل زوجتك بالف وقالت المراة بالفين م فالقول قول المراة الى مهر مثلها والقول قول الزوج فيما زاد على مهر المثل ش وعند الشافعي يتحالفان كما في البيع ولا يفسخ النكاح سوا كان الاختلاف بعد الدخول او قبله ويجب مهر المثل وقال مالك ان كان الاختلاف بعد الدخول فالقول قول الزوج وكذا لو كان بعد موتهما وان كان قبل الدخول يتحالفان ويفسخ النكاح بنا على اصله ان فساد الصداق يوجب فساد النكاح • وهذه المسئلة على وجوه ذكرت هنا منها هو ما اذا قال الزوج الف والمراة قالت الفان وكان هذا بعد الدخول قبل الطلاق او بعده يحكم مهر المثل حتى لو كان مهر المثل الفا او اقل فالقول قول الزوج مع يمينه في انكار الزيادة بالله ما تزوجتها على الفين وان نكل اعطاها الفين على سبيل التسمية دراهم لا خيار للزوج فيها وان حلف لا يثبت الفضل وايهما اقام البينة قبلت بينته فان اقاما جميعا كانت بينة المراة اولى لانها اكثر اثباتا كالبايع والمشتري اذا اقاما البينة على مقدار الثمن يكون بينة البايع اولى لما قلنا هذا اذا كان مهر المثل الفا او اقل فان كان الفين او اكثر فالقول قولها مع اليمين ما رضيت بالف لانها منكرة للحط الذي يدعيه الزوج فان نكلت يجب لها الالف باعتبار علمهم مهر المثل وللزوج خيار في هذه الالف ان شا اعطاها دراهم كما سماها وان شا اعطاها من الدنانير ما يساوي الفا درهم فايهما اقام البينة على دعواه قبلت بينته لان كل واحد منهما مدع لما زاد وان اقاما جميعا فبينة الزوج اولى وهو الصحيح واذا كان مهر مثلها الفا وخمسماية يحلف الحالف بالقرعة ولم يتعرض له المصنف فان حلف الزوج يثبت الفان مسمى وان نكلت المراة يثبت الالف وان حلفا جميعا يجب الف وخمسماية الالف باعتبار التسمية وخمسماية باعتبار حكم مهر المثل للزوج خيار فيها فايهما اقام البينة قبلت بينته وان اقاما جميعا تهاترت البينتان للتعارض ووجب مهر المثل ويخير الزوج فيها م وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله في نصف المهر ش هذا وجه اخر من الوجوه المتعلقة بهذه المسئلة صورته قال الزوج تزوجتك بالف وقالت المراة لا بل بالفين وطلقها قبل الدخول بها فالقول قول الزوج في نصف المهر ولا علم بنفقة مثلها هذا على رواية الجامع الصغير والمبسوط • وعلى الجامع الكبير علم بنفقة مثلها فان شهدت لاحدهما فالقول له مع يمينه وان كانت بينا لا يريد حلف كل واحد منهما م وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ش

ش اي هذا المذكور من قوله ومن تزوج امراة الى هنا عند ابي حنيفة ومحمد وبه قال احمد في رواية
وانما خصهما بالذكر لان عند ابي يوسف القول قول الزوج في جميع الصور م وقال ابو يوسف
القول قوله بعد الطلاق وقبله ش اي القول قول الزوج مع يمينه سوا كان الاختلاف بعد
الطلاق او قبله وبه قال احمد في رواية الا ان ياتي بشي قليل ش اختلفوا في معنى الشي القليل الذي ذكره
المصنف م ومعناه ش اي معنى الشي القليل على ذلك المهر م ما لا يتعارف مهرا لها
م لعني تفسير القليل ان يذكر المتزوج شيا لا يتزوج مثل تلك المراة على ذلك المهر عادة وقيل معناه
ما دون العشرة لانه مستنكر شرعا • وروي هذا عن ابي يوسف وفي قاضي خان في تفسير المستنكر عن
ابي يوسف روايتان احدهما ما دون العشرة والثانية ما لا يتزوج على مثله وهذه هي الصحيحة اشار اليه
المصنف بقوله م هو الصحيح ش وكذا قال في البدايع هو الصحيح وفي المحيط وقاضي خان
هذا اصح ويحكى عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله هكذا م لابي يوسف ان المراة تدعي الزيادة والزوج
ينكرها والقول قول المنكر مع يمينه الا ان ياتي بشي يكذبه الظاهر فيه وقال ان ذكر اقل من عشرة دراهم
لان ظاهر الشرع ينكره وظاهر الحال يكذبه م وهذا ش اي هذا الذي ذكره ابو يوسف م
لان تقوم منافع البضع ضروري ش لانه ليس بمال وانما يتقوم بعقد النكاح وقال لا ضرورة
يعني لضرورة التوالد والتناسل م فمتى امكن ايجاب شي من المسمى لا يصار اليه ش اي الى
مهر المثل لان مهر المثل انما يعتبر عند انعدام التسمية • وقد اتفقا على اصل التسمية فلا يحكم بمهر
المثل م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م ان القول في الدعاوى قول من يشهد له الظاهر
ش يعني ظاهر الحال م والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه ش اي لان مهر المثل هو
م الموجب الاصلي في باب النكاح ش شرعا م وصار كالصباغ مع رب الثوب ش اي صار
تحكيم مهر المثل في الاختلاف في مقدار المهر كالاختلاف الصباغ مع صاحب الثوب بيانه ان رب الثوب
قال صبغته بدرهم وقال الصباغ بدرهمين وهو معنى قوله م اذا اختلفا في مقدار الاجر ش اي الاجرة
م يحكم على صيغة المجهول ش من التحكيم م قيمة الصبغ ش فينظر الى ما زاد الصبغ في قيمة
الثوب فان كان درهما او اكثر اعطي ذلك ويحلف بالله ما صبغته بما ادعى رب الثوب ويحلف رب الثوب
بالله ما صبغته باكثر من ذلك وذلك لان الصبغ عين مال قائم فوجب الرجوع الى قيمته وتحكيمه ذكره
القدوري في شرح كتاب الاستحلاف م ثم ذكر ش اي محمد رحمه الله م هاهنا ش اي في المسلة وفي بعض
النسخ ثم انه وضعها هاهنا م ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله ش اي قول الزوج م
في نصف المهر ش عند ابي حنيفة ومحمد ولا يحكم متعة مثلها م وهذا رواية الجامع الصغير والاصل
ش اي المبسوط م وذكر ش اي محمد م في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها ش فان شهدت
لاحدهما فالقول له مع يمينه وان كانت بين الامرين حلف كل واحد منهما كما في حال قيام النكاح م وهو
قياس قولهما ش اي قول ابي حنيفة ومحمد وانما خصهما لان على قول ابي يوسف القول قول الزوج م
لان موجبه ش اي موجب النكاح م بعد الطلاق ش قبل الدخول م كمهر المثل قبله ش اي
قبل الطلاق م فيحكم ش اي المتعة م كهو ش اي كمهر المثل قبل الطلاق م ووجه التوفيق
ش اي بين رواية الاصل والجامع الكبير م انه ش اي ان محمدا م وضع المسلة في الاصل والجامع
الصغير والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ش اي تحكيم المتعة لان الزوج
معترف بنصف م ووضعها ش اي المسلة م في الجامع الكبير في العشرة والمائة ومتعة
مثلها عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو

المذكور في الاصل ش اي المبسوط وهو المتعارف اذ المتعارف هو الاختلاف في الالوف وقيل لان
المبسوط صنف اولا ثم الجامع الصغير فيكون المذكور في المبسوط كالمعهود فيحمل عليه وقيل في المسلة روايتان
م وشرح قولهما ش اي قول ابي حنيفة ومحمد م فيما اذا اختلفا ش اي الزوجان في حال
قيام النكاح ش هذا وجه اخر من الوجوه المتعلقة بالمسلة المذكورة وهو ان الزوجين اذا اختلفا في
مقدار المهر قبل الطلاق م ان الزوج اذا ادعى الالف والمراة الالفين فان كان مهر مثلها الفا
او اقل ش اي من الالف م فالقول قوله ش اي مع اليمين لان الظاهر يشهد له لان في الدعاوى القول
لمن يشهد له الظاهر م وان كان ش اي مهر مثلها م الفين او اكثر فالقول قولها ش اي قول المراة
اي مع يمينها م وايهما ش اي اي الزوجين م اقام البينة في الوجهين ش اي فيما اذا كان مهر المثل
الفا او اقل وفيما اذا كان الفين او اكثر م تقبل وان اقاما البينة في الوجه الاول ش اي فيما اذا
كان مثلها الفا او اقل م تقبل بينتها لانها تثبت الحط ش اي حط امر الالفين والاصل في هذا
ان البينة حجة ما ليس بثابت ظاهرا م وان كان مهر مثلها الفا وخمسماية ش هذا وجه اخر من
الوجوه المتعلقة بالمسائل المذكورة م تحالفا ش لان المراة تدعي الزيادة عليه وهو ينكر والزوج يدعي
عليها الحط عن مهر المثل وهي تنكر ويبدا بتحليف الزوج وعن القاضي في البداية بالحلف ذكره في جامع قاضي خان
مستحبة ولكن يبدا بايهما شاء • وذكر الامام المحبوبي يبدا بيمين الزوج لان اليمين انكار وقال ما الك يبدا
بكليهما على المشهور كالبايع م فاذا حلفا يجب الف وخمسماية ش يجب الف بطريق التسمية لاعتراف
الزوج بها لاتفاقهما على تسمية الالف ويجب خمسماية باعتبار مهر المثل بحرفيها الزوج واتهما اقام البينة
قبلت بينته وان اقاما فيقضي بالف وخمسماية الف بطريق التسمية وخمسماية باعتبار مهر المثل لان البينتين
بطلتا لمكان التعارض ونص محمد رحمه الله في هذا الفصل ان بينة المراة اولى لاثباتها الزيادة م
هذا تخريج الرازي ش اي وجوب التحالف في فصل واحد وهو ما اذا خالف مهر المثل قولهما هو
تخريج الشيخ ابي بكر الجصاص احمد بن علي الرازي من كبار علماء العراقيين صاحب التصانيف الفايقة
ولد سنة خمس وثلاث ماية ومات سنة سبعين وثلاثماية م وقال الكرخي ش هو الشيخ ابو
الحسن الكرخي استاذ المحققين وهو استاذ ابي بكر الرازي ولد سنة ستين ومايتين ومات سنة اربعين
وثلاثماية م يتحالفان في الفصول الثلاثة ش اي فيما اذا كان مهر المثل الفا او اقل او الفين او
اكثر او الفا وخمسماية م ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك ش لانهما لما حلفا تعذرت التسمية فيحكم
مهر المثل قيل قول ابي بكر اصح م ولو كان الاختلاف في اصل المسمى ش هذا وجه اخر من
الوجوه المتعلقة بالمسلة المذكورة اي ولو كان اختلاف الزوجين في اصل المسمى بان ادعى احدهما
التسمية وانكر الاخر م يجب مهر المثل بالاجماع ش لانه لا يمكن المصير الى المسمى مع وجود الشك
ولو كان قبل الدخول يجب المتعة بالاجماع وهكذا علله بعضهم وعلل المصنف بقوله م لانه هو
الاصل عندهما ش اي لان مهر المثل هو الاصل عند ابي حنيفة ومحمد م وعنده ش اي وعند
ابي يوسف م تعذر القضا بالمسمى ش مع وجود الشك في وجوده م فيصار اليه ش
اي الى مهر المثل وتعليل المصنف لهم دليل على وجوب مهر المثل بالاجماع في هذه الصورة فافهم م
ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما ش اي بعد موت احد الزوجين وهذا ايضا وجه من الوجوه
المتعلقة بالمسلة المذكورة صورته اختلف الحي منهما مع ورثة الميت م فالجواب فيه ش اي في هذا
الوجه م كالجواب في حال حياتهما ش اي حال قيام النكاح في الاصل والمقدار وفي الاصل يجب
مهر المثل بعد الدخول وقبله المتعة بالاختلاف وعلل المصنف بقوله م لان اعتبار مهر المثل

لا يسقط بموت احدهما ش اى احد الزوجين كما في المفوضة وهي التي زوجت نفسها من رجل بغير
مهر فاذا مات احدهما يجب مهر المثل بالاجماع م ولو كان الاختلاف بعد موتهما ش اى بعد
موت الزوجين بان اختلفت ورثتهما م في المقدار ش اى في مقدار المسمى م فالقول قول
ورثة الزوج عند ابي حنيفة ش مع اليمين لانكارهم الزيادة ولا يحكم مهر المثل لانه سقط اعتباره
بموتهما وعند ابي يوسف القول قول ورثة الزوج ايضا الا ان ياتوا بشيء قليل م ولا يستثنى
القليل ش اى في مذهب ابي حنيفة بل يصدق ورثة الزوج وان ادعوا شيئا قليلا م وعند
محمد الجواب فيه ش اى في هذا الوجه م كالجواب في حالة الحياة ش يعني ان القول قول ورثة
المراة الى مهر المثل وما زاد على ذلك فالقول قول ورثة الزوج م وان كان ش اى وان كان اختلاف
الورثة م في اصل المسمى ش اى في اصل التسمية بان تنكر ورثة احدهما اصل المسمى م
فعند ابي حنيفة رضي الله عنه القول قول من انكره ش اى من انكر اصل المسمى ولا يقضى
بشيء لانه لا يقضى بمهر المثل بعد موتهما عنده وعندهما يقضى بمهر المثل وبه قال الشافعي ومالك واحمد
وعليه الفتوى ولكن الشافعي يقول بعد التحالف وعندنا ومالك واحمد لا يجب التحالف م فالحاصل
انه لا يحكم بمهر المثل عنده ش اى عند ابي حنيفة م بعد موتهما ش اى بعد موت الزوجين واستدل
في الاصل وقال لا ارى ان ورثة علي بن ابي طالب رضي الله عنه لو ادعوا على ورثة عمر بن الخطاب رضي الله
عنه مهر ام كلثوم بنت علي رضي الله عنهما لم اقض لهم في ميراث عمر الا ان يقوم البينة على مهر مسمى
م على ما نبينه من بعد هذا ان شاء الله تعالى ش اشار به الى دليل ابي حنيفة في المسئلة
التي تلي هذه المسئلة وهذا ايضا وجه من الوجوه المتعلقة بالمسئلة المذكورة م واذا مات الزوجان
وقد سمى لها مهرا ش اى والحال ان الزوج قد سمى للمراة مهرا م فلورثتها ان ياخذوا ذلك
ش اى المسمى م من ميراث الزوج ش انما ياخذ الورثة جميع المسمى من ميراث الزوج اذا ماتا
معا او لم يعلم سبق احدهما او علم ان الزوج مات اولا لان المسمى دين في الذمة وقد تقرر بالموت وان علم
ان المراة ماتت اولا يسقط من المهر قدر نصيب الزوج من التركة لانه ورث دينا على نفسه على ما يجيء الان
م وان لم يكن سمى لها مهرا فلا شيء لورثتها عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقالا لورثتها
المهر في الوجهين ش اى فيما اذا سمى م ومهر المثل ش اى يجب مهر المثل م في الوجه الثاني
ش اى فيما اذا لم يسم م اما الاول ش وهو وجوب المسمى م فلان المسمى دين في ذمته وقد
تاكد بالموت فيقضى من تركته الا اذا علم انها ماتت اولا ش الا استثناء من قوله فيقضى
من تركته م فيسقط نصيبه من ذلك ش اى نصيب الزوج اى من المهر الذي عليه لانه نصيبه
من تركة المراة وقد ذكرناه الان م واما الثاني ش وهو وجوب مهر المثل م فوجه قولهما ان
مهر المثل صار دينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما ش
لا يسقط بالاتفاق م ولابي حنيفة ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهر من يقدر
القاضي مهر المثل ش اراد ان بانقراض الاقران لا يجد القاضي امراة من اقرانها حتى يقدر مهر مثلها
لتلك المراة • وقيل اذا لم يتقادم العهد يقضى بمهر المثل عنده ايضا قلت قوله فبمن يقدر
القاضي مهر المثل يشير الى تقادم العهد ومرور الزمان الطويل حتى لو لم يتقادم العهد يقضي بمهر
مثلها عنده ايضا • وقال السروجي والتعليل الذي قبل هذا يدل على سقوط مهر المثل بموتهما تقادم او
لا وفي المنهاج اختلفا في قدر المهر او في صفته تحالفا ويفسخ المهر ويجب مهر المثل وكذا لو انكر
التسمية على الاصح وكذا لو اختلفت ورثتهما او وارث احدهما مع الاخر • وفي المغني لو قال لوليها

صدار

صداق فالقول قولها قبل الدخول وبعده ما ادعت مهر المثل وبه قال ابن جبير وابن شبرمة
وابن ابي ليلى وابن حنبل وابن راهويه وهو قول الشعبي والثوري والشافعي • وحكي عن فقهاء
المدينة السبعة ان بعد الزفاف القول قوله وبالدخول يسقط الصداق وبه قال اصحابه كانت العادة
بالمدينة تعجيل الصداق وفي الجواهر لو اختلفا بعد زوال العصمة بطلاق او فسخ او موت فالقول
قول الزوج مع يمينه ولو ادعت التسمية وانكر فالقول قوله الا ان يكون العادة خلاف قوله
م ومن بعث الى امراته شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول
قوله لانه هو المملك ش على صيغة اسم الفاعل من التمليك م وكان اعرف بجهة التمليك
كيف وان الظاهر ش اى كيف لا يكون القول قول الزوج والظاهر م انه يسعى في اسقاط
الواجب ش عن ذمته فيكون القول قول من يشهد له الظاهر والواو في وان الظاهر للحال
وان يكون المهر وانه بسبق المهر م قال ش اى محمد في الجامع الصغير م الا في الطعام الذي
يوكل ش كالحمل المشوي والدجاجة المشوية والحلوى والجبيصة والخبز واللحم وساير الاطعمة
والفواكه الرطبة وما لا يبقى له م فان القول قولها ش وكذا ذكره المرغيناني وفي فتاوى
وفي المهيا للاكل وما لا يدخر في القياس كما تقدم وفي الاسبيجابي القول قولها فيه م والمراد
ش اى المراد من الطعام الذي يوكل م ما يكون مهيا للاكل ش اى معدا للاكل كما يتسارع
اليه الفساد م لانه يتعارف هدية ش اى لان مثل هذه الاشيا عرفت هدية فالقول
قولها فيها م فاما الحنطة والشعير فالقول قوله ش فيها وكذا في الدقيق والشاة الحية
والسمن والعسل وما له بقاء م لما بينا ش اشار به الى قوله وان الظاهر انه يسعى في اسقاط
الواجب م وقيل قايله ابو القاسم الصفار م ما يجب عليه ش اى على الزوج في الشرع
م من الخمار والدرع وغيره ش كمتاع البيت ليس له ش اى ليس للزوج م ان يحتسبه
ش بضم الشين من احتسبته اى عددت عليه حسابا بفتح العين من الماضي وضمها في المستقبل
م من المهر لان الظاهر يكذبه ش والخف والملاءة لا يجب عليه لانه ليس عليه ان يهيئ لها
الخروج • وقال المرغيناني عليه خف امته لخروجها وفي قنية المنية دفع اليها مالا ثم قالت
كان من مهري وقال الزوج كان وديعة عندك ان كان المدفوع من جنس مهرها فالقول قولها وان كان
من خلاف جنسه فالقول قول الزوج • وفي الاشراف بعث اليها بثوب وقال هو من الكسوة وقالت
الزوجة بل هو هبة فالقول قول الزوج مع يمينه وبه قال ابو حنيفة والشافعي وابو ثور وقال
ابو بكر وبه اقول وفي القنية بعث الى امراته متاعا وبعث اب المراة اليه متاعا ثم ادعى الزوج
انه كان من الصداق فالقول قوله مع يمينه فان حلف والمتاع قائم فللمراة ان ترده وترجع بمهرها وان
كان هالكا لا ترجع بالمهر وما بعث اليه ابوها ان كان هالكا لم يكن على الزوج شيء وان كان قائما
وقد بعثه من مال نفسه يرجع وان كان من مال الزوجة برضاها لا يرجع لان الزوجة لا ترجع فيما وهبت
لزوجها • بعث اليها هدايا وعوضته ثم زفت اليه ثم فارقها وادعى ان ذلك كان عارية فالقول
قوله فاذا استرده فلها ان تسترد ما عوضته عن ذلك وقيل لا يرجع كل واحد منهما لوقوع التابس
باذن صاحبه صريحا او دلالة الا بالماكولات من الاطعمة والفواكه الرطبة وفي الذخيرة جهز ابنته
وزوجها ثم زعم ان الذي دفعه اليها ماله وكان على وجه العارية عندها وقالت هو ملكي جهزتني
به او قال الزوج ذلك بعد موتها فالقول قولها دون الاب لان الظاهر شاهد لها لان البنت اذا تمت
دفع ذلك اليها بطريق الملك • وحكي عن ركن الاسلام ابي الحسن علي السعدي ان القول قول الاب

لان ذلك تستفاد من جهته وهو اخذ بعض المشايخ ● وقال الصدر الشهيد في واقعاته المختار للفتوى
ان كان العرف ظاهرا في الجهاز يعمل ذلك كما في ديارنا فالقول قول الزوج وان كان مشتركا فالقول
قول الاب **فصل** لفظ فصل بها يكتب هكذا لا يكون معربا لان الاعراب
تقتضي التركيب ومعها وصل بشيء مما بعده يكون معربا ولما فرغ عن بيان انكحة المسلمين شرع في بيان
انكحة اهل الذمة م واذا تزوج النصراني نصرانية ش هذا القيد اتفاقي لان الحكم في كل
اهل الذمة هكذا ولهذا ذكر في المبسوط بلفظ الذمة م على ميتة او على غير مهر ش اي
او تزوج على غير مهر وكذا لو تزوج على دم م وذلك ش اي تزوجها على هذا الوجه والواو
فيه للحال م في دينهم جائز فدخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها
فليس لها مهر ش اي مهر المثل حتى لو ترافعا الى القاضي لا يقضي بشيء م وكذلك ش
الحكم اذا تزوج م الحربيان في دار الحرب وهذا ش اي عدم وجوب المهر م قولهما ش اي
قول ابي يوسف ومحمد اي قولهما في الحربيين لقول ابي حنيفة م واما في الذمية ش اي واما الحكم
في الذمية اذا تزوجت ذميا م فلها مهر مثلها ان مات ش اي الزوج عنها او دخل بها م
والمتعة ش اي ولها المتعة ان طلقها قبل الدخول بها يعني اذا ترافعا الينا او اسلما وبه
قال الشافعي ومالك واحمد م وقال زفر لها مهر المثل في الحربيين ايضا له ش اي لزفر
م ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال ش قال تعالى ان تبتغوا باموالكم م
وهذا الشرع ش وهو قوله ان تبتغوا م وقع عاما ش لانه عليه السلام بعث الى الكل
قال تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ● وقال عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر
اي للعرب والعجم ولان هذا الدين ناسخ للاديان كلها م فيثبت الحكم على العموم ش لان النكاح
من باب المعاملات والكفار مخاطبون بالمعاملات م ولهما ش اي لابي يوسف ومحمد ان اهل الحرب
غير ملتزمين احكام الاسلام م لان الالتزام بعقد الذمة قال عليه السلام اذا قبلوا عقد الذمة
فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين م وولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين ش اي
دار الاسلام ودار الحرب م ولا الزام الا بالولاية ش بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكا
ما يرجع الى المعاملات كالزنا والربا ش فانهم نهوا عن ذلك ويقام عليهم الحد م وولاية
الالزام متحققة ش لاتحاد الدار م ولابي حنيفة ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في
الديانات ش اي لا يلتزم اهل الذمة احكامنا في الاشياء التي تتعلق بالديانات كحرمة الخمر والخنزير
ووجوب الصلاة والزكوة م وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات ش اي وكذا لا يلتزمون
احكامنا فيما يعتقدون خلافه م في المعاملات ش كالنكاح بغير شهود وبيع الخمر والخنزير
ش والضمير في خلافه يرجع الى ما في يعتقدون اي لا يلتزمون احكامنا في الشيء الذي يعتقدون
خلاف ذلك الشيء كما انا نعتقد حرمة النكاح بغير شهود وهم يعتقدون خلاف ذلك م وولاية
الالزام ش هذا جواب عن قولهما وولاية الالزام متحققة بيانه ان ولاية الالزام انما تتحقق بالسيف
والمحاجة وليست موجودة م وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان
نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب ش في عدم الالتزام وانقطاع الولاية م بخلاف
الزنا لانه حرام ش جواب عن قولهما كالزنا بيانه ان القياس عليه غير صحيح م لانه حرام في
الاديان كلها ش فلم يكن دينهم خاصة حتى يتركون عليه م والربوا ش كذلك الجواب عن قولهما
والربوا بانه ان الربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله

عليه وسلم م الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد ش هذا حديث غريب وذكر الاكمل وسكت عنه غير
انه قال الا حرف تنبيه لا حرف استثناء كذا السماع والنسخ **قلت** هذا اعجب منه لانه من كونه
انه حرف استثناء حتى يرده مؤكدا بقوله كذا السماع والنسخ واعجب منه ايضا قول الاترازي
هو حرف تنبيه لا حرف الاستثناء كذا وقع السماع مرارا بقراءته وبخارى وكذا سكت عنه
بقية الشراح ومع هذا ايضا لو سكتا لكان اوجه ● وروى ابن ابي شيبة في مصنفه في باب ذكر
اهل نجران حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا مجالد بن سعيد عن الشعبي قال كتب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى نجران وهم نصارى ان من بايع منكم بالربوا فلا ذمة له وهو
مرسل ● وروى ابو عبيد في كتاب الاموال باسناده عن ابي المليح الهذلي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم صالح اهل نجران الحديث وفيه ولا تاكلوا الربا فمن اكل منهم الربوا فذمتي منهم
بريئة م وقوله ش اي قول محمد م في الكتاب ش اي في الجامع الصغير م او على غير مهر
ش هذا انه مضى في اول الفصل وانما ذكره لبيان ان المسئلة من مسائل الجامع الصغير ولبيان
التفصيل في قوله او على غير مهر لانه م يحتمل نفي المهر ش بان تعقدا على ان لا مهر بينهما
م ويحتمل السكوت ش بان تعقدا وسكتا من ذكر المهر ● وقال الصدر الشهيد في شرح
الجامع الصغير فالنفي على الاختلاف لا محالة فاما السكوت فانه يرجع فيه الى دينهم فان كانوا
انه لا يجب الا بالنص عليه كان على الاختلاف وان دانوا انه يجب الا ان ينفى فانه يجب عند السكوت
بالاجماع ● وقال فخر الاسلام البزدوي والتزوج بالميتة بمنزلة النفي لانه لا قيمة لها عندهم والحق
شمس الائمة السرخسي في المبسوط الدم بالميتة لانهم لا يتمولونها كما لا يتمولها المسلمون م وقد قيل
في الميتة والسكوت روايتان ش اي عن ابي حنيفة في رواية يجب مهر المثل كما هو الاولى
رواية لا يجب شيء م والاصح ان الكل على الخلاف ش رواية واحدة فعنده لا شيء لها وعندهما لها
مهر المثل م فان تزوج الذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما او اسلم احدهما فلها
الخمر والخنزير ش هذه من مسائل الجامع الصغير م ومعناه ش اي معنى قوله فلها الخمر والخنزير
م اذا كانا ش اي الخمر والخنزير م باعيانهما ش اي اذا كانا معينين م والاسلام ش اي
اسلامهما او اسلام احدهما كان م قبل القبض ش اي قبض الخمر والخنزير م وان كانا بغير
اعيانهما ش يعني كانا دينا في الذمة م فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا
ش اي هذا كله سواء كانا عينين او دينين م عند ابي حنيفة ● وقال ابو يوسف لها مهر المثل
م في الوجهين ش اي في المعين وغير المعين وبه قال الشافعي ومالك واحمد م وقال محمد
لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ش اي قول ابي يوسف ومحمد جمع بين قولهما وان كانا
مختلفان فيما بينهما حيث قال ابو يوسف مهر المثل فيهما ومحمد قال فيهما بالقيمة ومهر المثل غير
قيمة الخمر والخنزير لانهما تتفقان في ان لا يوجب عين الخمر والخنزير م ان القبض ش اي قبض المهر المعين
م يؤكد الملك في المقبوض ش ولهذا لو هلك قبل القبض هلك من الزوج وعليه مثله ان
كان مثليا وقيمته ان كان قيميا وبعد القبض يهلك من المرأة ويتنصف بالطلاق قبل الدخول
اذا لم يكن مقبوضا وبعد القبض لا يعود الى ملك الزوج شيء الا بالرضى او بالقضاء واذا جاء يوم الفطر
والصداق عبد غير مقبوض ثم طلقها قبل الدخول بها لا يجب صدقة الفطر عليها بخلاف ما بعد القبض
ولا يجب الزكاة عليها عند ابي حنيفة في المهر قبل القبض بخلاف ما بعده م فيكون له شبه بالعقد
ش اي يكون للقبض شبه بالعقد من حيث انه مؤكد م فيمتنع بسبب الاسلام ش اي يمنع القبض

بسبب الاسلام كما لعقد ش اى كما لو كان ابتدا التمليك بالعقد بعد الاسلام م وصار الحال اذا
كانا بعيز اعيانهما ش لان القبض فيه كالعقد فيما اذا كانا بغير اعيانهما في افادة ما لم يكن والقبض
فيما اذا كانا بغير اعيانهما سع عن تسليم نفسها فكذلك اذا كانا باعيانهما كالعقد م واذا
التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب
مهر المثل فكذا ههنا ومحمد يقول صحت التسمية ش حالة العقد لانهما كانا كافرين م لكون
المسمى مالا عندهم ش اى عند اهل الذمة م الا انه امتنع التسليم بالاسلام فيجب القيمة
كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض فوجبت القيمة م ولابي حنيفة ان الملك في الصداق
المعين يتم بنفس العقد ولهذا ملك التصرف فيه ش اى في المعين كيف شاء بيدل وغيره
فلو هلك هلك على ملكها وكل ما يتم بنفس العقد لا يحتاج فيه الى القبض للتملك • قوله ولهذا ايضاح
لتمام الملك بنفس العقد في الصداق المعين م وبالقبض ينتقل ش اى الملك م من ضمان الزوج
الى ضمانها وذلك ش اى انتقال الضمان م لا يمتنع بالاسلام كاسترداد الخمر المغصوب
ش يعني الذمي اذا غصب منه الخمر ثم اسلم له ان يسترد من الغاصب وذلك المسلم اذا خمر عصيره
وهذا لانه صورة اليد فلا يحصل به ملك الرقبة ولا ملك التصرف وصورة اليد لا يمتنع بالاسلام
وفي الحواشي ولابي حنيفة ان الملك نوعان ملك الرقبة وملك التصرف وكلاهما ثابت للزوجة
قبل القبض والغايب لها صورة اليد ولا يمتنع ذلك بالاسلام كالمسلم اذا تخمر عصيره م وفي
غير المعين القبض موجب ملك العين ش لان حقها كان في الدين وانما يثبت في المعين بتدا
بالقبض فيمتنع بالاسلام وفي الاسرار ولئن سلمنا ان القبض يولد الملك في المقبوض ولكن لا
نسلم ان الاسلام يمنع تاكد الملك بدليل ان من باع عبدا بخمر وقبض الخمر فان الملك فيه واهي لجواز ان
يهلك العين عنده قبل التسليم اليه وبالتسليم يتقرر الملك وهذا التسليم غير ممتنع بالاسلام
وان كان فيه تاكيد الملك في الخمر • ولو اشترى خمرا وقبضها ووجد بها عيبا ثم اسلم فانه يسقط خيار
الرد وان كان في سقوطه تاكيد في الخمر ومع هذا لم يمتنع بالاسلام فعلم ان الاسلام لا يمنع تاكد الملك
في الخمر م بخلاف المشتري ش متصل بقوله ان الملك في الصداق المعين يتم بالقبض بخلاف ما اذا باع
الخمر او الخنزير او اشترى ثم اسلم قبل القبض فانه لا يجوز له القبض بل ينفسخ العقد • وقال الاترازي
بخلاف المشتري يجوز فتح الراء وكسرها فعلى الاول يكون معناه ان الخنزير المشترى او الخمر المشترى
لا يجوز قبض ذلك بعد الاسلام وعلى الثاني ان المشتري الخمر والخنزير ليس له ان يقبضهما بعد
الاسلام م لان ملك التصرف انما يستفاد فيه ش اى في المبيع م بالقبض ش
والاسلام مانع منه م واذا تعذر القبض في غير المعين لا يجب القيمة في الخنزير لانه
من ذوات القيم ش اى لان الخنزير من ذوات القيم لانه لا مثل له من جنسه م فيكون اخذ قيمته
ش اى قيمة الخنزير م كاخذ عينه ش وكان فيه تقرير حكم عقد باشره في الكفر على وجه الشرع
م ولا كذلك الخمر لانه ش اى لان الخمر قال الكاكي ذكره على تاويل المذكور • وقال الاترازي على
تاويل الشراب وهي من الاسماء المؤنثة السماعية م من ذوات الامثال ش لان لها مثلا من جنسها
م الا ترى ش توضيح لما قبله م انه ش اي ان الزوج م لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر
ش اي المرأة م على القبول في الخنزير دون الخمر ش كما لو اتى بالعين كما اذا تزوج امرأة على خنزير
ولو تزوجها على خمر لا تجبر بين اعطاء القيمة وبين اعطاء العين م ولو طلقها قبل الدخول بها
فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها ش اى نصف القيمة

والذي اوجب مهر المثل مطلقا هو ابو يوسف والذي اوجب القيمة مطلقا محمد وابو حنيفة
اوجب في الخنزير الذي مهر المثل وفي الخمر الدر القيمة م باب
نكاح الرقيق ش اى هذا باب في بيان احكام الرقيق اى المملوك وقد يطلق على الواحد
والجمع كذا في الصحاح وفي المغرب الرقيق العبد وقد يقال للعبيد ومنه مولى رمنقى وفي
النهاية الرقيق المملوك فعيل بمعنى مفعول قيل كانه نظرا الى معناه الذي هو المملوك فانه
مفعول لا بد فعل مسند والا ظهر ان الرقيق بمعنى فاعل لان الرق هو الضعف وهو لازم وفيه
تامل • وقال الاترازي انما اخر هذا الباب عن فصل المحرمات والمحرمات لما ان الرقيق لا
ينفذ نكاحه اصلا الا اذا اذن له مولاه بخلاف اهل الكتاب فان لهم ولاية النكاح بانفسهم
فلذلك قدم ولاية النكاح وهم المسلمون واهل الكتاب الحق بهم من ليس لهم ولاية النكاح
بانفسهم وهم الارقا وقدم هذا الباب على باب نكاح اهل الشرك لان الرق يتحقق في المسلم بقا
وان لم يتحقق ابتدا والرقيق المسلم خير من المشرك الحر • قال تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
هذا اما عندي من وجه المناسبة • وقال اخرون بعض الشراح انما اخر عن فصل المحرمات لان الرق
يتحقق في المسلم بقا لانه اثر الكفر والاثر يتقفو المؤثر وفيه نظر لانه يقتضي ان يكون وضع هذا الباب
بعد باب نكاح اهل الشرك لما قال من المعنى انتهى قلت اراد ببعض الشارحين صاحب النهاية
السغناقي فانه ذكر في كتابه هكذا • وفي كلام الاترازي ايضا نظر لان المناسبة لا تراعى الا
بين الابواب دون الفصول وفصل المحرمات والمحرمات داخل في ضمن باب المهر وليس بباب
بالاستقلال وينبغي ان يذكر المناسبة بين باب المهر وباب نكاح الرقيق واذا لوحظ ادنى شيء في
المناسبة فيه الكفاية فالمناسبة بين هذين البابين من حيث ان باب نكاح الرقيق قد ضمن نكاح
الرقيق والرقيق يكون مهرا اذا تزوج امرأة على رقيق واذا تزوج الرقيق باذن مولاه فالمهر دين في
رقبته يباع فيه م لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما ش لا يجوز اى لا ينفذ كما في نكاح
الفضولي كذا نقل عن العلامة مولانا حافظ الدين • وقال السروجي وكذا قال في البدائع والمفيد
لا يجوز نكاح المملوك بغير اذن سيده وصوابه لا ينفذ فانه جائز صحيح لكنه غير نافذ بل نفاذه
موقوف على اجازة المولى وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وابرهيم النخعي ومنصور والحكم رواه
عنهم ابن ابي شيبة • قال شيخنا زين الدين رحمه الله وهو قول اهل الراي ومالك فيما حكى الخطابي
عنهم وفرق الرافعي بين قول ابي حنيفة ومالك فقال مالك يصح وللسيد فسخه • وقال ابو حنيفة
موقوف على اجازة السيد وقال شيخنا ايضا لما روى حديث الباب فيه حجة على ان نكاح العبد
بغير اذن سيده غير صحيح وهو قول اكثر اهل العلم منهم حماد بن ابي سليمان والاوزاعي والشافعي
واحمد واسحق انتهى قلت فعلى هذا قول صاحب الهداية لا يجوز هو الصواب ولذا قال
القدوري بلفظ لا يجوز فان قلت يؤيد هذا ايضا ما رواه ابو داود اذا نكح العبد بغير اذن
سيده فنكاحه باطل قلت قال هذا الحديث ضعيف وهو موقوف على ابن عمر رضي الله عنهما
م وقال مالك يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ش قيد بالعبد لانه
لا يجوز للامة بالاجماع لان النكاح من خواص الادمي فيبقى على اصل الحرية اذ هو مملوك للمولى
من حيث انه مال لا من حيث انه ادمي الا ترى انه يملك الطلاق وهو اثر النكاح فيملك سببه
وهو النكاح لان من ملك رفع شيء ملك وضعه ولكن ذكر في الجواهر لمالك فيه ولا ينكح العبد الا باذن
سيده فان عقد بغير اذن سيده صح وللسيد ان يطلق عليه بخلاف الامة فان العقد عليها

فيتخير ان شاء ابطل ولا يصح باجازته وعند الشافعي يصح اوبركه كنكاح العبد وهي شادة والمهر والنفقة لا زمان له متعلقان بما تحصل في يده من غير جواية ولا من كسبه • وقال ابو عمر في التمهيد نكاحه موقوف على اجازة السيد وان طلقها العبد قبل اجازة سيده كان طلاقا لا تحل له الا بعد زوج وفي الاشراف لا حد عليه في الوطى فيه روى ذلك عن الشعبي والنخعي ومالك والشافعي واسحق وابن حنبل وقال داود واصحابه يحد بالوطى حد الزنا اذا علم بالنهي وهو مذهب عمر رضي الله عنهما قال وكان ابن عمر يرى نكاحه زنا ويرى عليه الحد وبه قال ابو ثور م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ش هذا الحديث رواه الترمذي من حديث جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مواليه فهو عاهر وقال حديث حسن صحيح ورواه الحاكم في مستدركه وقال حديث حسن صحيح الاسناد ولم يخرجاه • وروى ابن ماجه من رواية مندل عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن سيده كان عاهرا وقد مر الكلام فيه عن قريب م قوله عاهر اي زان قاله الخطابي وغيره م ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما ش ولهذا اذا اشترى عبدا او امة فوجده متزوجا فله ان يرده م فلا يملكانه ش اي فلا يملك العبد والامة النكاح م بدون اذن مولاهما ش قال الاكمل وفي هذا التعليل جواب لمالك فان الطلاق ازالة العيب ولا يلزم من ازالة العيب جواز تعييبهما انتهى قلت لا يحتاج الى الجواب بالله لان مذهبه ليس كما نقله المصنف وقد بيناه • وقال الاكمل ايضا واستشكل بجواز اقراره بالحدود والقصاص فان وجوب قطع اليد في السرقة ووجوب القصاص عيب فيهما على قولهما واما على قول ابي حنيفة فلقوله الاستحقاق وهو ايضا اقوى العيوب فولايته على هذا التعييب من اهل الملة واجيب بان الرق في حقوق الله تعالى باق على حريته والرق لا يوثر فيها وان لزم من ذلك تعييب وهو ضمني لا معتبر به انتهى قلت هذا كله من كلام السغناقي رحمه الله م وكذا المكاتب ش اي وكذلك المكاتب لا يجوز تزوجه بغير اذن مولاه م لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب ش فيثبت بذلك شرف الحرية والنكاح ليس من باب الكسب م فيبقى في حق النكاح على حكم الرق ش يعني تبقى رقبته موقوفة في حق النكاح كما كان م ولهذا ش اي لاجل بقائه في حق النكاح على حكم الرق م لا يملك المكاتب تزويج عبده ش لانه ليس بكسب في حق التزوج م ويملك تزويج امته لانه ش اي لان تزويج امته من باب الاكتساب اذ به يحصل المهر والنفقة اذ كل مهر وجب للامة بعقد او دخول فهو للمولى م وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بينا ش اشارة الى قوله لانه من باب الاكتساب م وكذلك ش اي وكذلك لا يجوز م نكاح المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم ش ولهذا يعتقان اذا قال المولى كل مملوك لي حر وفي المبسوط الاب والجد والقاضي والوصي والمكاتب والمضارب والشريك المفاوض يملكون تزويج الامة م واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه ش وكذا النفقة دين في رقبته حتى لو مات العبد سقط المهر والنفقة لان محل الاستيفاء قد فات ذكره التمرتاشي وبه قال احمد وبعض اصحاب الشافعي م يباع فيه ش اي في المهر م لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله هذا دليل لقوله يباع فيه دون ما قبله لئلا يلزم المصادرة على المطلوب تقريره هذا الدين وجب في الرقبة فيباع الرقبة فيه اما اصل الوجوب فلتحقق المقتضى

فهو وجود السبب من اهله اي من اهل التزوج والسبب هو العقد والبلوغ واما انه وجب في رقبته فلدفع المضرة عن اصحاب الديون واسقاط المانع من جهة المولى لوجود الاذن في جهته اشار اليه بقوله م وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الدين ش يعني الناس م كما في دين التجارة ش اي كما يباع في دين التجارة قياسا على دين الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس وانما قيد التزوج باذن المولى لان العبد او المدبر او المكاتب اذا تزوج بدون اذن المولى ودخل بها ثم فرق بينهما المولى فلا مهر عليه حتى يعتق • ومذاهب العلماء في هذا الباب ما ذكر في كتبهم • ففي المنهاج للشافعية السيد ما عنده لا يضمن نفقة ولا مهر في الجديد وهما في كسبه بعد النكاح فان كان مأذونا له في التجارة ففي ما في يده من الربح وكذا في راس المال في الاصح وفي البسيط لهم الاصح ليس في راس المال فان لم يكن مأذونا له ولا مكتسبا ففي ذمته وفي قول على السيد وفي الجواهر للمالكية النفقة والمهر لازمان له متعلقان بما يحصل له في يده ما ليس من خراجه ولا من كسبه وفي المغني للحنابلة المهر يتعلق برقبته ويباع فيه الا ان يفديه المولى وهذا يشبه قولنا وفي الشرح الوجيز للشافعية دين المهر والنفقة يتعلق بذمة العبد وبيت المال للمرأة في القول الاصح وفي قول يجب على المولى لان الاذن في النكاح في عبد لا مكتسب الزام الموونات وهذا في عبد لم يكن له كسب فلو كان مكتسبا يجب في كسبه بعد النكاح حتى لو حبسه المولى او استخدمه مدة زمان لسببه غرم للمرأة المهر والنفقة وهل للعبد ان يوجر نفسه للمهر والنفقة فيه قولان انتهى • ثم ان العبد اذا بيع في مهرها ولم يف الثمن لا يباع ثانيا لانه بيع في جميع المهر ويطلب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة بعد اخرى لانه يجب شيئا فشيئا لذا ذكره التمرتاشي • ولو زوج عبده امته لا مهر لها عليه وبه قال الشافعي ومالك واحمد م والمدبر والمكاتب يسعيان في المهر ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيودى من كسبهما لا من نفسهما ش لعجز الاستيفاء من رقبته م واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باجازة ش وقال اصحاب الشافعي ومالك واحمد لا ينعقد هذا العقد اصلا ولا يصير لغوا فلا يتصور ان يكون اجازة • وعند الشافعي ومالك واحمد لا ينعقد هذا العقد اصلا ولا يصير لغوا فلا يلحقه الاجازة • ولو قال لها طلقها فهذا اذا بلغه الخبر ان الفضولي زوجه يكون اجازة م لانه ش اي كلام المولى طلقها او فارقها يحتمل الرد لان هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد ش اي الرد اليق بحال العبد المتمرد اي المارد الخارج عن الطاعة م وهو ادنى ش اي الرد ادنى لانه منع من الثبوت والطلاق رفع بعد والدفع اسهل من الرفع م وكان الحمل عليه ش اي على الدفع م اولى ش بخلاف مسئلة الفضولي لان الزوج يملك التطليق بالاجازة فيثبت ضمنا له لان فعل الفضولي اعانة له فلا يحمل على الرد فان قلت الطلاق في الحقيقة لا ابطال ملك النكاح والرد مجاز والعمل بالحقيقة اولى من المجاز قلت الحقيقة تترك بدلالة الحال وهي الاقتضاء على راي المولى م وان طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فتعين الاجازة ش وكذا اذا قال اوقع عليها تطليقة وان قيل اذا قال المولى لعبده كفر عن يمينك بالمال او تزوج اربعا من النساء لا يعتق به العتق وان كان التكفير بالمال وتزوج الاربع من النساء لا يكون الا بعد الحرية اجيب بان ما كان اصلا في اثبات الاهلية في التصرفات الشرعية لا يثبت اقتضاء كالايمان في خطاب الكفار بالشرائع وفي اثبات العتق ذلك بخلاف ما نحن فيه فان النكاح ليس باصل في اثبات الاهلية م ومن قال لعبده تزوج

هذه الامة ش ذكر الامة لا فايدة فيه فانه لو قال هذه الحرة فعل هذا الخلاف وكذلك لا فايدة في
ذكر الاشارة بالعين لان الحكم في غير المعين كذلك م فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع
في المهر عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقالا يؤخذ منه اذا عتق ش ولفظ الاصل واذا اذن له
ان يتزوج واحدة فتزوجها نكاحا فاسدا فدخل بها اخذ المهر في حال الرق في قول ابي حنيفة • وقال
ابو يوسف ومحمد لا شي عليه حتى يعتق • وعند الشافعي في ذمته كقولهما • وفي قول في رقبته وفي
المغني في تناوله الفاسد احتمال م واصله ش اي اصل ابي حنيفة م ان الاذن بالنكاح
ينتظم الفاسد والجايز عنده ش اي يشملهما عند ابي حنيفة رضي الله عنه م فيكون هذا المهر
ظاهرا في حق المولى ش بسبب اذنه فيباع م وعندهما ينصرف ش اي الاذن م الى الجايز ش
اي النكاح الجايز م لا غير ش يعني لا ينتظم الفاسد وبه قال الشافعي في اظهر قوليه وقد ذكرناه
م فلا يكون ظاهرا في حق المولى ش ولا يواخذ به العبد في الحال م فيواخذ به بعد العتق لهما
ش اي لابي يوسف ومحمد م ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف ش اي تحصيل العفة
م والتحصين ش اي تحصين النفس عن الحرام م وذلك ش اي الاعفاف لا يكون الا م بالجايز
ش اي النكاح الجايز وقيد بالمستقبل لان مراده في النكاح في الماضي تحقق الخبر عنه بحسب لا التحصين
لاستحالته م ولهذا ش اي ولاجل كون المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف م لو حلف لا
يتزوج ينصرف ش يمينه م الى الجايز ش ولا ينصرف الى الفاسد فلا يحنث بالفاسد م ولو حلف
انه ما تزوج وقد كان تزوج فاسدا يحنث في يمينه لما ذكرنا ان مقصوده تحقق الخبر عنه لا التحصين كذا
في المبسوط م بخلاف البيع ش يعني لو امر بالبيع ينتظم الفاسد والصحيح م لان بعض المقاصد
ش وهو الاعتاق والهبة ونحو ذلك من التصرفات م حاصل ش وفسر قوله بعض المقاصد بقوله
م وهو ملك التصرفات ش وقد ذكرناه م وله ش اي ولابي حنيفة م ان اللفظ ش وهو قوله
تزوج م مطلق فيجري على اطلاقه ش ولا يتقيد بالصحة لان الصحة والفساد صفتا العقد
والاذن من المولى في اصل العقد فلا يتقيد بصفة دون صفة م كما في البيع ش اي كما ان الامر
بالبيع مطلق ينتظم الفاسد والصحيح م وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل ش
كان هذا جواب عما يقال لا شي يقصد به في النكاح الفاسد فاجاب بقوله وبعض المقاصد حاصل م
كالنسب ش اي كثبوت النسب م ووجوب المهر والعدة ش اي وجوب العدة بشرط الدخول
اشار اليه بقوله م على اعتبار وجود الوطي ش وكذا سقوط الحد من بعض المقاصد وفي جامع قاضي
خان العبد اهل لمباشرة النكاح وانما يشترط رضى المولى فيه لتعلق المهر بماليته وفي هذا لا فرق بين
الصحيح والفاسد وفي البدايع لو اذن له في النكاح الفاسد نصا ودخل بها فيه يلزمه المهر في رقبته
في الحال بالاتفاق ولو دخل في الموقوف ثم اجازه المولى ففي القياس يلزمه مهران مهر بالدخول ومهر
بالعقد بالاجازة وفي الاستحسان يجب مهر واحد م ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ش
يعني اجرا طريقه اجرا اللفظ المطلق على الاطلاق وان كان قول الكل في العقود لابي حنيفة ان يبني الايمان
على العرف • وقال الكاكي رحمه الله هذه طريقة اخرى • وفي المسئلة طريقان احدهما ذكرت في المتن
والثانية ان الحاجة الى اذن المولى لشغل رقبته بالمهر لا لتمليك البضع لان العبد في حقه مبقى على اصل
الحرية ومسئلة اليمين ممنوعة على الطريقة الاولى لا على الطريقة الثانية على ما لا يخفى • وثمرة اختلافهم
في هذه المسئلة تظهر فيما اذا جدد العقد عليها بشرايط الصحة بلا اذن او تزوج امراة اخرى صحيحا بغير
اذن لا يجوز عند ابي حنيفة لانتهاء الامر بالفاسد وعندهما يجوز لعدم الانتهاء لانه لم يتناول الفاسد لما ذكر

في المبسوط

في المبسوط م ومن زوج عبدا ماذونا له امراة جاز ش المراد بالماذون المديون صرح به في
الكافي وجاز النكاح والمهر على رقبته م والمراة اسوة الغرما في مهرها ش وقال الشافعي المهر
والنفقة يتعلقان بربح ما في يده الحاصل بعد النكاح • وفي اظهر قوليه بالربح سوا حصل بعد النكاح او
قبله وهل يتعلق براس المال فيه وجهان اظهرهما لا يتعلق م ومعناه ش اي معنى قولنا والمراة اسوة
للغرما م اذا كان النكاح بمهر المثل ش يضرب المراة في ثمن العبد بمهرها ويضرب الغرما على
قدر ديونهم وذلك كما اذا استهلك العبد مال انسان يكون صاحب المال اسوة الغرما م ووجه
ذلك ش اي وجه كون المراة اسوة الغرما من حيث م ان سبب ولاية المولى ش للانكاح م
ملك الرقبة على ما نذكر ش اي فيما بعد هذه المسئلة بقوله ولنا ان النكاح اصلاح ملكه لان فيه
تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك م والنكاح لا يلاقي حق الغرما بالابطال مقصودا
ش قيد بقوله مقصودا لان المنافي انما يتحقق في ذلك واما اذا كان ضمنا فلا معتبر به وهاهنا
كذلك لان محلية النكاح بالادمية وحق الغرما لا يلاقيها م الا انه اذا صح النكاح ش بولاية
المولى تحصينا لملكه م وجب الدين بسبب لا مرد له ش لعدم انفكاك النكاح عن ثبوت المال
واذا كان كذلك م فشابه دين الاستهلاك ش فان العبد الماذون المديون اذا استهلك مال
انسان صار صاحب المال اسوة الغرما واراد بالاسوة المساوية في طلب الحق م وصار ش اي العبد
الماذون المديون م كالمريض المديون اذا تزوج امراة فمهر مثلها اسوة الغرما ش اي غرما
الصحة واذا كان مهر مثلها اكثر منه فلا اسوة لهم بل يوخر الى استيفايهم حقهم لدين الصحة دين
المرض فان قلت المهر متعلق بمالية رقبته وفيه اضرار بالغرما فوجب ان لا يصح قلت لا نسلم
ذلك فان النكاح لا تعلق له بالمالية ولهذا يصح نكاح الحر ولا مالية في رقبته والاخ والعم يزوجان
الصغيرة وليس لهما ولاية التصرف في المال وحق الغرما متعلق بالمالية فلم يلاق وجوب المهر
حقهم فصح فافهم م ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ش يقال بواه
منزلا وبوا له اذا اسكنه اياه ولا خلاف فيه لاحد من الفقها ولكن قال الشافعي واحمد يستخدمها
نهارا ويسلمها ليلا الى زوجها • وقال مالك يسلمها اليه ليلة بعد ثلاث ويأتيها زوجها فيما
بين ذلك عند اهلها وفي الجواهر للمالكية استخدام الامة لا يبطل بالتزويج ويحرم على السيد
الاستمتاع بها وليس عليه ان يبويها منزلا الا ان يشترط ذلك في العقد وبه قال ابن حنبل
وعندنا شرط ذلك باطل لا يمنعه من استخدامها لان الحق للزوج حل الوطي بالنكاح لا غير م
لكونها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطيتها لان حق المولى في الاستخدام م
باق والتبوية ابطال له ش اي لحق المولى م فان بواها معه ش اي مع الزوج م بيتا فلها
النفقة والسكنى ش على الزوج م والا فلا ش اي وان لم يبوئها معه بيتا فلا يلزم النفقة والسكنى
على الزوج م لان النفقة تقابل الاحتباس ش يعني جزا الاحتباس ولم يوجد لكن هذا في غير المكاتبة
لان المكاتبة لها النفقة والسكنى وان لم يوجد التبوية وبه صرح في شرح كتاب النفقات للخصاف
والفرق بينها وبين الامة والمدبرة وام الولد ان المولى لا يملك استخدام المكاتبة فلا يحتاج الى تبوية
المولى بخلاف من هي للمولى استخدامهن م ولو بواها بيتا ثم بدا له ش اي ثم ظهر للمولى م ان
يستخدمها له ذلك ش اي الاستخدام م لان الحق باق ش اي حق المولى باق ببقاء م فلا
يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالنكاح ش اي كما لا يسقط حق المولى بانكاحه اياها لان المستحق للزوج
ملك النكاح لا غير فان قلت ينبغي ان لا يسقط النفقة بالاستخدام بعد التبوية كالحرة اذا امتنعت

نفسها لاستيفاء الصداق **قلت** القياس غير صحيح لان في المقيس عليه وصل العوض من قبل الزوج
فكان امتناعها بحق فلم تسقط نفقتها وثمة عن فيه لم يوجد التفويت منه والنفقة جزاء الاحتباس
ولم يوجد فسقطت النفقة **فان قلت** ينبغي ان يجب عليه التبوئة لانه لما ملك الزوج منافع بضعه
يجب عليه تسليمها والتبوئة من التسليم **قلنا** التبوئة امر زائد على التسليم فان التسليم يتحقق بدون
التبوئة بان يقال له متى ظفرت بها وطئتها فلا يلزم التبوئة جمعا بين الحقين بقدر الامكان ولو جاءت الامة
بولد فنفقة ولدها على مولاها لانه مالكه لا على الاب ۰ وذكر في الجواهر ان للزوج المسافرة بها
ويخرج معها والنفقة عليه اذا بوأها بيتا والمهر للامة قال في مالها ما لم يدفعه السيد **وفي**
المغني ان اراد الزوج السفر بها فليس له ذلك وان اراد السيد السفر بها قال احمد بن حنبل لا
ادري م قال ش اي المصنف م ذكر ش اي محمد في الجامع الصغير م تزوج المولى عبده وامته
ولم يذكر رضاهما ش يعني لم يقل ان رضاهما شرط لصحة النكاح ام لا م وهذا يرجع الى مذهبنا
ش وهو ان يزوجه بلا رضاهما وهو معنى قوله م لان للمولى اجبارهما على النكاح ش قال في شرح
الطحاوي للمولى ان يزوج امته على كره منها صغيرة كانت او كبيرة بالاجماع واما في العبد اذا كان صغيرا
فكذلك وان كان كبيرا فكذلك عندنا في ظاهر الرواية ۰ وروي عن ابي يوسف انه قال لا يجوز الا
برضا العبد وهو قول الشافعي اشار اليه بقوله م وعند الشافعي لا اجبار في العبد ش وبه
قال احمد م وهو رواية عن ابي حنيفة ش قال الوري هو رواية الطحاوي عن ابي حنيفة
وهي رواية شاذة ۰ وقال الشافعي في القديم ومالك واحمد في رواية كقولنا وهذا الخلاف
في العبد اما في الامة يجوز عقده بغير رضاها بالاجماع ولا يجوز تزويج المكاتب والمكاتبة جبرا الا
وكذا في المستسعاة عند ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد م لان النكاح من خصائص الادمية
والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال ش لا من حيث انه ادمي م فلا يملك
انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك تمليكها ش بلا رضاها لكونه تصرف
في خالص ملكه م ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه ش يعني انه ملكه يدا ورقبة فيملك كل تصرف
يشعر بصيانة ملك فيه والنكاح منه م لان فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او
النقصان ش اذ ربما يحد وربما يهلك بحرق الجلاد او يجرح والنقصان لازم الا ترى انه لو اشترى عبدا
صرفي الزنا فله الرد فكان في النكاح صونه عنهما م فيملكه ش بلا رضاه م اعتبارا بالامة
ش والجامع قيام سبب الولاية وهو ملك الرقبة وتحصين ملكه عن الزنا الموجب للهلاك او النقصان
وليس المناط في جواز انكاح الامة جبرا ملك منافع بضعها لانه لا يطرد مع الاجبار ولا ينعكس فان
الزوج يملك منافع بضع المراة ولا يقدر على تزويجها والولي يملك تزويج الصغيرة ولا يملك منافع بضعها
فكان التعليل به فاسدا م بخلاف المكاتب والمكاتبة ش هذا جواب عما يقال لو كان الاجبار
باعتبار تحصين الملك لجاز في المكاتب والمكاتبة ولم يجز فاجاب بقوله بخلاف المكاتب والمكاتبة
م لانهما التحقا بالاحرار تصرفا ش اي من حيث التصرف في ملك اليد نظرا الى المقصود منه
فيها لانهما مالكان يدا فيكون في تزويجهما تفويت الملك المتصرف عليهما فاذا كان كذلك م فيشترط
رضاهما ش اذا اراد المولى تزويجهما م ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها الزوج
فلا مهر لها عند ابي حنيفة ش وبه قال الشافعي واحمد م وقالا عليه المهر لمولاها ش اي
على الزوج المهر لمولى الامة التي قتلها قيد بقوله ثم قتلها لانه اذا قتلها اجنبي لا يسقط المهر بالاتفاق
سواء قيد بقوله قبل ان يدخل بها لانه اذا قتلها بعد الدخول لا يسقط بالاتفاق واذا غيبها المولى بمكان

لا يقدر

لا يقدر عليها الزوج لا يطالبه بالمهر بالاتفاق وكذا اذا باعها في مكان لا يقدر الزوج عليها او باعها
من سلطان او من ظالم فذهب بها في المصر فانه يسقط المطالبة بالمهر عن الزوج وكذا لو اعتقها قبل
الدخول فاختارت نفسها واذا ارتدت الامة او الحرة قبل الدخول سقط المهر بالاتفاق ولو الحرة
او امة قتلت نفسها قبل الدخول لا يسقط بالاتفاق ۰ والامة اذا قتلت نفسها فيه روايتان عن ابي
حنيفة **وفي الجواهر** لو قتلت الحرة نفسها او قتلها اجنبي لا يسقط مهرها عند الشافعي **وفي**
المنهاج لو قتل الامة سيدها او اجنبي او قتلت نفسها لا يسقط مهرها وكذا الحرة لو
ماتت او قتلت نفسها او قتلها اجنبي م اعتبارا بموتها حتف انفها ش اي قياسا على موتها
حتف انفها قال **في المغرب** قولهم مات حتف انفه اذا مات على الفراش قيل هذا في الادمي ثم عم
في كل حيوان اذا مات ۰ وقال ابن الاثير مات حتف انفه كانه سقط لانفه فمات والحتف الهلاك
كانوا يتخيلون ان روح المريض تخرج من انفه فان جرح خرجت من جراحته م وهذا ش اي الذي
قلناه بموتها حتف انفها م لان المقتول ميت باجله ش لا اجل له سوى هذا اعتقاد اهل السنة
والجماعة م وصار ش اي حكم هذا م كما اذا قتلها اجنبي ش حيث لا يسقط م وله ش اي
لابي حنيفة م انه ش اي ان المولى م منع المبدل ش وهو البضع م قبل التسليم ش اي
قبل تسليمه الى الزوج م فيجازى بمنع البدل ش وهو المهر م كما اذا ارتدت الحرة ش حيث
يسقط مهرها مجازاة لفعلها فكذا هنا مجازاة بمنع البدل ۰ وقال الكاكي اذا كان من اهل المجازاة
يتعين للمجازاة ۰ ثم قال انما قيدنا بقولنا اذا كان من اهل المجازاة لان الصغيرة لو ارتضعت من
امرأة زوجها او المجنونة قبلت ابن زوجها بشهوة قبل الدخول حتى بانتا لم يسقط المهر لانهما ليسا
من اهل المجازاة بخلاف المولى فانه من اهل المجازاة حتى يجب عليه الكفارة ولو كان المولى صبيا
فالواجب ان لا يسقط المهر على قول ابي حنيفة بخلاف الصغيرة اذا ارتدت حيث يسقط مهرها
بالارتداد لان الارتداد محظور في حقها ولهذا تحرم عن الميراث وانما قيدنا الارتداد بالحرة
لان في ارتداد الامة هل يسقط مهرها لا رواية عن اصحابنا فيه واختلف المشايخ فيه قيل لا يسقط
وقيل يسقط م والقتل في احكام الدنيا ش هذا جواب عن قولهما لان المقتول ميت باجله
بيانه ان القتل موت في الحقيقة باجل عند الله تعالى ولكن م في احكام الدنيا جعل اتلافا
حتى وجب القصاص ش في العمد م والدية ش في الخطأ وهنا لا يجب القصاص على المولى
لانه لا يجب له اي يجب عليه لكن عليه الاثم م فكذا في حق المهر ش يعني كما ان القتل جعل اتلافا
في حق القصاص والدية فكذا جعل اتلافا في حق المهر وجعل كانه غير الموت م وان قتلت حرة
نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلها المهر خلافا لزفر ش وبه قال الشافعي **وفي شرح الكاكي**
خلافا للشافعي مكان خلافا لزفر ثم قال **وفي المبسوط** قال الشافعي مكان زفر **وفي الكافي** ذكرهما
وهذا قول الشافعي **وفي الحلية** المنصوص انه لا يسقط مهرها **وفي شرح الوجيز** للاصحاب فيه
طريقان اشهرهما ان المسئلة على قولين بالنقل والتخريج احدهما انه يسقط كما قال زفر والثاني
لا يسقط وهو اصح والمعنى م هو يعتبره بالردة ش اي زفر يقيس حكم هذه المسئلة على حكم
الردة يعني اذا ارتدت الحرة قبل الدخول بها م وبقتل المولى امته ش اي يعتبره ايضا بقتل
المولى امته م والجامع ش اي الجامع بين المقيس وهو قتل الحرة نفسها وبين المقيس عليه وهو ردة
الحرة قبل الدخول وقتل المولى امته م ما بيناه ش وهو ان من له حق منع المبدل يجازى بمنع
البدل وقياس زفر على قتل المولى امته انما يصح على قول ابي حنيفة لان ابا يوسف ومحمدا لا يرو

بسقوط المهر في قتل المولى امته م ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة في حق احكام
الدنيا ش ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد انها تغسل ويصلى عليها م فشابه ش اي قتلها نفسها
م موتها حتف انفها ش قال اذا ماتت حتف انفها لا يسقط مهرها بالاتفاق م بخلاف
قتل المولى امته ش جواب عن قوله كما لو قتل المولى امته لانه معتبر في حق احكام الدنيا حتى تجب
الكفارة عليه ش يعني اذا قتلها خطأ وكذا يجب الضمان على المولى ان كان عليها دين م واذا
تزوج امة فالاذن في العزل ش وهو ان يطأها ويعزل شهوته عنها كيلا يتولد الولد
م الى المولى عند ابي حنيفة ش العزل في الامة المملوكة حلال باجماع العلماء وفي الامة المنكوحة
يجوز عند الشافعي في الاصح بغير الرضا وبلا اذن يجوز عندنا والشافعي في وجه وبه قال واحد
ولكن ولاية الاذن للمولى عند ابي حنيفة م وعند ابي يوسف ومحمد ان الاذن اليها ش
اي الى المملوكة ● قال الاترازي وفي بعض نسخ الهداية وعن ابي يوسف ومحمد ان الاذن اليها
وهو الاصح لان هذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة
في رجل تزوج امة فاراد ان يعزل عنها قال الاذن في العزل الى المولى ولم يذكر الخلاف فدل ان
ظاهر الرواية عنهما كما قال ابو حنيفة ولهذا قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع
الصغير وعن ابي يوسف ومحمد ان العزل اليها قلت وفي حصر مطلوب لم يذكر عنهما خلافا
فيها وفيه وعنهما بالاذن اليها وفي ملتقى البحار الامة تحت حر او عبد لا يعزل الزوج عنها
الا باذن المولى عند ابي حنيفة رضيت الامة او لم ترض وعندهما لا يعزل عنها الا برضى الامة
رضي المولى او لم يرض وهكذا في البدائع وقاضي خان وقال ابن حزم في المحلى لا يحل العزل
عن الحرة ولا عن الامة ● وقال ابن المنذر في الاشراف رخص في العزل عن جارية جماعة من الصحابة
علي ابن ابي طالب ● وسعد بن ابي وقاص ● وزيد بن ثابت ● وابي ايوب الانصاري ● وابن عباس
وجابر بن عبد الله ● وانس ● وابي ● والحسن بن علي ● وخباب بن الارت رضي الله عنهم وبه قال
سعيد بن المسيب ● وطاوس ● وعن ابي بكر وعمر وابن مسعود وابن عمر كراهته م لان الوطي
حقها ش اي حق الامة المنكوحة م حتى تثبت لها ولاية المطالبة ش فلا يجوز بغير رضاها
م وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة ش اي كما يشترط الرضى في
الحرة لان لها مطالبة الزوج بالوطي بالاجماع لان النكاح شرع صيانة لها عن السفاح وكذا
لقضاء الوطر م بخلاف الامة المملوكة ش حيث يجوز لمولاها ان يعزل عنها رضيت او لم ترض
م لانه لا مطالبة لها ش اي للامة المملوكة فلا يعتبر رضاها ● والمكاتبة كالامة عند
الجمهور ● وقال قوم بخيرة المكاتبة وصح ذلك عن الحسن وهو قول عطاء وابي قلابة عبد الله بن
زيد الجرمي ● وقال سفيان الثوري ان تزوجها بعد الكتابة فلا خيار لها وان تزوجها قبل الكتابة
فلها الخيار ● وقال قوم انما تخير تحت العبد ولا تخير تحت الحر وهو قول الحسن والزهري وابي
قلابة وعطاء وعكرمة ونسب ذلك الى ابن عباس رضي الله عنهما وهو قول ابن ابي ليلى والاوزاعي
ومالك والشافعي وابن حنبل وابن راهويه وابي سليمان وداود الظاهري م وجه ظاهر
الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه ش ولا حق للامة في
قضاء الشهوة لان النكاح لم يشرع لها ابتداء وبقاء ولهذا لا تتمكن من مطالبة مولاها بالتزويج
وبقدر في قضاء الشهوة لان النكاح لم يشرع حقا لها ابتداء وبقاء ولهذا لا تتمكن من مطالبة
مولاها بالتزويج ويقدر الزوج على ابطال نكاحها بلا استطلاع رأيها وانما كانت الكراهة

للولد والولد حق المولى فيشترط رضاه لا رضاها وفي جامع المحبوبي وعلى هذا الخلاف حق
الخصومة لو وجدت زوجها عنينا فعنده يكون للمولى وعندهما لها وبه قال الشافعي ومالك
واحمد والاصل فيه ما روي ان الصحابة استأذنوا النبي صلى الله عليه وسلم في العزل فاذن
لهم وقد جاء عن بعض المفسرين في قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم ان شئتم عزلا وان شئتم غير
عزل لما ان اليهود يكرهون العزل ويقولون هو الموؤدة الصغرى فنزلت فاجمعوا في الحرة
ان العزل لا يجوز بغير رضاها لكن ذكر في الفتاوى ان خاف من الولد السوء في الحرة يسعه العزل
بغير رضاها لفساد الزمان وكذا يسعها المعالجة لاسقاط ما لم يستبن شيء من خلقه ثم اذا عزل باذن
او بغير اذن وظهر بها حمل هل يحل نفيه قال لو ان لم يعد اليها او عاد ولكن بال قبل العود يحل
النفي وان لم يبل لا يحل النفي كذا روي عن علي رضي الله عنه م وبهذا فارقت الحرة ش اي
بتعليلنا ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فارقت الامة المنكوحة الحرة لان لها
حقا في الولد دون الامة بل هو حق المخلوق فبطل القياس م وان زوجت امة باذن مولاها
ثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا ش يعني لها الخيار سواء كان زوجها حال
الاعتاق حرا او عبدا ان شاءت اقامت معه وان شاءت اختارت نفسها ففارقته ولا مهر
لها ان لم يدخل بها الزوج وان كان دخل بها فالمهر واجب لسيدها وان اختارت زوجها فالمهر
لسيدها دخل الزوج بها او لم يدخل م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله
عليه وسلم م لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري ش هذا اخرجه الدارقطني
عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة اذهبي فقد عتق معك بضعك ورواه ابن
سعد في الطبقات اخبرنا عبد الوهاب بن عطاء عن داود بن ابي هند عن عامر الشعبي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت قد عتق بضعك معك فاختاري وهذا مرسل
وروى البخاري ومسلم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت في بريرة ثلاث سنن
الحديث وفيه وعتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها فاختارت نفسها
م فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا ش يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل علة
ثبوت الخيار ملك البضع ولم يفصل بين ما اذا كان زوجها حرا او عبدا م فينتظم الفصلين
ش اي فيشمل الفصلين وهو ما اذا كان زوجها حرا او عبدا م والشافعي يخالفنا فيما
اذا كان زوجها حرا ش حيث لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا وبه قال مالك واحمد م
وهو محجوج به ش اي الشافعي محجوج بهذا الحديث لان التعليل بملك البضع مطلقا يعم
الفصلين واختلفت الروايات في زوج بريرة هل كان حرا او عبدا حين خيرت فان اصحابنا لا
يفرقون بين الحر والعبد في ثبوت الخيار لها والشافعي يقول لها الخيار في العبد دون الحر فمن
احاديث انه كان حرا ما رواه الجماعة الا مسلما من حديث ابرهيم عن الاسود عن عائشة رضي
الله عنها قالت يا رسول الله اني اشتريت بريرة لاعتقها الحديث وفي اخره قال الاسود وكان
زوجها حرا ● وقال البخاري قول الاسود منقطع وقول ابن عباس رأيته عبدا اصح ● واخرجه
البخاري ايضا عن الحكم عن ابرهيم وفي اخره قال الحكم وكان زوجها حرا قال البخاري وقول الحكم
مرسل ومن احاديث انه كان عبدا ما رواه الجماعة الا مسلما عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان زوج بريرة كان عبدا اسود يقال له مغيث الحديث ● ومنها ما رواه مسلم وابو داود من
هشام بن عروة عن عروة عن عائشة محيلا على ما قبله في قصة بريرة وزاد وقال وكان زوجها

عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان زوجها عبدًا • ومنها ما اخرجه البيهقي عن نافع
عن صفية بنت ابي عبيد ان زوج بريرة كان عبدًا وقال اسناده صحيح • وقال الطحاوي لما اختلفت
الاثار وجب التوفيق بينها فنقول انا وجدنا الحرية تعقب الرق ولا ينعكس فيحمل على انه كان حرا
عند ما خيرت عبدا قبله ولو ثبت انه عبد ولا يتعين الخيار لها لعيب الحر اذ لم يخبر عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه انما خيرها لكونه عبدا انتهى • وقال الكاكي ولما تعارضت الروايات بقي الخلاف
قوله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري م ولانه يزداد الملك ش دليل معقول بيانه
ان ملك الزوج يزداد م عليها ش اي على الامة م عند العتق ش اي عند عتقها يعني عند
عتق مولاها اياها لانها كانت تخلص من زوجها عند العتق بطلاقين فبعد العتق لا تخلص منه الا
بثلاث تطليقات وهو معنى قوله م فيملك الزوج بعده ش اي بعد العتق م ثلاث تطليقات
ش فزاد ملك الزوج عليها بسبب العتق تطليقة فملك ثلاث تطليقات ثم هي لا تملك دفع
ملك الزيادة الا برفع اصل النكاح م فتملك رفع اصل العقد دفعا للزيادة ش اثبت
الشارع لها الخيار فلا تتمكن من ذلك الا برفع اصل النكاح فصار هذا كعبد بين اثنين كاتبه احدهما
فللاخر ان يرد الكل لان له ان يرد نصيبه ولا يمكن ذلك الا برد الكل ولهذا لو اختارت نفسها كان
فسخا لا طلاقا كخيار البلوغ لان سبب هذا الخيار معنى في جانبها وهو ملكها امر نفسها وكل
فرقة كانت بسبب من جهة المرأة لا يكون طلاقا ثم خيارها يقتصر على المجلس عندنا وعند الشافعي في الاظهر
على الفور وفي قول على التراخي وفي قول الى ثلاثة ايام وفي قول الى ان يمكنه من
وطئها • ولو اختارت نفسها فان كان قبل الدخول فلا مهر لها لان فسخ النكاح جاء من قبلها وبعد
فالمهر لسيدها وبه قال الشافعي رحمه الله م وكذا المكاتبة ش هذا لفظ القدوري وفسره
المصنف بقوله م يعني اذا تزوجت باذن مولاها ثم اعتقت ش يعني بدل الكتابة كان لها الخيار
سواء كان زوجها حرا او عبدا م لزيادة الملك عليها م وبه قال الشافعي ومالك واحمد وقال
زفر لا خيار لها لان العقد نفذ عليها ش اي على المكاتبة م برضاها وكان المهر لها فلا معنى
لاثبات الخيار ش وتحقيق كلام زفر ان ثبوت الخيار في الامة لنفوذ العقد عليها بغير رضاها
وسلامة المهر لمولاها وهذا غير موجود هنا لان المهر لها ولا ينفذ نكاحها الا برضاها • وقال
ابن ابي ليلى ان اعانها على بدل الكتابة لا خيار لها وان لم يعنها فلها الخيار م بخلاف الامة لانه
لا يعتبر رضاها ش في التزويج وقد ذكرناه م ولنا ان العلة ش اي علة اثبات الخيار
للامة بعد العتق م ازدياد الملك عليها م وقد وجدناها ش اي العلة وهي ازدياد الملك
م في المكاتبة ش والدليل على ذلك هو قوله م لان عدتها ش اي عدة المكاتبة م قرآن ش
اي حيضتان م وطلاقها ثنتان ش وكذا ايلاؤها شهران فازداد كل ذلك بالعتق كما في
الامة اذا اعتقت فيكون لها الخيار ولانه عليه السلام خير بريرة وهي مكاتبة ولو قيل يحتمل انها
لم تكن مكاتبة وقت النكاح وحينئذ لم يكن نفاذ نكاحها برضاها قلنا الظاهر انها كانت مكاتبة
وقت النكاح لان الحال يدل على ما قبله على انه عليه السلام رتب الخيار على ملك بضعها وكان
علة لثبوت الخيار والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان قيل المكاتبة مالكة لبضعها بعد
العتق ولهذا يكون البدل لها ولم يحل للمولى وطيها فلم يتبعها ولها النص قلنا انها ليست
مالكة بضعها لانها لا تملك نفسها وبضعها جزؤها فلا تملكه وانما وجب البدل لها لانها احق
باكسابها ولم يحل وطيها لان منافعها لا م وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم اعتقت

مع النكاح ش وفي المبسوط وكذا الحكم في العبد لو تزوج بغير رضى المولى ثم اعتق وكذا لو باعه ثم
اجاز المشتري وكان التخصيص بالامة لبناء مسئلة عليها وهي المسئلة المتعلقة بالخيار • وقال الشافعي
ومالك واحمد لا يصح لانه نكاح الفضولي وبعبارة النساء فلا ينعقد اصلا عندهم وفي المبسوط
وعن زفر انه يبطل النكاح م لانها ش اي لان الامة م من اهل العبارة ش حتى لو اذنت
يصح ويطالب بعد العتق واهلية العبارة من خواص الادمية وهي فيها مبقاة على اصل الحرية
فينعقد نكاحها م وامتناع النفوذ لحق المولى ش اي نفوذ النكاح لحق المولى م وقد زال
ش اي حقه بالعتق م ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق ازدياد الملك ش للمولى
م كما اذا زوجت نفسها بعد العتق ش حيث يسقط حق المولى وتم نفاذ النكاح بعد الحرية
من جهتها م وان كانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة ش اي وان كانت الامة
تزوجت بغير اذن المولى على العقد درهم والحال ان مهر مثلها مائة م فدخل بها زوجها ثم اعتقها
مولاها فالمهر للمولى ش والنكاح صحيح ولا خيار لها وفي نفاذ النكاح خلاف زفر كما في المسئلة
المتقدمة وانما قال والنكاح الحال ان مهر مثلها مائة ليعلم ان المسمى وان زاد على مهر المثل فهو للمولى
اذا كان الدخول قبل العتق وانما كان المهر كله للمولى م لانه ش اي لان الزوج م استوفى منافع
مملوكة للمولى ش فيجب البدل له م وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى
منافع مملوكة لها ش فيجب البدل لها م والمراد بالمهر الالف المسمى ش هذا جواب عما يقال
كان ينبغي ان يكون للمولى مهر المثل بالدخول قبل العتق بالغا ما بلغ كما قال الشافعي وعنه ومهر المثل ش
فاجاب بقوله والمراد بالمهر اي المراد بالمهر المذكور في قوله فالمهر للمولى وفي قوله فالمهر لها هو الالف
المسمى لا مهر المثل م لان نفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد ش لان وجوبه
بالدخول انما يكون باعتبار العقد م فصحت التسمية ووجب المسمى ش للمولى ان اعتقها
بعد الدخول وللامة ان اعتقها قبله فان قيل كيف يستند الجواز الى وقت العقد والمانع عن الاستناد
قائم لان المانع من الجواز هو الملك والملك قد زال بالعتق مقتصرا الا ترى ان الامة اذا حرمت حرمة
غليظة على زوج كان لها قبل ذلك وتزوجت بغير اذن المولى فدخل بها فاعتقها المولى لا يحل على زوجها
الاول باعتبار ان العتق غير معتبر في حق هذا الدخول الذي كان قبل العتق اجيب بان ما ذكره
قياس فان القياس هو ان يلزمه مهران مهر بالدخول قبل نفاذ النكاح وهو مثل النكاح ومهر المسمى
لما ذكرت من وجود المانع عن الاستناد الا انهم استحسنوا فلم يلزمه مهر واحد وهو المسمى
وقت العقد لانه لو وجب مهر بالدخول لوجب بحكم العقد اذ لولاه لوجب الحد وكان المهر واجبا
بالدخول مضافا الى العقد فايجاب مهر اخر بالعقد جمع بين المهرين بعقد واحد وهو ممتنع م ولهذا
ش اي ولاجل نفاذ العقد مستندا الى وقت وجوب العقد وصحة التسمية م لم يجب مهر
اخر بالوطء في النكاح الموقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ ش اي نفاذ العقد
مستندا الى اصله م فلا يوجب ش اي العقد المتحد م الا مهرا واحدا ش لانه لا يجوز ان
يكون في العقد الواحد مهران م ومن وطئ امة ابنه فولدت منه فهي ام ولد له ش اي
للاب وهذا اذا ادعاه الاب وثبت النسب منه وانما يثبت اذا كانت الامة في ملك الابن من
وقت العلوق الى وقت الدعوة م وعليه قيمتها ش اي وعلى الاب قيمة الجارية م ولا مهر عليه
ش اي على الاب اي العقر اذا ادعى الولد سواء صدقه الابن او لم يصدقه وتصير امه ام الولد
للاب وبه قال احمد والشافعي في الصحيح • وقال المزني لا تصير ام ولد وروي ذلك عن مالك لانها

ايست ملكا له وقت الاحبال وفي المبسوط ذكر العقر عبارة عن مهر المثل وفي مبسوط شيخ الاسلام ينظر الى هذه المرأة بكم كانت تستاجر على الزنا مع جمالها لو جاز الاستيجار على الزنا فالقدر الذي تستاجر على الزنا يجعل عقرا • وقال السروجي بعد قوله ولا مهر عليه وقال زفر والشافعي وابن حنبل يجب المهر وفي المنهاج يجب به عليه مهر لا حد على المذهب وفي العدم يجب الحد فان احبلها فالولد حر نسيبا والجارية تصير ام ولد في الاظهر اذا لم يكن ام ولد لابنه وعليه قيمتها مع المهر لا قيمة ولد في الاصح وفي المغني ان علقت منه صارت ام ولد وهو قول الثوري واسحق ودعوى ابن المنذر وقال ابو ثور ان علم انها لا تحل له يجب الحد ولا يلزمه الا قيمة الجارية ولا عقرها ولا قيمة الولد عند احمد قال وقال الشافعي يلزمه ذلك كله اذا حكم بانها ام ولد • وقال ابن قدامة في المغني وقال ابو حنيفة يلزمه قيمتها لانها حرمت على الابن بوطيها كاتلافها • وقال السروجي وغلط في النقل وهو يسير الخطا والغلط في نقل مذهبنا ولو كان الابن زوجها اباه جاز النكاح عندنا وهو قول اهل العراق • وعند اهل الحجاز لا يجوز وهو قول ابن حنبل وفي المبسوط لا يجوز للاب ان يتزوج جارية ابنه عندنا للشافعي • ثم اعلم ان وطي جارية الابن لا يحل عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى لا باس به اذا احتاج اليه وهو مذهب انس بن مالك رضي الله عنه قياسا على الطعام ولكن الصحيح قول العامة • وقال السروجي واجمعوا على ان الاب يحرم عليه وطي امة ابنه • وذكر المرغيناني ان الاب لو كان عبدا او مكاتبا او كافرا لم تجز دعوته لعدم الولاية والجد كالاب عند عدمه • واما اب الام فلا ولاية له بحال كذا في جامع المحبوبي م ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب ش انما فسر المسئلة بهذا لانها من مسائل الجامع الصغير ولم يذكر فيه الدعوى بل قال محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل وطي جارية ابنه فولدت منه قال هي ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه وانما ذكر القدوري الدعوى في باب الاستيلاد فقال واذا وطي الاب جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها م ووجهه ش اي وجه ما قلنا م انه ش اي للاب م ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء ش اي صيانة نفسه لقوله عليه السلام انت ومالك لابيك م فله ش اي فللاب م تملك جارية ابنه للحاجة الى صيانة الماء ش لان الماء جزئه فوجب صونه عن الضياع بمال الابن وذا يتملك جاريته لتصحيح فعل الاستيلاد اذ الاستيلاد لا يخلو عن الملك لحقوا اذا املكها عوض قيمتها لابنه لان حاجته ليست بكاملة لانها ليست من ضرورات البقاء م غير ان الحاجة ش هذا جواب عما يقال لو كان صيانة الماء لبقاء النسل لما وجب عليه القيمة كما في الطعام فاجاب بقوله غير ان الحاجة م الى ابقاء نسله دونها ش اي دون الحاجة م الى ابقاء نفسه ش ولهذا لا يجبر الولد على اعطاء الجارية والده للاستيلاد لكونه ضروري م فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام ش اي يتملك الطعام م بغير القيمة ش لانه ضروري م ثم هذا الملك ش اي للاب هذا جواب عما يقال بطريق المعارضة بان الاستيلاد يعتمد الملك كما في المملوكة او حق الملك كما في المكاتبة وليس شيء من ذلك بموجود فاجاب بقوله ثم هذا الملك م يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له ش اي حال كونه شرطا للاستيلاد اي لصحة الاستيلاد م اذ المصحح ش يعني الاستيلاد م حقيقة الملك ش كما في المملوكة م او حق الملك ش كما في المكاتب م وكل ذلك ش اي حقيقة الملك وحق الملك م غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها ش ولو لم يجز كما قال زفر فلان حتى لا يرجونه وهو صحيح لعدم ثبوت حقيقة الملك

وحق الملك في جارية الابن للاب حتى جاز للاب التزوج بجارية الابن فلو كان فيها حق الملك لما جاز م فلا بد من تقديمه ش اي تقديم الملك على الوطي كيلا يقع فعله حراما ولكونه شرطا لصحة الاستيلاد وشرط الشي يسبقه م فتبين ان الوطي يلاقي ملكه ش اي كان الوطي وقع في ملكه م فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي يجب المهر لانهما ش اي لان زفر والشافعي يثبتان الملك حكما للاستيلاد فانه يسقط الاحصان بهذا الوطي ولو كان في الملك لما سقط وحد قاذفه م كما في الجارية المشتركة ش فانه اذا استولدها احدهما وادعى ولدها فانه يثبت نسبه ويجب عليه نصف العقر م وحكم الشي يعقبه ش لان الاثر يعقب المؤثر وحكم الشي اثره الثابت به والجواب عما قالاه فقد مر وفيما قالاه ينبغي ان يجب الحد لان حال وجود الوطي خلا المحل عن الملك او شبهة الملك الا ترى ان بهذا الوطي يسقط الاحصان بالاجماع حتى لو قذفه انسان يجب على قاذفه حد القذف نص عليه شمس الائمة السرخسي اما في الجارية المشتركة الملك موجود قبل الوطي فلا يحتاج الى تقديم التملك لصحة الاستيلاد ولكن ملكه ناقص فيجب نصف العقر لمصادفة الوطي ملك الغير من وجه فان قيل من العجب ان الجارية لو كانت مشتركة بين الاب والابن وولدت فادعاه الاب ثبت النسب ويجب العقر اجماعا قلنا الفرق ظاهر لان الوطي فيما نحن فيه صادف المحل الخالي عن الملك وشبهته فمست الحاجة الى تقدم الملك شرطا لصحة الاستيلاد واما في الجارية المشتركة فلم يصادف المحل الخالي عن الملك وشبهته فلا يحتاج الى اثبات الملك في الكل فيجب نصف العقر كما في المشتركة بين الواطي وبين اجنبي كذا في جامع المحبوبي م والمسئلة معروفة ش اي في الجامع الصغير وغيره م ولو كان الابن زوجها اباه ش اي ولو كان الابن زوج جاريته اباه وفي بعض النسخ اباه بسيد الباء آخر الحروف ومعناه اباه بالباء الموحدة م فولدت منه ش اي من الاب م لم تصر ام ولد له ش اي للاب م ولا قيمة عليه ش اي على الاب م وعليه ش اي وعلى الاب م المهر وولده حر لانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعي ش فعنده لا يجوز تزوجه جارية الابن لان للاب حق الملك في مال ولده حتى لو وطي جاريته عالما بحرمتها عليه لم يلزمه الحد وكل من له حق الملك في جارية لا يجوز تزوجه اياها كالمولى اذا تزوج امة من اكساب مكاتبه لان حق الملك في مال ولده ظاهر الا ترى ان استيلاده في جارية ابنه صحيح واستيلاد المولى امة مكاتبه غير صحيح ولنا ما ذكره المصنف بقوله م لخلوها ش اي لخلو الجارية ش عن ملك الاب الا ترى ان الابن ملكها من كل وجه ش بدلالة حل الوطي ونفاذ الاعتاق م فمن المحال ان يملك الاب من وجه ش لان الجمع بين الملكين لشخصين في محل واحد في زمان واحد ممتنع ولو كان للاب فيها حق ملك لم يحل للابن وطيها كالمكاتب لا يحل له وطي امته م وكذلك يملك الابن من التصرفات ش اي من هذه التصرفات م ما لا يملكه مع ملك الاب لو كان ش اي ملك الاب م فدل ش كل ذلك م على انتفاء ملكه ش اي ملك الاب م الا انه يسقط الحد ش هذا جواب عما يقال من جهة الخصم من معنى ان يجب الحد بالوطي لما لم يثبت للاب حق الملك فاجاب بقوله الا انه يسقط الحد عن الاب م للشبهة ش اي لشبهة الملك بظاهر الحديث انت ومالك لابيك م واذا جاز النكاح صار ماؤه مصونا به ش اي بالنكاح م فلم يثبت ملك اليمين م لعدم الحاجة اليه م فلا تصير ام ولد له ش اي للاب وقال زفر تصير ام ولد له لانه لو استولدها بفجور صارت ام ولد له فبالنكاح او شبهة النكاح اولى ان تصير ام ولد له ولنا ما ذكرنا ان ماءه صار مصونا بالنكاح فلا يحتاج الى ملك اليمين لان اثباته لم يكن الا لصيانة الماء م ولا قيمة عليه فيها ش اي ولا قيمة بواجبة على الاب في الجارية م ولا في ولدها ش اي

ولا عليه قيمة في ولد الجارية م لانه ش اي لان الاب م لم يملكها ش اي لم يملك الجارية والابن م وعليه
المهر لالتزامه ش اي لالتزام الاب م بالنكاح ش اي بسبب النكاح التزم المهر م وولدها حر
ش لانه ملكه اخوه فعتق عليه وبه قال مالك وقال الشافعي لا يعتق في ملك غير الوالدين والمولودين
على ما يجي في الاعتاق • وعن حميد الدين الضرير فيه اختلاف عند البعض يعتق قبل الانفصال وعند
البعض يعتق بعد الانفصال وثمرته تظهر في الارث حتى لو مات المولى وهو ... الا من يرث الولد
على قول من قال يعتق قبل الانفصال وعلى قول من قال لا يعتق قبل الانفصال لا يرث اذا مات
المولى قبل الولادة لان الرق مانع من الارث • قيل الوجه هو الاول لانا لو لم نحدث على ملك الاخ
من حين العلوق فكما تملكه عتق عليه بالقرابة بالحديث م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م واذا
كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل ش اي ما قالته م فسد النكاح ش
اي انفسخ وبه قال الشافعي واحمد وللمولى على الزوجة الالف م وقال زفر لا يفسد واصله ش اي اصل
هذا الخلاف م انه يقع العتق عن الامر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة ش
اي ولو نوى بعتقه الكفارة التي عليه اي كفارة كانت م يخرج عن العهدة وعنده ش اي عند زفر
م يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه
ابن ادم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المامور ش اي لم يصح طلب العتق من الامر فوقع عن المامور
م ولنا انه ش اي ان الشان م امكن تصحيحه ش اي تصحيح طلب الاعتاق منه م بتقديم
الملك بطريق الاقتضا ش وهو جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق وزفر لا يقول بالاقتضا
م اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره
باعتاق عبد الامر عنه ش فيصير كانه قال العبد الذي كان لي الان ملكه لي بالف واعتقه عني
فان قيل كيف يصح هذا ولو صرح به بان قال بع عبدك مني بكذا وكن وكيلا بالاعتاق لا يصح قلنا
كم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كبيع الاجنة في ارحام الامهات يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا م
وقوله اعتقت تمليك منه ش اي من المولى وهو المامور منه ش اي من الامر م ثم الاعتاق
ش بالنصب على انه خبر صار اي ثم يصير قول المامور اعتقت اعتاقا عن الامر م فاذا ثبت الملك
للامر فسد النكاح للتنافي بين الملكين ش اي بين ملك الرقبة وملك المتعة قاله الاترازي وقال
الاكمل بين ملك اليمين وملك النكاح فان قيل ينبغي ان لا يفسد النكاح لان الملك يثبت ضرورة
العتق وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة في ثبوت العتق عن الامر لا في فساد النكاح
قلنا الشي اذا ثبت ثبت بلوازمه وضروراته ومن لوازم ثبوت الملك العاري عن تعلق حق الغير
به فساد النكاح فان قيل ... انه اذا ما العبد ... بالمال انه لا يعتق ... عنه
اقتضا لانه لا يحتمل من التكفير بالمال الا بالعتق قلنا الحرية لا يصلح ان يثبت اقتضا لان الثابت
بالاقتضا ثابت وبالحرية تصير اهلا للتكفير بالمال وكانت الحرية اصلا فلا تثبت اقتضا م ولو
قالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح ش يعني لو قالت الحرة المذكورة لمولى العبد اعتقه
عني ولم يذكر مالا فاعتقه لا يفسد النكاح م والولا للمعتق ش ويسقط الكفارة عنه اذا نوى ولم يلزمه
الالف وقال زفر يقع العتق عن المامور حتى يكون الولا له ويسقط الكفارة اذا نوى ولا يلزم الالف
على الامر م وهذا ش اي الحكم المذكور م عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هذا والاول
سواء ش اي عدم ذكر البدل مع ذكر البدل سواء يعني يقع العتق عن الامر في الصورتين عند ابي
يوسف وبه قال الشافعي م لانه ش اي لان ابا يوسف رحمه الله م يقدم التمليك بغير عوض

ش يعني بطريق الهبة م تصحيحا لتصرفه ش اي لتصرف الامر لما ان تصحيح كلام العاقل
واجب بما امكن وقد امكن هنا بقوله م ويسقط اعتبار القبض ش لانه شرط وقد امكن
ذلك باسقاط القبول الذي هو ركن فلان يملك باسقاط الشرط اولى فكان م كما اذا كان
عليه كفارة ظهار فامر غيره بان يطعم عنه ش يعني اذا امر المظاهر غيره ان يطعم عني
ستين مسكينا ففعل المامور يقع الاطعام عن الامر ويسقط عنه الكفارة وان لم يوجد القبض
من الامر تصحيحا لتصرفه فكذا هنا في قوله اعتق عني ولم يقل على الف فعل المامور يقع عن الامر
وان لم يوجد القبض م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م ان الهبة شرطها القبض بالنص ش
وهو قوله عليه السلام لا يصح الهبة الا مقبوضة م فلا يمكن اسقاطه ش جواب عن قول
ابي يوسف ان القبض شرط فيسقط تبعا كالركن فاجاب بقوله فلا يمكن اسقاطه م ولا اثباته
ش اي اثبات القبض م تبعا لانه فعل حسي ش يعني ليس من جنس القول والحسي اقوى من
القول فلا يتضمن الشي اقوى منه م بخلاف البيع لانه تصرف شرعي ش يعني الايجاب والقبول
قول فجاز ان يتضمنه القول وهو قوله اعتق عبدك عني بالف مع ان الركن في البيع يحتمل السقوط
كما في التعاطي فان قيل لو قال لاخر اعتق عبدك عني بالف ورطل من خمر ففعل فانه يصح ويعتق عنه
وان لم يوجد القبض والبيع الفاسد كالهبة في اشتراط القبض قلنا قد ذكر الاخر ان
العتق يقع عن المامور هنا على قولهما والمذكور قول ابي يوسف ولئن سلم فالبيع الفاسد ملحق
بالصحيح ولهذا الحكم منه فاحتمل سقوط القبض كالصحيح لان حكمه يتعرف من الصحيح م وفي
تلك المسئلة ش اي مسئلة الكفارة م الفقير ينوب عن الامر في القبض واما العبد فلا يقع
في يده شي ش بالاعتاق لان الاعتاق ازالة الملك واتلاف المالية فلا يقع في يده شي م لينوب
عنه ش اي لينوب العبد عن الامر م

نكاح اهل الشرك

ش اي هذا باب في بيان نكاح اهل الشرك وهم الذين لا كتاب لهم م واذا تزوج الكافر
بغير شهود او في عدة كافر وذلك ش اي التزوج بغير شهود او في عدة الكافر م في دينهم جائز
ثم اسلما اقرا ش على صيغة المجهول عليه ش اي على نكاحهم المذكور قيد بعدة كافر لانه لو كان في عدة
مسلم كان النكاح فاسدا بالاجماع كذا قاله ... وفيه نظر لان كلامنا في اهل الشرك ولا يجوز للمسلم
ان نكاح المشركة حتى يكون في عدته اللهم الا ان يحمل ... ويجوز بان يتصور بان اشركت بعد الطلاق
والعياذ بالله وهي في عدة المسلم م وهذا عند ابي حنيفة ش قال الاترازي انما قال وهذا عند ابي حنيفة
ولم يقل ابتدا عند ابي حنيفة بدون ذكر هذا لان هذا مسالة القدوري وليس فيها ذكر الخلاف فقال
صاحب الهداية وهذا عند ابي حنيفة كشفا لموضع الخلاف ولكن من حق المسئلة ان يضعها في الفصل
المتقدم على باب الرقيق لان ذلك الفصل هو المشتمل على نكاح الذمي وقد اراد بالكافر هنا الذمي دليله
ما ذكر في بيان الدليل وانا لا نتعرض لهم ... والمشرك لا ذمة له ولانه قال ان حرمة نكاح
المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها والمشرك لا يلتزم احكامنا اصلا فعلم ان المراد من الكافر المذكور
في المسئلة هو الذمي وكان ينبغي ان يذكر في بابه لا في باب المشرك الذي لا كتاب له انتهى قلت
فعلى هذا لا مطابقة بين ترجمة هذا الباب باب نكاح اهل الشرك وبين المسئلة التي صدر بها الباب
م وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين ش اي في النكاح بغير شهود وفي النكاح في عدة
الكافر م الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة ش اي وقبل المرافعة الى الحكام م لانا
لا نتعرض لهم اعراضا عنهم لا تقريرا على صنيعهم الفاحش القبيح وترك التعرض لا يدل على عدم الحرمة

كانى عبادة الاوثان والنيران فاذا أسلموا او ترافعوا وجب التفريق رفعا للحرمة الغاية م
وقال ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول ش اى في النكاح بغير شهود م كما قال ابو حنيفة
وفي الوجه الثاني ش اي في نكاح عدة كافر م كما قال زفر ش وبه قال الشافعي واحمد م له ش
اي لزفر م ان الخطابات عامة ش مثل قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله
وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم • وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
على ما مر من قبل • اشارة الى ما نقل في اول الفصل الذي فيه تزوج النصراني بقوله وهذا الشرع
وقع عاما فيثبت الحكم على العموم م فيلزمهم ش اى الخطابات اى مقتضاها يلزمهم م وانما
لا نتعرض لهم لذمتهم ش اى لاجل كونهم التزموا عقد الذمة م اعراضا عنهم ش لا تقريرا
ش على فعلهم الباطل م فاذا ترافعوا ش الى الحكام م او أسلموا والحرمة قايمة ش اى ثابتة
والجملة حالية م وجب التفريق ش بين من كان بينهم من الازواج والزوجات م ولهما ش اى
لابي يوسف ومحمد م ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها ش اي بعدة الغير اجمعوا على حرمتها
سواء كان الغير مسلما او كافرا م فكانوا ملتزمين لها ش فكان بالجلاء حقهم ايضا لانهم اتباع لنا
ولكنا لا نتعرض لهم لعقد الذمة فلو ترافعا او اسلما وجب الحكم بما هو حكم الاسلام م وحرمة النكاح بغير
شهود مختلف فيها ش لما نقل فان مالكا وابن ابي ليلى وعثمان البتي يجوزونه م ولم يلتزموا احكامنا
بجميع الاختلافات ش ولكن عدم تعرضنا لاجل عقد الذمة م ولابي حنيفة ان الحرمة لا يمكن
اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ش اى بحقوق الشرع ولهذا لا نتعرض لهم في الخمر
والخنزير بخلاف الربوا لانه مستثنى بقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد م
ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه ش اي لان الزوج م لا يعتقده ش اي لا يعتقد
وجوب العدة م بخلاف ما اذا كانت ش اى الذمية م تحت مسلم لانه ش اى لان المسلم م يعتقده
ش اى يعتقد وجوب العدة م واذا صح النكاح بينهما ش في حال المرافعة م الى الحاكم م والاسلام
ش اى وحالة الاسلام • وقوله في حالة المرافعة مرفوع بالابتدا وخبره هو قوله م حالة البقاء
م والشهادة ليست شرطا فيها ش اى في حالة البقاء ولهذا لو مات الشهود لم
يبطل النكاح م وكذا العدة لا تنافيها ش اى لا تنافي حالة البقاء م كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة
ش يجب عليها العدة صيانة لماء الواطي ولا يبطل النكاح القايم م فان تزوج المجوسي امه او ابنته
ثم اسلما فرق بينهما ش باجماع الائمة الاربعة م لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم
عندهما ش اى عند ابي يوسف ومحمد لان الخطاب بحرمة هذه الانكحة شايع في دارنا وهم من اهل
دارنا فثبت الخطاب في حقهم اذ ليس في وسع المبلغ التبليغ الى الكل وفي وسعه جعل الخطاب شايعا
فجعل شيوع الخطاب كالوصول اليهم الا ترى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة فلو كان صحيحا في حقهم
لتوارثوا م كما ذكرنا في المعتدة ش اشارة الى ما ذكر في المسئلة المتقدمة بقوله ولهما ان
حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها وكانوا ملتزمين م ووجب التعرض بالاسلام فيفرق ش لان
الاسلام ينافيه ولما اسلم دخل في حكم الاسلام فيفرق بينهما وفي الغاية اذا اسلم احدهما فرق
بينهما بالاتفاق وقبل الاسلام لا يفرق بينهما ما لم يترافعا جميعا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يفرق
بينهما القاضي سواء وجد الترافع او لم يوجد • وقال محمد اذا وجد الرفع من احدهما يفرق والا فلا الى
الان وفي المبسوط لو تزوج الذمي محرمه لا يتعرض له وان علم القاضي ما لم يرفعا اليه الا في
قول ابي يوسف الآخر انه يفرق بينهما اذا علم ذلك لما روى ان عمر رضي الله عنه كتب الى عماله ان فرقوا

بين المجوس ومحارمهم وقلنا هذا غير مشهور وانما المشهور ما كتب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الى
الحسن البصري ما بال الخلفاء الراشدين تركوا اهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء
الخمور والخنازير فكتب اليه انما بذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع
والسلام ولان الولاة والقضاة من ذلك الوقت الى يومنا هذا لم يشتغل احد منهم بذلك مع علمهم
بمباشرتهم ذلك فحل محل الاجماع م وعنده ش اي وعند ابي حنيفة م له حكم الصحة ش
اى لنكاح المحارم حكم الصحة م في الصحيح ش احترز به عن قول مشايخ العراق لان لنكاح المحارم
حكم البطلان في حقهم كقول ابي يوسف ومحمد فلا نتعرض لهم لعقد الذمة وجه الصحيح ان الخطاب
في حقهم غير نازل لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون عدم رسالته ولا ولاية الالزام بالسيف او المحاجة
وقد انقطعت بعقد الذمة وتعذر حكم الخطاب عنهم وشيوع الخطاب انما يعتبر في حق من يعتقد
رسالة المبلغ فاذا اعتقدوها بالاسلام ظهر حكم الخطاب في حقهم م الا ان المحرمية ش جواب
عن هذا السؤال وجهه ان المحرمية م تنافي بقاء النكاح فيفرق ش بينهما كما لو اعترض المحرمية
على نكاح المسلمين برضاع او مصاهرة م بخلاف العدة لانها لا تنافيه ش اي لان العدة لا تنافي بقاء
النكاح م ثم باسلام احدهما يفرق بينهما ش بالاتفاق م وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده
ش اي لا يفرق بينهما عند ابي حنيفة م خلافا لهما ش اى لابي يوسف ومحمد وقد مر الكلام فيه عن قريب
م والفرق ش يعني بين التفريق باسلام احدهما وعدم التفريق بمرافعة احدهما م ان استحقاق
احدهما ش من اصحاب النكاح وحقوقه م لا يبطل بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده ش يعني
اعتقاده بمرافعة صاحبه وهذا المعنى موجود فيما اذا اسلم احدهما ايضا لكن يرجح الاسلام فيفرق بينهما
باسلام احدهما وهو معنى قوله م اما اعتقاد المصر ش على دينه الباطل م لا يعارض اسلام المسلم لان
الاسلام يعلو ش على كل شيء م ولا يعلى ش اي لا يعلى عليه شيء فلا يعارضه اصرار الآخر على دينه م
ولو ترافعا ش يعني لو ترافع كلاهما الى الحاكم م يفرق بينهما م بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما
ش يعني اذا حكما رجلا وطلبا منه حكم الاسلام له ان يفرق بينهما فالقاضي اولى بذلك لعموم ولايته
م ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة لانه مستحق للقتل ش اي لان المرتد
مستحق للقتل بسبب الردة لقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فلا ينتظم نكاحه مصالحه من السكن
والازدواج والتناسل لان ذلك بالبقاء وهو مستحق القتل فصار كالميت فان قلت يرد عليه مستحق
القتل قصاصا فانه يجوز له التزوج قلت العفو مندوب اليه فيه بخلاف المرتد لانه لا يرجى
اذ قد تزل بعد الاطلاع على محاسن الاسلام فيكون ارتداده عن شبهة قوية عنده • وقال السروجي يرد
عليه ما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فان هذا النكاح غير مستعقب ولا ينتظم به المصالح
لانه يقع به الطلاق الثلاث عقيب النكاح وثبوت النسب مشترك • وقال الكاكي ولا يقال المشركون
العرب لا ملة لهم لانه لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وقد صحت المناكحة فيما بينهم لانا نقول لهم
ملة لانا لا نعني بالملة دينا يعتقد الكافر صحته ولم يكن اقر ببطلانه وقد وجد هذا المعنى فيهم م
والامهال ضرورة التأمل ش هذا جواب سؤال هو ان يقال ينبغي ان لا يمهل المرتد لانه مستحق
القتل فاجاب بقوله والامهال اي امهال المرتد ثلاثة ايام لضرورة التأمل ليتأمل فيما عرض له من
الشبهة فيها وراء ذلك هدر كانه لا حياة له حكما م والنكاح يشغله عنه ش اى عن التأمل فلا
يشرع في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتأمل وخدمة الزوج تشغلها ولانه
لا ينتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصالحه ش اي لمصالح النكاح من السكن والازدواج

والتناسل بالتوالد فاذا فاتت المصالح بالردة لم يشرع اصلا م وان كان احد الزوجين مسلما
فالولد على دينه ش اى على دين الاسلام باجماع الائمة الاربعة ولا يتصور فيما اذا كان الزوج كافرا والمراة
مسلمة بل هذا في حالة البقاء بان اسلمت المراة ولم يعرض الاسلام على زوجها فولدت قبل العرض م
وكذلك ان اسلم احدهما ش اى احد الزوجين م وله ولد صغير ش الواو فيه للحال م صار ولده
مسلما باسلامه ش اى باسلام احد الزوجين م لان في جعله تبعا له ش اى لان في جعل الصغير تبعا
للذي اسلم منهما م نظرا له ش اى للصغير واى نظر يكون اعظم من الاسلام وفي الينابيع يعنى اذا
كان الزوج مع من اسلم في دار واحدة وان كان الصغير في دار الاسلام ومن اسلم منهما في دار الحرب وان
كان في دار الاسلام والصغير في دار الحرب لا يصير مسلما م ولو كان احدهما كتابيا ش اى ولو كان
احد الزوجين من اهل الكتاب م والاخر مجوسيا ش او وثنيا والحاصل ان الاخر ليس من اهل الكتاب
م فالولد كتابي حتى يجوز للمسلم مناكحته وتحل ذبيحته م لان فيه نوع نظر له ش اى لان في جعل الصغير
كتابيا نوع نظر له م اذ المجوسية شر ش من الكتابية لان الكتابي يعتقد التوحيد او يظهره م
والشافعي يخالفنا فيه ش اى في جعل الولد تبعا للكتابي م للتعارض ش لان جعله تبعا للكتابي
يوجب حل الذبيحة والنكاح وجعله تبعا للمجوسي يوجب حرمة ذلك فوقع التعارض اذ الكفر كله ملة
واحدة والترجيح للمحرم م ونحن بينا الترجيح ش وهو قوله لان فيه نظرا له من حيث حل الذبيحة
وجواز المناكحة فان قلت على ما ذكرت كل واحد منا ومن الخصم ذهب الى نوع ترجيح من
اين يقوم الحجة قلت ترجيحنا بعدم التعارض وترجيحه برفعه بعد وقوعه والدفع اولى من الرفع لا
لان لم يرتفع بعد الوقوع ثم اعلم ان للشافعي فيما اذا كان الاب كتابيا قولان احدهما انه يتبع لحتى تحل
ذبيحته ومناكحته وبه قال مالك لان الانتساب الى الاب واصحهما انه يتبع الام حتى لا تحل ذبيحته
ومناكحته وبه قال احمد تغليبا للتحريم ولو كانت الام كتابية والاب مجوسيا يجعل تبعا له قولا واحدا
حتى لا تحل مناكحته وذبيحته وبه قال احمد وفي الوافي يتبع الاب اذا كان مجوسيا وان كانت الام
مجوسية فقولان وفي البسيط في المتولد بين اليهودي والمجوسي قولان احدهما التحريم والثاني
وهو الاصح النظر الى الاب وتغليب جانب النسب وفي الجواهر ان اسلم الزوج تقرر الكتابية
على نكاحه ويعرض عليها الاسلام فان ابت وقعت الفرقة قبل الدخول وبعده وقال اشهب تعجل
الفرقة قبل الدخول كقول الشافعي واحمد وينتظر مرور العدة بعده كقولهما وان اسلمت المراة قبل
الزوج وقعت الفرقة قبل الدخول وبعده تقف على انقضاء عدتها وفي التمهيد قال مالك ان اسلم
بعد انقضائها في غيبته فان نكحت قبل ان يقدم او يبلغها اسلامه فلا سبيل له عليها وان ادركها
قبل ان تنكح فهو احق بها وقال ابن قدامة يعرض عليه الاسلام ان كانت حاضرة وان كانت غائبة
تعجلت الفرقة وعن احمد روايتان في اعتبار العدة احدهما هو احق قبل انقضاء عدتها وفي الاخرى
تعجيل الفرقة واختارها الخلال وصاحبه ابو بكر وهو قول طاوس وعكرمة وقتادة والحكم وعمر بن عبد
ويروى عن ابن عباس وعن علي رضي الله عنه هو احق اذا اسلمت ما دامت في دار هجرتها ومن الشعبي
هو احق بها ما كانت في المصر وعن ابرهيم يقران على نكاحهما م واذا اسلمت المراة وزوجها
كافر ش الواو فيه للحال والحلو الكفر في قوله كافر لعدم بقاء المسلمة مع الكافر اى كافر كان عرض
القاضي عليه الاسلام فان اسلم فهي امراته وان ابى ش اى الزوج عن الاسلام م فرق بينهما وكان ذلك
ش اى التفريق م طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد ش لا فسخا لانه فات الامساك بالمعروف من جانبه
فتعين التسريح بالاحسان فان طلق والا ناب القاضي منابه م وان اسلم الزوج وتحته مجوسية

عرض عليها الاسلام ش وقيد بالمجوسية لانها ان كانت كتابية فلا عرض ولا تفريق م فان اسلمت
فهي امراته وان ابت فرق القاضي بينهما ولم تكن الفرقة طلاقا وقال ابو يوسف لا تكون طلاقا
في الوجهين ش اى لا يكون التفريق طلاقا عنده سواء كان باباء الزوج او باباء المراة بل يكون فسخا وفائدته
ان لا ينقص من عدد الطلاق شيء م اما العرض ش اى عرض الاسلام م فمذهبنا وقال الشافعي لا يعرض
الاسلام لان فيه ش اى في العرض م تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم الا
ان ملك النكاح ش اى غير ان ملك النكاح م قبل الدخول غير متاكد فينقطع بنفس الاسلام
وبعده ش اى بعد الدخول م متاكد ش فلا ينقطع بنفس اختلاف الدين م فيتاجل ش اى التفريق
م الى انقضاء ثلاث حيض ش قال الشراح قوله ثلاث حيض ليس بصواب بل الصواب ثلاثة
اطهار لان العدة عنده بالاطهار وقيل معناه كان الشافعي يقول ينبغي ان يتاجل عندكم الى انقضاء
ثلاث حيض م كما في الطلاق ش يريد ان نفس الطلاق قبل الدخول يرفع النكاح وبعده لا يرفع الا
بعد انقضاء العدة وبقول الشافعي قال احمد وقال احمد في رواية ينفسخ النكاح في الحال وقال مالك
ان اسلمت الزوجة اولا فالحكم على ما ذكره الشافعي وان اسلم الزوج اولا فان اسلمت في الحال بقيا
على نكاحهما والا انفسخ نكاحها م ولنا ان المقاصد ش بالنكاح من السكن والازدواج م قد فاتت
فلا بد من سبب يبتنى عليه الفرقة والاسلام طاعة لا يصلح سببا ش للفرقة م فيعرض
الاسلام ش على الزوج م لتحصل المقاصد بالاسلام ش اى اسلم م او تثبت الفرقة بالاباء ش
اى باباء الزوج عن الاسلام اي بامتناعه عنه ومذهبنا مروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما فان دهقانة
في عهد الملك اسلمت فامر عمر رضي الله عنه بعرض الاسلام على زوجها فقال ان اسلم والا فرق
بينهما وروي ان دهقانا اسلم في عهد علي رضي الله عنه فعرض الاسلام على امراته فابت ففرق
بينهما كذا في المبسوط والدهقان كل سيد من العجم والنون لغة فيه وهو الملك على طريق الكوفة
الى بغداد وقد طول الاكمل هنا حاصله ان سبب الفرقة الاباء عن الاسلام لان الاسلام
لا يصلح سببا لما ذكرنا والكفر من بقي عليه لانه موجود قبل هذا فلم يصلح سببا الا الاباء لانه
صالح لسلب النعم واذا اضيف الفوات اليه اضيف ما يستلزمه الفوات وهو الفرقة فكانت
الفرقة مضافة الى الاباء ولما فرغ المصنف عن البحث مع الشافعي شرع في البحث مع ابي يوسف
وهو قوله م وجه قول ابي يوسف ان الفرقة بسبب ش وهو الاباء م يشترك فيه الزوجان
ش على معنى انه يتحقق من كل منهما م فلا يكون ش اى الفرقة م طلاقا بل يكون فسخا وعند
الشافعي بسبب اختلاف الدين وذلك يتحقق من كل منهما كالفرقة بسبب الملك ش
بان يملك احد الزوجين الاخر اذ الطلاق لا يتصور منها فكل سبب يتحقق منها لا يكون طلاقا م
ولهما ش اى ولابي حنيفة ومحمد م ان بالاباء ش اى باباء الزوج عن الاسلام م امتنع عن الامساك
بالمعروف مع قدرته عليه ش اى على الامساك بالمعروف م فينوب القاضي منابه في التسريح
ش بالاحسان م كما في الجب ش اى كما اذا وجدت زوجها مجبوبا وهو مقطوع الذكر والخصيتين
او وجدته عنينا فان القاضي يفرق بينهما عند طلب المراة م اما المراة فليست باهل للطلاق
فلا ينوب القاضي منابها عند ابائها ش لعدم تصور التسريح منها ثم اذا فرق بينهما باباه
فلها المهر ان كان دخل بها لتاكده ش اى لتاكد المهر م بالدخول ش فيكون لها كماله
وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم يتاكد ش لعدم الدخول م فاشبه
الردة ش يعني كما اذا ارتدت قبل الدخول والعياذ بالله م والمطاوعة ش اى [illegible] المطاوعة

ايضا بان تمكنت نفسها من ابن زوجها قبل الدخول فلا يجب عليه لها المهر قبل الدخول ولا نفقة العدة
بعد الدخول وقال الاترازي المطاوعة بفتح الواو لا بكسرها لانها مصدر بمعنى مطاوعة المراة ابن زوجها
قلت يجوز فتح الواو ايضا ويكون اسم الفاعل من طاوع ويكون المعنى فاشبه المراة المطاوعة
لابن زوجها في تمكين نفسها منه بل هذا اوجه من الكسر لا يخفى على المذاوق م واذا اسلمت المراة
في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم تقع الفرقة بينهما ش في
الصورتين م حتى تحيض ثلاث حيض ش وان لم تكن ممن تحيض فثلاثة اشهر ثم بعد مضي ثلاث حيض
او شهور وقوع الفرقة ثم لا بد من ثلاث حيض او شهور اخرى للعدة م فتبين من زوجها ش اي
بعد ثلاث حيض كما ذكرنا م وهذا ش اشار به الى انه لا بد للفرقة من سبب والاسلام او كفر المصر
او جهلا فان الدين لا يصلح ان يكون موجبا للفرقة لما مر في المسئلة المتقدمة وبين ذلك بقوله م
لان الاسلام ليس سببا للفرقة ش لان الاسلام عاصم م والعرض على الاسلام متعذر لقصور
الولاية ش لانقطاع يد اهل الاسلام عن دار الحرب م ولا بد من الفرقة دفعا للفساد ش وهو
كون المسلم تحت الكافر قوله والعرض على الاسلام متعذر من باب القلب كعرضت الناقة على الحوض
والاصل ان يقال وعرض الاسلام على الكافر متعذر الا انه قلب الكلام لعدم الالتباس كما في قولك
ادخلت الخاتم في الاصبع والاصل ادخلت الاصبع في الخاتم ولما تعذر تقرير السبب اضيف الحكم
الى الشرط وهو معنى قوله م فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب ش لان الشرط
يضاف اليه الحكم كتعذر الاضافة الى العلة والسبب م كما في حفر البئر ش على قارعة الطريق
فان وقع فيها انسان فان الضمان على الحافر فلا يمكن اضافته الى العلة لما عرف فاضيف الى الشرط
وهو الحفر وتحقيق هذا ان علة الوقوع ثقل الواقع فلا يصلح سببا لحكم التعدي لانه امر طبيعي لا
صنع للواقع فيه وسبب الوقوع مشيه فلا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه مباح فاضيف الى صاحب
الشرط وهو الحافر لانه ازال مسكة الارض بالحفر فاذا كان كذلك توقفت الفرقة الى انقضاء مدة
العدة اعني ثلاث حيض اذا كانت ممن تحيض او مضي ثلاثة اشهر ان كانت ممن لا تحيض وبه صرح الكرخي
في مختصره وذلك لان الطلاق سبب البينونة وانقضاء العدة شرطها م ولا فرق بين المدخول
بها وغير المدخول بها والشافعي يفصل ش حيث يقول ان كان قبل الدخول تقع الفرقة في الحال
وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض م كما مر له ش اي للشافعي م في دار الاسلام
ش من قوله فان كان قبل الدخول بالتفصيل المذكور الآن وبقوله قال مالك واحمد م واذا وقعت
الفرقة والمراة حربية ش اي والحال ان المراة حربية م فلا عدة عليها ش اي على الحربية بالاجماع
لان حكم الشرع لا يثبت في حقها ذكر في شرح الطحاوي سواء كان قبل الدخول او بعده م وان كانت
هي الحربية ش وكذلك م لا عدة عليها بعد الدخول م عند ابي حنيفة خلافا لهما ش اي لابي يوسف
ومحمد وممن يتعلق به قبلها بيانه ان احد الزوجين اذا اسلم في دار الحرب تقع الفرقة بانقضاء ثلاث
حيض وبعد ذلك تلزمها العدة على المراة سواء كانت مدخولا بها او لم تكن مدخولا بها وان كانت حربية
اعني مجوسية او وثنية فلا عدة عليها ايضا لما ذكرنا وان كانت مسلمة فلا عدة عليها عند ابي حنيفة لانه
لا يوجب العدة على المسلمة من الحربي واصل المسئلة في المهاجرة الى دار الاسلام فانها اذا هاجرت
الينا مسلمة او ذمية لم تلزمها العدة في قول ابي حنيفة الا ان تكون حاملا فحينئذ لا تتزوج حتى تضع
حملها م وسنبين ذلك ان شاء الله تعالى ش اي في مسئلة المهاجرة م وقال الاترازي بعد ثلاثة
عشر خطا وقال الكاكي في باب العدة والاول هو الاصوب م واذا اسلم زوج الكتابية فهما على

كسر الواو ط

نكاحها

نكاحهما لانه يصح بينهما النكاح ابتداء فلان يبقى اولى ش لان البقاء اسهل من الابتداء كم من شيء
يحتمل من النكاح حالة البقاء وان لم يحتمل في الابتداء الا ترى ان المنكوحة اذا وطئت بشبهة تعتد
له وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من غيره بشبهة ابتداء م واذا خرج احد الزوجين الينا
ش وفي بعض النسخ قال واذا خرج اي قال القدوري واذا خرج احد الزوجين الينا ش اي الى دار الاسلام
م من دار الحرب ش حال كونه م مسلما ش اي مسلما غير مراغم حتى اذا خرج مراغما تقع الفرقة
بالاجماع اما عندنا فلتباين الدارين واما عنده فللمراغمة والقهر كذا وجدته في مبسوط البزدوي
م وقعت البينونة بينهما وقال الشافعي لا تقع ش وقال شمس الائمة السرخسي ويستوي في وقوع ٤
الفرقة بتباين الدارين ان خرج احدهما مسلما او ذميا او خرج مستامنا ثم اسلم او صار ذميا لانه
صار من اهل دارنا حقيقة وحكما وقوع البينونة حل وطء تلك الامة لمن وقعت في سهمه بعد الاستبراء
وان كان الخارج هو الرجل يجوز له ان يتزوج اربعا سواها او اختها ان كانت في دار الاسلام
م ولو سبي احد الزوجين وقعت البينونة بينهما ش اتفاقا م وان سبيا معا ش اي
الزوجان م لم تقع ش وقال الشافعي وقعت م فالحاصل ان السبب ش اي سبب وقوع البينونة
م عندنا هو التباين ش اي تباين الدارين دون السبي ش وحده لم يوجد م وهو يعكسه ش
اي الشافعي يعكس ما قلنا حيث يقول بان السبي هو سبب البينونة لا التباين وبه قال مالك واحمد
حتى لو خرج احد الزوجين الينا مسلما لا تقع الفرقة عندهم على اصلهم م له ش اي للشافعي م ان
التباين اثره في انقطاع الولاية ش وهو سقوط مالكيته عن نفسه وماله م وذلك ش اشارة الى
انقطاع الولاية م لا يؤثر في الفرقة ش اي في انقطاع النكاح م كالحربي المستامن ش يعني اذا
دخل دارنا بامان انقطعت ولايته ولا تقع الفرقة بينه وبين امراته مع تباين الدارين م والمسلم
المستامن ش اذا دخل دارهم تاجرا لا تثبت الفرقة بينه وبين امراته م اما السبي فيقتضي الصفاء
ش بالمد اي الخلوص اي يقتضي صفاء المسبي للسابي ولا يصفو الملك في المسبي للسابي الا بانقطاع نكاح
الزوج عن المسبية م ولهذا ش ايضاح لقوله فيقتضي الصفاء للسابي م يسقط الدين ش
الذي للكافر م عن ذمة المسبي ش ليصفو السبي للسابي م ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما ش
اي من حيث الحقيقة ومن حيث الحكم اما حقيقة فبان يكون احدهما في دار الحرب والآخر في دار الاسلام
واما حكما فبان لا يكون في الدار التي دخل على سبيل الرجوع بل يكون على سبيل القرار والسكنى
وفي النهاية وفي قوله حكما جواب عن قوله كالحربي المستامن والمسلم المستامن لان الحربي المستامن
وان كان في دار الاسلام حقيقة ولكن هو في دار الحرب حكما لانه على قصد الرجوع فلذلك لم تترتب عليه
حكم التباين وكذلك المسلم المستامن حتى لو انقطعت نية الرجوع كان حكم التباين ثابتا في حقه م لا
تنتظم المصالح ش والنكاح شرع لمصالح لا بعينه م فشابه المحرمية ش اي شابه التباين المحرمية
يعني اذا اعترضت المحرمية على النكاح فانه لا يبقى بعدها لفوات انتظام المصالح كذا ههنا التباين
م والسبي يوجب ملك الرقبة ش هذا رد دليل الخصم تقريره ان السبي يوجب ملك الرقبة م
م وهو ش اي ملك الرقبة م لا ينافي النكاح ابتداء ش بان زوج امته لغيره م فكذلك ش لا ينافيه
م بقاء ش بان اشترى منكوحة الغير م وصار ش اي السبي كالشراء ش اي كالشراء من حيث ان
النكاح لا يفسد بالشراء فكذلك بالسبي لعدم المنافاة وكذلك الصدقة والهبة م ثم هو ش اي
السبي م يقتضي الصفاء ش يعني سلمنا ان السبي يقتضي الصفاء لكن م في محل عمله وهو المال لا في محل
النكاح ش وهو منافع البضع باعتبار كونها ادمية وذلك ليس محل عمله لان ذلك من الخصائص

الاسانيه لا المالية وقد اندرج في هذا الكلام الجواب عن قوله ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي
لان الدين في الذمة وهي محل عمله لا انها هي الرقبة وقوله وفي المستامن جواب عن قوله كالحربي
المستامن والمسلم المستامن وكان قد احترز بقوله حكما عن ذلك فان التباين وان وجد في المستامن
حقيقة لكنه لم يوجد حكما وهو معنى قوله م وفي المستامن تباين الدار حكما لقصده الرجوع ش
الى دار الحرب والرجوع منصوب على انه مفعول المصدر والمقدر يعمل عمل فعله فان قلت
استدل الشافعي رحمه الله بقضية زينب رضي الله عنها ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم انها هاجرت
من مكة الى المدينة وخلفت زوجها ابا العاص بمكة فردها رسول الله عليه السلام بالنكاح الاول
فعلم ان التباين لا يوجب الفرقة قلت ردها عليه السلام بالنكاح الجديد معنى قوله بالنكاح الاول
اي بحرمة النكاح الاول وقد صح في السنن عند الترمذي وابن ماجة واحمد انها ردت بعد ست سنين في
رواية وفي اخرى بعد سنتين وعند الخصم تقع الفرقة بانقضاء العدة وان لم تحصل بالتباين فليس
يحتج به علينا فان قلت استدل ايضا بحديث ابي سفيان فانه اسلم بمر الظهران في معسكر رسول
الله صلى الله عليه وسلم وزوجته هند بمكة وهي دار الحرب حينئذ ثم لم يجدد رسول الله صلى الله
عليه وسلم النكاح بينه وبين امراته هند ولما فتح عليه السلام مكة هرب عكرمة بن ابي جهل وحكيم
ابن حزام حتى اسلمت امراة كل منهما واخذت الامان لزوجها وذهبت فجاءت به ولم يجدد عليه السلام
النكاح بينهما قلت الصحيح ان ابا سفيان لم يحسن اسلامه يومئذ وانما اجازه رسول الله صلى
الله عليه وسلم بشفاعة عمه العباس رضي الله عنه وعكرمة وحكيم ابن حزام انما هربا الى الساحل
وكانت من حدود مكة فلم يوجد تباين الدارين وقد قال الزهري اي دار الاسلام انما يتميز من دار
الحرب بعد فتح مكة ولم يوجد تباين الدارين يومئذ فان قلت قال الله تعالى والمحصنات من النسا
الا ما ملكت ايمانكم عد المنكوحات من المحرمات ثم استثنى المملوكات بملك اليمين مطلقا ولم يفصل بين ما اذا
كان زوج المسبية معها او لم يكن والمطلق يجري على اطلاقه عندكم فكيف لا يجوزون وطي المسبية ان سبي
معها زوجها م وروي في السنن مسندا الى ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال في سبايا اوطاس الا لا توطا حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة ولا فصل فيه
ايضا قلت اما الاية فان قوله تعالى ما ملكت ايمانكم عام خص منه البعض بخص الشارع بها اذا اشترت
الامة مع زوجها لا يجوز للمشتري ان يطاها بالاجماع مع وجود ملك اليمين وكذا اذا سبي الامة وزوجها كان
مسلما او ذميا لا يجوز للسابي وطيها مع وجود ملك اليمين فلما كان البعض مخصوصا حملنا الاية على ما اذا
سبيت المراة وحدها وحصل بين الزوجين تباين حكما والجواب عن سبايا اوطاس بانهن كن سبين وحدهن
من دون ازواجهن فان الرجال كانوا اخرجوا للعيال وخلفوا النسا والذراري في الحصن فلما انهزموا
استولى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحصن وسبى النسا دون الازواج واوطاس اسم موضع
بمكة على ثلاث مراحل مكة م واذا خرجت المراة الينا مهاجرة ش اي حال كونها مهاجرة من دار
الحرب الى دار الاسلام سوا كانت مسلمة او ذمية م جاز ان تتزوج ولا عدة عليها عند ابي حنيفة ش
الا ان تكون حاملا م وقالا عليها العدة ش اي قال ابو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز لها التزوج ج
الا بعد العدة م لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها احكام الاسلام ش
لانها حرة فارقت زوجها بعد الاصابة فيلزمها العدة كالمطلقة في دارنا وبه قال جمهور العلما م ولابي
حنيفة انها ش اي ان العدة م اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا
ش اي ولاجل ان ليس لملك الحربي خطر م لا تجب ش اي العدة م على المسبية ش بالاتفاق م وان

كانت

كانت ش اي المراة المهاجرة المذكورة م حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها ش بالنص م وعن ابي حنيفة
ش رواها الحسن عنه م انه يصح النكاح ولا يقربها الزوج حتى تضع حملها كما في الحبلى ش لا يصح
الوطي حتى تضع حملها م ووجه الاول ش وهو انه لا تتزوج حتى تضع حملها م انه ثابت النسب ش من
الغير م فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع عن النكاح احتياطا ش في باب النسب
كام الولد حبلت من مولاها لا تزوج حتى تضع م واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام والعياذ
بالله وقعت الفرقة ش بينهما م بغير طلاق ش سوا دخل بها او لم يدخل م وهذا عند ابي حنيفة وابي
يوسف م وقال محمد ان كانت الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق ش وان كانت منها فهو كما قالا
وفي المغني للحنابلة اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول انفسخ النكاح في قول عامة اهل العلم وحكي عن
داود الاصفهاني انه لا ينفسخ بالردة وان كانت الردة بعد الدخول فكذلك في احدى الروايتين عن
احمد بن حنبل وهو قول الحسن وعمر بن عبد العزيز وابي حنيفة ومالك والثوري وزفر وابي ثور وابن
المنذر وفي الرواية الثانية تقف على انقضا العدة وهو قول الشافعي واسحق ثم من المالكية من جعل
الردة فسخا ومنهم من جعلها طلقة باينة ومنهم من جعلها طلقة رجعية ومنهم من قال لو اسلم يعود
يعود الى زوجته كما كانت بغير طلاق ولا فسخ كما يعود المرتد الى ماله على المعروف من كل مذهب
وعند ابن ابي ليلى لا تقع الفرقة بالردة قبل الدخول وبعده لكن يستتاب المرتد فان تاب فهي امراته وان
وان مات على الردة او قتل ورثته امراته م هو ش اي محمد م يعتبره بالابا ش اي يعتبر الردة بالابا
م والجامع ما بيناه ش وهو ما ذكر قبل هذا قريبا من الورقة بقوله لما اي بالابا امتنع عن الامساك
فناب القاضي منابه م وابو يوسف مر على ما اصلنا له في الابا ش وهو ان الفرقة بسبب يشترك
فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك وقد انتقض بالخلع م وابو حنيفة فرق ش
اي بين الابا والردة م ووجهه ش اي وجه الفرق م ان الردة منافية للنكاح لكونها ش اي
لكون الردة م منافية للعصمة ش لبطلان العصمة عن نفسه واهلاكه بها فيزول ملك النكاح بها او
لانها موت حكما م والطلاق رافع ش للنكاح وليس بمناف له م فتعذر ان يجعل طلاقا ش وليس
بمناف له بخلاف الابا لانه يفوت به الامساك بالمعروف فيجب التسريح بالاحسان على ما مر ش ان
الابا امتناع عن الامساك بالمعروف مع قدرته على الاسلام فينوب القاضي منابه في التسريح م
ولهذا ش توضيح لكون الردة منافية للطلاق دون الابا اي لاجل ذلك م تتوقف الفرقة بالابا
على القضا ش اي على الحكم لانها ليست للمنافاة فيتوقف حكمه على القضا م ولا يتوقف ش على القضا
م بالردة ش لان المنافي لا يتوقف حكمه على القضا كالحرمة م ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل
المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل ش بها م وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل
بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها ش فلذلك يسقط المهر والنفقة م
وان ارتدا معا ش اي وان ارتد الزوجان معا م ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا
ش اي من حيث الاستحسان م وقال زفر يبطل ش وهو القياس وبه قال الشافعي ومالك واحمد م
لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ش لان ردة احدهما اذا كانت منافية للنكاح فردتهما
بالطريق الاولى م ولنا ما روي ش وهو وجه الاستحسان م ان بني حنيفة ش وهم حي من العرب م
ارتدوا ثم اسلموا ولم تامرهم الصحابة رضي الله عنهم بتجديد الانكحة ش قال المخرج الاحاديث
هذا غريب ه وقال الاتراري وجه الاستحسان ما روى اصحابنا في المبسوط وغيره ان بني حنيفة
ارتدوا بمنع الزكوة وبعث اليهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه الجيوش حتى اسلموا ولم يامرهم بتجديد

الانكحة ولا احد من الصحابة واجماعهم حجة يترك بها القياس ثم قال فان قلت من الجايز انهم ارتدوا
على التعاقب فمن اين يعرف انهم ارتدوا جميعا بل الغالب التعاقب في الردة وهو الظاهر قلت
سكوت الصحابة عن تجديد الانكحة دليل على عدم التعاقب لانه لو كان ارتدادهم على التعاقب لامروا
بتجديد الانكحة لان السكوت عن الحق لا يليق بحالهم م والارتداد منهم واقع معا ش هذا
جواب عما يقال ان ارتداد بني حنيفة ما وقع جملة حتى يستقيم المتعلق به فاجاب بقوله م والارتداد
منهم ش اي من بني حنيفة واقع منهم جميعا م لجهالة التاريخ ش يعني ارتدادهم يحمل كانه وقع
جملة كالغرقى والحرقى والهدمى م ولو اسلم احدهما ش اي احد الزوجين المرتدين م بعد
الارتداد قبل الآخر فسد النكاح بينهما ش يعني تقع الفرقة بينهما باجماع علمائنا م لاصرار
الآخر على الردة لانه ش اي لان اصراره على الردة م مناف ش اي النكاح م كابتدائها ش اي
كابتداء الردة اي كانشائها حتى لا يجب لها شي ان كان المسلم هو الزوج قبل الدخول وان كانت هي
التي اسلمت قبل الدخول فلها نصف الصداق وان وجد الدخول فلها المهر كاملا في الوجهين لان
المهر تستحق بالدخول ويصير دينا في ذمة الزوج والديون لا تسقط بالردة وعند زفر والشافعي
ومالك واحمد اسلام احدهم لا يوثر في الفرقة الواقعة بارتدادهما م

القسم ش اي هذا باب في بيان احكام القسم بفتح القاف مصدر قسم الشي فانقسم وبكسر القاف
النصيب والقسمة اسم للمقاسمة والاقسام والقسم بفتحتين اليمين • وقال الاترازي بفتح القاف
مصدر وهو الرواية عن شيوخنا قلت هذا عجيب لا يحتاج الى الرواية هكذا عن شيوخه لان
كل احد يعلم انه بالفتح في باب التعديل بين النسا ويعلم انه بالكسر النصيب ولما ذكر جواز عدد من
النسا لم يكن بد من بيان العدل الوارد من الشارع في حقهن في باب على حدة والموجب لتاخيره لشدة
الاحتياج الى معرفة غيره على ما لا يخفى م واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل
بينهما في القسم بكرين كانتا او ثيبتين او احديهما بكرا والاخرى ثيبا ش قال واذا كان
بلفظ التذكير وان كان مسندا الى المؤنث الحقيقي لوقوع الفصل الحقيقي كقولهم حضر القاضي اليوم
امرأة وهذا جايز خلافا للمبرد • وقال حرتان لتشمل المسلمة والكتابية والمراهقة والبالغة والمجنونة
التي يخاف منها والحايض والنفسا والحامل والحايل والصغيرة التي يمكن وطيها والمحرمة والمولى
عنها والمظاهر منها والجديدة والقديمة فالكل سوا وبه قال الحكم وحماد • وقال مالك والشافعي
واحمد يقيم عند البكر الجديدة سبعا وعند الثيب الجديدة ثلاثا ولا يحسب عليهما بذلك وهو قول
ابرهيم النخعي وعامر والشعبي واسحق بن راهويه واختاره ابن المنذر • وقيل للبكر ثلاث وللثيب
ليلتان هكذا روي عن سعيد بن المسيب والحسن البصري وخلاس بن عمرو ونافع بن عمر م لقوله
عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من كانت له امرأتان ومال الى احديهما
في القسم جاء يوم القيامة وشقه مايل ش هذا الحديث اخرجه اصحاب السنن الاربعة من حديث
همام بن يحيى عن قتادة عن النضر بن انس عن بشير بن نهيك عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من كانت له الى آخره ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال حديث
حسن صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه • وفي رواية الترمذي وشقه ساقط • قال شيخنا يحتمل ان
يكون سقوطه حقيقة او المراد به سقوط حجته بالنسبة الى احدى امرأتيه التي مال عليها مع الاخرى ويحتمل
الامرين ولا مانع من الحقيقة ويدل على ارادة الحقيقة • قوله في رواية ابي داود مايل وهو ظاهر انه
ليس المراد سقوط الحجة وانما المراد سقوط احد شقيه بمعنى ميلانه • وفيه ان الجزاء من جنس العمل لما

لم يعدل

لم يعدل وخارج عن الحق الى الجور والميل كان عذابه بان يجي يوم القيامة على رؤوس الاشهاد واحد شقيه مايل م
وعن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل في القسم بين نسائه
وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تواخذني فيما لا املك ش هذا ايضا اخرجه
الايمة الاربعة عن حماد بن سلمة عن ايوب عن ابي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عايشة رضي الله عنها ان
النبي صلى الله عليه وسلم الى آخره • ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح
على شرط مسلم ولم يخرجاه قوله فيما املك اي فيما قدرني عليه مما يدخل تحت القدرة والاختيار بخلاف
ما لا اقدر عليه من ميل القلب فانه لا يدخل تحت القدرة م يعني زيادة المحبة ش هذا ليس
من لفظ الحديث وانما هو تفسير من الرواة • وحكى الترمذي عن بعض اهل العلم انه فسره بالحب
والمودة • وروى البيهقي عن الشافعي في تفسير الحديث قال يعني والله اعلم قلبه وكذا قال ابو داود
في سننه يعني القلب • وفسره الخطابي بميل القلب م ولا فصل فيما روينا ش اي لا فصل في
البكر والثيب فيما روينا من الحديث المذكور م والقديمة والجديدة سواء ش وقد ذكرنا
مذهب الشافعي عن قريب ونوضح هنا باكثر من ذلك فنقول قال الشافعي واحمد ومالك وابو عبيد
ان كانت الجديدة بكرا اقام عندها بعد العقد سبعا من غير قضا وان كانت ثيبا اقام عندها ثلاثا بغير
قضا ولو شا اقام عندها سبعا مع القضا وله في القضا وجهان • احدهما انه يقضي جميعها وهو ظاهر
السنة • والثاني انه يقضي ما زاد على الثلاث وفي الجواهر والمغني للامة الجديدة سبع اذا
كانت بكرا وان كانت ثيبا فثلاث عند المالكية والحنابلة فجعلاها كالحرة البكر والثيب • وللشافعية
ثلاثة اوجه • احدها التسوية بين الحرة والامة • الثاني للامة النصف كساير القسم • الثالث
للبكر من الاما اربع وللثيب ليلتان تكميلا لبعض الليلة ذكره في النهاية لامام الحرمين وفي
الجواهر الزيادة حق الزوجة او حق الزوج او حقهما فيه اختلاف وفي الجواهر والنهاية
والمغني على ولي المجنون ان يطوف به على نسائه وفي النهاية لو ترك حق واحدة وخص الزوج
بالباقيات كان ظالما ويجب عليه القضا • وعندنا ما ذكر في المحيط والمبسوط الزوج لو اقام عند
واحدة شهرا ثم طلب القسم من الباقيات او بغير طلب فليس عليه ان يعوض لانه ليس بمال فلم يكن
دينا عليه في الذمة لكنه ظالم يوعظ فان اصر يودب تعزيرا • ولو جعلت له الحرة مالا على ان
يزيد في ايامها فهي باطلة ولها ان ترجع في مالها او في زيادتها في ايامها لان ذلك رشوة كالرشوة
في الحكم وكذا لو حطت من مهرها او ادت مهرها شيئا بهذا الشرط وبه قال الشافعي واحمد وقال
ابو ثور هو جايز وهو مذهب الحسن البصري ذكره في الاشراف م لاطلاق ما روينا ش قال
الاترازي هذا اكرار بلا فايدة لان عدم الفصل بين ما رواه يعلم من قوله لاطلاق ما روينا وما كان
يحتاج الى ذكرهما جميعا • وقال الاكمل الاختلاف في موضعين في الفرق بين البكر والثيب وفي
تفضيل الجديدة على القديمة فنفى المصنف الاول بقوله ولا فصل فيما روينا والثاني بقوله لاطلاق
ما روينا قلت لكن النظر في تصويب احدهما م ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت
بينهن في ذلك ش اي بين النسا م والاختيار في مقدار الدور الى الزوج ش يعني ان
شا ثلاثا لكل واحدة وان شا سبعا لكل واحدة الى غير ذلك وليس للمراة ان تقول بت عندي ليلة
وليلة اخرى عند صاحبتي لان المقصود العدل وذلك حاصل كيف كان م لان المستحق
هو التسوية بينهن ش اي بين الزوجات م دون طريقها ش اي طريق التسوية
وفي غالب النسخ دون طريقه • وقال الاترازي اي دون طريق العدل يعني بيت عند احدى الزوجتين

شانما يبيت عند الاخرى فان بات عند هذه ليلة بات عند الاخرى كذلك وليس لها ان يبيت عند
ليلة وعند صاحبتها مثل ذلك لان المستحق عليه العدل لا طريقه لان طريقه مفوض الى الزوج • ثم قال
الاسبيجابي وتذكير الضمير في طريقه وان كان راجعا الى التسوية لارادة العدل ومثل ذلك جائز كما في
قوله والارض ابقل ابقالها م والتسوية المستحقة في البيتوتة لا في المجامعة ش قال في شرح
الكافي وهذه التسوية في البيتوتة عندها للصحبة والموانسة لا في المجامعة لان ذلك شيء يبنى على
النشاط فلا يقدر على اعتبار المساواة فيه فهو نظير المحبة بالقلب م لانها ش اي لان المجامعة م
تبتنى على النشاط ش ذكرنا م وان كانت احداهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان
من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر ش وهو ما رواه ابو بكر بن ابي شيبة وعبد الرزاق
في مصنفيهما والدارقطني ثم البيهقي في سننيهما عن ابن ابي ليلى عن المنهال بن عمرو عن عباد بن عبد الله
الاسدي عن علي رضي الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة فلهذه الثلثان ولهذه الثلث ان الامة
لا ينبغي لها ان تزوج على الحرة والمنهال بن عمرو تركه ... وعباد ضعيف • قال في التنقيح قال
البخاري فيه نظر • وروى البيهقي عن المسيب وعن سليمان بن يسار ان الحرة اذا اقامت على ضرات
فلها يومان وللامة يوم وبه قال الشافعي واحمد ومالك في رواية • وقال مالك في رواية اخرى
انهما سواء في استحقاق القسم م ولان حل الامة انقص من حل الحرة ش لانها على النصف
من الحرة في غالب الحقوق م فلا بد من اظهار النقصان في اظهار الحقوق ش لئلا تلزم التسوية
م والمكاتبة والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم ش فيكون لهن الثلث
من القسم م قال ش اي القدوري م ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن
شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي القرعة
مستحقة ش حتى لو سافر بدون القرعة بواحدة يقضي لها مضى في السفر يعني يقيم عند من لم يسافر
معها مثل تلك الايام وبالقرعة لا يقضي وبه قال احمد وقال داود يقضي بكل حال م لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه ش هذا الحديث اخرجه
الجماعة من حديث عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد السفر
اقرع بين نسائه فايتهن خرج سهمها خرج بها معه اخرجوه مختصرا ومطولا بحديث الافك م
الا انا نقول ش يعني نعمل بالحديث كما يعمل به الشافعي غير انا نقول م ان القرعة لتطييب
قلوبهن فكانت ش اي القرعة م من باب الاستحباب ش والشافعي يعمل بظاهره ونحن نقول
ان التسوية بينهن لم تكن واجبة على النبي صلى الله عليه وسلم في الحضر ففي السفر اولى وانما كان
يتبرع في سفره لما ذكرنا م وهذا ش يعني كون القرعة من باب الاستحباب م لانه لا حق
للمرأة عند مسافرة الزوج الا ترى ش توضيح لما قبله م ان له ش اي للزوج م ان
لا يستصحب واحدة فكذا له ان يسافر بواحدة منهن ش هذا دليل على ان لا حق لهن
حالة السفر م ولا يحتسب عليه بتلك المدة ش اي لا يحتسب على الزوج بمدة السفر
يعني اذا سافر باحدى المرأتين شهرا مثلا لا يؤمر ان يكون عند الاخرى شهرا اخر بل يسوي بينهما
في الحضر ابتداء وفي الغاية لا تقضى مدة السفر بواحدة منهن او اكثر لبقية نسائه وقال
داود يقضي واشترط صاحب الوجيز لسقوط القضاء على قول الشافعي اربعة شرائط احدها ان
يقرع • والثاني ان لا يعزم على النقلة لان في سفر النقلة لا يجوز ان يستصحب بعضهن دون
بعض وفي سفر التجارة يجوز • والثالث ان يكون السفر طويلا لان في السفر القصير لغرض

البرح فيه طريقان لاصحابنا احدهما يستصحب بالقرعة ولا يقضي • والثاني كالسفر الطويل
ولا يقضي وهو الصحيح عند صاحب التهذيب والتتمة والرابع ان لا يعزم على الاقامة
اربعة ايام او اكثر م وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لان
سودة بنت زمعة سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها
لعائشة رضي الله عنها ش مفهوم هذا الحديث انه عليه السلام طلق سودة وقال مخرج
الاحاديث ولم نجد ذلك قلت روى البيهقي في سننه باسناده الى عروة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما خرج الى الصلوة امسكت بثوبه فقالت والله ما لي في
الرجال من حاجة ولكني اريد ان احشر في ازواجك قال فراجعها وجعل يومها لعائشة وهذا
مرسل وفي مستدرك الحاكم عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت قالت سودة بنت
زمعة حين اسنت وفرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله يومي هو
لعائشة فقبل ذلك منها رسول الله عليه السلام قالت عائشة فيها وفي اشباهها انزل الله
تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا وقال حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه • وروى البخاري
ومسلم عن عائشة قالت ما رايت امراة احب الي ان اكون في مسلاخها من سودة بنت زمعة من امراة فيها
حدة فلما كبرت قالت يا رسول الله قد جعلت يومي منك لعائشة وكان عليه السلام يقسم
لعائشة يومين يومها ويوم سودة • وروى البخاري ايضا كان عليه السلام يقسم لكل امراة
منهن يومها غير ان سودة بنت زمعة وهبت يومها وليلتها لعائشة تبتغي بذلك رضى النبي عليه السلام
انتهى وزمعة بفتحتين اسم رجل م ولها ان ترجع في ذلك ش اي للمراة ان ترجع في قسمها بعد
ان وهبت لصاحبتها م لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط ش بل لها اسقاطها
ملزمنا لها المطالبة بعد ذلك عند وجوب الحق وبه قال الشافعي ومالك واحمد الا ان الشافعي قال
يشترط قبول الزوج في نقله نوبتها والله اعلم

م كتاب الرضاع

ش اي هذا كتاب الرضاع وهو بفتح الرا وهو الاصل وكسرها لغة • وقال عياض الرضاع والرضاعة
بفتح الراء وكسرها فيهما وانكر الاصمعي كسرها مع الها وفي الصحاح رضع الصبي امه يرضعها
رضاعا مثل سمع يسمع سماعا واهل نجد تقول رضع رضعا بكسر الضاد في الماضي مثل ضرب
يضرب ضربا والمرضع التي لها ابن رضاع او ولد رضيع قاله عياض • وقال الجوهري امراة مرضع
ذات ولد رضيع ترضعه فان وصفتها بارضاع الولد قلت مرضعة ولما كان المقصود من النكاح
هو التوالد والتناسل والولد لا بد له من الرضاع ناسب ذكر الرضاع عقيب النكاح فان قلت
الرضاع سبب التحريم وكان المناسب ان يذكر في المحرمات قلت لما اختص الرضاع بمسائل
مثل شهادة النساء في الرضاع ومثل خلط اللبن بالدواء وغير ذلك افرده بكتاب واحد والرضاع
في الشرع هو مص الرضيع من ثدي الادمية في وقت مخصوص والمص يتناول القليل والكثير
وقوله من ثدي الادمية احتراز عن ثدي الشاة ونحوها فان الرضاع لا يثبت به والمراد من وقت
مخصوص هو مدة الرضاع وفي تقديرها اختلاف سياتي ان شاء الله تعالى م قليل الرضاع وكثيره
اذا حصل في مدة الرضاع تعلق به التحريم ش وكذا روي عن علي بن ابي طالب وعبد الله
ابن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم • وبه قال الحسن البصري وسعيد
ابن المسيب وطاوس وعطا ومكحول والزهري وقتادة وعمرو بن دينار والحكم وحماد والاوزاعي
والثوري ووكيع وعبد الله بن المبارك والليث بن سعد ومجاهد وزاد الشيخ ابو بكر الرازي عمر بن

الخطاب رضي الله عنه والشعبي والنخعي • وقال ابن المنذر وهو قول اكثر الفقهاء • وقال النووي
وهو قول جمهور العلماء • وحكى ابو بكر الرازي وابن قدامة في المغني عن الليث انه قال اجمع المسلمون
على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد كما يفطر الصائم وهو قول مالك واحمد في رواية
م وقال الشافعي لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات ش وبه قال احمد في ظاهر الرواية واسحق
وعن احمد ثلاث وعنه واحدة • وقال الرافعي وداود الظاهري المذهب وجهان • احدهما كقول ابي حنيفة
والثاني ثلاث رضعات واختاره [illegible] • وقال [illegible] العباس ثلاث رضعات وهو قول زيد
ابن ثابت رضي الله عنه كذا في شرح الاقطع • وقال ابو عبيد وابو ثور انما يحرم الثلاث من مفهوم
لا يحرم المصة والمصتان م ويروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا سبع رضعات
وعن حفصة لا يحرم الا عشر رضعات م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه
وسلم م لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ش روى مسلم هذا الحديث
مفرقا فروى قوله لا يحرم المصة والمصتان من حديث ابن ابي مليكة عن عبد الله بن الزبير عن عائشة
رضي الله عنهم قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان وروى قوله
ولا الاملاجة ولا الاملاجتان من حديث ام الفضل بنت الحارث قالت دخل اعرابي على رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيتي فقال يا رسول الله اني كانت لي امراة فتزوجت عليها اخرى
فزعمت امراتي الاولى انها ارضعت الحدثى رضعة او رضعتين فقال النبي عليه السلام لا تحرم
الاملاجة ولا الاملاجتان • ورواه ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا نحو رواية المصنف من رواية
محمد بن دينار حدثنا هشام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان • وقال الاترازي
قوله ولا الاملاجة ولا الاملاجتان هنا من تتمة الحديث على ما ذكر صاحب الهداية ولكن ليس هو بمثبت
في الاصول من كتب الحديث ولهذا لم يثبت الترمذي في جامعه وابو داود في سننه بل رويا لا تحرم المصة
ولا المصتان قلت عدم الاطلاع في كتب الحديث وقصر باعه في هذا الفن الجاه الى هذا الكلام
وكيف يقول وليس هذا بمثبت في الاصول من كتب الحديث وقد رواه مسلم كما ذكرنا مفرقا
ورواه ابن حبان كما رواه المصنف وعدم اثبات الترمذي وابي داود هذا لا يستلزم نفي ان يكون هذا
من الاحاديث الصحيحة • قوله الحدثى في رواية مسلم بضم الحاء المهملة تانيث الاحدث يريد المراة التي تزوج
بعد الاولى والاملاجة بكسر الهمزة وبالجيم المرة من املجت المراة الصبي اي ارضعته • وقال ابن الاثير
ويروى لا تحرم الملجة والملجتان ثم قال والملج المص ملج الصبي امه يملج ملجا وملج يملج اذا رضعها
قلت الاول من باب نصر ينصر والثاني من باب علم يعلم • وقال الكاكي المصة مصدر وهو فعل
الرضيع والاملاجة مصدر من قولك املجته اي ارضعته قلت حاصل كلامه يشعر بالفرق
بين المصة والاملاجة فقال المصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المراة التي ترضع لانه قال بالفارسية
[illegible] يعني اعطاء اللبن واعطاء اللبن من فعل المراة فان قلت ما وجه استدلال الشافعي
بالحديث المذكور فان مذهبه خمس رضعات مشبعات والحديث كيف يدل عليه فان قلت قال
الكاكي وجه تمسك الشافعي بالحديث ان المصة داخلة في المصتين كقوله لا اكلم فلانا يوما ويومين حنث
بمضي اليمين الا ثلاثة ايام فكانه قال لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات
وثبتت الحرمة بالخمس وهذا ضعيف وقيل وجه تمسكه لا يثبت الا بنفي مذهبنا فاذا نفي مذهبنا بهذا
الحديث ثبت مذهبه لعدم القائل بالفصل • وقيل تمسكه بهذا الحديث لنفي مذهبنا فاذا نفي مذهبنا

بهذا الحديث ثبت مذهبه لعدم القائل بالفصل وقيل تمسكه بهذا الحديث لنفي مذهبنا واثبات مذهبه
بحديث عمرة عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل في القران عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن وكان ذلك فيما يتلى بعد النبي عليه السلام ولانه
نقل وكان مكتوبا على قرطاس بعد فدخل داجن البيت فاكله وتمسك في شرح الوجيز وغيره من
من كتبهم بهذا الحديث ايضا قلت حديث عائشة رضي الله عنها عند مسلم بلفظ انزل الله
في القران عشر رضعات معلومات فنسخ من ذلك خمس وصار الى خمس رضعات فتوفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك [illegible] ورواه ابن ماجة عن عائشة ايضا ولفظه انها قالت
كان مما انزل الله عز وجل من القران ثم سقط لا يحرم الا عشر رضعات او خمس معلومات • وروى
ابن ماجة ايضا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت لقد نزلت اية الرجم ورضاعة الكبير
عشرا ولقد كان في صحيفة تحت سريري فلما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشاغلنا بموته
دخل داجن فاكلها م ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ش اصحابنا استدلوا لمذهبهم بالاية
الكريمة وجه الاستدلال بها ان الله تعالى جعل علة التحريم فعل الرضاع قل او كثر • وقال ابو بكر الرازي
في احكام القران اقتضى فعل الرضاع قل او كثر وقال ابو بكر الرازي في احكام القران اقتضى فعل الرضاع
استحقاق اسم الامومة والاخوة موجود من فعل الرضاع وذلك يقتضي وجوب التحريم بقليله
وكثيره لصدق اطلاق الاسم عليه وهذا لان حكم تعلق بمعنى في الشرع ثبت الحكم بوجوده لا بعدد
منه وقيل لابن عمر ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة والرضعتين فقال قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير
وقال ابو بكر بن العربي الرضاع وصف ثبت بنفس الفعل وهذا معلوم عربية وشرعا فلما قال
الله عز وجل وامهاتكم اللاتي ارضعنكم ارتبط التحريم بالرضاع مطلقا من غير تعدد بخمس او سبع او عشر
ونحو ذلك ممن قدره بعدد لا بد له من دليل قال القران عليه فقد رفع حكم الاية بامر مضطرب لا يعول عليه واستدل
اصحابنا ايضا بقول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهذا الحديث
اخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس ومن حديث عائشة وقد تقدم الكلام فيه في اول كتاب النكاح
قوله من غير فصل يعني بين القليل والكثير في الكتاب والحديث وروت عائشة انه عليه السلام قال
ان الله حرم من الرضاع ما حرم من الولادة متفق عليه • وفي البخاري ومسلم يحرم من الرضاع ما
يحرم من الرحم وفي لفظ ما يحرم من النسب من غير تقييد بعدد كالقران م ولان الحرمة وان كانت
لشبهة البعضية ش هذا دليل معقول يتضمن جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لما كان
التحريم باعتبار انشاز العظم وانبات اللحم وذلك يحصل بالكثير دون القليل وتقرير الجواب ان
الحرمة وان كانت باعتبار شبهة البعضية الحاصل من اللبن م الثابتة بنشوز العظم و
اللحم ش قال عليه السلام الرضاع ما انشز العظم وانبت اللحم والانشاز بالراء والزاي قال الله
تعالى اذا قيل انشزوا والمعنى في الحديث [illegible] وروي بالراء [illegible] اذا ارتفع
م لكنه امر مبطن ش يعني خفي والرضاع سبب ظاهر م فيتعلق الحكم ش اي حكم الحرمة م
بفعل الارضاع ش يعني بمجرد الارضاع م وما رواه ش اي ما رواه الشافعي من قوله لا يحرم
المصة الحديث م مردود بالكتاب لان العمل بالكتاب اقوى على تقدير ان يكون الكتاب قبله م
او منسوخ به ش اي بالكتاب ان كان بعده • وعن ابن عباس انه قال قوله لا تحرم الرضعة ولا
الرضعتان كان فاما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم فجعله منسوخا حكاه عنه ابو بكر الرازي

ومثله روي عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال ابن بطال احاديث عايشه مضطربه فوجب تركها
والرجوع الى كتاب الله تعالى وحديث الاملاجه والاملاجتان لا يصح لانه يرويه مرة ابن الزبير
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومرة عن عايشه ومرة عن ابيه ومثل هذا الاضطراب يسقطه
وفي المبسوط فاما حديث عايشه فضعيف جدا لانه اذا كان متلوا بعد النبي عليه السلام فلا
ذا الاسل الان لان نسخ التلاوة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز وما ذكر ان الداجن دخل
البيت فاكل القرطاس غير قوي لانه يؤيد مذهب الروافض فانهم يقولون ان الصحابة تركوا كثيرا
من القران بعد النبي عليه السلام ولم يكتبوه في المصاحف وهو قول باطل بالاجماع قيل والعجز
من الشافعيه لا يعملون بقراة ابن مسعود في صوم الكفارة ويعملون برواية عايشه والقران
لا يثبت بخبر الواحد والعمل بالقراة الشاذه لا يجوز م وينبغي ان يكون في مدة الرضاع على
ما نبين ش اي ينبغي ان يكون الرضاع الذي يتعلق به التحريم في مدة الرضاع لا بعدها وفي مدتها
اختلاف وسنبينه ان شا الله تعالى م ثم مدة الرضاع ثلاثون شهرا عند ابي حنيفه رضي
الله عنه ش وعند بعضهم حرمة الرضاع في جميع العمر م وقالا سنتان ش اي قال ابو
يوسف ومحمد مدة الرضاع سنتان م وهو قول الشافعي ش اي قولهما قول الشافعي م وبه
قال احمد وقال زفر ثلاثة احوال ش اي مدة الرضاع ثلاث سنين واختلفت المالكيه بعد
الحولين الى شهر او شهرين وفي المختصر ايام يسيره وقال عبد الملك الشهر ونحوه وفي المبسوط
عنه بعد زيادة الشهور وفي الحاوي مثل نقصان الشهور وقال ابو الوليد يحرم بعد
الحولين الى ثلاثة شهور وذكر الداودي عنه يحرم بعد ستين وعند العنبري اربع سنين
وقيل عشر سنين وقيل خمس عشرة سنه وقيل عشرون سنه وقيل اربعون سنه وقيل
سبعة وقيل جميع العمر كما ذكرنا م لان الحول حسن للتحول ش هذا دليل زفر اي الحول صالح
للتحول اي لتغيير طبع الصبي م من حال الى حال ش باعتبار حولان الحول الموجب لتغير الطباع
كما في اجل العنين والزكوة لاشتمال الحول على الفصول الاربعه م ولا بد من الزيادة على الحولين
ش لان الرضيع لا يحصل فطامه في ساعة واحده بل يفطم بالتدرج على وجه ينسى اللبن ويتعود
بالطعام فلا بد من زيادة مده م لما نبين ش يعني في وجه قول ابي حنيفه م فيقدر ش على صيغة المجهول
اي يقدر الزيادة به ش اي بالحول فيصير ثلاثة احوال م ولهما ش اي ولابي يوسف ومحمد
م قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال
حولان ش لانه تعالى قال وفصاله في عامين ولا رضاع بعد الانفصال م وقال عليه السلام
لا رضاع بعد حولين ش هذا الحديث رواه الدارقطني باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا رضاع الا في حولين ورواه ابن عدي ولفظه لا يحرم من الرضاع الا ما كان في
الحولين وقال صاحب التنقيح والصحيح وقفه على ابن عباس ولم ار احدا رواه بعد حولين الا المصنف
وكانه نقله من المبسوط هكذا م وله ش اي ولابي حنيفه م هذه الايه ش يعني قوله وحمله
وفصاله م ووجهه ش اي وجه الاستدلال بها م ان الله تعالى ذكر شيئين ش يعني
الحمل والفصال م وضرب لهما مدة ش وهو قوله ثلاثون شهرا وكلما كان كذلك م فكانت
ش اي المده م لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين ش بان قال اجلت الدين
الذي على فلان والدين الذي على فلان سنة يفهم منه تقدير الاجل في حق كل واحد من الدينين الا انه
م قام المنقص في احدهما ش يعني الحمل وهو حديث عايشه رضي الله عنها لا يبقى الولد في بطن امه

اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل م فبقي في الباقي ش وهو الفصال م على ظاهره ش وهو ثلاثون شهرا
لعدم المنقص فان قلت هذا خبر الواحد فلا يجوز تغيير الكتاب به قلت اجيب بان
الكتاب مأول فان فخر الاسلام وعامة اهل التفسير ذكروا ان الاجل المضروب للدينين يتوزع
عليهما بقدر الامكان فلم يكن دلالة الكتاب على ما استدل به المصنف قطعيه ويؤيد ما روي ان
رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر فجي بها الى عثمان رضي الله عنه فشاور في رجمها فقال ابن
عباس رضي الله عنهما ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم قالوا كيف قال ان الله يقول وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا وقال والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فحمله ستة اشهر وفصاله
حولان فتركها واذا لم يكن دلالتها على ذلك كذلك لم يلزم التغيير م ولانه ش دليل اخر اي ولان الشان
م لا بد من تغير الغذا ش في الرضيع م لينقطع الانبات باللبن ش ويحصل بغيره ابقا للحياة م
وذلك ش اي تغير الغذا يكون م بزيادة مدة يتعود الصبي فيها ش اي في تلك المده م غيره
ش اي غير اللبن لان التعلم عن اللبن دفعه بغير ان يتعود مهلك وهذا هو الذي وعد المصنف
لزفر بقوله لما نبين الكن زفر قدره بسنه كما في العنين وابو حنيفه قدرها بادنى مدة الحمل وهو معنى
قوله م فقدرت ش اي مدة الزيادة م بادنى مدة الحمل ش وهي ستة اشهر م لانها مغيرة
فان غذا ذلك الجنين مغاير لغذا الرضيع كما يغايره غذا الفطيم ش فان الولد في بطن الام
ستة اشهر يبقى ويتغذى بغذا الام وبعد الانفصال غذاوه اللبن ويصير فيلا في الغذا والطعام
م والحديث ش وهو قوله لا رضاع بعد الحولين م محمول على مدة الاستحقاق ش اي الرضاع
المستحق حتى لا يستحق نفقة الارضاع على الاب بعد ذلك وقالوا ان تمام الرضاع في حق استحقاق
الاجر على الاب مقدر بحولين حتى لو طلق امراته وطلبت لارضاع بعد الحولين وابى الزوج لا يجبر
على ذلك ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الاعطا م وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب
ش اي على استحقاق الصبي الرضاع يحمل قوله تعالى حولين كاملين بدليل قوله فان ارادا فصالا ولذلك
لان الرضاع لو كان حراما بعد الحولين لم ينزل بالرضا لانه لا اثر بالرضا في زوال الحرمة الثابتة
شرعا م واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع التحريم لقوله عليه السلام ش
اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا رضاع بعد الفصال ش هذا الحديث رواه الطبراني
في معجمه الصغير باسناده الى علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد
فصال ولا يتم بعد حلم ورواه عبد الرزاق مرفوعا ام رواه موقوفا وقال العقيلي في كتابه هو الصواب
ورواه الطيالسي في مسنده من حديث جابر نحوه وفي اسناده حزام بن عثمان واعله ابن عدي به
بعد ان رواه ونقل عن الشافعي وابن معين رحمهما الله انهما قالا الرواية عن حزام حرام م ولان
الحرمة باعتبار النشو وذلك ش اي النشو م في المدة ش لان الحرمة في الرضاع باعتبار انه يعود الجزئية
وذا انما يحصل في حال نبت اللحم وينشز العظم وانما يكون ذلك في حال الصغر لان الصغير يتغذى
بغيره م اذ الكبير لا يتربى به ش اي باللبن عادة لو حوده بعد بلوغه م ولا يعتبر الفطام
قبل تمام المدة ش يعني اذا فطم لا يعتبر م الا في رواية عن ابي حنيفه ش رواه الحسن
عنه م اذا استغنى عنه ش اي عن اللبن م ووجهه ش اي وجه ما روي عن ابي حنيفه م انقطاع
النشو بتغير الغذا ش اي انقطاع النشو الحاصل باللبن يعني ان نشو الصبي باللبن ينقطع بعد استغنائه
بالطعام لتغير غذائه لان غذاه كان لبنا فصار طعاما فلا يثبت الحرمه برضاع اللبن بعد ذلك ولهذا
قال عليه السلام في حديث اي حرمة الرضاع ما فتق الامعا وكان ذلك قبل الطعام وفي الواقعات

الفتوى على ظاهر الرواية انه لا اعتبار للفطام قبل المدة م وهل يباح الارضاع بعد المدة
قد قيل لا يباح لان اباحته ضرورية ش اى لان اباحة اللبن فى المدة لضرورة بقاء الولد والثابت
بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلا يحتاج بعد المدة لزوال الضرورة م لكونه جزء الادمى ش
اى لكون اللبن جزء الادمى والانتفاع به حرام لان الادمى او حرمه ولا يجوز ان يكون سبب الامتهان وسوا
ان يكون الارضاع من الام او من الاجنبية • وقال التمرتاشى واختلف المشايخ فى الانتفاع باللبن
للدوا قيل لم يجز وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد وفى الذخيرة والروضة فطمت
فى السنتين واستغنت بالطعام ثم رضعت فى المدة من امراة اخرى لا يكون رضاعا وان لم تستغن
كان رضاعا ذكره الخصاف فى رضاعه • وفى املا بشر بن الوليد هو رضاع وفى عين الفتاوى
ان خيف عليه الهلاك بالفطام قبل سنتين ونصف تطالب بالاجرة وفى المحيط الرضاع
بعد الفطام لا يحرم عند ابى يوسف وعند محمد لا اعتبار بالفطام فى الحولين بل ذلك رضاع
محرم • وقال ابو يوسف وابو حنيفة ومحمد وزفر لا رضاع بعد مضى المدة قاله الاسبيجابى م
قال ش اى القدورى م ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذى روينا
ش وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقد ذكرنا فى اوايل كتاب النكاح
واستثنى من هذا العموم صورتين احدهما هو قوله م الا ام اخته من الرضاع فانه يجوز ان
يتزوجها ولا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب لانها تكون امه او موطوءة ابيه ش اى لان
ام اخته من النسب تكون امه اذا كانت الاخت لاب وام او لام وتكون ام اخته موطوءة ابيه اذا
كانت الاخت لاب م بخلاف الرضاع ش لان المعنى المذكور لم يوجد فيه م ويجوز تزوج اخت ابنه
من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب ش هذه هى الصورة الثانية المستثناة م لانه لما وطى
امها ش اى لان الاب لما وطى ام اخت ابنه م حرمت ش اى اخت الابن م عليه ش اى على الاب
بالمصاهرة م ولم يوجد هذا المعنى فى الرضاع ش واعلم ان المصنف لو قال فى المسئلة الاولى
ام اخته او اخيه لكان اولى لان الحكم فى الوجهين واحد وكذا لو قال فى المسئلة الاولى ام اخته او
اخيه لكان اولى لان الحكم فى الوجهين واحد وكذا لو قال فى هذه المسئلة اخت ولده ليشمل
الذكر والانثى لكان اولى • وقال الاترارى وقد سنح فى خاطرى بيتان لضبط المسئلتين
وهما هذان • تزوج ام اخت من رضاع • ومن نسب محرمه لداع •
واخت ابن رضاعى حلال • وما نسب يجوزها لساع • واعلم ان كل ما لا يحرم من النسب لا يحرم من الرضاع وقد يحرم
من النسب ما لا يحرم من الرضاع كما ذكرنا من الصورتين وههنا صور اخرى يحرم من الرضاع
دون النسب • الاولى ان يتزوج بام حفدته من الرضاع دون النسب • الثانية يجوز له ان يتزوج
ام عمه من الرضاع دون النسب • الثالثة يجوز له ان يتزوج لعمه ابنه من الرضاع دون النسب
الرابعة يجوز لها ان تتزوج باب اخيها من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب • الخامسة يجوز له ان
يتزوج ام خاله من الرضاع دون النسب • السادسة يجوز له ان يتزوج ام عمته من الرضاع دون النسب
والسابعة يجوز لها ان تتزوج باخ ابنتها من الرضاع دون النسب وجمع بعض فقهاء بخارى المسايل
التى يفارق حكم الرضاع حكم النسب فقال مرتجزا •

• يفارق الارضاع حكم النسب • فى خمسة مسطورة فى الكتب •
• ام اخ وام اخت سيدى • وام ام الابن فافقه سندى •
• وهكذا دققت اخت الولد • فاقتبس العلم لكيما تهتدى •

• وام عم ثم ام عمة • وافهم مقالى لا لعيت عمة •
• وام خال ثم ام خاله • والحق لا يخفى من الجهاله •
• نكاحهن فى الرضاع واقع • وما عداه بالدليل سايغ •

وقال شيخنا استثنى بعضهم من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اربع مسايل
استثناها الزاهدى فى الشرح وزادها بعضهم ثلاث مسايل اخر وقد نظم بعض الفضلا المسايل
الاربع التى استثناها الزاهدى فى بيتين وذيلت عليهما بالمسايل الثلاث الاخرى فى بيتين اخرين

• والبيتان هما •

• اربع فى الرضاع هن حلال • واذا ما نسبتهن حرام •
• جدة ابن واخته ثم ام • لاخيه وحافد والسلام •

• والتى زادها شيخنا •

• قال عرسنا ام عم وخال • واخ ابن تلك سبع تمام •
• وهى ليست بواردات على النص • ولا الشافعى وهو الامام •

م وامراة ابيه او امراة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب
لما روينا ش وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب • وعند الشافعى يجوز
تزوج حليلة الابن من الرضاع • قوله وامراة ابنه صورته امراة تزوج بها زوج المرضعة ثم فارقها
فانه لا تحل لولدها ان يتزوجه م وذكر الاصلاب فى النص ش هذا جواب عما يقال انه تعالى
حرم حليلة الابن من الصلب وحليلة ابن الرضاع ليس كذلك فينبغى ان لا يحرم لان هذا ليس من صلبه فاجاب بقوله
وذكر الاصلاب فى النص ش وهو قوله تعالى وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم م لاسقاط
اعتبار التبنى ش فان حليلة الابن المتبنى كان حراما فى الجاهلية • فان قيل لم لا يجوز ان يكون
لاسقاط حليلة ابن الرضاع او لاسقاطهما جميعا فما وجه ترجيح جانب حليلة الابن المتبنى فى الاسقاط
اجيب بان حرمة حليلة ابن الرضاع ثابتة بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام يحرم من
الرضاع الحديث فحملناه على حليلة الابن المتبنى ليلا يلزم التدافع بين موجب الكتاب والسنة المشهورة
م على ما بيناه ش فى فصل المحرمات م ولبن الفحل يتعلق به التحريم ش الاضافة فى لبن
الفحل من باب اضافة الشى الى سببه لان سبب اللبن هو الفحل وقوله يتعلق به التحريم قول عامة
اصحاب الشافعى رحمه الله ومالك واحمد وفى المبسوط قال بعض العلماء وهو داود وداود ابن علية
لم يتعلق به التحريم وهو احد قولى الشافعى ولكن ذكر فى شرح وجيزهم ويتعلق بلبن الفحل التحريم
عند عامة العلماء • وعن بعض الصحابة خلافه واختاره عبد الرحمن بن بنت الشافعى ورواه عن الشافعى
لان النص ذكر حرمة الرضاع فى جانب النسا ولان الحرمة لا تثبت فى حق الرجل حقيقة بفعل الارضاع
منه حتى لو نزل له لبن فارضع به صبيا لا تثبت الحرمة فلان لا تثبت بارضاع زوجته اولى وفى شرح
الاقطع روى عن سعيد بن المسيب وابرهيم النخعى ان لبن الفحل لا يحرم م وهو ان ترضع المراة
صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى ابايه وابنايه ويصير الزوج الذى نزل لها منه
اللبن ابا للمرضعة ش وفى احد قولى الشافعى لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة لشبهة البعضية
واللبن بعضها لا بعضه م ولنا ما روينا ش وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب • وفى رواية عايشة رضى الله عنها يحرم من الرضاعة ما يحرم بالولادة فقد الحقه بالنسب
واشار الى وجه الاستدلال بالحديث المذكور بقوله م والحرمة بالنسب تثبت من الجانبين

اي من جانبي الرجل والمراة م فكذا بالرضاع ش اي فكذا بسبب الرضاع الحاصل يثبت الحرمة من الجانبين
فان قيل الحرمة هنا ثبتت باللبن واللبن منها لا منه ولهذا لا يتحقق نزول اللبن من البكر
قلنا اللبن منه ايضا لان سببه الولادة وهو الاحبال وهو منه فيثبت الحرمة بينهما كما في النسب
ونزول اللبن بلا اصابة المحل نادر فلا عبرة به م وقال عليه السلام لعايشة رضي الله عنها
ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاع ش الحديث رواه الايمة الستة في كتبهم عن عايشة
قالت دخل علي افلح بن ابي القعيس فاستترت منه فقال تستترين مني وانا عمك قالت قلت من اين قال
ارضعتك امراة اخي قالت انما ارضعتني المراة ولم يرضعني الرجل فدخلت على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فحدثته فقال انه عمك فليلج عليك • ووجه الاستدلال به ان العم من الرضاع لا يكون الا باعتبار
لبن الفحل كذا في المبسوط • قوله ليلج امر للغايب من الولوج بالجيم وهو الدخول واصله ليولج لانه
من ولج يلج ولو جاء على يلج يولج فحذفت الواو لوقوعها بين الياء والكسرة فصار يلج ولما حذفت
من ساير صورها لشهرة المادة وعليك بكسر الكاف لانه خطاب لعايشة ام المومنين • قوله افلح
بالرفع فاعل ليلج وافلح بفتح الهمزة وسكون الفاء وبالحاء المهملة علم الرجل الذي هو ابن ابي القعيس
كما هو المذكور فيما الحديث المذكور وهذا في رواية لمسلم هكذا افلح بن ابي القعيس وهكذا في اكثر
الروايات وفي الصحيحين ايضا والنسائي من طريق مالك ان افلح اخا ابي القعيس جاء يستاذن عليها
وهو عمها من الرضاعة • وفي رواية لمسلم والنسائي قالت استاذن علي عمي من الرضاعة ابو الجعد
فرددته قال هشام انما هو ابو القعيس والصواب انه افلح وكنيته ابو الجعد وهو اخو ابي القعيس
قال القرطبي في المفهم هو الصحيح وما سوى ذلك وهم ولا يعرف لابي القعيس ولا لاخيه افلح ذكر
الا في هذا الحديث وقال انهما من الاشعريين • ووقع في رواية الترمذي هكذا عن عايشة قالت
جاء عمي من الرضاعة يستاذن علي الحديث هكذا وقع مبهما من غير تعريف له باسم او كنية او غيرهما وقال
شيخنا زين الدين رحمه الله في تفسير رواية الترمذي جاء عمي من الرضاعة اختلف في كيفية ثبوت العمومة
لافلح هذا فزعم بعضهم ممن راى ان لبن الفحل لا يحرم بالنسبة الى الفحل والرضيع ان افلح هذا
رضع مع ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكان عما لعايشة من الرضاعة وهذا خطا يرده الاحاديث
الصحيحة والصواب ان عايشة ارتضعت من امراة ابي القعيس وافلح اخو ابي القعيس فصار عمها
من الرضاعة كما ثبت مصرحا به في الصحيحين من رواية عراك عن عروة عن عايشة قال استاذن
علي افلح اخو ابي القعيس الحديث • والحب مشايخنا في الكلام في هذا الحديث وذكر فيه فوايد
منها انه قد يستدل بقول عايشة ولم يرضعني الرجل على انه لو كان للرجل لبن فارضع انه يحرم وهو
قول الكرابيسي من اصحاب الشافعي والصحيح انه لا يتعلق به حرمة ولكن قد نص الشافعي في البويطي
على انه اذا نزل للرجل لبن فارضعته صبية كره له نكاحها م ولانه ش اي ولان التزوج م
سبب لنزول اللبن منها فيضاف اليه ش اي الى الزوج لا يقال انه اضمار قبل الذكر لان
الشهرة تقوم مقام الذكر كما في قوله تعالى حتى توارت بالحجاب اي الشمس م في موضع الحرمة
احتياطا ش لان الموضع موضع الحرمة فيجعل كان البعضية حصلت بين الرضيع وبين الزوج م
ويجوز ان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع لانه يجوز ان يتزوج باخت اخيه من
النسب وذلك مثل الاخ من الاب اذا كانت له اخت من امه جاز لاخيه من ابيه ان يتزوجها
ش اوضح الاترازي كلام المصنف بقوله هذا مثال ان يرضع زيد ام عمرو فيجوز لعمرو ان يتزوج اخت
زيد نسبا وان كان زيد اخاه من الرضاع كما في النسب وذلك مثل الاخوين لاب ولام لهما اخت من امه

من غيرها جاز للنكاح الاخر ان يتزوج اخته لان امها اجنبية في حق الاخ لاب وعلى هذا اخت الاخت
من الرضاع واخت الاخت من النسب وكان ينبغي ان يقول باخت اخيه او اخته من الرضاع ويقول باخت
اخيه او اخته من النسب لكن اكتفى بذكر الاخ ذلك م وكل صبيين ش اراد بهما الصبي
والصبية بطريق التغليب كما في العمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما بغلبة الذكر على المونث والاخف
على الاثقل م اجتمعا على ثدي واحد ش اي ثدي امراة واحدة م لم يجز لاحدهما ان يتزوج
بالاخرى ش لانهما اخ واخت لاب وام من الرضاعة فلا يجوز كما في النسب وهذه المسلة من مسايل
القدوري ولفظ القدوري على ثدي واحد على لون واحد صفة للثدي والمراد ثدي المراة كما قررنا
وفي بعض النسخ وقع على ثدي واحدة باضافة الثدي الى واحدة وبتانيث الواحد على تقدير على
ثدي امراة واحدة وهكذا شرحه الاترازي لان في نسخته على ثدي واحدة وكذا قال في النهاية
على ثدي واحدة على الاضافة ثم قال اي على ثدي امراة واحدة حتى لو اجتمعا على ضرع بهيمة واحدة
لم يحرم احدهما على الاخر وكان هو بمنزلة طعام العلاء من اناء واحد م هذا هو الاصل ش اي
اجتماع الصبيين على ثدي امراة واحدة هو الاصل في باب الحرمة م لان امهما ش اي لان ام الصبيين
م واحدة فهما ش اي الصبيان م اخ واخت ش والاخت حرام على الاخ من النسب والرضاع
جميعا م ولا يتزوج المرضعة احدا ش المرضعة بفتح الضاد اي لا يتزوج الصبية المرضعة م
من ولد التي ارضعت ش اي من ولد المراة التي ارضعت الصبية • وقال الكاكي المرضعة
بفتح الضاد هكذا في لغات وبصيغة الفاعل غير صحيح يعرف بالتامل • وقال السغناقي
المرضعة بصيغة اسم المفعول وبالرفع على الفاعلية ونصب احدا على المفعولية هذا هو الاصح
من النسخ وفي نسخة اخرى ولا يتزوج المرضعة احد من ولد التي ارضعت بعكس الاولى في الفاعلية
والمفعولية وهذا ايضا صحيح فان كلاهما بخط شيخي رحمه الله م لانه اخوها ش اي لان الاحد
الذي من ولد التي ارضعته م اخوها ش وان لم يجتمعا على ثدي واحد من تقدم ومن تاخر م ولا
ولد ولدها ش اي ولا يتزوج المرضعة ولد ولد التي ارضعتها م لانه ولد اخيها ش كما في النسب
م ولا يتزوج الصبي المرضع ش بفتح الضاد م اخت زوج المرضعة لانها عمته من الرضاع
ش كما لا يجوز في النسب م واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب ش اي والحال ان
اللبن هو الغالب على الماء م تعلق به التحريم ش لان الحكم للغالب م وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم
خلافا للشافعي ش فانه قال على الاصح يتعلق به التحريم اذا كان مقدار خمس رضعات من اللبن
وبه قال احمد وكذا الخلط بالدواء او بلبن بهيمة او بكل مايع او جامد واعتبر مالك ان يكون اللبن
مستهلكا في جميع ذلك لعدم تعلق التحريم به م هو يقول انه ش اي الشافعي يقول ان اللبن م
موجود فيه حقيقة ش غاية ما في الباب ان اللبن هنا المعنى لفوات منفعته لغلبة الماء فتوارث
الحرمة من الثبوت وعدمه فيغلب الحرمة احتياطا م ونحن نقول المغلوب غير موجود ش
حكما حيث لا يظهر مقابلة الغالب كما في اليمين بان حلف لا يشرب اللبن فشرب لبنا مغلوبا بالماء لا يحنث لكن
يحضر ان يبحث عنه ويقول بان الايمان مبنية على العرف فلا يحنث لانه في العرف لا يسمى المغلوب لبنا
اما الحرمة فمبنية على وجود اللبن ولكن الاولى ان يقول ان الحرمة لا تتعلق بصورة الارضاع ووجود
اللبن كما في السعوط لا بالاجماع بل يتعلق به باعتبار انشار العظم وانبات اللحم وبالمغلوب لا يحصل الانشار
والانبات لانه لا يحصل التغذي به فان قيل يشكل هذا بما لو وقعت قطرة دم او خمر في جب
من ماء حيث ينجسه وان كان الماء غالبا حقيقة قلنا لم يبق الماء طاهرا شرعا بان لم يكن مستوليا

عشرًا لم يكن ما لبا حكما فتعارضتا مرجحًا جهة النجاسة احتياطا كذا نقل عن العلامة حميد الدين الضرير
قال الكاكي ولكن سمعت شيخي العلامة مولانا عبد العزيز رحمه الله ان الرجحان الذاتي انما يكون راجحا
سابقا على الرجحان الحالي اذا لم يكن في الحادثة نص وقد وجد النص هنا وهو قوله عليه السلام لا يبولن
احدكم في الماء الدائم الحديث • وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم او ابلغ الماء قلتين الحديث
وقوله عليه السلام الماء طهور لا يحدث فلا يعتبر الرجحان الذاتي لانه يثبت بالاجتهاد والاجتهاد
في مقابلة النص م وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابي حنيفة
ش كلمة ان واصلية بما قبلها وذكر في شرح الطحاوي ان اللبن اذا كان غالبا بحيث يتقاطر من الطعام اللبن
عند ابي حنيفة لا يكون رضاعا خلافا لصاحبيه م وقالا اذا كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم م
قال ش اي المصنف م قولهما ش اي قول ابي يوسف ومحمد م فيما اذا لم تمسه النار ش اي
فيما اذا لم تمس اللبن النار م حتى لو طبخ بها ش اي لو طبخ اللبن بالنار م لا يتعلق به التحريم في قولهم
جميعا ش لانه تغير بالطبخ وخرج عن طبعه وصفته • وذكر خواهر زاده ان على قول ابي حنيفة انما لا
يثبت اذا اكل لقمة لقمة اما اذا احساه حسوا يثبت به • وقيل اذا وصل اللبن الى حلقه منفردا
فلا خلاف فيه واذا تناول الثريد فلا خلاف فيه • وفي كتاب الرضاع للخصاف اذا ثردت له خبزا
في لبنها حتى تشرب الخبز اللبن او لتت به سويقا فاطعمته اياه ان كان طعم اللبن يوجد فهذا
رضاع • وذكر صاحب الاجناس انه قولهما • وفي الرافعي لو ثردت في اللبن طعاما او عجنت به دقيقا
وخبزته تعلق به الحرمة وفي العجن والخبز وجه عن القاضي حسين م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد
م ان العبرة للغالب كما في الماء ش اي كما اذا اختلط بالماء واللبن هو الغالب م اذا لم يغيره
شيء عن حاله ش يعني اذا لم يغير اللبن شيء من حاله بالطبخ كما اذا خالط لبن المراة بالماء واللبن هو الغالب
م وله ش اي ولابي حنيفة م ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود ش وهو الاكل
بالوصول الى المعدة ولهذا يؤكل ولا يشرب وغير المائع مستتبع المائع م وصار ش اي اللبن م كالمغلوب
ش قال الاكمل فيه نظر لان المغلوب غير موجود حكما اما ما لم يكن مغلوبا ويكون كالمغلوب فلا نسلم
انه ليس بموجود • والجواب ان هذه مناقشة لفظية بعدم جعل الكاف زائدة م ولا معتبر بتقاطر
اللبن من الطعام عنده ش اي عند ابي حنيفة م هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل
ش قيد بالصحيح احترازا عما قيل ان الرضاع انما لا يثبت بالطعام اذا لم يتقاطر اللبن عند حمل اللقمة
اما اذا تقاطر منه اللبن يثبت به التحريم عند ابي حنيفة لان القطرة من اللبن اذا دخلت حلق الصبي
كافية لاثبات الحرمة والصحيح عدم ثبوت الحرمة بكل حال وعلله المصنف بقوله لان التغذي
بالطعام اذ هو الاصل لان الاصل في الباب التغذي فيكون اللبن تابعا له في حق المقصود م وان
اختلط ش اي اللبن م بالدواء واللبن غالب ش اي والحال ان اللبن هو الغالب م تعلق به
التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه اذ الدواء لتقويته ش اي لتقوية اللبن م على الوصول ش
الى الاتصال اليه بانفراده اذا كان الدواء لتقويته على الوصول وجب ان يستوي الغالب والمغلوب لان
وصول قطرة منه محرم قلت النظر هنا الى المقصود فاذا كان غالبا كان القصد الى التغذي
به والدواء لتقويته على الوصول واذا كان مغلوبا كان القصد الى التداوي واللبن لتقويته الدواء واليه يشير
الهداية بقوله وان اختلط دون اختلط وقوله لان اللبن يبقى مقصودا م واذا اختلط اللبن بلبن شاة وهو
الغالب ش اي اذا اختلط لبن المراة بلبن الشاة ولبن المراة غالب م تعلق به التحريم ش لان لبن الشاة
لا اثر له في اثبات الحرمة فصار كالماء فاعتبر الغلبة م وان غلب لبن الشاة لم يتعلق به التحريم

اعتبارا للغالب كما في الماء ش اي كما اذا الاختلاط بالماء حيث يعتبر الغلبة م واذا اختلط لبن
امراتين تعلق به التحريم باغلبهما عند ابي يوسف لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر
في بناء الحكم عليه ش وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة م وقال محمد وزفر يتعلق بهما ش اي
يتعلق الحرمة بالمراتين م لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشيء لا يكون مستهلكا في جنسه ش وانما
يكون مستهلكا في غير جنسه م لاتحاد المقصود ش اي لاتحاد مقصودهما ولا يصير القليل تبعا فيتعلق به التحريم
م وعن ابي حنيفة في هذا روايتان ش في رواية كما قال ابو يوسف وبه قال الشافعي في قول وفي
رواية كما قال محمد وهو قول زفر والشافعي في قول وفي الغاية وقول محمد اظهر واحوط فيه وفي
ذخيرة الرافعي اختلط لبن المراة وغلب احدهما فان علمنا الحرمة بالمغلوب ثبت الحرمة منهما والا اختصت
بالتي غلب لبنها م واصل المسألة في الايمان ش اي فيما اذا حلف لا يشرب من لبن هذه البقرة
فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه فهو على الخلاف المذكور فعند محمد يحنث لان الجنس لا يغلب الجنس
وعندهما لا يحنث م واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم لاطلاق النص ش
وهو قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم مطلق لا فصل فيه بين البكر والثيب وهذا لا خلاف فيه
للائمة الاربعة وعن الشافعي وجه انه لا يتعلق به التحريم وفي المغني نزل للبكر لبن من غير وطي
فارضعت به طفلا ثبت به الحرمة وبه قال مالك والثوري والشافعي واصح الروايتين عن ابن حنبل
وقال ابو بكر بن المنذر وهذا قول كل من يحفظ عنه م ولانه ش اي ولان لبن البكر ش سبب النشو
فتثبت به شبهة البعضية ش فيتعلق به الحرمة للاحتياط م واذا حلب لبن المراة بعد موتها
فاوجر الصبي ش على صيغة المجهول من الوجور وهو الدواء الذي يصب في وسط الفم يقال اوجرته
الدواء ووجرته واحد المفعولين في واوجر الصبي قائم مقام الفاعل والاخر هو الصبي اي اوجر لبن
المراة الصبي ويجوز ان يرتفع الصبي بالفعل على ترك المفعول الاخر وهو اللبن اي اوجر الصبي اللبن
م تعلق به التحريم خلافا للشافعي هو ش اي الشافعي م يقول الاصل في ثبوت الحرمة ش
اي حرمة الرضاع م انما هو المراة ثم تتعدى الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها
ش اي للحرمة م ولهذا ش اي ولاجل عدم المحل بالموت م لا يوجب وطيها ش اي وطي الميتة حرمة
المصاهرة • وقيد بقوله بعد موتها لانه لو حلب قبل الموت واوجر بعد الموت لا ينفي خلاف الشافعي
فانه عنده على الاظهر يتعلق به التحريم كمذهبنا ويقولنا قال مالك واحمد م ولنا ان السبب ش
اي سبب الحرمة م هو شبهة الجزئية ش بسبب الرضاع م وذلك ش اي السبب وهو شبهة
الجزئية م في اللبن ش اي حاصل في رضاع اللبن م لمعنى الانشاز والانبات م وهو ش اي المعنى
المذكور م قائم في اللبن ش وهذه الجزئية ش جواب عن قال الخصم انها بالموت لم تبق محلا بيانه ان الجزئية
بسبب الرضاع م يظهر في الميتة دفنا ش اي من حيث جواز الدفن م وتيمما ش اي من حيث
جواز التيمم • وهو مصدر من يمم يقال يمم المريض فتيمم اذا مسحت وجهه ويديه ويقال ايضا
يممت الميت وصورته كانت الصغيرة المرضعة ذات زوج فزوجها يصير محرما للميتة لان الميتة ام امراته
فيجوز له دفنها وتيممها م اما الحرمة في الوطي ش جواب عن قوله ولهذا لا يوجب حرمة المصاهرة
بيانه ان حرمة المصاهرة بالوطي انما تثبت م لكونه ش اي لكون الوطي م ملاقيا لمحل الحرث ش
ليثبت به الجزئية م وقد زال ش اي محل الحرث م بالموت فافترقا ش اي الرضاع والوطي يعني
لا يتاتى ذلك على هذا بعد الموت لوجود الفارق م واذا احتقن الصبي باللبن ش من الحقنة
وهو جعل الدواء في خريطة من ادم يقال لها الحقنة ويعطى المريض من اسفله وهي معروفة بين الناس •

وفي المغرب احتقن بالضم غير جايز وانما الصواب حقن او عولج بالحقنة • وفي بعض نسخ المقدوري حقن على الصواب • وذكر في النهاية ايضا صوابه حقن لا احتقن واحتقن الصبي غير صحيح لعدم قدرته على ذلك في مدة الارضاع واحتقن مبنيا للمفعول غير جايز فيصير حقن • وقال الاجل ولكن ذكر في تاج المصادر الاحتقان حقنه كردن فجعله متعديا فعلى هذا يجوز استعماله مبنيا للمفعول وهو الاكثر في استعمال الفقهاء انتهى كلامه قلت الاحتقان استعمال الحقنة وما وجه نفي التعدي منه في مادة الحقنة حتى جوز استعماله مبنيا للمفعول وهذا موضع التامل والنظر •
م لم يتعلق به التحريم ش اى لم يتعلق بالاحتقان التحريم هذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا ولهذا لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير وقد ذكر الكرخي المسئلة ولم يحك الخلاف وكذا لا يتعلق التحريم بالاقطار في الاحليل والاذن والجايفة وبه قال الشافعي في الجديد ومالك واحمد م وعن محمد انه تثبت به الحرمة كما تفسد به الصوم س وبه قال الشافعي في القديم وهو اختيار المزني وكذا قال الشافعي في قوله القديم في الاقطار في الاحليل وفي الاذن والجايفة اذا وصل الى الجوف والضمير في انه وفي به في الموضعين يرجع الى الاحتقان الذي يدل عليه قوله احتقن م ووجه الفرق على الظاهر ش اى على ظاهر الرواية عن اصحابنا م ان المفسد في الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك س اى اصلاح البدن م في الدوا والمحرم ش بكسر الرا المشددة م في الرضاع معنى النشو ولا يوجد ذلك في الاحتقان لان المغذي س بضم الميم وفتح الغين المعجمة وكسر الذال المعجمة المشددة اسم فاعل من الغذا س بضم الميم وفتح الغين المعجمة وكسر الذال المعجمة المشددة اسم فاعل من الغذا م وصوله من الاعلى س اى من اعلى البدن يعني بالحقنة يصل اللبن الى الاعضا السفلى لا الى العليا فلا يحصل معنى الغذا ولا يثبت التحريم على الصوم فان المفسد وصول ما فيه اصلاح البدن الى الجوف وقد حصل فلا يثبت التحريم بخلاف الصوم فان المفسد فيه وصول ما فيه صلاح البدن في الحقنة فيفسد الصوم م واذا نزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم س ولا خلاف للايمة الاربعة فيه وعن الكرابيسي من اصحاب الشافعي انه تثبت به التحريم وقد ذكرناه مرة م لانه س اى لان لبن الرجل م ليس بلبن على التحقيق ش لعدم السبب اليس هو على التحقيق منضما وكما لو نزل من ثدي البكر ما اصفر فلا يتعلق به شيء وفي لبن الصبي ولبن الخنثى كلبن الرجل م فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا ش اشارة الى قوله لانه ليس بلبن على التحقيق لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة ش والرجل لا يتصور منه الولادة فلا يتعلق به التحريم م واذا شرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لا جزئية بين الادمي والبهايم والحرمة باعتبارها ش اى باعتبار الجزئية م واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج س فيفسخ النكاح وبه قال الشافعي واحمد • وحكي عن مالك انه اذا لم يدخل بالكبيرة بطل نكاحها وثبت نكاح الصغيرة لان الفرقة جات منها وبطلان نكاحها لم يبق الجمع • وعن الاوزاعي انه اذا لم يدخل بالكبيرة ثبت نكاحها وبطل نكاح الصغيرة لان الفرقة كانت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان الفرقة وقعت لا من جهتها • فان قيل يشكل بصغيرة مسلمة ارتد ابواها ولحقا بها بدار الحرب بانت ولا يقضى لها بشيء م لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا س اى من حيث الرضاع م وذلك ش اى الجمع بين الام والبنت م حرام كالجمع بينهما ش اى بين الام والبنت م نسبا ش اى من حيث النسب م ثم ان لم يدخل بالكبيرة فلا مهر لها ش اى للكبيرة لان الفرقة جات من قبلها قبل الدخول بها ولم يطلقها ولا يتزوج الكبيرة

لانها امرأته لان الفرقة كانت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان الفرقة وقعت لا من جهتها فان قيل يشكل بصغيرة مسلمة ارتد ابواها ولحقا بها بدار الحرب بانت ولا يقضى لها بشيء من المهر ولم يوجد الفعل منها قلنا لما حكمنا بارتدادها تبعا لهما صارت في الحكم كانها ارتدت والردة محظور لا اباحة لها بحال فلا يبقى مستحقة النظر فلا يحل نصف المهر اما الارتضاع لا حاظر له فيستحق النظر فلا يسقط المهر فان قيل يشكل بقتل الرجل امرأة رجل قبل الدخول فانه يقضى على الزوج بالمهر ولا يرجع على القاتل بشيء مع ان القتل محظور قلنا وجب بالقتل قصاص او دية وللزوج نصيب فيها هو الواجب بالقتل فلا يتضاعف حقه بالنصفين اما الزوج فما عرفته لا نصيب له في شيء فيضمن من اتلف نصف المهر كذا في الفوايد الظهيرية م والارتضاع ش بالنصب جواب عما يقال العلة للفرقة الارتضاع وهي فعلها فلم لم تضف الفرقة اليها واجاب بقوله والارتضاع اى ارتضاع الصغيرة م وان كان فعلا منها ش اى من الصغيرة لكن فعلها غير معتبر شرعا م في اسقاط حقها كما اذا قتلت مورثها ش لم تحرم من الميراث بلا خلاف م ويرجع به س اى بنصف المهر م الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت الفساد ش بانها قصدت بالارضاع افساد النكاح م وان لم تتعمد س بان قصدت دفع الهلاك عنها جوعا م فلا شيء عليها وان علمت ان الصغيرة امرأته ش اى امرأة زوجها وفي المبسوط تفسير تعمد الفساد ان تقصد مع العلم بان الرضاع يحرمها على الزوج في الشرع فلو لم يعلم ذلك اختلفت بان لم تعلم بالنكاح او لم تعلم بان الارضاع يفسد النكاح او ارادت الخير بان خافت على الرضيع الهلاك من الجوع لم يرجع به عليها والقول فيه قولها ان لم يظهر منها تعمد الفساد لانه شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فيقبل قولها باليمين فان قيل يشكل هذا بصغيرتين تحت رجل ولرجل آخر امرأتان فارضعت كل واحدة منهما الصغيرتين حتى بانتا على الزوج ولم يغرما شيا وان تعمدتا الفساد قلنا فعل الكبيرة فيما نحن فيه مستقل بالافساد واما فعل كل واحدة من الكبيرتين هناك غير مستقل بالافساد فلا يضاف الفرقة الى كل واحدة لان الفساد باعتبار الجمع بين الاختين والاختية ثابتة بهما فلا تعتبر الى الآخر فلا تعتبر بعد بها وهاهنا باعتبار الجمع بين الام والبنت والامية ثابتة بالمرضعة فيعتبر تعديها لانها مخاطبة م وعن محمد انه ش اى ان الزوج م يرجع في الوجهين ش اى فيما اذا تعمدت الفساد او لم تتعمد وبه قال زفر والشافعي واحمد م والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ش اى الكبيرة ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر م بتقبيل ابن الزوج اذا طاوعته حتى انتهى م وذلك ش اي تاكيد ما كان في شرف السقوط م يجري مجرى الاتلاف ش في ايجاب الضمان لكنها ش اي لكن الكبيرة م مسببة فيه ش اى في الاتلاف م غير مباشرة ش والا الانزال كان يحتاج صاحب الهداية الى ان يقول بكلمة الاستدراك من اسم ان وخبرها لانه لا يصح ان يكون الكلام منطلق وهذا لان قوله مسببة وقع خبرا في قوله لانها وان اكدت ما كان في شرف السقوط م اما لان الارضاع هذا دم ثانيا للون الكبيرة مسببة اى صاحب سبب لا علة يعني ان الكبيرة لما كانت مسببة لا حد المعنيين م اما لان الارضاع ليس بافساد للنكاح وضعا س لان وضعه لتربية الصغير م وانما يثبت ذلك ش اي انما يثبت فساد النكاح بالارضاع باتفاق الحال بان صارت الصغيرة والكبيرة اختا في ملك رجل واحد م لا قصدا في ذلك وقوله م او لان افساد النكاح ش عطف على قوله اما لان الارضاع ليس بافساد للنكاح وهو القسم الثاني لاما التفصيلية م ليس بسبب لالزام المهر ش لانه غير مضمون بالاتلاف لكونه غير متقوم في نفسه لانه ليس بمال بل

ولا منفعة على التحصين ولهذا لا يقدر على بيعه وهبته وإجارته م بل هو سبب لسقوطه ش أي
لسقوط المهر م إلا أن نصف المهر ش جواب سؤال مقدر بأن يقال كيف قلت إن إفساد النكاح ليس
بسبب لإلزام المهر وقد وجب على الزوج نصف مهر الصغيرة فأجاب بقوله إلا أن نصف المهر يجب
بطريق المتعة على ما عرف م في باب المهر ش أن المتعة تجب بالنص استدلالا بقوله تعالى ومتعوهن لأن
المعقود عليه عاد إليها سالما م لكن من شرطه ش أي من شرط وجوب المتعة م إبطال النكاح
ش وكانت صاحبة شرط م وإذا كانت ش أي الكبيرة م مسببة يشترط فيه التعدي كحفر
البئر ش فإنه لو حفرها في ملكه لا يضمن ما وقع فيها ولو حفرها في الطريق أو في ملك آخر يضمن ما وقع
فيها م ثم إنما تكون متعدية إذا علمت بالنكاح وقصدت بالإرضاع الإفساد أما إذا لم تعلم
بالنكاح أو علمت ولكنها قصدت دفع الجوع أو الهلاك عن الصغيرة دون الفساد لا تكون متعدية
لأنها مأمورة بذلك ش لأنه حينئذ يكون فرضا عليها وتكون مأجورة بالإرضاع لدفع الهلاك م ولو علمت
بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية أيضا ش والقول قولها كما ذكرناه م وهذا ش أي القول
بأن علمها بالنكاح وفساده بالإرضاع م منا اعتبار الجهل ش هذا جواب عن سؤال مقدر بأن يقال كيف
يكون جهل الكبيرة بفساد النكاح بالإرضاع عذرا والجهل ليس بعذر في دار الإسلام فأجاب بقوله
وهذا منا اعتبار الجهل م لدفع قصد الفساد ش الذي به يصير الفعل تعديا م لا لدفع الحكم ش الشرعي
وهو وجوب الضمان تقريره أن الحكم الشرعي وهو وجوب الضمان يعتمد التعدي والتعدي إنما يحصل بقصد
الفساد والقصد إلى الفساد إنما يتحقق عند العلم بالفساد فإذا انتفى العلم بالفساد انتفى قصد الفساد
وكان اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم **فإن قلت** قصد الفساد يستلزم دفع الحكم
فكان اعتبار الجهل لدفع الحكم **قلت** لو تركنا نكون ضامنا ضمنيا ولا معتبر به م ولا تقبل في الرضاع
شهادة النساء منفردات ش يعني وحدهن وقال الشافعي تقبل شهادة أربع منهن وهو قول عطاء
وفي الغاية وقال الشافعي تثبت بشهادة أربع من النساء أو رجل وامرأتين وتقبل شهادة مرضعة إن
لم تطلب أجرة ولا ذكرت فعلها وكذا إذا قالت أرضعته في الأصح ذكره النووي في المنهاج **وفي الرافعي** يثبت
الرضاع بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وكذا بشهادة أربع نسوة ولا يثبت بما دون أربع نسوة وتقبل
شهادة المرضعة **وفي المغني** شهادة الواحدة مقبولة في الرضاع عند أحمد وهو قول طاوس والزهري
والأوزاعي وابن أبي ذئب وسعيد بن عبد العزيز وعنه شهادة امرأتين وعنه شهادة امرأة واحدة وتستحلف
مع شهادتها فإن كانت كاذبة لم يحل عليها الحول حتى يبيض ثدياها بالبرص **وفي الوبري** قال
الشافعي يفرق بشهادة امرأة واحدة م وقال مالك تثبت بقول شاهدين ويمنع من النكاح ابتداء ويفرق
بينهما لو كانا نكحا م وإنما يثبت ش أي الرضاع م بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ش وهو قول
عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكره في المغني **وفي المحيط** وهو قول عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم
م وقال مالك تثبت بشهادة امرأة واحدة إذا كانت موصوفة بالعدالة لأن الحرمة حق من حقوق
الشرع فتثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فأخبره واحد أنه ذبيحة المجوسي ش فإنه ليس للمسلم أن يأكل
ولا يطعم غيره لأن المخبر أخبره بحرمة العين وبطلان الملك فثبتت الحرمة مع بقاء الملك ثم لما ساغ الحرمة
مع بقاء الملك لا يمكنه الرد على بائعه ولا أن يحبس الثمن عن البائع **قلت** هذا الذي ذكره أنه مذهب مالك
ليس بمذهب مالك وإنما هو مذهب أحمد ومذهب مالك ما ذكرناه الآن م ولنا أن ثبوت الحرمة لا يقبل
الفصل ش هكذا شأن الحرمة المؤبدة فإنها لا تقبل الفصل م عن زوال الملك في باب النكاح ش
يعني إذا ثبتت حرمة الرضاع يزول ملك النكاح لا محالة لأن حرمة الحل مع ملك النكاح لا يجتمعان فيلزم

من إثبات حرمة الرضاع إبطال ملك النكاح م وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين ش أو شهادة
رجل وامرأتين م بخلاف اللحم لأن حرمة التناول ينفك عن زوال الملك ش لأن الحرمة مع ملك
اليمين يجتمعان كما في الخمر م فاعتبر ذلك أمرا دينيا ش فيقبل فيه خبر الواحد م

كتاب الطلاق

ش أي هذا كتاب في بيان أحكام الطلاق **وفي المغرب** الطلاق مصدر بمعنى التطليق كالسلام
بمعنى التسليم وهو مصدر طلقت زوجته بالفتح والضم وقال الأخفش لا يقال بالضم وامرأة طالق
وجاء طالقة والطلق وجع الولادة من طلقت بضم الطاء فهي مطلوقة إذا أخذها الطلق ورجل طلق
اللسان وطليقه والطليق الأسير إذا أطلق وطلق امرأته تطليقا وطلقت هي طلاقا ورجل مطلاق
وطلقة أي كثير الطلاق للنساء والطلاق لغة رفع القيد وشرعا رفع قيد النكاح من أهله في محله وقيل
الطلاق عبارة عن حكم شرعي يرفع القيد النكاحي بألفاظ مخصوصة وسببه الحاجة المحوجة إليه وشرطه
كون المطلق عاقلا بالغا والمرأة في النكاح أو في العدة التي تصلح بها محلا للطلاق وحكمه زوال
الملك عن المحل وأقسامه ما ذكرت في الكتاب وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضا في الأصل
عند عامة العلماء ومنهم من يقول لا يباح إيقاعه إلا للضرورة وذلك إما لكبر السن
وإما للريبة لقوله عليه السلام لعن الله كل ذواق مطلاق وقال عليه السلام أيما امرأة اختلعت
من زوجها من غير نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين وروى الترمذي من حديث ثوبان
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أيما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فحرام عليها رائحة
الجنة وقال حديث حسن وروى أيضا عن ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المختلعات هن المنافقات
والمناسبة بين كتاب الطلاق وكتاب النكاح ظاهرة لأن النكاح قيد شرعي والطلاق رفعه
والمناسبة الخاصة بعد وبين الرضاع أن كلا منهما محرم م

باب طلاق السنة

ش أي هذا باب في بيان طلاق السنة **وفي المبسوط** الطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان
سني من حيث العدد وسني من حيث الوقت والبدعي نوعان بدعي بمعنى يعود إلى العدد وبدعي بمعنى يعود
إلى الوقت فالسني من حيث العدد نوعان حسن وأحسن فالمصنف ذكر كله مفرقا على ما يأتي عليه
م الطلاق على ثلاثة أوجه أحسن وحسن وبدعي فالأحسن أن يطلق الرجل امرأته تطليقة
واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يستحبون أن لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة ش أخرج هذا ابن أبي شيبة في
مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن مغيرة عن إبراهيم النخعي قال كانوا يستحبون أن يطلقها واحدة م فإن هذا أفضل
عندهم ش أي عند الصحابة رضي الله عنهم م من أن يطلق الرجل ثلاثا عند كل طهر واحدة ش أي طلقة
واحدة م ولأنه ش أي ولأن إيقاع الواحدة م أبعد من الندامة ش حيث أبقى لنفسه تمكنه التدارك
بأن يراجعها في العدة وبعدها بتجديد النكاح من غير محلل زوج آخر وإبقاء تمكنه التدارك مندوب قال
الله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا م وأقل ضررا بالمرأة ش حيث لم تبطل محليتها نظرا إليه
لأن انتفاء المحلية نعمة في حقهن فلا يتكامل ضرر الإيحاش م ولا خلاف لأحد في الكراهة ش أي لا خلاف
في عدم الكراهة يعني لم يقل أحد بكراهة إيقاع الواحدة بخلاف الحسن فإن فيه خلاف مالك فيكون هذا
أحسن **قلت** هكذا فسر الشراح كلهم هذا اللفظ والظاهر يقتضي خلافه على ما لا يخفى على المتأمل
م والحسن هو طلاق السنة وهو أن يطلق المدخول بها ثلاثا في ثلاثة أطهار وقال مالك
إنه بدعة ش أي إن الطلاق المفرق على ثلاثة أطهار في المدخول بها بدعة **وفي المغرب** البدعة اسم

من الشرع الامرا ذا ابتداء واحدثه ثم غلب على ما هو زيادة في الدين ونقصان منه • وقيل البدعة
احداث امر لم يكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم م ولا يباح الا واحدة ش اي طلقة لامرأة
م لان الاصل في الطلاق هو الحظر ش اي المنع لقوله عليه السلام م تزوجوا ولا تطلقوا ش رواه
ابو داود م والاباحة ش اي اباحة الطلاق م لحاجة الناس ش الى الخلاص م وقد اندفعت
ش اي الحاجة م بالواحدة ش اي بالطلقة الواحدة فلا يباح غيرها ش ولنا قوله عليه السلام
ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م في حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان من السنة ان تستقبل
الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة ش هذا الحديث رواه الدارقطني في سننه من حديث
علي بن منصور حدثنا شعيب بن رزيق ان عطا الخراساني حدثهم عن الحسن حدثنا عبد الله بن عمر انه طلق
امرأته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يتبعها بتطليقتين اخريين عند القرئين فبلغ ذلك رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله قد اخطات السنة والسنة ان تستقبل الطهر
فتطلق لكل قرء فامرني فراجعها فقال اذا طهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول الله
ارايت لو طلقتها ثلاثا اكان يحل لي ان اراجعها قال لا كانت تبين منك وكانت معصية • وذكره
عبد الحق في احكامه واعله بعلي بن منصور وقال رماه احد بالكذب • ورواه البيهقي في المعرفة واعله
بعطا الخراساني وقال انه اتى في هذا الحديث بزيادات لم يتابع عليها وهو ضعيف في الحديث لا يقبل
ما تفرد به ورواه الطبراني في معجمه • وقال صاحب التنقيح عطا الخراساني قال ابن حبان كان ما لحا غير
انه كان ردي الحفظ كثير الوهم فبطل الاحتجاج به • واحسن من هذا ما رواه النسائي باسناده عن عبد الله
قال طلاق السنة ان يطلقها تطليقة وهي طاهر من غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى فاذا
حاضت وطهرت طلقها ثم تعتد بعد ذلك بحيضة واخبرانه طلاق السنة وهي سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم م ولان الحكم يدار على دليل الحاجة ش لا على حقيقة الحاجة لان تباين الاخلاق وتنافر
الطباع امر باطن لا يمكن الوقوف عليه وقائم للسبب الظاهر وهو العجز عن الامساك بالمعروف فقام
دليل الحاجة م وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع
ش لانه زمان رغبة فيها طبعا وشرعا فلا يختار فراقها الا لحاجة م فالحاجة كالمتكررة نظرا الى
دليلها ش اي الى دليل الحاجة حاصل المعنى كما تكرر دليل الحاجة جعل كان الحاجة الى الطلاق تكررت
فابيح تكرار الطلاق المفرق على الاطهار م ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احترازا عن
تطويل العدة ش اشار بهذا الى اختلاف المشايخ في الطلاق السني فقال بعضهم الاولى ان يؤخر
الايقاع الى اخر الطهر لانه اذا لم يؤخر تتضرر المرأة بكون عدتها ثلاثة اطهار وثلاث حيض كوامل فيطول
عدتها لا محالة وفي الخلاصة وهو رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة م والاظهر ان يطلقها كما طهرت
لانه لو اخر ربما جامعها ش لان الطهر زمان تجدد الرغبة م ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع ش
اي بايقاع الطلاق م عقيب الوقاع ش اي الجماع فيكون الطلاق بدعيا وانما قال المصنف والاظهر
لان محمدا قال في الاصل فاذا اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها واحدة اذا طهرت من الحيض م وطلاق البدعة
ان يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة او ثلاثا ش اي او يطلقها ثلاث طلقات في طهر واحد م فاذا فعل ذلك
ش اي التطليق ثلاث تطليقات بكلمة واحدة او في طهر واحد م وقع الطلاق وبانت منه وحرمت
حرمة غليظة م وكان عاصيا ش لانه ارتكب حراما م وقالت الظاهرية والشيعة لا يقع الطلاق
في حالة الحيض والثلاث بكلمة واحدة وعندنا لا ما ساه لا يقع شي احلا وبه قال المريسي وعند الزيدية منهم
يقع واحدة ويزعمون انه قول علي رضي الله عنه • وعن ابن عباس كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله

صه

٥٧٦

صلى الله عليه وسلم واحدة وكذا في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثلاثا من امارة عمر رضي الله عنه رواه
البخاري ومسلم وفي المغني وكان عطا وطاوس وسعيد بن جبير وعمرو بن دينار وابو الشعثا يقولون
من طلق البكر ثلاثا فهي واحدة • وقال القاضي ابو يوسف كان الحجاج بن ارطاة يقول طلاق الثلاث
ليس بشي • وقال محمد بن اسحق واحدة كقول الشيعة م وقال الشافعي كل الطلاق مباح ش
وبه قال ابو ثور وداود الظاهري وابن حبيب من المالكية واحمد في رواية عنه ارسال الثلاث مباح
م لانه ش اي لان الطلاق م تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم بغير الدال لانه حال اي يستفاد
بالطلاق الحكم وهو قوعه والمشروعية لا تجامع الحظور م وكل ما هو مشروع لا يكون محظورا ش
بخلاف الطلاق في حالة الحيض ش هذا جواب عما يقال كيف يصح العموم والطلاق في حالة الحيض
حرام فاجاب بقوله بخلاف الطلاق في حالة الحيض م لان المحرم ش بكسر الراء المشددة اي المحرم
للطلاق وبجوز فتحها بان يقال اي المحظور م تطويل العدة عليها لا الطلاق ش اي لا نفس الطلاق
وتطويل العدة اذا طلقها في حالة الحيض لان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ليس بمحسوب من العدة
بالاجماع او تلبيس امر العدة عليها كما اذا طلقها في طهر جامعها فيه لانها لا تدري انها حائل فتعتد بالاقراء
او حامل فتعتد بوضع الحمل والحاصل في هذه المسئلة ان عندنا يعتبر في طلاق السنة العدد والوقت
وعند مالك يعتبر الوحدة والوقت وعند الشافعي يعتبر الوقت ولا يلتفت الى العدد والشافعي يستدل
ايضا بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء وهذا لانه مطلق فيتناول الجمع والتفريق وبما روي عن عويمر
العجلاني انه قال لاعن امرأته قال كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا ولم ينكر عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم ايقاع الثلاث جملة وهذا الحديث متفق عليه وبما روي عن عبد الرحمن
ابن عوف رضي الله عنه انه طلق امرأته تماضر ثلاثا في مرض موته وبما روي من حديث عائشة رضي الله عنها
ان امرأة قالت يا رسول الله ان رفاعة طلقني فبت طلاقي ولم ينكر متفق عليه وبما روي من حديث فاطمة
بنت قيس ان زوجها ارسل اليها ثلاث تطليقات • والجواب عن الاية انه قد خص منها الطلاق حالة
الحيض والطلاق في طهر جامعها فيه فيخص المتنازع وهو الجمع والجواب عن حديث عويمر انه لا يجوز الاحتجاج
به لان مذهبه ان الفرقة تقع بمجرد اللعان فلم يقع طلاقه موقعه • والجواب عن حديث عبد الرحمن
ابن عوف وما شابهه انه محمول على الطلاق للسنة بان قال انت طالق ثلاثا للسنة لان الظن بهم انهم
عملوا على وفاق الكتاب والسنة ولان تقليد الصحابي ليس بحجة عنده فلم يحتج بفعل الصحابي علينا
والجواب عن حديث رفاعة انه ليس فيه انه طلقها ثلاثا بكلمة واحدة فيجوز ان يكون مفرقا على الاطهار
والجواب عن حديث فاطمة بنت قيس ان زوجها ابا عمرو بن حفص بن المغيرة خرج مع علي بن ابي طالب
رضي الله عنه الى اليمن فارسل اليها امرأته فاطمة بنت قيس ان زوجها ابا عمرو بن تطليقة كانت بقيت من
طلاقها رواه مسلم م ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت
به المصالح الدينية ش من تحصين الزوج عن الزنا المحرم في جميع الاديان م والدنيوية ش من
السكن والازدواج واكتساب الولد وكل ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز ونوعه في الشرع م والاباحة
للحاجة الى الخلاص ش يعني اباحة الطلاق انما كانت للحاجة الى الخلاص من عهدة المرأة م ولا حاجة
الى الجمع بين الثلاث ش لحصول الخلاص دونه م وهي في المفرق على الاطهار ثابتة ش هذا جواب عما
يقال لما لا حاجة الى الجمع بين الثلاث فلذا لا حاجة الى المفرق على الاطهار فاجاب بقوله وهي اي
الحاجة في الطلاق المفرق على الاطهار ثابتة م نظرا الى دليلها ش وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد
الرغبة وهو الطهر والحكم يدار على دليل الحاجة للحاجة امرا مبطنا كما تقدم م والحاجة في نفسها باقية

لا

ش لحصول الخلاص بما دونه م وهي في المفرق على الأطهار ثابتة ش هذا جواب عما يقال دليل الحاجة
إنما يقام مقام الحاجة فيما يتصور وجودها وههنا لا يتصور لأن الحاجة إلى الخلاص عن عهدة النكاح
في الطهر الثاني والثالث مع إيقاع النكاح الأول فأجاب بقوله والحاجة في نفسها أي في ذاتها باقية
م فأمكن تصوير الدليل عليها ش لأن الإنسان قد يحتاج إلى حسم باب النكاح لمداواة فيها أو لحاجة
أخرى م والمشروعية في ذاته ش هذا جواب عن قوله والمشروعية لا تجامع الحظر فأجاب بقوله
والمشروعية في ذاته م من حيث أنه إزالة الرق ش أي إزالة قيد النكاح م لا ينافي الحظر لمعنى
في غيره ش تقريره أن يقال يجوز أن يكون الطلاق باعتبار قطع النكاح المسنون محظورا وباعتبار الأثر
الموضوع له وهو إزالة القيد والمملوكية غير محظور بل كان مشروعا فيكون محظورا يجامع المشروعية
كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء فإنهما مشروعتان لذاتهما محظورتان لغيرهما ولا
منافاة لاختلاف الجهة فلم يلزم من إثبات المشروعية انتفاء الحظر م وهو ما ذكرناه ش من فوت
المصالح الدينية والدنياوية م وكذا إيقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا ش
أنه لا حاجة إلى الجمع بين الثلاث م واختلفت الرواية في الواحدة البائنة ش أي اختلفت الرواية
عن أصحابنا فيما إذا طلق الرجل امرأته في طهر لم يجامعها فيه طلقة واحدة بائنة م قال في الأصل ش
أي في المبسوط في كتاب الطلاق م إنه أخطأ السنة ش فيكره م لأنه لا حاجة إلى إثبات صفة
زائدة في الخلاص وهي ش أي الصفة الزائدة م البينونة ش لأن الحاجة الطلاق للحاجة ولا حاجة
إلى صفة زائدة م وفي الزيادات أنه لا يكره للحاجة إلى الخلاص ناجزا ش أي في الحال ه وقال الأترازي
كان ينبغي أن يقول وفي زيادات الزيادات لأن محمدا رحمه الله ذكر هذه المسألة فيها لا في الزيادات
ويحتمل أنه وقع سهوا من الكاتب أو يحتمل أنه إنما قال كذلك لأن زيادات الزيادات من تتمة الزيادات
كأنها مسألة الزيادات م والسنة في الطلاق من وجهين سنة في العدد وسنة في الوقت
فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها ش يعني في أول
الباب يعني أن السنة في الطلاق من حيث العدد أن يطلقها واحدة ويتركها حتى تنقضي عدتها وإنما سمي
الواحد عددا مجازا لأنه أصل العدد وليس هو بعدد حقيقة لأن العدد ما يوازي نصف مجموع حاشيته
عن بعد سوا ولا ليس للواحد إلا حاشية واحدة م والسنة في الوقت تثبت في المدخول بها خاصة
ش وبه قال الشافعي ومالك وأحمد والخلوة كالدخول عندنا في حكم العدة ومراعاة السنة في الطلاق
لأجل العدة فيقام الخلوة فيه أيضا مقام الدخول كذا في المبسوط وهو أن يطلقها في طهر لم يجامعها فيه
لأن المراعى دليل الحاجة وهو الإقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع أما
زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة تفتر الرغبة ش فلم يكن فيهما دليل الحاجة ليقام مقامه وقال
الأكمل في قوله في طهر لم يجامعها فيه هاهنا قيد لا بد من معرفته وهو أن الطهر الذي لم يجامعها فيه ولم
يسبق طلاق في حيض قبله وجماع فإنه لو طلقها في حيض ذلك الطهر لم يكن الطلاق في ذلك الطهر
سنيا وإن لم يجامعها فيه وكذلك لو وطئها حالة الحيض لم يكن الطلاق فيه سنيا كذا في الذخيرة
والزيادات وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفر ش فإنه
يكره طلاقها في الحيض م وهو ش أي زفر م يقيسها ش أي يقيس غير المدخول بها م على المدخول
بها ولنا أن الرغبة في غير المدخول بها صادقة ش لأن رغبته فيها لا تفتر بحيضها ورغبته بعد
الحيض كما كانت قبله لأن مقصوده لم يحصل منها فكان إقدامه على الطلاق لحاجة إليه لا لنفرته عنها
فلم يلزم رغبته م لا تقل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها يتجدد ش

أي الرغبة بالطهر م وإذا كانت المرأة لا تحيض من صغر أو كبر فأراد أن يطلقها ثلاثا للسنة طلقها
واحدة فإذا مضى شهر طلقها أخرى فإذا مضى شهر طلقها أخرى لأن الشهر في حقها ش أي في حق الصغيرة
والكبيرة التي لا تحيض م قائم مقام الحيض ش وكذا إذا كانت لا تحيض من حمل عندنا لأن الحامل
لا تحيض ش وعند الشافعي وإن كانت الحامل تحيض فطلاقها في حالة الحيض ليس ببدعة م وقال أبو
إسحاق من أصحابه بدعة ولا يأتي هنا خلاف الشافعي لأن إيقاع الثلاث بكلمة واحدة غير بدعة ولكن الأولى
التفريق على الأشهر وفي البسيط ليس في طلاق الصغيرة والآيسة سنة ولا بدعة وبه قال
أحمد وكذا الحامل عندهم م قال الله عز وجل واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إلى أن قال
واللائي لم يحضن ش أورد هذه الآية الكريمة دلالة على أن الأشهر تقوم مقام الحيض في حق
هاتين الطائفتين . قوله واللائي لم يحضن أي الصغائر التي لم يبلغن أو اللاتي بلغن بسن حيض لكن
بعد دون ثلاثة أشهر كذا في التيسير . وعن العلامة حميد الدين الضرير رحمه الله إنما قال لم يحضن
ولم يقل لم تحض كأنه لو قال لا تحيض يكن الأمر أن الحيض في هذا الزمان ويمكن أنها قد كانت رأت
قبل هذا الزمان فقال لا تحيض يعني لا ترى الحيض أصلا . وقوله واللائي لم يحضن مبتدأ خبره
محذوف أي واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر م والإقامة في حق الحيض خاصة ش
أي إقامة الشهر مقام الحيض خاصة واحترز به عن قول بعض مشايخنا حيث قالوا الشهر في حق التي
لا تحيض يقوم مقام الحيض والطهر جميعا وإليه ذهب صاحب النافع وغيره . وقال شمس الأئمة ظن
بعض أصحابنا أن الشهر في حق التي لا تحيض بمنزلة الحيض والطهر في حق التي تحيض وليس كذلك بل الشهر
في حقها بمنزلة الحيض في حق التي تحيض م حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر ش أي في حق الأمة
التي لا تحيض من صغر أو كبر م وهو ش أي الاستبراء بالحيض لا بالطهر ش وقال الكاكي وثمرة اختلاف
أصحابنا تظهر في حق لزوم الحجة على البعض لإجماعهم أن الاستبراء يكتفى بالحيض على أن الشهر يقوم مقام
الحيض إذ البدل خالف الأصل بحاله لا بذاته فإن قيل لما كان الشهر مقام الحيض ينبغي أن يكون
الطلاق الثاني في الشهر الثاني في حالة الحيض قلنا قد ذكرنا أن الخلف تبع الأصل بحاله لا بذاته
وذات الشهر طاهر والشهر أقيم مقام الحيض في حكم خاص وهو انقضاء العدة لا في حق جميع الأحكام
ألا ترى أن الطلاق بعد الجماع في ذوات الأقراء حرام وفي الآيسة والصغيرة لا يحرم فكذا الطلاق
الثاني في الشهر الثاني م ثم إن كان الطلاق في أول الشهر ش يعني إن كان إيقاع الطلاق في
أول الشهر م تعتبر الشهور بالأهلة ش أي تعتبر الشهور الثلاثة القائمة مقام الحيض بالأهلة كاملة
كانت أو ناقصة م وإن كان ش أي الإيقاع م في وسطه ش أي في وسط الشهر م فبالأيام
ش أي فيعتبر بالأيام م في حق التفريق ش أي في تفريق الطلاق على الأشهر بالإجماع فيحتسب
كل شهر ثلاثون يوما في حق إيقاع الطلاق م وفي حق العدة كذلك عند أبي حنيفة ش لا يحكم
انقضاء العدة إلا بتمام تسعين يوما من وقت الطلاق م وعندهما يكمل الأول بالأخير ش أي يكمل
الشهر الأول بالشهر الأخير بالأيام م والمتوسطان بالأهلة ش أي ويكمل المتوسطان وهما ما بين
الأول والأخير م بالأهلة ش لأن الأصل في الأشهر الأهلة م وهي مسألة الإجارات ش أي
المسألة المذكورة مثل مسألة الإجارات على الخلاف المذكور إذا استأجر دارا أشهرا معلومة أو سنة في
خلال الشهر فعند أبي حنيفة تكون السنة ثلاث مائة وستين يوما وعندهما يكمل الأول بالأخير
وما بينهما تعتبر بالأهلة وعلى هذا الأجل في البيع م ويجوز أن يطلقها ش أي يجوز أن
يطلق الآيسة أو الصغيرة م ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان ش يعني لا يشترط الفصل

بشهرين ولها وطلاقها • وقال شمس الائمة كان شيخنا يقول هذا اذا كانت الايسة لا يرجى منها
الحيض والحبل واما اذا كانت صغيرة يرجى منها الحيض والحبل فالافضل ان يفصل بين جماعها
وطلاقها بشهر ولاننا قاله بسنه وبين قول المصنف لان الافضلية لا ينافي الجواز م وقال زفر
يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ش يعني كما يفصل بين طلاقها ووطيها بحيض
فكذا بشهر م ولان بالجماع تفتر الرغبة ش وكانت بمنزلة ذوات الاقراء اذا جومعت في الطهر
م وانما تتجدد ش اي الرغبة م بزمان ش فلا بد منه وهو الشهر م ولنا انه ش اي ان
الشان م لا يتوهم الحبل فيها ش اي في التي نحن فيها من الايسة او الصغيرة م والكراهية
ش اي كراهية الطلاق بعد الجماع م في ذوات الحيض باعتباره ش اي باعتبار الحبل م
لان عند ذلك ش اي عند توهم الحبل م يشتبه وجه العدة ش اي وجه عدتها فلا
يدري انها حامل فتعتد بالاقراء او حامل فتعتد بوضع الحمل م والرغبة وان كانت تفتر من
الوجه الذي ذكر ش هذا جواب عن قول زفر وانما تتجدد الرغبة وان كان يفتر من وجه اه
بقوله والرغبة وان كانت تفتر من الفلة من الوجه الذي ذكره زفر ويجوز ان يكون على صيغة
المجهول اي من الوجه الذي ذكر الان م ولكن تكثر من وجه اخر ش اي ولكن يكثر الرغبة من وجه
اخر لانه اذا تعارض دليل كثرة الرغبة مع دليل فتور الرغبة يتساقطان لانا نقول لا يلزم
من زوال كثرة الرغبة زوال اصل الرغبة فيكون الاقدام على الطلاق في زمان الرغبة والذي
يظهر لي ان المصنف اجاب عن هذا السؤال بقوله م لانه يرغب في وطي غير معلق ش
الحاصل انه يترجح جهة الرغبة بكون الوطي غير معلق بضم الميم وسكون العين المهملة وكسر
اللام وبالقاف من اعلق المرأة اذا احبلها وبلا سه على بعال علقت المرأة اذا احبلت علوقا م
فرارا ش اي لاجل الفرار م عن مؤنة الولد ش بضم الميم وفتح الهمزة جمع مؤنة م وكان الزمان
زمان رغبة فصار كزمان الحبل • وفي الذخيرة قيل اذا كانت صغيرة يرجى منها الحيض او
الحبل فالافضل ان يفصل بينهما بشهر م وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدي
الى اشتباه وجه العدة وزمان الحبل زمان الرغبة في الوطي لكونه ش اي لكون الوطي م
غير معلق ش اي غير محبل م او فيها ش عطف على قوله في الوطي والضمير يرجع الى الحامل يعني
ان زمان الحبل زمان الرغبة في الوطي لانه في حالة الحبل غير معلق او هو زمان الرغبة في الحامل
لمكان ولده منها اي لاجل حصول ولده من الحامل م فلا تقل الرغبة بالجماع ش لان الولد
داع الى رغبة الرجل في امه ولما كان الزمان زمان الرغبة لا يكره طلاقها عقيب الجماع م
ويطلقها ش اي الحامل م للسنة ثلاثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يطلقها للسنة الا واحدة لان الاصل في الطلاق
الحظر وقد ورد الشرع بالتفريق على فصول العدة ش لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
قال ابن عباس اي لاطهار عدتهن في ذوات الاقراء وقس على الاقراء في حق الايسة والصغيرة
على الاشهر لان كل شهر فصل من فصول العدة في حقهن كالقرء في ذوات الاقراء م
والشهر في حق الحامل ليس من فصولها ش اي من فصول العدة لان مدة الحبل وان طالت
فهي طهر وحيض واحد حقيقة وحكما الا ترى ان انقضاء العدة لا يتعلق به م فصار كالممتد
طهرها ش فلا يكون محلا لتفريق الثلاث لان شهورها وان امتدت فهو فصل واحد لان العدة
التطليقات فيه قوله كالممتد بدون الباء وطهرها مرفوع على انه فاعل لاسم الفاعل واذا كان

اضنت

اضنت الممتد الى الطهر فلا بد من التا بقول كالممتدة الطهر وعلى كلا التقديرين صفة لمحذوف اي
كالمرأة الممتد طهرها على الوجه الاول وعلى الثاني كالممتدة الطهر • وقال محمد بلغنا عن ابن
مسعود وجابر بن عبد الله والحسن البصري ان الحامل لا تطلق اكثر من واحدة للسنة وقول الصحابة
اذا كان فقيها مقدم على القياس كذا في المبسوط ونقول بقول محمد قال الشافعي ومالك واحمد م
ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م ان الاباحة ش اي اباحة الطلاق م بعلة الحاجة
ش اي باعتبار الحاجة م والشهر دليلها ش اي دليل الحاجة في حق الحامل م كما في حق الايسة
والصغيرة ش اي كما انها دليل الحاجة في حقهما لان مدة الحمل عدة كاملة ولهذا يلزمها الحداد واحكام
العدة فكانت كالشهور في حقها فكذا في الحامل م وهذا ش اي كون الشهر دليلا في حق الحامل
كما في حق الايسة والصغيرة م لانه ش اي لان الشهر م زمان تجدد الرغبة على ما عليه
الجبلة السليمة ش انما قال هذا لان الشخص ربما لا يرغب في المرأة في اكثر من شهر وثلاثة
لانه عارضه في ذاته اما الشخص السليم عن الافة فلا بد ان يجدد الرغبة في المرأة في شهر فصلح
الشهر دليلا على الحاجة م فصلح ش اي الشهر م دليلا وعلما ش على وجود الحاجة والحكم يدار على
دليلها فاذا وجد وجد ما ابيح لاجله الطلاق فيكون مباحا م بخلاف الممتد طهرها ش
هذا جواب عن قياس قول محمد بانه هو قوله م لان العلم في حقها الطهر ش اي لان العلامة
على الحاجة في حقها هو الطهر بعد الحيض يعني تجدد طهر لعقبه الحيض م وهو ش اي تجدد
الطهر م مرجو فيها في كل زمان ش لانه يمكن ان تحيض فتطهر لانها ليست بايسة ولا صغيرة
م ولا يرجى ش اي تجدد الطهر م مع الحبل ش لان الحامل لا تحيض فاذا رات دما لا يعتبر حيضا
م واذا طلق الرجل امراته في حالة الحيض وقع الطلاق ش وياثم باجماع الفقهاء وعند الشيعة
وابن علية وهشام بن الحكم والظاهرية لا يقع م لان النهي عنه ش اي عن الطلاق في حالة الحيض
م لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا ش وهو تطويل العدة او اشتباه امر العدة او سد باب التدارك
م فلا ينعدم مشروعيته ش لان النهي اذا المعنى في غيره لا يعدم المشروعية كما عرف في الاصول
قيل المراد بالنهي هذا المستفاد من صيغة الامر المذكور في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي لطهر
عدتهن • وقيل المراد بالنهي قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا م ويستحب له ش
اي للرجل الذي طلق امراته في حالة الحيض م لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا ش وهو تطويل العدة او اشتباه
امر العدة او سد باب التدارك م فلا ينعدم مشروعيته ش لان النهي اذا المعنى في غيره لا يعدم المشروعية
كما في الاصول ان يراجعها ش هذا لفظ القدوري وقال محمد في الاصل وينبغي له ان يراجعها م
لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م مر ابنك فليراجعها ش هذا الحديث
اخرجه الائمة الستة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه طلق امراته وهي حائض فسال عمر بن الخطاب
رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر
فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله تعالى وفي لفظ
البخاري ومسلم انه طلق امراته تطليقة واحدة وهي حائض • قوله مر اصله اومر من امر يأمر اصله اؤمر
بهمزتين فحذفت الهمزة التي هي فاء الفعل للاستثقال واستغني عن همزة الوصل فحذفت ايضا فصار
مر على وزن عل والكاف في قوله ابنك خطاب لعمر بن الخطاب وابنه عبد الله م وقد طلقها
ش الواو للحال اي والحال ان ابن عمر كان طلق امراته م في حالة الحيض ش وكان طلقها واحدة
كما في الحديث الذي ذكرناه م وهذا ش اشارة الى قوله عليه السلام فليراجعها ش يفيد الوقوع

ان يكون

ش أي وقوع الطلاق إذا لم يقصدوا الرجعة بدون الوقوع م والحث ش أي وتقييد الحث م على
المراجعة ش أي على أن يراجعها م نفي الاستحباب ش أي استحباب الرجعة م قول بعض المشايخ
ش وبه قال الشافعي وأحمد م والأصح أنه ش أي أن المراجعة أو الرجعة ذكر الضمير على تأويل
الرجوع ش واجب عملا بحقيقة الأمر لأن مطلق الأمر للإيجاب حقيقة م قال الأتراري قال
صاحب الهداية والأصح أنه واجب وللناظر فيه نظر لأن محمدا لم يذكر في الأصل لفظ الوجوب بل
قال ينبغي له أن يراجعها • قال في الأصل وإذا طلق الرجل امرأته وهي حائض فقد أخطأ السنة
والطلاق واقع عليها وينبغي له أن يراجعها • وشمس الأئمة نقل في المبسوط لفظ محمد كذلك ولم
يذكر الوجوب ثم قال الأتراري نعم يحتمل أن تكون الرجعة واجبة لأن الأمر بالمراجعة مطلق
ومطلق الأمر يدل على الوجوب انتهى قلت أراد الأتراري الحط والتعرف فقط إذ لا
حاجة للنظر فيه ولا للاعتبار بعد ذلك م ورفعا للمعصية ش أي ولأجل رفع المعصية لأن
إيقاع الطلاق في الحيض معصية والسبيل في رفع المعاصي رفعها م بالقدر الممكن ش أي بقدر
ما أمكن كالبيع الفاسد والنكاح الفاسد م برفع أثره ش أي برفع أثر المعصية وذكر الضمير
على تأويل العصيان والمعصية الطلاق في حالة الحيض م وهو ش أي أثره هو العدة أي أثر
الطلاق الذي هو معصية وهو العدة م ودفعا لتطويل ضرر العدة ش أي ولأجل دفع ضرر
تطويل العدة عليها برفعها بالمراجعة م قال ش أي القدوري م فإذا طهرت ش يعني بعد
المراجعة م وحاضت ثم طهرت فإن شاء طلقها وإن شاء أمسكها قال ش أي المصنف م دل
هذا في الأصل ش أي هذا ذكر محمد في المبسوط إلا أنه قال فيه فإذا طهرت من حيضة أخرى
طلقها واحدة قبل الجماع وهذا يدل على أن الطهر الذي يباح فيه الطلاق هو الطهر الذي
بعد حيضة أخرى لا الطهر بعد حيضة أوقع فيها الطلاق ثم قال المصنف م وذكر الطحاوي
أنه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة قال أبو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي قول أبي حنيفة
وما ذكر في الأصل قولهما ش أي قول أبي يوسف ومحمد م وفي الكافي هو ظاهر رواية عن أبي
حنيفة وبه قال الشافعي في المشهور منه ومالك وأحمد وما ذكره الطحاوي رواية عن أبي حنيفة
وبه قال الشافعي في وجه م ووجه المذكور في الأصل أن السنة أن يفصل بين كل طلاقين بحيضة
والفاصل ههنا بعض الحيضة فتكمل بالثانية ش أي ببعض الحيضة الثانية م ولا تتجزى ش
أي الحيضة الثانية م فتتكامل وجه القول الآخر ش أراد به ما ذكره الطحاوي م أن أثر
الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كأنه لم يطلقها في الحيض فيسن أن يطلقها في الطهر الذي يليه
ش أي الذي يلي الحيضة • واعلم أن المصنف من وجه القولين المذكورين بالمعاني الفقهية
ولم يرجع إلى الحديث المروي في الباب لأن كل واحدة من الروايتين مروية في الحديث روى البخاري
بإسناده إلى نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعمر
مره فليراجعها الحديث وقد ذكرناه عن قريب وهذا يدل على رواية الأصل • وروى الترمذي
في جامعه بإسناده إلى سالم عن ابن عمر أنه عليه السلام قال لعمر مره فليراجعها الحديث وقد ذكرناه
أيضا وهذا يدل على رواية الطحاوي فلأجل التعارض بينهما لم يذكرهما المصنف والتعويل على ما في
الكتاب م ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها أنت طالق ثلاثا للسنة ولا نية
له فهي طالق عند كل طهر تطليقة ش هذا إذا لم يجامعها طاهرا ولو جامعها فيه لا يقع حتى تحيض وتطهر
لأن عنده لا سنة ولا بدعة في العدد حتى لو نوى بعد نفي الثلاث على الأطهار لا تقبل قوله في المشهور

وعن بعض أصحابه يقبل • وقال مالك لا أعرف المباح من الطلاق إلا واحدة فيكون الثلاث بدعيا
عنده وقيد بقوله وقد دخل بها لأن غير المدخول بها تطلق ثلاثا في الحال بالإجماع م لأن اللام فيه
ش أي في قوله للسنة م للوقت أي مستعار للوقت فكأنه قال لوقت السنة ش ووقت السنة
م في الطلاق م طهر لا جماع فيه ش أي طهر خال عن الجماع م وإن نوى أن يقع الثلاث
الساعة أو عند رأس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت ش أي تلك الساعة م في حالة
الحيض أو في حالة الطهر • وقال زفر لا تصح فيه الجمع لأنه ش أي لأن الجمع بين الثلاث م بدعة
وهي ش أي البدعة ضد السنة م والتي لا تحتمل ضده فقد نوى ما لا يحتمله لفظه فيلغو م
ولنا أنه ش أي أن الجمع م يحتمل لفظه ش بفتح الميم الثاني م وهو السنة من حيث الوقوع
م لأنه سني وقوعا ش أي من حيث الوقوع م من حيث إن وقوعه ش أي وقوع الثلاث جملة
م عرف بالسنة ش وهي قوله عليه السلام من طلق امرأته ألفا بانت منه بثلاث والباقي
رد عليه م لا إيقاعا ش لأن إيقاع الثلاث جملة مكروه م فلم يتناوله مطلق كلامه ش لأن
المطلق ينصرف إلى الكامل وذاك السني وقوعا وإيقاعا فإن قيل الوقوع بدون الإيقاع محال
لأنه انفعال فإذا صح الوقوع صح الإيقاع وكان سنيا وقوعا وإيقاعا وليس كذلك أجيب بأن
الوقوع لا يوصف بالحرمة لأنه ليس فعل المكلف ولأنه حكم شرعي وهو لا يوصف بالبدعة والإيقاع
يوصف بها لكونه فعل المكلف فكان الوقوع أشبه بالسنة المرضية فلذلك قال لأنه سني وقوعا
م وينتظمه ش أي ينتظم الجمع م عند نيته ش لأنه سني من وجه فكان من محتمل لفظ السنة
وفيه تشديد على نفسه فلذلك صح نيته كما لو قال كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لقصور
في الملك يدا ولو نواه صح وعتق بالكلية م وإن كانت آيسة أو من ذوات الأشهر ش يعني
صغيرة مدخولا بها فقال أنت طالق ثلاثا للسنة م وقعت الساعة ش بالنصب على الظرف
م واحدة ش أي طلقة واحدة م وبعد شهر ش أي يقع بعد شهر م أخرى ش أي طلقة أخرى
م وبعد شهر أخرى لأن الشهر في حقها قائم مقام الحيض ش وإن نوى أن تقع الثلاث الساعة
وقعن عندنا م خلافا لزفر ش لما قلنا م إشارة إلى قوله لأنه سني وقوعا ش بخلاف ما إذا قال
أنت طالق ثلاثا للسنة ولم ينص على الثلاث حيث لا يصح فيه الجملة فيه م قيل هكذا ذكر فخر الإسلام
والصدر الشهيد وصاحب المختلفات وعلاء الأئمة السمرقندي ش لأن نية الثلاث إنما صحت
فيه من حيث أن اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه ش أي في
ضرورة تعميم الوقت الذي هو ظرف الوقوع م تعميم الواقع فيه ش أي يلزم من ضرورة تعميم
الوقت تعميم الوقت بتعميم الواقع فيه أي في الوقت لأنه جعل الوقت ظرفا للواقع ويتكرر
الظرف فيتكرر المظروف م فإذا بطل الجمع بطل تعميم الوقت ش فيبطل تعميم الواقع فيه لأن بطلان
المقتضي يوجب بطلان المقتضى م فلا يصح نية الثلاث ش بخلاف ما إذا ذكر ثلاثا لأن الثلاث
مذكور صريح فيصح فيه • وقال الأتراري بعد قوله ومن ضرورته تعميم الواقع فيه ولنا فيه نظر لأن تعميم
الوقت لا يستلزم تعميم الواقع فيه ألا يرى أنه لو قال لامرأته أنت طالق كل يوم ولم يكن له نية لا تقع إلا
طلقة واحدة عندنا خلافا لزفر مع أن الوقت عام كما ترى من لفظ العموم ولم يلزم منه عموم الواقع
انتهى ودفع نظره بأن المراد من تعميم الوقت هنا تعميم وقت السنة لا مطلق الوقت فيلزم من تعميمه
تعميم الواقع م فصل أي هذا فصل لما ذكر طلاق السنة لكونه الأصل وذكر ما
يقابله من طلاق البدعة شرع في بيان من يقع طلاقه ومن لا يقع م ويقع طلاق كل زوج إذا كان عاقلا بالغا

بالبنا م زهذا بالاجماع ش ولا يقع طلاق الصبي م وفي المغني للحنابلة اذا عقل الصبي الطلاق
فطلق لزمه وهو روايات عن احمد واختارها ابو بكر والخرقي وابن حامد وزعموا ان ذلك يروى
عن سعيد بن المسيب وعطاء والحسن والشعبي واسحق وروى ابو الحارث عنه اذا اعقل الطلاق
جاز طلاقه ما بين العشر الى ثنتي عشرة وفي الجامع اذا كان الصبي مجبوبا وفرق بينهما بالجب يكون
طلاقا على المذهب وان لم يقع طلاق الصبي ومنهم من جعله فسخا م والمجنون ش من جن الرجل
واجنه الله فهو مجنون ولا يقل مجن وقيل الفاصل بين المجنون والمعتوه والعاقل ان العاقل من
يستقيم كلامه وافعاله والمجنون ضده والمعتوه من يكون ذلك منه على السوا وقيل المجنون
من يفعل ما يفعله لا عن قصد والعاقل قد يفعل ما يفعله المجانين احيانا لا عن قصد على ظن الصلاح
والمعتوه يفعل ما يفعله المجانين عن قصد مع ظهور الفساد وفي الصحاح المعتوه الناقص
العقل وفي الذخيرة المعتوه من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب
ولا يشتم كما يفعل المجنون م والنائم ش وفي الذخيرة وطلاق النائم غير واقع موقوف وان
اجازه بعد ما استيقظ ولو قال النائم اوقعت ما تلفظت به في النوم لا يقع وفي المحيط ان اجازه
بعد استيقاظه بان قال اجزت ذلك الطلاق يقع م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى
الله عليه وسلم م كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ش هذا حديث غريب وذكر المصنف
ايضا في الحج لكن بلفظ المعتوه عوض المجنون واخرج الترمذي عن عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد
المخزومي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق
المعتوه المغلوب على عقله وقال هذا حديث لا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطا وهو ضعيف ذاهب
الحديث • وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا حفص بن غياث عن حجاج عن عطا عن ابن عباس
قال لا يجوز طلاق الصبي وفي شرح الطحاوي ولو ان الصبي والمجنون طلق امرأته لم يقع طلاقه
وكذا المغمى عليه والمبرسم والمدهوش والنائم والمعتوه والذي شرب الدوا او اكل البنج دعوه
سعر عقله اذا طلق واحد من هولا زوجته لم يقع طلاقه م ولان الاهلية بالعقل المميز وهما
ش اي الصبي والمجنون م عديما العقل والنائم عديم الاختيار س وشرطها لتصرف الشرعي انما
هو بالاختيار م وطلاق المكره واقع ش وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبد الله
ابن عمر رضي الله عنهم وبه قال الشعبي وابن جبير والنخعي والزهري وسعيد بن المسيب وشريح
القاضي وابو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي التابعي الكبير وقتادة والثوري م خلافا للشافعي
ش فانه يقول لا يقع طلاق المكره وبه قال مالك واحمد ويروى عن ابن عباس وابن عمر وابن
الزبير رضي الله عنهم ومن التابعين الحسن وعطا والضحاك م هو س اي الشافعي م يقول
ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه ش اي وبالاختيار يعتبر التصرف الشرعي م ولا اعتبار في
التصرف الا بالاختيار س بخلاف الهازل فانه مختار في التكلم بالطلاق واستدل الشافعي ايضا
بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه م ولنا انه ش اي ان
المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته ش اي في حال عقله وتمييزه وكونه
مخاطبا وبالاكراه لا يخرج عن ذلك فلا يعرى عن قضيته ش اي حكمه لئلا يلزم تخلف الحكم عن
علته م دفعا لحاجته ش اي لحاجة المكره وحاجته ان يتخلص عما توعد به من القتل والجرح ونحو ذلك
م اعتبارا بالطائع س في وقوع طلاقه دفعا لحاجته م وهذا ش اشارة الى قوله قصد ايقاع
الطلاق يعني انا قلنا انه قصد ذلك م لانه عرف الشرين ش وهما الهلاك والطلاق م

واختار

واختار اهونهما ش اي اهون الشرين وهو الطلاق م وهذا ش اي اختيار اهون الشرين م اية القصد
ش اي علامة القصد والاختيار وهذا جواب عن قوله الاكراه لا يجامع الاختيار م الا انه ش
اي غير ان المكره م غير راض بحكمه ش الضمير يرجع الى ايقاع الطلاق وحكمه وقوع الطلاق وهذا
جواب عما يقال لو كان المكره مختارا لما كان له اختيار فسخ العقد الذي باشره كرها من البيع والشرا
والاجارة وغيرها وليس كذلك وتقريره انه غير راض بحكمه م وذلك س اي عدم الرضا بحكم الطلاق
م غير مخل به ش اي بحكمه م كالهازل ش فانه يقع طلاقه مع عدم الرضا بوقوعه واصحابنا استدلوا
ايضا بما روي عن علي وابن عباس وابن مسعود انهم قالوا كل طلاق جائز الا طلاق الصبي المعتوه والصبي
وحديث ابي هريرة ايضا الذي رواه الترمذي وقد ذكرناه • والجواب عن الحديث الذي استدل به
الشافعي انه لا حجة له فيه لان التجاوز العفو عن الاثم لان العفو عن الطلاق والعتاق لا يصح لانه غير
مذهبه فلم يدخل تحت الحديث م وطلاق السكران واقع ش وكذا ايضا خلعه واعتاقه وبه قال
الشافعي في المنصوص والاصح وهو قول الثوري ومالك واحمد في رواية • وفي البسيط المفهوم
للشافعي جديدا وقديما وقوع طلاق السكران ومضى في الظهار على قولين فمنهم من نقل من الظهار
قولا الى الطلاق ومعظم العلما صاروا الى وقوع طلاق السكران • وفي المغني وهو قول سعيد
ابن المسيب ومجاهد وعطاء والحسن البصري وابرهيم النخعي والاوزاعي وميمون بن مهران والحكم
وشريح وسليمان بن يسار ومحمد بن سيرين وابن شبرمة وسليمان بن حرب وهو قول عمر وعلي
وابن عباس ومعاوية رضي الله عنهم وبه قال قتادة وحميد وجابر بن زيد وابن ابي ليلى وعمر بن عبد
العزيز والحسن بن حي وقال ابن حزم اجاز مالك جميع تصرفاته الا الردة لقول اصحابنا قال داود
ابن وهب عنه انه يجوز طلاقه دون نكاحه وقال صاحبه مطرف بن عبد الله لا يلزمه شي من تصرفاته
الا الاربعة الطلاق والعتق والقتل والقذف • وعن عثمان رضي الله عنه انه لا يقع طلاقه وبه
قال طاوس والقاسم بن محمد ويحيى بن سعيد الانصاري وربيعة وعبيد الله بن الحسن والليث
ابن سعد واسحق وابو ثور والمزني وابو سليمان وابن سريج وابو طاهر الزيادي وابو سهل
الصعلوكي وابنه سهل من الشافعية وزفر بن هذيل وابو جعفر الطحاوي وابو الحسن الكرخي
وقال عثمان البتي لا يلزمه منه عقد ولا بيع ولا نكاح ولا حد الا حد الخمر فقط • وقال الليث
لا يلزمه شي بقوله واما ما عمل بيده من قتل او سرقة او زنا فانه يقام عليه وفي الذخيرة
طلاق السكران واقع اذا سكر من الخمر والنبيذ ولو اكره على الشرب فسكر او شرب للضرورة
فذهب عقله يقع طلاقه وعلل بان عقله ذهب بلذة وفي البدايع لو شرب مكرها لا يقع
طلاقه وفي جوامع الفقه عن ابي حنيفة يقع وبه اخذ شداد ولو ذهب عقله بدوا او اكل
البنج لا يقع م وذكر عبد العزيز الترمذي انه سال ابا حنيفة وسفيان الثوري عن رجل شرب
البنج فارتفع الى راسه وطلق قالا ان كان يعلم حين شرب ما هو يقع والا لا يقع س ولو شرب الخمر
ولم يوافقه فصدع منه فزال عقله لم يقع طلاقه ولو سكر من الاشربة المتخذة من الحبوب او
العسل لا يقع طلاقه عندهما وعند محمد يقع وفي الينابيع لو سكر بالبنج او الدوا لا يقع طلاقه
بالاجماع كالنائم بخلاف ما لو ضرب راسه حتى زال عقله فانه لا ينفذ تصرفاته ولا يجعل عقله
باقيا وان كان زواله بمعصيته لندوره ولهذا لا يشرع فيه حد ذكره في المحيط بخلاف زواله
في الخمر ونحوه حيث اعتبر عقله باقيا ووجبت عليه الفرائض زجرا له م واختار الكرخي
والطحاوي انه ش اي ان طلاق السكران م لا يقع وهو احد قولي الشافعي لان صحة القصد

بالعقل وهو زائل فصار كزواله بالبنج والدواء ش اي كزوال العقل باستعمال البنج وشرب
الدواء فان فيهما لا يقع الطلاق بالاتفاق وكذا اذا اكل الافيون او شرب لبن الرماك فسكر
والبنج معروف نبت • قال في المغرب وهو نبت له حب يسكر وقيل يسبت وورقه وقشره
وفي القانون هو سم يخلط العقل ويبطل الذكر ويحدث جنونا وخناقا م ولنا انه زال
بسبب هو معصية فيجعل ش اي عقله م باقيا حكما زجرا له ش اي عقوبة عليه فيلزم كلا
يتسامح لانه جعل العقل زائلا بالسكر وليس كذلك عندنا لانه يخاطب والخطاب بلا عقل لغو بل هو
مغلوب • واجيب بان المغلوب كالمعدوم فلذلك اطلق عليه الزوال وتعالى ولئن سلمنا انه
زال ولكنه حاصل بسبب هو معصية فلم يؤثر في اسقاط ما بني على التكليف بل يجعل باقيا
زجرا وتنكيلا الا ترى انه الحق بالصاحي في حق وجوب القصاص وحد القذف حتى لو قتل او
قذف في هذه الحالة يجب القصاص وحد القذف فلان يلحق بالصاحي فيما لا يسقط بالشبهة اولى
واعترض بوجهين احدهما ان شرب المسكر كيف يكون معصية حال السفر صار سببا للتخفيف دون زجر
المسكر والثاني انه لما جعل العقل باقيا في الطلاق حكما زجرا له كانت الردة والاقرار بالحدود
اولى لان الزجر والعقوبة هنا الزم • واجيب عن الاول بان الشراب نفسه معصية ليس فيه امكان
ايضا لاجهة اباحة تصلح لاضافة التخفيف اليها فجعل باقيا زجرا بخلاف سفر المعصية فان
نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية لمعنى ابتداء وانتهاء فكان جهة اباحة يصلح لاضافة
التخفيف • وعن الثاني بان الركن في الردة الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقول فلا يحكم
بردته لانعدام ركنها لا للتخفيف عليه بعد تقرر السبب واما الاقرار بالحدود فان السكران
لا يثبت على شيء فيحتمل راجعا عما اقر به فيورث شبهة محتمل الرجوع م حتى لو شرب فصدع وزال عقله
نقول انه لا يقع طلاقه ش لان حكمه يصير لحكم الاغماء واعترض بان الصداع الذي الشرب
فكان علة العلة والحكم يضاف اليها كما يضاف الى العلة فاله لم يكن كذلك واجيب بان
الاضافة الى علة العلة انما يكون اذا لم تكن العلة صالحة للاضافة وههنا صالحة للعلة لان
زوال العقل يؤثر في عدم الوقوع لما اذا جن م وطلاق الاخرس واقع بالاشارة ش ان كانت
له اشارة تعرف في نكاحه وطلاقه وعتاقه وبيعه وشرائه يقع استحسانا سواء قدر على الكتابة
او لا وبه قال الشافعي ومالك لانه يحتاج الى ما يحتاج اليه الناطق فلو لم يجعل اشارته كعبارة
الناطق لادى الى الحرج وهو مدفوع شرعا • وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط وان كان
الاخرس لا يكتب وكانت له اشارة في الاشياء التي ذكرنا فهو جائز استحسانا • وفي القياس لا
يقع شيء من ذلك باشارته لانه لا يستبين في اشارة الاخرس حروف منظومة فبقي مجرد قصد
الايقاع وبهذا لا يقع وان لم يكن له اشارة معلومة يعرف ذلك منه او شك فيه فهو باطل
لعدم الوقوف على مراده • وفي الينابيع هذا اذا ولد اخرس او طرا عليه ودام وان لم يدم
لا يقع طلاقه • وقال قتادة يطلق ولي الاخرس ونقله عن الحسن البصري م لانها ش اي
لان اشارة الاخرس م صارت معهودة ش فقامت مقام العبارة دفعا للحاجة ش اي لاجل دفع
حاجته م وستاتيك وجوهه ش اي وجوه طلاق الاخرس في اخر الكتاب ش اي في اخر كتاب
الهداية لا في اخر كتاب الطلاق م وطلاق الامة ثنتان ش اي الطلاق باعتبار التطليق
م حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلاث حرا كان زوجها او عبدا ش وهو قول علي بن
ابي طالب وعبد الله بن مسعود رواه ابن حزم في المحلى وقال وثبت ذلك عن ابن عباس

وقال الشافعي عدد الطلاق معتبر بحال الرجال ش والعدة بالنساء وبه قال مالك في الموطا
وعند اصحابنا عدد الطلاق معتبر بالنساء وكذلك العدة وبه قال سفيان واحمد واسحق وثمرة
الخلاف تظهر في حرة تحت عبد او في امة تحت حر ولا خلاف في حرة تحت حر وفي امة تحت عبد
وقال السروجي قال داود وعثمان وقتادة ومجاهد والحسن البصري وابن سيرين وعكرمة ونافع
وعبيدة السلماني ومسروق وحماد بن ابي سليمان والحسن بن حي والثوري والنخعي والشعبي
يطلق العبد الحرة ثلاثا وتعتد بثلاث حيض ويطلق الحر الامة ثنتين وتعتد بحيضتين
وعند الائمة الثلاثة مالك والشافعي واحمد يطلق الحر الامة ثلاثا وتعتد بحيضتين ويطلق
العبد الحرة ثنتين وتعتد بثلاث قروء ذكر ذلك الرافعي وصاحب الانوار وابن حزم عنهم
م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ش هذا الحديث غريب مرفوعا ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا على
ابن عباس ورواه الطبراني في معجمه موقوفا على ابن مسعود ورواه عبد الرزاق في مصنفه
موقوفا على عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس رضي الله عنهم • وجه الاستدلال به انه عليه
السلام قابل الطلاق بالعدة على وجه يختص كل واحد منهما بجنس على حدة ثم اعتبار العدة بالنساء
من حيث القدر فيجب ان يكون اعتبار الطلاق بالرجال من حيث القدر تحقيقا للمقابلة واشار
المصنف الى تعليله بقوله م ولان صفة المالكية ش اي كونه مختصا بالكمال م كرامة والآدمية
مستدعية لها ش اي الكرامة لتكريم الله تعالى ولقد كرمنا بني ادم م ومعنى الآدمية في الحر
اكمل ش لان العبد يشتمل على جهة الآدمية والمالية ولهذا يباع في الاسواق كما يباع
الدواب والثياب ويجري القيمة في قتله كما في البهيمة م فكانت مالكيته ابلغ واكثر ش
وقال الاكمل فان قلت الدليل اخص من المدعى لان المدعى ان الطلاق بالزوج حرا
كان او عبدا والدليل يدل على ان الزوج اذا كان حرا كان مالكا قلت اذا ثبت ذلك للحر
ثبت للعبد لعدم القائل بالفصل م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله
عليه وسلم م طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ش وهذا الحديث روي عن عائشة
اخرجه الترمذي وابن ماجة وقال ابو داود بعد ان اخرجه هذا حديث مجهول • وقال الترمذي
حديث غريب لا نعرفه مرفوعا الا من حديث مظاهر بن اسلم لا نعرف له في العلم غير هذا الحديث
ونقل الذهبي في ميزانه تضعيف مظاهر عن ابي عاصم النبيل ويحيى بن معين وابي حاتم الرازي
والبخاري ونقل توثيقه عن ابن حبان قلت التوثيق اقوى لان الاصل في الراوي هو العدالة
واخرج ابن ماجه هذا الحديث عن ابن عمر مرفوعا نحوه سواء ورواه الترمذي في مسنده والطبراني
في معجمه والدارقطني في سننه • وقال الدارقطني تفرد به عمر بن شبيب وهو ضعيف لا يحتج
بروايته والصحيح ما رواه نافع وسالم عن ابن عمر من قوله • واخرج الحاكم هذا من حديث ابن
عباس وقال الحديث صحيح ولم يخرجاه وقال ذلك بعد ان اخرج حديث عائشة وقال مظاهر بن
اسلم شيخ من اهل البصرة لم يذكره احد من متقدمي مشايخنا بجرح وجه الاستدلال بهذا الحديث
انه عليه السلام ذكر الامة بلام التعريف ولم يكن ثمة معهود فكان للجنس وهو يقتضي ان يكون
طلاق هذا الجنس اثنين فلو كان اعتبار الطلاق بالرجال لكان لبعض الاماء ثلاث ولم يبق اللام
للجنس فان قيل يجوز ان يكون المراد بها الامة تحت العبد عملا بالحديثين اجيب بانه ينفي
ان يكون الهاء في عدتها عائدة اليها فيكون تخصيصا لها فيكون عدتها حيضتين اذ لا مرجع للضمير

سواها وليس كذلك فان عدة الامة حيضتان سواء كانت تحت حر او عبد بالاتفاق وفيه نظر
لجواز ان يكون من باب الاستخدام ويكون المراد بالامة امة تحت عبد والضمير عائد الى مطلق
الامة والجواب ان ذلك خطابة لا يجري في مقام الاستدلال م ولان حل المحلية ش اي
حل ان يكون المراة محلا للنكاح م نعمة في حقها ش اي في حق المراة لانها تتوصل بذلك الى
درور النفقة والكسوة والسكنى والازدواج وتحصين الفرج وغيرها م وللرق اثر في تنصيف
النعم ش فيكون للحرار تدسية للعبد ولا يملك العبد من الزوج الثنتين اثنتين وكذا في حق النساء
فانه لا يتزوج من الحرة ولا بعدها م الا ان العقدة س هذا كانه جواب عما يقال لما كان حل
المحلية نعمة في حق الحرة وجب تنصيفه في الامة وعند فوات الحل في حق الحرة بثلاث عند اي
ثلاث تطليقات كان ينبغي ان يكون في حق الامة بتطليقة ونصف فاجاب بقوله م الا ان
العقدة ش اي التطليقة م لا تتجزى ش اي لا يمكن تجزئتها م فتكاملت عقدتين ش اي تطليقتين
م وتاويل ما روى ش اي الشافعي م ان الايقاع بالرجال ش يعني معنى قوله الطلاق
بالرجال اي ايقاع الطلاق بالرجال فان قيل هذا معلوم فلا يحتاج الى ذكره اجيب بل
كان الى ذكره حاجة لان المراة في الجاهلية اذا كرهت الزوج عمرت البيت وكان ذلك طلاقا
منها فرفع ذلك بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال م واذا تزوج العبد امراة ثم طلقها
وقع طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امراته لان ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه
دون المولى س لان ملك النكاح من خواص الادمية والعبد مبقى فيها على اصل الحرية وكان يجب
ان يملك النكاح بدون اذن مولاه لكن لو قلنا به لتضرر المولى م ترك ذلك م باب

ايقاع الطلاق

ش اي هذا باب في بيان ايقاع الطلاق ولما ذكر اصل الطلاق ووصفه
شرع في بيان تنوعه من حيث الايقاع على ما يجي بيانه مفصلا ان شاء الله تعالى م الطلاق ش
اي التطليق م على ضربين صريح ش اي احدهما صريح وهو ما ظهر المراد به ظهورا بينا بحيث
سبق الى فهم السامع مراده م وكناية س اي والثاني كناية وهي ما لا يظهر المراد منه الا بنية
م الطلاق لا يقع بمجرد العزم والنية عند الائمة الاربعة واصحابهم وقال الزهري
يقع بالعزم والنية من غير نطق م فالصريح قوله ش اي قول الرجل لامراته م انت طالق
ومطلقة وطلقتك فهذا يقع به الرجعي س اي الطلاق الرجعي م لان هذه الالفاظ تستعمل
في الطلاق ولا تستعمل في غيره فكان صريحا وانه يعقب الرجعة بالنص س وهو قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن سماه بعلا فدل ان الطلاق الرجعي لا يبطل الرجعة فان قلت
لفظ الرد يدل على زوال ملكه قلت الحق اسم الرد بعد انعقاد سبب زوال الملك كرد
السبب عن اثبات زوال الملك ويكون فسخا للسبب وتطلق الرد على الفسخ كما يقال
رده بالعيب وانه فسخ م ولا يفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال عليه ش
اي على الطلاق ولا دلالة فيه على المسئولة وهذا باجماع الفقهاء م وقال داود يفتقر الصريح
الى النية لاحتمال غير الطلاق قلنا هذا الاحتمال مرجوح فلا يعتبر لغلبة الاستعمال
في الطلاق والنية في تعيين المبهم ولا ابهام فيها م وكذا ش اي وكذا لا يكون معقبا للرجعة م
اذا نوى الابانة م بلفظ الصريح س لانه قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيرد
عليه م كالوارث اذا قتل مورثه يحرم الميراث لانه قصد تعجيل ما اخره الشرع م
ولو نوى الطلاق عن وثاق س بفتح الواو وكسرها لغتان والافصح الفتح يعني لو

نوى الطلاق عن قيد م لم يدين في القضاء ش يعني لم يصدق قضاء وفي المغرب قولهم دين
اي يصدق م لانه خلاف الظاهر ش اي لان نية الطلاق عن وثاق خلاف الظاهر الحال فلا
يصدق قضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه ش اي لان كلامه يحتمله م والله مطلع على
نيته م ولو نوى به ش اي بقوله طالق م الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما
بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهي غير مقيدة بالعمل ش اي المراة غير مقيدة
بالعمل بل بالنكاح فلا تصح نية الطلاق عن العمل قضاء وديانة هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها غير مقيدة
بالتانيث وفي بعض النسخ وهو غير مقيد بالعمل بالتذكير قال الاكمل وهو يدل اي المراة
بتاويل الشخص اي الذات وليس بشيء بل الضمير يعود الى القيد الذي يرفعه الطلاق وهو
النكاح ه وقال الاترازي وهو غير مقيد على التذكير وفتح الياء المشددة وكسرها بمعنى الفتح
اي الشخص وهي المراة غير مقيد بالعمل بالنكاح ولا تصح نية الطلاق عن العمل اصلا لا قضاء ولا
ديانة ومعنى المستوي اي الزوج غير مقيد المراة بالعمل فلا يصح نية الطلاق عن العمل اصلا
م وعن ابي حنيفة انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى ش هذه رواية رواها الحسن عن
ابي حنيفة م لانه س اي لان الطلاق م يستعمل للتخليص س فكان معناه انت مخلصة عن العمل
وهذا اذا لم يصرح بذكره اما اذا قال انت طالق من عمل كذا موصولا صدق ديانة وقضاء في
رواية واحدة م ولو قال انت مطلقة بتسكين الطاء لا يكون طلاقا الا بالنية لانها غير مستعملة
فيه عرفا فلم يكن صريحا ش وقال الكاكي ولو قال انت طال بحذف القاف ونوى يقع او لا
لا ولو قال يا طال بكسر اللام يقع نوى او لم ينو ه ولو قال انت طالق من هذا القيد لم يطلق
لم يطلق لانه لم يرد به قيد النكاح ه ولو قال انت طالق ثلاثا من هذا القيد طلقت ثلاثا ولا
يصدق في القضاء في ترك الطلاق لانه لا يتصور رفع هذا القيد ثلاث مرات وانما يرفع ثلاث
مرات قيد النكاح ه وفي الذخيرة قال انت طالق من قيد او غل او عمل ذكر هذه المسئلة في
موضعين فاجاب في احدهما انه لا يقع في القضاء واجاب في الاخر انه يقع في القضاء وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه لو قال انت طالق من هذا القيد او من هذا الغل لم تطلق وان قال ثلاثا
طلقت ثلاثا كما تقدم م ولا يقع به الا واحدة ش هذا من كلام القدوري متصل بقوله فهذا
يقع به الطلاق الرجعي اي لا يقع بكل واحد من الالفاظ الثلاثة المذكورة الا واحدة م وان نوى
اكثر من ذلك ش كله ان واصله بما قبله وهذا قول الحسن البصري وعمرو بن دينار والاوزاعي
والثوري وابو سليمان وابي ثور م وقال الشافعي يقع ما نوى ش من اثنين او ثلاث وبه قال
مالك والليث وزفر واحمد في رواية وهو مذهب الظاهرية وهو قول ابي حنيفة الاول ثم
لم يرتضه ورجع عنه ذكره في المبسوط م وفي البدائع وهو غير ظاهر الرواية ش لانه محتمل
لفظه فان ذكر الطالق ش يعني ذكر لفظ الطالق م ذكر للطلاق لغة س لكون لفظ الطالق
نعتا وهو لا يتحقق بدون المشتق منه م كذكر العالم ذكر العلم ش لان ذكر النعت يقتضي وصفا
ثابتا بالموصوف لغة فان ذكر العالم ذكر لعلم قائم به الموصوف لا بالواصف م ولهذا
ش اي ولكونه محتمل لفظه م يصح قران العدد به ش اي بقوله انت طالق م ويكون ش
اي العدد م نصبا على التفسير ش اي التمييز والتمييز احد محتملات اللفظ ولولا ان العدد
من محتملات اللفظ لما صح التمييز م ولنا انه س اي ان قوله انت طالق م نعت فرد حتى
قيل للمثنى طالقان وللثلاث طوالق فلا يحتمل العدد ش اي النعت الفرد لا يحتمل العدد

م لانه ضده ش اي لان الفرد لا يحتمل العدد لان الفرد لا يحتمل الضد م وذكر الطالق ش
جواب عن قوله فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة وتقريره ان ذكر الطالق ذكر لطلاق هو
صفة للمراة لانه نعت من الثلاثي وهو يدل على طلاق يكون صفة للمراة م لا الطلاق ش يعني
ليس بصفة للطلاق م هو تطليق ش يعني الطلاق الذي هو بمعنى التطليق كسلام بمعنى التسليم
ومحل النية هو الثاني لانه فعل الرجل دون الاول لانه وصف ضروري يتصف به المراة ليس
بفعل الزوج لكنه تقتضي الثاني تصحيحا له وكان ما ثابتا ضرورة صحة الكلام متنفى ولا عموم له م
والعدد الذي يقرن به ش جواب عن قوله ولهذا يصح قرانه بالعدد به تقريره ان العدد الذي
يقرن به اي بقوله انت طالق م نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلاثا ش يعني معناه انت
طالق طلاقا ثلاثا فلا يدل على وقوع الثلاث الا المصدر المحذوف الموصوف بالثلاث لا لانه
انت طالق ثم مثل لوقوع المصدر المحذوف المنعوت بقوله كقوله ش اي كقول القائل اعطيته
جزيلا اي عطاء جزيلا م فالذي دل على الجزيل العطاء هو المصدر المحذوف المنعوت لا قوله اعطيته
لانه لا يدل الا على مجرد الاعطاء فافهم م ولو قال انت الطلاق او انت طالق الطلاق او
انت طالق طلاقا فان لم تكن له نية او نوى واحدة ش اي او نوى بواحد من هذه الالفاظ الثلاث
طلقة واحدة م او اثنتين ش اي او نوى طلقتين م فهي ش اي الطلقة بهذه الالفاظ م طلقة
واحدة رجعية ش فوقوع الطلاق بهذه الالفاظ ظاهر لانها صريحة في الطلاق لغلبة الاستعمال
فيه م وان نوى ثلاثا ش اي ثلاث طلقات م طلقت ش الثلاث م ووقوع الطلاق
باللفظة الثانية ش وهو قوله انت طالق الطلاق م والثالثة اي وقوع الطلاق باللفظة
الثالثة وهو قوله انت طالق طلاقا م ظاهر ش بالرفع خبر لقوله ووقوع الطلاق م لانه
ش اي لان الرجل م لو ذكر النعت ش اي الصفة م وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره ش
اي فاذا ذكر النعت م وذكر المصدر معه ش اي مع النعت م وانه ش اي والحال انه ذكر
المصدر مع النعت م يزيده وكادة ش اي يؤيد المصدر وكادة ش اي تاكيدا كقولك قمت
قياما وقعدت قعودا وقوله م اولى ش جواب اذا م واما وقوعه ش اي وقوع الطلاق
م باللفظة الاولى ش وهو قوله انت الطلاق م فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم
ش للمبالغة م يقال رجل عدل اي عادل ش لان الرجل لا يمكن ان يكون عين العدل ولكن
يوصف بالمصدر للمبالغة م فصار ش اي قوله انت الطلاق م بمنزلة قوله انت طالق
وعلى هذا لو قال انت طالق يقع الطلاق به ايضا ش لانه بمعنى طالق والخلاف في قوله انت
الطلاق صريح او كناية فعندنا ومالك والشافعي في قول صريح وقال الشافعي انه كناية وبه
اخذ القفال فان قلت انت الطلاق لو كان بمنزلة انت طالق لما صح فيه نية الثلاث كما لا
يصح في انت طالق قلت اجيب بان نية الثلاث انما لا يصح في طالق لانه نعت فرد كما تقدم
واما الطلاق فهو مصدر في اصله وان وصف به فلمح فيه جانب المصدر به وصحت فيه نية الثلاث
وقال الطحاوي في مختصره فلو قال انت طالق لم يكن اكثر من واحدة وان نوى اكثر منها وفرق
بينه وبين انت الطلاق للتعريف وليس ذلك بمشهور من اصحابنا م ولا يحتاج فيه الى النية
ش لانه صريح م ويكون رجعيا لما بينا ش اشار به الى ما مضى في اول الباب م انه صريح لغلبة
الاستعمال فيه وتصح نية الثلاث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس ش
يتناول القليل والكثير فيعتبر بسائر اسماء الاجناس فيتناول الادنى م وهو الواحد

مع احتمال الكل ولا يصح نية الثنتين فيها خلافا لزفر ش فانه يقول يصح نية الثنتين به
قال الشافعي ومالك م هو ش اي زفر م يقول ان الثنتين بعض الثلاث فلما صحت نية
الثلاث م بالاجماع ش صحت نية بعضها ضرورة م لان المصدر يحتمل الواحد والاثنين
ولهذا يصح ان يوصف به فيصح النية لانه يحتمل لفظه ونقول زفر قال الشافعي ومالك
م ونحن نقول ش يعني في جواب زفر م نية الثلاث انما صحت لكونها جنسا ش اي لكون
الثلاث جنسا للطلاق لا من حيث العددية م حتى لو كانت المراة امة تصح نية الثنتين
باعتبار معنى الجنسية ش في حقها لان ذلك جنس طلاقها م اما الثنتان في حق الحرة عدد
ش اي عدد محض لا واحد حقيقة ولا واحد اعتبارا الا اذا كانت المراة امة كما ذكرنا
م واللفظ ش اي ولفظ الاثنين لا يحتمل العدد لعدم صدق حد العدد عليه م وهذا
ش اي كون اللفظ لا يحتمل العدد م لان معنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان ش
بضم الواو جمع واحد قال الجوهري الواحد اول العدد والجمع وحدان واحدان مثل شاب
وشبان ومراعاة التوحد اما باعتبار الذات كزيد واما باعتبار النوع كرجل واما باعتبار
الجنس كالحيوان ولا تنوع في لفظ الطلاق فلا بد من مراعاة التوحد فيه م وذلك ش
اي مراعاة التوحد يكون باحد الامرين اما م بالفردية ش بطريق الحقيقة او بطريق
الاعتبار واشار بقوله م او الجنسية ش وهو بطريق الاعتبار كما قلنا ان صحة النية بالثلاث
في قوله انت طالق باعتبار ان الثلاث جنس طلاقها وهو واحد اعتبارا وبعد الاجتماع
وصحت النية بالثلاث باعتبار ان الثلاث واحد لا باعتبار انها عدد م والمثنى بمعزل
عنهما ش اي الاثنان بمعزل من الفردية والجنسية لانه لم يوجد فيه معنى التوحد لا بحسب
الذات ولا بحسب الجنسية ومعنى بمعزل بعيد عنه رح وقال ابن دريد يقال انا عن هذا
الامر بمعزل اي متنح م ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة
وبقولي الطلاق اخرى ش اي طلقة اخرى م يصدق لان كل واحد منهما ش اي من قوله
طالق ومن قوله الطلاق م صالح للايقاع ش باعتبار ان م فكانه قال انت طالق
وطالق فتقع رجعيتان ش اي طلقتان رجعيتان م اذا كانت مدخولا بها ش وان كانت
غير مدخول بها لغا الثاني وهو قياس قول الشافعي رح وقال الاترازي هكذا نقلوا في شرح
الجامع الصغير عن الفقيه ابي حفص وذلك يروى عن ابي يوسف وضعفه فخر الاسلام البزدوي
لان طالق نعت وطلاقا مصدره فلا يقع الا واحد وكذلك في انت طالق الطلاق م
واذا اضاف الطلاق الى جملتها ش اي الى جملة المراة مثل قوله انت طالق لان انت ضمير المراة
م او الى ما يعبر به عن الجملة ش اي او اضاف الطلاق الى ما يعبر به عن الجملة مثل قوله رقبتك
طالق م وقع الطلاق لانه اضيف الى محله ش اي لان الطلاق اضيف الى محله وهي المراة لان
الضمير المخاطبة وهي عبارة عن المراة م وذلك ش اشارة الى قوله لانه اضيف الى محله
مثل ان يقول انت طالق لان انت ضمير المراة م وهي عبارة عنها كما ذكرنا م او يقول ش بالنصب
عطفا على قوله ان يقول م رقبتك او عنقك او روحك او بدنك او فرجك او جسدك او وجهك
لانه يعبر بها ش اي بهذه الالفاظ عن جميع البدن م اما الجسد والبدن فظاهر ش لانهما
عبارة عن جملة المراة م وكذا غيرهما ش اي غير الجسد والبدن من الالفاظ المذكورة ظاهر
ثم شرع يبين ذلك ويوضحه بقوله م قال الله تعالى فتحرير رقبة ش اي تحرير مملوك ولم يرد

الرقبة بعينها م وقال فظلت اعناقهم لها خاضعين ش واراد بالاعناق الذوات ولهذا لم يقل خاضعة ولو اريد بها حقيقة العنق لقيل خاضعة م وقال عليه السلام لعن الله الفروج على السروج ش واراد بالفروج النسا وهذا الحديث غريب جدا وقال مخرج الاحاديث ولقد العد شيخنا علاء الدين حيث استشهد بحديث اخرجه ابن عدي في الكامل قال عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذوات الفروج ان يركبن السروج فان المصنف استدل بالحديث المذكور على ان الفرج من الاعضا التي يعبر به عن جملة المراة كالوجه والعنق حيث يقع الطلاق باسناده اليه وحديث ابن عدي احسن من ذلك واخرج ابن عدي ايضا عن علي بن ابي علي القرشي عن ابن جريج عن عطا عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركبن السروج وضعفه بعلي بن ابي علي وقال انه مجهول م ويقال فلان راس القوم ش اي كبيرهم وليس المراد به العضو المشخص وكذا يقال فلان اعتق كذا وكذا راسا ويقال امري حسن ما دام راسك سالما لكن هذا فيما اذا تكلم باضافة الراس اما اذا قال راسك طالق او الراس منك طالق او وضع يده على راسها وقال هذا العضو منك طالق قال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي لا يقع شي ووجهه انه انه لا يراد به الذات م ويا وجه العرب ش اي يا ذات وجه العرب لان الاستعمال شايع بين العرب تقول بعضهم لبعض يا وجه العرب ويريدون به الذات وقال تعالى كل شي هالك الا وجهه اي ذاته م ودمك روحه يعني نفسه ش اراد به الذات وفي الينابيع ان اضافه الى عضو لا يبقى الانسان بفقده نحو وان كان يبقى بفقده لا يقع ومثله في العنق لا يبقى الانسان بفقده قيل يرد عليه القلب م قال لا يحتاج الى لا رواية في القلب ش وفي المحيط وان كان عضوا لا يعبر به عن البدن لا يقع وان نوى ولو قال بضعك طالق ذكر شمس الائمة السرخسي انها لا تطلق م وذكر شمس الائمة الحلواني انها تطلق وفي الزيادات لو قال دبرك طالق لا يقع وفي خزانة الاكمل لو قال استك طالق يقع عن ابي يوسف كما قال فرجك وفي الروضة لو قال استك طالق ولم يحك خلافا ولا قول احمد ه ولو قال ثديك طالق او بطنك او ظهرك او اصبعك او شعرك لا يقع م ومن هذا القبيل الدم ش اي مما يعبر به جملة البدن الدم بان قال دمك طالق فانه يقع م في رواية ش وهي رواية كتاب الكفالة فانه لو كفل بدم انسان صح واشار في كتاب العتاق ان اضافة الطلاق الى الدم لا يصح فانه اذا قال دمك حر لا يعتق وانما قال من هذا القبيل لان القدوري لم يذكر هذا م تعالى دمه هدر ش يراد به ان نفسه هدر م ومنه ش اي ومن هذا القبيل م النفس وهو ظاهر ش لان النفس عبارة عن الذات م وكذا ش اي وكذا يقع الطلاق م ان طلق جزا شايعا منها مثل ان يقول نصفك م طالق ش او ثلثك م طالق ش لان الجزء الشايع محل لساير التصرفات كالبيع وغيره م نحو الوصية ش فكذلك يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى ش اي الا ان الجزء الشايع لا يتجزى م في حق الطلاق فيثبت في الكل ش اي ثبت الطلاق في كل المراة م ضرورة ش اي لاجل الضرورة وهو عدم امكان التجزي م ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي يقع ش وبه قال مالك واحمد م وفي الشروح ولو اضاف الطلاق الى يدها او رجلها يقع عند بعض اصحابنا بخلاف اليد والواحدة وقال الحاكم الاشبه مذهب اصحابنا انه لو اراد باليد جميع البدن يقع • وقال شمس الدين سبط

ابن الجوزي

٥٨٤

في الانصاف لو نوى باليد جميع البدن يقع م وكذا الخلاف ش اي بيننا وبين زفر والشافعي م في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن ش كالاصبع واليد والرجل وفي المغنيث اعضا لم يذكر وفي الاذن والحاجب والانف والخد والصدر والثدي والسرة والكتف والخلخال والخاصرة والجنب والركبة والقدم والرئة والمرارة وغيرها مما يشبهها ويوجد حكمها مما تقدم وعند زفر والائمة الثلاثة يقع الطلاق في جميع ذلك الاعند احمد لا يقع في السن والظفر والشعر كقولنا م وفي البسيط لا يقع بالاضافة الى الجنين وفضلاتها كالبول والمني واللبن والمخاط والدمع والعرق وفيه وجه انه يقع الا في الجنين والدم قيل كالفضلات ومنهم من قطع بالوقوع به وفي الاعضا الباطنة كالكبد والرئة والقلب ونحوها يقع ش وفي حياتها وروحها يقع وكذا في سمنها وفي شحمها تردد ولا حياة في السمن وفي الصفات كالحسن والقبح واللون لا يقع ولم يذكر الطول والعرض والقصر م لهما ش اي لزفر والشافعي م انه ش اي ان الجزء المعين م جزء مستمتع بعقد النكاح ش يعني اضاف الطلاق الى جزء مستمتع بعقد النكاح م وما هذا حاله ش اي الذي يكون الاستمتاع بعقد النكاح حاله يكون محلا لحكم النكاح م وكل كان الشي محلا للنكاح م فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم ش اي حكم الطلاق م فيه اي في محل الاستمتاع م مقتضيه للاضافة ش اي موقوفة لاضافة الطلاق اليه م ثم يسري الى الكل ش اي الى كل المراة م كما في الجزء الشايع ش يسري الى الكل م بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح ش هذا جواب عما يقال لو كان الجزء المعين محلا لحكم النكاح لا يعقد النكاح اذا اضيف اليه ثم يسري الى الكل فاجاب بقوله بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ش اي السراية م ممتنع اذ الحرمة في ساير الاجزا تغلب الحل في هذا الجزء م فيمنع عن السريان م وفي الطلاق الامر على القلب ش يعني مبني الطلاق على عليه الحرمة يعني الحرمة في هذا الجزء تغلب الحل في ساير الاجزا م ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو يعني لا يقع م كما اذا اضاف ش اي الطلاق م الى ريقها ش بان قال ريقك طالق م او ظفرها بان قال ظفرك طالق وهذا ش توضيح لما قبله م لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد م لانه ش اي لان الطلاق م ينبئ عن رفع القيد ش ولا قيد في السدد م لانه عبارة عن المنع من القدرة عليه واليد لا توصف بكونها قادرة عليه فلا توصف بالقيد م ولهذا ش اي ولاجل عدم معنى القيد فيها م لا يصح اضافة النكاح اليها فلو قال نكحت يدك او رجل المراة لا ينعقد النكاح م بخلاف الجزء الشايع لانه محل النكاح عندنا حتى يصح اضافته اليه ش اي اضافة النكاح الى الجزء الشايع فكذا يكون محلا للطلاق م وقد مر عن قريب فان قيل قد جاء في الاية والحديث ان اليد تطلق على كل البدن قال تعالى تبت يدا ابي لهب اي نفسه وقال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فلم لا يجوز ان يقع الطلاق باعتبار انه يعبر عن الكل قلنا ذكر في الاسرار والمبسوط ان المراد به صاحب اليد على حذف المضاف وفي الاية اضاف الهلاك الى اليد لانه اراد رمي النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر فكان ذلك دليلا على ان المراد به جميع البدن ولو كان في عرف القوم عبارة عن البدن يقع الطلاق فاما الى اليد والطلاق مبني على العرف حتى لو لم يكن في بلدة لانا العرف لا يقع والحقنا لو طلق النبطي بالنبطية والعربي اذا تكلم به وهو لا يدري ما هو لم تطلق وهذا اجاب لانا قسته فيه م واختلفوا في الظهر والبطن ش يعني اذا قال ظهرك طالق او بطنك طالق وفي المبسوط

قال بعض مشايخنا يقع الطلاق في قوله ظهرك طالق وبطنك طالق لان الظهر والبطن
في معنى الاصل اذ لا تتصور الحياة بدونهما ويعبر بالظهر عن الكل كما يقال فلان يتقوى بظهر فلان
وقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى م والاظهر انه لا يصح ش اي لا يقع الطلاق لانه
لا يعبر بهما ش اي بالظهر والبطن م عن جميع البدن ولهذا لو قال لظهرك او بطنك علي
كظهر امي لا يكون مظاهرا م فان طلقها نصف تطليقة ش بان قال انت طالق نصف تطليقة
م او ثلثها ش اي او قال انت طالق ثلث تطليقة م كانت طالقا تطليقة واحدة لان الطلاق
لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل ش هذا قول عامة العلماء وقال نفاة القياس وربيعة
الراي لا يقع شيء بذكر النصف او الثلث او جزء من الف جزء من الطلاق م وكذا الجواب في كل جزء
سماه ش يعني يقع واحدة وذلك كالعفو عن بعض القصاص يكون عفوا عن الكل م لما بينا ش
وهو انه لا يتجزى وذكر بعضه كذكر كله . ولو قال انت طالق نصفي تطليقة يقع واحدة لانه
اربع اجزاء تطليقة واحدة وبه قال الشافعي ومالك واحمد . ولو قال لموطوءته انت طالق نصف
تطليقة وثلث تطليقة وربع تطليقة يقع ثلاث لانه اوقع من كل تطليقة جزءا فانه ذكر
التطليقة في كل كلمة والكلام اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى . وفي غير الموطوءة
يقع واحدة لانها بانت بالاول كما لو قال انت طالق وطالق وطالق . ولو قال نصف تطليقة
وثلثها وربعها يقع واحدة لانه اضاف الاجزاء الى تطليقة واحدة بحرف الكناية وهو ظاهر الرواية
وهو الاصح وقال بعض المشايخ يقع ثنتان وبه قال الشافعي في اصح قوليه ولو قال لاربع نسوة
بينكن تطليقة طلقت كل واحدة واحدة وبه قال الشافعي وكذلك ان قال بينكن تطليقتان او
ثلث او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة بينهن جميعا فيقع على كل واحدة منهن ثلاث تطليقات الا
في التطليقتين فانه يقع على كل واحدة منهن تطليقتان وان قال بينكن خمس تطليقات ولا نية له طلقت
كل واحدة منهن تطليقتين وكذلك الى ثمان تطليقات فان زاد على الثمان فكل واحدة منهن
طالق ثلاثا م ولو قال لها انت طالق ثلاثة انصاف تطليقتين فهي طالق ثلاثا لان نصف
التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلاثة انصاف يكون ثلاث تطليقات ضرورة ش وهذه من
خواص الجامع الصغير وهو ظاهر م ولو قال انت طالق ثلاثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان
ش هذا المنقول في الجامع الصغير عن محمد واليه ذهب الناطفي في الاجناس والعتابي في شرح
الجامع الصغير وقال العتابي وهو الصحيح م لانها تطليقة ونصف فيتكامل ش اي النصف فيصير
تطليقتان م وقيل يقع ثلاث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فيصير ثلاثا ش اي
ثلاث تطليقات م ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة ش اي او قال
انت طالق ما بين واحدة م الى ثنتين فهي واحدة ش اي طلقة واحدة م ولو قال من واحدة
ش اي او قال انت طالق من واحدة الى ثنتين م او ما بين واحدة ش اي او قال انت طالق ما بين
واحدة م الى ثنتين فهي واحدة ش طلقة واحدة م ولو قال من واحدة ش اي ولو قال انت طالق
من واحدة م الى ثلاث فهي ثنتان ش اي طلقتان م وهذا ش اي هذا المذكور من الحكم م عند
ابي حنيفة وقالا في الاولى ش اي في المسئلة الاولى يقع ثنتان ش اي طلقتان م وفي الثانية
ش اي وفي المسئلة الثانية م ثلاث ش اي يقع ثلاث تطليقات م وقال زفر في الاولى لا
يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة ش هذا الكلام مشتمل على الغايتين فعندهما تدخل الغايتان
وعند زفر لا تدخلان وعند ابي حنيفة تدخل الابتداء دون الانتهاء والقسم الرابع هو ان يدخل

الانتهاء دون الابتداء لم يقل به احد . واختلفوا في قوله لو قال من واحدة الى واحدة والصحيح
انه يقع واحدة ويلغو اخر كلامه ذكره قاضي خان وعلل بانه جعل الشيء الواحد حدا ومحدودا
فيلغو اخر كلامه ويبقى قوله انت طالق . وقال السروجي فيه نظر لان الى واحدة يكون وهي
غير الواحدة الاولى فلا تكون الواحدة حدا ومحدودا . وفي جوامع الفقه من واحدة الى واحدة
واحدة ولم يحك خلافا ومن واحدة الى الاخرى او الى الثانية واحدة عنده وعندهما ثنتان ومن ثنتين
الى ثنتين ثنتان عنده وعندهما ثلاث . وفي المبسوط ما بين واحدة الى الاخرى على قياس قول زفر لا
يقع شيء وعند ابي حنيفة يقع واحدة وعندهما ثنتان ومن واحدة الى واحدة قيل على الخلاف وقيل
يقع واحدة بالاتفاق ويلغو الغاية وفيه من واحدة الى الثلاث او من واحدة الى الثلاث وهو
واحدة في القياس وبه قال زفر وعندهما ثلاث وعند ابي حنيفة ثنتان م وهو القياس ش
اي قول زفر هو القياس م لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية ش اي تحت الشيء
الذي ضرب له الغاية وهو المغيا لان الغاية انما تذكر للفصل بينها وبين المضروب فمعنى ان
لا تدخل تحته ليتحصل الفصل بينهما كما في المحسوسات كذا في جامع البرهاني م كما لو قال بعت
منك من هذا الحائط الى هذا الحائط ش لا يدخل الحائطان في البيع م وجه قولهما اي قول ابي يوسف
ومحمد وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف ش اي في عرف الناس م يراد
به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي من درهم الى مائة ش كان له ان ياخذ المائة ولذا لو قال كل
من الملح الى الحلو يريد به تعميم الاذن ولذا اذا قال اشتر لي هذا العبد من مائة الى الف يكون
له اذنا بالشراء بالالف لان مطلق الكلام يحمل على المتعارف م وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان
المراد به ش اي بمثل هذا الكلام بحسب العادة وهو ايضا يحتج بالعادة م الاكثر من الاقل
والاقل من الاكثر م وهو ما بينهما ش فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين او ما بين ستين الى
سبعين يريدون ما ذكرناه ش يعني الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر قال الاترازي فيه نظر
لانه لا يتمشى في قوله من واحدة الى ثنتين واجيب بانه يتمشى فيه ايضا لان الاكثر فيه الثلاث والاقل
الواحد والاكثر من الاقل والاقل من الاكثر اثنتان وقيل هذا اليسير لانه قوله لان الاكثر فيه
شيء من الطلاق وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاقل والاكثر في كلام المتكلم والثلاث غير مذكور
فيه وقال الاكمل اقول قوله ان المراد به الاكثر من الاقل اذا كان بينهما عدد كما في قوله من واحدة الى
ثلاث وقوله والاقل من الاكثر معناه اذا لم يكن بينهما ذلك كما في قوله من واحدة الى ثنتين وعلى هذا
سقط الاعتراض انتهى وقد حاج ابو حنيفة زفر حيث قال له كم سنك قال سني ما بين ستين الى
سبعين فيكون ابن تسع سنين وقال الاسبيجابي في مثل هذا ما ذكره ابو يوسف ومحمد وقال
الاترازي وجوابه ان المراد في العرف والعادة من قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين ما فوق العدد
الذكر ولا شك ان العدد الذي بينهما اكثر من ستين فكان اكثر من ستين كيف يكون تسعة فلا يصح
سؤال الاصمعي وكذا يقول زفر في قوله ما بين واحدة الى الثلاث ان المراد ما بين العددين وهذا ما
اعده خاطري رد الزفر في هذا العلم م وارادة الكل جواب عن قولهما يراد به الكل كما في قوله خذ من مالي
مائة الى درهم لعوضه ان ارادة الكل م فيما طريقه طريق الاباحة كما ذكرا ش اي ابو يوسف ومحمد
في قوله خذ من مالي م والاصل في الطلاق الحظر ش فلا يراد الكل حتى لا ينسد باب التدارك م
ثم الغاية الاولى ش جواب عن قول زفر ووجهه ان لا تدخل الغايتان لعدمهما ان الغاية الاولى م وهي
الواحدة ش لا بد ان تكون موجودة ليترتب عليها الثانية ش اي الغاية الثانية لانه لا ثانية الا بعد الاول

م ووجودها بوقوعها ش حاصله ان القياس ما قاله زفر ان الغاية لا تدخل في المغيا الا انه لا بد
من ادخال الاولى لانه اوقع الثانية ولا ثانية قبل الاولى فدعت الضرورة الى وجودها ووجودها
بوقوعها اما الغاية الثالثة فصح بلا ايقاع الثالثة فاخذنا فيه بالقياس م بخلاف البيع ش هذا
جواب عن قول زفر ان الحدود لا تدخل في الحدود كما في قوله بعت من هذا الحائط الى هذا الحائط
فاجاب بقوله بخلاف البيع م لان الغاية فيه موجودة قبل البيع ش فلم تدع الضرورة الى ادخال
الغاية في المغيا فبقيت الغاية خارجة عن المغيا على اصل القياس م ولو نوى واحدة ش يعني في قوله
ما بين واحدة الى ثلاث او في قوله من واحدة الى ثلاث م يدين ديانة ش يعني يصدق ديانة م لا قضاء
ش يعني لا يصدق قضاء م لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر ش لما ذكرنا ان مثل هذا الكلام
يستعمل لارادة الاقل من الاكثر الاخر م ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب
والحساب او لم تكن له نية فهي واحدة ش اي طلقة واحدة م وقال زفر يقع ثنتان لعرف الحساب ش
بضم الحاء وتشديد السين جمع حاسب يعني معروف عندهم ان واحدة في ثنتين اثنان م وهو ش
اي قول زفر م قول الحسن بن زياد ش ومالك والشافعي في وجه م ولنا ان عمل الضرب اثره
في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب ش اي فيما ليس له طول وعرض وعمق اما في الممسوحات يعني
فيما له طول وعرض يكون لبيان تكثير المضروب فانه لو اراد بالضرب في نفسه لم [illegible]
تغير لانه [illegible] مضروب ما ملكه من درهم في مائة فتصير مائة وضرب المائة في الف فتصير مائة الف
وقال الاكمل الفرض اذا لم يكثر فيقع هذا [illegible] بعض واحدة في ثنتين واحدة ذات جزئين
وقال الاترازي وجه اصحابنا ان الضرب اثره في تكثير اجزاء المضروب لا في زيادة العدد والطلاق الذي
له اجزاء كثيرة مثل الطلاق الذي له اجزاء قليلة ولهذا لو قال لها انت طالق نصف تطليقة وثلثها
وثلثها لم يقع الا واحدة وعلى هذا الخلاف اذا اقر وقال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم ونوى
حساب الضرب فعندنا يلزمه عشرة وعند زفر يلزمه مائة الا ان ينوي الواو او مع فحينئذ يلزمه
جميع ذلك ويحلفه القاضي بالله ما اردت الا هذا بذلك كله اذا كان الخصم يدعيه م ولكن
اجزاء التطليقة لا توجب تعددها ش كما لو قال انت طالق طلقة ونصفها وثلثها وربعها وسدسها
وسبعها لم يقع الا واحدة م فان نوى واحدة وثنتين فهي ثلاث ش اي ثلاث تطليقات م لانه
يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف لان بينهما اتصالا ش ولو كانت غير مدخول بها
مع واحدة ش اي طلقة واحدة كما في قوله واحدة وثنتين ش اي كما يقع واحدة في قوله لغير المدخول بها
انت طالق واحدة وثنتين م وان نوى واحدة مع ثنتين ش يعني في قوله انت طالق واحدة
في ثنتين م يقع الثلاث ش اي ثلاث تطليقات م لان كلمة في تاتي بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلي
في عبادي اي مع عبادي وقال بعض [illegible] اي مع جنتي وقال صاحب الكشاف الاولى
في معنى مع ها هنا اذ لو كان من ذلك لقيل وادخلي جنتي وقال على حقيقته اي ادخلي في جملة عبادي م
ولو نوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لا يصلح ظرفا م لانه ليس بمحسوس ش فيلغو ذكر الثاني
ش لان احد العددين لا يصلح ظرفا للاخر وبين الظرف والمظروف من المعية فاستعيرت له ولو نوى
الظرف يقع واحدة لان الطلاق معنى فلا يصلح ان يكون ظرفا للغير فيلغو ذكر الثاني م ولو قال
اثنتين في اثنتين ش اي لو قال انت طالق طلقتين في طلقتين م ونوى الضرب والحساب فهي
ثنتان ش وبه قال الشافعي في الاظهر م وعند زفر ثلاث ش يعني ثلاث تطليقات وبه قال
الحسن ومالك والشافعي في وجه واحد م لان قضيته ان يكون اربعا ش لعرف الحساب م لكن لا

مزيد في الطلاق على الثلاث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول على ما بينا ش يعني ان عمل الضرب
في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وعلى هذا الخلاف مسائل الاقرار بان قال على عشرة في
عشرة او درهم في دينار او كر حنطة في كر شعير لم يكن عليه الا المذكور اولا عندنا الا ان ينوي الواو
او حرف مع فيلزمه جميع ذلك ويحلفه القاضي بالله ما اردت الجمع اذا ادعى الخصم الجميع كذا
في المبسوط م ولو قال انت طالق من هنا الى الشام ش وقال الاترازي الشام [illegible] الهمزة
اسم بلد قلت ليس كذلك بل هو اسم لصقع نحو بلاد كثيرة واعظمها دمشق وهي واحدة
تلك الرقعة م وقال زفر هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول ش هذا التعليل فيه نظر فانه لو
قال انت طالق تطليقة طويلة ونص على الطول يقع رجعية عنده فيحتمل ان يكون عنده
روايتان في المسئلة ويحتمل ان يستفاد من قوله من هنا الى الشام المبالغة في الطول والزيادة
فيه م وقلنا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع وقع في الاماكن كلها ش يعني كلما خصصه ببعض
الاماكن يكون وصفا له بالقصر والطلاق لا يحتمل الطول والقصر حقيقة وانما يحتمل ذلك
حكما والقصر من حيث الحكم هو الرجعي م ولو قال انت طالق بمكة او في مكة فهي طالق في الحال
في كل البلاد وكذلك قوله انت طالق في الدار لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان ش
لان المطلقة في مكان مطلقة في كل مكان م وان عنى به ش اي وان قصد بقوله انت طالق بمكة
م اذا اتيت مكة يصدق ديانة ش يعني بينه وبين الله عز وجل م لا قضاء ش اي لا يصدق في الحكم
م لانه نوى الاضمار وهو ش اي الاضمار خلاف الظاهر ش فلا يصدقه القاضي لما فيه نوع له
تخفيف على نفسه م ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول
ش اي بقوله اذا دخلت مكة لانه صحيح بالتعليق فتعلق بالدخول م ولو قال في دخولك الدار
يتعلق بالفعل ش اي يتعلق الطلاق بفعل الدخول م لمقارنة بين الظرف والشرط ش لان الظرف
يسبق المظروف كما ان الشرط يسبق المشروط م فيحمل عليه ش اي على الشرط م عند تعذر الظرفية
ش لان الفعل لا يصلح ظرفا لانه عرض لا يقوم بنفسه فلا يصلح الدخول ظرفا للطلاق وفي المبسوط
وكذا الحكم في ذهابك الى مكان كذا او في لبسك ثوب كذا لم تطلق حتى تفعل م فصل
ش اي هذا فصل م في اضافة الطلاق الى الزمان ش اي في بيان حكم اضافة الطلاق الى الزمان ذكر
هنا فصولا مترادفة بحسب اضافة الطلاق وتنوعه والتشبيه واضافة الطلاق تاخير حكمه عن
وقت التكلم الى زمان يذكر بعده بغير كلمة الشرط م ولو قال انت طالق غدا وقع الطلاق عليها
بطلوع الفجر لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك بوقوعه في اول جزء منه ش اي من الغد
وهو طلوع الفجر لان الغد يتحقق من ذلك الوقت م ولو نوى به ش اي بقوله غدا م اخر
النهار يصدق ديانة ش لاحتمال انه ذلك م لا قضاء ش اي لا يصدق قضاء في الحكم م لانه
نوى التخصيص في العموم وهو يحتمله ش اي يحتمل الخصوص فيصدق ديانة كما لو قال لا اكل طعاما
ونوى طعاما دون طعام م لكنه يخالف الظاهر ش لما انه وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك
بوقوعه في اوله وفيه تخفيف عليه فلا يصدقه القاضي ولقائل ان يقول العام ما [illegible]
افراده حقيقة الحدود ولفظ الغد ليس كذلك وما يتوهم فيه من الاول والوسط والاخر فهو من
اجزائه لا من افراده وقصده لا يكون فيه اخراجها تخصيصا فلا عموم ولا تخصيص والجواب
ان المراد الحقيقة والمجاز فان اطلاق لفظ الكل وارادة الجزء مجاز لا محالة م ولو قال انت
طالق اليوم غدا او غدا اليوم يؤخذ باول الوقتين الذي تفوه به ش اي تكلم به م فيقع في الاول

ش اي في الوجه الاول وهو قوله انت طالق اليوم غدا م في اليوم وفي الثاني ش وهو قوله
انت طالق غدا اليوم م في الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة
ش وكان قوله غدا لغوا وبقولنا قال الشافعي وحكي عنه في قوله انت طالق غدا اليوم وجهان اصحهما
انه لا يقع في الحال شيء ويقع واحدة غدا كقولنا والثاني ان الحكم فيه كما لو قال انت طالق اليوم غدا
م ولو قال غدا كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغى اللفظ
الثاني في الفصلين ش اي في قوله انت طالق اليوم غدا وقوله وغدا اليوم فان قيل لم لا
يجعل غدا ظرفا للطلاق اخر • واجيب بانه يحتاج الى تقديرات طالق والاصل خلافه فلا يصار اليه
في غير موضع الضرورة وفيه نظر لان صون كلام العاقل عن الالغا نوع ضرورة والاولى ان يقال
وصفها بالطلاق اليوم وغدا وبالطلقة الواحدة يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى غيره فعلى
هذا كان كلامه مصونا عن الالغاء • فان قيل هذا لا يتم في الصورة الثانية وهي قوله انت طالق غدا
اليوم لانه وصفها بالطلاق غدا والموصوف به غدا لا يكون موصوفا به اليوم • اجيب بان ايقاع
الثانية فيها يفضي الى المكروه وهو ايقاع الطلقتين في دفعة واحدة فلا ينبغي الاتيان بها فيكون الثاني
لغوا م ولو قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار دين في القضاء عند ابي حنيفة
وقالا لا يدين في القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله
غدا على ما بينا ش وهو انه تخصيص العموم وهو خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة
م ولهذا ش اي ولاجل كونه وصفها بالطلاق في جميع الغد م يقع ش اي الطلاق في اول جزء
منه ش اي من الغد م عند عدم النية وهذا ش اي وقوع الطلاق في اول جزء منه عند عدم النية
م لان حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين ش اي في الحذف والاثبات م ولابي حنيفة
انه نوى حقيقة كلامه م لانه لما قال في الغد جعل الغد ظرفا م لان كلمة في للظرف والظرفية
لا تقتضي الاستيعاب ش اي استيعاب المظروف كقولك زيد في الدار بل يكتفي بوجوده في جزء
من اجزاء الظرف وقد يشغل جميع المظروف فكان كلامه محتملا للوجهين م وتعين الجزء الاول
ضرورة عدم المزاحم فاذا عين اخر النهار كان التعيين القصدي ش من المعين م اولى بالاعتبار
من الضروري ش اي من التعيين الضروري م بخلاف قوله غدا ش يعني اذا قال غدا بدون ذكر في م
لانه يقتضي الاستيعاب حيث وصفها ش اي حيث وصف المراة م بهذه الصفة ش يعني
بصفة الطلاق حال كونه م مضافا الى جميع الغد ش فلا يصدق ديانة في نية اخر النهار وقضاء
م ونظيره ش اي نظير حكم هذا المذكور بدون ذكر كلمة في م اذا قال والله لاصومن عمري ونظيره
الاول ش وهو المذكور بكلمة في م لاصومن في عمري ش فان الاول يتناول جميع عمره حتى لا يبر في يمينه
الا بصوم جميع العمر وفي الثاني وهو قوله لاصومن في عمري ساعة حتى لو صام ساعة
بر في يمينه م وعلى هذا ش اي وعلى الحكم المذكور م الدهر وفي الدهر ش يعني لو قال لاصومن الدهر
او قال لاصومن في الدهر ففي الاول لا يبر حتى يصوم الدهر كله وفي الثاني لو صام ساعة منه بر في
يمينه م ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها ش اي والحال انه قد تزوجها م اليوم ش
بالنصب اي في اليوم الذي قال فيه انت طالق م لم يقع شيء لانه اسنده ش اي اسند كلامه م
الى حالة معهودة ش اي معلومة م منافية لمالكية الطلاق فيلغو ش كلامه فلا يقع شيء م
كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ش او قبل ان تخلقي ولا خلاف فيه للفقهاء في ذلك لانه وصفها
بالطلاق في وقت لم تكن فيه في ملكه م ولانه يمكن تصحيحه ش اي تصحيح هذا الكلام م اخبارا

عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج ش اي او يكون اخبارا عن كون هذه المراة
مطلقة بتطليق غيره من الازواج وهذا لا يستقيم ان كانت المراة بكرا او ثيبا بغير نكاح او متوفى عنها
زوجها ولا يستقيم الكلام الا على التعليل الاول وهذا التعليل ايضا في نفس الامر تكرار لان عدم النكاح
يصدق على هذا فافهم م ولو تزوجها اول من امس وقع الطلاق الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية
ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا ش اي عن عدم النكاح لانه كان تزوجها اول من امس فلا يجعل اخبارا اي كما في المسئلة
السابقة فلما لم يمكن تصحيحه اخبارا م فكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعة ش لان الانشاء ايجاد
امر لم يكن والايجاب في الماضي ايجاب في الحال فيكون طالقا في الحال م ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع
شيء لانه اسنده الى حالة منافية ش لانه اضاف الطلاق الى زمان مناف للطلاق لانه لا وجود للطلاق قبل
النكاح فلا يقع م فصار ش اي حكم هذا م كما اذا قال طلقتك وانا صبي او نائم ش لانه اسنده الى حالة غير معهودة
فلا يعتبر قوله في الاضافة م او يصح ش يعني يجعل قوله انت طالق م اخبارا ش في عدم النكاح قبل التزوج في قوله
انت طالق قبل ان اتزوجك لان الصيغة للاخبار وقد امكن العمل بها فلا يجعل انشاء م على ما ذكرنا ش اشارة الى قوله لانه
يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج م ولو قال انت طالق
ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد
وجد حيث سكت ش وهذا باتفاق الفقهاء م وهذا ش توضيح لما قبله م لان كلمة متى ومتى ما صريح في الوقت لانها
من ظروف الزمان ش اما متى فانها المبهم في الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلت للشرط لوجود التردد والابهام
فيما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد فصحت المجازاة بها مع قيام معنى الوقت فاذا قال لامراته انت
طالق متى لم اطلقك يقع الطلاق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه ولم يتقيد على المجلس لانه ظرف باعتبار
ابهام فيعم جميع الازمنة واما متى ما فانه ايضا هي في الاصل فزيدت فيه كلمة ما واما كلمة ما فانها تستعمل للوقت
لا محالة فترجحت جهة الوقت م وكذا كلمة ما ش اي تستعمل للوقت كما ذكرناه قال تعالى ما دمت حيا اي وقت الحياة وقال تعالى
حكاية عن عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا قلت يكون شرطية ايضا قال تعالى ما يفتح
الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له فينبغي ان لا يقع الا اذا كانت للوقت دون الشرط وهي
يكون شرطية في غير وقت وللوقت بلا شرط بخلاف متى ومتى ما فانها اذا كانت للمجازاة فلا ينفك عن الوقت فاذا قلت
متى القتال كانت للاستفهام عن زمان القتال وليس فيه شرط واذا قلت متى تقم اقم معك كان ظرفا تضمن معنى الشرط
وكذا متى ما م ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت لان العدم ش اي عدم التطليق م لا يتحقق الا باليأس
عن الحياة وهو الشرط ش اي اليأس عن الحياة هو الشرط فاذا انتهى الى الوقت قبيل وقت اليأس فوجد الشرط والمحل قابل
والملك باق فوقع قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف باتفاق الفقهاء ثم ان كان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار
عندنا خلافا للشافعي وان لم يدخل بها فلا ميراث لها م كما في قوله ان لم ات البصرة ش يعني كما اذا قال لها انت طالق ان لم ات
البصرة لا يقع الطلاق حتى يقع اليأس عن الاتيان فاذا انتهى الى الوقت فقد وقع اليأس فوجد الشرط فوقع م كل طلاق جائز
الا طلاق الصبي والمجنون ش هذا حديث غريب وذكره المص ايضا في الحج لكن بلفظ المعتوه عوض المجنون واخرج الترمذي
عن عطا بن عجلان عن عكرمة بن خالد المخزومي عن ابي هريرة قال رسول الله كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على
عقله وقال هذا حديث لا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطا وهو ضعيف ذاهب الحديث وروى ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا حفص بن عثمان عن حجاج عن عطا عن ابن عباس قال لا يجوز طلاق الصبي وفي شرح الطحاوي ولو ان الصبي والمجنون
طلق امراته لم يقع طلاقه وكذا المغمى عليه والمبرسم والمدهوش والنائم والمعتوه والذي شرب البنج ونحو
ونحوه فيعتبر عقله اذا طلق واحد من هؤلاء زوجته لم يقع طلاقه م ولان الاهلية بالعقل المميز وهما ش اي الصبي والمجنون
م عديما العقل والنائم عديم الاختيار ش وشرط التصرف الشرعي انما هو الاختيار م وطلاق المكره واقع ش وهو قول عمر بن الخطاب

وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن عمر وبه قال الشعبي وابن جبير والنخعي والزهري وسعيد بن المسيب وشريح القاضي وابو قلابة
عبد الله بن زيد الجرمي الراعي الكبير وقتادة والثوري م خلافا للشافعي ش فانه يقول لا يقع طلاق المكره وبه قال مالك واحمد
ويروى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير ومن التابعين الحسن وعطا والضحاك م هو ش اي الشافعي م يقول ان الاكراه لا يجامع
الاختيار وبه ش اي وبالاختيار م يعتبر التصرف الشرعي ش ولا اعتبار في التصرف الا بالاختيار م بخلاف الهازل فانه مختار في
التكلم بالطلاق ش واستدل الشافعي ايضا بقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه م ولنا انه ش اي ان
المكره م قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته ش اي في حال عقله وتمييزه وكونه مخاطبا وبالاكراه لا يخرج عن ذلك
م فلا يعرى عن قضيته ش اي حكمه لئلا يلزم تخلف الحكم عن علته م دفعا لحاجته ش اي لحاجة المكره وحاجته ان يتخلص عما توعد
به من القتل والجرح ونحوه م اعتبارا بالطائع ش في وقوع طلاقه دفعا لحاجته م وهذا ش اشارة الى قوله قصد ايقاع الطلاق
انما قلنا انه قصد ذلك م لانه عرف الشرين ش وهما الهلاك والطلاق م واختار اهونهما ش اي اهون الشرين وهو الطلاق م و
هذا ش اي اختيار اهون الشرين م آية القصد ش اي علامة القصد والاختيار وهذا جواب عن قوله الاكراه لا يجامع الاختيار
م الا انه ش اي غير ان المكره م غير راض بحكمه ش الضمير يرجع الى ايقاع الطلاق وحكمه وقوع الطلاق وهذا جواب عما يقال لو كان
المكره مختارا لما كان له اختيار فسخ العقد الذي باشره مكرها من البيع والشرا والاجارة وغيرها وليس كذلك وتقرير انه
غير راض بحكمه م وذلك ش اي عدم الرضا بحكم الطلاق م غير مخل به ش اي بحكمه م كالهازل ش فانه يقع طلاقه مع عدم الرضا
بوقوعه واصحابنا استدلوا ايضا بما روي عن علي وابن عباس وابن مسعود انهم قالوا كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي
وبحديث ابي هريرة ايضا الذي رواه الترمذي وقد ذكرناه والجواب عن الحديث الذي استدل به الشافعي انه لا حجة له فيه
لان المجاز والعفو عن الاثم لان العفو عن الطلاق والعتاق لا يصح لانه ملم يدخل تحت الحديث م وطلاق السكران واقع ش وكذا
يصح خلعه واعتاقه وبه قال الشافعي في المنصوص والاصح وهو قول الثوري ومالك واحمد في رواية وفي البسيط المنصوص بالشافعي
جديما وحديثا وقوع الطلاق السكران وفي المغني وهو قول سعيد بن المسيب ومجاهد وعطا والحسن البصري وابرهيم النخعي والاوزاعي
وميمون بن مهران والحكم وشريح وسليمان بن يسار ومحمد بن سيرين وابن شبرمة وسليمان بن حرب هو قول عمر وعلي وابن عباس
ومعاوية وبه قال قتادة وحميد وجابر بن زيد وابن ابي ليلى وعمر بن عبد العزيز والحسن بن حي وقال ابن حزم اجاز مالك
جميع تصرفاته الا الردة لقول اصحابنا قال وروى ابن وهب عنه انه يجوز طلاقه دون نكاحه وقال صاحبه مطرف بن
عبد الله لا يلزمه شي من تصرفاته الا اربعة الطلاق والعتق والقتل والقذف وعن عثمان انه لا يقع طلاقه وبه قال
طاوس والقاسم بن محمد ويحيى بن سعيد الانصاري وربيعة وعبد الله الحسن والليث بن سعد واسحق وابو ثور والمزني
وابو سليمان وابن شريح وابو طاهر الرازي وابو سهل الصعلوكي وابنه سهل من الشافعية وزفر بن هذيل وابو جعفر الطحاوي و
وابو الحسن الكرخي وقال عثمان البتي لا يلزمه منه عتق ولا بيع ولا نكاح ولا اصل الا حد الخمر فقط وقال الليث لا يلزمه شي
بقوله واما ما عمل بيده من سرقة او زنا فانه يقام عليه وفي الذخيرة طلاق السكران واقع اذا سكر من الخمر والنبيذ
ولو اكره على الشرب فسكر او شرب للضرورة فذهب عقله يقع طلاقه وعلل بان عقله ذهب بلذة وفي البدايع لو شرب
لا يقع طلاقه وفي جوامع الفقه عن ابي ح يقع وبه اخذ شداد ولو ذهب عقله بدواء او اكل البنج لا يقع وذكر عبد العزيز
الترمذي انه سال ابا ح وسفيان الثوري عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه فطلق قال ان كان يعلم حين شرب ما هو
يقع والا لا يقع ولو شرب الخمر ولم يوافقه فصدع منه فزال عقله لم يقع طلاقه ولو سكر من الانبذة المتخذة من
الحبوب او البقل لا يقع طلاقه عندهما وعند محمد يقع وفي الينابيع لو سكر بالبنج او الدواء لا يقع طلاقه بالاجماع
كالنائم بخلاف ما لو ضرب راسه حتى زال عقله فانه لا ينفذ تصرفاته ولا يجعل عقله باقيا وان كان زواله بمعصية
لسقوطه وطنه الا شرعه فيحد ذكره في المحيط بخلاف زواله بالخمر ونحوه حيث اعتبر عقله باقيا ووضعا للفرائض
زجرا م واختيار الكرخي والطحاوي انه ش اي طلاق السكران م لا يقع وهو احد قولي الشافعي لان صحة القصد بالعقل
وهو زائل فصار كزواله بالبنج والدوا ش اي كزوال العقل باستعمال البنج وشرب الدوا فان فيهما لا يقع الطلاق الا اتفاقا ف

وكذا اذا اكل الافيون او شرب لبن الرماك فسكر به والبنج قال في المغرب وهو نبت له حب يسكر وقيل بسبب ورقه وقشره
وبزره وفي القانون هو سم يخلط العقل ويبطل الذكر ويحدث جنونا وخناقا م ولنا انه زال بسبب هو معصية فجعل ش
اي عقله م باقيا حكما زجرا له ش اي عقوبة عليه قيل في كلامه تسامح لانه جعل العقل زايلا بالسكر وليس كذلك عند الائمة
مخاطب ولا خطاب بلا عقل بل هو مغلوب واجيب بان المغلوب كالمعدوم فلذلك اطلق عليه الزوال وقال ولئن سلمنا انه زال
ولكنه حاصل بسبب هو معصية فلم يؤثر في اسقاط ما بني على التكليف بل يجعل باقيا زجرا الا ترى انه ملحق بالصاحي في حق وجوب
القصاص وحد القذف حتى لو قتل او قذف في هذه الحالة يجب القصاص وحد القذف فلان يلحق بالصاحي فيما لا يسقط
بالشبهة اولى واعترض بوجهين احدهما ان شرب المسكر كسفر المعصية فما بال السفر صار سببا للتخفيف دون شرب المسكر
والثاني انه لما جعل العقل باقيا في الطلاق حكما زجرا له كان الردة والاقرار بالحدود اولى لان الزجر والعقوبة هناك
واجيب عن الاول بان الشراب نفسه معصية ليس فيه امكان انفصال ولا جهة اباحة تصلح لاضافة التخفيف وعن الثاني بان الزنا
في الردة الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقول فلا يحكم بردته لانعدام ركنها لا للتخفيف عليه بعد تقرر السبب واما
الاقرار بالحدود فان السكران لا يثبت على شي فيجعل راجعا عما اقر به فيؤثر فيما يحتمل الرجوع م بمنزلة موتها ش اي موت
من يقع الطلاق قبيل موتها ايضا م هو الصحيح ش احترازا عن رواية النوادر فانه قال فيها لا يقع الطلاق عن موتها وباين
وقوع الطلاق عليها بعد موتها انه لا يرث الزوج منها لانها بانت قبيل الموت فلا يبقى بينهما زوجية عند الموت وشرط
التوريث هنا وقد عدم م ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك واذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يموت عند ابي ح ش وبه قال احمد
في رواية م وقالا تطلق حين سكت ش وبه قال الشافعي ومالك م لان كلمة اذا للوقت قال تع اذا الشمس ش استدلالهما بهذه الاية
ضعيف فان اذا فيها للشرط ولهذا اتى فيها بالجواب في قوله تع علمت والشمس مرفوعة بفعل عليه رافعها فعل مضمر يفسره
كورت هكذا ذكره الزمخشري ورفعه بالفاعلية من هيئته وغيره يرفعه بالفعل المفسر على انه مفعول ما لم يسم فاعله م
قال قائلهم واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب ش ولم يبين المص قائل هذا البيت من هو وعزاه الكاكي
الى عنترة العبسي وليس بصحيح وعزاه س الى رجل من مذحج وقال ابو رياش قائله همام بن مرة اخو جساس بن مرة قاتل
كليب وزعم ابن الاعرابي انه لرجل من بني عبد مناف قبل الاسلام بخمس مائة عام وذكرت هذه الاختلاف وان البيت من قصيدة
من الكامل مع بيان لغاتها واعرابها في الكتاب الذي صنفته وسميته المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الالفية
وقال الكاكي م فصار ش اي اذا م بمنزلة متى ومتى ما ش يعني في عدم سقوط الوقت عند استعماله شرطا واستوضح كونه بمعنى
متى بقوله م ولهذا ش اي ولاجل كونه بمعنى متى م لو قال لامراته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام من
المجلس كما في قوله متى شئت ش لانه لو كان بمعنى ان يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما في ان م ولابي ح انه ش اي ان اذا
م يستعمل للشرط ايضا ش وفي المبسوط واصل الحديث بين اهل اللغة والنحو والكوفيون يقولون ان اذا قد تستعمل للشرط
وقد يستعمل للوقت على السوا واذا كان بمعنى الشرط يسقط عنه معنى الوقت اصلا كحرف ان وهو مذهب ابي ح وعند البصريين
حقيقة للوقت وللشرط يستعمل مجازا ولا يسقط منه معنى الوقت م قال قائلهم ش اي قائل الجماعة الذين قالوا انه يستعمل
للشرط واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل ومعنى قوله واذا تصبك ما حرم فلو كان للوقت كما
الجزم ودخل الفا في جوابه وهو فتجمل والبيت لعبد قيس بن خفاف وهو من الكامل من قصيدة مشهورة في المفضليات
قاله ابنه ان اباك كارب يومه واذا دعيت الى المكارم فاعجل الله فاتقه واوف بنذره واذا حلفت مماريا فتحلل
واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل قوله ابني اي يا بني قوله خصاصة اي مجاعة قوله فتجمل
بالجيم وهو امر من التجمل وهو اكل الجميل وهو الشحم المذاب والمراد الاكتفاء والقناعة بادنى شي فان اريد به الشرط
لم تطلق في الحال وان اريد به الوقت طلقها فلا تطلق بالشك والاحتمال لانه اذا كانت مشتركة لم يجز استعمالها فيهما
دفعة فان اريد بها الشرط لم تطلق في الحال وان اريد بها الوقت طلقت ولا تطلق بالشك فان قيل النظر الى الشرط به
يقتضي بقاء النكاح والحل والنظر الى الوقتية يوجب الطلاق والحرمة فاجتمعت الحرمة والحل فينبغي ان يترجح الحرمة كما عرف

قلنا هنا منزول في جميع صور التردد فانه لو شك في الاسماء بعد الطهارة فان بقاءها يوجب اباحة الصلوة وبالنظر
الى الانتقاض يحرم اداؤها ومع هذا لا يترجح الحرمة فاذا كان مبنى الصلوة على الاحتياط الا ان الشك لا يثبت شيئا فلا
يكون من قبيل تعارض دليل الحرمة مع دليل الحل كذا قيل م بخلاف مسئلة المشية ش جواب عن قولهما كما في قوله متى شئت
وتقريره قوله لانه على اعتبار انه ش اي ان اذا م للوقت ش اي بمعنى الوقت م لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه م للشرط
يخرج وكان الامر بيدها بيقين فلا يخرج بالشك لان الشك لا يعارض اليقين م وهذا الخلاف ش اي المذكور بين ابح وصاحبيه
فيما اذا لم يكن له نية ش في قوله انت طالق اذا لم اطلقك م اما اذا نوى الوقت يقع ش الطلاق م في الحال ولو نوى الشرط يقع في آخر
العمر ش بموت احدهما م لان اللفظ يحتملهما ش اي يحتمل الوقت والشرط فاذا احتملهما على السوا يقع ما نوى بالاجماع وقيل ان اذا
يستعمل للشرط مجازا عند ابح وكذا عندهما فينبغي ان لا يصدقه القاضي فيما لو نوى به لان فيه تخفيفا على نفسه قيل في جوابه
لما كثر استعماله في معنى الشرط فصار كالظاهر في حقه فجاز ان يصدقه القاضي مع انه قيل حقيقة فيهما عنده وفيه نوع
تامل م ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق بهذه التطليقة ش اي التطليقة الاخيرة لا المضافة اي المعلقة
بعدم التطليق م معناه ش اي معنى ما قال محمد والقدوري م قال ذلك موصولا به ش قيد به لانه لو قال مفصولا لا يقعان بالاجماع
قياسا واستحسانا لانه وجد الزمان الخالي عن التطليق م والقياس ان يقع المضاف ش وهو قوله ما لم اطلقك م فيقعان ش اي
المضاف والتطليقة الاخيرة م ان كانت مدخولا بها وهو ش اي القياس م قول زفر لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وهو زمان
قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها م بيانه انه وجد ما بين اليمين ووقوع الطلاق مقدار ما يسع فيه ستة احرف وهو قوله
انت طالق يقع باخر الحروف وحين يتكلم بالاتفاق وفيما بين ذلك ستة احرف وشرط الحنث يستوي فيه القليل والكثير م وجه
الاستحسان ان زمان البر مستثنى عن اليمين بدلالة الحال ش لان الحالف انما يحلف ليبر في يمينه ولا يمكنه البر في هذه الا ان يجعل
الساعة التي يستعمل للايقاع فيها مستثنى فيصير هذا القدر مستثنى من اليمين بدلالة الحال م لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق
البر الا ان يجعل هذا المقدار ش اي مقدار ما يستعمل للايقاع فيه م مستثنى ش عن اليمين م واصله ش اي اصل هذا الخلاف الذي وقع
بيننا وبين زفر مسئلة كتاب الايمان اشار اليها بقوله م من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته ش فانه لا يحنث استحسانا
وعند زفر يحنث قياسا م واخواته ش اي واخوات من حلف وهي قوله لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال ولا يركب
هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لا يحنث خلافا لزفر م على ما يذكر في الايمان ش اي على ما يذكر اصل هذه المسئلة واخواته
في كتاب الايمان م ومن قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا ش اي في الليل م طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض
النهار فيحمل عليه ش اي على بياض النهار م اذا قرن ش اي اليوم م بفعل ممتد كالصوم ش فانه ممتد م والامر باليد ش كما في قوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان م لانه يراد به المعيار ش اي المعيار اذا قرن بفعل ممتد والمراد من المعيار ان يكون مقدرا بالفعل
كاليوم في الصوم م وهو اليق به ش اي كون المعيار مرادا من اليوم اليق بالفعل الممتد لان الفعل الممتد يحتاج الى وقت ممتد
وهو بياض النهار الذي صار المعيار عبارة عنه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل ممتدا حيث لا يحتاج الى وقت ممتد بل يكفيه مطلق
الوقت م ويذكر ش اي اليوم م ويراد به مطلق الوقت قال تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت م فيحمل عليه ش
اي على مطلق الوقت م اذا قرن بفعل لا يمتد والتزوج من هذا القبيل ش اي مما لا يمتد اذ لا يقال تزوجتك شهرا او سنة فلو قال
ذلك يبادر ويكون ممتدا وفي اكثر النسخ والطلاق من هذا القبيل قال الامام حميد الدين هذا يدل على ان المعتبر جانب الشرط
وفي النسخة التي فيها الطلاق قال الامام ظهير الدين هذا يدل على المعتبر في الامة وعدمه جانب الشرط وقال الاترازي
اختلفوا في الفعل الذي لا يمتد قال صاحب الهداية الى انه الطلاق لانه قال الطلاق من هذا القبيل اي مما لا يمتد وكذا قال
شمس الائمة السرخسي وقال فخر الاسلام البزدوي والصدر الشهيد والعتابي انه التزوج م فينتظم الليل والنهار ش فيقع الطلاق
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله انت طالق يوم يقدم فلان وبه قال الشافعي في وجه والاصح عنده لا يتناول الليل فلا يقع الطلاق
اذا قدم ليلا م ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين ش اي صدق م في القضاء لانه حقيقة كلامه ش لان النهار بياض
النهار خاصة والليل السواد خاصة واليوم يستعمل في بياض النهار ومطلق الوقت بالاشتراك عند البعض والصحيح انه حقيقة

المجاز م والليل لا يتناول الا السواد والنهار يتناول البياض خاصة هو اللغة ش يعني حقيقتها اللغوية هنا م فصل ش
اي هذا فصل في اضافة الطلاق الى النساء ولما كانت هذه تخالف الاضافة الطلاق الى الرجال ذكرها في فصل على حدة وقال
الاكمل ذكر فيه مسائل اخر متنوعة وكان حقها ان يذكرها في مسائل شتى قلت ليس من حقها ما ذكره لان الذي ذكره في هذا
الفصل كله من انواع الطلاق والمناسب ذكرها كلها في فصول الطلاق م ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشيء وان نوى
طلاقا ش هذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابح في رجل يقول لامرأته انا منك طالق ينوي
الطلاق قال لا يكون طالقا انتهى وهذا قول المص فليس بشيء قوله وان نوى طلاقا واصل بما قبله م ولو قال انا منك باين او عليك
ش اي او قال انا عليك م حرام ش حال كونه م ينوي الطلاق فهي طالق ش هاتان الصورتان من تتمة مسائل الجامع الصغير المذكورة
الاولى قوله انا منك باين ينوي الطلاق وكانت طالقا الثانية قوله انا عليك حرام ينوي الطلاق كانت طالقا وبقولنا قال احمد
م وقال الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى ش الوجه الاول قوله انا منك طالق م لان الملك النكاح مشترك بين
الزوجين حتى تملك ش اي المرأة م المطالبة ش اي مطالبة زوجها م بالوطي كما يملك هو ش اي الزوج م المطالبة ش اي مطالبة المرأة
بالتمكين ش اي بتمكين نفسها من الزوج م وكذا الحل مشترك بينهما ش اي بين الزوجين وذلك بحل استمتاع كل واحد منهما بصاحبه
ولانهما النكاح بموت كل منهما او لتسميته كل واحد ناكحا م والطلاق وضع ش اي شرع م لازالتهما ش اي لازالة الحل والتمكن وكما وضع
لذلك م فيصح مضافا اليه ش اي الى الزوج م كما صح مضافا اليها ش اي الى المرأة م كما في الابانة والتحريم ش اي كما يصح في قوله
انا منك باين وانا عليك حرام وهذا التعليل الذي علل به الشافعي غير مرضي عند اكثر اصحابه فقالوا لو كان كذلك لما
احتاج اضافة الطلاق اليه الى النية كما لا يحتاج الاضافة اليها الى النية بل المختار عند اصحابه ان على الزوج حجرا من
جهتها من حيث انه لا ينكح اختها ولا اربع سواها فيصح اضافته اليه باعتبار رفع ذلك القيد لان الاضافة الى الزوج غير
معهودة فاحتيج الى النية كذا في كتبهم م ولنا ان الطلاق لازالة القيد ش اي العقد الحاصل بالنكاح م وهو ش اي القيد م فيها
اي في المرأة م دون الزوج ش يعني القيد الحاصل بالنكاح حصل للرجل على المرأة لا للمرأة على الرجل ثم اوضح ذلك بقوله م الا ترى
انها ش اي ان المرأة م هي الممنوعة عن التزوج ش بزوج آخر م والخروج ش اي ممنوعة عن الخروج والبروز والرجل يتطلق حيث
شاء وسواء ان يريد ويستمتع بامائه وان كثرت وبثلاث سواها م ولو كان ش اي الطلاق م لازالة الملك ش كما قال الشافعي فهو م
اي الاصل عليها لانها مملوكة والزوج مالك وهذا جواب عما قاله الشافعي بطريق التسليم بعد المنع لان الطلاق بازالة الملك
ثم اوضح ذلك بقوله م وهذا ش اي وكان الرجل كونها مملوكة سميت منكوحة ش ولا يملك بضعها وجب عليه المهر والنفقة عقابا له
م بخلاف الابانة ش اي بخلاف قوله انا منك باين م لانها ش اي لان الابانة م لازالة الوصلة وهي مشتركة بينهما ش اي بين الزوجين
ولهذا جاز اضافته الى كل واحد منهما الا ترى انه يقال بان منها كما يقال بانت عنه م وبخلاف التحريم ش اي بخلاف قوله انا عليك حرام
م لانه ش اي لان لفظ حرام م لازالة الحل وهو ش اي الحل م مشترك ش اي بينهما م فصحت اضافتهما ش اي اضافة الحرام والابانة م
اليهما ش اي الى الزوجين الا ترى انه يقال حرام عليها كما يقال حرمت عليه م ولا تصح اضافة الطلاق الا اليها ش اي الى المرأة لان
الطلاق زوال القيد لما لم يكن القيد على الرجل لم تصح اضافة الطلاق اليه ولان الطلاق لو وقع على المرأة لا يخ اما ان ثبت
ابتداء او ثانيا على ثبوته في الرجل فلا يجوز الاول لعدم اضافة الطلاق اليها ولا يجوز الثاني ايضا لان الرجل ليس بطالق
المرأة لعدم القيد فيه فلغى قوله انا منك طالق كما اذا قال العبد انا منك حر حيث لا يعتق فان قيل لا نسلم عدم القيد في
الرجل لانه لا يجوز له ان يتزوج اربع سواها عليها واختها وابنة اخيها وابنة اختها قيل له ذلك باعتبار عدم المشروعية لا
باعتبار القيد واقع على الرجل م ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشيء ش هذه مسئلة الجامع الصغير وصورتها فيه محمد
عن يعقوب عن ابح في رجل قال لامرأته انت طالق واحدة او لا قال ليس بشيء انتهى وكذا لو قال انت طالق او لا او غير طالق لا يقع
شيء وبه قال الشافعي ومالك واحمد وعلى هذا الخلاف لو قال انت طالق ثنتا او لا شيء م قال كذا ذكره ش اي قال المص كذا ذكره
في الجامع الصغير من غير خلاف بين ابح وصاحبيه وقال في الاصل وان قال انت طالق واحدة او لا شيء فهي طالق واحدة في قول
محمد وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع ابو يوسف وقال لا يقع عليها شيء وكذلك ان قال انت طالق ثنتا او لا شيء فهي طالق واحدة رجعية

في قول محمد وقول الشافعي الاول ولم يذكر قول ابي حنيفة في الاصل كما ترى ونقل صاحب الاجناس عن كتاب الطلاق املاء ابي سليمان قال
ابو حنيفة لا يقع الطلاق ثم قال صاحب الاجناس في كتابه ذكر عن ابي حنيفة في الجرجانيات م وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف آخرا ش اي المذكور
من قوله انت طالق واحدة او لا فليس بشيء هو قول ابي حنيفة وابي يوسف في قوله الاخير الذي رجع اليه وقوله الاول الذي رجع عنه
مع محمد في انه يقع طلقة واحدة كما ذكرناه الآن م وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية ش ولم يذكر فيه قول ابي حنيفة
ذكر قول محمد في كتاب الطلاق ش اي ذكر محمد قول نفسه في كتاب الطلاق من الاصل م فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة
او لا شيء ولا فرق بين المسئلتين ش اي بين قوله انت طالق واحدة او لا وبين قوله انت طالق واحدة او لا شيء لانهما في المعنى واحد
يعني لا فرق بينهما في حق التردد في الايقاع او في حق الوضع م ولو كان المذكور ههنا قول الكل فعن محمد روايتان ش اي لو كان
المذكور في الجامع الصغير قول الثلاثة فيكون عن محمد روايتان لانه ذكر قول محمد في طلاق المبسوط انه يقع واحدة رجعية ولم يذكر
الخلاف في الجامع الصغير فهذا يستلزم ورود الروايتين عنه م له ش اي لمحمد م انه ش اي ان الرجل الذي قال لامرأته انت طالق واحدة
او لا شيء م ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها ش اي بين الواحدة م وبين النفي ش وهو قوله لا شيء م فيسقط اعتبار
الواحدة ويبقى قوله انت طالق ش سالما من الشك م فيقع طلقة واحدة رجعية م بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل
الايقاع فلا يقع ش شيء م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان الوصف ش وهو قوله انت طالق م متى قرن بالعدد ش مثل ان يقول انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلاثا م كان الوقوع ش اي وقوع الطلاق م بذكر العدد ش وهو قوله واحدة انما اطلق الواحد مجازا من حيث انه
اصل العدد م الا ترى انه ش توضيح لما قبله اي الا ترى ان الرجل م لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا تطلق ثلاثا ش ولا تبين
فعلم ان الوقوع بالعدد م ولو كان الوقوع ش اي وقوع الطلاق م بالوصف للغى ذكر الثلاث ش يعني لو كان بقوله انت طالق لما وقع الثلاث
فعلم ان الوقوع بالعدد لا بالوصف م وهذا ش اشارة الى قوله ولو كان الوقوع بالوصف م لان الواقع في الحقيقة انما هو المفعول المحذوف
معناه انت طالق تطليقة واحدة على ما مر ش اراد به قوله ان الوقوع بالعدد لا بالصفة وهي طالق ولكن العدد وقع نعتا لمحذوف اي
تطليقة واحدة والمنعوت هو الواقع في الحقيقة فافهم م واذا كان الواقع ما كان العدد نعتا له كان الشك داخلا في الايقاع فلا
يقع شيء ش الضمير في له يرجع الى الموصول وهو قوله ما وهو عبارة عن التطليقة المحذوفة واراد بقوله العدد الواحدة وقوله
كان الشك الخ جواب قوله اذا كان م ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك ش اي او قال انت طالق مع موتك م فليس بشيء ش اي هذا
القول ليس بشيء حتى لا يقع به طلاق وبه قال الشافعي ومالك واحمد وهذه من مسائل الجامع الصغير وليس فيه خلاف وكذا اذا قال
انت طالق بعد موتي وبعد موتك بل اولى م لانه اضاف ش اي اضاف الطلاق م الى حالة منافية له ش اي للطلاق م لان موته ش اي موت
الرجل م ينافي الاهلية ش اي الطلاق م وموتها ش اي موت المرأة م ينافي المحلية ش اي بناء على كونه محلا للطلاق م فلا بد منهما ش اي فلا بد
لوقوع الطلاق من الاهلية والمحلية لان الطلاق معلق بوجود الموت فصار الموت شرطا كما لو قال انت طالق مع دخولك
الدار والجزاء يعقب الشرط فكان هذا ايقاعا له بعد الموت ولا ملك بعد الموت ولان النكاح موقت بحياتهما فبموت احدهما ينتهي
لوجود غايته والحكم لا يبقى بعد الغاية وفي الجامع قال والله لا اقربك حتى اموت او تموتي صار موليا فكانه قال والله لا اقربك
ما دام النكاح بيننا م واذا ملك امرأته ش اي ملك الرجل امرأته بشراء او ارث او هبة او وصية م او شقصا منها ش اي او ملك الرجل
شقصا من امرأته والشقص بالكسر [illegible] قاله ابن دريد م او ملكت المرأة زوجها ش يعني بشراء ونحوه كما ذكرنا م او شقصا منه ش
اي او ملكت شقصا من الزوج م وقعت الفرقة ش جواب لاذا يعني يرتفع النكاح بينهما بالفسخ وهذا قول الجمهور وقد قالت
الائمة الثلاثة والظاهرية وفي التمهيد عن عبد الله بن عتبة والشعبي والنخعي انها لو ملكت زوجها فاعتقته حين ملكته كانا
على نكاحهما واجمعوا على بطلان نكاحهما لو ملكها زوجها ويطأها بملك اليمين بعده ولو ملك بعضها ينفسخ النكاح ولا
يطأها وقال قتادة لم يرد به منها الا قربا ويطأها بنكاحه وهو مردود م للمنافاة بين المالكين ش ومما ملك النكاح والملك
بالشراء ونحوه م اما ملكها اياه ش اي اما ملك المرأة زوجها م فللاجتماع بين المالكية والمملوكية ش وهو مستحيل لان ملك الرقبة يقتضي
ان يكون خادما وملك بعضه يقتضي ان يكون مخدوما فاستحال اجتماعهما م واما ملكه اياها ش اي واما ملك الرجل امرأته م فلان ملك
النكاح ضروري ش بيانه ان اثبات الملك على الحرة على خلاف القياس وانما ثبت ضرورة الحل لبقاء النسل م ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين

ش لانه لما طرأ عليه ملك وهو الحل القوي م فينتفي الحل الضعيف ش وفي تملك الشقص وان كان لا يثبت الحل ولكن يثبت الملك
فقام مقام الحل لانه دليل عليه بخلاف المكاتب اذا اشترى منكوحته لا يبطل النكاح لان الثابت له في كسبه حق الملك
وحق الملك لا يمنع بقاء النكاح م ولو اشتراها ش اي ولو اشترى الزوج امرأته الامة م ثم طلقها لم يقع شيء ش لان الطلاق
يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له ش اي للنكاح م مع المنافي ش وهو ملك اليمين م لا من وجه ش يعني من حيث العدة لانها اثر
النكاح مع وجود المنافي والا لكان ملك النكاح باقيا من وجه م ولا من كل وجه ش يعني من حيث ملك النكاح وعلى هذا كان
قوله من وجه ولا من كل وجه متعلقا بقوله ولا بقاء له وقال الاكمل وقيل لا من وجه يعني اذا ملك الشقص ولا من كل وجه يعني
اذا ملك الجميع وعلى هذا يتعلق بقوله مع المنافي انتهى قلت هذا القول الذي اشار اليه الاكمل بقوله وقيل هو قول الاترازي
هكذا فسره في شرحه م وكذا اذا ملكته ش اي وكذا لا يقع الطلاق اذا ملكت المرأة الحرة زوجها وهو عبد بميراث او غيره م او
شقصا منه ش اي او ملكت شقصا من زوجها م لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة ش بين المالكية والمملوكية م وعن محمد انه يقع ش اي الطلاق
في الصورة الثانية م لوجوب العدة ش عليها والطلاق يعتمد ملك النكاح او قيام العدة وههنا تجب العدة وهذا لم يحل لها زوجها
م بخلاف الفصل الاول ش وهو ما اذا ملك الزوج امرأته م لانه لا عدة هناك حتى حل وطئها ش اي عدة في حق مولاها الذي ملكها
فان قيل اليس انه لا يجوز له التزويج وهذا دليل على وجوب العدة قلنا فقد قالوا لا عدة عليها بدليل انه لو زوجها من آخر
جاز والصحيح انه لا يجوز تزويجها من آخر فعلم انه لا يجب العدة عليها في حق من اشتراها وفي حق غيره روايتان وهذا لان العدة
انما تجب لاستبراء الرحم عن الماء ويستحيل استبراء رحمها من ماء نفسه مع بقاء السبب الموجب لحل الوطء م ولو قال لها ش اي
ولو قال رجل لامرأته م وهي امة لغيره ش اي والحال انها امة لغيره م انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك ش اي اعتاق مولاك
فاستعير الحكم لعلته لان العتق حكم الاعتاق والدليل عليه انه قال بعده علق التطليق بالاعتاق ولان الاعتاق يضاف حقيقة
الى المولى لا العتق م فاعتقها ش يعني مولاها م ملك الزوج الرجعة لانه علق التطليق بالاعتاق او بالعتق ش اي العتق
الحاصل باعتاق المولى م لان اللفظ ش وهو قوله مع عتق مولاك م ينتظمهما ش اي ينتظم الاعتاق والعتق اي على طريق
البدل لا الشمول لاستحالة الحقيقة والمجاز مرادين وبهذا يندفع قول الاترازي ولنا في قوله لان اللفظ ينتظمهما نظر
لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز م والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ش اي وقد علم ان الشرط ما يكون معدوما
يكون على خطر الوجود والعتق والاعتاق بهذه المثابة شرط على خطر الوجود م والحكم يتعلق به ش اي وقد علم ايضا ان الحكم
تعلقا بالشرط لانه موقوف على وجود الشرط م والمذكور ش اي العتق م بهذه الصفة ش يعني معدوم على خطر الوجود والحكم
فيكون شرطا لانه جعل التطليق متصلا بالعتق وذلك التعلق اما ان يكون تعلق العلة بالمعلول او الشرط بالمشروط والاول
او العتق لا يكون علة لتطليق الزوج وكذا تطليق الزوج لا يكون علة لاعتاق المولى او العتق الخاطر به والطلاق معلق به
وهو معنى قوله م والمعلق به ش اي بالعتق م التطليق ش لا الطلاق عندنا لما تقرر في الاصول ان اثر التعليق في منع السبب لا في
منع الحكم م لان في التعليقات يصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا ش بناء على ان الشرط عندنا يمنع علية العلة الى زمان وجوده
كما عرف في الاصول وقال تاج الشريعة قوله لان في التعليقات آه يعني ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا والشرط يمنع الانعقاد
وعند الشافعي يؤخر الحكم م واذا كان التطليق معلقا بالاعتاق او العتق يوجد بعده ش اي يوجد التطليق بعد الاعتاق
او العتق لان المشروط مع الشرط يتعاقبان م ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متأخرا عن العتق ش بالضرورة
م فيصادفها ش اي يصادف الطلاق المرأة م وهي حرة ش اي والحال انها حرة عند المصادفة م فلا تحرم حرمة غليظة
ش اي بالتطليقتين وعند الشافعي العتق والطلاق وقعا معا فلم يكن رقيقا في اظهر قوليه يجب وقوع الطلاق لكن عنده صورة
المسئلة فيما اذا قال العبد لامرأته انت طالق مع عتق مولاي اياي لان عنده اعتبار الطلاق بالرجال وبه قال مالك واحمد
وفي قول منه تحرم حرمة غليظة لان العتق لم يتقدم وقوع الطلاق فصار كما لو طلقها اثنتين ثم عتق وفي الكافي وذكر في
الهداية لانه علق التطليق بالاعتاق او بالعتق آه وهو مشكل لانه اريد به الاعتاق ههنا فاستعير الحكم عن علته الا ترى
الى قوله اياك ولا تستعمل ذلك الا في الفعل المتعدي قيل في جوابه ليس بمشكل لانه لما علق التطليق بالاعتاق يلزم منه تعليقه
بالعتق الحاصل من الاعتاق

وقد بينا ان كل واحد يصلح شرطا اذ كل منهما على خطر الوجود ويكون معنى قوله مع عتق مولاك اياك مع العتق الحاصل
من اعتاق مولاك اياك فلهذا اورد المص قوله علق التطليق بالاعتاق او العتق فان قلت كيف سمى المص اضافة الطلاق
الى زمان الاعتاق تعليقا والمعلق غير مضاف قلت اجيب بانه سماها تعليقا مجازا لا حقيقة لان التعليق توقيف امر على امر
الشرط فلما وجد توقيف الطلاق على العتاق سماه تعليقا وان لم يذكر حرف الشرط مضافا كأنه قال انت طالق ان اعتقك
مولاك م سقى شئ ش اى اشكال م وهو ان كلمة مع للقران ش عند ارباب اللسان حاصل هذا انه اعتذار عما اورد على كلام محمد فان لكون
الطلاق متاخرا عن العتق فرد عليه بان قيل لا نسلم انه متاخر عنه لان كلمة مع للقران والصحبة فقال سلمنا ذلك لكن م قلنا
قد يذكر ش اى لفظ مع م للتأخر ش مجازا م كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ش لانه لا يمكن المعية بين العسر واليسر للتضاد بينهما فيحمل على
التاخر وتحقيقه ان كلمة مع قد يذكر للاقتران في زمان الوجود وقد يذكر للاقتران في اصل الوجود كما في قوله تعالى واسلمت مع سليمان
وكما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا فلو كان المراد هو الاول لحرم حرمة غليظة ولو كان المراد هو الثاني لا تحرم والحرمة الغليظة
لم يكن ثابتة فلا يثبت بالشك والاحتمال فان قيل ينتقض هذا بما ذكر في الجامع بقوله لامرأته انت طالق مع نكاحك حيث
لم يصح ولم يصر بمعنى الشرط فينبغي ان يكون كذلك كما في قوله مع عتق مولاك اه واجيب بان العرو لغى حقيقة معنى القران
بانه مالك للتطليق تنجيزا او تعليقا فكان من ضرورة كلامه ان يحمل معنى الشرط اما هنا لم يملك الطلاق مع النكاح متعاقبا
فلو يلزم العدول لغى معنى القران فيلغو ضرورة وقال الكاكي وهذا الجواب لم يتضح لانه غلط بتعليق الطلاق بالنكاح فيمكن
تصحيح كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي ان يحمل عليه م فيحمل عليه ش اى اذا كان الامر كذلك فيحمل لفظ م على التاخر ش
كما في الاية الكريمة م بدليل ما ذكرنا من معنى الشرط ش لضرورة تصحيح الكلام م ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتين ش اى ولو
قال الرجل لامرأته الامة اذا جاء غد فانت طالق ثنتين م وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تنكح
زوجا غيره ش لانها حرمت عليه حرمة غليظة م وعدتها ثلاث حيض ش عدة الحراير وهذه المسئلة لا خلاف فيها على رواية
ابي سليمان الجوزجاني وفيها الخلاف على رواية حفص الكبير اشار اليه بقوله م وهذا عند ابي ح وابي يو وقال محمد يملك الرجعة
ش يعني لا تحرم حرمة غليظة وللشافعي قولان لكن صورة المسئلة عنده في العبد كما ذكرناه م لان الزوج قرن الايقاع ش اى
ايقاع الطلاق م باعتاق المولى حيث علقه ش اى حيث علق الزوج الطلاق م بالشرط الذي علق به المولى ش وذلك ان
الزوج اضاف الطلاق الى زمان اضاف اليه المولى الاعتاق وهو مجئ الغد م وانما ينعقد المعلق سببا عند الشرط ش يعني
المعلق انما يكون سببا للايقاع عند وجود الشرط فكانا مقترنين في السببية فحكمهما ايضا كذلك م والعتق يقارن الاعتاق
لانه ش اى لان الاعتاق م علته ش اى علة العتق والعلة مع المعلول يقترنان عند الجمهور م اصله الاستطاعة مع الفعل
يعني ان الاستطاعة التي يحصل بها الفعل لا يسبق الفعل لان الفعل معلولها فيقترنان وذلك لانها لو سبقت لتخ اما
ان تبقى الى زمان وجود الفعل او لا فيلزم في الاول قيام العرض بالعرض وفي الثاني يلزم حصول الفعل بلا قدرة وهو محال
فكذا الاعتاق لا يسبق العتق لان العتق معلوله م فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة ش لان الاعتاق ايضا مقارن
مجئ الغد لان المقارن لمقارن الشئ مقارن لذلك الشئ لا محالة م فتطلق بعد العتق ش قال الاكمل قوله فتطلق بعد العتق
فاسد لان الطلاق حكم التطليق لا يتاخر عنه والتطليق يقارن الاعتاق والاعتاق يقارن العتق فالطلاق يقارن
العتق فان المقارن للمقارن للشئ مقارن لذلك الشئ فكيف يقع بعده انتهى وقال الاكمل قيل لا يصح كلام محمد لان
يوصف حكم العلة بالتاخر عن العلة كما ذهب اليه البعض كما وصفه شمس الائمة في مسئلة انت طالق مع عتق مولاك اياك
وقال تاج الشريعة اختلف المشايخ في جواز تاخر المعلول عن العلل الشرعية بمنزلة الجواهر على ما عرف فمحمد اقتل في
الطلاق بجواز التاخر في العتق بالمقارنة ووجه ذلك ان الطلاق يختص بسطوة الثبوت ليتحققه مع المنافي و
العتاق يختص بسرعة الثبوت لكونه على وفاق الدليل فيتقدم على الطلاق فيصادفها الطلاق وهي حرة فتملك الرجعة
وهذا المعنى يتأخر الملك في البيع الفاسد عن البيع الى زمان القبض بخلاف البيع الصحيح لما ذكرنا ان احدهما على
وفق الدليل والاخر على خلافه انتهى وعلل ركن الاسلام القاضي ابو الحسن علي السغدي لمحمد ان العتق والا لم يقارن
الاعتاق

مع العتق لاستدعائه ما لم يزل الرق اذ الرق مع العتق لا يجتمعان في محل واحد فيكون نزول العتق بعد زوال الرق فيكون
الطلاق بعد الحرية وقيل في الجواب انه يجوز ان يكون مراده من قوله بعد العتق اى معه كما ان مراده بقوله مع عتق مولاك
اياك اى بعد عتق مولاك وقيل المعلق بالشرط كالمرسل عنده فيكون قول المولى عند الشرط انت حرة وقول الزوج انت طالق
مقترنين في زمن واحد ويتاخر ثنتين عن الحرية ضرورة فيقعان عليها وهي حرة م فصار كالمسئلة الاولى ش وهي قوله انت طالق
ثنتين مع عتق مولاك اياك م وهذا تقدر عدتها بثلاث حيض ش هذا ايضاح لقوله فتطلق بعد العتق يعني انه لان الطلاق
صادف الحرة ولهذا تعتد بثلاث حيض فلو صادف الامة لزمها الاعتداد بالحيضتين هكذا شرحه الاترازي ثم قال وفي
الاستدلال الذي اورده صاحب الهداية نظر لان الاعتداد بثلاث حيض باعتبار انها حرة زمان وجوب العدة كما في المسئلة
الاولى لا باعتبار ان الطلاق صادف الحرة انتهى قلت هذا الاستدلال هو الذي ذكره ثم نسبه لصاحب الهداية ثم نظر فيه والذي
صاحب الهداية على ما لا يخفى م وبهما ش اى ابي ح وابي يو م انه ش اى ان الزوج م علق الطلاق بما علق به المولى العتق ش وهو
مجئ الغد م ثم العتق يصادفها وهي امة ش اى والحال انها امة م فكذا الطلاق ش يصادفها وهي امة م والطلقتان تحرمان الامة
حرمة غليظة ش فلا تملك الرجعة م بخلاف المسئلة الاولى لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررنا
ش اى في المسئلة الاولى وهو ان الشرط مقدم على المشروط م وبخلاف العدة لانه ش اى لان الشان م يؤخذ فيها بالاحتياط و
لذلك الحرمة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط ش صيانة لامر الدين م ولا وجه الى ما قال ش اى محمد م لان العتق لو كان يقارن
الاعتاق لانه علته ش اى لان الاعتاق علة العتق م فالطلاق يقارن التطليق لانه علته ش اى لان التطليق علة الطلاق
فيقترنان ش اى الاعتاق والتطليق يعني كان الاعتاق يصادفها وهي امة فكذا التطليق م فصل ش اى هذا فصل
في بيان تشبيه الطلاق ش ولما ذكر اصل الطلاق شرع يذكر وصفه وتنويعه في فصل على حدة لكونه تابعا م ومن قال لامرأته
انت طالق هكذا يشير ش اى حال كونه يشير م بالابهام والسبابة والوسطى فهي ثلاث ش اى ثلاث تطليقات وقد طعن بعض الجهال
على محمد في قوله والسبابة لانه ذكر هذه المسئلة في الجامع الصغير هكذا وقال انه اسم جاهلي والاسم الشرعي المسبحة ورد عليه
بان السبابة وردت ايضا في الشرع وقد روى الطحاوي من حديث موسى بن ابي عائشة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا
اتى النبي فقال كيف الطهور فدعا رسول الله بماء فتوضأ فادخل اصبعيه السباحتين اذنيه فمسح بابهاميه ظاهر اذنيه
وبالسباحتين باطن اذنيه انتهى على انه في بعض النسخ وقع السباحة مكان السبابة والسباحة ايضا وردت في الحديث فروى
النسائي وابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في اناء فغسل
كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه وادخل اصبعيه السباحتين في اذنيه ومسح بابهاميه ظاهر
اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم او
ظلم واساء وقال الاترازي المعتبر في اللغات استعمال العرب العرباء لا استعمال اهل الحضر والمولدين فالسبابة اولى بالاستعمال
لكونها لغة العرب وعدم النهي عن التكلم بها انتهى قلت لا فايدة في هذا الذي قاله اصلا لان كلا من السباحة والسبابة استعمل
في الشرع كما ذكرنا وايضا دعواه الاولوية في السبابة غير موجهة على ما لا يخفى م لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد
في مجرى العادة اذا اقترنت ش اى الاشارة م بالعدد المبهم ش وهو ان يقول هكذا وقال العتابي في شرحه قوله يشير بالابهام
والوسطى يريد به الاشارة ببطون الاصابع دون ظهورها وفي الفوايد الظهيرية لا فرق بين الاشارة بالاصابع التي اعتاد
الناس الاشارة بها وبين الاصابع الاخر وقال تاج الشريعة يعني يشير بالثلاثة مرة واحدة وفي المغني قال انت طالق واشار
باصابعه الثلاث يقع واحدة وان قال هكذا واشار بها وقع الثلاث م فانه ش اى فان النبي م قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا الحديث
ش هذا الحديث روى عن ابن عمر وعن سعد بن ابي وقاص وعن عائشة فحديث ابن عمر رواه البخاري ومسلم في الصوم قال قال
النبي الشهر هكذا وهكذا وهكذا وخنس الابهام في الثالثة وحديث سعد اخرجه مسلم عن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه
قال ضرب رسول الله بيده على الاخرى وقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وامسك في الثالثة اصبعا وحديث عائشة فرواه
الحاكم في المستدرك عنها ان النبي اقسم ان لا يدخل علينا شهرا فغاب عنا تسعة وعشرين يوما ثم دخل علينا صباح الثلاثين

فقلت له انك حلفت ان لا تدخل علينا شهرا فقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وامسك في الثالثة الابهام وقال صحيح على شرط
البخاري قوله وخنس اي قبض والانخناس الانقباض وفي المبسوط قوله وخنس في المرة الثالثة ابهامه بيان منه ان الشهر
تسعة وعشرون يوما ولا خلاف في هذه المسئلة والاشارة تقع بالمنشورة منها لا بالمضمومة لاعتبار العرف والعادة
الا ترى انه خنس ابهامه في المرة الثالثة وفهم منه تسعة وعشرين يوما ولو اعتبر المقبوض لكان المفهوم اربعة وعشرين
يوما م وان اشار بواحدة ش يعني وان اشار باصبع واحدة وقال انت طالق هكذا م فهي واحدة ش اي فهي تطليقة واحدة
م وان اشار بثنتين ش اي باصبعين وقال انت طالق هكذا م فهي ثنتان ش اي التطليقة ثنتان يعني يقع تطليقتان م لما
قلنا ش يريد به قوله لان الاشارة آه م والاشارة تقع بالمنشورة ش اي بالاصابع المنشورة م منها ش اي من اصابع اليد
ولا تقع بالمضمومة ش لاعتبار العرف والعادة م وقيل اذا اشار بظهورها ش اي بظهور الاصابع الى المرأة م فبالمضمومة منها ش اي
فيقع الطلاق بالمضمومة من الاصابع لا بالمنشورة م واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة فلو نوى الاشارة بالمضمومة يصدق ديانة
لا قضاء ش قال الشافعي لانه كما وجدت الاشارة بالمنشورة وجدت بالمعقودة الا انه خلاف الظاهر لان الاشارة المعهودة
فيما بين الناس في بيان العدد المبهم بالاصابع المنشورة لا بالمضمومة ولا بالكف فاذا ادعى خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء كذا
في مبسوط شيخ الاسلام م وكذا اذا نوى الاشارة بالكف ش وصورة الاشارة بالكف ان يكون جميع الاصابع منشورة يعني
اشار اليها بالاصابع المبسوطة وبطونها وقال انت طالق هكذا ثم قال عنيت بها الاشارة بالكف لا بالاصابع يصدق ديانة
لا قضاء م حتى يقع في الاولى ش اي في المضمومتين م ثنتان ش اي طلقتان م ديانة ش لا قضاء م وفي الثانية ش اي الاشارة بالكف
م واحدة ش اي تقع طلقة واحدة يعني يصدق ديانة حتى يقع واحدة لا قضاء حتى يطلق ثلاثا في القضاء لانه اشار اليها بالاصابع
الثلاث المنشورة وفي المبسوط وبعض المتأخرين قالوا لو جعل ظهر الكف اليها والاصابع المنشورة الى نفسه يدين في القضاء
لان الظاهر شاهد له والعادة الاشارة ببطون الاصابع الى المخاطب لا الى نفسه حتى لو جعل ظهر الكف الى نفسه وبطون
الاصابع اليها لا يصدق في القضاء وذكر الامام التمرتاشي قيل لو كان باطن كفه الى النساء فالعبرة للنشر وان كان ضما على نشر
فالعبرة للضم وقيل ان كان نشرا عن ضم فالعبرة للنشر وان كان ضما عن نشر فالعبرة للضم للعادة م لانه يحتمله ش اي لان قوله نويت
الاشارة بالكف يحتمل ما نواه م لكنه خلاف الظاهر ش فلا يصدق قضاء م ولو لم يقل هكذا ش يعني اشار اليها بالاصابع المنشورة
وقال انت طالق لكنه لم يقل لفظ هكذا م يقع واحدة ش اي طلقة واحدة م لانه ش اي لان قوله عند الاشارة بدون لفظ هكذا
م لم يقترن بالعدد المبهم ش فاعتبر وجود الاشارة لعدمها م فبقي الاعتبار لقوله انت طالق ش فلا يقع به الا واحدة وان
نوى الثلاث عندنا وبه قال الشافعي عند عدم النية م واذا وصف الطلاق بضرب ش اي بنوع م من الشدة والزيادة كان ش اي الطلاق
م بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او البتة ش اي انت طالق البتة اي القطع م وقال الشافعي يقع رجعيا ش اي طلاقا رجعيا
م اذا كان بعد الدخول ش وبه قال مالك واحمد م لان الطلاق شرع معقبا للرجعة وكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو
ش اي وصفه بالبينونة كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ش فيلغو قوله على ان لا رجعة لي عليك م ولنا انه ش اي ان الزوج
م وصفه ش اي وصف الطلاق م بما يحتمله ش وهو البينونة وهذا لان البينونة تثبت به قبل الدخول وبعد انقضاء العدة بالطلاق
فان قيل ينتقض هذا بما اذا قال انت طالق ونوى البينونة والثلاث حيث لا يصح بالاجماع فينبغي ان يصح لانه يحتمل كلامه قلنا النية
تصح للملفوظ والبينونة ما صارت ملفوظة بقوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق بائن فان البينونة ملفوظة وقال الكاكي في
هذا الجواب نوع ضعف لانه ذكر في المبسوط قوله انت طالق يحتمل المبين وغير المبين فكان قوله بائنا تعيين احد محتمليه الا ان يقال
لا يحتمله بطريق الحقيقة لكن يحتمله بطريق المجاز فلا بد للمجاز من نية وهذا لا يندفع السؤال فان قيل بان صفة المرأة لا صفة الطلاق
فكيف يكون واصفا للطلاق بالبينونة قال الكاكي وفيه نوع تأمل انتهى قلت قوله بائن صفة لطلاق او خبر بعد خبر وليس صفة الطلاق
وانما يكون صفة الطلاق لو قال انت طالق طلاقا بائنا م الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به ش اي بقوله انت طالق
م فيكون هذا الوصف ش اي وصف المرأة بقوله انت طالق بائن م لتعيين احد المحتملين ش وهو البينونة وقال الاترازي هو بفتح الميم
واراد بهما الرجعي والبائن وفيه نظر لان الرجعي ليس بمحتمل الطلاق بل هو موجبه والمحتمل هو البائن وقال الاكمل المحتملان كلام

السغناقي

السغناقي واعترض بانه لو كان محتملا لما جاز نيته فيقع بقوله انت طالق واحدة بائنة اذا نوى وليس كذلك واجيب بان النية
انما تعمل اذا لم يكن بغير المشروع ونية البائن من قوله انت طالق بغير المشروع لان الطلاق شرع معقبا للرجعة ورد بانه تسليم
لدليل الخصم ومحوج الى الفرق بين عدم جواز كون النية مغيرة وجواز كون الوصف مغيرا للمشروع واجيب بان الفرق بينهما ان الوصف
الملفوظ اقوى في اعتبار الشرع من النية بدليل انه لو قال انت طالق ولم يتقدم له تطليق اعتبر الشارع ذلك طلاقا ولو نوى
طلاقا ولم يتلفظ بلفظ لم يعتبره طلاقا فلذا يتغير المشروع وهو شرعية الوقوع بالفاظ الطلاق م ومسئلة الرجعة ممنوعة ش
هذا جواب عن قول الشافعي كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك يعني لا نسلم انه لا يقع بائنا بل يقع واحدة بائنة وهو معنى
قوله م فيقع واحدة بائنة اذا لم يكن له نية او نوى الثنتين او نوى الثلاث ش اي التطليقات الثلاث م فثلاث ش اي يقع ثلاث طلقات ام
قبل ش اي في باب ايقاع الثلاث بقوله ونحن نقول نية الثلاث انما صحت لكونها جنسا آخر وقال الكاكي ومسئلة الرجعة ممنوعة
يعني يقع واحدة بائنة فيها ولئن سلم فالفرق ان في قوله ان لا رجعة صح بنفي المشروع وفي مسئلتنا وصف البينونة وما نفى الرجعة
صريحا لكن يلزم منها نفي الرجعة ضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كذا سمعته من شيخي العلامة وذكر الاكمل هذا
برمته ثم قال كذا افاد شيخي العلامة وشيخه هو قوام الدين الكاكي وشيخ قوام الدين هو عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري الامام
البحر في الفقه والاصول شارح البزدوي وكان وضع كتابا على الهداية بسوال قوام الدين المذكور اياه ان يؤلف شرحا على الهداية
وكما ذكر قوام الدين في شرحه قال شيخي او سمعت شيخي هو عبد العزيز وكان المذكور اياه حين اجتمع به وتفقه عليه ووصل الى كتاب
النكاح واخترمته المنية م ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى ش اي طلقة اخرى م يقع تطليقتان بائنتان
ش وقياس قول الشافعي تطليقتان رجعيتان وفي تاريخ الفتاوى الولوالجي وقيل الاول يقع رجعيا وقال الاترازي قول هذا اصح عندي
فان قوله انت طالق بائن يقع خبرا بعد خبر المبتدأ كما في قولهم زيد عاقل عالم اي جامع لهذين الوصفين فيثبت لكل واحد منهما موجبه
الطالق بثبوت الرجعة وموجب البائن ثبوت البينونة فثبوت التطليقتين البائنتين ولا يلزم من كون الثانية بائنا كون الاول بائنا
انتهى قلت هذا كلام صادر من غير تأمل ولا يخلو عن عصبية لان قوله خبر بعد خبر لا يصلح ان يكون مصححا للكلام بل هو يرد كلامه لان معناه
كانه قال انت طالق انت بائن نعم كان قوله انت طالق يقتضي ان يكون رجعيا اسما الا انه جعل بائنا لعدم الامكان لان الثاني يكون
بائنا لا محالة عنده فيكون الاول بائنا ايضا ضرورة اذ لا ضرورة في بقاء الاول رجعيا اذا صار الثاني بائنا وقال الاكمل رحمه الله وفي التناسب
من ذهب الى ان الاول يقع رجعيا فان اراد ما ذكرناه يعني قوله ان الاول يقع رجعيا اسما فينقلب بائنا بوقوع الثاني بائنا للعلم
ببقائه رجعيا فهذا صحيح ظاهر وان اراد بقاءه رجعيا فليس بصحيح لان هذا الوصف يصلح للانتهاء والايقاع ش اراد بالوصف بائن
او البتة وانه يصلح للايقاع ابتداء بان قال انت بائن او انت طالق البتة ونوى به الطلاق يصح ويقع فكذا اذا نوى بلفظ البتة طلقة
اخرى وقال الاترازي ووقوع الثنتين في قوله انت طالق البتة فيها نظر عندي لان قوله البتة ذكر منصوبا وهو حينئذ العربية لا يصح
الا اذا جعل صفة لمصدر محذوف بان يراد انت طالق الطلقة البتة والطلقة للمرة الواحدة ولا دلالة فيها على التكرار فاذا لم ينو
فظاهر وكذا اذا نواه لان الطلقة مصدر وقع تأكيدا لما دل عليه قوله طالق فلا يثبت بها شيء آخر على سبيل الاصالة انتهى قلت هذا
ايضا فيه ما فيه لان المصدر المحذوف المؤكد بكسر الكاف لما قبله صفة في نفسه كلي موصوف بها لفظ الطلاق بلفظ شرعا فلا ينافي ان يكون
له معنى زائد على معنى مؤكد بفتح الكاف الذي يدل على طلقة واحدة وبالمعنى الزائد يقع طلقة اخرى فافهم م وكذا ش اي وكذا يقع التطليقة
البائنة وهذا معطوف على قوله انت طالق بائن في الاحكام الاربعة وهي قوله فيقع واحدة بائنة اذا لم يكن له نية او نوى الثنتين
او نوى الثلاث فثلاث ولو نوى بقوله انت طالق واحدة وبقوله افحش الطلاق اخرى يقع تطليقتان وكذا الجواب في قوله اخبث الطلاق
او اشده او اكبره م اذا قال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره ش اي اثر الطلاق لا باعتبار ذاته
م وهو البينونة في الحال قضاء كقوله بائن ش انما قلنا لا باعتبار ذاته لانه لا يوصف بهذه الاوصاف اعني الفحش والسوء والشر
والخبث والعظم والكبر لان الطلاق ليس بمحسوس ولا بذي هيئة حتى يكون وصفا لذاته وغير المحسوس يعرف باثره فتكون هذه الاوصاف
لاثره ومن شدة اثره وفحشه وخبثه وكبره وعظمه ان يكون قاطعا للنكاح في الحال قضاء كانه بلفظ البائن لانه اصل التفصيل
اصل التفاوت وذلك في الواحدة البائنة لانها اشد حكما واخشن من الرجعية وقد ذكرنا ان نهاية التفاوت وذلك في الثلاث اذا
نوى الثلاث

فقد نوى محتمل كلامه فتصح وان لم تكن له نية تصرف الى الادنى لانه المتيقن فان قيل افعل التفضيل فيقتضي ان يكون هذا
فاحشا قلت هذا الوزن مشترك بين التفضيل وبين مجرد الاثبات فيحمل على مجرد الاثبات لان طالقا لا يحتمل طالقان ولان هذا
سبق كذا في الفوايد الظهيرية م وكذا اذا قال اخبث الطلاق ش اي وكذا الجواب اذا قال انت طالق اخبث الطلاق م او اسواه ش اي او
قال انت طالق اسوا الطلاق م لما ذكرنا ش من قوله لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وذكر ابن سماعة في نوادره انه
اذا قال انت طالق افحش الطلاق فان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدة فهي واحدة رجعية عند ابي يوسف كذا عن محمد وفي الكافي للحاكم
الشهيد اذا قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث لا يدين اذا قال نويت واحدة وان قال انت طالق اكمل الطلاق واتم الطلاق فهي واحدة
رجعية وان قال انت طالق طول كذا وكذا وعرض كذا وكذا فهي واحدة باينة ولا يكون ثلاثا وان نواها وان قال انت طالق اجل الطلاق
او اعدله او احسنه او افضله فهي طالق السنة في وقت السنة وان نوى ثلاثا فهي ثلاث للسنة وقال الطحاوي في مختصره ولو قال
لها انت طالق تطليقة حسنة او جميلة كانت طالقا تطليقة تملك فيها الرجعة حايضا كانت او غير حايض ولم يكن هذه التطليقة السنية
ثم قال وروى صاحب الاملاء عن ابي يوسف انها طالق تطليقة للسنة كما قال انت طالق احسن الطلاق م وكذا اذا قال انت طالق الشيطان ش اي
وكذا يقع البائن اذا قال انت طالق طلاق الشيطان م او طلاق البدعة ش اي او قال انت طالق طلاق البدعة م لان الرجعي هو السنة فيكون
طلاق البدعة وطلاق الشيطان باينا وعن ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة انه لا يكون باينا الا بالنية لان البدعة وطلاق الشيطان
يكون رجعيا لان هذا الوصف ش اي وصف البدعة والشيطان م قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا تثبت البينونة بالشك ش هذا
ذكره المص عن محمد وهو رواية هشام عنه م وكذا اذا قال كالجبل ش اي وكذا يكون باينا اذا قال انت طالق كالجبل وهذا قول ابي ح ومحمد
م لان التشبيه به ش اي بالجبل م يوجب زيادة ش وهي البينونة م لا محالة ش اي لا شك م وذلك ش اي ايجاب الزيادة م باثبات زيادة الوصف
ش وهو البينونة لانه لا يحتمل الزيادة من حيث الذات لانه ليس بذي عدد لكونه واحدا في الذات فيحمل على الزيادة التي ترجع الى الوصف م
وكذا اذا قال مثل الجبل ش اي وكذا يكون باينا اذا قال انت طالق مثل الجبل م لما قلنا ش يريد به قوله لان التشبيه به الخ م وقال
ابو يوسف يكون ش اي الطلاق م رجعيا ش وبه قال الشافعي واحمد م لان الجبل شيء واحد فكان تشبيها في توحيده ش اي في توحيد الجبل وهو
تفرده عن الوصف والعدد ويحتمل التشبيه في العظم فلا تقع البينونة بالشك ع لو قال انت طالق كالثلج او كالنار فانه رجعي
عندهما وباين عند محمد ذكره المرغيناني وفي الذخيرة لو قال انت طالق مثل التراب والاساطين يقع واحدة رجعية عند
وعند ابي ح وزفر يقع واحدة باينة م ولو قال انت طالق اشد الطلاق او كالالف او ملا البيت فهي واحدة باينة الا ان ينوي ثلاثا
ش هذه من مسائل الجامع الصغير ويقع بهذه الالفاظ طلقة واحدة باينة نواها او لم ينو فان نوى ثلاثا فثلاث م اما الاول ش
وهو قوله انت طالق اشد الطلاق م فلانه وصفه ش اي وصف الطلاق م بالشدة وهو البائن ش اي الوصف بالشدة هو الطلاق
لان شدة الطلاق بالابانة م لانه ش اي لان البائن م لا يحتمل الانتقاض ش اي النقض م والارتفاض ش من الرفض وطئها لا يحل
الا التزوج الجديد م اما الرجعي ش اي الطلاق الرجعي م فيحتمله ش اي فيحتمل الانتقاض ولهذا في الطلاق الرجعي له ان يراجعها بقول او فعل
ولا يحتاج فيه الى رضاها م وانما صح نية الثلاث لذكره المصدر ش هذا جواب عما يقال سلمنا ان قوله انت طالق اشد الطلاق يقتضي
الابانة بواحدة لوصفه الطلاق بالشدة فلم يصح نية الثلاث فاجاب بقوله وانما صح نية الثلاث لذكره المصدر وهو اسم جنس يحتمل
الثلاث بلا وصف الشدة وههنا اولى فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يتعين الثلاث بلا نية قلنا الجواب عنه ما ذكرناه عند قوله افحش
الطلاق وهو ان المراد بافعل التفضيل هنا مجرد الاثبات لا اثبات التفضيل فلا يجوز حمل مطلق اللفظ مع الاحتمال على الثلاث
واما الثاني ش وهو قوله كالالف م فلانه ش اي فلان الشان م قد يراد بهذا ش اي بقوله كالالف م التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى ش
اي ويراد التشبيه في العدد مرة اخرى م يقال هو كالالف ش اي فلان كالف رجل يراد به القوة م فيصح نية الامرين ش يعني اذا نوى الواحد
يقع البائن باعتبار التشبيه في القوة واذا نوى الثلاث يقع ايضا باعتبار التشبيه في العدد م وعند فقدانها ش اي عند فقد النية م
يثبت اقلهما ش اي اقل الامرين وهو الواحد البائن لان الاقل متيقن م وعن محمد انه يقع الثلاث عند عدم النية لانه عدد ش اي لان
الالف عدد م فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا ش هذه رواية عن محمد ذكرها الولوالجي وغيره م فصار ش اي فصار الحكم ههنا م
كما اذا قال انت طالق كعدد الالف ش وهذا لا خلاف فيه لانه نص على العدد ولو قال انت طالق واحدة كالالف فهي واحدة بالاتفاق ولا يكون ثلاثا

لان الواحد لا يحتمل العدد فيكون التشبيه لزيادة القوة م واما الثالث ش وهو قوله ملا البيت م فلان الشيء قد يملا البيت
لعظمه في نفسه وقد يملاه لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته ش فالعظم في الطلاق بالابانة والكثرة بالثلاث فايهما نوى صح
م وعند انعدام النية يثبت الاقل ش وهو الابانة لان الاقل متيقن وروى الطحاوي عن ابي يوسف ومحمد في غير ظاهر الرواية
اذا قال انت طالق ملا الجبل او ملا البيت او ملا الكوز يكون رجعيا وفي شرح الاقطع لو قال انت طالق تطليقة تملا الكوز كان
باينا في قولهم جميعا لانه صفة للطلاق يقتضي زيادة عظم وليس كذلك الا البينونة وفي الروضة مختصر الرافعي قال انت طالق
ملا البيت والبلد او السماء او الارض او اعظم من الجبل او اكبر الطلاق او اعظمه او اشده او اطوله او اعرضه او طلقة كبيرة
او عظيمة تقع واحدة رجعية وتلغو هذه الصفات كلها وهكذا في معنى الحنابلة وكذا لو قال ملا الدنيا تقع واحدة رجعية
كقول الشافعي واقصى الطلاق واكثره واحدة رجعية وهو المذهب ويحتمل الثلاث في اقصاه قال النووي وجعل هذا الاحتمال هو الحق
والمذهب ضعيف جدا ولو قال انت طالق عدد التراب يقع واحدة عند ابي يوسف واختاره البغوي واحمد وفي جامع الفقه عن محمد
عدد الرمل ثلاث لانه ذو عدد بخلاف التراب ففي التراب روايتان عنه ولو قال انت طالق واحدة مائة درهم لم يقع الا واحدة قاله
المتولي من الشافعية وهو بعيد جدا وفي المرغيناني قال انت طالق ثنتين او ثلاثا فهي واحدة باينة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد كما قال عدد ثلاث
ولو قال كعدد الشمس او القمر فهي واحدة باينة عند ابي ح ورجعية عند ابي يوسف وعن محمد كالنجوم واحدة وكعدد النجوم ثلاث وفي المرغيناني وغيره
قال انت طالق لو عدد كل شعرة على جسد ابليس يقع واحدة حتى يعلم عدد شعره وذكر الكرخي لو قال انت طالق عدد شعر راسي
او عدد شعر ظهر كفي طلقت ثلاثا لان الشعر ذو عدد وان لم يكن موجودا وان قال كالثلج فهو باين عند ابي ح وعندهما ان اراد
البياض فرجعي وان اراد برده فهو باين م ثم الاصل عند ابي ح ش اراد بهذا بيان الاصل الذي بني عليه اقوال الامام وصاحبيه
وزفر م انه ش اي ان الرجل م متى شبه الطلاق بشيء ش من الاشياء م يقع الطلاق باينا اي شيء كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكر
لما مر ش عن قريب م ان التشبيه يقتضي زيادة وصف ش وزيادة وصف توجب البينونة م وعند ابي يوسف ان ذكر العظم يكون باينا
والا فلا ش اي وان لم يذكر العظم فلا يكون باينا م اي شيء كان المشبه به ش يعني سواء كان صغيرا او كبيرا م لان التشبيه قد يكون
في التوحيد على التجريد ش اي من وصف العظم م اما ذكر العظم فللزيادة لا محالة وذلك بالبينونة م وعند زفر ان كان المشبه به
مما يوصف عند الناس بالعظم يقع باينا والا ش اي وان لم يكن مما يوصف عند الناس بالعظم م فهو رجعي ش سواء ذكر العظم
او لم يذكر م وقيل محمد مع ابي ح وقيل مع ابي يوسف ش اشار بهذا الى ان قول محمد مضطرب وفي الذخيرة عند ابي يوسف ومحمد ان ذكر
العظم كان باينا وان كان المشبه به حقيرا وان لم يذكر العظم فان كان له حد يقع باينا والا يكون رجعيا م وبيانه ش اي بيان هذا
الخلاف م في قوله مثل راس الابرة ش اي في قوله انت طالق مثل راس الابرة م مثل عظم راس الابرة ش اي في قوله انت طالق مثل عظم راس
الابرة م مثل الجبل ش اي في قوله انت طالق مثل الجبل م مثل عظم الجبل ش اي في قوله انت طالق مثل عظم الجبل ففي قوله مثل راس
الابرة باين عند ابي ح ومحمد لمكان التشبيه رجعي عند ابي يوسف لانه لم يذكر العظم وكذا عند زفر لان المشبه به مما لا يوصف بالعظم
والشدة وفي قوله مثل عظم راس الابرة يكون باينا عند ابي ح ومحمد للتشبيه وكذا عند ابي يوسف لذكر العظم وعند زفر رجعي لان الابرة
لا يوصف بالعظم والشدة وفي قوله مثل الجبل باين عند ابي ح ومحمد للتشبيه ورجعي عند ابي يوسف لعدم ذكر العظم وباين عند زفر
لان الجبل يوصف بالعظم عند الناس وفي مثل عظم الجبل يكون باينا عند الكل للتشبيه عندهما وذكر العظم عند ابي يوسف وكون
المشبه به عظيما عند زفر ولو قال مثل السمسم او مثل حبة الخردل فهو رجعي عند الثلاثة وباين عند ابي ح م ولو قال انت
طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة باينة ش اي فهي طلقة واحدة باينة وفيه خلاف زفر وقد ذكرناه
م لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه ش اي على الزوج لان شدة الشيء قوته لا يحتمل الاعتراض عليه بالانتقاض وذلك في الطلاق
بالبائن وهو معنى م وهو البائن ش الضمير يرجع الى كلمة ما في قوله ما لا يمكن م وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض
ش اي الذي يصعب تداركه يقال فيه لهذا الامر طول وعرض ويقال هذا امر شديد وطويل وعريض م وعن ابي يوسف انه تقع بها
ش اي بهذه الالفاظ م رجعية ش اي طلقة رجعية م لان هذا الوصف ش اي وصف الطلاق بالشدة والطول والعرض
م لا يليق به ش اي بالطلاق لان هذه الاوصاف من صفات الاجسام م فيلغو ش اي يصير في حكم اللغو فلا يعمل به وقال الاترا
زي

وصف الطلاق بالشدة والطول والعرض ليس بممكن للزوم قيام العرض بالعرض وجوابه لا نسلم ان قيام العرض بالعرض لا يجوز
وقد جوزه بعضهم لصحة قولهم حركة سريعة وحركة بطيئة ولئن سلمنا ان قيام العرض بالعرض لا يجوز لكن لا نقول للاعراض
الشرعية حكم الجواهر فيجوز ح او نقول سلمنا انه لا يجوز حقيقة ولكن لا نسلم انه لا يجوز مجازا م وان نوى الثلاث ش اي
الطلقات الثلاث م في هذه الفصول ش اي فصل قوله انت طالق بائن او البتة وانت طالق افحش الطلاق وفصل قوله
اخبث الطلاق او اسوأه وطلاق الشيطان وطلاق البدعة وفصل قوله اشد الطلاق او كالف او ملء البيت ومثل رأس
الابرة ومثل عظم رأس الابرة ومثل الجبل ومثل عظم الجبل وفصل قوله انت طالق تطليقة شديدة او طويلة او عريضة
ففي هذه الفصول كلها م صحت نيته ش ويقع الثلاث اذا نواها عندنا لانها نوع من نوعي البينونة وهو البائن على نوعين خفيفة
وغليظة فاذا نوى الثلاث فقد نوى اغلظ النوعين واعلاهما فصح وذكر الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير
مثل ما ذكر صاحب الهداية من صحة نية الثلاث في الفصول كلها ولكن الامام الزاهد العتابي قال في شرحه للجامع الصغير
والصحيح انه لا يصح نية الثلاث في انت طالق تطليقة شديدة او طويلة او عريضة لانه نص على التطليقة وانها
لا تتناول الواحدة ثم قال هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي قال الاترازي هذا هو الاصح عندي لان النية انما تصح فيما يحتمل
اللفظ وذلك اللفظ موضوعة للوحدة فلا يحتمل غير ذلك فلا يصح نية الثلاث انتهى قلت كون التا للوحدة لا ينافي
نية الثلاث لانه وصفها بالشدة والطول والعرض وصحة نية الثلاث بوصف من الوصف م لتنوع البينونة ش الى غليظة
وخفيفة م على ما مر ش اشار به الى قوله قبل صفحة فيقع واحدة بائنة اذا لم يكن له نية او نوى الثنتين اما اذا نوى الثلاث
فثلاث م والواقع بها ش اي بهذه الالفاظ المذكورة م بائن ش لما ذكرنا عند قوله انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او
طويلة فروع لو قال لامرأته ولجاره او بهيمة احدكما طالق او قال هذه وهذه طلقت امرأته عند ابي ح وابي يوسف وقال محمد لا
يقع للشك وان قال لامرأته ورجل احدكما طالق او هذا او هذه لا يقع عند ابي ح وقال ابو يوسف يقع ولو قال لامرأته واجنبية
احدكما طالق او قال هذه او هذه لا تطلق زوجته الا بالنية وفي المبسوط يحلف انه لم ينوها وعند الشافعي واحمد يقع
على زوجته عند عدم النية وان قال اردت الاجنبية قبل في الصحيح على المنصوص ذكره في الاملاء وعند مالك لا يقبل منه
ذكره في الجواهر ولو قال احدى امرأتي طالق وليس له الا امرأة واحدة تقع عليها ذكره الصدر الشهيد في شرح الكافي م فصل
في الطلاق قبل الدخول ش اي هذا فصل في بيان الطلاق قبل الدخول على المرأة ولما كان وضع النكاح للدخول كان الطلاق قبله
من العوارض والعارض يذكر بعد الاصل وهو الطلاق بعد الدخول م واذا طلق الرجل امرأته ثلاثا قبل الدخول بها وقعن
عليها ش عند عامة العلماء وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود وانس بن مالك وزيد
وبه قال سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وعكرمة وابرهيم النخعي وعامر الشعبي وسعيد بن جبير والحكم وابن ابي ليلى والاوزاعي
وسفيان الثوري وقال ابن المنذر وبه اقول وذكر ابو بكر بن ابي شيبة انه قول عائشة وام سلمة وخالد بن محمد ومكحول
وحميد بن عبد الرحمن وكان طاوس وعطا وابو الشعثا وعمرو بن دينار يقولون من طلق البكر ثلاثا فهي واحدة وفي مصنف ابن
ابي شيبة عن جابر بن زيد وطاوس وعطا ان الرجل اذا طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها فهي واحدة وفي المبسوط هو
قول الحسن البصري م لان الواقع مصدر محذوف ش وهو الطلاق الذي قام صفته وهي الثلاث مقامه م لان معناه طلاقا ثلاثا على
ما بينا ش اشارة الى ما ذكره في الفصل المتقدم على فصل تشبيه الطلاق بقوله لهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر
م فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا على حدة فيقعن جملة ش يعني اذا كان الواقع مصدرا محذوفا لم يكن قوله انت طالق
ايقاعا على حدة على الطلقات الثلاث وهو غير مشروع فيقعن جملة وصار الكلام واحدا ولا يفصل بعضها عن بعض لان الايقاع
لا يتأتى في لفظ وجزء منه بخلاف قوله انت طالق وطالق وطالق حيث تنفصل الثانية والثالثة لانها كلمات متفرقة
فوقعت الاولى دونهما م فان فرق الطلاق ش بان يقول انت طالق طالق طالق على ما يجيء الآن م بانت بالاولى ش اي باللفظة الاولى
وهو قوله انت طالق وبينونة الى عدة لانها غير مدخولة م ولم تقع الثانية والثالثة لانه لا يبقى لوقوعهما محل
فيلغو كلاهما وحكي عن الشافعي في القديم انها تطلق ثلاثا وقال علي بن ابي هريرة من اصحابه هذا قول آخر وبه قال ابن ابي ليلى

والاوزاعي

والاوزاعي والليث بن سعد وربيعة ومالك وقال احمد لو ذكر بالواو تطلق ثلاثا وفي غير الواو لا تطلق كمذهب العامة
وهي مبانة اي بخلاف ما اذا قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث جملة اذا وجد الدخول لوجود
المغير في الاخر وهو الشرط واذا قدم الشرط فعند ابي ح يقع الواحدة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط فان
قيل الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فلو قال لها انت طالق ثلاثا يقع الثلاث فينبغي ان يقع الثلاث ايضا اذا قال لها انت طالق
وطالق وطالق واجيب بانه مسلم ولكن لما وقعت الاولى بلا توقف لعدم المغير في الاخر بانت بها ولم تبق محلا للثانية فان
قيل ينبغي ان يقع الثلاث تحقيقا لمعنى الجمع في الواو لانه يكون الواو للمقارنة ولا دلالة لها عليها لانها للجمع المطلق
فان قيل الترتيب على ما قلتم والواو لم توضع له اجيب بالمنع لانه انما يلزم ان لو وقع الثانية والثالثة متحققا فلا وقوع
ترتب م وكذلك ش اي التفريق م مثل ان يقول انت طالق طالق طالق ش ذكر المص صورة التفريق بدون حرف الواو والحكم فيما اذا
ذكر بحرف الواو كذلك وهي اذا قال لها انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة لا الى عدة قاله الاترازي م لان كل واحدة
ايقاع على حدة اذا لم يكن في آخر كلامه ما يغير صدره ش اي صدر الكلام كالشرط والاستثناء م حيث يتوقف عليه ش اي على ما يغير
صدره م فيقع الاولى ش وهي لفظ انت طالق م في الحال ش اي يصادفها الاولى م الثانية ش اي اللفظة الثانية
وهي طالق م وهي مبانة ش اي والحال انها مبانة فلا يبقى للثانية محل ولا للثالثة م وكذا اذا قال ش اي وكذا يقع واحدة
اذا قال م انت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لما قلنا انها بانت بالاولى ش يعني لما سبقت الاولى في الوقوع صادفتها
الثانية وهي مبانة م ولو قال لها انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة كان باطلا ش يعني لا يقع شيء وكذا اذا قال انت
طالق ثنتين فماتت قبل ان يقول ثنتين او قال انت طالق ثلاثا فماتت قبل ان يقول ثلاثا او قال انت طالق ان شاء الله فماتت قبل ان
يقول ان شاء الله لم تطلق شيئا م لانه قرن الوصف ش وهو الطلاق م بالعدد ش فهو واحدة او ثنتين او ثلاثا م فكان الواقع هو
العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الايقاع فبطل ش كلامه فلا يقع شيء م وكذا ش اي وكذا يبطل كلامه م لو قال انت
طالق ثنتين او ثلاثا ش اي او قال انت طالق ثلاثا فماتت قبل ان يقول ثنتين او ثلاثا م لما بينا ش اشارة الى قوله لانه قرن الوصف بالعدد
م وهذه ش اي هذه المسائل الثلاث المذكورة وهي قوله انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة وقوله انت طالق ثنتين
فماتت قبل ان يقول ثنتين وقوله انت طالق ثلاثا فماتت قبل ان يقول ثلاثا م تجانس ش اي تشاكل وتماثل م ما قبلها ش اي المسألة
التي قبلها م من حيث المعنى ش وهي ما اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا قبل الدخول بها فالمعتبر في الموضعين في الايقاع هو العدد
لا الوصف فكانت هذه المسائل مماثلة للمسائل المتقدمة من حيث المعنى م ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة
وقعت واحدة ش هذه المسألة مذكورة في الجامع الصغير والقدوري جميعا وعندنا في صورة قبل بغير الكناية يقع واحدة وفي قبل
بالكناية يقع ثنتان وبه قال مالك وعند الشافعي في قبل بالكناية وجهان اصحهما انه لا يقع شيء الا واحدة وفي الروضة للنووي
لغير المدخول بها انت طالق طلقة قبل طلقة او بعدها طلقة بانت بالاولى وان قال بعد طلقة او قبلها طلقة ففيه ثلاثة اوجه اصحها
يقع واحدة والثاني لا يقع شيء والثالث يقع ثنتان ويلغو قوله قبلها وان قال انت طالق واحدة او معها واحدة او فوق طلقة
ثنتان وفيه وجه انه طلقة كما في الاقرار فانه لا يلزمه الا درهم وان قال انت طالق طلقة قبلها طلقة وبعدها طلقة وذلك
قبل الدخول فوجهان اصحهما يقع واحدة والثاني لا يقع شيء وفي المغني يقع واحدة وهو ظاهر قول الشافعي وقال الكرخي هو احد قولي
الشافعية ولا حق له فيه وقال ابو بكر من الحنابلة يقع ثنتان كقول اصحابنا ويلغو قوله وبعدها وفي المدخول بها يقع الثلاث وفي
الجواهر قال انت طالق طلقة مع طلقة او معها طلقة او فوقها طلقة او تحت طلقة وقعت طلقتان م والاصل ش اي في المسألة المذكورة
م انه ش اي ان الرجل م متى ذكر شيئين وادخل بينهما حرف الظرف ش وهو قبل وبعد م ان قرن بها الكناية كان ش اي الظرف م صفة
للمذكور اخرا كقوله جاءني زيد قبله عمرو ش فيكون القبلية صفة لزيد وليس المراد بالصفة مصطلح النحاة بل المراد الصفة المعنوية كيف كانت
م وان لم يقرن بها الكناية كان صفة للمذكور اولا كقوله جاءني زيد قبل عمرو ش فيكون القبلية صفة لزيد وهذا الذي ذكر
هو احد الاصلين الذين بني عليهما الفصول الثلاثة وهي قبل وبعد وكلمة مع والاصل الآخر هو قوله م وايقاع الطلاق في الماضي
ايقاع في الحال لان الاسناد ليس في وسعه ش لان الطلاق وضع لرفع الاستباحة وما مضى من الاستباحة لا يمكن رفعه فيقع في الحال

لانه يكرر فتثبت ما امكن صونا للكلام عن الالغاء م فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى ش هذا تفريع
الاصل الاول فكذلك في كونه بالفاء واراد بالاولى لفظة واحدة الاولى م فتبين بها ش اى فتبين المرأة بالواحدة الاولى م
فلا تقع الثانية ش لعدم المحل لوقوعهما م والبعدية في قوله بعدها واحدة ش اى في قوله انت طالق واحدة بعدها واحدة م صفة
للاخيرة ش اى صفة للواحدة الاخيرة وهي الثانية م فحصلت الابانة بالاولى ش اى بالواحدة الاولى لما ذكرنا م ولو قال انت طالق واحدة
قبلها واحدة تقع ثنتان ش اى طلقتان م لان القبلية صفة للثانية ش اى للواحدة الثانية م لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى
ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال ش لانه في وسعه م غير ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان ش اى الايقاعان
يقترنان في الوقوع م فيقعان ش جميعا م وكذا ش اى وكذا يقع ثنتان م اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان م لان
البعدية صفة للاولى ش اى للواحدة الاولى م فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه فيقترنان ش في الوقوع م ولو
قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة ش اى او قال انت طالق واحدة معها واحدة م يقع ثنتان ش اى طلقتان وهذا الفصل
الثالث من الفصول الثلاثة وهي قبل وبعد ومع ولما ذكر الفصلين الاولين وهما القبلية والبعدية ذكر الفصل الثالث وهو فصل
كلمة مع م لان كلمة مع للقران ش اى للمقارنة فتنوقف الاولى على الثانية تحقيقا للمراد فوقعتا معا م وعن ابي يوسف في قوله معها انه
تقع واحدة لان الكناية تقتضي سبق المكني عنه لا محالة ش فيقتضي ان لا تقع الا السابق فلا يقع ثنتان وعلله فخر الاسلام ان الطلقة اذا
وقعت لا يمكن ان تقع معها غيرها والتعليل الصحيح هو الاول ونقل عن ابي يوسف قال الاسبيجابي في وجه وهو اختيار المزني م وفي المدخول بها
تقع ثنتان في الوجوه كلها ش اى في قوله قبل واحدة او قبلها واحدة وبعدها واحدة او بعدها واحدة او مع واحدة او معها واحدة
م لقيام المحلية بعد وقوع الاولى ش لانها في العدة وهي محل للايقاع وقال الكاكي قيل هذا الجواب مشكل في قوله انت طالق واحدة
قبل واحدة فان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير ثم قال وجوابه مذكور في اصول الجامع الكبير يعني قلت هذا
تعليق فيه تسويف وجوابه ان اللفظ اشعر بالوقوع وهو ظاهر فيه والعمل بالظاهر واجب كما لو قال انت طالق انت طالق
فان الطلاق الثاني يقع ايضا كالاولى وان احتمل الخبر والتاكيد لكونه مبنيا على الاشياء ظاهرا فيه م ولو قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة ش وبه قال الشافعي في وجه وقال ابو نصر من اصحابه وهو القياس م وقالا
يقع ثنتان ش وبه قال الشافعي في وجه وهو اختيار القاضي ابي الطيب وهو قول الظاهر واحمد وربيعة والليث بن سعد وابن ابي ليلى
لان حرف الجمع كلفظ الجمع عندهم م ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين ش هذه من مسائل
القدوري ويتبعها اخر الشرط م وقعت طلقتان لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير موجبه فوصل الشرط فوقع
جميع ذلك بخلاف المسألة الاولى التي فيها تقدم الشرط حيث تقع واحدة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فلما طلقت واحدة
لغت الثانية لعدم تصادفها وهي اجنبية واذا كانت المرأة مدخولا بها وقع الجمع بلا خلاف تقدم الشرط او اخر لان الثانية تصادفها
وهي في العدة م لهما ش اى لابي يوسف ومحمد م ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن جميعا ش وفي بعض النسخ فيقعن جملة كلاما بعض جماعة النساء
على اسناد الفعل الى الطلقات وهي غير مذكورة اى تقع الطلقات جملة وكان ينبغي ان يقول فيتعلقان او يقعان بالتثنية لان الواحدة
ذكرت مرتين لا ثلاث مرات كما اذا نص على الثلاث ش كان ينبغي ان يقول هنا ايضا كما اذا نص على الثنتين على ما لا يخفى م او اخر الشرط
ش اى او كما اخر الشرط كما في قوله انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار حيث يقع ثنتان كما مر م وله ش اى ولابي حنيفة م ان الجمع المطلق يحتمل القران
والترتيب ش لان تحققه في الخارج لا يمكن الا باحد الوجهين م فعلى اعتبار الاول ش اى على اعتبار القران م يقع ثنتان م وعلى اعتبار الثاني
ش اى على اعتبار الترتيب م لا يقع الا واحدة ش لكونها غير مدخول بها فلا يقع على ما زاد على الواحدة بالشك م كما اذا نجز بهذا
اللفظ ش بان قال انت طالق واحدة وواحدة حيث لا يقع الا واحدة بالاتفاق لعدم المحلية للثانية م فلا يقع الزائد على الواحدة بالشك
بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه ش اى لان الشرط م مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه ش اى اول الكلام على الشرط م فيقعن جملة ش كان
ينبغي ان يقول فيقعان م ولا مغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ش فيقع على الترتيب فتبين بالاولى ولا تقع الثانية لعدم المحلية
م ولو عطف بحرف الفاء ش بان قال انت طالق واحدة فواحدة ان دخلت الدار م فهو على هذا الخلاف ش يعني عند ابي حنيفة يقع واحدة وعندهما ثنتان
واحدة م فيما ذكره الكرخي ش فانه جعل العطف بالواو والفاء سواء وقال ان حرف العطف يجعلهما كلاما واحدا فتعلقا كما في صورة الواو

سواء قدم الشرط او اخره عنده مما خلا فاله وفي المبسوط الطحاوي م وذكر الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق
ولان الفاء للتعقيب ش فيقع الاولى ولا محل للثانية م وهو الاصح ش اى الاتفاق اصح لان الفاء للعطف على التعقيب لغة لا مطلق العطف
فيقتضي التعليق على التعقيب فينزلن كما علقت وبالاولى تبين فلم يقع الثانية كذا في المبسوط وفيه لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق في المدخولة تعلقت الاولى ووقعت الثانية ولغت الثالثة عند ابي حنيفة ولو اخر الشرط وقعت
الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة في المدخولة وغير المدخولة تقع واحدة في الحال ويلغو ما سوى ذلك وعندهما
والشافعي ومالك واحمد يتعلق الثلاث بالشرط سواء قدم او اخر في المدخولة وغيرها وعند وجود الشرط ان كانت مدخولة يقع
الثلاث والا تطلق واحدة م واما الضرب الثاني وهو الكنايات ش هذا عطف على ما ذكر بقوله فالصريح مثل قوله انت طالق في
اول باب ايقاع الطلاق لانه قسم الطلاق ثمة على صريح وكنايات وقد فرغ عن بيان الصريح والان شرع في بيان الكناية والصريح ما هو
مكشوف المراد والكناية ما هو مستتر المراد من قولهم كنيت الشيء اذا سترته م لا تقع بها ش اى بالكناية م الطلاق الا بالنية او
بدلالة الحال ش لانها لا تدل على المراد كما في البيع بالدراهم المطلقة تنصرف الى نقد البلد وكذا لو اطلق النية في الحج تنصرف الى
الفرض بدلالة الحال ولهذا جعل احمد دلالة الحال تقام النية في جميع الكنايات في حالة الغضب وغيره بلا نية من الزوج وقال الشافعي
لا تقع الطلاق بشيء من الكنايات في حالة الغضب وغيره بلا نية من الزوج ومن المرأة وعند مالك يكفي نية الزوج لاحتمال ارادة غيره
الطلاق فيها في جميع الاحوال وقال مالك يقع الطلاق بلا نية في الكنايات الظاهرة كقوله بائن بتة حرام فاذا قال ما نويت الطلاق لم
يصدق لان ظاهرها في الطلاق م لانها ش اى لان الكنايات غير موضوعة للطلاق بل تحتمل الطلاق وغيره من التعيين م بالنية او دلالة
ش اى او دلالة تعين التعيين ويجوز ان يرجع الضمير الى الحال لان الحال مما يذكر ويؤنث ودلالة الحال ان يكونا في مذاكرة الطلاق
وكان اللفظ لا يصلح ردا م قال ش اى القدوري م وهي على ضربين ش اى نوعين واراد بهما الرجعي والبائن اجمل اولا ثم فصل بقوله
م منها ش اى من الكنايات م ثلاثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولا يقع بها الا واحدة وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
اما الاولى ش هي لفظة اعتدي م فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح وتحتمل اعتداد نعم الله فاذا نوى الاول تعين بنيته ش اى بنية الاول
ويجوز ان يقال بنية الزوج م فيقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية ش اى من الاعتداد م فكان عند ش
اى عند لتا الاعتداد في حق ثبات الرجعة لا في حق احتمال الاعتداد بنعم الله م ويحتمل الاستبراء لتطلبها ش والاستبراء طلب
براءة من الولد كذا في المغرب وانما تحتاج الى النية لان قوله استبرئي رحمك يحتمل ان يكون معناه اطلبي براءة رحمك حتى تعلمين انها فارغة
ام لا فان كانت فارغة طلقتك والا فلا فلو كانت بشدة هذا لا يقع الطلاق ولو كانت نيته الاعتداد على النكاح يقع الطلاق سابقا كما في
اعتدي فلذلك احتاج الى النية م واما الثالثة ش هي لفظة انت طالق واحدة م فلانها تحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف ومعناه تطليقة
واحدة فاذا نواه جعل كانه قاله ش اى قال نعتا لمصدر محذوفا م فالطلاق يعقب الرجعة ش اراد بهذا ان الطلاق رجعي والطلاق الرجعي
قبله الرجعة م ويحتمل غيره ش اى غير ما ذكر م وهو ان يكون واحدة عنده ش اى عند الزوج م او عند قومها ش اى قوم المرأة م ولما
احتملت هذه الالفاظ ش اراد بها اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة م الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ش لاجل التمييز
م ولا يقع فيها الا واحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى ش في قوله اعتدي واستبرئي رحمك م او مضمر ش في قوله انت واحدة
كان التقدير انت طالق طلقة واحدة وعند الشافعي لا يقع شيء بقوله انت واحدة وان نوى لانه نعت المرأة وليس فيه احتمال
معنى الطلاق اصلا قلنا اذا نوى يقع لانه امكن حمل كلام العاقل على الفائدة فيحمل عليه وعند زفر يقع بائن بقوله انت واحدة
كما في سائر الكنايات وبعض المشايخ جعل الطلاق في اعتدي بعد الدخول بالاقتضاء وقبله بطريق الاستعارة المحضة فان قلت
الامر بالاعتداد انما يصح بعد وقوع الطلاق فكيف يكون قبله قلت قوله اعتدي قبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لان
سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذ الطلاق قبل الدخول انما وقع لعارض اذ النكاح لم يوضع لهذا والعوارض غير داخلة في
القواعد فيكون الطلاق سببا لوجوب العدة فاستعير الحكم لسببه م ولو كان مظهرا ش يعني لو كان الطلاق وقال انت طالق م لا يقع
بها ش اى بلفظة انت طالق م الا واحدة ش اى طلقة واحدة م فاذا كان ش اى الطلاق م مضمرا ش اى في قوله انت واحدة م اولى
م ان لا يقع الا الواحدة وذلك لان الاصل في الكلام الصريح لكونه ادل على المراد بخلاف المضمر لان فيه قصورا ولهذا لا يثبت الحكم
الا بالنية

م وفي قوله واحدة وان صار المصدر مذكورا ش هذا سؤال بيانه ان يقال لما كان المصدر مذكورا ينبغي ان يصح نية الثلاث
فاجاب بقوله م لكن التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلاث ش بيانه ان نية الثلاث انما تصح في قوله انت واحدة وان ذكر المصدر
بان قيل انت مطلقة واحدة لان التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلاث للمنافاة بين الواحدة والعدد فلا يحتمل لفظ الواحد
لا حقيقة لانه ليس بموضوع له ولا مجازا للمنافاة م ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ ش يعني سواء قال انت واحدة
بالنصب او بالرفع او بالسكون م هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض مشايخنا المذكور في الجامع الصغير انه اذا اعرب
الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع في غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان
سكن ولم يحرك يحتاج الى النية وان كان على الاختلاف في بعض عندنا يقع واحدة رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقيل على الوقوع
في الرفع قول محمد والصحيح ان الكل سواء اذ لا اعتبار للاعراب م لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ش فلا يحتاج الى التفصيل
م قال ش اي القدوري م وبقية الكنايات ش اراد بها ما سوى الالفاظ الثلاث المذكورة م اذا نوى بها ش اي بلفظة منها م الطلاق كانت
واحدة ش اي طلقة واحدة م باينة وان نوى ثلاثا ش اي ثلاث طلقات م كان ش اي الواقع م ثلاث طلقات وان نوى ثنتين ش اي طلقتين
م كانت واحدة ش اي كانت الطلقة واحدة وقال زفر ومالك والشافعي يقع ما نوى وقال احمد هو عندي ثلاث لكني اكره م وهذا ش
اي المذكور من بقية الكنايات م مثل قوله ش اي قول الزوج م انت باين ش من البينونة وهو القطع وهو نعت للمرأة ويحتمل ان يكون البين
عن النكاح وعن المعاصي وعن الخيرات ونحو ذلك م وبتة ش من البت وهو القطع ايضا وفيه الاحتمالات المذكورة م وبتلة ش من بتلت
الشيء اذا ابنته عن غيره وفيه الاحتمالات المذكورة م وحرام ش اصله المصدر كالحرمة ويراد به النعت ومعناه الممنوع وفيه
الاحتمالات المذكورة م وحبلك على غاربك ش هو استعارة عن التخلية والغارب بالغين المعجمة ما تقدم من الظهر وارتفع عن العنق
فيحتمل الخلو عن الخيرات لكونه غير مطيعة ويحتمل الخلو عن قيد النكاح لكونه سببه م والحقي باهلك ش الحقي امر من لحق من حد علم
وفتح الالف وكسر الحاء خطأ فانه يصير من الالحاق وهو فعل متعد والصحيح انه يجعل من اللحوق فيحتمل لاني طلقتك الحقي باهلك ويحتمل
سيري سيرة اهلك م وخلية ش من الخلو بضم الخاء من حد دخل فيحتمل الخلو عن الخيرات وعن قيد النكاح م وبرية ش من البراءة من حد علم
فيحتمل البراءة عن حسن الثناء او عن قيد النكاح م ووهبتك لاهلك ش يحتمل لاني عفوت عنك لاجل اهلك او وهبتك لهم لاني طلقتك
م وسرحتك ش يحتمل التسريح بالطلاق وبغيره م وفارقتك ش يحتمل المفارقة بالطلاق وبغيره وقال الشافعي هما صريحان ولا يحتاجان
الى الطلاق م وامرك بيدك ش اي عملك بيدك فيحتمل الامر باليد في الطلاق فيكون تفويضا له اليها ويحتمل غيره في تصرف اخر
م واختاري ش يحتمل اختيار نفسها بالفراق عن النكاح او في امر اخر وفي هذين اللفظين لا تطلق حتى تطلق نفسها م وانت
حرة ش يحتمل حقيقة عن الرق او رق النكاح م وتقنعي ش هو امر باخذ القناع على وجهها فيحتمل لانك بت مني بالطلاق وحرم
على نظرك وعن الاجنبي لا تسط اليك م وتخمري ش هو امر باخذ الخمار فيحتمل ما يحتمله تقنعي م واستتري ش هو امر بالستر فيحتمل
ما يحتمل تخمري م واعزبي ش بالعين المعجمة والزاء المهملة والزاء من العزوبة وهو البعد م واخرجي ش يحتمل اخرجي عني
لاني طلقتك ويحتمل غيره م واذهبي ش هو مثل اخرجي م وقومي ش اي قومي عني لاني طلقتك او قومي في امر شيء اخر م وابتغي
الازواج ش اي اطلبهم فيحتمل لاني طلقتك او ابتغي الازواج من النساء لان لفظ الزوج مشترك بين الرجل والنساء وهذه اثنان
وعشرون لفظا وفي شرح الاسبيجابي وجوامع الفقه هي كنايات ومن ثم لولا وفي الينابيع هي ثلاث كنايات ومن ثم لولا وتفويضات
اما الكنايات فقوله انت باين وبتة وخلية وبرية وحرام و* ما الحق بها القاضي ابو بكر في رواية الطحاوي وهو بعد ذكرها السرخسي
في المبسوط وقاضي خان في الجامع الصغير وهي لا سبيل لي عليك لا ملك لي عليك خليت سبيلك فارقتك ولا رواية في خرجت من ملكي قالوا
هو عنده خليت سبيلك وفي الينابيع والحق ابو بكر بالخمسة ستة اخرى وهي الاربعة المتقدمة وزاد طالقة والحقي باهلك
وقال السروجي وينبغي ان يراد فيها انت بتلة ولا سلطان لي عليك فيصير ثلاثة عشر واما المذكورات قبل قومي واذهبي واخرجي وتقنعي
وتخمري واستتري وانطلقي وانتقلي واعزبي وابتغي الازواج لا نكاح بيني وبينك وحبلك على غاربك ووهبتك لاهلك وما انا
بزوج لك وبنت مني ولو قال فسخت نكاحك او النكاح الذي بيني وبينك وانا بريء من نكاحك او بحرت مني او تخلصي او تركت لك طلاقك
او طلاقك او سبيل طلاقك الاصح انه يقع بالنية وفي المرغيناني قال اعرتك طلاقك صار بيدها وعلى ابي بكر يقع وعن محمد لا

ولو قال

ولو قال اقرضتك طلاقك يقع ولو قال وهبتك قال المتأخرون لا يقع وقيل يقع ولو قال بعتك طلاقك فقالت اشتريت يقع رجعيا
وبه قال مالك وقال احمد واسحق لا يقع ونحن نعتبره بالهبة ولو قال لا يحتمل طلاقك لا يقع ولو قال زوج امرأته من غيره لا يكون
طلاقا قال ابو حامد وغيره وقال ابو جعفر الهندواني يقع ان نواه وعليه الفتوى وعن محمد يقعان بلا نية وبه اخذ الشافعي
ولو قال انت طال ونوى يقع والا فلا ولو قال يا طال بالكسر يقع بغير نية وهذا كله في حالة الرضا وفي حال الغضب او مذاكرة
الطلاق يقع وانه لم يذكر اللام مكسورا م لانها ش اي لان هذه الالفاظ م تحتمل الطلاق وغيره فلا بد من النية ش لاجل التعيين م الا
ان يكون ش وفي بعض النسخ فلا بد الا ان يكون اي قال القدوري الا ان يكون اي المتكلم بهذه الالفاظ م في حال مذاكرة الطلاق ش وفي بعض
النسخ الا ان يكونا بضمير الاثنين اي الا ان يكون الزوجان وهو مستثنى من قوله وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة
الا في حال مذاكرة الطلاق م فيقع بها الطلاق في القضاء ولا يقع فيما بينه وبين الله الا ان ينويه ش اي الطلاق م قال ش اي المص م سوى ش
اي القدوري م بين هذه الالفاظ وقال لا يصدق في القضاء ش يعني سوى القدوري بين هذه الالفاظ في وقوع الطلاق بلا نية في
حال مذاكرة الطلاق م وهذا ش اي الذي قاله من التسوية م فيما لا يصلح ردا ش لسؤال المرأة ثم شرع تفصيل ذلك بقوله م والجملة في ذلك ش
اي في بيان ذلك م ان الاحوال ثلاثة حال مطلقة وهي حالة الرضا ش وهي حالة ابتداء الزوج بالطلاق وليس بحال مذاكرة الطلاق م وحالة
مذاكرة الطلاق ش وهي ان تسال المرأة او غيرها طلاقها م وحالة الغضب ش وهو الغضب من الجانبين م والكنايات ثلاثة
اقسام ش الاول م ما يصلح جوابا وردا ش لا غير اي جوابا لسؤال المرأة الطلاق ورد الكلام عن سؤالها الطلاق والثاني م وما يصلح
جوابا لا ردا ش اي لا يصلح ردا والثالث م وما يصلح جوابا ويصلح شتيمة ش فاذا عرف هذا يعرف حكم هذه الاقسام م ففي حالة الرضا لا يكون
شيء منها ش اي من هذه الالفاظ م طلاقا الا بالنية ش للاحتمال وعدم دلالة الحال م فالقول قوله ش اي قول الزوج م في انكار النية
لما قلنا ش اشارة الى قوله لانها غير موضوعة للطلاق بل تحتمله وغيره م وفي حال مذاكرة الطلاق لم يصدق ش اي الزوج م فيما يصلح جوابا
ولا يصلح ردا في القضاء ش في القضاء يتعلق بقوله لم يصدق اي لا يصدق قضاء انه لم ينو الطلاق م مثل قوله خلية برية باين بتة حرام
اعتدي امرك بيدك اختاري ش هذه ثمانية الفاظ مثلا لا يصلح جوابا ولا يصلح ردا في حال مذاكرة الطلاق وقد ذكرنا معانيها عن
قريب م لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سؤال الطلاق ش لان كلامه جواب لسؤالها الطلاق والسؤال يصلح معادا في الجواب والقاضي
مأمور باتباع الظاهر م ويصدق فيما يصلح جوابا وردا ش مثل قوله اخرجي اذهبي قومي تخمري وما يجري هذا المجرى ش اراد به ما
يصلح جوابا وردا مثل قوله اخرجي اذهبي وقال شمس الائمة في المبسوط لو قال اذهبي ونوى به الطلاق كان طلاقا موجبا
للبينونة لانه لا يليق بها الذهاب الا بعد زوال الملك م لانه يحتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه ش اي على الادنى لان الادنى متيقن وذلك
واقع والجواب واقع لان الطلاق رافع لقيد النكاح والدفع اسهل من الرفع فيكون الرد ادنى من الجواب م وفي حالة الغضب
يصدق في جميع ذلك ش اي فيما يصلح جوابا ولا يصلح ردا او فيما يصلح جوابا وردا م لاحتمال الرد ش في السبعة المذكورة مثل اخرجي
م والسب ش اي ولاحتمال السب في الخمسة المذكورة في اوائل الثمانية وهي خلية الخ م الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح للرد والشتم
ش الاستثناء من قوله يصدق في جميع ذلك م كقوله اعتدي واختاري وامرك بيدك فانه لا يصدق فيها ش اي في هذه الثلاث
م لان الغضب يدل على ارادة الطلاق ش الا ترى ان من قال لغيره في حالة الرضا لا يكون قاذفا ولو قال في حالة الغضب يكون قاذفا
م وعن ابي يوسف في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وقد خليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة الغضب لما فيها من احتمال معنى السب ش لان معنى لا ملك لي عليك
لانك ادون من ان تملك ومعنى لا سبيل لي عليك لسوء خلقك واجتماع انواع الشر فيك ومعنى فارقتك اي في المسكن اتقاء شرك م ثم
وقوع البائن بما سوى الثلاث الاول ش وهي المذكورة في اول الكنايات بقوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة م مذهبنا ش وهو
مذهب عامة الصحابة كثر في الحصر منهم علي وزيد بن ثابت م وقال الشافعي يقع بها ش اي بالكنايات م رجعي ش اي طلاق رجعي وهو مذهب
عمر وابن مسعود وبه قال احمد في رواية وفي اخرى كقولنا وبه قال مالك م لان الواقع بها ش اي بالالفاظ الكنايات طلاق لانها كنايات
الطلاق ولهذا يشترط النية ش اي ولكونها كنايات عن الطلاق يشترط النية في وقوع الطلاق م وينتقص به الطلاق ش ينتقص
عدد الطلاق لوقوع واحدة منها م والطلاق معقب للرجعة كالصريح ش اي كما هو معقب للرجعة في الطلاق الصريح م ولنا
ان تصرف الابانة صدر من اهله ش وهو الزوج لانه يملك تصرف البينونة ولهذا اذا دخل العوض يقع التباين بالاجماع فعلم

ان الابانة مملوكة للزوج ولا لم تجز الاعتياض عنه م مضاف الى محله ش اي محل التصرف وهو المرأة م عن ولاية شرعية ش لان
الشارع جعل ولاية الطلاق اليه م ولا خفاء في الاهلية ش اي في اهلية الزوج م والمحلية ش اي محلية المرأة للبينونة الغليظة
بالاتفاق م والدلالة على الولاية ش هذا جواب عما يقال لم قلتم ان له ولاية شرعية في تصرف الابانة فاجاب بقوله والدلالة على
الولاية م ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ش قال بعض الشراح الى التدارك بايقاع الثلاث في الاوجه
قال صاحب النهاية تدارك دفع المرأة عن نفسه وذلك لانه لو لم تقع البينونة عسى لو تقع المرأة نفسها عليه وقبلته
المرأة فتبين الرجعة والزوج يريد فراقها م ولا يقع ش بالنصب عطفا على قوله كيلا ينسد م في عهدتها ش وفي بعض النسخ في
عدتها م بالمراجعة من غير قصد ش بان نظر الى فرجها الداخل وهي متكئة من غير قصد فيقع في ورطتها بالرجعة اذا كانت فاجرة
او بها سلاطة وما رايت شارحا حرر هذا الموضع كما ينبغي غير ان الاكمل تعرض لكلام المصنف بغير وجه حيث قال ما ملخصه ان هنا وجهين
والاراد بهما قوله والدلالة على الولاية الى قوله التدارك وقوله ولا يقع آه وقد جعلهما واصلا لان الاول بعينه تفسير الوجه الثاني
وان جعل الثاني تعليلا للاول فلا يستقيم لان وقوع المراجعة من غير قصد لا يستقيم على مذهبه واذا افسد التفسير فسد المفسر واطال
الكلام فيه ويرد دعواه بالوجهين لان قوله ولا يقع آه من تتمة الكلام الذي قبله والايضاح له وقوله لا يستقيم غير مستقيم لان الطلاق
يعقب الرجعة والرجعة اعم من ان يكون بالقول والفعل ووقوع نظره الى داخل فرجها فعل منه فيقع به الرجعة م وليست بكنايات
على التحقيق ش هذا جواب عن قول الشافعي انها كنايات عن الطلاق فاجاب بالمنع بانا لا نسلم ان الفاظ الكنايات كناية على التحقيق اي على
الحقيقة لانها معلومة المعاني ولا استتار في حقايقها وانما سميت كنايات بالمجاز للاستتار فيما تتصل به هذه لا للاستتار في انفسها
فلما زال ذلك الاستتار بنية الطلاق عملت في حقايقها وهو معنى قوله م لانها ش اي لان الكنايات م عوامل في حقايقها ش لا نعلم معنى
التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل في حقيقته موجبة حتى يحصل به الحرمة والبينونة م والشرط تعيين احد نوعي البينونة دون
الطلاق ش هذا جواب عن قوله وهذا يشترط النية اي نية الطلاق تقريره اشتراط النية لو كان لاجل الطلاق كان دليلا على ما ذكرتم
وليس كذلك بل هو لتعيين احد نوعي البينونة الغليظة والخفيفة لا للطلاق يعني النية شرط للطلاق البائن لا للطلاق المجرد م وانتقاص
العدد ش جواب عن قول الشافعي وينتقص العدد تقريره ان انتقاص العدد من الطلاق م لثبوت الطلاق ش في ضمن البينونة م بناء على زوال
الوصلة ش اي وصلة النكاح ومنه يلزم وقوع الطلاق ولا منافاة بين نقص العدد والطلاق البائن فكان النقص من حيث كونه طلاقا
باينا م وانما تصح نية الثلاث فيها ش هذا جواب عما يقال ان البائن لو كان عاملا بنفسه ينبغي ان لا يصح نية الثلاث كما في قوله انت طالق
عندكم فاجاب وانما يصح آه اي نية ثلاث طلقات فيها اي في الكنايات م لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة ش فالخفيفة هي الطلقة الواحدة
البائنة والغليظة هي الطلقات الثلاث م وعند انعدام النية ش اي نية الثلاث م يثبت الادنى ش وهي الواحدة البائنة لانها
متيقنة م ولا تصح نية الثنتين ش اي الطلقتين م عندنا خلافا لزفر ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد في الكنايات الخفية
م لانه عدد ش اي لان الثنتين عدد انما ذكر الضمير باعتبار المذكور او باعتبار لفظ الخبر وهذا دليلنا لان الثنتين عدد محض في حق
الحرة وقولنا انت بائن لا يحتمل العدد لانه فرد الا اذا كانت المرأة امة لانه جنس طلاقها م وقد بيناه من قبل ش يعني في
اوايل باب ايقاع الطلاق وهو قوله ونحن نقول نية الثلاث انما صحت آه م وان قال لها اعتدي اعتدي اعتدي ش اعني اذا قال
الرجل لامرأته اعتدي ثلاث مرات م وقال نويت بالاولى ش اي باللفظة من قوله اعتدي ثلاث مرات م طلاقا وبالباقي ش وهو اللفظتان الباقيتان
م حيضا دين في القضاء ش يعني يصدق في قوله في الحكم وبه قال الشافعي ومالك واحمد م لانه نوى حقيقة كلامه ش باللفظة الثانية و
الثالثة ونوى محتمل كلامه بالاولى لان لفظة اعتدي يحتمل معنيين احدهما اعتدي لاني طلقتك والاخر اعتدي نعمي عليك او نعم الله
عليك واعتدي حيضا بانك تصيرين لها وفي اللفظ المحتمل لا يتعين الطلاق الا بالنية او بما يدل عليه من غضب او مذاكرة الطلاق
وهنا قد صرح بانه نوى الطلاق باللفظة الاولى وبالباقيتين الحيض فيصدق لما ذكرنا م ولانه ش دليل آخر لتصديقه اي
لان الرجل م يأمر امرأته في العادة بالاعتداد بعد الطلاق فكان الظاهر ش اي ظاهر الحال م شاهدا له ش فيما يقوله م وان قال
لم انو بالباقي شيئا فهي ثلاث ش اي ثلاث طلقات م لانه لما نوى بالاولى ش اي باللفظة الاولى م الطلاق صار الحال حال مذاكرة الطلاق
فتعين الباقيتان للطلاق بهذه الدلالة ش اي بدلالة الحال لانها حال مذاكرة الطلاق م فلا يصدق في نفي النية ش اي في قوله لم انو بالباقي

م بخلاف ما اذا قال لم انو بالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه لا ظاهر ش اي لانه لا سبب ظاهرا م يكذبه ش لعدم النية وعدم الدلالة
م وبخلاف ما اذا قال نويت بالثالثة الطلاق دون الاوليين حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاوليين لم يكن حال مذاكرة
الطلاق ش قال الامام السرخسي وقاضي خان المسئلة على اثني عشر وجها احدها ان يقول لم انو الطلاق بشيء فالقول قوله مع اليمين
وبه قال الشافعي واحمد الثاني قال نويت بالاولى ولم انو بالباقي شيئا فهي ثلاث الثالث قال لم انو بالثالثة شيئا فهي ثلاث وفيه خلاف
زفر والشافعي ومالك وعندهم واحدة الرابع قال نويت بكلها الطلاق فهي ثلاث بالاجماع الخامس قال نويت بالاولى الطلاق وبالباقي حيضا
فهو كما قال قضاء وديانة بالاجماع والسادس قال نويت بالاولى والثانية الطلاق وبالثالثة الحيض فهي ثنتين قضاء ايضا بالاجماع
والسابع قال نويت بالاولى الطلاق وبالثالثة الحيض ولم انو بالثانية شيئا فانها تطلق ثنتين وبه قال احمد وعند الشافعي
وزفر ومالك واحدة والثامن قال نويت بالاولى الطلاق وبالثانية الحيض ولم انو بالثالثة شيئا فانها تطلق ثنتين ايضا والتاسع
ان يقول لم انو بالاولى والثانية شيئا ونويت بالثالثة الطلاق يقع واحدة بالاجماع والعاشر قال لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية
طلاقا وبالثالثة حيضا فهي طلقة واحدة الحادي عشر قال لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق ولم انو بالثالثة شيئا فهي
ثنتان عندنا واحمد وعند زفر والشافعي ومالك يقع واحدة والثاني عشر لو قال اعتدي ثلاثا وقال نويت بقوله اعتدي طلاقا في
الثلاث ثلاث حيض فهو كما قال بالاجماع وزاد السروجي الثالث عشر قال اعتدي اعتدي اعتدي فنوى واحدة فهي كذلك ديانة ولا يصدق
قضاء وفي المبسوط قال لها اعتدي فاعتدي واعتدي او قال اعتدي اعتدي ونوى الطلاق يقع ثنتان في القضاء وقال زفر تحمل
نية الواحدة في القضاء وعن ابي يوسف قوله اعتدي فاعتدي كذلك بخلاف الواو لان الواو للعطف فيكون معناه فاعتدي بذلك لا للايقاع والواو
للعطف فكان الثاني غير الاول وفي مصنف ابن ابي شيبة ان اعتدي طلقة عن ابن مسعود وعطاء وحكي ابو النخعي والاوزاعي قال الا انه واحدة
رجعية اذا نوى الطلاق وبه قال الشعبي والثوري واحمد وقال الحسن والشعبي هو على ما نوى الا ان يقول لم انو شيئا فواحدة وان قال
اعتدي اعتدي اعتدي قال قتادة ثلاث وبه قال الحسن والشعبي وقال حماد والحكم هي واحدة ولو قال انت طالق فاعتدي يقع واحدة رجعية
وان قال واعتدي فثنتان اعتدي نا م ثم في كل موضع يصدق الزوج على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول
قول الامين مع اليمين ش لنفي التهمة عنه وبه قال الشافعي وقال مالك واحمد في الكنايات الخفية كذلك لان الظاهر معه واشتراط اليمين لان في قوله
الزاما على الغير وفيه ضعف فاحتيج الى المؤكد وهو اليمين م باب تفويض الطلاق ش اي هذا باب في تفويض الطلاق الى غيره ولما ذكر بيان
الطلاق بنفسه اذ هو الاصل شرع في بيان الطلاق بنايبه م فصل في الاختيار ش اي هذا فصل في بيان الاختيار والاختيار من الخير على
وزن افتعال وهو اسم من قولك اختار الله وقال الجوهري الخيار اسم من الاختيار وقال ايضا الاختيار الاصطفاء وفي التاج الشريعة
الميل الى الخير والى ما هو الافضل والاولى والباب المذكور مشتمل على ثلاث فصول فصل في الاختيار وفصل في الامر باليد وفصل في المشيئة وقدم
فصل الاختيار على الفصلين المذكورين لانه مؤيد باجماع الصحابة م واذا قال لامرأته اختاري ش حال كونه م ينوي بذلك ش اي بقوله
اختاري الطلاق او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها م في الصورتين جميعا م ما دامت في مجلسها ذلك ش اي الذي وقع فيه
هذا القول من الرجل وان تطاول يوما او اكثر لا يبطل خيارها لان المجلس قد يطول وقد يقصر كذا في المبسوط فان قيل اجماع الصحابة
في ان الخيار يقتصر على المجلس خلاف النص لانه قال لعائشة حين نزلت آية التخيير فلا تعجلي حتى تستامري ابويك وكانا غير حاضرين
في المجلس فهذا دليل على ان الخيار لا يبطل بالقيام عن المجلس كما قال الشافعي في القديم قلنا احسان الظن بالصحابة فرض لانا تلقينا الشرع
منهم فلا يجوز مخالفتهم بلا دليل وهنا لا دليل لانه ثبت لها الخيار مطلقا ومغيا الى استشارتها الابوين م فان قامت منه ش
اي في مجلسها م او اخذت في عمل آخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة ش فيه عن عبد الله بن مسعود رواه عبد الرزاق
في مصنفه اخبرنا معمر عن ابن ابي نجيح عن مجاهد عن ابن مسعود قال اذا ملكها امرها فتفرقا قبل ان تقضي شيئا وعن جابر بن عبد الله رواه
عبد الرزاق ايضا اخبرنا ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال اذا خير الرجل امرأته فلم تختر في مجلسها ذلك فلا خيار لها وعن
عمر وعثمان وعبد الله بن عمرو بن العاص رواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو ان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان قالا ايما رجل ملك امرأته امرها وخيرها ثم افترقا من ذلك المجلس
فليس لها خيار وامرها الى زوجها انتهى وخالف الجماعة وشذ الحكم وابو ثور حيث لم يشترطا فيه المجلس واختاره ابن المنذر في الاشراف

وفي المغني ولا يقتصر على مجلسها ذلك وان تطاول ما لم يفسخ او يطأها وهذا قول احمد ايضا ويروى عن علي وهو قول الحسن وقتادة
وقال الزهري وهذا الخلاف في الامر باليد وفي المغني واكثر اهل العلم على ان الاختيار على الفور روي ذلك عن عمر وعثمان وابن مسعود وجابر
وبه قال عطاء وجابر بن زيد ومجاهد والشعبي والاوزاعي والنخعي ومالك والشافعي وهو قول اصحابنا وقال الزهري وقتادة وابو عبيد
وابن المنذر على التراخي وهو رواية عن مالك م ولانه ش اي ولان قوله اختاري او طلقي نفسك م تمليك الفعل منها ش يعني لا توكيل لها
لان التوكيل عامل لغيره م والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس ش لانه خطاب فاذا اخذت في عمل آخر بطل التفويض وكذا اذا قامت
بطل التفويض ايضا قال تع حتى يخوضوا في حديث غيره علم ان الخوض في عمل آخر بمنزلة الاعراض م ليس بتوكيل لان الوكيل من يعمل لغيره
وهي عاملة لنفسها بان تخلص نفسها عن رق النكاح بخلاف ما لو قال لاجنبي طلق امرأتي فانه توكيل لانه عامل لغيره م كما في البيع ش
اي كما يقتضي الخطاب جوابا في البيع لان الاصل فيه خيار القبول في المجلس م لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة ش لدفع الضرورة قال
الحاكم الشهيد في الكافي واذا خير الرجل امرأته فلها الخيار في ذلك المجلس وان تطاول يوما او اكثر م الا ان المجلس ش اي غير المجلس
م تارة يتبدل بالذهاب عنه ش اي عن المجلس م ومرة بالاشتغال بعمل آخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما ش اي غير
مجلس الاكل ومجلس المناظرة والحاصل من هذا الكلام بيان ان انقطاع المجلس تارة يكون بسبب حسي وهو تحولها من ذلك المكان وتارة بسبب
حكمي وهو اشتغالها بعمل آخر الا ترى ان الرجلين اذا كانا ناظرين في مجلس يكون مجلسهما مجلس النظر ثم اذا اشتغلا بالاكل يكون مجلسهما
مجلس الاكل ثم اذا اشتغلا بشيء آخر يكون مجلس ذلك الشيء م ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض ش لانها لو اختارت لما قامت
وكذا اذا اشتغلت بعمل آخر بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك ش اي في باب الصرف والسلم م الافتراق من غير قبض ش لا القيام
الذي هو دليل الاعراض وكذا الاكل بعمل آخر م ثم لا بد من النية ش اي من نية الطلاق م في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في
نفسها ويحتمل تخييرها في تصرف آخر غيره ش لا شك ان الاختيار يحتمل وجوها اخر سوى اختيار النفس بان يراد اختاري الكسوة
او النفقة او الدار للسكنى فلا بد من نية الطلاق ليزول الاحتمال م فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة ش قال الكاكي
وهو قول ابن ابي طالب وقال احمد انها رجعية وهو عمر وابن مسعود كما في سائر الكنايات وعن زيد بن ثابت ثلاث لانه حمل على اتم ما يكون
من الاختيار وبه قال مالك وعمر وابن مسعود حملاه على ادنى ما يكون منه وهو طلاق رجعي وصدق على ان اختيارها لنفسها انما
يتحقق بزوال ملك الزوج حتى تصير مالكة امر نفسها لا يختلف بالثلاث والواحدة البائنة ولهذا قلنا لو نوى الثلاث بهذا اللفظ لا يقع
الا واحدة بائنة وقال الترمذي اختلف اهل العلم في الخيار فروي عن عمر بن الخطاب وابن مسعود ان اختارت نفسها فطلقة بائنة وكذا
على انه واحدة بائنة لكن ان اختارت زوجها فواحدة رجعية ومثله عن زيد بن ثابت الا انه قال ان اختارت نفسها فثلاث وعنه واحدة
بائنة وقال الترمذي وذهب اكثر اهل العلم الى قول عمر وابن مسعود ومن بعدهم من اهل العلم والفقه وهو قول الثوري واهل الكوفة وبه
وبه قال احمد واسحق وابو عبيد وابو ثور فان طلقت نفسها ثلاثا فليس للزوج ان ينكر ذلك عند مالك واكثر اصحابه وقال ابن الجهم
وقال طاوس اختيارها نفسها ليس بطلاق لان الطلاق لا يكون الى النساء وقال ابو عمر بن رشد قال ابو ... في التخيير لا يقع به الطلاق وانما
في الفعل عنده فان قلت لو قال لها امرك بيدك او طلقي نفسك او انت بائن يصح نية الثلاث وههنا لا يصح مع ان فيهما لفظ الامر
مع ان الاختيار متنوع ايضا وهو الادنى والاعلى كما قال زيد بن ثابت قلت اجاب بعضهم بان الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف القياس
وانما ثبت ذلك باجماع الصحابة والاجماع انعقد بالطلقة الواحدة بخلاف تلك المسائل قلت فيه نظر ونوع تأمل واشار شيخ الاسلام
بان الامر اسم عام يتناول كل شيء قال تع والامر يومئذ لله اراد به الاشياء كلها فصلح اسما لكل فعل فاذا نوى الطلاق صار كانه
قال طلاقك بيدك والطلاق يحتمل العموم والخصوص فاما الاختيار اسم لفعل خاص وهو الخلوص والصفوة وثبوت البينونة فيه بمقتضى
الصفوة فلم يصح نية العموم ثم لو اختارت المرأة زوجها لا يقع به شيء عندنا وبه قال الشافعي وهو قول عمر بن الخطاب وابن مسعود
وابي الدرداء وغيرهم غير علي فقالت عائشة خيرنا رسول الله فاخترناه ولم يكن ذلك طلاقا وعن علي في رواية يقع رجعية وبه
قال الحسن البصري وربيعة م والقياس ان لا يقع بهذا ش اي مقتضى القياس ان لا يقع بقوله اختاري شيء كما ذهب اليه طاوس م وان
نوى الزوج الطلاق ش واصلا بما قبله م لانه ش اي لان الزوج م لا يملك الايقاع بهذا اللفظ ش اي بقوله اختاري م فلا يملك التفويض
الى غيره ش لان من لم يملك الشيء كيف يتصرف فيه م الا انا استحسناه ش اي قلنا بالاستحسان م لاجماع الصحابة ش على وقوع الطلاق به

عنهم اختلفوا ان الواقع بائن او رجعي وقد مر الآن بيانه مفصلا م ولانه ش اي ولان الزوج م يملك ان يستديم نكاحها
او يفارقها ش اي للزوج التصرف في امرأته ان شاء ابقاها بحسب ما يريد وان شاء يفارقها ولا حجر عليه في ذلك فاذا كان له ذلك
م فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ش اراد به حكم استدامة النكاح وحكم مفارقتها م ثم الواقع بها ش اي بلفظة اختاري
م بائن ش اي طلقة بائنة م لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بها ش اي بثبوت اختصاص المرأة بنفسها م وذلك
ش اي ثبوت الاختصاص م في البائن ش اي في وقوع الطلقة الواحدة البائنة م ولا يكون ش اي الواقع بلفظة اختاري م ثلاثا
ش اي ثلاث تطليقات م وان نوى الزوج ذلك ش اي الثلاث م لان الاختيار لا يتنوع ش وفيه نظر لانه الادنى والاعلى كما قال زيد
بن ثابت وقد مر عن قريب م بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع ش اي الى غليظة وخفيفة م قال ش اي القدوري م ولا بد من ذكر
النفس في كلامه او كلامها حتى لو قال لها اختاري فقالت اخترت فهو باطل ش يعني لا يقع شيء م لانه ش اي لان وقوع الطلاق
بلفظ الاختيار عرف باجماع الصحابة على ذلك بخلاف القياس م وهو ش اي وقوع الطلاق بلفظ الاختيار باجماع الصحابة م
في المفسرة من احد الجانبين ش من الزوج والمرأة لا في اللفظ المبهم من الجانبين جميعا م ولان المبهم وهو قولها اخترت لا
لا يصلح تفسيرا للمبهم ش وهو قوله اختاري لان كل واحد منهما مبهم ليس فيه ذكر النفس م ولا تعيين مع الابهام ش اي لا تعيين
الطلاق مع وجود الابهام في الجانبين والكلام الذي يقوم مقام النفس كالتطليقة والاختيارة كذكر النفس ولو قال اختاري فقالت
فعلت لا يقع شيء ولو قال اختاري نفسك فقالت فعلت يقع ومثله في البدائع وزاد تكرار الاختيار في كلام الزوج وكذا لو
قال اختاري فقالت اخترت ابي او امي او اهلي او الازواج يقع استحسانا وفي جوامع الفقه بخلاف اخترت اخي او عمي وان قالت
اخترت نفسي وزوجي فالعبرة للسابق وان قالت او زوجي بطل ولو قال لها اختاري فقالت طلقت نفسي يقع بائنة وفي
البدائع قال اختاري فقالت اخترت الطلاق يقع واحدة رجعية م ولو قال لها اختاري نفسك فقالت قد اخترت يقع
واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له ش اي لكلام الزوج م فيتضمن اعادته ش اي يتضمن كلام المرأة اعادة كلام
الزوج لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال م وكذا ش اي وكذا يقع واحدة بائنة م لو قال ش لامرأته م اختاري اختيارة فقالت
قد اخترت لان الهاء م اي التاء سماها هاء لتصورها بصورة الهاء ولكونها هاء عند الوقف م في الاختيارة تنبئ عن الاتحاد والانفراد
اما الاتحاد فانما يكون في اختيارها نفسها هو الذي يتجدد مرة ش بان قال لها اختاري نفسك بتطليقة م وتعدد
اخرى بان قال لها اختاري نفسك ما شئت او بثلاث واما الانفراد ش فلكونها للمرة م فصار مفسرا ش من جانبه بخلاف اختيارها الزوج
فانه لا يتعدد لكونه عبارة عن بقاء النكاح وهو غير متعدد وادعى الاترازي ان في كلام المصنف تناقضا لانه ذكر قبل هذا بقوله لان
الاختيار لا يتنوع وهنا يشعر كلامه بانه متنوع واجاب بعضهم وقال لا تناقض لان الاختيار هنا غير الاختيار ثمه وحط الاترازي
على هذا المجيب لانه لا دليل له لان الاختيار في الموضعين هو اختيارها نفسها فالتناقض باق وللساعي لهذا المجيب ان يقول مراده من
الاختيار الذي لا يتنوع مطلق الاختيار واما المقيد في احد الجانبين فيتعدد م ولو قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق
اذا نوى الزوج لان كلامها مفسر وما نواه الزوج ش اي الذي نواه الزوج وهو الطلاق م من محتملات كلامه ش اي كلام الزوج لان كلامه وهو
اختاري يحتمل الطلاق بان يكون مراده النفس م ولو قال اختاري فقالت انا اختار نفسي فهي طالق والقياس ان لا تطلق لان هذا
اي قول المرأة اختار نفسي م مجرد وعد ش اذا مرادها بهذا الكلام الاستقبال م او يحتمل ش اي ويحتمل الوعد لان الصيغة مشتركة
بين الحال والاستقبال ولا يقع الطلاق بالوعد ولا بالاحتمال م فصار ش هذا م كما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق نفسي ش
فلا يقع الطلاق قياسا واستحسانا وبه قال الشافعي الا اذا قال اردت انشاء الطلاق فيقع م وجه الاستحسان حديث عائشة وانها قالت
بل اختار الله ورسوله واعتبره النبي جوابا منها ش هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن عائشة قالت
لما امر رسول الله بتخيير ازواجه بدأ بي فقال اني ذاكر لك امرا فلا عليك ان لا تعجلي حتى تستأمري وقد علم ان ابوي لم
يكونا يأمراني بفراقه قال ان الله قال لي يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الآية فقلت ففي هذا استأمر ابوي فاني
اريد الله ورسوله والدار الآخرة ثم فعل ازواج النبي مثل الذي فعلت وفي مسلم بل اختار الله ورسوله وروى الائمة
الستة في كتبهم عن مسروق عن عائشة قالت خيرنا رسول الله فاخترناه فلم نعده علينا شيئا وفي لفظ لهما فلم يعده طلاقا

م ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز في الاستقبال ش قال الاترازي فيه نظر لان اهل اللغة قالوا ان صيغة المضارع مشتركة
بين الحال والاستقبال وكلامهم فيما يتعلق بالوضع حجة والمشترك يدل على المعنيين جميعا بسبيل الحقيقة لكن يترجح احد المعنيين
بالدليل وقد دل على ارادة الحال فيما نحن فيه انتهى قلت اطلاق النظر فيه غير مسلم لان فيه خلافا فمنهم من قال مثل قول المص ومنهم
من قال بالعكس ومنهم من قال بالاشتراك وهو قول مرجوح لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لان الاشتراك
مخل بالفهم ومعنى قول المص حقيقة في الحال يعني بحسب استعمال الشرع والعرف فقال فلان يختار كذا وانا اختار كذا ويقول انا
املك كذا من العبيد وغيرها والمراد الحال واشار بقوله م كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة ش اي كما يدل على الحال لفظ اشهد
في كلمة الشهادة وفي اداء الشهادة فان لفظ اشهد فيهما يدل على الحال شرعا فان الرجل اذا قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله يعتبر ذلك منه ايمانا لا وعدا بالايمان وكذا الشاهد اذا قال اشهد بكذا فلا يصار الى المجاز م بخلاف قولها
ش اي قول المراة م اطلق نفسي ش في الجواب من قول الزوج اختاري م لانه تعذر حمله على الحال ش لان الطلاق ليس من عمل القلب بل
ايجاد وايقاع بنفس هذه الصيغة لا انه اخبار عن معنى ثابت وهو معنى قوله م لانه ليس حكاية عن حالة قائمة ش اي بان الطلاق
يتعلق بالصيغة ولا كما ذكرنا ولهذا لو دار الطلاق في قلبه لا تطلق م وكذلك انا اختار نفسي ش اي ليس مثل قولها اطلق نفسي
انا اختار نفسي م لانه حكاية عن حالة قائمة م وهو اختيارها نفسها ش لان الاختيار من عمل القلب فيكون الذكر باللسان حكاية عن
امر قائم م ولو قال لها اختاري اختاري اختاري فقالت قد اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة طلقت ثلاثا في قول ابي ح ولا يحتاج
الى نية الزوج ش ولا الى ذكر النفس م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد وبه قال الشافعي م تطلق واحدة ش اي طلقة واحدة وانما لا يحتاج
الى نية الزوج لان التكرار دليل عليه ش اي على الطلاق م اذ الاختيار في حق الطلاق هو الذي يتكرر ش دون اختيار الزوج م لهما ش اي لابي يوسف
ومحمد م ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ش اراد به الوسطى والاخيرة والضمير في مجراه راجع الى ذكر الاولى م ان كان لا يفيد من حيث
الترتيب يفيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يفيد ش اي في الافراد فيبقى الافراد فكانها قالت اخترت التطليقة الاولى لان معنى قولها
اخترت الاولى تطليقة فكانها صرحت بذلك وفي ذلك يقع واحدة فكذا ههنا وهذا لان الاولى تانيث الاول وهو اسم سابق
والوسطى تانيث الاوسط وهو اسم لفرد تقدم عليه مثل ما تاخر عنه والاخيرة اسم لفرد لاحق فكان لفظها معنيان الفردية
والسبق فلو بطل السبق الذي يقتضي الترتيب لا ينافي معنى الفرد فصار كقوله اخترت التطليقة الاولى فوقعت واحدة فان
قلت ينبغي ان لا يقع شيء لانه لا يقع شيء بلفظ اخترت بدون ذكر النفس او ما يقوم مقامها قلت هذا اذا لم يكن في لفظ
الزوج ما يدل على تخصيص الطلاق وهنا ما يدل عليه لفظ الاختيار م وله ش اي لابي ح م ان هذا ش اشارة الى ذكر الاولى والوسطى
والاخيرة م لغو ش اي وصف لغو م لان المجتمع في الملك بلا ترتيب كالمجتمع في المكان ش فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول
وهذا اخر وانما الترتيب في فعل الاعيان يقال هذا جاء اولا وهذا جاء اخرا م والكلام للترتيب ش وهو الاولى والوسطى والاخيرة م والافراد
من ضروراته ش اي من ضرورات الكلام م فاذا لغا ش اي الكلام م في حق الاصل ش وهو الترتيب م لغا في حق البناء ش وهو الافراد
لان الترتيب فيه اصل بدلالة الاشتقاق واذا لغا في حقهما بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع الثلاث قيل فيه نظر
من وجهين احدهما انه اطلق الكلام على الاولى او الوسطى او الاخيرة وكل منها مفرد فلا يكون كلاما والثاني ان الاولى اسم لفرد
سابق فكان الافراد اصلا والترتيب تابعا لكونه لفهم من وصفه والجواب عن الاول ان اهل اللغة ربما يطلقون الكلام على المركب
من الحروف المسموعة المتميزة وان لم يكن مفيدا وهنا على ذلك الاصطلاح ويجوز ان يكون مجازا من باب ذكر الكل وارادة
الجزء وعن الثاني بالكلام في ذلك بصفة وما ذكر على ذات باعتبار معنى فيكون الاولى يدل على فرد سابق ومعنى السبق هو المقصود
م ولو قالت اخترت اختيارة فهي ثلاث في قولهم جميعا ش يعني لو قالت المراة اخترت اختيارة في جواب قول الرجل اختاري اختاري
اختاري فهي ثلاث طلقات في قول ابي ح وصاحبيه م لانها ش اي لان لفظة اختيارة م للمرة فصار كما اذا صرحت
بها ش اي بالمرة بان قالت اخترت نفسي مرة في جواب قوله اختاري ثلاث مرات فكذا اذا ذكرت اللفظ الذي يدل على المرة م و
لان الاختيارة للتاكيد ش لكونها مصدرا م وبدون التاكيد يقع الثلاث فمع التاكيد اولى ش بان يقع الثلاث م ولو قالت
طلقت نفسي بتطليقة فهي واحدة ش اي طلقة واحدة م يملك الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق ش اي البينونة م بعد

انقضاء العدة ش لكونه من الفاظ الصريح وما يوجب البينونة بعد انقضاء العدة كان عند الوقوع رجعيا فان قيل اذا لم يكن
الجواب مطابقا للتفويض لان المفوض اليها الاختيار وهو يفيد البينونة اشار الى الجواب بقوله م فكانها اختارت نفسها
بعد العدة ش فكان مطابقا من حيث ان الاختيار وجد منها قيل قوله يملك الرجعة غلط وقع من الكاتب لان المراة انما تتصرف
بحكم التفويض والتفويض بتطليقة بائنة لكونه من الكنايات فيملك الابانة لا غير والاصح من الروايات فهي واحدة لا يملك الرجعة لان
روايات المبسوط والجامع الصغير لصدر الاسلام فانه ذكر فيه مثل ما ذكر في الكتاب قلت فعلى هذا ينبغي ان يكون المذكور في
الجامع الصغير لصدر الاسلام سهوا ايضا من الكاتب ويمكن ان يحمل على تعدد الرواية فيتفق الكل م وان قال لها امرك بيدك في
تطليقة او اختاري تطليقة فاختارت نفسها فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة
للرجعة ش قيل لو كان كذلك لكان قوله هنا بمنزلة قوله طلقي نفسك وقد مر ان قولها اخترت لا يصلح جوابا لقوله طلقي
نفسك واجيب بانه اخر كلامه لما صار تفسيرا للاول كان العامل هو المفسر والمفسر هو الامر باليد والتخيير وقولها اخترت يصلح
جوابا له كذا في جامع قاضي خان م فصل في الامر باليد ش اخر فصل الامر باليد عن فصل الاختيار لان ذلك مؤيد باجماع الصحابة
م واذا قال امرك بيدك ش هذه من مسائل الجامع الصغير م ينوي ثلاثا ش اي حال كونه ينوي ثلاث طلقات بعينه قيد به لانه اذا لم
ينو ثلاثا يقع واحدة بائنة عندنا ورجعية عند الشافعي واحمد وعن ابي ليلى ومالك يقع ثلاث ولا يصدق قضاء اذا نوى
واحدة وكذا الحكم لو نوى الطلاق فقط ولو نوى ثنتين يقع واحدة عندنا خلافا للشافعي ومالك واحمد م فقالت قد اخترت م
وفي بعض النسخ اخترت بدون قد م نفسي بواحدة ش اي بطلقة واحدة م فهي ثلاث ش اي ثلاث طلقات بلا خلاف بين الائمة الاربعة م لان الاختيار ش
اي قولها اخترت نفسي م يصلح جوابا للامر باليد ش اي كقوله امرك بيدك م لكونه ش اي لكون قوله امرك بيدك م تمليكا ش لانه
مالك لامرها فيملكها ما هو مملوك له فيصح منه قياسا واستحسانا م كالتخيير ش اي كما في قوله لها اختاري تمليك لها م و
ش اي الواحدة التي في قولها اخترت نفسي بواحدة وهو مبتدا وقوله م صفة الاختيارة ش خبره اي صفة الاختيارة المقدرة
لان الواحدة صفة فلا بد لها من موصوف وهو لفظ الاختيارة والتقدير اخترت نفسي باختيارة واحدة م فصار كانها قالت
اخترت نفسي مرة واحدة وبذلك ش اي بقوله مرة واحدة م يقع الثلاث ش لانها انما تصير مختارة بمرة واحدة اذا وقع الثلاث
ويجيء مزيد الكلام فيه م ولو قالت قد طلقت نفسي واحدة او اخترت ش اي او قالت اخترت م نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة ش
وهذه مسالتان جوابهما واحد ثم علل ما ذكر من المسائل بقوله م لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهو ش اي المصدر المحذوف
م في الاولى ش اي في الصورة الاولى او في المسالة الاولى وهو قولها اخترت نفسي بواحدة اي باختيارة واحدة م وفي
الثانية التطليقة ش اي المصدر المحذوف في الصورة الثانية او في المسالة الثانية التطليقة وهو قولها قد طلقت نفسي بواحدة
اي بتطليقة واحدة م الا انها ش اي الا ان التطليقة الواحدة بائنة لان التفويض في البائن حاجة م ضرورة ملكها امرها ش اي
انه ملكها امرها فان تمليكه اياها امرها يقتضي البينونة لكون الامر باليد من الفاظ الكناية م وكلامها ش اي كلام المراة
خرج جوابا له ش اي للتفويض او لكلام الزوج م فتصير الصفة المذكورة في التفويض ش يعني البينونة في التفويض م مذكورة
في الايقاع ش اي في ايقاع المراة لكون كلامها مطابقا لكلامه م وانما تصح نية الثلاث ش اشار به الى الفرق بين الامر باليد و
الاختيار حيث يصح في الاول نية الثلاث ولا يصح في الثاني فقال انما تصح نية الثلاث م في قوله امرك بيدك لانه ش اي لان امرك
بيدك م يحتمل العموم والخصوص ش فالعموم في الثلاث والخصوص في الواحدة لان الامر اسم عام يصلح اسما لكل فعل فاذا نوى الطلاق
صار كناية عن قوله طلاقك بيدك والطلاق مصدر يحتمل العموم والخصوص فيكون نية الثلاث نية العموم م بخلاف قوله اختاري
لانه لا يحتمل العموم ش لان الاختيار هو الخلوص وانه لا يتنوع وقد مر فيما مضى اشار اليه بقوله م وقد حققناه من قبل ش
اراد به ما ذكر في فصل الاختيار بقوله ان الاختيار لا يتنوع م ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل
ش حتى لو اختارت في الليل لا يقع شيء م ولو ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان الامر في يدها بعد الغد لانه
صرح بذكر وقتين ش يعني اليوم وبعد غد م بينهما وقت من جنسهما ش يعني الغد م لم يتناوله الامر ش فانها لو اختارت
نفسها في الغد لا تطلق م اذ ذكر اليوم عبارة الفرد لا يتناول الليل ش هذا دليل قوله لم يدخل فيه الليل وفيه تلبيس وان كان
ظاهرا

م فكانا امرين ش اي فكان الوقتان اللذان بينهما وقت فاصل م امرين فرد احدهما لا يرتد الاخر ش يعني اذا ردت الامر في
اليوم لا يكون ذلك ردا فيما بعد م وقال زفر هما ش يعني الامر الذي بيدها اليوم والامر الذي بعد غد م واحد ش لانها اذا
ردت الامر في اليوم لا يبقى الامر بيدها في الغد ايضا وذلك م بمنزلة قوله انت طالق اليوم وبعد غد ش يكون طالقا واحدة
لا تسين لكون احدهما معطوفا على الاخر من غير تكرار لفظ الامر م قلنا الطلاق لا يحتمل التاقيت ش فكان الطالق يوما طالقا غدا
وبعد غد وغيره م والامر باليد يحتمله ش اي يحتمل التاقيت م فيتوقف الامر بالاول ش اي يكون الامر موقتا بالوقت الاول وهو اليوم
حتى يخرج ذلك من يدها بمجي الليل م وجعل الثاني ش اي الوقت الثاني وهو قوله وبعد غد م امرا مبتدا ش اي امرا اخر ابتدا وقال الشيخ
ابو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير ذكر ابرهيم بن رستم انه لو طلق اليوم وغدا طلقت واحدة ولو قال انت طالق اليوم وبعد
غد طلقت طلقتين فعلى هذه الرواية لا يصح قياس زفر مسئلة الامر باليد على مسئلة الطلاق م ولو قال امرك بيدك اليوم وغدا
يدخل الليل ش لان الليل المتوسط يدخل تحت الامر م وان ردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدها في الغد لان هذا امر واحد
لانه لم يتخلل بين الوقتين المذكورين ش وهما اليوم والغد م وقت من جنسهما لم يتناوله الكلام وقد يهجم الليل ش اي يدخل
قولك هجمت على القوم اذا دخلت عليهم هذا البيان ان الليل المتخلل بين اليوم والغد لا يكون قاطعا للمجلس وكون الغد قريبا
من اليوم حيث لم يدخل بينهما زمان قاطع فلم نجعلهما كالوقتين فكان الغد ملحقا باليوم لان الاصل في المعطوف وقوع الشركة
فيما تم به المعطوف عليه من غير ان ينفرد المعطوف بخبر آخر م ومجلس المشورة لا ينقطع ش الواو للحال والمشورة بفتح الميم
وضم الشين المعجمة الشورى وجا فيهما فتح الميم وسكون الشين م فصار كما اذا قال امرك بيدك في يومين ش حيث يدخل
الليل فيهما م وعن ابي حنيفة ش رواه ابو يوسف عنه في الامالي كذا قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط م انها اذا ردت الامر في اليوم لها
ان تختار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الامر باليد ش وجه الظاهر انها اذا اختارت نفسها اليوم لا يبقى لها
الخيار في الغد ولكن اذا اختارت زوجها برد الامر م لانها خيرت بين شيئين اختيارها نفسها واختيارها زوجها فاذا
اختارت نفسها اليوم خرج الخيار من يدها في الغد وذلك ش لان المخير بين شيئين لا يملك الاختيار احدهما م لانه لا يملكهما جميعا
بل يملك احدهما م وعلى هذا ش اي على رواية الامالي م اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران لما ذكر لكل وقت خبرا حتى اذا ردت الامر كان
لها ان تختار نفسها غدا لانه لما ذكر لكل وقت خبرا عرفنا انه لم يرد اشتراك الوقتين في خبر الواحد وقال شمس الائمة هذه هي
الرواية الصحيحة وحمل قاضيخان هذه الرواية اصل الرواية ولم يذكر خلافا احدا م بخلاف ما تقدم ش اراد به قوله امرك بيدك
اليوم وغدا يعني ان التكرار في الاخبار لم يوجد فلم يتجدد الامر م ولو قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم
بقدومه حتى جن الليل ش اي اظلم يقال جن عليه الليل جنونا ويقال جنه الليل واجنه الليل يعني وجن الليل ادلهمامه
وقال ابن السكيت روى جنوح الليل اي شدة ما ستر من ظلمته م فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون
ش اي بالامر باليد م على بياض النهار ش فحينئذ لا يبقى لها الخيار بعد الغروب لانقضاء المدة الامر وقال الرامعي اذا قال انت طالق
يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا تطلق ومنهم من حكم بوقوعه وحمل اليوم على مطلق الزمان كقولنا واذا لم تعلم بقدومه حتى
جن الليل فقد خرج وقت خارجها فلا يبقى بعده م وقد حققناه من قبل ش اي في آخر فصل اضافة الطلاق الى الزمان م فيتوقت
به ش اي فيتوقت الامر باليد ببياض النهار م ثم ينقضي بانقضاء وقته ش اي بوقت الامر باليد بانقضاء بياض م واذا جعل
امرها بيدها ش يعني اذا قال امرك بيدك م او خيرها ش اي او قال لها اختاري نفسك م فمكثت يوما لم تقم فالامر في يدها ش يعني
فلها الخيار في المجلس م ما لم تاخذ في عمل اخر ش لان الاخذ في عمل آخر دليل الاعراض م لان هذا ش اي جعل الامر باليد م تمليك
التطليق منها ش اي من المراة وليست نائبة م لان المالك من يتصرف براي نفسه وهي ش اي المراة م بهذه الصفة ش يعني
متصرفة براي نفسها م والتمليك يقتصر على المجلس م وقد بيناه من قبل ش يعني في فصل الاختيار من قوله التمليكات يقتضي
جوابا في المجلس كما في البيع م ثم ان كانت تسمع ش فيعتبر مجلسها ذلك م وان كانت م غائبة م لا تسمع فمجلس علمها م اي فيعتبر
مجلس علمها وبلوغ الخبر اليها لان هذا اي الامر باليد م تمليك فيه معنى التعليق ش لانه تعليق الطلاق باختيارها نفسها م فيتوقف
على ما وراء المجلس ولا يعتبر مجلسه ش اي مجلس الزوج حتى اذا قام بعدما جعل اليها الامر لا يبطل خيارها م لانه ش اي لان التعليق
لازم في حقه ش ولهذا ليس له ان يرجع ويفسخ الخيار م بخلاف البيع ش حيث يعتبر مجلس البائع والمشتري حتى ان ايهما قام عن
المجلس قبل قبول الاخر بطل البيع م لانه ش اي لان البيع م تمليك محض لا يشوبه التعليق ش ولهذا اذا رجع احدهما عن الايجاب قبل
قبول الاخر فله ذلك م واذا اعتبر مجلسها فالمجلس يتبدل بالتحويل ش الى مجلس آخر م ومرة بالاخذ في عمل آخر على ما بينا في الخيار
ش اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما م ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام يفرق
الراي بخلاف ما اذا مكثت ليريقم ش اي حال كونها لم تقم من مجلسها م ولم تاخذ في عمل آخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى
اي المجلس م الى ان يوجد ما يقطعه او ما يدل على الاعراض ش وقطع المجلس بقيامها عنه والاعراض باخذها في عمل آخر سواء كان
دينيا او دنيويا وكان القياس ان يكون لها الخيار ابدا لاطلاق الامر ولكنه ترك واخذ بالاستحسان الاجماع الصحابة بقي لهم المخيرة
المجلس م وقوله ش اي قول محمد في الجامع الصغير م مكثت يوما ليس للتقدير ش اي ليس لتعيين اليوم بل المراد منه امكنت الراي سواء كان
قليلا او كثيرا اما لم يوجد ما يدل على الاعراض وفي المعنى للخيار بانه الامر باليد لا يقتصر على المجلس لقول الحكم هو لها حتى يكمل وقال
ابن قدامة لا نعرف له مخالفا في ذلك فيكون اجماعا ولانه توكيل في الطلاق على التراخي كما لو جعله في يد اجنبي قلت دعواه
الاجماع غير صحيح لان قول جماعة من الصحابة والتابعين انها لها الخيار ما دامت في المجلس فمن الصحابة عمر بن الخطاب وعثمان
بن عفان وعبد الله بن مسعود وجابر وغيرهم ومن التابعين ابرهيم ومجاهد وعطا وعمرو بن دينار وطاوس والشعبي وقتادة وغيرهم
ذكر ذلك كله ابن ابي شيبة في مصنفه وقال اصحابنا هو اجماع الصحابة وعدم علمه بمخالفا العلى لا يستلزم عدم علم غيره بانه
اجماع الصحابة على اطلاق ذلك مع عدم شهرة ما نسب الى على وقوله انه توكيل غير صحيح لانه تمليك عندنا وقوله كما لو جعله في
اجنبي باطل لانه يقتصر على المجلس في الاجنبي ايضا الا اذا كان وكيلا عنده م وقوله ش اي قول محمد م ما لم تاخذ في عمل آخر يريد به
عمل يعرف انه قطع لما كان فيه ش اي قطع الشي الذي كان المجلس واقعا في ذلك الشي واللام في لما زايدة كما في قوله ردف لكم اي
ردفكم م لا مطلق العمل ش اي لا يراد محمد مطلق العمل حتى لو لبست ثيابها من غير قيام او اكلت او شربت قليلا وما اشبه ذلك ما هي
في عمل الفرقة وكانت على خيارها وهذا كما يكون في قوله امرك بيدك يكون في قوله اختاري وفي قوله طلقي نفسك م ولو كانت
قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراي ش اي للتمكن فيه م وكذا اذا كانت قاعدة فاتكات
او متكئة ش اي او كانت متكئة م فقعدت لان هذا انتقال في الجلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت
بقال الحبي لرجل اذا جمع ظهره وساقيه بعمامته او بيديه م قال ش اي المصنف م هذا ش اي هذا الذي قلنا من كونها على خيارها فيما
اذا كانت قاعدة فاتكات م رواية الجامع الصغير ش لان الاتكاء نوع جلسة فكانها كانت متربعة فاحتبت او كانت محتبية
فتربعت م وذكر في غيره ش اي في غير الجامع الصغير وهي رواية الاصل م انها اذا كانت قاعدة فاتكات لا خيار لها لان الاتكاء
اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا ش وذكر المرغيناني لو كانت قاعدة فاتكات قال الحلوائي لا يبطل خيارها في ظاهر الرواية
وفي الذخيرة عن ابي يوسف يبطل م والاول اصح ش اي رواية الجامع الصغير اصح من رواية غيره م ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه
روايتان عن ابي يوسف ش في رواية الحسن بن زياد عنه انه قال لا يبطل خيارها وفي رواية الحسن بن ابي مالك يبطل وبه قال زفر وفي
المحيط وهو ظاهر الرواية م ولو قالت ادع ابي ش اي المراة تخادمها او لا اصل ادع ابي اطلبه م استشيره ش اي اطلب منه الراي
في امري م او شهودا ش اي او قالت ادع لي شهودا م اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحري الصواب والاشهاد للتحرز عن
الجحود والانكار فلا يكون دليل الاعراض ش اي فلا يكون هذه الاشياء دالة على الاعراض لانها من اسباب الاختيار وفي الذخيرة
والمرغيناني انه لم يجد احدا يدعوها بالشهود فقامت بنفسها ولم يتحول لدعوى الشهود قيل لا يبطل خيارها لعدم ما يدل على
عدم الاعراض وقيل يبطل لتبدل المجلس م وان كانت تسير على دابة او في محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت تبطل خيارها
لان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها ش لانها تجري حسب سوق الراكب وسيرها دليل الاعراض واذا قادها الجمال والحمار
لا يبطل ويبطل بالنزول عن الدابة بخلاف القعود عن القيام وكذا لو كانت قائمة فركبت او راكبة فانتقلت الى دابة اخرى بطل
اخبرت بالشفعة ينبغي ان يقول لا ضرها م والسفينة بمنزلة البيت ش يعني انها اذا سارت لا يبطل خيارها م لان سيرها غير
مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر ش لان السفينة لا يجريها راكبها بل هي تجري براكبها قال تعالى
وهي تجري بهم في موج

فلم يرد تيسيرها على اعراض المرأة ولكن كل ما يبطل في البيت يبطل الخيار في السفينة سواء كان عمل الدنيا او عمل الدين م فصل في المشيئة
اى هذا فصل في المشيئة قال الجوهري المشيئة الارادة وقال ابن الاثير المشيئة مهموزة الارادة وقد شئت الشيء اشاءه ويقال المشية
مصدر كالسير والمجيء قلت يعني مصدرا ولكنه استعمل استعمال الاسم وهو اسم للموجود عند اهل السنة والفرق بين المشيئة
والارادة ان المشيئة عامة والارادة ليست كذلك حتى لو قال الزوج شئت طلاقك ونوى يقع بخلاف قوله اردت طلاقك لا يقع
ولو نواه لانه لا ينبئ عن الوجود م ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له ش اى والحال انه لم ينو الطلاق م او نوى واحدة فقالت
طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلاثا وقد اراد الزوج ذلك ش اى والحال ان الزوج اراد الثلاث م وقعن
عليها ش اى وقعت الثلاث على المرأة سواء طلقت نفسها ثلاثا جملة او متفرقة ولو نوى ثنتين لا يصح وفيه خلاف الشافعي ومالك
واحمد وعند الظاهرية لا يجوز ايقاعها او توكيل غيره بالطلاق ولا اضافة الطلاق الى الزمان المستقبل وقال الاكمل الفصل بالمشيئة
وكان الابتداء فيه بمسئلة فيها ذكر المشيئة اولى وقال الاترازي الفصل في المشيئة وليس في المسئلة التي ابتدأ بها ذكر المشيئة ثم اجاب
بقوله المشيئة وان كانت غير مذكورة لفظا مذكورة معنى لان قوله طلقي نفسك تفويض الطلاق اليها بمشيئتها واختيارها ولهذا
يقتصر على المجلس قلت فيه بعد جدا والفقهاء لا يراعون مثل هذه الاشياء لان مقصودهم بيان المسائل بالدلائل مع
قطع النظر عن الترتيب الوضعي م وهذا ش اى وقوع الواحدة في المسئلة الاولى والثلاث في الثانية م لان قوله طلقي معناه افعلي
فعل التطليق وهو ش اى التطليق م اسم جنس ش لانه مصدر يحتمل ادنى الجنس وكله م فيقع على الادنى ش وهو الواحد م مع احتمال الكل
كسائر اسماء الاجناس ش اى فلاجل ان التطليق اسم جنس م يعمل فيه ش اى في قوله طلقي م نية الثلاث ش لانه يحتمله ويقع بالنية
م وينصرف الى الواحدة ش اى الطلقة الواحدة م عند عدمها ش اى عند عدم النية م ويكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها
صريح الطلاق ش وصريح الطلاق يعقب الرجعة م ولو نوى الثنتين لا يصح ش وقال زفر والشافعي ومالك واحمد يصح م لانه
نية العدد ش اى لانه نواه نية العدد والثنتان عدد لان العدد ما له حاشيتان م الا اذا كانت الزوجة امة ش اى الا اذا كانت
امرأته امة م لانه ش اى لان الثنتين وانما ذكر الضمير باعتبار المذكور اذ التقدير لان لفظ الثنتين م جنس في حقها ش اى في
حق الامة لقوله عم طلاق الامة ثنتان م وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ش اى رجعية لان المفوض رجعي
وقد اتت بزيادة وصف وهو البينونة فيلغو ذلك م ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق
ش فصلحت جوابا لقول الرجل طلقي نفسك بخلاف ما اذا قالت اخترت نفسي لان الاختيار ليس من الفاظ الطلاق م الا ترى
اشار به الى ايضاح الفرق بين المسئلتين م انه ش اى ان الزوج م لو قال ش اى لامرأته م ابنتك ينوي الطلاق وقالت ابنت
نفسي فقال الزوج اجزت ذلك بانت ش اى بانت المرأة بتطليقة بائنة م فكانت موافقة للتفويض في الاصل ش اى كانت المرأة
موافقة لتفويض الطلاق دون وصفه وهو البينونة فيثبت الاصل لموافقتها ويلغو الوصف لمخالفتها وهي معنى قوله
م الا انها زادت فيه ش اى في التفويض م وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ش وهو
البينونة م ويثبت الاصل ش وهو وقوع الطلاق الرجعي م كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة واحدة ش يعني كما اذا قالت في
الجواب طلقي بعد طلقت نفسي بائنة فانها زادت وصفا فيلغو الوصف ويثبت الاصل م وينبغي ان يقع تطليقة
رجعية ش يعني في قولها ابنت نفسي في جواب قول الرجل طلقي نفسك وانما قال بلفظ ينبغي لان هذه المسئلة من خواص
الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل يقول لامرأته طلقي نفسك فتقول ابنت نفسي قال هي طالق م بخلاف
الاختيار متعلق بقوله لان الابانة من الفاظ الطلاق م لانه ش اى لان لفظ معنى الاختيار ليس من الفاظ الطلاق ثم اوضح
ذلك بقوله م الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك او اختاري ينوي الطلاق لم يقع ولو قالت ابتداء ش اى من اول الامر م اخترت
نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شيء م لانه ليس من الفاظ الطلاق ش الا انه عرف طلاقا استحسانا من قوله في خلاف الاختيار لانه ليس
من الفاظ الطلاق والاستحسان ينقطع على الكناية او الاجماع اى بالاجماع الصحابة لما مر بيانه م اذا حصل جوابا للتخيير ش بان يقول
اختاري فيقول هي اخترت نفسي م وقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فيلغو ش ولا يصلح قولها اخترت جوابا م وعن ابي حنيفة
انه لا يقع بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها اذ الابانة تغاير الطلاق ش لانها تحصل بدون الطلاق فيكون مغايرا له

فاتت عما فوض اليها وكذا في سائر الفاظ الكنايات وبه قال ابن جرير من اصحاب الشافعي م وان قال طلقي نفسك فليس له
ان يرجع عنه ش حتى اذا طلقت نفسها بعد ان نهاها يقع الطلاق وبه قال مالك وابن جرير وعند الشافعي واحمد
له الرجوع لان فيه معنى التوكيل والتمليك وباعتبار التوكيل صح الرجوع كما في سائر التوكيلات وباعتبار التمليك
يصح الرجوع قبل القبول كما في سائر التمليكات م لان فيه ش اى في قوله طلقي نفسك م معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها
ش فيكون يمينا لان الطلاق مما يحلف به وفي تعليق معنى اليمين لما فيه من المنع والحمل م واليمين تصرف لازم ش لا يقبل الرجوع
باجماع الامة لان اليمين يعقد للزجر او الحمل على وجه التأكيد فلو قبلت الرجوع ما افادت فائدتها م ولو قامت عن
مجلسها ش اى قوله طلقي نفسك م لانه تمليك ش لانها تتصرف لنفسها لا لغيرها م فيقتصر على المجلس م بخلاف ما اذا قال
طلق ضرتك لانه توكيل وانابة فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع ش لان فيه نوع منة على الموكل وفي ذلك ضرر عليه فيجوز
دفع ذلك الضرر عن نفسه بالرجوع م وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده ش اى وبعد
المجلس ولا خلاف للائمة الاربعة فيه لان كلمة متى عامة في الاوقات فلا يملك الرجوع خلافا للشافعي واحمد م فصار كما اذا
قال في اى وقت شئت ش اى فصار حكمه كما اذا قال لها طلقي نفسك في اى وقت من الاوقات شئت فنعم وقال الاترازي هذه
من مسائل القدوري لفظه بعينه الا انها وقعت مكررة في الهداية لان صاحب الهداية ذكرها بعد هذا ترتيبا من رواية
عند قوله ولو قال لها انت طالق اذا شئت وذكر ثمة وضع الجامع الصغير وذكر هنا وضع القدوري فكان ينبغي ان
يذكرهما في موضع اما هنا واما ثمة فان قال القائل التمليك في هذه الصورة موجود والا فان الملك لا يقدر على الطلاق
كذلك وان كان الاول يقتصر على المجلس لكونه لازم التمليك واجيب بان الاقتصار على المجلس من احكام التمليك قد يتأخر لمانع
كما في شرط الاختيار وهو طريق يقيد تخصيص العلة وموضعه الاصول م واذا قال الرجل طلق امرأتي فله ان يطلقها في المجلس
وبعده وله ان يرجع لانه توكيل واستعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس ش اما جواز التطليق للوكيل فلانه قائم مقام نفسه
واما جواز ذلك بدون قيد المجلس فلان الوكيل اجنبي وقد يحتاج الى ان يعين الموكل في المجلس او في غيره لا ينقل فلم يقتصر على
المجلس واما جواز رجوعه عن ذلك فظاهر من كلام المص فليس له الرجوع عن قوله م ولو قال الرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها
في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا ش اى هذا الحكم م والاول ش اى القول الاول وهو قوله لاجنبي طلق امرأتي
بدون ذكر مشيئة م سواء ش في الحكم وبه قال اصحاب الشافعي م لان التصريح بالمشيئة كعدمه ش لانه العموم م لانه ش اى لان الرجل
قال طلق امرأتي ان شئت م يتصرف عن مشيئته ش لا محالة م فصار ش اى حكم هذا م كالتوكيل بالبيع ش يعني اذا وكل رجلا ببيع شيء
م اذا قيل له ش يعني اذا قال له م بعه ان شئت ش يكون توكيلا لا تمليكا م ولنا انه ش اى قول الزوج للرجل م تمليك لانه علقه بالمشيئة
والمالك هو الذي يتصرف عن مشيئته والطلاق يحتمل التعليق ش فاذا ذكر المشيئة فيما يحتمل التعليق على وجه الشرط يصح ذكره
ويصير لازما م بخلاف البيع ش اى بخلاف التوكيل بالبيع لانه ذكر المشيئة على وجه الشرط فلا يعتبر م لانه ش اى لان البيع م لا يحتمله
اى لا يحتمل الشرط يعني ليس من مقتضى البيع فلا يصح ذكر المشيئة وبدون ذكر المشيئة لا يصير لازما وبقولنا قال مالك والثوري
والليث م ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة فهي واحدة ش بالاتفاق وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك
لا يقع شيء لانها اتت بغير ما فوض اليها م لانها ملكت ايقاع الثلاث ش اى ثلاث طلقات بمقتضى كلامه م فيملك ايقاع الواحدة ش لانه
يملك الكل يملك اجزاءه م ولو قال طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة ش وبه قال زفر ومالك م وقالا
اى ابو يوسف ومحمد م يقع واحدة ش وبه قال الشافعي واحمد م لانها ش اى لان المرأة م اتت بما ملكته وزيادة ش بالجر عطفا على قوله بما
وهذا لان الواحدة موجودة في الثلاث فصار كما اذا قال طلقت نفسي واحدة وواحدة وكما اذا قال لها طلقي نفسك فطلقت
نفسها وضرتها او قال لعبده اعتق نفسك فاعتق نفسه وصاحبه وكذا لو قال لاجنبي بع عبدي هذا فباع مع عبد آخر فالذي
فوض اليها يقع وما زاد على ذلك لغو م فصار كما اذا طلقها الزوج ألفا ش فان الثلاث الذي مفوض اليه شرعا يقع والباقي لغو لانه
لا يملكه شرعا م ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدئة ش اى في كلامها لا مجيبة لكلام الزوج م وهذا ش اشار به الى
توضيح ذلك بقوله م لان الزوج ملكها الواحدة والثلاث غير الواحدة لان الثلاث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا تركيب فيه
فكانت بينهما

اى بين الواحدة والثلث مغايرة على سبيل التضاد ش لان الواحدة ليست بمركبة والثلث مركبة من الآحاد والثلث عدد والواحدة
ليست بعدد بخلاف قولها واحدة واحدة لانها بالكلام الاول يكون ممتثلة لما فوض اليها وفي الكلام الثاني والثالث مبتدئة وكذا لو وقعت
على نفسها وضربها فان قيل قد ذكر في المبسوط في اول فصل الامر باليد ان الزوج اذا قال لها امرك بيدك ونوى الواحدة وطلقت
نفسها ثلاثا تقع واحدة عند ابي حنيفة خلافا لابن ابي ليلى فعلى ما ذكره ابو حنيفة ينبغي ان لا يقع شيء لانها اتت بغير ما فوض اليها لان الثلث غير
الواحدة قلنا ان التفويض لم يتعرض بشيء فقد يكون خاصا وقد يكون عاما فاذا نوى فقد نوى تفويضا خاصا وهو غير مخالف للظاهر
فلما وقعت ثلاثا وقعت فيما هو اصل التفويض وهو لا يكون اقل من الواحدة فيقع الواحدة فان قيل من هنا ان الواحدة لا
عين العشرة ولا غيرها فينبغي ان يقع من حيث انها لا غير الثلث قلنا المغايرة بين اسماء الاعداد اصلها ونفسها فوق المغايرة بين الفاظ
العموم والخصوص حتى جرى المجاز بين العام والخاص ولا يجري بين اسماء الاعداد لانها بمنزلة الاعلام فيقال ستة ضعف ثلثة
بغير تنوين للعلمية والتانيث ولا يجوز اطلاق لفظ الثلثة على غيرها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز فعلم ان المغايرة بينهما ثابتة
من كل وجه واما قولنا لا غيرها فباعتبار عدم تصور الاكثر فيها بدون الاقل منه وبهذا الاعتبار لا يتبلج ثبوت المغايرة
بينهما بحسب العرف والاستعمال مع ان الواحد في العشرة الموجودة واما الثلث هاهنا فمعدوم والواحد الموجود غير الثلث
المعدوم لا محالة م بخلاف الزوج لانه يتصرف بالملك ش اي بحكم الملك م وكذا هي ش اي المراة م في المسئلة الاولى ش وكذا تصرف
المراة بحكم الملك في المسئلة الاولى فيما اذا طلقت نفسها واحدة وقد قال لها طلقي نفسك ثلثا م لانها ملكت الثلث ش فكانت
مالكة للواحدة لان الثلث يدل على الواحدة تضمنا بخلاف ما اذا امرها بالواحدة وقد اتت بالثلث لان الواحدة لا تدل على الثلث
لا حقيقة ولا مجازا لعدم التضمن والالتزام فكانت المراة مخالفة فلم يقع شيء م اما هاهنا ش اي في قوله طلقي نفسك واحدة فطلقت
ثلاثا م لم تملك الثلث وما اتت بما فوض اليها فلغت ش لعدم الموافقة بين قوله وجوابها م وان امرها بطلاق يملك الرجعة ش اي وان
امر الزوج امراته بان تطلق نفسها بطلاق حال كونه يملك الرجعة فيه م فطلقت بائنة ش اي فطلقت نفسها بائنة م او امرها بالبائن
ش اي او امرها بان تطلق نفسها بائنا م فطلقت رجعية ش اي طلقة رجعية م وقع ما امر به الزوج ش في الاول ش وهو قوله بطلاق
يملك الرجعة م ان يقول لها الزوج طلقي نفسك واحدة املك الرجعة فتقول ش بالنصب عطف على ان يقول م طلقت نفسي واحدة
بائنة ش قال الاترازي بائنة بالنصب على الحال من الضمير الذي في يقع او من المجرور اعني قوله بالصفة اي يقع تطلقة بالصفة التي عينها
الزوج بائنة قلت هذا تعسف ولو قال بائنة منصوب على انها صفة لواحدة لسلم من هذا التعسف م يقع رجعية لانها اتت بالاصل
ش اي باصل الطلاق م وزيادة وصف ش اي واتت ايضا بزيادة وصف وهو قولها بائنة م كما ذكرنا ش عند قوله لانها اتت بما
ملكته وزيادة م فيلغو الوصف ش وهو البينونة م ويبقى الاصل ش اي اصل الطلاق م ومعنى الثاني ش وفي بعض النسخ ومعنى الثانية اي
المسئلة الثانية م ان يقول لها طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول ش بالنصب ايضا عطفا على ان يقول م طلقت نفسي واحدة رجعية
فيقع بائنة لان قولها واحدة رجعية لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها كان صفتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين
الوصف فكانا قد صرفت على الاصل فيقع بالصفة التي عينها الزوج بائنا ش لان الزوج فوض اليها ذات الطلاق مع الوصف وانها
اتت بما فوض اليها وخالفت في الوصف فيثبت الاصل دون الوصف م وان قال لها طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع
شيء ش وبه قال الشافعي ومالك م لان معناه ان شئت الثلث وهي بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط ش لان قوله ان شئت شرط
فلا بد له من الجزاء ولم يذكر بعده فكان جزاؤه مما ذكر قبل الشرط والمذكور قبل الشرط ثلاث فصار كما اذا قال ان شئت الثلث وبايقاع الواحدة
ما شاءت الثلث بل شاءت الواحدة فلم يوجد الشرط فلم يقع شيء م ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلاثا فكذلك عند ابي حنيفة
ش اي لم يقع شيء وبه قال اصحاب الشافعي م لان مشيئة الثلث ليست بمشيئة للواحدة كايقاعها ش اي كايقاع الواحدة فيما لو قال لها طلقي
نفسك واحدة فطلقت ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة لما بينا م وقالا تقع واحدة لان مشيئة الثلث مشيئة للواحدة كما ان ايقاعها ش اي ايقاع
الثلث م ايقاع للواحدة ش فوجد الشرط ش وترتب عليه الجزاء وهو وقوع الواحدة م واذا قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت
ان شئت فقال شئت ينوي الطلاق بطل الامر ش يعني لا يقع الطلاق م لانه علق طلاقها بالمشيئة المرسلة ش يعني غير المعلقة بشيء
م وهي اتت بالمعلقة ش يعني المراة اتت بالمشيئة المعلقة بمشيئة الزوج م فلم يوجد الشرط وهي ش اي المراة اشتغلت بما لا يعنيها

بمخالفتها زوجها م فخرج الامر من يدها ش لوجود دليل الاعراض م ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في
كلام المراة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير المذكور ش لان النية تعمل في الملفوظ لا في غيره والطلاق
ليس بمذكور م بخلاف قوله شئت طلاقك فانه يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ اذ المشيئة تنبئ عن الوجود ش لانها ماخوذة عن الشيء
والشيء اسم للموجود فكان قوله شئت بمعنى اوجدت والطلاق في بابه ايقاع م بخلاف قوله اردت طلاقك لانه ش اي لان لفظ الارادة
م لا ينبئ عن الوجود ش لان معنى الارادة عبارة عن الطلب قال ام الحي رأس المولى اي طالبته وقال الاكمل فان قيل ذهب علماؤنا
في اصول الدين ان الارادة والمشيئة واحدة فما هذه التفرقة فالجواب يجوز ان يكون بينهما تفرقة بالنسبة الى العباد والتسوية
بالنسبة الى الله لما يطلبه يوجد كما يوجد ما شاء بخلاف العباد انتهى قلت هذا الذي ذكره من الفوائد الظهيرية وقال الكاكي فان قيل ان
طلب الايمان من فرعون وابي جهل وامثالهما بالامر ولم يوجد منهم وطلب التقوى من جميع المؤمنين ولم يوجد من اكثرهم قلنا
الطلب من الله على وجهين طلب من المكلف على وجه الاختيار وهو المسمى بالامر ولا يلزم منه الوجود لتعلقه باختيار المكلف
وطلب لا يتعلق له باختيار العبد وهو المسمى بالمشيئة والارادة والوجود من لوازمه ولم يكن يلزم العجز وهو منزه
عن العجز بخلاف العباد قال شيخي العلامة هذا ما اشير اليه في عامة الكتب في بيان هذه المسئلة ولكنه مشكل لان ما ذكروه يشير الى
ان الايجاد هو المعنى الاصلي للمشيئة وليس كذلك فان المشيئة مفسرة في اكثر كتب اللغة بالارادة لا بالايجاد ومستعملة في القرآن
والحديث وفي تراكيب كلام الناس بمعنى الارادة دون الايجاد قال تعالى يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويضل الله وقال عم ان شئت ان
تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وابطال الكلام وملخصه ان القائل بقوله شئت طلاقك لما نوى الايقاع جعل الشيء الذي
هو بمعنى الوجود مصدرا فتامل وقال الاترازي هذا الذي قالوه من الفرق بين الارادة والمشيئة ضعيف لان اهل اللغة
كالجوهري وصاحب الديوان وغيرهما لم يفرقوا بينهما ولهذا قال الجوهري في الصحاح في كتاب الالف المهموز المشيئة هي
الارادة وقال في باب الدال الارادة هي المشيئة وكذا قال في الديوان وقد صرح اصحابنا في كتب الكلام انه لا فرق عند اهل
السنة بين الارادة والمشيئة وقول شمس الائمة ان المشيئة لا تذكر مضافا الى غير العقلاء فيه نظر لان ابن السكيت الشيء
الاصطلاح قلت والحاصل انا نتبع كلام شمس الائمة الذي في الاصل وقد ذكرناه م وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي او شئت
ان كان كذا لامر لم يجئ بعد ش اي وكذا لا يقع الطلاق ايضا في هاتين الصورتين م لما ذكرنا انها اتت بمشيئة معلقة ش والزوج
فوض اليها بمشيئة مرسلة فبطل الامر من يدها م فلا يقع الطلاق وبطل الامر ش لما خالفت زوجها فيما فوض اليها م و
ان قالت شئت ان كان كذا لامر قد مضى طلقت ش يعني اذا علقت مشيئتها بامر ماض بان قالت ان كان ابي في الدار يقع الطلاق
لان التعليق بشرط كائن كالسماء فوقنا فان قيل يرد على هذا ما اذا حلف الرجل قال هو يهودي ان كان كذا وهو يعلم
انه فعل كذا لا يحكم بكفره فلو كان التعليق بشرط كائن تحقيقا لكان كافرا واجيب بانه لا يرد لانه روي عن محمد بن
مقاتل الرازي انه يكفر فاطرد الاصل وليس سهما انه لا يكفر على ما روي عن ابن شجاع وعن ابي ... ايضا فنقول انما لم يكفر
لان الكفر انما يكون بتبدل الاعتقاد وهو بهذا الكلام لم يقصد تبديل الاعتقاد بل قصد ان يصل في مقالته ويقول
هذا وامثاله كناية عن اليمين عرفا فيحمل عليها تحاشيا عن تكفير المسلم م ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ش ولها ان تطلق نفسها واحدة بعد ذلك م ولا يقتصر على المجلس ش بالاجماع
اذا قامت من المجلس او اخذت في عمل آخر او كلام آخر ولها ان تطلق نفسها واحدة لا غير ثم شرع في بيان كيفية الامر في هذه الصورة
المذكورة بقوله م اما كلمة متى ومتى ما فلانهما للوقت وهي عامة في الاوقات كلها ش اي كلمة متى ومتى ما عامة فتعم الاوقات كلها او وقت المشيئة
لتعميم الفعل فلم يكن ردها ردا لان الزوج فوض اليها الطلاق في اي وقت شاءت م كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس
ش لعموم الوقت م ولو ردت الامر لم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت ش في اي وقت شاءت تطلق نفسها فلم
يكن تملكها قبل المشيئة حتى ترتد ش بالنصب م بالرد ش ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها ش اي كلمة متى م تعم الازمان دون
الافعال فتملك التطليق في كل زمان ش لعمومها في الازمان م ولا تملك تطليقا بعد تطليق ش حاصله لا تملك الا تطليقة واحدة متى شاءت
لانا قلنا ان متى لتعميم الوقت لا لتعميم الفعل م واما كلمة اذا واذا ما فهما ومتى سواء عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م وعند ابي ح

تستعمل للشرط لا تستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج الامر بالشك ش يعني لو نظرنا الى كونه للشرط يخرج الامر من يدها
بالقيام كما في قوله ان شئت ولو نظرنا الى كونه للوقت لا يخرج فلا يخرج فان قلت في قوله اذا شئت او متى شئت ينبغي ان لا
يبقى لها المشيئة بعد القيام عن المجلس او اذا انقطع المجلس بقوله لا اشاء لان المفوض اليها مشيئة واحدة حتى لا تبقى بها مشيئة ثم امر
لعدم قوله شئت مرة كما في قوله ان شئت فانت طالق فقالت لا اشاء قيل في جوابه التام مشيئة واحدة في حق الحنث لان الحنث
يتعلق باتحاد مشيئة واحدة اما البر فيتعلق بنفي المشيئة الا بنفي مشيئة واحدة لان البر معلق بنفي مشيئة نكرة كان قوله ان شئت
يقتضي مشيئة والبر بنفي هذه المشيئة والنكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص واذا كانت النكرة تعم في النفي لما تم البر بنفي المشيئات
ولم يوجد فيبقى اليمين م وقد مر من قبل ش يعني في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قوله انت طالق اذا لم اطلقك
م ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلاثا ش هذه من
مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل قال لامرأته انت طالق كلما شئت قال لها
ان تطلق نفسها وان قامت من مجلسها او اخذت في عمل آخر او كلام آخر واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلاثا م
لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال ش والدليل عليه قوله تعالى كلما نضجت جلودهم فلما كان كذلك كان لها مشيئة بعد مشيئة
الى ان يستوفي الثلث م الا ان التعليق ش اي عمل التعليق وهو قوله انت طالق كلما شئت م ينصرف الى الملك القائم
ش يعني في عصمته م حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر وطلقت نفسها لم يقع لانه ملك مستحدث ش يعني متجدد بعد
الملك القائم بالزوج الاول م وليس لها ش اي للمرأة التي قال لها زوجها انت طالق كلما شئت م ان تطلق
نفسها ثلاثا بكلمة واحدة لانها ش اي لان كلمة كلما م توجب عموم الانفراد ش اي فردا فردا م لا عموم الاجتماع
ش اي لا توجب عموم الاجتماع بان تطلق نفسها ثلاثا بكلمة واحدة بان تقول طلقت نفسي ثلاثا فاذا كان معنى كلمة
كلما كذلك م فلا تملك ش اي المرأة م الايقاع ش اي ايقاع الطلاق م جملة وجمعا ش قيل معناهما واحد وقيل اراد بالجملة
ان تقول طلقت نفسي ثلاثا واراد بالجمع ان تقول طلقت وطلقت وطلقت والاول اصح م ولو قال لها انت طالق حيث
شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء ش لانه علق وقوع الطلاق في الحقيقة بالشرط لان حيث واين من الظروف المكانية ولا
تعلق للطلاق بالمكان لانا لو اوقعنا في مكان واقع في جميع الامكنة فيصير ذكر المكان لغوا فيبقى الطلاق معلقا بشرط تشبيها
فلا يقع حتى يشاء فكانه قال انت طالق ان شئت م وان قامت من مجلسها فلا مشيئة لها ش كما في قوله انت طالق ان شئت م لان
كلمة حيث واين من اسماء المكان ش كلمة حيث للمكان اتفاقا وقال الاخفش وقد ترد للزمان ويلزم الاضافة الى الجملة اسمية
كانت او فعلية وندرت اضافتها الى المفرد واذا اتصلت بها الكافة وتضمنت معنى الشرط وكلمة اين سؤال عن المكان
اذا قلت اين زيد فانما تسال عن مكانه م والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ش اي يلغو ذكر حيث واين م ويبقى ذكر
مطلق المشيئة ش فكانه قال انت طالق ان شئت م فيقتصر على المجلس ش كما في قوله انت طالق ان شئت فان قلت اذا الغي
ذكر المكان فيبقى قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق كما لو قال انت طالق دخلت الدار فانه يقع الطلاق في
الساعة قلت ان فيهما معنى الشرط قلت قالوا ان حيث واين مفيدان ضربا من التاخير وحروف الشرط ايضا تفيد ضربا
في التاخير فيشتركان في تحقق معنى التاخير فيجعلا مجازا عن حرف الشرط فان قلت اذا جعلا مجازا عن حرف الشرط لما
ذا يبطل بالقيام عن المجلس ان جعلا مجازا عن ان واما اذا جعلا مجازا عن اذا فلا يبطل بالقيام عن المجلس فلم لا يحمل
مجازا عن اذا اجيب بان جعلهما مجازا عن ان اولى لتمحضها في معنى الشرط فكانت اصلا في الباب ولا اعتبار بالاصل في
من غيره م بخلاف الزمان لان له تعلقا به ش اي لان للطلاق تعلقا بالزمان لان الزمان جزء داخل في ماهية الفعل ليدل فعل
الطلاق على الزمان م حتى يقع في زمان دون زمان ش يعني يقع في زمان مستقبل دون زمان ماض م فوجب اعتباره ش اي
اعتبار الزمان م خصوصا ش كما لو قال انت طالق غدا م وعموما ش كما لو قال انت طالق اي وقت شئت وانتصابهما
على التمييز من اعتباره وعامله الفعل اعني وجب م وان قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة ش
قوله يملك الرجعة جملة من الفعل والفاعل والمفعول وقعت صفة لقوله تطليقة م ومعناه ش اي معنى قول محمد لا بد ذكره المسألة

في الجامع الصغير وقال طلقت تطليقة يملك الرجعة فيها قبل مشيئة المرأة اما اذا شاءت المرأة الواحدة البائنة او
الثلث يقع ذلك اذا نواه الزوج وهو معنى قوله م فان قالت قد شئت واحدة بائنة ش يعني عقيب قوله انت طالق كيف
شئت م او ثلثا ش اي او قالت شئت ثلث تطليقات م وقال الزوج ذلك نويت ش اي والحال قال الزوج نويت ما قالته
المرأة من البينونة بالواحدة او بالثلث م فهو كما قال ش اي فالامر كما قال الزوج م لان عند ذلك ش اي لان عند قول الزوج
ذلك نويت م تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته ش اي بين مشيئة المرأة وارادة الزوج طلقة واحدة بائنة م
او على القلب ش بان ارادت المرأة واحدة بائنة واراد الزوج ثلاثا م يقع واحدة رجعية لانه لغى تصرفها لعدم
الموافقة ش اي المطابقة بين قولها وقول الزوج م فبقي ايقاع الزوج ش يعني في قوله انت طالق في قوله انت
طالق كيف شئت لان اصل الطلاق فلا يعتبر بوصفه م وان لم تحضره النية ش يعني اذا لم ينو الزوج شيئا م يعتبر
مشيتها ش فيقع ما شاءت سواء شاءت الواحدة البائنة او الثلث م فيما قالوا ش اي فيما قال المتاخرون م جريا على موجب
التخيير ش اي قالوا قولا جاريا على موجب التخيير لان الزوج خيرها في وصف الطلاق بقوله كيف شئت فيجري على موجب
تخييره وانما قال المص فيما قالوا لانه لم يرد فيه نص عن المتقدمين قال الاترازي والظاهر انه لم يقع الرجعي اذا لم
ينو الزوج شيئا على اشارة الجامع الصغير لانه اوقع الواحدة البائنة والثلث بمشيتها اذا نوى الزوج فعلم انه
اذا لم ينو الزوج شيئا على اشارة الجامع الصغير لا يقع الواحدة البائنة او الثلث بمشيتها وهو الرجعي م قال ش
اي المص م في الاصل ش اي قال محمد في المبسوط هذا قول ابي حنيفة اي المذكور من الاحكام المذكور قول ابي حنيفة قال المص ذلك
لان محمدا لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير وانما ذكره في الاصل م وعندهما لا يقع ما لم توقع المرأة ش يعني لا يقع شيء ما لم تشاء
المرأة م فتشاء ش اي المرأة م رجعية ش اي تطليقة رجعية م او بائنة ش اي او تشاء تطليقة بائنة م او ثلاثا ش اي تشاء
ثلاث تطليقات والحاصل انها مخيرة بين هذه الاشياء م وعلى هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه م العتاق
ش يعني اذا قال لعبده انت حر كيف شئت يعتق عنده في الحال ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق قبل المشيئة وبه قال الش
م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه فوض التطليق اليها على اي صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ش لانه اذا
لم يتعلق اصله لا يقع كيف شاءت لان الوصف لا يتحقق بدون الاصل م فيكون لها المشيئة في الاحوال ش يعني سواء كان قبل
الدخول او بعده وقد فسره بقوله م اعني قبل الدخول وبعده ش فلا يقع الطلاق بدون مشيتها عندهما كما في قوله
انت طالق ان شئت او كم او حيث شئت او اين شئت م ولابي حنيفة ان كلمة كيف للاستيصاف ش اي للسؤال عن وصف الشيء
يقال كيف اصبحت ش اي اصحيح ام بك تشويش وهو اسم ويستعمل على وجهين احدهما ان يكون شرطا نحو كيف تصنع اصنع
والثاني هو الغالب فيها ان يكون استفهاما اما حقيقيا نحو كيف زيد او غير حقيقي نحو كيف تكفرون بالله فانه اخرج
مخرج التعجب فاذا كان وضع كيف لسؤال الحال لا الذات كان وصف الطلاق في البينونة والعدد متعلقا بالمشيئة دون
اصله ولكن في غير المدخول بها لا مشيئة لها بعد وقوع اصل الطلاق لحصول البينونة وفي المدخول بها يقع ما شاءت
اذا وافق نية الزوج واذا خالفت يقع الطلاق الرجعي م والتفويض في وصفه ش اي في وصف الطلاق م يستدعي
وجود اصله ش اي اصل الطلاق لان الوصف قائم به م ووجود الطلاق بوقوعه ش اي بوقوع الطلاق فان قلت
لما كان تفويضا في وصفه الى مشيتها فيجب ان يكون هي مستقلة في اثبات ما شاءت بلا نية الزوج كما في سائر التفويضات
اجيب بان الطحاوي وابا بكر الرازي ذكرا ان لها المشيئة في اثبات وصف البينونة او الثلث بلا نية الزوج وما ذكر
في الكتاب قول الجصاص م ولو قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت لانهما ش اي لان كم وما م
يستعملان في العدد فقد فوض اليها اي عدد شاءت ش اما كم فلانه كناية عن العدد لا يستعمل الا على العموم الا ترى الى قولهم كم درهما
عندك وكم غلاما لك في الاستفهام وفي الخبر هو وقعت عامة لابهامها فكان لها ان تطلق نفسها ان شاءت واحدة وان شاءت
ثنتين وان شاءت ثلاثا م وان قامت من المجلس بطل ش اي لا يقع شيء لان هذا تمليك والتمليك يقتصر على المجلس فاذا وجد دليل
الاعراض في القيام عن المجلس او من الاشتغال بعمل آخر او كلام آخر يقطع المجلس يبطل مشيتها ولم يقع شيء بعد ذلك

م وإن لم يُرد الأمر كان رداً لأن هذا أمر واحد ش هذا احتراز عن كلما وقوله م وهو خطاب في الحال ش احتراز
عن إذا ومتى يعني هذا تمليك في الحال لأنه ليس في كلامه ذكر الوقت فاقتضى جواباً في الحال لا يقال إن كم يستعمل في العدد
والواحد ليس بعدد فينبغي أن لا تملك الواحدة لأنا نقول الواحد أصل العدد وفي الفرق يستعمل في العدد ألا ترى لو قيل كم
معك استقام الجواب عن الواحد فإن قيل كلمة ما تستعمل في الوقت كقوله تعالى ما دمت حيا فوقع الشك في تفويض العدد وفي ثبوت
العدد بالشك أجيب بأن هذا معارض بمثله فإنا لو عملنا بمعنى الوقت لا يبطل بالقيام عن المجلس ولو عملنا بمعنى العدد يبطل
فوقع الشك في سويتهما وراء المجلس فلا يثبت بالشك ثم رجحنا جانب العدد بأصل آخر وهو أن التفويض بمعنى التمليك
والتمليكات تقتصر على المجلس وهذا إنما يكون أن لو كانت محمولة بمعنى العدد لا بمعنى الوقت قال الأكمل فيه نظر لأن فيه معنى التعليق
فيتوقف على ما وراء المجلس فيتعارض جهتا الترجيح والجواب أنه تمليك فيه معنى التعليق والأول هو الأصل فالترجيح به أولى
م وإن قال لها طلقي نفسك من ثلاث ما شئت فلها أن تطلق نفسها واحدة أو ثنتين ولا تطلق ثلاثاً عند أبي حنيفة وقالا تطلق
ثلاثاً إن شاءت لأن كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز ش أي للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان
وقد يكون لغيرهما فإذا عرفت ذلك فقد اجتمع في كلامه المحكم والمحتمل فيحمل المحتمل على المحكم كما هو الأصل وقال الأكمل م فيحمل على تمييز
الجنس ش أي يجعل بياناً للتمييز الجنسي أي لتمييز الطلاق من سائر الأشياء في التفويض وهو ضد ما ذكر في المبسوط م كما إذا قال كل من طعامي
ما شئت ش يعم لا ذن م أو طلق من نسائي من شئت ش فله أن يطلق جميع من شاء من نسائه م ولأبي حنيفة أن كلمة من حقيقة للتبعيض ش فيه نظر
لأن من تأتي على خمسة عشر معنى الغالب عليها ابتداء الغاية حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه م وما للتعميم ش أي كلمة ما
للتعميم م فيعمل بهما ش لأن الأصل أن يعمل بحقيقة الكلام ما لم يرد دليل المجاز وقال الأكمل لا يقال ينبغي على هذا أن لا تطلق نفسها
واحدة لأن الواحدة ليس فيها معنى العموم أصلاً وهي بعض صرف لأنا نقول لما ملكت الثنتين بحكم الأمر ملكت الواحدة أيضاً وهذا
مما سنح بخاطري في هذا المقام قلت سبق بهذا غيره فإن الأكمل سأل بهذا وأجاب بقوله بما ذكرنا وقال الواحد لا كذلك م وفيما استشهدا
به ش هذا جواب عن قول أبي يوسف ومحمد مستشهدين بقوله كما إذا قال كل من طعامي وتقريره أن فيه قام الدليل على إرادة المجاز وهو
أنه م ترك التبعيض ش بدليل خارجي وهو قوله م لدلالة إظهار السماحة ش لأن في العرف يراد بمثل هذا الكلام إظهار السماحة والكرم
م وذلك بالعموم ش أي لعموم الصفة وهي المشيئة لأن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم م حتى لو قال من شئت ش يعني لو كان
طلق من نسائي من شئت م كان على الخلاف ش المذكور بين أبي حنيفة وصاحبيه فلو طلقت نفسها ثلاثاً لا يقع شيء عند أبي حنيفة ثم عنده إذا طلقت
نفسها ثلاثاً لا يقع شيء أصلاً لأن من مذهبه أن التي فوض إليها الواحدة إذا طلقت نفسها ثلاثاً لا يقع وكذا التي فوض إليها الثنتان
إذا طلقت نفسها ثلاثاً لا يقع فروع لو قال أنت طالق ثلاثاً إلا أن يشاء أي طلقة فشاءت واحدة يقع واحدة عند أبي يوسف وقال
محمد لا يقع شيء ولو قال طلقها إن شاء الله وفلان لا يقع بالمشيئة شيء ولو قال إن شئت وشاء فلان لا يقع بمشيئتهما ولو قال إن شئت
فأنت طالق إذا شئت أو متى شئت أو حين شئت فلها مشيئتان مشيئة في الحال ومشيئة في عموم الأحوال ولو قال لامرأتيه إن
شئتما فأنتما طالقان فشاءت إحداهما أو شاءتا طلاق إحداهما لا يقع لعدم وجود الشرط ولو قال لهما طلقاها ثلاثاً فطلقها إحداهما
واحدة والأخرى ثنتين وقع الثلاث ولو قال لها إن شئت فأنت طالق ثم لأخرى كذلك فقالت قد شئت طلاق هذه يقع عليها بالمشيئة الأولى
إن نوى الزوج وإلا لم يقع ولو قالت طلقني طلقني طلقني ثلاث فثلاث وفي الإشراف لابن المنذر اختلفوا في الرجل علق أمر
امرأته رجلين يشترط اجتماعهما على الطلاق قاله الحسن والأوزاعي والثوري ومالك والشافعي وأبو ثور وأبو عبيد وقال زفر ينفرد
أحدهما به فإن طلق أحدهما ثلاثاً والآخر واحدة يقع واحدة عندنا وبه قال أحمد وابن راهويه واختاره عبد الملك وأصبغ من
المالكية وقال مالك لا يقع شيء وقال الزهري هي طالق

م باب الأيمان في الطلاق

ش أي هذا باب في بيان حكم الأيمان في الطلاق ولما فرغ
من ذكر الطلاق بالتنجيز بالصريح والكناية شرع في ذكره بسبيل التعليق وقدم التنجيز لأنه الأصل والتعليق مركب في ذكر الطلاق
وحرف الشرط والمركب فرع المفرد ثم اليمين يقع على الحلف بالله حقيقة ويقع على التعليق مجازاً لأن اليمين لغة القوة قال
الشاعر إن المقادير بالأوقات نازلة ولا يمين على دفع المقادير أي لا قوة واليمين في الطلاق عبارة عن تعليقه بأمر يدل
على معنى الشرط فهي في الحقيقة شرط وجزاء يسمى يميناً مجازاً لما فيه من معنى السببية لا صالة وما يحتمل التعليق في الشرط كالطلاق

والعتاق والظهار إلى المالك جائزة سواء كانت على الخصوص كما إذا قال لامرأته إن تزوجتك فأنت طالق أو على العموم كقوله
كل امرأة أتزوجها فهي طالق فإن قلت سميت اليمين بالله يميناً لزيادة القوة لأن الإنسان يعقد الحال فربما لا يثبت على ما يقصد
فيذكر اسم الله على وجه الحمل والمنع فيتقوى بذلك على ما يريد فما معنى اليمين في ذكر الشرط والجزاء قلت وفيه معنى الحمل أو المنع فيسمى
يميناً لذلك فافهم م وإذا أضاف الطلاق إلى النكاح وقع عقيب النكاح مثل أن يقول لامرأة إن تزوجتك فأنت طالق أو كل امرأة أتزوجها
فهي طالق ش وبه قال عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبو بكر بن عمرو بن حزم وأبو بكر بن عبد الرحمن وشريح والزهري
وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي ومكحول وسالم بن عبد الله وعطاء وحماد بن أبي سليمان في أخرى وهو قول مالك وربيعة والأوزاعي
والقاسم وعمر بن عبد العزيز وابن أبي ليلى لكن قالوا هذا إذا لم يعمم بل عين امرأة أو قال كل امرأة أتزوجها من بني تميم أو
بني هاشم عين قبيلة أو بلدة م الشافعي لا يقع ش وبه قال أحمد ويروى ذلك عن علي وابن عباس وعائشة وهو قول الظاهرية وفيه
قول آخر وهو أنه يصح تعليق العتق بالملك دون الطلاق وهو رواية عن أحمد م لقوله عم لا طلاق قبل النكاح ش هذا الحديث رواه أبو يعلى
في مسنده عن هشام بن سعد عن الزهري عن عروة عن المسور بن مخرمة عن النبي قال لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك وفي الباب روي
عن جماعة من الصحابة وهم علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر وابن العاص وعائشة ومعاذ وجابر وابن عباس وأبو ثعلبة
الخشني حديث علي عند ابن ماجه من رواية جويبر عن الضحاك عن النزال بن سبرة عن علي عن النبي قال لا طلاق قبل نكاح وجويبر هو ابن سعيد
أبو القاسم الأزدي الخراساني البلخي ضعفه علي بن المديني ويحيى بن سعيد وقال أحمد لا يشتغل بحديثه وقال يحيى بن معين ليس
بشيء وقال النسائي والدارقطني متروك وحديث عبد الله بن عمرو عند أبي داود والترمذي وابن ماجه عن عامر الأحول عن عمرو
بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك وقال
الترمذي هذا حديث حسن صحيح وهو أحسن شيء روي في هذا الباب قلت قال ابن العربي أخبارهم ليس لها أصل في الصحة
فلا يشتغل بها ولئن صح فهو محمول على التنجيز ولا يلزم من بطلان التنجيز بطلان التعليق ولم يقل عم لا تعليق طلاق قالوا
هو مضمر فيقول الأصل عدم الإضمار وقال صاحب الاستذكار روي من وجوه إلا أنها عند أهل الحديث معلولة فإن قلت قال البخاري
هذا الحديث أصح ما في الباب قلنا نرد إياه وعدم تخريجه في الصحيح وحديث عائشة عند الدارقطني من رواية الوليد بن سلمة
الأردني عن يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت بعث النبي أبا سفيان بن حرب فكان فيما عهد إليه أن لا يطلق الرجل
ما لم يتزوج ولا يعتق ما لم يملك قال الأزدي والوليد بن سلمة كان يضع الحديث على الثقات لا يحل الاحتجاج به وقال
دحيم هو كذاب وحديث معاذ بن جبل عند الدارقطني من رواية عبد المجيد بن رواد عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن
طاوس عن معاذ بن جبل أن رسول الله قال لا طلاق قبل نكاح ولا نذر فيما لا يملك ورواه أيضاً من رواية يزيد بن عياض عن
الزهري عن سعيد بن المسيب عن معاذ وطاوس مرسلاً وكذا سعيد بن المسيب رواه أيضاً ابن عدي في الكامل من رواية
عمرو بن عمرو عن أبي فاطمة النخعي وعمرو بن عمرو يروي الموضوعات وأبو فاطمة مجهول لا يعرف وحديث أبي ثعلبة الخشني عند الدار
قطني من رواية بقية بن الوليد عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن أبي ثعلبة الخشني قال قال لي عم لي الحديث وفيه لا طلاق
إلا بعد نكاح م ولنا أن هذا ش أي التعليق بالشرط م تصرف يمين ش من الحالف في ذمة نفسه م لوجود الشرط والجزاء ش وهو التعليق
م فيصح فيه قيام الملك في الحال ش كما في اليمين بالله والنذر المعلق بالعتق م لأن الوقوع عند الشرط ش أي لأن وقوع الطلاق عند وجود الشرط
ولا يشترط قبل وجوده فعند وجود الشرط يحصل ملك الطلاق لأن التزويج سبب لملك الطلاق ودوام الحالف كاف فيه لصحة اليمين
م والملك متيقن به عنده ش أي عند الشرط ويصح احتمال الملك عند الشرط ففيه التيقن بالملك أولى وبيانه أن من قال لامرأته إن
دخلت الدار وإن احتمل عند وجود الشرط بأن يصير مطلقة فلأن يصح هنا مع التيقن أولى م وقبل ذلك أثره المنع ش أي قبل
وجود الشرط أثر الشرط أن يمنع السبب من أن يتصل بالمحل م وهو قائم بالمتصرف ش أي تصرف اليمين والحلف قائم بالمتصرف
ولا حاجة إلى اشتراط المحل بل دوام الحالف كاف فيه م والحديث ش أي الحديث الذي احتج به الشافعي ومن معه المذكور م محمول
على نفي التنجيز ش أي لا طلاق قبل النكاح منجزاً والمنجز هو الطلاق حقيقة لا المعلق وتحقيقه أنهم سألوه عم عن كون ذلك الطلاق
فقال لا طلاق قبل النكاح وليس الكلام فيه وإنما الكلام في أن تعليق الطلاق بالنكاح وليس في الحديث ما يدل على نفيه وإثباته

م والحمل ش اي حمل الحديث على التنجيز م مأثور عن السلف ش اي مروي عنهم م كالشعبي ش هو عامر بن شراحيل من كبار التابعين ونسبته الى شعب الاصغر بطن بالكوفة م والزهري ش هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب م وغيرهما ش اي غير الشعبي والزهري مثل سالم والقاسم وابرهيم النخعي وعمر بن عبد العزيز والاسود وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول قال ابو بكر بن ابي شيبة اخرج عن هؤلاء في مصنفه في رجل قال ان تزوجت فلانة فهي طالق او يوم اتزوجها فهي طالق او كل امراة اتزوجها فهي طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز ذلك عليه م واذا اضافه ش اي واذا اضاف الرجل طلاقه م الى شرط وقع عقيب الشرط ش اي وقع الطلاق عقيب وجود الشرط م مثل ان يقول لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ش لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط م وهذا بالاتفاق ش احترز به عن المسئلة المتقدمة اعني قوله ان تزوجتك فانت طالق لان فيها خلاف الشافعي كما مر قال الاترازي يجوز ان يكون احترازا عن المسئلة التي بعد هذه اعني عن قوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت لم تطلق لان فيها خلاف ابن ابي ليلى فعنده تطلق م لان الملك قائم في الحال ش هذا جواب عما يقال سلمنا ان الطلاق يقع عقيب الشرط اذا كان الملك قائما اما اذا زال فلا فينبغي ان لا يصح يمينه اصلا لاحتمال زوال الملك فاجاب بقوله لان الملك قائم في الحال لكونه محققا في الحال م والظاهر بقاؤه الى وقت الشرط ش لان الاصل في كل ثابت استمراره خصوصا النكاح الذي هو عقد العمر وبمجرد احتمال الزوال لا يلتفت اليه لانه ليس بناشئ عن الدليل فلما صح تعليقه بالنظر الى بقاء الملك ظاهرا وقع كلامه المعلق يمينا على اصلنا لان التعليقات ليست باسباب وانما تنقلب اسبابا عند الشرط وعلى اصل الشافعي ايقاعا لان التعليقات اسباب عنده في الحال والملك في الحال موجود م فيصح ش اي تعليقه على الاصلين م يمينا ش اي من حيث انه يمين عندنا م او ايقاعا ش اي او يصح من حيث الايقاع عنده وقال الكاكي مستدلا لاصحابنا في هذه المسئلة ولنا قوله عم كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون وقد صح سنده فلا يخرج ذلك من العموم لا يثبت فان احاديثهم ضعيفة وقد ضعفها ابن حنبل والقاضي ابو بكر بن العربي الاشبيلي فقال ابو بكر احاديثهم ليس لها اصل في الصحة فلا يشتغل بها ولهذا ما عمل بها ربيعة والاوزاعي من اهل الحديث انتهى قلت هذا الحديث ذكره المص في فصل بعد ذكر باب طلاق السنة وهذا حديث غريب وكيف يقول الكاكي وقد صح سنده واعاده المص ايضا في باب الحجر بلفظ المعتوه عوض المجنون واخرج الترمذي عن عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد المخزومي عن ابي هريرة قال قال رسول الله كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله وقال هذا حديث لا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث م ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا ش يعني الا اذا حلف في الملك م او يضيفه ش اي او يضيف الطلاق م الى ملكه لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا ش اي ظاهر الوجود او غالب الوجود م ليكون ش اي الجزاء م مخيفا ش اي بوقوع الجزاء فيما اذا كان المقصود منه المنع بان قال ان دخلت الدار فانت طالق فعلى تقدير الاقدام على الدخول يلزم وقوع الطلاق الدار لنفقتها وكفايتها فكان ما يوجد مخيفا لها اذا كان المحل محرف الشرط يدخل على انتهى كلامه قوله ان تدخل الدار فانت طالق فان قيل لو قال لها ان حضت فانت طالق يصح مع انه لا يكون فيها فائدة اليمين وهو المنع لانها غير قادرة على منع حيضها قيل له الاعتبار للغالب لا للنادر ولان الكلام في الكليات لا في الافراد والتخلف في الافراد لا يضرنا قيل فيه نظر لان الكلي ينبغي ان يكون شاملا للافراد فاذا تخلف لا يكون كليا انتهى تلك السؤال والجواب للكاكي والنظر للاترازي ولكن فيه نظر لا يخفى على المتامل م فيتحقق معنى اليمين ش بالنصب عطفا على قوله ليكون م وهو القوة ش اي قوة خوف نزول الجزاء والخوف انما يحصل بكون الجزاء غالب الوجود عند الشرط م والظهور ش اي ظهور الجزاء م باحد هذين ش وهو كون الحالف مالكا او مضيفا الى الملك م والاضافة الى سبب الملك ش اي اضافة الطلاق الى سبب الملك م وهو التزوج م بمنزلة الاضافة اليه ش اي الى الملك وذلك فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وهو بمنزلة الاضافة اليه لان الجزاء حرمي الوجود عند وجود الشرط فيصير قوله ان تزوجتك بمنزلة قوله ان ملكتك بالتزوج م لانه ظاهر عند سببه ش اي عند سبب الملك م فان قال لاجنبية ش هذا تفريع على الاصل يعني اذا قال الرجل لامراة اجنبية م ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بمالك ولا اضافه الى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما ش يعني الحالف في هذه المسئلة لم يكن مالكا ولا مضيفا الى الملك او سببه ولا بد من واحد منهما وقال ابن ابي ليلى يقع طلاقها اذا دخلت بعد التزوج قيل كان ينبغي ان يقع الطلاق في هذه الصورة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده

اجيب

بان المعلق انما يكون كالمنجز اذا صح التعليق ولم يصح في هذه الصورة ولا يفيد تصحيح في كلامه ان تزوجتك ودخلت الدار فانت طالق لان كلامه صحيح بدون تقدير التزوج ولا يخفى ذلك م والفاظ الشرط ش اعلم ان ام حروف الشرط ان كلمة ان هو الحرف وحده والباقية اسما وكلمة ان هو الاصل في باب الشرط لدخوله على الفعل وفيه خطر بخلاف سائر الالفاظ فانها تدخل على الاسم وليس فيه خطر وترد لثلاثة معان الاولى بمعنى النفي نحو ان الكافرون الا في غرور والثالث ان تكون مخففة من الثقيلة نحو وان وجدنا اكثرهم والرابع ان تكون زائدة نحو فما ان طاحين م واذا ش اعلم ان اذا يرد على وجهين احدهما ان يكون للمفاجاة فيختص بالجملة الاسمية نحو خرجت فاذا زيد والاخر ان يكون ظرفا للمستقبل متضمنة معنى الشرط ويختص بالجملة الفعلية ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا ومضارعا دون ذلك م واذا ما ش دخلت في اذا كلمة ما فيجزم كما يجزم اذا التي تتضمن معنى الشرط وكذلك اذ ما م ومتى ش متى ترد على اربعة اوجه اسم استفهام نحو متى نصر الله واسم شرط كقوله متى اضع العمامة تعرفوني واسم مرادف للوسط ويقال وضعته متى كمي اي وسط وحرف بمعنى من او في وذلك في لغة هذيل يقولون اخرجها متى كمه اي منه م ومتى ما ش دخلت ما في متى وكلاهما يجزمان م وكل ش لفظ كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع ونحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد نحو كل زيد حسن م وكلما ش وقد ذكر المص من الفاظ الشرط هنا سبع كلمات وفي جوامع الفقه حروف الشرط ان واذا ومتى ومتيما ولو ولولا وقال ابن يعيش في شرح المفصل الاسماء التي يجازى بها احد عشر من وما ومهما واي والظروف وهي اين واني ومتى ومتيما وحيثما واذ ما واذا ما وزاد عليها في الحلل في شرح الجمل ايان وكيفما عند الكوفيين ولم يذكروا كلا وكلما وجميعها يجزم مثل ان وفي الروضة للنووي الالفاظ التي تعلق بها الطلاق بالشرط من وان واذا ومتى ومتيما وكيما واي وليس فيهما ما يقتضي التكرار الا كلما وانما لم يذكر المص كلمة لو مع انه للشرط وضعا ذكره في شرح المفصل باعتبار بطل عمل الشرط معنى لا لفظا وغيرها بطل لفظا ومعنى حتى نحو من في مواضع الجزم وفي غيرها مواضع الجزم لزم دخول الفا في جوابهن بخلاف لو م لان الشرط مشتق من العلامة ش هذا الكلام لا يستقيم لان معنى الاشتقاق هو ان ينتظم الصيغتان معنى واصلا واين لفظ الشرط من لفظ العلامة غير ان الشراح تكلفوا وقالوا الشرط بالتحريك العلامة فتقدير كلامه الشرط مشتق من العلامة اي من الشرط الذي هو بمعنى العلامة ثم اعلم ان الشرط مشتق من الشرط بفتح الرا الذي بمعنى العلامة لا من شرط الحاكم وشرط الايمان فانه بسكون الرا ويجمع على شروط في الكثرة واشرط في القلة كفلوس وافلس في جمع فلس واما الشرط بالتحريك فيجمع على اشراط ومنه ذلك اشراط الساعة اي علاماتها والشرط هنا عبارة عن امر منتظر على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته كقولك ان زرتني فاكرمك وان تشتمني ضربتك ومن هنا يعرف ان كلمة ان هي الاصل في باب الشرط لدخولها على الفعل وفيه خطر بخلاف سائر الالفاظ فانها تدخل على الاسم وليس فيه خطر وانما المجازاة بها باعتبار تضمنها معنى ان وكان ينبغي على هذا ان لا يستعمل كل في المجازاة لدخولها على الاسم خاصة الا ان الاسم الذي تعقبه يوصف بفعل لا محالة فيكون ذلك الفعل في معنى الشرط كقولك كل عبد اشتريته فهو حر وكل امراة اتزوجها فهي طالق فالحق كل بحروف الشرط ثم اعلم ان الشروط شرعية وعقلية وعرفية ولغوية فالشرعية كالوضوء للصلوة والعقلية كالحياة مع العلم يلزم من وجود العلم وجود الحياة دون العكس والعرفية ويقال لها الشروط العادية ايضا كالسلم مع صعود السطح يلزم من وجود صعود السطح وجود نصب السلم واللغوية مثل التعليقات كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فيلزم في دخول الدار وقوع الطلاق م وهذه الالفاظ ش اي ان واذا الى م مما يليها افعال ش يستثنى منها كلمة كل لانها ليست شرطا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحق بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل كل عبد اشتريه وكل امراة اتزوجها ولهذا لم يذكرها النحاة في ادوات الشرط م فيكون علاما على الحنث ش اي فيكون الافعال علاما على الحنث اي على الجزاء م ثم كلمة ان حرف الشرط ش اي فالاصل الشرط م لانه ش اي لان الشان م ليس فيها معنى الوقت ش لكونها اصلا في باب الشرط بدخولها على الفعل وفيه خطر فان قلت قد يجيء دخولها على الاسم ايضا كما في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وقوله تعالى ان امرؤ هلك فينبغي ان لا يكون اصلا قلت الفعل فيه مضمر يفسره الظاهر تقديره وان استجارك احد وان هلك امرؤ هلك وانما حذف لئلا يلزم الجمع بين المفسر والمفسر م وما وراءها ش اي وما وراء كلمة ان

م وبلحوق بها ش اي بان باعتبار تضمنها معنى ان م وكلمة كل ليست شرطا حقيقة لان ما يليها ش اي لان الذي يليها
اسم ش ولا يليها فعل م والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحق بالشرط لتعلق الفعل ش
اي الملازمة للفعل م بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر وكذا اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي
طالق م قال ش اي القدوري م ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت اليمين وانتهت لانها ش اي لان هذه الالفاظ
ان وما ذكر بعدها م غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه ش اي بدون الشرط
وذلك لان اليمين تعليق جزاء معلوم بشرط معلوم والشرط اذا انتهى بوجوده مرة لعدم دلالة اللفظ على التكرار بقي
اليمين لا محالة م الا في كلما فانها تقتضي عموم الافعال ش وفي بعض النسخ تعميم الافعال م قال الله تعالى كلما نضجت ومن ضرورة التعميم
التكرار ش بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تدل على جنس الفعل لا التكرار وجنس الفعل يتحقق في المرة الواحدة فاذا وجد الفعل مرة
انحلت اليمين ولا يقع الجزاء اذا وجد الفعل ثانيا لارتفاع اليمين م قال ش اي القدوري م فان تزوجها بعد ذلك ش اي بعد زوج
آخر م وتكرر الشرط ش اي الدخول م لم يقع شيء لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات في هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به
وبالشرط ش اي بالجزاء وبالشرط لان اليمين ذكر شرط وجزاء وفي المنتقى عن ابي يوسف لو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوجها
مرة تطلق ولو تزوجها ثانيا لا تطلق ولا يحنث في هذا مرتين كما في قوله المرأة التي اتزوجها طالق فالحاصل ان عند ابي يوسف
ان كلما اذا دخلت على المعين لا يوجب التكرار وفي غير المعين يقتضي واستدل على ذلك بما لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو
صدقة في كذا او سكنت هذه الدار فعلي صدقة كذا يلزمه لكل مرة ولو قال كلما اشتريت ثوبا او ركبت دابة فعلي كذا يلزمه لكل
مرة ذكره في الذخيرة م وفيه خلاف زفر ش اي فيما اذا كان تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط خلاف زفر فعنده يقع
الطلاق وهو بناء على ان التنجيز هل يبطل التعليق عندنا خلافا له وبه قال مالك والشافعي في الجديد واحمد م وسنقرره
بعد ش اي سنقرر خلاف زفر من بعد في قوله وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت
الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء م ولو دخلت ش اي لفظة كلما م على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق
يحنث بكل مرة ش بوجود الشرط ابدا م وان كان بعد زوج آخر ش هذا واصل بما قبله م لان انعقادها ش اي انعقاد اليمين م
باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج ش اي بسبب التزوج م وذلك غير محصور ش اي التزوج غير محصور فلا يكون الطلاق
محصورا ايضا لان وجود السبب متكررا يقتضي وجود المسبب متكررا بخلاف كلما لانه يوجب تعميم الاسماء لا الافعال م قال ش
اي القدوري م وزوال الملك ش اي زوال ملك الرجل عن عصمة امرأته بان طلقها بائنة م لا يبطلها ش اي لا يبطل اليمين صورته
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها بقي اليمين م لانه لم يوجد الشرط فبقي ش اي اليمين م والجزاء باق لبقاء محله ش لانه لم
يوجد م فبقي اليمين ش كما كان في ذمة الحالف م ثم ان وجد الشرط ش وهو دخول الدار م في الملك ش يعني بعد ان تزوجها ثانيا
انحلت اليمين ش لان اللفظ لا يدل على التكرار فبوجود الشرط مرة انتهت اليمين بخلاف كلمة كلما م ووقع الطلاق لانه وجد الشرط
والمحل قابل للجزاء ش المحل هي المرأة والملك فيها موجود والجزاء وقوع الطلاق م فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين ش لانها انتهت لعدم
دلالة اللفظ على التكرار م لما قلنا ش اشارة الى قوله فبوجود الفعل مرة يتم الشرط م وان وجد ش اي الشرط وهو دخول الدار
م في غير الملك ش يعني بعد زوال الملك قبل التزوج ثانيا م انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شيء ش من الطلاق م لانعدام المحلية
ش اي محل الطلاق لعدم الملك م وان اختلفا في وجود الشرط ش بان قال الزوج لم يوجد الشرط ولم يقع الطلاق وقالت المرأة قد وجد
الشرط ووقع الطلاق م فالقول قول الزوج ش لان الاصل عدم الشرط والقول لمن يتمسك بالاصل م الا ان تقيم المرأة البينة
ش على وجود الشرط فحينئذ يكون القول قولها م لانه ش اي لان الزوج م متمسك بالاصل وهو عدم وجود الشرط ش لان الاصل عدم
ذلك كالمدعى عليه اذا انكر المال م ولانه ش اي ولان الزوج م ينكر وقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه ش اي تدعي وقوع
الطلاق فالقول قول الزوج الا اذا قامت المرأة البينة م وان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها ش
وبه قال الشافعي ومالك واحمد في ظاهر مذهبهم ثم اوضح الذي لا يعلم الا من جهتها بقوله م مثل ان يقول ش اي الزوج م ان حضت فانت طالق
وفلانة ش يعني ضرتها م فقالت حضت طلقت هي ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان والقياس ان لا يقع ش اي الطلاق م

لانه ش اي لان الحيض م شرط فلا تصدق ش اي المرأة م كما في الدخول ش اي في دخول الدار فكان ينبغي ان يكون القول قول الزوج
ولا يقع الطلاق لانه ينكر وقوعه متمسكا بالاصل م وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها ش لان النساء امينات باظهار ما في
ارحامهن مأمورات بذلك كقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن م اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها ش اي لانه لا يعلم الحيض
الا منها م فيقبل قولها في حقها م كما قبل في حق العدة ش اي في انقضائها م والغشيان ش اي وكما قبل قولها في الغشيان اذا قالت
انا حائض حيث يجتنب الزوج عن غشيانها وهو كناية عن الوطء م لكنها ش اي لكن المرأة م شاهدة في حق ضرتها ش بوقوع الطلاق
عليها م بل هي متهمة ش لانها ليست بامينة في حق ضرتها م فلا يقبل قولها في حقها ش لان شهادة المتهم مردودة وهذا اذا
كذبها الزوج اما اذا صدقها يقع الطلاق على ضرتها ايضا قيل فيه بحث وهو ان المرأة لا تخلو من الحيض عن مدة والحال يشمل
طلاقهما او يشمل عدمه لانها ان كانت حاضت فقد وجد الشرط ويقع طلاقهما وان لم تحض لم يوجد الشرط فلا يقع طلاق واحدة
منهما فاما ان يوجد الحيض لحقها دون ضرتها فانه يستلزم كون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال
واجيب بان الشرع اثبت بقولها حضت في هذه الصورة وصفين متنافيين الامانة والشهادة ورتب على ذلك حكمين بحسب اقتضائهما
وليس ذلك ببدع في الشرع فانه رتب على النكاح وهو امر واحد الحل للزوج والحرمة لغيره وفيه نظر لان الحل والحرمة لا
يقتضي احدهما الوجود والاخر العدم بخلاف ما نحن فيه والجواب ان اقتضاء الوجود والعدم انما هو بالنسبة الى الحيض نفسه
وليس الكلام فيه لانه امر خفي لا يطلع عليه وانما الكلام في الامر الدال عليه وهو قولها حضت وليس فيه اختلاف في مقتضى وجوده
وعدمه انتهى قلت هذا الاكمل باقلاعه عن كلام السغناقي وهذا تطويل كان يكتفي عنه بشيء مختصر بان يقال الحيض امر خفي لا يطلع
عليه الا الله والمرأة هنا متهمة والشرع رتب عليه الحكم بحسب ما يقتضيه ظاهر الحال م وكذا ش اي وكذا الحكم في ان القول قول المرأة
في حقها دون حق غيرها م لو قال ش الزوج م لامرأته ان كنت تحبين ان يعذبك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدي حر فقالت
احب ش فالقول قولها في حق نفسها فتطلق ولا تصدق في حق غيرها فلا يعتق العبد م او قال ش اي او قال الزوج م لامرأته ان
كنت تحبيني ش بحذف نون العماد وبتركها ايضا لانه ليس بلازم في المضارع الذي في آخره نون الاعراب م فانت طالق
وهذه معك ش واشار بهذه الى ضرتها م وعبدي حر فقالت احبك طلقت هي ش اي المرأة المخاطبة م ولم يعتق العبد ولا تطلق
صاحبتها ش وهي ضرتها اطلق عليها صاحبتها باعتبار الظاهر وفي الحقيقة هي عدوتها م لما بينا ش اشارة الى قوله امينة
في حق نفسها شاهدة في حق ضرتها م ولا يتيقن بكذبها ش هذا جواب عما يقال كان ينبغي ان لا يعتبر قولها في حقها ايضا للتيقن
بالكذب في اخبارها بمحبتها عذاب جهنم فاجاب بقوله ولا يتيقن بكذبها لانها م لشدة بغضها اياه ش اي لشدة بغضها والبغض ضد
الحب واستعماله بمعنى الابغاض حيث ذكر له مفعولا وهو قوله اياه اي لشدة ابغاض المرأة زوجها م قد تحب التخليص منه ش اي من
الزوج م بالعذاب ش اي بعذاب نار جهنم لان الجاهل قد يختار عذاب الآخرة على صحبة من يبغضه فلم يتيقن بكذبها م وفي حقها
ش اي وفي حق المرأة المخاطبة م ان تعلق الحكم باخبارها ش ان بفتح الهمزة يجوز ان تكون زائدة كما في قوله تعالى فلما ان جاء البشير
ويقال لما ان جاء اكرمته ويجوز ان تكون مصدرية وان تكون مخففة من الثقيلة على ان ضمير الشان فيها مستتر م وان كانت
كاذبة ش كلمة ان وصل بالكسر واصله بما قبله م ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهو ش اي الاصل عدم المحبة وبقولنا قال الشافعي
واحمد في ظاهر مذهبه وعنده ان كذبها لا يقع ولو قال لها ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فقالت احبك بقلبي وقالت
اصلي وكذبها الزوج طلقت عندهما وقال محمد ان كانت كاذبة فيما بينها وبين الله لا تطلق م واذا قال لها اذا حضت فانت طالق
فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلاثة ايام لان ما ينقطع دونها لا يكون حيضا ش لان ما دون ثلاثة ايام لا يكون حيضا
م فاذا تمت ثلاثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه ش اي لان الذي رأته من الدم م بالامتداد عرف انه من الرحم
فيكون حيضا من ابتدائه ش اي من اول الامر وفائدته تظهر في غير الموطوءة فانها لما رأت دما وتزوجت بزوج آخر
فاستمر بها الدم ثلاثة ايام كان صحيحا وتظهر فيما اذا قال ان حضت فعبدي حر والمسألة بحالها كان العبد حرا من حين
رأت الدم وتظهر في حق الحادثة من العيب وقيل يجب على المفتي ان يجيب بقوله كانت مطلقة من اول ثلاثة ايام
اذا ثبت بعد الاستمرار ولا يقول يقع الطلاق م ولو قال لها اذا حضت حيضة ش اي الكاملة منها لان

الفعلة بالفتح للمرة والمرة من الحيض لا تكون الا كاملة وكماله بانتهائه وانتهاؤه بالطهر م وهذا ش اي لان الحيضة بالهاء
هي الشيء الكامل والاسم الكامل من الحيضة م حمل عليه ش اي على الكامل م في حديث الاستبراء ش اي في قوله عم الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن
حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة رواه ابو داود في سننه عن شريك عن قيس بن وهب عن ابي الوداك عن ابي سعيد الخدري
ان النبي قال في سبايا اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة وروى ابو داود ايضا من حديث
رويفع بن ثابت الانصاري عن النبي قال لا يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ان يقع على امرأة من السبي حتى يستبرئها بحيضة وروى
ابن ابي شيبة في مصنفه من حديث علي قال نهى رسول الله ان توطأ الحامل حتى تضع او الحائل حتى تستبرئ بحيضة انتهى واوطاس واد في
بلاد هوازن وهو موضع حرب حنين اي غزوة حنين م وكمالها ش اي كمال الحيضة م بانتهائها وذلك ش اي الانتهاء م بالطهر ش
لان منتهى بعض ثم الطهارة عن الحيض يثبت بالانقطاع على العشرة يعني العشرة وفيما دونها يثبت بالاغتسال او بمضي وقت صلاة فما
لم يثبت احدهما لا ينقطع كذا في المبسوط شيخ الاسلام وهذا قال لو كان الطلاق في الاولى بدعيا وفي الثانية سنيا لوقوعه في الطهر
بعد الحيض ذكره التمرتاشي م واذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم فيه لان اليوم اذا قرن
بفعل ممتد يراد به بياض النهار ش والصوم فعل ممتد م بخلاف ما اذا قال اذا صمت ش يعني من غير زيادة عليه فانها اذا شرعت في
الصوم يقع الطلاق بمجرد الشروع م لانه لم يقدره بمعيار ش اي لان الزوج لم يقدر الصوم باليوم والمراد من المعيار الوقت الذي يقدر
الفعل حيث يطول بطوله ويقصر بقصره ووقت الصوم معيار لا ظرف بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار كما ذكر في الاصول
م وقد وجد بركنه ش وهو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا وركنه وهو النية والطهارة عن الحيض والنفاس م ومن قال لامرأته
اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة وان ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدري ايهما اول ش اي
اي الولدين ولد اولا والغلام اسم لمولود ذكر لم يبلغ فاذا بلغ صار رشيدا والجارية اسم لانثى لم تبلغ وقد تسمى الجارية غلاما م لزمه
في القضاء تطليقة وفي التنزه ش التنزه التباعد عن السوء والتورع عن مظان الحرمة لان ترك وطء امرأة تحل وطؤها احتياطا لو كانت عن تطليقتين
لا يتزوج الا بعد زوج آخر احتياطا كذا في المبسوط م تطليقتان ش اي لزمه تطليقتان م وانقضت العدة بالولد الاخير لانها لو ولدت
الغلام اولا وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا تقع اخرى به لانه حال انقضاء العدة ش والطلاق لا يقع مع انقضاء
العدة لانه حال الزوال والمزيل لا يعمل حال الزوال م ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الغلام
ثم لا يقع شيء آخر به ش اي بوضع الغلام م كما ذكرنا انه حال الانقضاء ش اي انقضاء العدة م فاذا في حال يقع واحدة وفي حال ثنتان
فلا تقع الثانية بالشك والاولى ان تأخذ ش على صيغة المعلوم اي ان يأخذ الزوج او ان يأخذ القاضي او ان يأخذ المفتي م بالثنتين
تنزها ش اي تورعا م واحتياطا ش فيه واقتصارهما على التعليل وقال الاترازي ويجوز ان يقال بالتاء للغائبة اي الاولى ان تأخذ
المرأة ويجوز ان يقال بنون المتكلم مع الغير ويجوز ان يقال بالياء للغائب على صيغة المجهول باسناد الفعل الى الجار والمجرور م والعدة
منقضية لما بينا ش اي لانها لو ولدت الغلام اولا تنقضي عدتها بوضع الجارية ولو وضعت الجارية اولا تنقضي عدتها بوضع
الغلام لان الحامل عدتها بوضع الحمل بالنص م واذا قال لها ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا ثم طلقها فبانت وانقضت
عدتها وكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف فهي طالق ثلاثا مع الواحدة الاولى ش اي الطلقة الاولى التي بعد
التعليق م وقال زفر لا يقع وهذه ش اي هذه المسألة م على وجوه ش الاول هو قوله م اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الطلاق
وهذا ظاهر ش اي وقوع الطلاق ظاهر لوجود الشرط في الملك وهذا لا خلاف فيه والثانية هو قوله م او وجدا ش اي الشرطان
م في غير الملك فلا يقع ش اي الطلاق بلا خلاف والثالثة هو قوله م او وجد الاول ش اي الشرط الاول م في الملك والثاني ش اي وجد الشرط الثاني
م في غير الملك فلا يقع ش اي الطلاق ايضا لان الجزاء وهو الطلاق م لا ينزل الا في الملك ش لانه في غير محله وفيهما خلاف ابن ابي ليلى ذكره في
المبسوط والرابعة هو قوله م او وجد الاول ش اي الشرط الاول م في غير الملك والثاني ش اي وجد الشرط الثاني م في الملك وهي مسألة الكتاب
الخلافية ش كما بينا م وبين زفر له ش اي لزفر م اعتبار الاول بالثاني ش اي اعتبار الوصف الاول بالوصف الثاني كذا فسره الاترازي
ثم قال بيانه ان الوصف الثاني لو وجد في غير الملك لا ينزل الجزاء فكذا اذا وجد وقال تاج الشريعة قوله اعتبار الاول
بالثاني يعني ان الملك شرط لوقوع الطلاق عند وجود الشرط الثاني فكذلك عند وجود الشرط الاول م اذ هما ش اي الشرطان م في حكم
الطلاق كشيء واحد ش

من حيث انه لا يقع الا بهما م ولنا ان صحة الكلام باعتبار المتكلم ش اي صحة هذا الكلام هو اليمين باهلية المتكلم وهي
بالعقل وهي قائمة به فيكون صحة الكلام قائمة به ومحل الوعد فاذا كان كذلك كان ينبغي ان لا يشترط الملك وقت التعليق ولكن احتاج
عن ذلك بقوله م الا ان الملك يشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال ش لان استصحاب الحال عبارة عن ابقاء
ما كان على ما كان لعدم الدليل المزيل فاذا كان الملك باقيا عند وجود الشرط بالنظر الى استصحاب الحال ينزل الجزاء عنده غالبا
لان الاصل في كل ثابت دوامه وان كان يحتمل الملك الزوال م فيحصل معنى اليمين وهو القوة م وعند تمام الشرط ش لان
الجزاء الذي هو غالب الوجود يتحقق فيحصل معنى اليمين القوة م وعند تمام الشرط ينزل الجزاء ش لانه لا ينزل الا في الملك
م وفيما بين ذلك الحال ش اي بين حالة التعليق وتمام الشرط م حال بقاء اليمين فيستغني عن قيام الملك اذ بقاؤه ش اي بقاء
اليمين م بمحله وهو الذمة ش اي ذمة الحالف وانما ذكر الضمير الراجع الى اليمين وان كانت مؤنثة على تأويل التعليق لان
الطلاق والعتاق يمين عند الفقهاء م وان قال لها ش اي وان قال الرجل لامرأته م ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فطلقها ثنتين
وتزوجت زوجا آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول ش اي الزوج الاول م فدخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف ش
قال ابن المنذر هذا قول ابن عمر وابن عباس وبه قال عطاء وشريح والنخعي وفي المبسوط وهو قول ابن مسعود م وقال محمد هي طالق
ما بقي من الطلاق وهو قول زفر ش وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وبه قال مالك والشافعي واحمد واصحابهم م واصله ش اي
اصل هذا الخلاف م ان الزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث عندهما ش اي عند ابي حنيفة وابي يوسف م فتعود اليه بالثلاث ش اي فتعود المرأة الى
الزوج الاول بثلاث تطليقات م وعند محمد وزفر لا يهدم فتعود اليه بما بقي من الطلاق م وسنبين من بعد ش اي في آخر فصل
فيما تحل به المطلقة م وان قال لها ش اي وان قال الرجل لامرأته م ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا فتزوجت
غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول ش اي الى الزوج الاول م فدخلت الدار لم يقع شيء ش عندنا لان الثلاث انتهت وبه قال الشافعي
في الجديد وقال ابن المنذر اجمع كل من نحفظ عنه من اهل العلم على ذلك م وقال زفر ش والشافعي في قوله م يقع الثلاث لان الجزاء
ثلاث مطلق ش لا الثلاث المملوكات فيتناول ثلاث تطليقات مطلقا سواء كانت مملوكا في الحال او مستحدثة في المال وذلك م لاطلاق
اللفظ ش اي احتمال الطلقات ثلاث مطلق م فيبقى اليمين ش فاذا وجد المحل يقع الجزاء والدليل على انه لم ينصرف الى الطلقات الثلاث المملوكات
مسألة الظهار فلو انصرف الى الملك القائم لوقع ما وقع وكما لو قال كلما تزوجتك فانت طالق ثلاثا فتزوجها بعد زوج آخر
وبدليل ما لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج آخر يكون مظاهرا عنها
وكيف يبطل التعليق بالتنجيز لان ما صادفه التنجيز طلاق وما صادفه التعليق ما سيصير طلاقا م ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك
بدلالة الحال م لانها ش اي لان طلقات هذا الملك م هي المانعة اذ الحال عدم ما يحدث ش وكل ما كان مانعا عن وجود الشرط او حاملا عليه
فهو الجزاء م واليمين للمنع او الحمل ش وهنا عقدت للمنع فيكون الجزاء طلقات هذا الملك م واذا كان الجزاء ما ذكرناه ش وهو قوله
ان طلقات هذا الملك م وقد فات ش اي والحال ان الجزاء قد فات م بتنجيز الثلاث المبطل للمحلية ش يعني لا يبقى محلا للطلاق
م فلا يبقى اليمين ش لان بفوات محل الجزاء يبطل اليمين كفوت محل الشرط بان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم جعلت الدار بستانا
لا يبقى اليمين فهذا مثله والصواب ان يقال الشرط في مثل ذلك هو اعتبارها على ذلك المحل والمنع فيه مقصود م وبخلاف ما اذا
ابانها ش بطلقة او طلقتين م لان الجزاء باق لبقاء محله ش اي محل الجزاء وهذا اذا عادت اليه بعد زوج آخر عادت بثلاث طلقات
عند ابي حنيفة وابي يوسف وهي مسألة الهدم لان في صورة الابانة بطلقة او طلقتين يزول المحل لا الملك والدليل على بقاء الملك ان
الزوج الاول يتزوجها بلا تحليل زوج آخر والجواب عن مسألة الظهار ان اليمين بقيت ببقاء الجزاء لان اليمين لا ينقسم على الجزاء
كما لا ينقسم على الشرط ولما بقيت اليمين بالكلية صار كانه قال عند الدخول انت طالق ثلاثا وهو يملك الثلاث فيقع وعن مسألة الظهار
لم يبطل بتنجيز الطلقات الثلاث لان حرمة الظهار دون حرمة الطلاق لان الاولى متناهية بالتكفير والثانية بالزوج الآخر فانما
لا يصير مظاهرا بعد التطليقات الثلاث لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة ولا يتحقق ذلك الا بعد التزوج م ولو قال لامرأته
اذا جامعتك فانت طالق ثلاثا فجامعها فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه المهر ش اي العقر وهو مهر المثل م وان
اخرجه ثم اولجه ش من الايلاج وهو الادخال م وجب عليه المهر وكذا ش اي وكذا لا يجب المهر باللبث والمكث م اذا قال لامته

اذا جامعتك فانت حرة وعن ابي يوسف انه اوجب المهر في الفصل الاول ايضا م وهو ما اذا لبث ساعة بعد الادخال م لوجود الجماع بالدوام
عليه ش اي على اللبث ومعناه انه جعل الدوام على اللبث بعد الدخول بمنزلة الدخول الابتدائي م الا انه لا يجب عليه الحد للاتحاد ش اي اتحاد
الايلاج الحلال مع اللبث الحرام من حيث المقصود وهو قضاء الشهوة فكان الجماع واحدا من وجه وولد غير موجب للحد فيسقط الحد
ووجب العقر لان البضع المحرم لا يخلو عن عقر او حد وعلى هذا الخلاف اذا قال لها اذا جامعتك فانت حرة م وجه الظاهر ش اي ظاهر
الرواية م ان الجماع ادخال الفرج في الفرج ش فلم يوجد ذلك بعد الطلقات والعتق م ولا دوام للادخال ش حتى يكون للدوام حكم
الابتداء كمن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها لا يحنث باللبث ساعة وكذا لو حلف لا ادخل دابتي في الاصطبل وهي فيها فامسكها
فيه لا يحنث م بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا يجب بشبهة الاتحاد ش اي بين الاخراج والايلاج
م بالنظر الى المجلس ش اي بالنظر الى اتحاد المجلس م والمقصود ش هو قضاء الشهوة م فاذا لم يجب الحد وجب العقر ش اي مهر المثل
وفي ديوان الادب العقر مهر المرأة اذا وطئت عن شبهة والمراد منه مهر المثل وبه فسر الامام العتابي في شرح الجامع الصغير
م اذ الوطء المحرم ش اي لان الوطء المحرم م لا يخلو عن احدهما ش اي عن احد العقر والحد م ولو كان الطلاق يصير مراجعا باللبث ش
اي باللبث والمكث عند ابي يوسف خلافا لمحمد فانه لا يصير مراجعا عنده لانه نظر الى الدخول والدوام على الدخول ليس بدخول
م لوجود المساس ش هو حجة لابي يوسف اي لوجود المساس بشهوة م ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع ش
النزع الاخراج والايلاج الادخال قال الله تعالى يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل فروع لو قال انت طالق لو دخلت
الدار كان شرطا مثل ان عند احمد وروي ذلك عن ابي يوسف وقيل لا يتعلق لانها للمضي فكانه قال امس وفي جوامع الفقه
لا يقع وقال بعض اصحاب الشافعي يقع في الحال ولا يتعلق وفي المبسوط لان الواو للحال ولو قال ادخلي الدار وانت طالق يقع
في الحال لان الفاء للتعليل وقال ابن قدامة وعن محمد بن الحسن عنده على الوطء بالعلم ولو قال اردت به الجماع في فرجها
بذكره ولو نوى الدوس بالقدم لا يصدق في الصرف عن الجماع ويحنث بالدوس بالقدم ايضا لاعترافه على نفسه ولو قال
ان وطئت من غير ذكر فهو على الدوس بالقدم هو اللغة والعرف وذلك باتفاق اصحابنا ولو قال رجل لامرأة غيره اذا دخلت
الدار فانت طالق فبلغ الزوج فاجاز صح حتى لو دخلت بعد الاجازة تطلق وقبلها لا م فصل في الاستثناء ش اي هذا
فصل في بيان حكم الاستثناء وهو التكلم بالباقي بعد الثنيا وهو استفعال من الثني وهو الصرف يقال ثنيته عن وجهه ولحوق الاستثناء
بالتعليق لانهما في بيان التغيير ولان الشرط يمنع كل الكلام والاستثناء بعضه والجزء مقدم على الكل م واذا قال لامرأته انت طالق
ان شاء الله متصلا لم يقع الطلاق ش قيل كان ينبغي ان يذكر هذه المسألة في الفصل المتقدم لانها ليست استثناء بل هي تعليق اجيب بان
التعليق بمشيئة الله شبيهة بالاستثناء لانه يخرج الكلام عما كان قبل الاستثناء بحيث لا يتوقف وجوده على وجود الشرط فكان
حكم صدر الكلام ممتنعا اصلا في التعليق بمشيئة الله ولا يتوقف على وجود الشرط وهذه المناسبة ذكر التعليق بالمشيئة في فصل
الاستثناء قوله متصلا نصب على انه صفة لمصدر محذوف اي قولا متصلا والمراد من الاتصال ان لا يقطع قوله ان شاء الله من قوله
انت طالق بكلام آخر او سكوت واما العقل لانقطاع النفس فلا عبرة به لعدم امكان التحرز عنه ولو اتى بحروف الاستثناء بحيث
لا يسمع يقع الاستثناء صحيحا وهو اختيار الكرخي لان السماع ليس بشرط صحة الكلام ولهذا صح استثناء الاصم وان لم يسمع
ايضا وعلى شرط الاتصال جمهور العلماء وهو قول الائمة الاربعة ومنهم من جوز الاستثناء ما لم يقم من المجلس وبه قال الحسن
البصري وطاوس وعن ابن عباس جوازه الى سنة وعنه جوازه ابدا وقال سعيد بن جبير بعد اربعة اشهر وقال قتادة
بعد سنتين وقال احمد له الاستثناء ما دام في ذلك الامر ومثله عن اسحق بن راهويه الا ان يسكت ثم يعود الى ذلك الامر ولو جرى
على لسانه ان شاء الله من غير قصد لا يقع طلاقه لان الاستثناء وجد حقيقة وهو صريح في بابه والصريح لا يفتقر الى النية
كقوله انت طالق ومطلقة وطلقتك وفيه خلاف الشافعية في قوله لم يقع الطلاق وبه قال طاوس وابراهيم النخعي والحكم
والشافعي واسحق وابو عبيد وابو ثور وهو قول عطاء ومجاهد والزهري والشعبي وحماد وعبد الرزاق وسعيد
بن المسيب والاوزاعي وبه قال الظاهرية وابو سليمان وقال مالك لا استثناء في الطلاق والعتاق والمشي والصدقة
ويعتبر في اليمين والنذر وعند احمد لا يرفع الطلاق خاصة ويرفع العتاق والايمان ثم اختلفوا في عمله اي عمل الاستثناء

فقال ابو يوسف ابطال وبه قال بعض اصحاب الشافعي وقال محمد تعليق وبه قال بعض اصحاب الشافعي وتظهر ثمرة الخلاف فيما
اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق فقال ابو يوسف انه لابطال الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او بغيره وعند محمد يقع
لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق بقي الطلاق بلا شرط كذا في الجامع الكبير لقاضي خان وذكر
في الفتاوى الصغرى الفتوى على قول ابي يوسف وذكر في الايضاح الاختلاف ثم اختلف ابو يوسف ومحمد في الطلاق المقرون
بالاستثناء في موضع يصح الاستثناء هل يكون يمينا قال ابو يوسف ومحمد يكون يمينا حتى لو قال لها ان حلفت بطلاقك فعبدي
حر ثم قال لها انت طالق ان شاء الله يحنث في قول ابي يوسف وقال محمد لا يكون يمينا ولا يحنث ولم يقع الطلاق وكذا في العتاق
لو قال العبد ان حلفت بعتقك فانت حر ثم قال انت حر ان شاء الله م لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله متصلا به
فلا حنث عليه ش اي لقول النبي وهذا الحديث بهذا اللفظ غريب وروى اصحاب السنن الاربعة من حديث ابي ايوب السختياني
عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فلا حنث عليه بلفظ الترمذي وقال حديث حسن وقد روى
عن نافع عن ابن عمر موقوفا وروي عن سالم عن ابن عمر موقوفا ولا يعلم احد رفعه غير ايوب السختياني وقال اسمعيل بن ابراهيم كان ايوب
احيانا يرفعه واحيانا لا ولفظ ابي داود فيه فقد استثنى وروى الترمذي والنسائي وابن ماجة من عبد الرزاق عن معمر
عن ابن طاوس عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فلا حنث عليه قال الترمذي سألت محمدا
عن هذا الحديث فقال اخطأ فيه عبد الرزاق اختصره من حديث معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي قال ان
سليمان قال لاطوفن الليلة وفيه لو قال ان شاء الله لكان كما قال وروى ابن عدي في الكامل عن اسحق بن ابي يحيى الكعبي عن عبد
العزيز ابن ابي رواد عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس من قال لامرأته انت طالق ان شاء الله او لغلامه انت حر ان شاء الله
فلا شيء عليه وهو معلول باسحق الكعبي فان قلت في الحديث الذي رواه اصحاب السنن متصلا به وقد روي ان النبي قال لاغزون قريشا
ثم سكت ثم قال بعد سنة ان شاء الله قلت اجيب عنه بمنع صحة هذا وبعد التسليم بصحته فنقول لو الاستثناء كان من قوله لاغزون
الذي سبق قبل سنة لانه يحتمل ان الاستثناء كان من كلام آخر متصل به وليس ان الاستثناء كان منه لكن لم ان ينفصل النبي كان الى
الاستثناء فلم لا يجوز ان يكون قصد الى التبرك المامور به في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله م ولانه ش اي ولان المستثني
بكسر النون م اتى بصورة الشرط ش اي بحرف الشرط صورة لا معنى وحقيقة الشرط لان حقيقة الشرط عبارة عما يكون على خطر الوجود
ومشيئة الله تعالى ليست كذلك لثبوتها قطعا او انتفائها كذلك م فيكون تعليقا من هذا الوجه ش يعني من حيث الصورة م وانه ش
اي قوله ان شاء الله م اعدام قبل الشرط م والشرط ش وهو مشيئة الله م لا يعلم هنا ش اي في صورة التعليق بمشيئة الله لا اطلاع
عليها م فيكون اعداما من الاصل ش اي من الابتداء لعدم العلم بالمشيئة فصار كانه لم يقل انت طالق اصلا فكان ابطالا
للكلام م ولهذا ش اي لان في الاستثناء معنى الشرط م يشترط ان يكون متصلا به ش وعليه جمهور العلماء وقد ذكر الخلاف فيه عن قريب م
بمنزلة سائر الشروط ش لكونه بيان تغيير وشرط الاتصال م ولو سكت ش اي المتكلم زيادة على قدر التنفس بين قوله انت طالق و
بين قوله ان شاء الله م ثبت حكم الاول ش وهو وقوع الطلاق لانه لا يصح الاستثناء المنفصل على مذهب الجمهور م فيكون الاستثناء ش
على قول محمد والاستثناء بالنصب لانه يكون التعليق بمشيئة الله استثناء على الكلام الاول ويجوز بالرفع على ان يكون تامة او
ناقصة يكون خبرها الجار والمجرور واعني قوله على الاول م او ذكر الشرط ش على قول ابي يوسف اي او يكون ذكر الشرط وهو قوله ان شاء الله
م بعده ش اي بعد قوله انت طالق م رجوعا عن الاول ش اي عن الكلام الاول وانما قلنا يكون الاستثناء على قول محمد والشرط
على قول ابي يوسف لان محمدا يقول ان قوله ان شاء الله اعدام لانه بمنزلة الاستثناء وابو يوسف يقول انه شرط وهذا قال في الفتاوى
الصغرى انت طالق ان شاء الله فهو يمين عند ابي يوسف حتى لو قال لامرأته ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها انت طالق ان شاء الله
يحنث عند ابي يوسف وعند محمد لا يكون يمينا حتى لا يحنث به عنده م قال وكذلك لو ماتت ش وفي بعض النسخ وكذا ان ماتت وليس فيه
لفظ قال وهو معطوف على قوله لم يقع في اول الفصل يعني اذا ماتت المرأة بعد قوله انت طالق م قبل قوله ان شاء الله ش اي لا
يقع الطلاق م لان بالاستثناء خرج الكلام من ان يكون ايجابا ش فاذا بطل الايجاب بطل الحكم م والموت ينافي الموجب ش جواب
عن سؤال مقدر تقريره ان يقال الموت ينافي قوله انت طالق حتى لا يقع الطلاق به بعد موتها فينبغي ان يكون منافيا للاستثناء

وهو المبطل فيقع الطلاق فاجاب بقوله والموت كفى وهو قوله انت طالق م دون المبطل ش وهو الاستثناء اعني قوله ان شاء الله الا الموت
يستدعي المحل وهذا لو قال لامرأته انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة لا يقع لان الموت ينافي المحلية والاستثناء مبطل وانه يستدعي
صحة الايجاب التي تقوم بالزوج والموت ينافيه في الابطال م بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لا يبطل به الاستثناء ش اي بخلاف ما اذا مات الزوج
قبل قوله ان شاء الله حيث يقع الطلاق لانه لم يتصل الغير وهو الاستثناء بأول الكلام وانما يعلم ارادة الاستثناء بقوله قبل ذلك اني اطلق امرأتي
واستثني م ولو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة طلقت ثنتين وان قال الا ثنتين ش اي وان قال انت طالق ثلاثا الا ثنتين م طلقت واحدة ش
وفي ذكر المثالين اشارة الى التقليل والتكثير سواء خلافا للفراء فانه لا يجيز الاكثر ويدعي انه لم تتكلم به العرب وتبعه الفارسي وذهب النحاة
من اهل الكوفة والبصرة الى ان استثناء الاكثر غير جائز واختلفوا في استثناء النصف وتبعهم احمد فيهما وذهب بعض المالكية الى هذا ايضا
وفي المحيط لو قال انت طالق ثنتين وثنتين الا ثنتين ان نوى استثناء الاولى والاخيرة لا يصح لانه استثناء الكل فيقع الثلاث وان
نوى واحدة من الاولى وواحدة من الثانية صح ويقع ثنتان وكذا عند عدم النية خلافا لزفر واحمد وفي الذخيرة هذا قول ابي يوسف
وروى هشام عن محمد لو قال انت طالق ثنتين وثنتين الا ثلاثا يقع ثلاث لانه يؤدي الى استثناء الكل ولو قال الا ثلاثا الا نصفا يقع
ثنتان عند ابي يوسف وعند محمد يقع الثلاث وبه قال مالك والشافعي واحمد ولو قال انت طالق واحدة ونصفا الا واحدة ونصفا يقع
ثنتين وعن ابي يوسف يقع واحدة ولو قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة بطل الاستثناء ولو قال انت طالق ثنتين وواحدة
او واحدة وثنتين الا ثنتين فهي ثلاث ولو قال انت طالق واحدة وثنتين الا واحدة يقع ثنتان ويصير مستثنيا الواحدة من الثنتين
ولو قال ثنتين واربعا الا خمسا يقع الثلاث ذكره القدوري وفي المنتقى قال انت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعا فهي ثلاث عند ابي حنيفة
ويروى عن محمد ويصير قوله وثلاثا ثانيا لغوا فاصلا وقال ابو يوسف تطلق ثنتين وهو الظاهر في قول محمد ولو قال انت طالق
عشرا الا اربعا الا تسعا يقع واحدة ولو قال الا ثمانيا يقع ثنتان ولو قال الا سبعا يقع الثلاث ولو قال هذه طالق وهذه وهذه
الا هذه كان الاستثناء باطلا ولو قال انت طالق خمسا الا واحدة وقع الثلاث وفي وجه للحنابلة يقع ثنتان والاصل ان الاستثناء
تكلم بالحاصل بعد الثنيا ش بضم الثاء المثلثة وسكون النون وهو اسم بمعنى الاستثناء ومعناه ان صدر الكلام بعد الاستثناء
يصير عبارة عما وراء المستثنى بدليل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما م هو الصحيح ش
احتراز عما قال البعض انه اخراج وفيه معنى المعاوضة وموضعه الاصول م ومعناه ش اي معنى الثنيا م انه تكلم بالمستثنى
اذ لا فرق بين قول القائل لفلان علي درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض
بعده ولا يصح استثناء الكل من الكل لانه لا يبقى بعده شيء ليصير متكلما به وصار فالفظ الذي ش الضمير في بعده يرجع الى الاستثناء الكل
وفي به يرجع الى شيء وكذلك الى هو كما اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثا الا ثلاثا يطلق ثلاثا لبطلان الاستثناء وقال شمس
الائمة السرخسي في مبسوطه وظن بعض مشايخنا ان استثناء الكل رجوع وان الرجوع عن الطلاق باطل وليس كذلك فانه يبطل استثناء الكل
في الوصية مع ان الوصية تحتمل الرجوع وذكر المصنف في زياداته ان استثناء الكل من الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك اللفظ
واما اذا استثنى بغير ذلك اللفظ فيصح وان كان استثناء الكل من الكل من حيث المعنى فانه لو قال كل نسائي طوالق الا كل نسائي لا
يصح الاستثناء بل تطلق كلهن ولو قال كل نسائي طوالق الا زينب وعمرة وبكرة وسلمى لا تطلق واحدة منهن وان هو استثناء
الكل من الكل وهذا لان الاستثناء تصرف لفظي فيصح فيما صح فيه اللفظ فلما استثنى الكل على التلاث شرعا وهو صحيح بلا خلاف
م وانما يصح ش الاستثناء م اذا كان موصولا به ش اي بالاستثناء كما ذكرنا من قبل ش اي في قوله انت طالق ان شاء الله يعني كما لا يصح قوله ان شاء الله
الا متصلا لا يصح قوله الا واحدة وقوله الا ثنتين الا متصلا م اذا ثبت هذا ففي الفصل الاول ش اراد به استثناء الواحد من الثلاث
م يصير متكلما بالثنتين ش اي بقي من المستثنى منه م ثنتان فيقعان وفي الثاني ش اي في الفصل الثاني اراد به استثناء الثنتين من الثلاث م واحدة ش اي يقع
واحدة م ولو قال الا ثلاثا يقع الثلاث ش يعني لو قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا م يقع الثلاث لانه استثناء الكل من الكل فلم يصح الا
ش لعدم بقاء شيء بعد الاستثناء ليصير الكلام عبارة عنه م باب طلاق المريض ش اي هذا باب في بيان حكم طلاق المريض ولما فرغ
عن بيان طلاق الصحيح شرع في بيان طلاق المريض لان المرض عارض والاصل عدمه والمرض معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال
الطبائع الاربع م واذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقا بائنا فمات وهي في العدة ورثته ش اي ورثت المرأة زوجها م
وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها ش في هذا ادبعة عشر قولا الاول انه لا يقع طلاقه وعزاه ابن حزم الى عثمان الثاني يقع طلاقه وترثه
بشرط قيام العدة وهو قول عمر وابنه وابن مسعود وابي بن كعب وعائشة وبه قال المغيرة والنخعي وابن سيرين وشريح وربيعة بن
ابي عبد الرحمن وطاوس والاوزاعي وابن شبرمة والليث بن سعد وسفيان الثوري وحماد بن ابي سليمان والحارث العكلي الثالث ترثه ما لم تتزوج
زوجا آخر وان انقضت عدتها وهو قول ابن ابي ليلى ولاحمد واسحق وابي عبيد الرابع ترثه وان تزوجت عشرة ازواج وبه قال
مالك والليث في رواية عنه ذكره ابن رشد في القواعد الخامس ترثه ويرثها وبه قال الحسن البصري السادس ان صح منه ومات من مرض
لا ترثه عندنا وقال الزهري والثوري والاوزاعي وزفر واحمد واسحق ترثه ان مات قبل انقضاء عدتها منه ذكره عنهم ابن حزم وفي
المحلى السابع ترثه اذا كان بها حمل وقت الصلاة وهو قول عروة بن الزبير الثامن ترثه وتنتقل عدتها الى عدة الوفاة ما لم تحض
وبه قال الشعبي التاسع تعتد بابعد الاجلين من ثلاث حيض او اربعة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد العاشر ترثه قبل الدخول ولها نصف المهر
ولا عدة عليها قال مجاهد ومالك وبكير الحادي عشر لها الميراث وجميع الصداق قبل الدخول وعليها العدة وهو قول الحسن واحمد
واسحق وابي عبيد الثاني عشر لو خيرها فطلقت نفسها ثلاثا واختلعت منه وحلف بطلاقها على دخولها الدار وهو صحيح عند الحلف
مريض عند الدخول او قال وهو صحيح اذا قدم فلان فانت طالق ثلاثا فقدم وهو مريض فطلقت ثلاثا لا ترثه عندنا وعند مالك
في الكل الثالث عشر يجب الصداق ولها كاملا ولا ميراث لها ولا عدة وبه قال جابر بن زيد الرابع عشر لا ترث اصلا قبل الدخول وبعده وهو
الظاهرية وابي ثور واختاره ابن المنذر في الاشراف وهو الجديد للشافعي وفي القديم الزوج فار والميراث فيها قول الاول
قولنا والثاني مثل قول احمد والثالث مثل قول مالك ابن ام م وقال الشافعي لا ترث في الوجهين ش اي قبل العدة وبعدها وفي شرح الاقطع
وللشافعي اقوال احدها انها لا ترث سواء مات في العدة او بعد العدة والآخر انها ترث ما لم تتزوج بزوج آخر وان انقضت العدة
وهو قول مالك والآخر انها ترث وان تزوجت بزوج آخر وهو قول ابن ابي ليلى م لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض ش اي
بعارض الطلاق البائن م وهي السبب ش اي الزوجية هي سبب الميراث م ولهذا ش ايضاح لقوله لان الا بطلت بهذا العارض م
لا يرث اذا ماتت ش لان سبب الارث قد زال فلا يثبت الحكم بلا سبب م ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض الموت والزوج قصد
ابطاله ش اي ابطال ارثها م فيرد عليه قصده بتأخير عمله ش اي عمل الطلاق م الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها ش اي
لاجل دفع الضرر عن المرأة وكان الطلاق لم يوجد في حق الارث م وقد امكن ش جواب عما يقال ان كان سبب تأخير العمل وهو دفع الضرر
عنها وجب ان يستوي في ذلك الموطوءة وغيرها وما قبل انقضاء العدة وما بعدها فاجاب بقوله وقد امكن الى دفع الضرر ويقدر
انما يصح بورثتها منه اذا امكن تأخير عمل الطلاق ليكون السبب وهو النكاح قائما وقد امكن ذلك الى زمان انقضاء العدة م
لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الآثار ش من حرمة التزوج وحرمة الخروج والبروز وحرمة نكاح الاخت ونكاح اربعة
سواها م فجاز ان يبقى في حق ارثها منه ش دفعا للضرر عنها م بخلاف ما بعد انقضاء العدة لانه لا امكان ش اي لا امكان لتأخير عمل
الطلاق لعدم بقاء النكاح اصلا م والزوجية في هذه الحالة ش هذا جواب عن قوله ولهذا لا يرثها اذا ماتت اي الزوجية فيما اذا
كان الزوج مريضا مرض الموت م ليست بسبب لارثه لانه لم يتعلق حقه بمالها لكونها صحيحة فيبطل في حقه ش قال السغناقي فيبطل
بالنصب لانه جواب النفي وقال الاكمل وقال بعض الشارحين بالرفع لا غير ولكل منهما وجه خلا قوله لا غير فانه لا وجه له انتهى قلت
اراد بقوله بعض الشارحين فانه قال في شرحه قوله فيبطل في حقه بالرفع لا غير اي فيبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل
حقيقة وحكما فلا يرثها اذا ماتت لبطلان الزوجية اصلا بخلاف ما اذا مات الزوج حيث ترثه المرأة لان الزوجية وان بطلت بالطلاق
البائن حقيقة وحكما في حقها دفعا للضرر عنها لانه قصد ابطال حقها ولا يجوز ان يقال بالنصب على انه جواب النفي لانه ينعكس
الغرض لانه يكون معناه لو كانت الزوجية سببا لارث الزوج عنها لبطلت ولكنها ليست بسبب فاذا لم تبطل الزوجية يجب
ان يرثها ولا نقول به لا نحن ولا الشافعي والذي وقع في بعض الشروح بنصب اللام سهو انتهى قلت الكاكي مع السغناقي
نقلا فيبطل بالنصب لانه جواب النفي ثم قال الاكمل وهو الوجه كما فهم ش حصوصا اذا رمى بين ش اي لا سيما ان الزوج
رضي بحرمانه عن الارث حيث اقدم على الطلاق ثم اعلم ان اصحابنا استدلوا في هذا الباب بالعقل والنقل وصاحب الهداية
لم يذكر شيئا من النقل فنقول باجماع الصحابة على توريث المرأة الفار وبيانه ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته في مرض
موته

فورثها عثمان ولم ينكر احد عليه من الصحابة فيحل محل الاجماع فان قلت لا نسلم الاجماع لانه روى عن عبد الله بن الزبير انه قال هذا الكلام
في وقت امارته بعد سبق الاجماع والخلاف المتاخر لا يرفع الاجماع السابق قال الاترازي ولئن سلمنا انه قاله وقت توريثه تماضر فنقول
تاويله انما ورثها لخفاء وجه الاستحسان علي او نقول كانت تماضر سالت الطلاق فاعتقد ابن الزبير ان سؤالها يسقط الارث وبه نقول لكن
عثمان لما ورثها عن وجود الطلاق في مرضه لم يلتفت الى ذلك وفي السروجي واجابوا عن قول ابن الزبير في خلافته لو كنت انا لم اقل بتوريثها انه
لم يكن في ذلك الوقت من الفقهاء وفي السروجي وروى عن عثمان انه لما قضى بتوريثها قال ما فررت من كتاب الله وروى عنه انه قال ما فررت من
الكتاب الله اي ما قصدت الفرار من كتاب الله وصولحها الصلح عن ربع ثمنها ثمانين الفا وذكر بعض اهل الحديث انها كانت ثمانية وذكر
عبد الغني في الاربعين انه ورثته كانوا يقطعون سبائك الذهب بالفئوس ويقتسمونها ومن الدليل في هذا الباب ما روى عن ابراهيم النخعي
انه قال جاء عروة البارقي الى شريح من عند عمر بخمس خصال منهن اذا طلق المريض امراته ثلاثا ورثته اذا مات وهي في العدة وعن الشعبي ان
ام البنين بنت عيينة بن حصين كانت تحت عثمان بن عفان فارقها بعدما حصر فجاءت الى علي بعد ما قتل واخبرته بذلك فقال تركها حتى
اذا اشرف على الموت فارقها فورثها منه وعن عائشة ان امراة الفار ترث ما دامت في العدة ثم اعلم ان الذي ذكره صاحب الهداية من الخلاف
فيه انه اذا كان طلاق المريض بائنا كما صرح به واما اذا كان رجعيا فالاولى ان ترثه لان حكم النكاح قائم فان قلت فعلى ما ذكرتم كان ينبغي
ان لا ترث ايضا في البائن قلت زمن مرض الموت زمن تعلق حق الوارث بمال الموت ولهذا يمنع من التبرع بما زاد على الثلث فبقي النكاح
في حق الارث فان قلت يمنع قيام النكاح فلهذا يجب عليه الحد اذا وطئها ولا ترث اذا كان الطلاق برضاها وكذا اذا كان الطلاق
قبل الدخول وكذا لا ترث اذا كان بعد انقضاء العدة وكذا لا ترث اذا ابرى ثم مات وهي في العدة قلت اجيب وجوب الحد باعتبار حرمة
المحل ولم يدل على ارتفاع النكاح اصلا بل هو قائم من وجه ولهذا لا يجوز للمعتدة ان تتزوج بزوج آخر وان الطلاق برضاها يبطل حقها
ولا جوار ضده وان الطلاق قبل الدخول باعتبار عدم وجوب العدة فلم يمكن ابقاء النكاح حكما وان انقضاء العدة تمكنها من التزوج بزوج
آخر فوجد المنافي للنكاح الاول فلم يجعل قائما حكما وان في البراة لم يكن حقها متعلقا بمال الزوج زمن الطلاق ولم يوجد قصد ابطال
الحق وان موت المراة لا يبقى الزوجية في حقه لا حقيقة ولا حكما وفي مختصر الكرخي وان كانت المراة امة او يهودية او نصرانية فابانها
في مرض الموت واسلمت الكافرة ثم مات وهي في العدة فلا ميراث لها منه لانه لم يكن فارا من ميراثها يوم طلق لانه لم يتعلق حقها بماله
م وان طلقها ثلاثا بامرها ش اي قالت له طلقني ثلاثا فطلقها ثلاث طلقات في مرض موته م او قال لها اختاري ش او خيرها في مرض موته م
فاختارت نفسها ش او قالت اخترت نفسي م او اختلعت منه ش اي واختلعت المراة من الزوج م ثم مات ش اي الزوج والحال انها في العدة
وهو معنى قوله م وهي في العدة لم ترثه ش جواب المسائل الثلاث اي لم ترث الزوج م لانها رضيت بابطال حقها والتاخير ش اي تاخير عمل
الطلاق في بطلان ارثها الى انقضاء عدتها م لحقها م وقد رضيت بسقوطه ش وفي المحيط لو جاءت الفرقة من قبلها في مرضه لم ترث منه لانها
باشرت سبب بطلان حقها ولو جاءت الفرقة منها في مرضها ورثها الزوج قيل ينبغي ان لا يرثها لانا جعلنا قيام العدة كقيام النكاح
في حقها ولا عدة ههنا عند موتها فلم يبق النكاح كما بعد العدة قيل في جوابه لما صارت محجورة عن ابطال حقه بقينا النكاح في حق
الارث دفعا للضرر عنه لقصدها ابطال حقه كما حكمنا في مستعجل الارث بحرمانه رد القصد وكذا لو حصلت الفرقة بسبب الجب
والعنة وخيار البلوغ والعتق في مرضه لا ترث لرضاها بالمبطل وان كانت مضطرة لان سبب الاضطرار لم يكن من جهة الزوج فلم
يكن جانيا في الفرقة وفي الجامع لو فارقته في مرضها في خيار العتق والبلوغ ورثها الزوج لانها جاءت من قبلها ولهذا لم يكن
طلاقا وفي الينابيع جعل هذا قول ابي ح ومحمد م وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلاثا ورثته لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح
فلم يكن سؤالها راضية ببطلان حقها ش السؤال مصدر سال الشيء وهو من اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول متروك اي بسؤال المراة
الطلاق الرجعي وفي بعض النسخ بسؤاله بذكر الضمير المضاف اليه وهو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل متروك اي بسؤال
الطلاق الرجعي هي كذا قرره الاترازي والتقدير على هذا الوجه بسؤال المراة اياه الطلاق الرجعي م وان قال لها ش اي وان قال رجل
لامراته م في مرض موته كنت طلقتك ثلاثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ش اي المراة صدقت زوجها بذلك فلا ميراث
لها لان الثابت بالتصادق كالثابت بالبينة م ثم اقر لها بدين ش بان قال لها في ذمتي كذا وكذا درهما مثلا م او اوصى لها بوصية
من تركته م فلها الاقل من ذلك ش اي من الميراث والمقر به والوصية م عند ابي ح وقالا يجوز وصيته واقراره لها ش يعني لها جميع
ما اقر لها

او اوصى لها سواء كان اقل من الميراث او اكثر م وان طلقها ثلاثا في مرضه بامرها ش بان قالت له طلقني وهو مريض فطلقها
ثلاثا م ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا ش اي في قول ابي ح وصاحبيه وفي الجامع
جعل هذا قول ابي ح وحده م الا قول زفر فان لها جميع ما اوصى به وما اقر لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع في صحة الاقرار
والوصية ش ولا ميراث لها لانها اسقطته بسؤالها م وجه قولهما ش اي قول ابي يوسف ومحمد م في المسالة الاولى ش اي فيما اذا
قال لها في مرضه كنت طلقتك ثلاثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته م انهما ش اي ان الزوجين لما تصادقا على الطلاق
اي على وقوعه م وانقضاء العدة ش اي وعلى انقضاء العدة م صارت اجنبية عنه ش اي عن الزوج م وانعدمت التهمة ش لوجود
التصادق م الا يرى ش ايضاح لانعدام التهمة م انه ش اي ان الشان م يقبل شهادته لها ويجوز وضع الزكوة فيها ش لا الاقرار
صار كاقراره لسائر الاجانب وكذا وصيته لعدم التهمة بهذه الاحكام م بخلاف المسالة الثانية ش وهي ما اذا طلقها ثلاثا
في مرضه بامرها م لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم يدار على دليل التهمة ش اي الحكم يترتب على دليل التهمة ويثبت
به م ولهذا ش ولكون الحكم دائرا على دليل التهمة م يدار على النكاح ش حيث لا يجوز شهادة الزوجين للاخر م والقريب
والمراد اذا لم يكن الاخ في عيال الاخيه م ولا عدة في المسالة الاولى ش لتصادقهما على انقضاء العدة وليس فيها دليل التهمة م
ولا يتج في المسالتين ان التهمة قائمة لتصادقهما على انقضاء العدة وليس فيها دليل التهمة م لينفتح باب الاقرار والوصية
عليها ش اي على المراة وهو يتعلق بقوله لينفتح م فيزيد ش بالنصب عطفا على قوله لينفتح م حقها ش بالرفع لانه فاعل فيزيد
م والزوجان قد يتواضعان ش وهو عبارة عن وضع شخصين رايهما على شيء واحد وكذا المواضعة م على الاقرار وانقضاء
العدة ليبرها الزوج بالزيادة ش اي لاجل الزيادة م على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ش اي الزيادة م
ولا تهمة في قدر الميراث فصححناه ش اي قدر الميراث م ولا مواضعة عادة ش جواب عن مستشهدهما م في حق الزكوة والتزوج
والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام ش لان الفرار وتهمة الايثار يتحقق في حق الارث لا في حق هذه الاحكام فاعتبرت
في حق الارث دون غيره وفي الذخيرة لابد من تحكيم الحال هنا فان كان حال خصومة وغضب تقع الطلاق عليها بهما الاقرار
وان لم يكن كذلك لا يقع م ومن كان محصورا ش وفي اكثر النسخ م قال ش اي قال محمد في الجامع الصغير ومن كان هذا البيان
ان حكم الفرار غير منحصر في المرض بل في كل شيء يقربه الى الهلاك غالبا فهو في معنى مرض الموت م او في صف القتال ش اي او
كان في صف القتال في الحرب م فطلق امراته ثلاثا لم ترثه ش اي لم ترث المراة زوجها م وان كان ش اي الذي في صف القتال
م بارز رجلا ش من المبارزة في الحرب وهي الخروج من الصف لطلب م او قدم ش على صيغة المجهول اي او قدم الرجل م ليقتل
في قصاص ش كلمة في ههنا للتعليل اي لاجل قصاص نحو قوله فذلكن الذي لمتنني فيه وفي الحديث ان امراة دخلت النار في هرة
اي لاجل هرة م او رجم ش اي او قدم لاجل رجم بسبب الزنا م ورثت ان مات في ذلك الوجه او قتل ش اي او قتل بسبب آخر
وفيه دليل على انه لا فرق بينهما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الفراش هذا ظاهر الرواية عن اصحابنا
وهو المذكور في مختصر الكافي والمبسوط والشامل وقال شمس الائمة السرخسي كان عيسى بن ابان يقول لا ميراث لها لان مرض
الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب آخر علمنا ان مرضه لم يكن مرض الموت ولنا ان الموت اتصل بالمرض والسبب الآخر
يكون متمما له ولا منافاة فيثبت الفرار فترثه م واصله ش اي اصل ثبوت حكم الفرار م ما بينا ش اي في اول الباب ان امراة الفار
ترث استحسانا لا قياسا كما هو اصل قول الشافعي لان سبب الارث نهاية النكاح بالموت ولم يوجد لارتفاعه بالتطليقات
والحكم لا يثبت بدون السبب ووجه الاستحسان ما مر وهو اتفاق الصحابة على ذلك كما ذكرناه مفصلا م وانما يثبت حكم الفرار بتعلق
حقها بماله ش اي بمال الزوج م وانما يتعلق ش اي الفرار م بمرض يخاف منه الهلاك غالبا كما اذا كان صاحب فراش وهو ان يكون
بحال لا يقوم بحوائجه ش كالذهاب الى المسجد والى قضاء حاجته وعن شمس الاسلام ان المعتبر في حق الفقيه ان لا يقدر على الخروج
الى المسجد وفي السوقي ان لا يقدر على الخروج الى الدكان وفي المراة ان لا تقدر على الخروج الى السطح ولو كان المريض يقوم
بحوائجه في البيت كالمشي الى الخلاء ولا يقوم بحوائجه خارج البيت على التفصيل الذي ذكرنا فهو في حكم مرض الموت عند
عامة مشايخ بخارى وعند عامة مشايخ بلخ هو في حكم الصحيح وقال بعض المشايخ من المتاخرين اذا كان بحال يمكنه ان يخطو ثلاث
خطوات

عليه ان يستعين بغيره فهو بمنزلة الصحيح وهذا ضعيف فان المريض جدا لا يعجز عن هذا وقيل الذي يعجز عن اداء الصلاة جالسا
وقيل لا يقدر ان يقوم الا ان يقيمه انسان وقيل ان لا يقدر على المشي الا ان يهادى بين اثنين وفي المرأة ان تعجز عن القيام بمصالح بيتها
والمرأة في حال الطلق في حكم المريض كما نعتاده الاصحاب ش اي في القيام بحوائجه والاصح اجمع صحيح م وقد يثبت حكم الفرار بما هو في معنى
المرض في توجه الهلاك الغالب ش فيكون ذلك سببا في حكم مرض الموت والاول هو صحة المقصد م وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت به
حكم الفرار ش وان كان يخاف منه الهلاك فلا يعطى له حكم المرض م فالمحصور ش ايضاح لما قبله وبيان له فلذلك ذكره بالفاء و
المحصور هو المحبوس يقال حصرته احصره حصرا اذا حبسته م والذي في صف القتال ش الذي خرج للمبارزة م الغالب منه السلامة
ش اي من كل واحد من المحصور والذي في صف القتال السلامة غالبا والا لا يقع الهلاك نادرا م لان الحصن لدفع باس العدو ش هذا
تعليل للمحصور لان الغالب الذي في الحصن يامن من باس العدو م وكذا المنعة ش تعليل للذي في صف القتال لان حوله من يمنع باس العدو
والمنعة بالسحاب يقال فلان في منعة من قومه اي في عز وامن م فلا يثبت به حكم الفرار ش نتيجة لما قبله م والذي بارز ش اي خرج للقتال
م او قدم ش على صيغة المجهول م ليقتل ش في قصاص او رجم م الغالب منه الهلاك ش والخلاص نادر م فيتحقق به الفرار ش نتيجة لما قبله
وهذا ش اي هذه الصورة المذكورة م اخوات ش يعني في الصورة الاخرى م يخرج على هذا الحرف ش اي على هذا الاصل المذكور وحرف كل
شيء حده وناحيته والاصل المذكور هو ثبوت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وعدم ثبوته فيما كان الغالب منه
السلامة فمن الاول النازل في المسبعة والراكب في السفينة والمحبوس لاجل قود او رجم والخائف من العدو ومن انكسرت به
سفينته وبقي على لوح كذا في المحيط وفي جوامع الفقه كان في سفينة فاضطربت الامواج وكان الغالب منه الغرق فهو كمرض الموت
وكذا الواقع في فم السبع والمسلول والمفلوج والمقعد ما دام يزداد ما به فهو مريض والا فلا والاول وصاحب جرح او قرحة او
وجع لم يضجعه على الفراش بمنزلة الصحيح في الطلاق وغيره م وقوله ش اي قول محمد في الجامع الصغير م اذا مات في ذلك الوجه او قتل
دليل على انه لا فرق بين ما اذا مات بسبب المرض او قتل ش وقد مر الكلام فيه عن قريب م واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح
اي والحال انه صحيح م اذا جاء راس الشهر او اذا ش او قال لها م دخلت الدار او اذا صلى فلان الظهر او اذا دخل فلان الدار م و
هذه اربع صور لتعليقه وقوله م فانت طالق ش جوابها اي طالق بائن لان حكم الفرار يثبت بالبائن م فكانت ش اي وجدت و
حدثت فكان تامة م هذه الاشياء ش اي راس الشهر ودخول المرأة الدار وصلاة فلان الظهر ودخول فلان الدار م والزوج
مريض ش اي والحال ان الزوج كان مريضا وقت وجود هذه الاشياء م لم ترث ش جواب اذا في الصور المذكورة الا في الصورة
وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط قلنا لا ترث لانه لم يوجد منه الفرار وحين وجد الشرط لم يوجد
فعل من الزوج لان الشرط امر سماوي او فعل الاجنبي والزوج ليس بقادر على ابطال التعليق ولا على منع الفعل السماوي
ولا على منع الاجنبي من ايجاد الشرط فلم يكن فارا فلا ترث لعدم قصد العدوان من الزوج م الا في قوله اذا دخلت الدار ش
هذه الصورة المستثناة من الصور الاربعة المذكورة م وهذا ش اشارة الى المذكور من الصور منها اي قوله اذا دخلت الدار بالخطاب
الى المرأة واي نفسه م على وجوه اربعة الاول هو قوله م او بفعل نفسه م بان قال ان دخلت هذه الدار م وكل وجه ش اي
الوجوه المذكورة م على وجهين ش احدهما هو قوله م اما ان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض ش والاخر هو قوله م او كلاهما ش
اي التعليق والشرط وجد كلاهما م في المرض اما الوجهان الاولان وهو ما اذا كان التعليق بمجيء الوقت بان قال اذا جاء راس الشهر فانت
طالق او بفعل الاجنبي فان قال اذا دخل فلان الدار او صلى فلان الظهر فان كان التعليق والشرط في المرض فلها الميراث لان القصد
الى الفرار قد تحقق منه ش اي من الزوج م بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله ش وهو حال المريض الذي يخاف منه الهلاك
وهذا لا يجوز له ان يوصي باكثر من الثلث الا باجازة الورثة م وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر
ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا في المرض ش اي فكان المعلق بالشرط ايقاعا في المرض م
ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ش يعني من حيث الحكم لا من حيث القصد يعني نسلم قول زفر انه يصير
كالمنجز لكن حكما لا قصدا ولهذا لو كان عاقلا عند التعليق ومجنونا عند الشرط يقع الطلاق فلو كان التعليق تطليقا لما وقع
لعدم القصد منه وكذا الوصف بعد التطليق انه لا يطلق ثم وجد الشرط لم يحنث فلو كان التعليق تطليقا عند وجود الشرط ينبغي
ان يحنث م

ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد تصرفه لانه علق بما يتعلق حقها بماله فلم يوجد من جهته صنع بعد وجود الشرط ولا تعدي
على ابطال التعليق ولا على منع الاجنبي من ايجاد الشرط م واما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فسواء كان
التعليق في الصحة والشرط في المرض او كانا ش اي او كان التعليق والشرط م في المرض والفعل مما له منه بد ش اي الفعل شيء
لا بد للزوج منه كالاكل والصلوة ونحو ذلك م يصير فارا لوجود قصد الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض
وان لم يكن له من فعل الشرط بد فله من التعليق الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها ش اي المرأة م واما الوجه الرابع
وهو ما اذا علقه بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل ش اي وكان الفعل م مما لها منه بد ش ككلام زيد ونحوه م
مثل دخول الدار م لم ترث لانها راضية بذلك ش اي باسقاط حقها حيث باشرت الشرط م وان كان الفعل مما لا بد لها منه ش وفي
اكثر النسخ فان كان الفعل لا بد لها منه م كالاكل والصلوة ش قال الاترازي م وكلام الابوين ترث لانها مضطرة في المباشرة لما لها في الامتثال
من خوف الهلاك في الدنيا ش كالاكل فانها ان لم تاكل تخاف على نفسها التلف في الدنيا م او في العقبى ش او من خوف الهلاك في العقبى
كالصلوة المكتوبة وكلام الابوين فان في الامتناع عنهما يخاف الهلاك اي العقوبة في الاخرة م ولا رضى مع الاضطرار واما اذا كان
التعليق في الصحة اي كان الفعل مما لها منه بد فلا اشكال انه ش اي ان الشان م لا ميراث لها وان كان مما لا بد لها منه فكذلك
الجواب عند محمد ش اي لا ميراث لها م وهو قول زفر ش اي قول محمد قول زفر ايضا م لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد تعلق حقها
بماله وعند ابي حنيفة وابي يوسف ترث لان الزوج الجاها الى المباشرة ش اي الى جعل فعلها الذي لا بد لها منه علة لاسقاط حقها م فينتقل
الفعل اليه كانها ش اي كان المرأة م آلة له في الاكراه ش يعني اذا اكره زيد عمرا على اتلاف مال الغير فاتلفه عمرو يضمن زيد لان المكره
بفتح الراء صار كانه آلة للمكره بكسر الراء فانتقل فعل المكره الى المكره فكذا فيما نحن فيه فلما كانت المرأة مضطرة انتقل فعلها الى الزوج
فصار كانه فعل الشرط في مرض موته فهو يرث لكونه فارا م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م واذا طلقها ثلاثا وهو مريض ش اي
واذا طلق رجل امرأته ثلاثا تطليقا والحال انه مريض م ثم صح ثم مات لم ترث ش قال زفر ترث ش لم يذكر في الجامع الصغير خلاف زفر وكذا لم
يذكر في الاصل ولا ذكره الحاكم في مختصره وانما ذكره شمس الائمة السرخسي في شرح المختصر وبقول زفر قال الثوري والزهري والاوزاعي
واحمد واسحق بن راهويه ودليل زفر هو قوله م لانه ش اي لان الزوج م قصد الفرار حين اوقع م الطلاق في المرض وقد مات ش اي والحال
انه قد مات م وهي في العدة ش ولا يعتبر البرء المتخلل فكانه لم يبرأ بين الطلاق والموت م ولكنا نقول المرض اذا اعقبه برء فهو بمنزلة
الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لا حق يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا ش فان قيل هذا اذا كان به حمى ربع وصاحب فراش
فانقطعت وصح منها ثم مات بحمى غب او غيرها من الامراض اما لو صح من الربع ثم عادت حمى ربع ومات يجعل الثانية غير الاولى ولا يحكم بزوالها والها
فينبغي ان ترثها وفيه نظر لانه لم يحكم بزوالها الما في تعلق حقها بماله فلا يتحقق قصد الفرار م ولو طلقها ش اي ثلاثا او بائنا م فارتدت
ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة ش اي والحال انها في العدة م لم ترث ش لان الردة منافية للارث م وان لم ترتد بل طاوعت ابن
زوجها في الجماع ورثت وجه الفرق ش بين المسئلتين م انها ش اي ان المرأة م ابطلت اهليتها للارث اذ المرتدة لا ترث احدا ولا بقاء له ش
اي للارث م بدون الاهلية وبالمطاوعة ش اي وبمطاوعة ابن زوجها م ما ابطلت الاهلية لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي ش
اي الارث هو الباقي م بخلاف ما اذا طاوعت في حال قيام النكاح لانها تثبت الفرقة فتكون راضية ببطلان السبب ش اي سبب
الارث وهو النكاح م وبعد الطلقات الثلاث لا تثبت الحرمة بالمطاوعة لتقدمها عليها ش اي لتقدم الطلقات على المطاوعة يعني
اهلية الارث لم تبطل بالمطاوعة فامكن بقاء النكاح في استحقاق الارث في هذه الحالة كما كانت فان قيل ينبغي ان لا ترث لانا نفينا
النكاح حكما في حق الارث والنكاح ابانا في حقيقة يبطل بالمحرمية فهذا احق وصار كما لو طاوعت زوجها قبل الطلاق كالمسئلة
الاولى اجيب بان الردة تنافي نفس الحق وهو الارث لان المرتد لا ترث احدا فلم يتصور بقاء النكاح بدون الاهل فاما المحرمية فلا
يبطل بها الارث بسبب بطلان النكاح مضافا اليها ولم يوجد لان النكاح قد بطل بالثلاث وانما بقي في حق الارث خاصة وبالمطاوعة
في حال قيام النكاح تقع الفرقة مضافا اليها فلا يجب ابقاء النكاح في حق الاستحقاق نظرا لها مع رضاها ببطلان السبب كذا في الكافي
م فافترقا ش اي فرق الولاة المرأة بعد الابانة ومطاوعتها بعد الابانة حيث لم ترث في الاولى وورثت في الثانية م ومن قذف
امرأته وهو صحيح ش اي والحال انه في الصحة م ولاعن في المرض ورثت منه وقال محمد لا ترث ش وبه قال زفر لعدم الفرار لان سبب الفرقة

فزوف الرجل ولم يكن فزوفه في زمان تعلق حقها بماله م وان كان القذوف في المرض ورثت في قولهم جميعا وهنا ش اي هذا الحكم
ملحق بالتعليق الذي لابد لها منه اذ هي ملجأة الى الخصومة ش يعني مضطرة اليها م لدفع عار الزنا عن نفسها م فلم تكن راضية ببطلان حقها
فجعل الزوج مطلقا في المرض حكما باعتبار الشرط فكان لها الميراث لوجود الفرار منه بالطلاق في المرض م وقد بينا الوجه ش
اي بينا وجه هذه المسألة في التعليق بفعل لابد لها منه عند قوله وان بما لابد لها منه فكذلك الجواب عند محمد م وان آلى وهو صحيح ش
اي وان آلى رجل من امرأته والحال انه صحيح م ثم بانت بالايلاء ش يعني تمت الاربعة الاشهر م وهو مريض ش اي والحال انه مريض م لم ترث
لان البينونة مضافة الى ايلاء الزوج وقد وقع ذلك في حال الصحة ولم يوجد من الزوج في المرض شيء آخر من مباشرة علة او شرط
فلا يكون فارا وهذا فرع التعليق بمجيء الوقت م وان كان الايلاء ايضا في المرض ورثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة
اشهر خالية عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت ش فان قيل لا نسلم ان الايلاء نظير تعليق الطلاق بمجيء الوقت لان الايلاء في الصحة
لما انه يتمكن من ابطال الايلاء بالفيء واذا لم يبطل في حال المرض صار كانه انشأ الايلاء في المرض وهناك ترث فكذلك ههنا فكان نظير من
وكل وكيلا بالطلاق في صحته وطلقها الوكيل في المرض كان قادرا التمكن من العزل فاذا لم يعزل يجعل كانه انشأه فكذلك ههنا اجيب
بان الفرق بينهما ثابت وهو انه لا يمكنه ابطال الايلاء الا بضرر يلزمه فلم يكن متمكنا مطلقا بخلاف مسألة الوكالة م وقد ذكرنا وجهه ش
اي وجه التعليق بمجيء الوقت م قال ش اي المص م والطلاق الذي يملك به الرجعة ترث به في جميع الوجوه ش اي في جميع الصور سوا نجز
او علق بالوجوه الاربعة المذكورة في التعليق م لما بينا ش فيما مضى م انه ش اي ان الطلاق الرجعي م لا يزيل النكاح حتى يحل الوطء فكان
السبب ش اي سبب الارث م قائما ش وهو النكاح حكما م وكل ما ذكرنا انها ترث انما ترث اذا مات ش اي الزوج م وهي في العدة ش
اي والحال انها في العدة م وقد بيناه ش في اول الباب بقوله واذا طلق الرجل امرأته آه م باب الرجعة ش اي هذا باب في بيان
حكم الرجعة ولما كانت الرجعة متأخرة عن الطلاق طبعا اخره وضعا ليناسب الوضع الطبع والرجعة من قولهم رجع يرجع رجعا
ورجوعا ورجعته الى اهله اي رددته اليهم ويقال الى الله مرجعك ورجعك ورجعانك وربما قالوا رجعانك وطلق فلان
ملك الرجعة قال ابن دريد قلت بفتح الراء وكسرها والفتح افصح وفي المنافع رجع يستعمل لازما ومتعديا فالرجوع مصدر اللازم
كالقعود والجلوس والخروج والرجوع في اللازم قوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة فلما رجعوا الى ابيهم وانا اليه راجعون ومن
المتعدي قوله تعالى فان رجعك الله ثم ارجع البصر والرجع مصدر المتعدي وهي في الشريعة استدامة ملك النكاح ولها شرائط
احدها تقدم لفظ صريح الطلاق وبعض الفاظ الكناية كما تقدم الثاني ان لا يكون بعوض بالرجال والثالث ان لا يستوفي
عدد الطلاق والرابعة ان تكون المرأة مدخولا بها والخامسة ان تكون العدة دائمة ولا خلاف في المشروعيتها والاصل لثبوتها الكتاب
والسنة والاجماع م واذا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها رضيت بذلك او لم
ترض ش وهذا باجماع اهل العلم م لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف ش الامساك هو الابقاء فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف يعني اذا بلغن منتهى عدتهن فانتم بالخيار ان شئتم فالرجعة والامساك من غير ضرار فان شئتم فالمفارقة
من غير ضرار وروى ابو داود ان النبي طلق حفصة ثم راجعها وفي حديث ابن عمر انه م قال له مر ابنك فليراجعها الحديث متفق
عليه م من غير فصل ش يعني ان الحديث لم يفصل بين رضى المرأة وعدمه بل اثبت الرجعة مطلقا م ولا بد من قيام العدة لان
الرجعة استدامة الملك ش ولا ملك بعد انقضاء العدة م الا ترى انه سمى امساكا ش توضيح لما قبله بيانه ان الشرع سمى الرجعة امساكا
وذلك باجماع اهل التفسير م وهو الابقاء ش اي الامساك هو الابقاء م وانما يتحقق الاستدامة في العدة لانه لا ملك بعد انقضائها
ش فاذا انقضت العدة لم يبق محل الامساك والطلاق الرجعي في الحال سبب لزوال الملك عند انقضاء العدة ولزوال حل المحل
عند استيفاء عدد الطلاق م والرجعة ان يقول ش اي كيفية الرجعة ان يقول الذي طلقها طلقة او طلقتين لامرأته م راجعتك
ش بالخطاب لها م او راجعت امرأتي ش اي او يقول راجعت امرأتي بالغيبة م ولا خلاف فيه ش اي في هذا يعني بالقول م بين الائمة
ش اراد ان الرجعة بالقول يصح بالاجماع وفي المحيط وكذا اذا قال ارتجعتك او رجعتك او رددتك او امسكتك فهذه
الالفاظ صريحة في الرجعة غير مفتقرة الى النية ومن الكنايات في الرجعة انت عندي كما كنت وقال انت امرأتي اذا نوى به
الرجعة صار مراجعا ذكره في الذخيرة وفي الكرو ضرب في حصول الرجعة براجعتك بلا نية قولان لمالك كنكاح الهازل

قبولها
واختلفوا في الامساك والنكاح والتزوج وفي الذخيرة لو قال راجعتك بالف ان قبلت صحت والا فلا لانها زيادة في المهر فيشترط
وفي المرغيناني والحاوي راجعتك على الف قال ابو بكر لا يجب الالف ولا يصير زيادة في المهر كما في الاقالة م قال ش اي القدوري م او يطأها
ش اي او يطأها طلقها م او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة ش وفي المبسوط والذخيرة التقبيل بشهوة والنظر الى داخل الفرج
بشهوة رجعة ولم يقيد التقبيل بالشهوة في التقبيل في الكتاب وفي البدائع وهو قول محمد المرجوع اليه واما النظر الى موضع الجماع من دبرها فليس
برجعة واختلفوا في الدبر قيل ليس برجعة اليه اشار القدوري والفتوى على انه رجعة م وهذا عندنا ش اي كون الرجعة بالوطء
او باللمس بشهوة او بالنظر الى فرجها بالشهوة عند اصحابنا الحنفية وهو قول سعيد بن المسيب والحسن البصري ومحمد بن سيرين ابراهيم
الرجعة م وقال الشافعي لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه ش اي على القول لانه لم يكن اخرس او معتقل اللسان اما اذا كان كذلك
فالاشارة وبه قال ابو ثور والظاهرية واحمد مضطرب وفي الحلية هو رجعة كقولنا م لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى ش اي عند
الشافعي م حتى يحرم وطؤها ش اي عنده م وعندنا هي ش اي الرجعة وفي بعض النسخ هو على تأويل الرجوع وتذكير المؤنث على التأويل
شائع كما في قوله ولا ارض ابقل ابقالها اي ولا مكان م استدامة النكاح على ما بينا ش اي في قوله الا انه سمى امساكا م وسنقرره ش اي في
آخر هذا الباب عند قوله والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء م والفعل ش نحو اللمس م قد يقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار
الطلاق
فان من اشترى على انه بالخيار ثلاثة ايام ثم وطئها في مدة الخيار يكون وطؤه دليلا على استدامة الملك فيسقط الخيار فكذلك في
الرجعي يدل الوطء على استدامة الملك بل اولى لان هناك يحتاج الى فسخ السبب المزيل وهو البيع وهنا لا يحتاج الى فسخ السبب
وهو الطلاق لانه لا يقبل الفسخ م والدلالة فعل يختص بالنكاح ش اي الدلالة تتحقق بفعل مخصوص بالنكاح لا بكل فعل م وهذه
الافاعيل ش اي النظر الى الفرج الداخل بشهوة والتقبيل بشهوة والمس بشهوة م تختص به ش اي بالنكاح فيقع دلالة م خصوصا
في الحرة ش قيد بالحرة احترازا عن الامة لانه في الحرة لا تحل هذه الافاعيل بحل فيهما الا ملك المتعة وملك اليمين ايضا م بخلاف النظر
واللمس بغير شهوة لانه قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب وغيرهما ش مثل الخاتنة والشاهد في الزنا اذا احتاج الى تحمل
الشهادة م والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج يساكنها في العدة م فلو كانت ش اي لو كانت هذه الافاعيل
عن غير شهوة م رجعة لطلقها ش لانه لا يريدها فيطول العدة عليها ش وهذا ضرر على المرأة فلا يجوز لقوله تعالى فاذا
بلغن اجلهن فامسكوهن الآية فان قلت قد ذكر هنا تقبيل الرجل ومسها اياها بشهوة ونظره الى فرجها بشهوة فاذا قبلته المرأة
بشهوة ولمسته او نظرت الى فرجه بشهوة كيف يكون حكمه قلت قال الشمس الائمة السرخسي في المبسوط يثبت الرجعة عندهما خلافا
عند ابي يوسف لان هذا الفعل من الزوج دليل استبقاء الملك وليس هو دليلا عليه استبقاء الملك ولا يكون فعلها رجعة ونحن نقول لما جعلنا فعلها
كفعله فان الحل مشتركة بينهما ولهذا يثبت المصاهرة بفعلها هذه الاشياء فكذلك الرجعة م قال ش اي القدوري م ويستحب ان يشهد
على الرجعة شاهدين ش صورة الاشهاد ان يقول لاثنين من المسلمين اشهدوا اني قد راجعت امرأتي وفي المبسوط استحباب الاشهاد على
قول ابن مسعود وعمار م وان لم يشهد صحت الرجعة ش وبه قال مالك م وقال الشافعي في احد قوليه لا يصح ش بلا اشهاد وهو قوله القديم
وقول الحسن ان الاشهاد مستحب فيها كقولنا ذكره في المبسوط وفي الروضة الاشهاد ليس بشرط على الاظهر وفي المحيط الاشهاد لازم
عند الشافعي لا يصح الا بمهر عنده وفي المبسوط في اصح قولي الشافعي الاشهاد واجب وعن احمد روايتان في الاشهاد ذكرهما في المغني
ولا يفتقر الى ولي ولا مهر ولا رضاها وهو اجماع وقال ابن حزم الاشهاد على الرجعة شرط واذا راجعها ولم يشهد او اشهد ولم يعلمها
حتى انقضت عدتها بانت منه وفي الاشراف لم يختلف اهل العلم ان الاشهاد فيها سنة وان الرجعة الى الرجل ما دامت في عدتها
كرهت وذلك بغير مهر ولا عوض م وهو قول مالك ش اي قول الشافعي هو قول مالك وقد ذكرنا اي قول مالك كقولنا م لقوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم والامر للايجاب ش في الحقيقة الاستدلال بهذه الاية للظاهرية ومن تابعهم لا من مذهب الشافعي في الاشهاد
ومن مذهب مالك واحمد كقولنا الاصح رواية عن احمد كقولهم م ولنا اطلاق النصوص عن قيد الاشهاد ش النصوص هي قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن وقوله تعالى فامساك بمعروف وقوله عم مر ابنك فليراجعها قاله لعمر بن الخطاب حين طلق ابنه عبد الله امرأته وكل هذه عن
قيد الاشهاد وفي الكافي في اشتراط الاشهاد زيادة على النص المطلق وهي نسخ فلا يجوز م ولانه ش اي ولان الرجعة ذكر الضمير
باعتبار الرجوع م استدامة للنكاح ش اي طلب الدوام للنكاح م والشهادة ليست شرطا فيه ش اي في النكاح م في حالة البقاء ش اي بقاء
النكاح م

كما في الحج والايلاد ش حيث يصح بلا اشهاد م الا انها ش اي الا ان الاشهاد م يستحب ش لزيادة الاحتياط كيلا يجري التناكر فيهما ش
اي في الرجعة م وما تلاه ش اي وما تلاه الشافعي وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم م محمول عليه ش اي على الاستحباب م الا يرى
ش توضيح لما قبله م انه ش اي ان الله تعالى م قرنها ش اي قرن الرجعة م بالمفارقة ش حيث قال او فارقوهن واعترض بان القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واجيب بان ذلك فيما اذا عطف على احدى الجملتين المستقلتين بحكم
الجملة الاخرى وما نحن فيه ليس كذلك بل فيه كل من الجملتين مستقل بحكمها وانما تعقبها جملة اخرى تعلقت بهما واحدهما يقتضي تعلقها
بها من حيث الاستحباب فكذلك الاخرى لئلا يلزم استعمال في معنيين مختلفين م ويستحب فيها ش اي الاشهاد يستحب في الرجعة م ويستحب
ان يعلمها ش اي يعلم المراة بالرجعة م كيلا تقع في المعصية ش وذلك ان المراة اذا لم تعلم بالرجعة ربما تتزوج على زعمها ان زوجها لم
يراجعها وقد انقضت عدتها ويطأها الزوج فكانت عاصية وزوجها يكون مسببا بترك الاعلام ولكن مع هذا لو لم يعلمها صحت
الرجعة لانها استدامة القائم وليست بانشاء فكان الزوج متصرفا في خالص حقه وتصرف الانسان في خالص حقه لا يتوقف على علم الغير
فان قيل كيف تكون عاصية بغير علم اجيب بانها اذا تزوجت بغير سؤال وقعت في المعصية لان التقصير جاء من جهتها م واذا انقضت العدة
ش اي عدة المراة المطلقة بالطلاق الرجعي م فقال ش اي الزوج م كنت راجعتك في العدة فصدقته ش اي فصدقت المراة زوجها في
ذلك م فهي رجعة ش اي مقالة الزوج وتصديق المراة اياه يكون رجعة لظهورها بتصادقهما م وان كذبته فالقول قولها ش لانه
الا ان الزوج م اخبر عما لا يملك انشاءه في الحال لان العدة منقضية ش فكان متهما في دعوى الرجعة الا ان يتصل به تصديق ش اي تصديق
المراة اياه م فترتفع التهمة ش وهذا كالوكيل اذا قال بعد العزل قد كنت بعت حيث لا يقبل قوله بل يكون القول قول الموكل الا اذا
صدقه الموكل بخلاف ما اذا قال في العدة قد كنت راجعتك امس فانكرته المراة حيث يكون القول قوله لانه اخبر عما يملك انشاءه في الحال
فاذا لم تثبت الرجعة في الامس يصير كانه راجعها في الحال م ولا يمين عليها ش اي على المراة م وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وقد مر في كتاب
النكاح ش لم يمر هذه المسئلة في كتاب النكاح بل مرت في مسئلة دعوى السكوت على البكر فلا يمين عليها عند ابي ح وهي مسئلة الاستحلاف
في الاشياء الستة ثم قال وستأتيك في الدعوى ومثل هذا لا يقال مر لانه لم يكن ثمة الرجعة انتهى م واذا قال الزوج قد راجعتك
فقالت مجيبة له ش اي للزوج م قد انقضت عدتي لم تصح الرجعة عند ابي ح ش هذا اذا قالت ذلك متصلا بكلام الزوج حتى لو سكتت
ساعة ثم قالت انقضت عدتي تصح الرجعة بالاجماع ولو بدأت فقالت انقضت عدتي وقال الزوج مجيبا لها موصولا راجعتك لا تصح
الرجعة بالاتفاق ذكره في شرح الطحاوي وبقول ابي ح قال الشافعي واحمد م وقالا تصح الرجعة لانها صادفت العدة ش اي زمان العدة
اذ هي باقية ظاهرا الى ان تخبر ش اي المراة عملا باستصحاب الحال والرجعة في العدة صحيحة م وقد سبقته ش اي وقد سبقت الرجعة
اخبارها بانقضاء العدة فصحت الرجعة وسبقت العدة م ولهذا ش اي ولاجل سبق اخبارها م لو قال لها طلقتك فقالت
مجيبة له قد انقضت عدتي يقع الطلاق ش لسبق اخبارها وقيل مسئلة الطلاق على الخلاف والاصح انه يقع لاقرار الزوج بالوقوع
لو قال بعد انقضاء العدة كنت طلقتها في العدة كان مصدقا بخلاف الرجعة وفي الروضة لو اتفقا على انقضاء العدة واختلفا في
الرجعة فالصحيح ان القول لها وعليه الجمهور ولو اتفقا على الرجعة يوم الجمعة وقالت انقضت عدتي يوم الخميس وقال الزوج يوم
السبت فقيل يصدق بيمينه ام هي ام السابق بالدعوى فيه ثلاثة اوجه الصحيح الاول ولو كانت العدة باقية فالصحيح ان القول له
لانه يملك الانشاء فلا تهمة في الاخبار وقيل القول قولها م وله ش اي لابي ح م انها ش اي ان الرجعة م صادفت حالة الانقضاء ش اي صادفت
الرجعة زمان الانقضاء فلا تصح الرجعة زمان الانقضاء م لانها ش اي لان المراة م امينة في الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك
على سبق الانقضاء واقرب احواله ش اي اقرب احوال الانقضاء م حال قول الزوج ش لان الاخبار يقتضي سبق المخبر عنه ولا دليل على
مقدار معين فيعتبر حال قول الزوج بخلاف ما اذا سكتت ساعة فان اقرب احوال الانقضاء حال السكوت م ومسئلة الطلاق على
الخلاف ش هذا منع لاستشهادهما بما لو قال لها طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي يقع الطلاق يعني لا نسلم ان مسئلة الطلاق
على الاتفاق بل فيه خلاف ثم اشار الى الجواب بطريق التسليم بقوله م ولو كانت على الاتفاق فالطلاق يقع باقراره بعد الانقضاء ش اي بعد انقضاء العدة
انه طلقها في العدة م والمراجعة لا تثبت به ش اي بالاقرار بعد الانقضاء فان فيه تهمة لانه تصرف على حق الغير م واذا قال زوج
الامة بعد انقضاء عدتها كنت راجعتها في العدة وصدقها المولى وكذبته الامة فالقول قولها ش اي قول الامة م عند ابي ح ش وبه قال زفر
والشافعي واحمد وابو ثور م وقالا القول

قول المولى ش لان بضعها مملوك له ش اي للمولى م فقد اقر بما هو خالص حقه للزوج م فلا يرد له ش فشابه الاقرار عليها بالنكاح ش وهو يقول
ش اي ابو ح لقول حكم الرجعة يبتني على العدة بقاء وانقضاء م والقول في العدة قولها ش دون قول المولى م فكذا فيما يبتني عليها ش
اي على العدة ولم يذكر الاقرار بالتزويج لظهوره م ولو كان على القلب ش اي لو كان الامر والحال على القلب بان صدقته
وكذبه المولى م فعندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م القول قول المولى وكذلك عنده ش اي وكذلك القول قوله عند ابي ح م في الصحيح
من الرواية عنه م لانها منقضية العدة في الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى ش لان منافع بضعها في الحال خالص حق المولى م
فلا تقبل قولها في ابطاله ش اي في ابطال حق المولى م بخلاف الوجه الاول ش هو الوجه الذي فيه صدق المولى الزوج وكذبته
الامة حيث يكون القول فيه قولها م لان المولى بالتصديق في الرجعة ش اي بتصديق الزوج في الرجعة م مقر بقيام العدة عندها
ش اي عند الرجعة م ولا يظهر ملكه ش اي ملك الزوج م مع العدة ش فلا يعتبر قوله م وان قالت ش اي الامة م قد انقضت عدتي
وقال الزوج والمولى لم تنقض فالقول قولها لانها امينة في ذلك ش اي في قولها قد انقضت عدتي م اذ هي العالمة به ش اي لانها
هي العالمة بالانقضاء وهو تعليل لكونها امينة فيقبل قولها انقضت عدتي م واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام
انقطعت الرجعة وان لم تغتسل ش لان انقطاع الرجعة معلق بانقضاء العدة وهو معلق بالخروج عن الحيضة الثالثة وهو معلق بشرط
حصول الطهارة فاذا كان ايام حيضها عشرة تحصل الطهارة بمجرد الانقطاع لان الحيض لا يحتمل الزيادة على العشرة فكلما حصلت
الطهارة انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي في باب العدة قد روي عن عمر وعلي وعبد الله
في امر من الصحابة اعتبار الغسل من الحيضة الثالثة م وان انقطع ش اي الحيض م لاقل من عشرة ايام لم تنقطع ش اي الرجعة م حتى تغتسل
او يمضي عليها وقت صلوة كامل ش بالرفع صفة الوقت وفي الينابيع او يمضي عليها وقت اقرب الصلوة مع القدرة على الاغتسال
م لان الحيض لا يزيد على العشرة ش هذا تعليل لانقطاع الدم من الحيضة لعشرة ايام لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام لانه ان زاد
على العشرة استحاضة الا اذا كانت لها عادة معروفة ايام عادتها فيجوز ان تقضي عدتها قبل العشرة اذا لم ينقطع على العشرة
م فبمجرد الانقطاع ش اي بمجرد انقطاع الحيض لتمام عشرة ايام م خرجت من الحيض فانقضت العدة ش لانها تنقضي بخروجها
من الحيضة الثالثة م وانقطعت الرجعة ش لعدم بقاء المحلية م وفيما دون العشرة ش اي انقطاع الحيض فيما دون عشرة ايام م يحتمل عود
الدم ش لانه في مدة الحيض م فلا بد من ان يعتضد الانقطاع ش اي يتقوى م بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات
ش وهو وجوب الصلوة بمضي وقت الصلوة يعني ان الوقت اذا مضى صارت الصلوة فرضا في ذمتها وهو من احكام الطاهرات
مع القدرة على الاغتسال وفيه خلاف زفر م بخلاف ما اذا كانت ش اي المراة م كتابية ش نصرانية او يهودية م لانه ش اي لان الشأن م لا يتوقع
في حقها التوقع عبارة عن انتظار وقوع امر م امارة زائدة ش بفتح الهمزة اي علامة زائدة على انقطاع حيضها عند تمام مدة
حيضها م فاكتفي بالانقطاع ش اي بمجرد الانقطاع لانها لا تكلف بالاغتسال ولا يجب عليها الصلوة م وتنقطع ش اي الرجعة م اذا
تيممت وصلت ش يعني اذا انقطع دم المعتدة لاقل من عشرة فتيممت وصلت تنقطع بها م وهذا عند ابي ح وابي يوسف وهذا استحسان
ش اي قولهما استحسان يعني الانقطاع لا يكون الا بالتيمم والصلوة ايضا م وقال محمد اذا تيممت انقطعت ش اي بمجرد التيمم تنقطع
الرجعة عنه وبه قال زفر واحمد م وهذا قياس ش اي قول محمد هو القياس م لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة ش لانه
يقوم مقام الماء عند عدمه م حتى يثبت ش بالرفع لا غير هنا ليست للغاية م به ش اي بالتيمم م من الاحكام ش نحو دخول المسجد
وقراءة القران ومس المصحف وجواز الصلوة م ما يثبت بالاغتسال ش اي الذي يثبت به وهو فاعل يثبت الذي بعد حتى م
فكان ش اي التيمم م بمنزلته ش اي بمنزلة الاغتسال م ولهما ش اي لابي ح وابي يوسف م انه ش اي ان التيمم م ملوث غير مطهر ش
يعني حقيقة لا شرعا وانما قال ملوث بحسب الغالب وان كان يجوز بالحجر الاملس عند ابي ح وبالرمل بالاتفاق ولا غبار ثم ولا
تلويث م وانما اعتبر طهارة ش اي وانما اعتبر التيمم طهارة شرعا م ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات ش اي لاجل ضرورة
دفع تضاعف الواجبات لانه لو لم يعتبر حتى يجد الماء لكان يمضي عليه اوقات صلوات متعددة فيحصل الحرج م وهذه الضرورة
ش اي الضرورة المذكورة م تتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات ش اي لا تتحقق فيما قبل حال اداء الصلوة فلا تكون قبلها
طهارة تتعلق بها انقطاع الرجعة م والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية ش هذا جواب عن حرف محمد يعني ان الاحكام التي
ذكرها محمد ايضا

واما الجواب عن جعل ابي حنيفة وابي يوسف التيمم طهارة ضرورية في باب الامامة وطهارة مطلقة وجعل محمد بالعكس فقد مضى هناك مستوفى
م ثم قيل تنقطع ش اي الرجعة م بنفس الشروع ش في الصلوة م عندهما ش اي عند ابي حنيفة وابي يوسف م وقيل هذا النزاع ش اي في الصلوة
م تقرر حكم جواز الصلوة ش وهو الصحيح لان الحال بعد الشروع فيها كالحال قبله الا ترى انه لو راى الماء في الصلوة لا يبقى تيممه
اثر كما لو رآه قبل الصلوة كذا في المبسوط م واذا اغتسلت ش اي اذا اغتسلت المعتدة من الحيضة الثالثة م ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه
الماء فان كان عضوا ش اي فان كان الذي لم يصبه الماء عضوا م فما فوقه ش اي فما فوق العضو م لم تنقطع الرجعة ش استحسانا م وان كان اقل
من العضو ش قال في المحيط نحو الاصبع وكذا بعض الساعد وبعض العضو الكامل كاليد والرجل م انقطعت ش اي الرجعة م قال هذا استحسان
ش اي قال المصنف هذا المذكور استحسان اعلم ان محمدا لم يذكر في كتبه موضع القياس هل هو العضو فما فوقه او ما هو دونه وروى عن ابي يوسف في
العضو فما فوقه فالقياس ان تنقطع الرجعة وفي الاستحسان لا تنقطع وعن محمد فيما دونه فالقياس ان تبقى الرجعة وفي الاستحسان
ان تنقطع فعلم ان عند كل منهما قياس واستحسان وانظر الآن في عبارة المص كيف يفهم منها كل ذلك ولهذا يدل على قوة عقل صاحب الكتاب وادراكه
م والقياس في العضو الكامل ان لا تبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر ش اي اكثر البدن م وللاكثر حكم الكل فكانها اغتسلت جميع البدن والقياس
فيما دون العضو ان تبقى ش اي الرجعة م لان حكم الجنابة والحيض مما لا يتجزى ش بان يكون البعض بحكم الجواز والبعض بعدمه م ووجه
الاستحسان وهو الفرق ش بين العضو الكامل وما دونه م ان ما دون العضو ش اي ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته وفي المحيط حتى لو تيقنت بعدم وصول الماء
اليه لا تنقطع الرجعة م فقلنا بانه تنقطع الرجعة ولا يحل لها التزوج ش بزوج آخر م اخذا بالاحتياط فيهما ش اي في انقطاع الرجعة
والتزوج م بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفاف ولا يغفل عنه عادة ش اي عن العضو الكامل وما دونه م وعن ابي يوسف ان ترك المضمضة
او الاستنشاق كترك عضو كامل ش والواو في قوله والاستنشاق بمعنى او كما في قوله تع مثنى وثلاث ورباع بيان ذلك اذا اغتسلت عن الحيضة
الثالثة فيما دون العشرة ولكنها تركت المضمضة والاستنشاق فعن ابي يوسف روايتان في رواية هشام عنه لا تنقطع الرجعة اشار اليها بقوله م كترك
عضو كامل ش حيث لا تنقطع الرجعة فيه وفي رواية اخرى رواها الكرخي عنه تنقطع اشار اليه بقوله م وعنه ش اي عن ابي يوسف م وهو ش
اي ترك المضمضة والاستنشاق ولفظ هو في محل الرفع على الابتداء وقوله م وهو قول محمد ش جملة معترضة بينه وبين خبره وهو قوله م بمنزلة
ما دون العضو ش اي بمنزلة ترك ما دون العضو حيث اذا تركه تنقطع الرجعة م لان في فرضيتهما ش اي في فرضية المضمضة والاستنشاق في الغسل
م اختلافا ش فان عند مالك والشافعي هما سنتان في الغسل وفي الوضوء ايضا وعندنا واجبتان في الغسل سنتان في الوضوء وعند ابن ابي ليلى
وعبد الله بن المبارك واحمد واسحق فرضان جميعا الكل من الحكم والاستنشاق آكد من المضمضة فاذا كان فيهما اختلاف في فرضيتهما فالاحتياط في انقطاع
الرجعة م بخلاف غيرهما من الاعضاء ش فانه لا خلاف في فرضيته م ومن طلق امرأته وهي حامل ش اي والحال انها حامل م او ولدت منه ش
اي والحال انها ولدت منه في نكاحها قبل الطلاق م وقال لم اجامعها فله الرجعة ش ولا يعتبر قوله لم اجامعها م لان الحبل متى ظهر في
مدة يتصور ان يكون منه جعل منه ش لانها اذا كانت حاملا يوم الطلاق وظهر ذلك بان ولدت لاقل من ستة اشهر فصار النسب
ثابتا منه م لقوله ش اي لقول النبي م الولد للفراش ش هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة عن ابي هريرة اخرجه الائمة
الستة من حديث سعيد بن المسيب عنه قال قال رسول الله الولد للفراش وللعاهر الحجر وفي لفظ البخاري الولد لصاحب الفراش وعن
عائشة اخرجه الستة الا الترمذي من حديث عروة عنها قالت اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة في غلام الحديث
الولد للفراش وعن عبد الله بن عمرو بن العاص اخرجه ابو داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قام رجل فقال يا رسول الله
الحديث وفيه الولد للفراش وللعاهر الحجر وعن عثمان اخرجه ابو داود ايضا فيه طول وفيه الولد للفراش وعن ابي امامة اخرجه الترمذي
قال سمعت رسول الله يقول ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الولد للفراش وللعاهر الحجر م وذلك ش اي جعل الحمل
م دليل الوطي منه وكذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطئا واذا ثبت الوطي تاكد الملك والطلاق في ملك متاكد يعقب الرجعة
ويبطل زعمه ش بفتح الزاي وضمها لغتان فصيحتان قال ابن دريد واكثر ما يقع الزعم على الباطل م بتكذيب الشرع اياه ش وفيه بحث من
وجهين احدهما ان النسب يثبت دلالة وقوله لم اجامعها صريح والصريح يفوق الدلالة والثاني انه اقر بقوله لم اجامعها بسقوط
حق يستحق له وتكذيب الشرع لا يرده كما لو اقر بعين لانسان ثم اشتراها ثم استحقت من يده امر بالتسليم الى المقر له واعتبر مكذبا
شرعا واجيب عن الاول بان الدلالة من الشارع وعن الثاني بانه لم يتعلق ههنا حق الغير والموجب للرجعة وهو الطلاق بعد الدخول

ش رتب عليه الحكم لثبوت المقتضي وانتفاء المانع بخلاف المستشهد به فان المانع ثمة موجود وهو تعلق حق العبد م الا يرى ش توضيح
لقوله والطلاق في ملك متاكد م انه ش اي ان الشان م لو ثبت هذا الوطي لا حصنا فلان تثبت الرجعة اولى ش بيان الاولوية ان الاحصان
له مدخل في وجوب العقوبة ومع هذا يثبت بهذا الوطي فلان تثبت به الرجعة التي ليست فيها جهة العقوبة اولى ولانه لا يلزم من
ثبوت الرجعة ثبوت الاحصان كالامة والنصرانية م وتاويل مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق ش قال الاترازي هذه المسئلة
من الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل تزوج امراة ثم طلقها وهي حامل فقال لم اجامعها قال له عليها الرجعة وكذلك
ان كانت ولدت قبل ذلك م لانها لو ولدت بعد الطلاق تنقضي العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة ش لفوات المحل م فان خلا بها
ش اي بالمراة م واغلق بابا او ارخى سترا ش ذكر وارخى سترا بالواو وذكر في كتاب الطلاق وارخى بكلمة او وهو الصحيح لان احد
الامرين في اغلاق الباب وارخاء الستر كاف في ثبوت الخلوة الصحيحة م وقال لم اجامعها ثم طلقها لم يملك الرجعة لان تاكد
الملك بالوطي وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه ش فيصدق في حقه اذا قال لم اجامعها م ولم يصر مكذبا
شرعا ش جواب عما يقال قد صار مكذبا شرعا بوجوب كمال المهر ولا يجب المهر كاملا الا اذا كان الطلاق بعد الدخول واجاب بقوله
ولم يصر مكذبا شرعا م لان تاكد المهر المسمى يبتنى على تسليم المبدل ش اي البضع م لا على القبض ش اي قبض المبدل وهو الوطي
يعني ان تاكد المهر بالخلوة الصحيحة لم يبتن على كون الرجل واطئا حكما لان المهر يتاكد بتسليم البضع ولا يتوقف على الوطي
فلم يلزم من ثبوت الوطي ثبوت كمال المهر وذلك ان المراة قادرة على تسليم نفسها وليست بقادرة على جعل الرجل واطئا
فتاكد المهر بالتسليم دفعا للضرر عنها م بخلاف الفصل الاول ش مرتبط بقوله لم يصر مكذبا شرعا والفصل الاول هو ثبوت النسب
بظهور الحبل قبل الطلاق او بالولادة قبل الطلاق صار مكذبا شرعا في قوله لم اجامعها حيث جعله الشرع واطئا حكما لان
الرجعة تبتنى على الدخول وقد ثبت النسب فيثبت الدخول لانه لا نسب بلا ماء ولا ماء بلا دخول فتثبت الرجعة لوجود الدخول
م فان راجعها معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين بيوم ش اي من يوم الطلاق لا من يوم الرجعة م
صحت تلك الرجعة ش اي الرجعة السابقة م لانه يثبت النسب منه ش فيثبت الدخول لا محالة والطلاق بعد الدخول معقب
للرجعة م اذ هي ش اي لان المراة م لم تقر بانقضاء العدة والولد يبقى في البطن هذه المدة ش ولا يكون ذلك الا بالدخول
م فانزل واطئا قبل الطلاق دون ما بعده لان على الاعتبار الثاني ش وهو كونه واطئا بعد الطلاق لان المذكور الاول وهو كونه
واطئا قبل الطلاق م يزول الملك بنفس الطلاق ش لا الى عدة م لعدم الوطي قبله ش اي قبل الطلاق م فيحرم الوطي ش لانه [illegible]
بعد الخلوة م والمسلم لا يفعل الحرام ش ولا يرضاه لغيره فيحمل على الدخول قبل الطلاق حملا لامر المسلم على الصلاح م وان قال
لها ش اي قال رجل لامراته م اذا ولدت فانت طالق فولدت ش ولدا م ثم اتت بولد آخر ش لاقل من سنتين بيوم او اكثر م فهي
ش اي الولادة الثانية رجعة م معناه من بطن آخر وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين ما لم تقر بانقضاء
العدة ش كلمة ان للوصل يعني لما كان بين الولدين ستة اشهر لا تفاوت بعد ذلك بين ان تكون الولادة الثانية في اقل من سنتين
وبين ان تكون اكثر في ثبوت الرجعة م لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه
ش اي من الزوج حال كونه م في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا ش لان العلوق الحادث بعد الطلاق في العدة معقب
للرجعة فان قيل ذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعة وفي الاكثر من
سنتين يكون رجعة لاحتمال العلوق قبل الطلاق في الاول دون الثاني قلنا قد سقط هذا الاحتمال ههنا لانهما اذا كانا في بطنين
كان الثاني من علوق حادث ضرورة ولا يصار مع الولد الاول من بطن واحد ولا يثبت شك بالشك م وان قال كلما ولدت ولدا
فانت طالق فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة ش المراد من البطون المختلفة ان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا م فالولد الثاني
رجعة وكذلك الثالث لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة ش لان العدة تعقب الطلاق م وبالثاني ش اي بالولد الثاني
صار مراجعا لما بينا م فيما قبل ش انه يجعل العلوق من وطي حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة
بكلمة كلما م وهي تقتضي تكرار الجزاء عند تكرار الشرط م وتجب العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا ش اشارة الى قوله
م وتقع الطلقة الثالثة بولادة الولد الثالث ووجبت العدة بالاقراء ش اي بالحيض م لانها حامل من ذوات الحيض حين
وقع الطلاق ش

وذوات الحيض عدتها بالحيض م ولو ولدت ثلاثة اولاد في بطن واحد يقع عليها الطلقتان الاخريان ش وتنقضي العدة بوضع الولد
الثالث لان شرط الطلاقين وجد في الملك فوقعا بخلاف الطلاق الثالث فان شرطه وجد في غير الملك لعدم الشرط قبل ذلك لانهم اولاد
من بطن واحد فلم يقع لوقوعه في غير الملك وانقضت العدة بالولد الثالث لانها وضعت جميع ما في بطنها الان ولو ولدت ولدين في
بطن واحد تطلق بالولد الاول واحدة وتنقضي العدة بالولد الثاني ولا يقع به الطلاق لانه ح ليست بمنكوحة ولا معتدة م والمطلقة الرجعية
تتشوف ش لفظ محمد في الاصل والمعتدة من طلاق الرجعة تتشوف لزوجها وتتزين له وقال ابن دريد شفت الشيء اشوفه شوفا اذا
جلوته ومنه قيل تشوفت المراة اذا تزينت وفي ديوان الادب رايت النساء يتشوفن اي ينظرن ويتطاولن وقيل التشوف التزين لكنه
خاص بالوجه والتزين عام يستعمل في الوجه وغيره قلت اذا كان التشوف والتزين بمعنى واحد يكون قوله م وتتزين ش عطف تفسير
واذا كان التزين عاما يكون عطف العام على الخاص م لانها ش اي لان المراة م حلال له ش اي للزوج م اذ النكاح قائم بينهما ش اي لان النكاح
قائم بين الزوجين حتى يجري التوارث بينهما وكذا جميع احكام النكاح وتدخل في قوله كل امراة م ثم الرجعة مستحبة ش لما روي
ابن عمر قال لعمر ابنك مره فليراجعها متفق عليه وروى ابو داود عن عمر ان النبي طلق حفصة ثم راجعها وجاءت احاديث اخرى
يدل كلها على شرعية الرجعة واستحبابها م والتزين حامل عليها ش اي على الرجعة لان نظره اليها ليس بحرام فربما اذا نظر الى زينتها
رغب فيها وراجعها م فيكون مشروعا ش اي اذا كان الامر كذلك فيكون التزين مشروعا بخلاف المعتدة من طلاق بائن حيث لا تتشوف له
لحرمة النظر اليها وعدم مشروعية الرجعة م ويستحب لزوجها ان لا يدخل عليها ش اي على التي طلقها رجعيا م حتى يؤذنها ش اي يعلمها
بالتنحنح ونحوه م او يسمعها خفق نعليه ش اي صوتهما حين يدخل من الباب وهو من خفق السراب خفقا اذا اضطرب وهو لفظ مشترك
يقال خفق النجم يخفق خفوقا اذا اضاء وتلالا وخفق القمر والنجم اذا انحطا في المغرب وخفق القلب خفقانا وخفق الرجل خفقة اذا نعس
ثم انتبه م معناه ش اي معنى كلام القدوري م اذا لم يكن من قصده المراجعة لانها ربما تكون متجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ش
وهو الفرج لانه اذا وقع نظره على فرجها يكون مراجعا م ثم يطلقها ش فاذا لم يكن من قصده مراجعتها م فتطول العدة عليها ش فيحصل لها
الاذى بذلك لان فيه استيفاء العدة وقال محمد في المبسوط اكره ان يراها متجردة اذا كان لا يريد رجعتها وان راها لم يكن عليه شيء لان ما فوق
الرؤية وهو الوطء حلال فالرؤية اولى م وليس له ان يسافر بها ش اي بالمطلقة الرجعية م حتى يشهد على رجعتها وقال زفر له ذلك ش اي للزوج
ان يسافر بها م لقيام النكاح ش ما لم تنقض العدة م ولهذا ش اي ولاجل قيام النكاح م له ان يغشاها ش اي يجامعها م ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن
الاية ش وجه الاستدلال ان الاية نزلت في الطلاق الرجعي بالنقل عن ائمة التفسير اي لا تخرجوهن حتى تنقضي عدتهن من مساكنهن التي
سكنها قبل العدة وهي بيوت الازواج واضيفت اليهن لاختصاصها بهن من حيث السكنى فلما نهى عن اخراجهن للازواج لا يحل وكذا
خروجهن بانفسهن الا ان يتزوجن فيخرجن لاقامة الحد عليهن وقيل خروجهن بانفسهن قبل انقضاء العدة فاحشة في نفسها م ولان تراخي
عمل المبطل ش هذا دليل عقلي على عدم جواز المسافرة بها قبل الرجعة بيانه ان تراخي عمل المبطل الذي هو الطلاق م لحاجته ش اي لحاجة الزوج
م الى المراجعة ش يعني ان الطلاق مبطل للنكاح فكان ينبغي ان يبطل النكاح زمان وجود الطلاق الا ان حكمه تاخر الى وجود الشرط وهو
انقضاء العدة لحاجة الزوج الى الرجعة م فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة ش له الى الرجعة م فتبين ان المبطل ش للنكاح
م عمل عمله من وقت وجوده ش اي وجود المبطل يمنع لذلك كالبيع الذي فيه الخيار تاخر عمل البيع في اللزوم ثم بالاجازة يعمل من وقت البيع
ولهذا يملك الزوائد الحاصلة في مدة الخيار م ولهذا ش اي ولاجل ان عمل المبطل من وقت وجود المبطل م يحتسب الاقراء من العدة ش
اي الاقراء الماضية قبل انقضاء العدة تحتسب من العدة فلو كان عمل المبطل مقتصرا على انقضاء العدة لما احتسب الاقراء الماضية من العدة
كما لا يحتسب في قوله اذا حضت فانت طالق فان تلك الحيضة غير محتسبة من العدة لانه شرط وقوع الطلاق فاذا كان كذلك م فلم يملك
الزوج الاخراج ش اي اخراجها الى السفر لان عمل المبطل لما لم يكن مقتصرا على الانقضاء كانت المراة كالمبتوتة بعد فلا يملك اخراجها
كالمبتوتة تحقيقا م الا ان يشهد ش الزوج م على رجعتها ش فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج فلم يكره السفر فان قيل السفر بها
دلالة الرجعة فيثبت الرجعة اشهد او لم يشهد اجيب بان كلامنا في رجل نادى صريحا بانه لا يراجعها ولا عبرة للدلالة مع وجود
الصريح ثم لا يباح اخراجهن وخروجهن الى السفر لا يباح ايضا الى ما دون السفر لاطلاق النص المحرم م وقوله ش اي وقول محمد
في الجامع الصغير م معناه الاستحباب ش يعني لا يريد به ان الاشهاد على الرجعة واجب بل الاشهاد مستحب عندنا م على ما قدمناه

يعني في اوائل الباب عند قوله ويستحب ان يشهد م والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء وقال الشافعي يحرمه ش وبه قال احمد
في رواية وقال النووي والاظهر انه ليس بشرط على الاظهر م لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ش قال ابو نصر
قال الشافعي فان وطئها قبل الرجعة فعليها المهر م ولنا انه ش اي ان الزوجية م قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها لان حق
الرجعة ثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم ش واليه اشار تعالى بقوله لا تدري لعل الله الاية قال الزمخشري
الامر الذي يحدثه الله ان يقلب قلبه من بغضها الى محبتها ومن الرغبة عنها الى الرغبة فيها ومن عزيمة الطلاق الى الندم عليه
فيراجعها والمعنى فطلقوهن لعدتهن لعلكم ترغبون وتندمون فتراجعون م وهذا المعنى ش اي ثبوته نظرا للزوج م يوجب استبداده
اي استبداد الزوج وتفرده م به ش اي بحق الرجعة م وذلك ش اي تفرد الزوج بحق الرجعة م يؤذن ش اي يعلم م بكونه ش اي بكون
حق الرجعة م استدامة ش للنكاح اي طلب دوامه كما كان م لا انشاء ش اي ليس بانشاء النكاح حكما م اذ الدليل ينافيه ش
اي لان الدليل الدال على الحل ينافيه فتعين الانشاء اذ لو كانت الرجعة انشاء لم ينفرد الزوج بالرجعة بلا رضى المراة
او رضى وليها م والقاطع اخر عمله الى مدة ش جواب عن قول الشافعي ان الزوجية زائلة لوجود القاطع تقريره ان وجود
القاطع لا ينافي قيام الزوجية لانه اخر عمله الى انقضاء العدة م اجماعا ش بدليل ان الرجعة بالقول تصح بلا رضى المراة عند
الشافعي ايضا م او نظرا له ش او ان القاطع اخر عمله نظرا للزوج م على ما تقدم ش بيانه وهو قوله ثبت نظرا للزوج ليمكنه
التدارك م فصل فيما تحل به المطلقة ش اي هذا فصل في بيان ما تحل به المراة المطلقة ولما فرغ من بيان ما يتدارك به
الطلاق الرجعي شرع في بيان ما يتدارك به غيره من الطلقات في الحرمة فمادة التدارك في الثلاث نكاح جديد وفي الثلاث باصابة
زوج اخر بعد نكاحه وكذا التدارك في الامة في الثنتين باصابة الزوج الاخر م واذا كان الطلاق بائنا دون الثلاث ش بان كان
واحدة بائنا او ثنتين م فله ش اي فللزوج م ان يتزوجها في العدة وبعد انقضائها لان حل المحلية باق ش لان محل النكاح
انثى من بنات ادم مع انعدام المحرمية والتمجس والعدة عن الغير م لان زواله ش اي زوال الحل م معلق بالطلقة الثالثة ش واذا
وجدت الطلقة الثالثة م فينعدم قبلها ش لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له اي فان طلقها الثالثة م ومنع الغير في العدة ش جواب عن
سؤال مقدر بان يقال لم لا يجوز نكاح المعتدة مطلقا بقوله تع ولا تعزموا الاية فاجاب بقوله ومنع الغير اي غير الزوج
عن النكاح في العدة م لاشتباه النسب ش اي لاجل اشتباه النسب صيانة م ولا اشتباه في اطلاقه ش اي لا اشتباه نسب في اطلاق
الشارع الزوج في نكاح معتدته هكذا فسره الاترازي والاحسن ان يقال ولا اشتباه في اطلاقه اي في تجويز نكاح معتدته
اذ الاشتباه انما يكون عند اختلاط المياه وذلك انما يكون في معتدة الغير فلا يحل واعترض عليه بالصغيرة والايسة وعدة
الوفاة قبل الدخول ومعتدة الصبي والحيضة الثانية والثالثة فانه لا اشتباه في هذه المواضع ولا يحل التزوج في هذه المواضع
في العدة واجيب بان ذلك بيان الحكم يراعى في الجنس لا في كل فرد لا لبيان العلة لوجود التخلف فيما ذكر من المواضع انتهى قلت
اخذ هذا من كلام السغناقي م وان كان الطلاق ثلاثا في الحرة او ثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا ويدخل بها ش
اي الزوج الثاني يدخل بالمراة م ثم يطلقها او يموت عنها ش انما قال لم تحل له مطلقا لانها لا تحل له بعد الطلقة الثالثة لا بنكاح ولا بملك
يمين حتى تنكح زوجا غيره واطلق الزوج ليشمل البالغ وغيره والمجنون وغيره اذا كان يجامع مثله بين ذلك في شرح الطحاوي
وسنذكر عن قريب ما فيه من المذاهب والاقوال وانما قيد بالنكاح الصحيح لانه لو تزوج الثاني اذا تزوجها نكاحا فاسدا لا تحل للاول سواء
دخل بها الثاني او لم يدخل لانه قال زوجا غيره والزوج المطلق هو الذي صح نكاحه م والاصل فيه ش اي الاصل في حكم هذه المسالة م
قوله تع فان طلقها فلا تحل له من بعد ش اي فان طلق الطلقة الثالثة بعد التطليقتين المذكورتين في قوله تع الطلاق مرتان اي مرة بعد اخرى
والمراد الطلقة الثالثة ش اي المراد من قوله تع فان طلقها الطلقة الثالثة كما ذكرنا هنا في حق الحرة م والثنتان ش اي الطلقتان م في
الامة كالثلاث ش اي كالطلقات الثلاث في حق الحرة لان الرق منصف لحل المحلية م اضافة التنصيف الى الرق مجاز والمعنى ان الرقبة
سبب لتنصيف حل المحلية لكونه نعمة وقد مر بيانه قبيل باب ايقاع الطلاق وفي فصل المحرمات ايضا على ما عرف ش اي في الاصول م ثم الغاية
ش اي الغاية بكلمة حتى في قوله تع حتى تنكح م نكاح الزوج مطلقا ش يعني ذكر من غير تقييد بصفة م والزوجية المطلقة ش اي الكاملة
م انما تثبت بنكاح صحيح ش لان الوطء يحرم في الفاسد ويجب التفريق م وشرط الدخول ش هذا جواب عن سؤال تقريره في قوله حتى تنكح
مطلق النكاح

ثم ابن شرط الدخول واجاب بقوله وشرط الدخول م ثبت باشارة النص وهو ان يحمل النكاح ش في قوله تع حتى تنكح م على الوطي
حملا للكلام على الافادة دون الاعادة ش يعني لو حملنا النكاح على العقد في الاية يلزم ذكر العقد مرتين م اذ العقد استفيد
باطلاق اسم الزوج ش في قوله تع زوجا غيره وايضا لو حمل النكاح على العقد يكون ذلك تاكيدا والتاسيس اولى من التاكيد فان قيل
يلزم ان يكون المرأة واطئة على هذا التقدير والمرأة موطوءة وليست بواطئة اجيب بجواز اضافة الوطي اليها ولهذا تسمى
زانية والزنا هو الوطي الحرام الا انه لم يشتهر استعماله والحاصل ان المص استدل ههنا في شرط الدخول بوجهين احدهما باشارة
نص الكتاب على ما قررناه والاخر بقوله م او يزاد على النص ش اي على قوله تع حتى تنكح م بالحديث المشهور ش وفرعه في جواز
الزيادة على النص بالحديث المشهور كما عرف في الاصول م وهو ش اي الحديث المشهور م قوله ش اي قول النبي م لا تحل للاول حتى تذوق
عسيلة الاخر ش هذا الحديث رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث عائشة قالت سئل رسول الله عن رجل طلق امرأته فتزوجت
زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل ان يواقعها اتحل لزوجها الاول قال لا حتى يذوق الاخر من عسيلتها ما ذاق الاول م روي
بروايات ش اي روي هذا الحديث بروايات مختلفة فروى الجماعة عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت جاءت امرأة رفاعة
القرظي الى النبي فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب
فتبسم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وفي الصحيحين انها كانت تحت رفاعة
فطلقها الحديث وفي لفظ البخاري كذبت يا رسول الله اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة
فقال ان كان ذلك لم تحلين له الحديث وروى مالك في موطاه عن المسور بن رفاعة القرظي عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير
ان رفاعة بن سموال طلق امرأته تميمة بنت وهب ثلاثا في عهد رسول الله فنكحها عبد الرحمن بن الزبير فلم يستطع ان يمسها ففارقها
فاراد رفاعة ان ينكحها فنهى رسول الله وقال لا تحل لك حتى تذوق العسيلة وروى الطبراني من حديث هشام بن عروة عن ابيه عن
عائشة كانت امرأة من قريظة يقال لها تميمة بنت وهب تحت عبد الرحمن بن الزبير فطلقها فتزوجها رجل من قريظة ثم
فارقها فارادت ان ترجع الى عبد الرحمن فقالت والله يا رسول الله ما هو منه الا كهدبة ثوبي فقال والله يا تميمة لا ترجعين الى عبد الرحمن
حتى يذوق عسيلتك رجل غيره وهذا المتن عكس متن الصحيح م ولا خلاف فيه ش اي في شرط الدخول م لاحد سوى سعيد بن
المسيب ش ابن حزن بن ابي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم القرشي المخزومي ابي محمد المدني سيد التابعين ولد لسنتين
مضتا من خلافة عمر بن الخطاب ومات سنة اربع وتسعين في خلافة الوليد بن عبد الملك وهو ابن خمس وسبعين سنة روى عن جماعة
من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعثمان وعلي وابي سعيد الخدري وابي موسى الاشعري وابي هريرة وكان زوج ابنته واعلم الناس
بحديثه وعائشة وام سلمة وخولة بنت حكيم وفاطمة بنت قيس وروى عن ابيه المسيب بن حزن وله صحبة وقال ابو حاتم ليس
في التابعين انبل من سعيد بن المسيب وهو اثبتهم في ابي هريرة وقول صاحب الهداية ولا خلاف فيه سوى سعيد بن المسيب ليس على
اطلاقه لانه تبعه في هذا بشر المريسي وداود الظاهري والشيعة والخوارج ولكن لا يلتفت الى هذا وقوله غير معتبر لانه
خلاف الاجماع وقال ابن المنذر لا يعلم احدا قال من اهل العلم بقوله الا الخوارج ولا يسوغ لاحد المصير اليه وقال ابو بكر الرازي لا اعلم
احدا قال بقوله وقوله غير معتبر حتى لا يجوز لاحد ان ياخذ بقوله لمخالفته الحديث المشهور ولو افتى مفت بقوله لعنه الله والملائكة
والناس اجمعين ذكره في الخلاصة م حتى لو قضى القاضي به ش اي بقول سعيد بن المسيب في هذا م لا ينفذ ش ويرد عليه ويبطل وفي القنية
ولو افتى فقيه بمذهبه يعزر وذكر قاضي خان لا ينفذ قضاؤه م والشرط ش اي شرط حل المطلقة الثلاث للزوج الاول م الايلاج
ش اي الادخال م دون الانزال ش يعني انزال المني م لانه كمال ش اي لان الانزال كمال في الايلاج م ومبالغة فيه ش اي في الايلاج م والكمال قيد
ش يعني قيد النص المطلق فلا يجوز ولا يثبت الا بدليل ولا دليل عليه بل الدليل دل على عدمه لانه ذكر العسيلة وهو تصغير العسلة
وهي كناية عن اصابة حلاوة الجماع وهي تحصل بالايلاج فكان التصغير دالا على عدم التشبع بالانزال لان اللذة تحصل بالجماع قبل الانزال
وبالانزال تزول اللذة وبعد الرغبة فلا يشترط الانزال وشرط الحسن البصري واشتراط الانزال الظاهر الحديث م والصبي المراهق
في التحليل كالبالغ ش وبه قال عطاء والشافعي وابن المنذر م لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو ش اي النكاح الصحيح م الشرط بالنص ش
لان الشرع علق حلها للزوج الاول بنكاح زوج آخر ووطئه وقد حصل ذلك م ومالك يخالفنا فيه ش اي في المراهق فانه عنده الانزال

ولم يوجد وبه قال حماد والحسن البصري كما ذكرنا م والحجة عليه ش اي على مالك م ما بيناه ش وهو قوله ان الانزال كمال وهو قيد
لا دليل عليه وقال الاترازي والحجة عليه قوله تع حتى تنكح زوجا والمرء يسمى زوجا اذا وجد النكاح وقال الكاكي والحجة عليه ما بيناه
وهو الحديث المشهور وما ذكرناه هو الانسب م وفسره ش اي فسر محمد المراهق م في الجامع الصغير وقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع امرأة
وجب عليها الغسل واحلها للزوج الاول ش هذا كله تفسير محمد في المراهق وفي الجامع قال محمد ودع صبي يعقل ابن اثني عشرة سنة
قلت ذكر هذا يدل على ان المراهق ينبغي ان يكون ابن اثني عشر سنة وكذا قال القاضي بن الحنا بل يشترط ان يكون ابن اثني عشر سنة
م ومعنى هذا الكلام ش اي الكلام الذي نقل عن محمد في المراهق م ان يتحرك آلته ويشتهي ش اي الشرط ان تتحرك آلة المراهق ويشتهي
الجماع وانما شرط ذلك لانه م شرط الذوق من الطرفين م وانما وجب الغسل عليها ش هذا جواب عما يقال اذا لم يكن الانزال شرطا فلم
يجب الغسل على المرأة فاجاب بقوله وانما وجب الغسل عليها اي على المرأة م لالتقاء الختانين وهو سبب لنزول الماء ش فاقيم السبب
الظاهر مقام المسبب الباطن وهو الانزال فيجب فان قيل لا نسلم انه سبب ظاهر وانما يكون كذلك اذا كان الشخص بالغا وكلامنا في غير
البالغ واجيب بان كلامنا فيما اذا كان الصبي يتحرك آلته ويشتهي الجماع لا فيما دون ذلك م والحاجة الى الايجاب في حقها ش اي الى
ايجاب الغسل في حق المرأة لان امر الغسل مبني على الاحتياط وجماع مثله سبب ظاهر لانزالها فيجب الغسل عليها م اما الاصل
على الصبي ش لعدم الخطاب م وان كان ش واصل بما قبله اي وان كان الصبي م يؤمر ش اي بالغسل م تخلقا ش اي من حيث التخلق والتعود
به ويصير له سجية قبل بلوغه حتى لا يشق عند وجوبه فروع وفي الجواهر المالكية لا يحل وطء صبي وان كان يقوى على الجماع
وهو قول ويروى عن الحسن وفي البسيط واجمعوا على انه يحصل بوطء الصبي ويحصل باستدخال المرأة ذكر زوجها وهو
نائم ولا يشترط الانتشار وفي المحيط وطء الصبي والمجنون وفي المبسوط في رواية ابي حفص ان كان المجبوب لا ينزل لا يحلها
ولا يثبت نسب الولد منه لانه اذا جف ماؤه صار كالصبي او دونه وقيل هذا اذا جب ذكره من الاصل ولو بقي قدر الحشفة
شيء يولج في فرجها يحل وذكر الاسبيجابي انه لو كان خصيا يجامع مثله حلت وكذا المسلول ولو كانت المرأة مفضاة
وحبلت من الثاني حلت للاول لو وقع في قبلها ووطء النائمة والمغمى عليها يحل عندنا وفي اصح قولي الشافعي وذكر النووي
والوطء في الدبر لا يحل ولو ادعت دخول المحلل صدقت ووطء الزوج الذمي الذمية يحلها للاول عندنا والشافعي واحمد وبه قال
الحسن والزهري والثوري وابو عبيد وقال محمد بن ربيعة لا يحلها ولو خلا بها الزوج الثاني او مات عنها لا يحل م قال ش اي
القدوري م والوطء مع الامة لا يحلها ش بان طلق رجل امرأته تنتين وهي امة للغير فوطئها المولى بعد انقضاء العدة لم تحل للزوج
الاول م لان الغاية نكاح الزوج ش اي لان الغاية للحرمة نكاح الزوج لقوله تع حتى تنكح ولم يوجد لان المولى لا يسمى زوجا وفي
شرح الاقطع روي ان عثمان سئل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت فرخص في ذلك عثمان وزيد وقال ليس هو زوج فقام علي مغضبا
كارها لما قالا وقال ليس بزوج م واذا تزوجها بشرط التحليل ش بان قال تزوجتك على ان احللك او قالت هي ذلك م فالنكاح
مكروه لقوله ش اي لقول النبي م لعن الله المحلل والمحلل له ش هذا الحديث روي عن جماعة من الصحابة عن عبد الله بن مسعود
اخرجه حديثه الترمذي والنسائي من غير وجه عن سفيان الثوري عن ابي قيس واسمه عبد الرحمن بن ثروان عن هزيل بن شرحبيل الاودي
عن عبد الله بن مسعود قال لعن رسول الله المحلل والمحلل له قال الترمذي حديث حسن صحيح وعن علي اخرج حديثه ابو داود والترمذي
وابن ماجه عن الحارث عن علي قال لعن رسول الله المحلل والمحلل له وفي لفظ ابي داود فيرون انه قال اراه رفعه الى النبي وهو معلول
بالحارث قلت الحارث هو ابن عبد الله الاعور الهمداني الكوفي قال ابو زرعة لا يحتج بحديثه وقال ابن المديني الحارث كذاب وعن جابر
بن عبد الله اخرج حديثه الترمذي عن الشعبي عن جابر نحوه سواء وعن عقبة بن عامر اخرج حديثه ابن ماجه عن الليث بن سعد
قال لي ابو مصعب مشرح بن هاعان قال عقبة بن عامر قال رسول الله الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله قال هو
المحلل لعن الله المحلل والمحلل له قال عبد الحق في احكامه اسناده حسن وقال الترمذي في علله الكبرى الليث بن سعد ما اراه سمع
من مشرح بن هاعان شيئا ولا روى عنه وعن ابي هريرة اخرجه حديثه احمد والبزار وابو يعلى الموصلي وعن ابن عباس اخرج حديثه
ابن ماجه عن عكرمة عنه نحوه سواء م وهذا هو محمله ش يعني ان محمل الحديث هو الكراهة وقد استدل المص بهذا الحديث على
النكاح المشروط به التحليل وظاهره يقتضي التحريم كما هو مذهب احمد ولكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل هو
المثبت للحل فلو كان فاسدا لما سماه محللا

فان قلت لم لعن مع حصول التحليل قلت لان التماس ذلك هتك للمروءة واعارة النفس في الوطء لغرض الغير فانه انما
يطأها ليعرضها لوطء الغير وهو قلة حمية ولهذا قال عم هو التيس المستعار وانما يكون مستعارا اذا سبق التماس
المطلق وقال السروجي واختلف العلماء في معناه فقيل اراد به طالب الحل من نكاح المتعة والموقت وسماه محللا وان لم
يحلل لانه يعتقد ويطلب الحل منه واما طالب الحل من طريقه لا يستوجب اللعن وقيل هو التزوج بلفظ الاحلال والتحليل
وفي الاسبيجابي لو تزوجها بنية التحليل من غير شرط حلت للاول ولا يكره والنية ليست بشيء وقال بعض مشايخنا
لو تزوجها ليحللها للاول فهو مثاب مأجور في ذلك حكاه المرغيناني ولكن يرد عليهم ان المعروف كالمشروط ولا خلاف في
كراهة المشروط وفي الجواهر المعتبر نية المحلل دون المرأة والزوج الاول فيصير كاشتراطه في العقد فيفسد العقد ولو لم
يشرط الطلاق فسخ العقد ولم يحل ويفسد باشتراط عدم الوطء فاذا فسخ فرق فصل المسائل يعني يطلقها بائنة ولها
المسمى في الاظهر وفي البسط وان شرط فيه طلاق فقيل يبطل العقد كالموقت ومنهم من قال يلغو الشرط ولا خلاف في انه لو قال
زوجتك بشرط ان لا يتزوج عليها او لا يتسرى او لا يسافر بها فان النكاح لا يفسد بذلك كله ولو قال بشرط ان لا يطأها نهارا
فيه وذكر التمرتاشي تزوجها ليحلها وقبلت جاز النكاح وصار الامر بيدها م فان طلقها ش اي فان طلق المحلل المرأة م بعد وطئها
حلت للاول ش اي حلت المرأة للاول م لوجود الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ش وبه قال عطاء
والحكم وزفر م وعن ابي يوسف انه يفسد النكاح لانه في معنى الموقت فيه ولا يحلها للاول لفساده ش وهو قول ابراهيم النخعي
والحسن البصري وبكر بن عبد الله المزني وقتادة ومالك بن انس وابن المنذر وعن عمر بن الخطاب انه قال لا اوتي بمحلل ولا محلل له الا
رجمتهما وقال ابن عمر لا يزالان زانيين وان مكثا عشرين سنة وعن عثمان بن عفان انه قال ذلك سفاح ولم [illegible] لا يصح في ذلك
الا نكاح رغبة والليث واحمد بن حنبل وابو عبيد م وعن محمد انه يصح النكاح لما بينا ش اراد به قوله لا يبطل م ولا يحلها للاول
ش اي لا يحل المحلل المرأة على الزوج الاول م لانه استعجل ما اخره الشرع ش وذلك لان النكاح عقد عمر وشرط التحليل [illegible] م
فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث ش يعني كما اذا قتل شخص مورثه فانه يحرم الميراث لانه استعجل ما اخره الشرع وذكر
الزندوستي في الروضة انه لو قال لها ازوجك نفسي ليجامعني ثم يطلقني لا يكون حلالا للزوج الاول في قول ابي حنيفة الشرط جائز
والنكاح فان منع بعد وطئها من تطليقها اجبره الحاكم على ذلك وتحل للاول وفي المرغيناني بالشرط تحل للاول وان مع جوازه
عند ابي حنيفة وزفر وعند ابي يوسف النكاح باطل ولا تحل للاول وعند محمد صحيح ولا تحل للاول وفي المفيد والمزيد وعن محمد النكاح صحيح
ولا يحل للاول لانه استعجله م واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى
الزوج الاول عادت بثلاث تطليقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين ش المراد بقوله يهدم الزوج آه اي المرأة تعود
بحالها لا يحرم حرمة غليظة م وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف ش وهو قول ابن عباس وابن عمر وابراهيم النخعي وعطاء وشريح وميمون
بن مهران م وقال محمد لا يهدم ما دون الثلاث ش يعني انها تصير بحال تحرم حرمة غليظة بما بقي من الطلقات الثلاث وبه قال مالك والشافعي
واحمد وزفر وهو قول عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن حصين وابي هريرة والمسألة مختلفة بين الصحابة كما ترى وقال شمس الائمة
في شرح الكافي اصل المسألة من الفقهاء بقول المشايخ من الصحابة م لانه ش اي لان نكاح الزوج الثاني م غاية للحرمة بالنص ش يعني قوله تعالى
فان طلقها الآية لان حتى حرف موضوع للغاية والمغيا ينتهي بالغاية م فيكون ش اي الزوج الثاني م منهيا ش للحرمة وهو نصب
اسم فاعل من الانهاء م ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ش اي لا يكون لوطء الثاني عبرة قبل التطليقات الثلاث لان الحرمة غير ثابتة ولا
شيء منها لانه لا يتجزى ثبوتها فلا حرمة قبل الثلاث فلا يكون الوطء غاية لها وهذا كقوله والله لا اكلم فلانا في رجب حتى استشير فلانا
فاستشاره قبل رجب لم يعتبر في حق اليمين اذ اليمين اوجب تحريم الكلام بعد رجب الى غاية الاستشارة فقبل رجب لا حرمة فلا يكون
الاستشارة غاية لها م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا ش اي سماه الشرع محللا اي
للحل حلالا وجعله لا يكون الا باثبات الحل فيه م وهو المثبت للحل ش اي الزوج الثاني هو مثبت للحل فيه لانه لا يجوز ان يكون
المراد الحل السابق لانه تحصيل الحاصل وهو فاسد لان الحل السابق موجود فيما دون الثلاث فصارت المرأة بالزوج الثاني
ملحقة بالاجنبية فلم تحرم على الزوج الاول الا بثلاث تطليقات لان حكم الحل الجديد هذا وقد ذكر الاترازي هنا اسئلة وطال
الكلام فيها

فلخص كلامه في السؤال الاول منع كون المراد بالمحلل هو الزوج الثاني لعدم ما يدل عليه ويجوز ان يكون المراد نكاح المتعة
لفرضية اللعن لانه كان مشروعا ثم انفسخ فالجواب ان الذين نقلوا هذا الحديث ثقات فكما نقبل نقلهم في نفس الحديث فكذلك نقبل
فيمن جاء فيه الحديث الثاني منع كون المراد بالمحلل الزوج الثاني مطلقا لانه ان اراد به قبل الطلقات الثلاث فهو ممنوع لانه غير محلل
قبله لوجود الحل وان اريد به بعد الثلاث فمسلم لكنه لا يفيد لان النزاع فيما دون الثلاث والجواب ان المراد به الزوج الثاني مطلقا عملا
باطلاق الحديث ولا نسلم نفي كونه محللا الا قبل الثلاث لانه يثبت حلا بحيث لا يحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقبلة فلم يلزم تحصيل الحاصل
السؤال الثالث ان الحديث متروك العمل بالظاهر لان الزوج الثاني بعد الطلقات الثلاث لا يثبت الحل ما لم يوجد الاصابة والحديث
مطلق فكانت الاصابة هي المثبتة للحل دون الزوج الثاني والمنع كونه من باب ترك العمل بظاهره لانه من باب التخصيص لان قوله
خرج عن عمومه بحديث العسيلة فبقي الباقي على عمومه فيما دون الثلاث السؤال الرابع ان الحديث اذا كان يقتضي الحل الجديد يلزم المعارضة
بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لانه يقتضي الحل مطلقا في عموم الاوقات فالحرمة التي ثبتت بالثلاث تطليقات مضاه الى غاية الزوج الثاني
فاذا انتهت يثبت الحل الاصلي بالسبب السابق فلا حاجة الى سبب مستأنف والجواب منع ثبوت الحل بالسبب السابق عند انتهاء الحرمة من كل
من جواز ثبوته بسبب اخر اذا دل الدليل عليه وقد دل اذ لو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه
رسول الله محللا وهنا سؤال آخر ذكره تاج الشريعة مع جوابه وهو ان المحلل هو الذي يثبت الحل واثبات الحل بعضه [illegible] اذ
اثبات الثابت محال والجواب ان اثبات الثابت انما لم يعتبر اذا لم يفد اما اذا افاد فيعتبر الا ترى ان بيع الانسان ماله من [illegible] لا يصح
وكذا شراؤه ماله اما اذا افاد فيعتبر كما اذا اشترى ماله من المضارب قبل ان يظهر فيه ربح وان كان [illegible] انه يفيد ملك التصرف
م واذا طلقها ثلاثا فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت بزوج آخر ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي والمدة تحتمل ذلك
ش هذه من مسائل الجامع الصغير والمراد من قوله ودخل بي الزوج الثاني وبيان المدة التي تحتمل ذلك ياتي عن قريب م جاز للزوج الاول
ش جواب اذا م ان يصدقها اذا كان في غالب ظنه انها صادقة ش قال الاترازي كلامه يوهم بان اخبارها مقبول واذا لم يكن من اهل [illegible]
الطلاق في التعليق قلت اشار لانه برواية كتاب الاستحسان يرد عليه قوله وليس كذلك لانه ذكر فيه كونها ثقة او وقوع
في قلبه وقد صرح بذلك العتابي بقوله اذا كان في غالب ظنه انها صادقة وتعليله مقيد بهذا وليس بمطلق حتى يترتب عليه الوهم
الذي ذكره م لانه ش اي لان النكاح م معاملة ش لكون البضع متقوما عند الدخول فاذا كان معاملة فخبر الواحد مقبول فيها بشرط
التمييز كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة م او امر ديني ش اي وان النكاح امر ديني م لتعلق الحل به ش اي بالنكاح فيقبل
قولها فيه ايضا كما اخبرت بنجاسة الماء وطهارته وحديثا م وقول الواحد فيهما مقبول ش اي في المعاملة والامر الديني
اما في الديانات فلان الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد من غير اشتراط العدد واما في المعاملات فعلى نوعين الاول هي التي
ليس فيها معنى الالزام كالوكالات ونحوها كما ذكرنا فيعتبر فيها خبر كل مميز عدلا كان او فاسقا صبيا كان او بالغا مسلما كان
او كافرا حرا كان او عبدا ذكرا او انثى من غير اشتراط العدد والعدالة دفعا للضرورة النوع الثاني الذي فيه الزام من حقوق العباد
فيشترط فيه العدد والعدالة وتعيين لفظ الشهادة لانها تبتنى على المنازعة فاحتيج الى زيادة توكيد دفعا للتزوير
والحيل م وهو غير مستنكر ش اي اخبار المرأة المذكورة فيستنكر فيه م اذا كانت المدة تحتمله ش اي اذا كانت المدة التي ذكرتها
تحتمل ذلك لان القول قول الامين فيما لا يستنكر م واختلفوا في ادنى هذه المدة ش اي اختلف ابو حنيفة وصاحباه في ادنى المدة
التي تصدق المعتدة في انقضاء العدة واعلم ان الفقهاء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم اختلفوا في المدة التي تصدق فيها المرأة في
انقضاء عدتها على اقوال الاول قال ابو حنيفة اقلها شهران ثلاث حيض بشهر وطهران بشهر او ثلاث اطهار بخمسة واربعين يوما
بثلاث حيض بخمسة عشر يوما كل حيضة بخمسة ايام الثاني قال ابو يوسف ومحمد تسعة وثلاثون يوما طهران ثلاثين يوما وثلاث حيض
الثالث قال شريح لو ادعت انها حاضت ثلاث حيض في شهر او في خمسة وثلاثين يوما وجاءت ببينة من النساء العدول من بطانة اهلها
انها رأت الحيض وتغتسل عند كل صلاة وتصلي فقد انقضت عدتها الرابع قال الشافعي انها تصدق في اكثر من اثنين وثلاثين يوما
هذا من مذهبه وقول منه ذكره ابن الحنبلي الخامس قال ابو ثور لا تصدق في اقل من سبعة واربعين يوما على ان اقل الحيض يوم
واقل الطهر خمسة عشر يوما السادس قال مالك اربعون يوما ذكره في الجواهر السابع قال اسحق بن راهويه وابو عبيد [illegible]

اقراء معلومة يعرفها فطانة اهلها تصدق على ما تشهد به ولا تصدق في اقل من ثلاثة اشهر التامي قالت الحنابلة اقله تسعة وعشرون
يوما وان قلنا القرء الطهر ثلاثة عشر يوما يزاد على ذلك اربعة ايام فيصير اثنين وثلاثين وصارت الاقوال فيه اصحها خمسة ولا
وسنبينها في باب العدة ش اي سنبين تلك المدة في باب العدة ولا في غيره وقال الكاكي في رد كلام السغناقي ورد من حيث اللفظ والمعنى
اما اللفظ فلان مثل هذا يسمى وعدا لا وعيدا فكان ينبغي ان تقول وعد غير منجز واما المعنى فلانه لم يقل في باب العدة من هذا الكلام
فيجوز ان يكون وعد منجزا في باب العدة من كتاب آخر انتهى قلت الذي من جهة المعنى اخذه من شيخه الكاكي ومع هذا لم يجب احد منهم
عن هذا ويمكن ان يقال انه وعد ولكنه ذهل عن فائه بسبب اشتغاله م باب الايلاء ش اي هذا باب في بيان حكم الايلاء وهو مصدر آلى
اي حلف والاسم الالية قال الكاكي الايلاء والالية اليمين لغة وجمع الالية اليات كركبة وركبات وقال الجوهري آلى يولي
وائتلى بمعنى حلف والالية اليمين على فعيلة والجمع الايا وكذلك الالوة بتثليث الهمزة فلما كان الاولا قلبت الواو ياء
لسكونها وانكسار ما قبلها وفي المرغيناني الالية الحلف على الامتناع والحلف اليمين على الفعل والقسم اليمين فيهما ثم الايلاء
تفسيره شرعا وهو الحلف على ترك قربان المنكوحة اربعة اشهر فصاعدا وشرطه وهو كون اليمين معقودة على المنكوحة واهل
وهو ان يكون من اهل الطلاق وحكمه وهو تعلقه بالحنث المتعلق بالكفارة ومدة وهي اربعة اشهر عند الجمهور على ما يأتي
الخلاف فيه وسببه وهو قيام المشاجرة وعدم الموافقة كما في سبب الطلاق الرجعي وقال الاترازي كان القياس ان يذكر الخلع
قبل الايلاء لان الخلع نوع من الطلاق الا انه لما كان بعوض ساعده عن الطلاق فاخر عن الايلاء وقدم الخلع على الظهار لانه منكر من
القول وزور وليس الخلع كذلك ثم قدم الظهار على اللعان لان الظهار اقرب الى الاباحة من اللعان بل سبب اللعان
وهو القذف بالزنا بواصف الى غير الزوجة يحل الحد والموجب للحد معصية محضة بلا شائبة الاباحة م اذا قال الرجل لامرأته
والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول ش اسم مولى فاعل الاعلال ماض وهنا صورتان احدهما قوله والله
لا اقربك ابدا ففيها هو مول بالاجماع والثانية قوله والله لا اقربك اربعة اشهر ففيها هو مول عندنا خلافا للشافعي ومالك واحمد
واسحق فان عندهم لا يكون موليا حتى يحلف على اكثر من اربعة على ان الفيء عندهم بعد اربعة اشهر فلا بد من مدة زائدة على اربعة
حتى تزيد يوما عند مالك ولحظة عند الشافعي ورد قولهم ظاهر القران حيث لم يجعل التربص اكثر من اربعة اشهر وعزلة عن الزوجة
وبلانه وروى في عدة الطلاق وذكر ابن زيد عن مالك وعن بعض العلماء الوصلة لا يكلمها كان موليا وهذا كله شاذ مخالف للنص
م لقوله تعالى للذين يؤلون الاية ش اي اقرأ تمام الاية قال الواحدي في كتاب اسباب نزول القران باسناده الى عطاء عن ابن عباس
كان ايلاء اهل الجاهلية السنة والسنتين واكثر من ذلك فوقت الله اربعة اشهر فمن كان ايلاؤه اقل من اربعة اشهر فليس بايلاء وحكى عن
المسيب انه قال كان الايلاء ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها ابدا وكان يتركها
كذلك فجعل الله الاجل الذي يعلم به ما عند الرجل في المرأة اربعة اشهر م فان قربها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة
ش اي كفارة اليمين م لان الكفارة توجب الحنث ش والايلاء اصله وقد حنث فيه فيلزمه الكفارة في المبسوط قال الشافعي لا كفارة عليه
ويحنث في يمينه لان الله وعد المغفرة وبعدما صار مغفورا لا تجب الكفارة قلنا المغفرة في الاخرة فلا ينافي وجوب الكفارة في الدنيا
ولكن هذا في قوله القديم وفي الجديد تجب الكفارة وهو الاصح كمذهبنا وبه قال مالك واحمد والجمهور وقال الحسن البصري لا كفارة
عليه في ذلك وقال قتادة خالف الحسن الناس م وسقط الايلاء لان اليمين يرتفع بالحنث ش وهذا بالاجماع م وان لم يقربها حتى مضت
اربعة اشهر بانت بتطليقة بائنة ش وهو قول جابر بن زيد ومسروق وشريح وعطاء والحسن البصري وابراهيم النخعي وعامر الشعبي وعبد
الرحمن الاوزاعي وسفيان الثوري وقبيصة بن ذؤيب وعكرمة وعلقمة وابن جريج وابن ابي ليلى ومنهم من قال تقع طلقة رجعية
وهو قول سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ومكحول والزهري هكذا في الاشراف وفي المحلى هذا على الاختلاف
لا غير وهم الزهري ومكحول وابو بكر الدكور وقال الشافعي تبين منه بتفريق القاضي ش يوقف بعد مضي المدة م فاذا ابى الفيء او
فرق القاضي بينهما ش اذا طلبت المرأة وكان تفريقها تطليقة رجعية وفي المبسوط تطليقة بائنة قال الكاكي وما وجدت ذلك في
كتبهم الا عند مالك لا رجعة له عليها الا ان يطأها وقالت الظاهرية لا يطلق الحاكم ويطلقه ويطحم بالسوط ويحبسه حتى
يفيء او يطلقها وبه قال الشافعي في القديم وقال ابو ثور يطلق الحاكم طلقة بائنة اذا قامت في الرجعية فانه يراجعها ويعود الامر
كفو قرا عنه م

لانه ش اي لان المولي م مانع حقها في الجماع ش اي بثبوت الايلاء يتضرر الاضرار والتعنت بمنع حقها في الجماع م فينوب القاضي منابه في
التسريح بالاحسان م كما في الجب والعنة ش اي كما ينوب القاضي منابه في التفريق اذا وجدت زوجها مجبوبا او عنينا وطريق القياس
الضرر عنها عند فوت الامساك بالمعروف م ولنا انه ظلمها بمنع حقها ش المستحق عليه وهو الوطء في المدة م فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح
عند مضي هذه المدة ش تخليصا لها عن ضرر التعليق ولا يحصل التخلص بالرجعي فوقع بائنا ولان الايلاء كان طلاقا بائنا على الفور في الجاهلية
بحيث لا يقربها الشخص بعد الايلاء ابدا فجعله الشرع مؤجلا بقوله تربص اربعة اشهر الى انقضاء المدة فحصلت الاشارة الى الواقع
م وهو المأثور ش اي مذهبنا وهو وقوع البينونة بعد مضي مدة الايلاء م عن عثمان وعلي ش اما المأثور عن عثمان فقد رواه عبد الرزاق
في مصنفه حدثنا معمر عن عطاء الخراساني عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت كانا يقولان في الايلاء اذا مضت اربعة اشهر
فهي تطليقة واحدة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة واما المأثور عن علي فرواه عبد الرزاق ايضا عن معمر بن علي وابن مسعود
وابن عباس قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة م والعبادلة الثلاثة ش وهم عند الفقهاء عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين هم اربعة ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وابن عمرو ولم يذكروا فيهم عبد الله بن مسعود
لانه من كبار الصحابة فلا يدخل فيهم كذا في المغرب قال الاترازي وفيه نظر لان مالكا اخرج في الموطأ عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن
ابي طالب انه كان يقول اذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليه الطلاق وان مضت الاربعة الاشهر حتى يوقف فاما ان يطلق واما ان يفيء وكذلك روى
البخاري في الصحيح انه لا يقع الطلاق حتى يطلق ونقل ذلك عن عثمان وعلي وابن عمر وابي الدرداء وعائشة واثني عشر رجلا من اصحاب النبي
فعلم ان مذهب عثمان وعلي وابن عمر ليس كما قال صاحب الهداية على ما قال البخاري قلت روى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو معاوية عن الاعمش
عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وابن عمر قالا اذا آلى فلم يفئ حتى مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة واخرج نحوه عن
الشعبي والنخعي ومسروق والحسن وابن سيرين وقبيصة وسالم وابي سلمة قلت فعلم ان الذي قال صاحب الهداية عن ابن عمر مثل ما قاله
وكذلك الذي قاله عن عثمان وعلي مثل ما قاله كما مر الآن عن عبد الرزاق والذي رواه عن زيد بن
ثابت بن الضحاك الانصاري البخاري كما سمعت الآن م وكفى بهم قدوة ش اي كفى بالمذكورين عثمان وعلي والعبادلة وزيد بن ثابت اقتداء
وكذلك غيرهم من الصحابة والتابعين على اصحابنا م ولانه ش اي ولان الايلاء م كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتأجيله الى انقضاء المدة
ش اي كان الايلاء طلاقا في الجاهلية على الفور بحيث لا يقربها الشخص بعد الايلاء ابدا فحكم الشارع بتأجيله الى انقضاء المدة المذكورة في
النص فان وطئها في المدة حنث في يمينه ويلزمه الكفارة والا تقع طلقة بائنة بمضي المدة كما مر بيانه م فان كان حلف على اربعة اشهر ش
اي فان كان الرجل حلف وقال والله لا اقربك اربعة اشهر وهذا تفصيل حكم الايلاء على تقدير عدم الوطء في المدة وهو ان يقال لا يخلو من احد
الامرين احدهما ان يحلف على اربعة اشهر فمضت المدة م سقطت اليمين لانها كانت موقتة به ش اي حلفه على اربعة اشهر والاخر
هو قوله م وان كان حلف على الابد ش بان قال والله لا اقربك ابدا او قال والله لا اقربك فقط بدون ذكر الابد ومضت المدة ووقعت
البينونة م فاليمين باقية لانها مطلقة ش اي لان اليمين مطلقة عن الوقت فكان مؤبدا م ولم يوجد الحنث ش يعني الموجب للحنث وهو
الوطء م يرتفع ش اي يرتفع اليمين بالحنث لانها كانت مؤبدة فبقيت على حالها م الا انه لا يتكرر الطلاق ش استثناء من قوله اليمين
باقية يعني اليمين باقية لعدم الحنث حتى اذا وجد الوطء يلزمه الكفارة لكنه لا يتكرر الطلاق بمضي المدة الاخرى م مثل التزوج ش قبل
التزوج وان كانت في العدة بان كانت ممتدة الطهر مثلا قال الكاكي هذا احتراز عن قول ابي سهل السرخسي فانه قال تنعقد اليمين بعد
مضي اربعة اشهر اخرى قبل انقضاء عدتها وتقع تطليقة بمضيها وكذا الثالثة ولا معنى للايلاء كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك
فانت طالق ولو صرح بها كان الحكم فيه ما بينا فكذا هنا وقال الاترازي قال الشيخ ابو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير ولا نص في هذه
المسألة يعني عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد واختلف مشايخنا فيها قال الاعمش والفقيه محمد بن ابراهيم الميداني والفقيه الجليل اسحق الحافظ
يقولون لا يتكرر الطلاق على المولي منها وان تكررت المدة وهي في العدة وكان ابو سهل الفقيه السرخسي يتكرر الطلاق بتكرر المدة وقد بينا كلامه
واما وجه قوله هو لا فقال اشار الله النص بقوله م لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة ش اذ لا حق لها في الجماع بعد البينونة فلا يكون الرجل
ظالما م فان عاد وتزوجها ش اي فان عاد هذا الرجل المولي وتزوج هذه المرأة بعد البينونة بمضي اربعة اشهر طلقت اخرى لان اليمين باقية
لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها م وهو الوطء وقد منع الزوج ذلك لبقاء يمينه م فيتحقق الظلم فيزال بالطلاق البائن م ويعتبر
ابتداء هذه المدة ش اي مدة الايلاء

من وقت التزوج ش قيل هذا احتراز عما اذا تزوجها قبل انقضاء العدة فان ذلك الايلا يعتبر من وقت الطلاق لا من وقت
التزوج ثانيا م فان تزوجها ثالثا ش اي الايلا ارى في بعض النسخ ثانيا ويحمل وجه الاول بالنظر الى التزوج قبل الايلا
لكنه بالنظر الى التزوج بعد الايلا عاد الايلا م ووقعت بمضي اربعة اشهر اخرى ش اي طلقة اخرى م ان لم يقربها
اشار به الى قوله لان اليمين باقية اه م فان تزوجها بعد زوج آخر لم يقع بذلك الايلا طلاق ش لتقييده بهذا الملك م لانه
بمنزلة التعليق بعد القربان وتعليق الطلاق منحصر في طلاق ذلك الملك الذي حصل فيه التعليق م وهي ش اي هذه المسئلة
فرع مسئلة التنجيز الخلافية م فانه يبطل التعليق عندنا خلافا لزفر م وقد مر من قبل ش اي في باب الايمان في الطلاق م واليمين
باقية لاطلاقها ش اي لاطلاق اليمين فيكون باقية بعد الطلاق الثلاث م وعدم الحنث ش بالجر عطفا على لاطلاقها اي لعدم الحنث
اذ الكلام فيما اذا لم يطأها فان في المبسوط واذا آلى الرجل من امراته لا يقربها ثم طلقها ثلاثا لا يبطل الايلا عندنا خلافا لزفر لان
طلاق موصوف بما سبق على التطليقات المملوكة ولم يبق شي منها بعد وقوع الثلاث عليها وكذلك لو بانت بالايلا ثلث مرات ثم
تزوجها بعد زوج آخر لم يكن موليا الا عند زفر واما الكفارة عند الوطي فلبقاء اليمين لاطلاقها ووجود الحنث م فان وطئها
كفر عن يمينه لوجود الحنث ش فاليمين انحلت ووجبت الكفارة م فان حلف على اقل من اربعة اشهر ش بان يقول والله لا اقربك شهرا
وهو وضع المبسوط وقال لا اقربك شهرين وثلاثة اشهر م لم يكن موليا ش وبه قالت الائمة واكثر العلماء منهم سعيد بن جبير و
طاوس والاوزاعي وابو ثور وابو عبيد واختاره ابن المنذر وهو نص القرآن وقال ابراهيم النخعي وقتادة وحماد بن ابي ليلى
واسحق من حلف على قليل المدة او كثيرها فتركها اربعة اشهر فهو مول ونص بذلك المدة الا بالله وبه قالت الظاهرية وفي
التجريد وكان ابو حنيفة يقول به ثم رجع الى قول ابن عباس لما صح عنده م لقول ابن عباس لا ايلا فيما دون اربعة اشهر ش قال في الاكمل
بلغنا ذلك عن ابن عباس كذا نقله الاترازي وغيره من الشراح سكتوا عن تخريجه والحصام الاترازي ترك ذلك قلت روى ابن ابي شيبة
في مصنفه حدثنا علي بن مسهر عن سعيد عن عامر الاحول عن عطا عن ابن عباس قال اذا آلى من امراته شهرا او شهرين او ثلاثة ما لم يبلغ
الحد فليس بايلا واخرج نحوه عن عطا وطاوس وسعيد بن جبير والشعبي فان قيل فتوى ابن عباس مخالف النص ظاهرا لانه اطلق
الايلا وقيل التربص مدة وذلك يعني ان من آلى من امراته ولو مدة يسيرة كيوم وساعة يلزمه تربص اربعة اشهر فالتقييد
بمدة زيادة على النص وهو لا يجوز بفتوى ابن عباس واجيب بان فتواه تفسير للنص لا تقييد لان الراي في المقدرات الشرعية م ولانه امتناع
عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع ش بلا مانع خبر ان لان الامتناع عن القربان حاصل بلا مانع واراد بالمانع اليمين بيانه ان المولي
من ترك قربانها في المدة ويلزمه شي وهنا يتمكن من قربانها بمضي الشهر من غير شي فلم يكن موليا كما لو ترك مجامعتها في المدة
من غير يمين كذا في المبسوط قال الاترازي وقوله اكثر المدة ليس بتقييد بل لازم لان الامتناع عن القربان بلا مانع ربما يكون في اقل
المدة فان حلف لا يقربها ثلاثة اشهر مثلا فبعد مضي ثلاثة اشهر يبقى شهر آخر الى تمام المدة والامتناع فيه بلا مانع لا محالة ولو قال
صاحب الهداية في بعض المدة بدل قوله في اكثر المدة لكان اولى لان البعض اعم واشمل وقال الكاكي قوله في اكثر المدة اي مدة الايلا
وهو ثلاثة اشهر قوله بلا مانع وهو لزوم شي قيل هو مشكل لجواز ان يحلف على ثلاثة اشهر فلا يكون الامتناع عن القربان في
اكثر المدة بلا مانع واجيب عنه ان وضع المسئلة في الاصل فيمن حلف لا يقربها شهرا فعند الجمهور لا يكون موليا وعند ابن ابي ليلى
يكون موليا حتى لو لم يقربها اربعة اشهر يطلق وقال في جوابه لان الامتناع عن القربان في اكثر المدة بلا مانع لان المانع وهو اليمين
معدوم في ثلاثة اشهر من هذه المدة وقيل المراد بالاكثر اربعة اشهر وهو جميع المدة سماها اكثر باعتبار هذا الحلف لانها اكثر
منها واذا كان كذلك فلا شك ان المانع غير موجود في جميع الصور التي دون تلك المدة وان وجد المانع في البعض لانتفاء
المجموع بانتفاء البعض وهذا ضعيف لانما يصح ان لو قال اكثر المدتين كذا في الكافي وقيل لفظ الاكثر وقع حشوا م ومثله ش
اي مثل هذا الامتناع وهو الامتناع بلا مانع م لا يثبت حكم الطلاق فيه ش اي في الامتناع ويجوز ان يرجع الضمير فيه الى الحلف
على معنى ان مثل هذا الامتناع الذي قلنا لا يثبت حكم الطلاق في الحلف لانه يمكنه القربان في بعض المدة بلا شي فلا يتحقق الايلا م
ولو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه جمع بينهما بحرف الجمع ش وهو الواو م فصار كالجمع
بلفظ الجمع ش وفي بعض النسخ فصار كجمعه اي كجمع المولي بلفظ الجمع اي فصار كانه قال لا اقربك اربعة اشهر فيكون موليا

ولهذا لو قال لا اكلمه يوما ويومين يصير مدة اليمين ثلاثة ايام وكذا لو قال هذا الى شهر بعد شهر كان الاجل شهرين كذا في فتاوى قاضي خان
وفي جوامع الفقه قال والله لا اقربك شهرين وشهرين او قال وشهرين قبل شهرين او قال وشهرين بعد شهرين فهو كقوله
اربعة اشهر م ولو مكث يوما ش صحح قاضي خان يوما او ساعة وكذا صحح المحبوبي ساعة وقيل تكرير اليمين في مجلس او مجالس وبينهما
اقل من يوم صح عند ابي حنيفة وابي يوسف فقيد مكث يوم ليكون المسئلة اتفاقية م ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين
لم يكن موليا ش وبه قال الشافعي واحمد وابو ثور م لان الثاني ش اي الكلام الثاني م ايجاب مبتدأ ش اي ايجاب مستقل م وقد صار ممنوعا
بعد اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية ش اي اليمين الثانية م اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم يتكامل مدة المنع فلا يكون موليا
والاصل في ذلك انه اذا لم يعد اسم الله تعالى في المعطوف ولا حرف النفي ولم يكن الاول مذكورة فقد كان ايجابا مستقلا وعلى هذا لا
يكون في المسئلة الثانية موليا لفوات الاولى الثلاثة لوجود المكث يوما واعادة اسم الله وحرف النفي فصار الى آخر ما ذكر المص
واذا لم يكن موليا هنا يكون كلاما عن يمينين مستقلتين ويلزمه بالقربان كفارتان م ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما
لم يكن موليا ش في حق وقوع الطلاق ولكن لو قربها في هذه الحالة انه يكون موليا اذا قربها يوما ومضى ذلك اليوم بغروب الشمس
وبقي بعده الى تمام السنة اربعة اشهر فصاعدا فان لم يبق اربعة اشهر لا يكون موليا الا اذا قربها مرة فبقي بعد القربان في السنة
اربعة اشهر فصاعدا وعلى ذلك نص في المبسوط وشرح الطحاوي خلافا لزفر فانه يكون موليا عنده وبه قال الشافعي وذكر شمس
الائمة البيهقي في كتاب الشامل فيه قياسا واستحسانا وقال يصير موليا قياسا ولا يصير موليا استحسانا ولم يذكر مما الحاكم في الكافي
وشمس الائمة السرخسي في مبسوطه وهو شرح الكافي وكذا لم يذكر مما في شرح الطحاوي وغير ذلك م هو ش اي زفر م يصرفه الاستثنا ش وهو قوله
الا يوما م الى آخرها ش اي الى آخر السنة م اعتبارا بالاجارة ش اي كما اذا آجر داره سنة الا يوما وهذا لو قال والله لا اقربك
سنة الا نقصان يوم يصرف اليوم الى آخر السنة بالاتفاق م فتمكن مدة المنع ش اي ينصرف الاستثناء الى آخر السنة يتم مدة المنع
ولنا ان المولي من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشي يلزمه ويمكنه هنا ش اي يمكن للمولي هنا قربان المراة بلا شي يلزمه في يوم
واحد اي يوم كان من ايام السنة فلا يكون موليا وبين هذا بقوله لان المستثنى يوم منكر مجهول شائع في فصل السنة فلا
يصرفه الى آخر السنة على حقيقته لان اليمين مع الجهالة تصح فلا ضرورة الى ان يراد به آخر السنة م بخلاف الاجارة لان الصرف
ش اي صرف اليوم م الى الآخر ش اي الى آخر السنة م لتصحيحها ش اي لتصحيح الاجارة م فانها ش اي فان الاجارة م لا تصح مع التنكير
لعدم حصول المقصود وهو التمكن من استيفاء المنفعة م ولا كذلك اليمين ش لانها تصح مع الجهالة كما ذكرنا في المسئلتين م فان
قربها في يوم ش وفي بعض النسخ ولو قربها في يوم اي في المسئلة المذكورة م والباقي اربعة اشهر او اكثر صار موليا لسقوط الاستثنا
وقد مر الكلام فيه عن قريب م ولو قال وهو بالبصرة ش اي الحال انه كان بالبصرة م والله لا ادخل الكوفة وامراته فيها ش اي الحال
ان امراته بالكوفة م لم يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير شي يلزمه بالاخراج من الكوفة ش بوكيله او نائبه قبل مضي اربعة اشهر
فيقربها ولا يتحقق معنى الايلا وقال الحاكم الشهيد في الكافي وان حلف لا يقربها في مكان كذا او في مصر كذا او في ارض العراق لم يكن
موليا لانه يمكنه ان يخرجها من ارض العراق قبل مضي اربعة اشهر فيطأها بغير حنث وفي المرغيناني لو كان بينهما مسيرة اربعة
اشهر فهو بالسنا ولم يعتبر خروج كل واحد منهما الى صاحبه م قال ش اي القدوري م ولو حلف بحج ش بان قال ان قربتك
فعلي حج البيت او العمرة او المشي الى بيت الله م او بصوم ش بان قال ان قربتك فعلي صوم سنة م او صدقة ش بان يقال ان قربتك
فعلي صدقة م او عتق او طلاق م فهو مول ش في كل الصور المذكورة على ظاهر الرواية من اصحابنا وفي بعضها خلاف ياتي م لتحقق المنع ش عن القربان
باليمين ش وهو ذكر الشرط والجزاء م وهذه الاجزية ش اشار بها الى الحج والصوم والصدقة والعتق والطلاق م مانعة ش اي مانعة
من مباشرة الشرط بمعنى ان الجزاء الذي فيه وفي عدمه مشقة على الحالف مانع من مباشرة الشرط م فيها ش اي في الاجزية م من المشقة ش لانه
اذا باشر الشرط يقع الجزاء لا محالة فيحصل المشقة فيكون الجزاء مانعا وبقولنا قال مالك والشافعي في الاظهر والايلا لا يكون الا باليمين
بمانع او بصفاته الراتبة كقول الظاهرية وقال ابن عباس كل يمين منعت الجماع فهي ايلا وبه قال الشعبي والنخعي واهل الحجاز
واهل العراق وابو ثور وابو عبيد واختاره ابن المنذر والصحيح من قول الشافعي ان كل يمين منعت الجماع فهي ايلا وهو الجديد
ولو قال ان قربتك فعلي صلاة او غزو فليس بمول عندهما وقال محمد هو مول وبه قال مالك والشافعي واحمد وزفر والحسن وهو قول

ولو قال فعلي ان اتصدق بهذا على هذا المسكين لم يصح لا لما عين كالحق العبد وكذا في مالي هبة في المساكين لم يصح الايلاء
التصدق به وفي الخزانة عن ابي ح قال ان قربتك فعلي ان اتصدق بهذه الدراهم على هؤلاء المساكين لم يصر موليا ولو قال والله لا
اقربك حتى ينزل عيسى بن مريم او يخرج الدجال او ياجوج وماجوج او الدابة او تطلع الشمس من مغربها فهو مول استحسانا وهو الصحيح من مذهب
اصحابنا ولو قال والله لا اقربك حتى تصعدي الى السماء او حتى تبيض الغراب فهو مولي م وصورة الحلف بالعتق ان يعلق قربانها بعتق
عبده ش انما عينا صورة الحلف بقربانها امراته بعتق عبده لانه فيه خلافا لابي يوسف ذكره شمس الائمة السرخسي في مبسوطه استدلالا بقوله م
وفيه خلاف ابي يوسف ش اي فان ابا يوسف يقول يمكنه البيع م بان يبيع عبده ثم القربان ش اي ثم يمكنه القربان بعد بيع العبد م فلا يلزمه
شيء وهما ش اي ابو ح ومحمد م يقولان البيع موهوم ش يعني يحتمل ان يبيع ويحتمل ان لا يبيع م فلا يمنع المانعية فيه ش اي في الايلاء ولكن ان باع
سقط الايلاء عندهما لانه صار بحال يملك قربانها من غير ان يلزمه شيء فان اشتراه لم يكن موليا لسقوط اليمين لوجود شرط الحنث
بعد بيع العبد وان مات العبد قبل ان يبيعه سقط الايلاء لانه يتمكن من قربانها بعد موته من غير ان يلزمه شيء م والحلف بالطلاق ان
يعلق قربانها بطلاقها او طلاق صاحبتها ذكره في شرح الطحاوي وان ابا يوسف قال لا يكون موليا م وكل ذلك مانع ش اي كل الاجزية
المذكورة مانع عن الوطء لما ذكرنا م وان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا ش باجماع الائمة الاربعة وجمهور اهل العلم والاوزاعي
لعدم م وان آلى من المطلقة البائنة لم يكن موليا لان الزوجية قائمة في الاول ش اي في المطلقة الرجعية م دون الثانية ش اي المطلقة
البائنة م ومحل الايلاء من يكون من نسائنا بالنص ش وهو قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم وبعد الابانة تنتفي الزوجية لكنه اذا وطئها
يلزمه الكفارة لانه ليس بمول في حق الطلاق دون الكفارة بخلاف المعتدة الرجعية حيث يصح ايلاؤها لقيام الزوجية لان وطئها
مباح عندنا م فلو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط محل الايلاء ش وقال الحاكم الشهيد في الكافي ولو آلى من امته او ام ولده
لم يكن موليا وان قربها كفر م وان قال لاجنبية والله لا اقربك او انت علي كظهر امي ثم تزوجها لم يكن موليا ولا
مظاهرا ش اي ولا يكون مظاهرا م لان الكلام في مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك ش اي بعد
وقوع الكلام باطلا م وان قربها كفر لتحقق الحنث اذ اليمين منعقدة في حقه ش اي في حق الحنث هذا في قوله والله لا اقربك
لا في قوله انت علي كظهر امي لان الاول يمين دون الثانية وقد وجد الحنث فيلزمه الكفارة م ومدة ايلاء الامة شهران ش حرة كان
زوجها او عبدا وهو قول عمر بن الخطاب وبه قال الحسن والشعبي وقتادة والنخعي والثوري ورواية عن مالك واحمد والمشهور
من مذهب مالك ان ايلاء العبد شهران على الحرة والامة وهو قول عطاء والزهري واسحق ورواية عن احمد وقال الشافعي واحمد في ظاهر الرواية
عنه وابن المنذر والظاهرية مدة الكل سواء اربعة اشهر وبه قال ابو ثور وابو سليمان م لانه ش اي مدة الايلاء م مدة ضربت اجلا للبينونة فيتنصف
بالرق ش اي بسبب الرق كما في طلاقها سببا وعدتها حيضتان م كمدة العدة ش حيث تنصف بالرق وقال الاترازي فيه نظر لانه
تعليل النص بقوله مدة ضربت كذلك بل الحق ان مدة الايلاء شرعت اجلا للبينونة لا عند مالك والشافعي لكون الزوج مخيرا
بعد انقضاء المدة بين ان يفي اليها او يطلق فاذا طلقها يكون له عليها الرجعة ما دامت في العدة فلا يكون مدة الايلاء اجلا للبينونة
فلا يصح قياسها على مدة العدة لعدم الجامع بين المقيس والمقيس عليه وهو كون المدة اجلا للبينونة بل الجامع موجود في كون الرق
منصفا للحل المحلية م وان كان المولي مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة ش او رتقا او قرناء لم يكن لها خرق المبال
م او صغيرة لا تجامع او كانت بينهما مسافة ش بان يكون بينهما مسيرة اربعة اشهر فصاعدا م لا يقدر ان يصل اليها في مدة الايلاء ففيئه ان
يقول بلسانه فئت اليها في مدة الايلاء ش فان قال ذلك سقط الايلاء م وان قربها كفر وفي جوامع الفقه لو عجز عن جماعها لرتقها او قرنها
او صغرها او بالجب او بالعنة او كان اسيرا في دار الحرب او لكونها ممتنعة او كانت في مكان لا يعرفها وهي ناشزة او بينهما اربعة اشهر
او حال القاضي بينهما بشهادة الطلاق الثلاث ففيئه باللسان ان يقول فئت اليها او رجعت او راجعتها او ارجعتها او ابطلت الايلاء
بشرط تمام العجز الى تمام المدة وفي البدائع او كان محبوسا وفي شرح الطحاوي او آلى منها وهي مجنونة او هو محبوس او كان بينهما اقل
من اربعة اشهر الا ان السلطان او العدو يمنعه عن ذلك لا يكون فيئه باللسان قال ويمكن ان يوفق بين القولين في الحبس بان يحمل ما ذكر
في شرح المختصر على امكان الوصول الى السجن بان يرض عليه ليجامعها ومنع العدو والسلطان نادر على شرف الزوال والحبس نحو لا يعتبر
في الفيء باللسان وبظلم يعتبر كالغائب وفي خزانة الاكمل المريض فيئه بقلبه وبلسانه ولو كانت مريضة او صغيرة لا يجامع مثلها ففيئه برضى
بالقلب

وفي المرغيناني لا يكون الفيء بها بالقلب وذكر الجرجاني لو فاء بقلبه ولم يتكلم بلسانه ومضت المدة اي مدة قيئه كان فيئا وفي المغني
قال الفيء متى ما قدرت جامعتك م وقال الشافعي لا فيء الا بالجماع ش وهو قول سعيد بن جبير وبه قال ابو ثور واختاره الناطفي
م واليه ذهب الطحاوي ش اي الى قول الشافعي ذهب الامام ابو جعفر الطحاوي على ما نقل عنه فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير قلت
نظر غيره وارد لان الذي نقل عنه يرد لانه جعل ذلك عند العجز واما عند القدرة فالفيء بالجماع هو الاصل ولذلك نقل عن الكرخي
حيث قالوا لو كان الاصلاق ان الفيء باللسان انما يعتبر عند العجز عن الوطء م لانه لو كان فيئا لكان حنثا ش اي لان الفيء باللسان لو كان
فيئا لكان حنثا لان التعلق بالفيء بحكمان الكفارة وامتناع حكم الفرقة ثم الفيء باللسان لا يعتبر في حق الكفارة فكذا في الاخر وتحقيقه
ان الفيء رجوع عن الظلم المتعلق بالشرع بما يضاده وهو الحنث فاذا لم يكن الفيء باللسان لا ينصرف به الايلاء فيئا م ولنا انه ش
اي ان الزوج م اذاها ش اي اذى المراة م بذكر المنع ش اي منع حقها في الجماع م فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان ش لان
الزوج اذا كان عاجزا عن الجماع حالة الايلاء لم يكن قصد الاضرار ومنع حقها في الجماع اذ لا حق لها فيه وانما قصد الايحا
باللسان ومثل ذلك الظلم يرتفع باللسان م واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق ش لان الطلاق بحسب الجناية م ولو قدر على الجماع
في المدة ش وفي بعض النسخ فان قدر اي المولي المريض على ان يجامعها في مدة الايلاء م بطل ذلك الفيء ش الذي فاء باللسان م وصار
فيئه بالجماع لانه قدر على الاصل ش الذي هو الفيء بالجماع م قبل حصول المقصود بالخلف ش وهو الفيء باللسان وصار كالمتيمم اذا وجد
الماء في خلال صلوته ولا خلاف فيه للائمة الاربعة م واذا قال لامراته انت علي حرام ش هذا الكلام منهم يحتمل الوجوه ولا يمتاز البعض
من البعض الا بالارادة ولاجل ذلك قال م سئل عن نيته فان قال اردت الكذب فهو كما قال ش يعني يكون كذبا م لانه نوى حقيقة كلامه
ش لانها حلال له ولا يقع به طلاق ولا ايلاء ولا غير ذلك م وقيل لا يصدق في القضاء لانه يمين ظاهر ش لانه تحريم الحلال وانما
بينه وبين الله يصدق وهذا القول منقول عن الطحاوي والكرخي فانهما قالا في مختصريهما انه لا يصدق في ابطال الايلاء في القضاء
وقد اختلف اهل العلم في لفظ الحرام اختلافا كثيرا الاول انه يسئل عن نيته وهو قول ابي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة
وبه قال الحسن البصري وعطاء وطاوس وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ورواية عن احمد وسليمان بن يسار وقتادة والاوزاعي وابو ثور
وكان ابن عباس يقول هو يمين الثاني ان الحرام يمين روي ذلك عن علي وزيد بن ثابت وابن عمر وبه قال الحكم وابن ابي ليلى ومالك الا
انه قال ينوي في غير المدخول بها الثالث ان فيه كفارة الظهار يروى عن ابن عباس وبه قال ابو قلابة واحمد الرابع هو على ما نوى
الخامس انه تطليقة بائنة لا غير وهو قول حماد بن ابي سليمان السادس التوقف فيه يروى عن علي انه قال ما انا بمحلها ولا محرمها عليك
ان شئت فتقدم ولا تتاخر وفي المحلى ان شئت السابع اذا لم يكن له نية فليس بشيء يروى ذلك رواية اخرى عن النخعي وعلل الشافعي فيه
اوجه اصحها مثل الرواية عن النخعي والثامن ان فيه الكفارة والثالث صريح في حرمة الامة كناية وان نوى به الطلاق فهو طلقة رجعية
وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وان نوى ظهارا فهو ظهار وان نوى التحريم فليس فيه الا الكفارة ايمانا قاله مسروق والشعبي
وهو مثل تحريم بضعه من اهله ليس بشيء وبه قال ابو سلمة بن عبد الرحمن التاسع هو على ما نوى في الواحدة بائنة وان نوى ثلاثا فثلاث
وان لم يكن له نية فليس بشيء وهو مذهب الثوري والعاشر انها تصير حراما بذلك ولم يذكروا طلاقا او يروى هذا عن ابي هريرة
الحادي عشر ان نوى واحدة ولم ينو شيئا فهو واحدة بائنة وان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى ثنتين فثنتين يروى ذلك عن ابراهيم
وهو الذي عليه المتاخرون من مشايخنا الا في نية الثنتين فانها لا تصح عند ائمتنا الثلاثة والثاني عشر هو يمين كفارتها عتق رقبة
روي ذلك عن ابن عباس وقال امر وهو يمين فقط والثالث عشر في غير الزوجة وليس بيمين في الزوجة يروى عن الحسن ووجه
الشافعية والرابع عشر ليس بشيء في الامة والطعام كالامة وبه قال مالك والخامس عشر ان ذلك باطل وكذب في زوجته ذكره ابن
حزم في المحلى وزعم انه مذهب ابن عباس والشعبي وابي سلمة بن عبد الله وابي سليمان الخطابي وجميع الظاهرية م وان قال اردت الطلاق
فهي تطليقة بائنة الا ان ينوي الثلاث لانه من الفاظ الكنايات يقع على الادنى مع احتمال الكل واذا نوى ثنتين كانت واحدة بائنة
عندنا لان اللفظ لا يحتمل العدد خلافا لزفر الا اذا كانت المراة امة فيقع الثنتان لان ذلك جنس طلاقها وقد ذكرناه في
الكنايات اشار به الى ان بعض المباحث في الكنايات م وان قال اردت الظهار فهو ظهار ش هكذا ذكر القدوري وكذا ليس بظاهر
الرواية عن اصحابنا وهذا لم يذكر الطحاوي والحاكم الشهيد في مختصريهما حكم ما اذا كان الظهار وذكر شمس الائمة السرخسي انه قال في النوادر
انه يكون ظهارا عند ابي ح وابي يوسف رح

اشار اليه المص بقوله م وهذا ش اي كونه ظهارا م عند ابي ح وابي يو وقال محمد ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة ش لان الظهار تشبيه
المحللة بالمحرمة ولم يوجد التشبيه لعدم حرف التشبيه وهو الكاف فلم يصح نيته م وهو الركن فيه ش اي التشبيه المذكور هو الركن
في الظهار م ولهما ش اي لابي ح ومحمد انه ش اي ان القائل بقوله انت علي حرام م اطلق الحرمة ش حيث لم يقيدها بشيء والمراد بان
يكون محرمة بالطلاق وتارة بالظهار ومطلق الحرمة يحتمل المقيد م وفي الظهار نوع حرمة ش لانه اذا قال لامرأته انت علي كظهر
امي فقد حرمت عليه حتى يكفر عن ظهاره م والمطلق يحتمل المقيد ش ومن نوى محتمل كلامه صدق م وان قال اردت التحريم او لم ارد
ش اي او قال لم ارد به شيئا فهو يمين يصير به موليا م حتى اذا قربها كفر وان لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بالايلاء اما اذا
اراد التحريم فانما يكون يمينا لان تحريم المباح يمين لقوله تع يا ايها النبي لم تحرم الآية واما اذا لم يرد شيئا فلان الحرمة الثابتة به
ادنى المحرمات لانه في الايلاء الوطي فلما كانت حرمة اليمين ادنى المحرمات تعينت لتيقنها م لان الاصل في تحريم الحلال انما هو اليمين عندنا ش
لان تحريم الحلال ليس للعبد بل الى الله لانه قلب المشروع لكن العبد يمنع نفسه عن ذلك الشيء فاذا باشره فعليه الكفارة م وسنذكره ش
اي سنذكر هذا الاصل في كتاب الايمان م ومن المشايخ من يصرف لفظ التحريم الى الطلاق ش في قوله لها انت علي حرام م من غير نية بحكم
العرف ش لان العادة جرت بين الناس في زماننا هذا انهم يريدون الطلاق بهذا واراد من المشايخ ابا بكر الاسكاف وابا بكر
بن سعيد والفقيه ابا جعفر الهندواني وهم من كبار علمائنا الماضين ببلخ فانهم قالوا يقع الطلاق بدون النية وقال الفقيه
ابو الليث وبه نأخذ وكذا الجواب في قوله كل حل علي حرام وحلال الله علي حرام او قال حلال المسلمين علي حرام وفي الذخيرة هذا
كله طلاق بائن باتفاق وان كانت له اربع نسوة وقع على كل واحدة طلقة بائنة وفي فتوى الاوزجندي والشيخ الامام [illegible] بن
الحسين الكيساني انه يقع واحدة واليه البيان قال صاحب الذخيرة لو قال علي حرام ولم تكن له امرأة لم يلزمه شيء لانه يمين بالطلاق
ولا زوجة له فان تزوج امرأة وباشر الشرط اختلفوا فيه قال ابو جعفر تبين المتزوجة وقال غيره لا تبين وبه اخذ الفقيه ابو الليث
وعليه الفتوى ولو قال انت علي حرام الغيرية فهي واحدة وان نوى ثلاثا صحت ويقع طلقتان اخريان وان لم ينو اليمين فهي يمين
لان تحريم الحلال يمين واليمين في الزوجات ايلاء ولو قال انتما علي حرام فنوى الثلاث في احدهما وواحدة في الاخرى كان كما نوى
ذكره المرغيناني ولو قال انت معي في الحرام فهو كقوله انت علي حرام ولو قالت انا عليك حرام او قالت حلال الله علي
او على مثل ما انت علي جميع اهل المصر فهي طالق ان نواه ولو قال الطلاق يلزمني يقع واحدة وهذا الكلام فاش في اهل مصر
الى من امرأته ثم قال لاخرى اشركتك في ايلائها كان باطلا ولو قال انت علي حرام ثم قال لاخرى اشركتك معها كان موليا منهما ولو قال
ان وطئتك فعبدي هذا حر فمات العبد او اعتقه بطل الايلاء وبه قال الشافعي ومالك واحمد ولو قال والله لا وطئتك في الدبر
فيما دون الفرج لم يصر موليا خلافا لمالك ولو قال والله لا جامعك جماع سوء سئل عن نيته فلو قال اردت الوطي في الدبر صار موليا
ولو قال اردت به جماعا ضعيفا لا يزيد على التقاء الختانين لم يكن موليا ولو قال اردت الختانين فهو مول كالاول [illegible]
الا فيما دون الفرج وان لم يكن له نية فليس بشيء ولو قال ان قربتك فعلي ان امشي في السوق لا يكون موليا عند الجمهور الا رواية عن
ولو قال الذمي والله لا اقربك فهو مول عند ابي ح لانه من اهل الطلاق وقال الشافعي وكذا ظهاره وبه قال احمد وابو ثور وقال مالك
يسقط باسلامه وقال ابو يو ومحمد ان حلف بالله لا يصير موليا ولو حلف بالعتق والطلاق يصير موليا ولو حلف بالصوم والحج والعمرة
والصدقة لا يصير موليا بالاتفاق ولو آلى مسلم من امرأته ثم ارتد ثم تزوجها يكون موليا عند ابي ح وقالا يسقط وروى
عن ابي ح ان ظهاره يبطل عنه ولو اباها في مدة الايلاء ثم تزوجها بطل ايلاؤه بالحنث ولو فاء اليها باللسان وهي لا تصح لعدم مضي مدة الايلاء
وان اختلفا في الفيء مع بقاء العدة فالقول للزوج لانه يملك الفيء وبعد مضي المدة فالقول لها لانه ادعى الفيء في حالة لا يملك فيها الفيء

م باب الخلع

ش اي هذا باب في بيان احكام الخلع وقال الاترازي الخلع اسم من الاختلاع وكذا قال الكاكي وقال الاكمل الخلع بالضم اسم من قولهم
خالعت المرأة زوجها واختلعت منه بمالها قلت قال الجوهري خلع ثوبه ونعله خلعا وخلع عليه خلعة وخلع امرأته خلعا بالضم
فدل كلامه ان الخلع بالفتح والخلع بالضم كلاهما مصدران غير ان الفرق بينهما انه اذا كان بمعنى النزع الحقيقي يستعمل بالفتح واذا كان
بمعنى المجازي يستعمل بالضم لان كلا من الزوجين لباس لصاحبه كما قال تع هن لباس لكم الآية واذا فعلا ذلك فكأنما نزعا لباسهما
فيكون من باب ترشيح الاستعارة نظرا فيه الى جانب المستعار له كقولك احسن شيئا به فالخلع من باب الترشيح على ما لا يخفى

وقال الجوهري خالعت المرأة بعلها اذا ارادته على طلاقها ببدل منها له فهي خالع والاسم الخلعة وقد تخالعا واختلعت فهي مختلعة
وخلع الوالي عزل واما معناه الشرعي فهو عبارة عن اخذ المال من المرأة بازاء ملك النكاح بلفظ الخلع وشرطه شرط الطلاق وحكمه
وقوع الطلاق البائن وصفته انه من جانب المرأة معاوضة على قول ابي ح ويمين من الجانبين عندهما على ما سيأتي بيانه م واذا تشاق
الزوجان ش اي اختصما واختلفا مشتق من الشق وهو الجانب فكأن الزوجين اذا تخاصما وتجادلا يأخذ كل واحد شقا غير
شق صاحبه وجلس كل واحد في جانب خلاف جانب صاحبه م وخافا ش اي علما لان الخوف من لوازم العلم والمراد من الخوف
العلم قاله ابو عبيد م ان لا يقيما حدود الله ش اي ما يلزمهما من حقوق الزوجية م فلا بأس بان تفتدي نفسها منه بمال يخلعها به ش الضمير
في نفسها يرجع الى المرأة لان لفظ الزوجين يدل عليه وفي منه يرجع الى الزوج بالوجه المذكور والضمير المستتر في يخلعها يرجع
الى الزوج والبارز الى المرأة وفي به يرجع الى المال م لقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به ش اي فلا اثم على الزوجين لا على الزوج
فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت سمى الله ما اعطت فدا لان النساء عوان عندكم لان النبي سمى النساء اسارى في قوله اتقوا الله
في النساء فانهن عندكم عوان رواه الترمذي والعوان جمع عانية وروى البخاري من حديث عكرمة عن ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس
اتت النبي فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما اعتب عليه في خلق ولا دين ولكني اكره الكفر في الاسلام تعني اي لشدة بغضها اياه كرها
وجهه فقال رسول الله اتردين عليه حديقته قالت نعم قال رسول الله اقبل الحديقة وطلقها ولانه نزلت في ثابت وامرأته وهو اول خلع
في الاسلام قاله الزمخشري واختلفوا في امرأة ثابت بن قيس فقيل حبيبة بنت سهل وقيل جميلة بنت سلول وسلول اسم امه وقيل
زينب بنت عبد الله بن سلول والاول اكثر وانما قال لا بأس بان تفتدي نفسها لان الطلاق ابغض المباحات عند الله وروى الترمذي من
حديث ثوبان عن النبي ان المختلعات هن المنافقات وقال غريب وروى الترمذي ايضا عن ثوبان عن النبي قال ايما امرأة سألت زوجها الطلاق
من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة ثم اعلم ما خالف في جواز الخلع الا بكر بن عبد الله المزني وزعم ان الآية التي دلت على جوازه منسوخة بآية
النساء وهي قوله تع وان اردتم استبدال زوج الآية وليس كذلك لان شرط النسخ تأخر تاريخ الناسخ وتعذر الجمع ولم يوجد واحد منهما وقال
ابن سيرين وابو قلابة لا يحل له حتى يجد على بطنها رجلا لقوله تع ولا تعضلوهن الآية وقالت الظاهرية لا يجوز الخلع الا بشرطين اذا كرهت المرأة
وخافت ان لا توفيه او خافت ان يبغضها فلا توفيه حقها فلها ان تفتدي نفسها منه بتراضيهما وقالت طائفة لا يجوز الخلع الا ان
تقول المرأة لزوجها لا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة وقالت طائفة لا يجوز الا مع نشوزه واعراضه م فاذا فعل ذلك ش وفي
بعض النسخ فاذا فعلا ذلك بالف التثنية اي الزوجان اذا فعلا ذلك اي الخلع الموصوف م وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال ش
وهو قول عثمان وعلي وابن مسعود والحسن وابن المسيب وعطاء وشريح والشعبي وقبيصة بن ذويب ومجاهد وابي سلمة والنخعي والزهري
والاوزاعي والثوري ومكحول وابن ابي نجيح وعروة ومالك والشافعي في الجديد وعليه الفتوى ذكره في المبسوط وقال الظاهرية تطليقة
رجعية حتى لو راجعها رد عليها ما اخذ وقال احمد واسحق بن راهويه فرقة بغير طلاق وهو قول ابن عباس والشافعي في القديم قيل
ذكر الشافعية ان الشافعي علل لهذا القديم وانهم عن الفتيا بالرجوع عنها الى جعلها مذهبا فقد كذب عليه قال امام الحرمين وغيره
وما قال ان الفتوى على القول القديم في خمسة عشر مسائل فذلك باجتهاد منه ولم ينسبه الى الشافعي م لقوله ش اي لقول النبي م الخلع تطليقة
بائنة ش هذا الحديث رواه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما من حديث عباد بن كثير عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي جعل الخلع
تطليقة بائنة ورواه ابن عدي في الكامل واعله بعباد بن كثير الثقفي واسند عن البخاري قال تركوه وعن النسائي قال متروك الحديث
شعبة قال احمد واحد [illegible] وسكت عنه الدارقطني الا انه اخرج عن ابن عباس خلافه من رواية طاوس عنه قال الخلع فرقة وليس بطلاق
ولم يذكر احد من الشراح دليلا لاصحابنا في هذا قال الاكمل لقوله الخلع تطليقة بائنة وروي ذلك عن عمر وعلي وابن مسعود موقوفا عليهم
ومرفوعا الى رسول الله قلت هذا كما رأيت ليس بدليل صحيح لانه متى ثبت رواية هذا الحديث عن هؤلاء الصحابة موقوفا عليهم حتى يكون
مرفوعا وقال الاترازي وروى اصحابنا في المبسوط فذكر مثل عبارته قال اولا ولنا ما روى البخاري فذكر حديث ثابت بن قيس الذي
ذكرنا عن قريب وفيه اقبل الحديقة وطلقها تطليقة فهذا يدل على ان الخلع طلاق ولكن لا يتم به الدليل لان المدعى انه طلاق بائن وليس فيه ما
يدل على انه بائن وقال الكاكي وروى البخاري انه قال لثابت اقبل الحديقة وطلقها تطليقة وفي رواية قال اقبل الحديقة
وخل سبيلها اخبر انه تطليقة بائنة ولانه لو كان رجعيا يردها كرها فيعود الامر على موضوعه بالنقض قلت لفظ وخل سبيلها
وقع في رواية النسائي عن الربيع بنت

معوذ

ووقع في رواية ابي داود من حديث عائشة بلفظ فادمتها وقال الاتراري اما كون الخلع بائنا فلما روى العيني في كتاب غريب الحديث الذي
صنفه عن عبد الرزاق عن معمر عن مغيرة عن ابرهيم النخعي انه قال الخلع تطليقة بائنة وابرهيم قد ادرك عصر الصحابة وزاحمهم
في الفتوى فيجوز تقليده او يحمل على انه سمع رواه عن رسول الله لانه من قرن العدول فيحمل امره على الصلاح صيانة عن الجزاف والكذب
قلت هذا الكلام بطوله لا يرد الخصم ولا يرضى به فان الخصم يقول في الاية الطلاق مرتان الاية ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليه فيما افتدت
به بيانه ان الطلاق محصور بالثلث بالاجماع فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا واللازم منتف فينتفي الملزوم ولان النكاح عقد يحتمل
الفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ فيجوز فسخه هنا بالتراضي بالخلع كالبيع وتلك الحصة على الاية بان الله ذكر
الطلقتين الثالثة بعوض وغير عوض فلا يكون الطلاق اربعا ساء انه قوله تعالى او تسريح باحسان طلاق بغير عوض وقوله تعالى فلا جناح
عليهما فيما افتدت به طلاق بعوض وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي قوله تعالى الطلاق مرتان بين حكم التطليقتين على غير
وجه الخلع ثم قال فلا جناح اي على التطليقتين يعني على وجه الخلع ثم قال فان طلقها اي الثالثة فلم يلزم من جعل الخلع طلاقا كون الطلاق
قلت فيه تامل والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد التمام الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم والملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء
والفسخ بعدم الكفاءة وخيار البلوغ قبل التمام كان الاعتماد على صحيح روايته عن النبي كما في حديث ثابت فعن وقعت على ما ادعى
انه روى عنه طلاقه كما ذكرنا ولانه اي ولان الخلع يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقع بالكناية باين سوى قوله اعتدي واستبري
رحمك وانت واحدة الا ان ذكر المال اغنى عن النية هنا جواب عما يقال لو كان الخلع من الكنايات لكانت النية شرطا فيه وليست بشرط فاجاب الا انه
اي من النية هنا اي في الخلع تقرير من جانب الطلاق يتعلق بذكر المال وقبوله عقدا بل دفع نفسها فلم يحتج الى النية كما في صريح
الطلاق ولانها اي ولان المراة لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها بيانه ان الخلع يحتمل الاطلاع عن اللباس وعن الخيرات وعن النكاح
فلما ذكر العوض كان المراد الاطلاع عن النكاح لما مر وذلك اي اشارة الى ما ذكر من سلامة النفس عند تسليم المال ولا يكون ذلك الا بالبينونة
فقلنا يكون الخلع باينا وان كان النشوز من قبله اي من قبل الزوج يكره له ان يأخذ منها عوضا نشزت المراة اذا استعصت على زوجها وابغضته وعن الزجاج هو الكراهة والاعراض
من كل واحد من الزوجين وكذلك النشوص فقال نشزت المراة عن زوجها ونشصت ثم ان كان النشوز من قبله اي من قبل الزوج
يكره له ان يأخذ منها اي من المراة عوضا قليلا كان او كثيرا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج والزوج يشترك
فيه الذكر والانثى لان في قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة والقنطار ملء مسك ثور ذهبا او فضة ويقال هو سبعون الف دينار ويقال
ثمانون الف درهم وفيه كذا قال صاحب ديوان الادب وقيل اربعون الف درهم وقال الزمخشري القنطار المال العظيم والبهتان ان يستقبل الرجل
بامر قبيح وهو بريء منه والاية نص عظيم واضح على كراهة اخذ العوض ومع هذا لو اخذ العوض جاز لان النهي لمعنى في غيره وهو زيادة
الايحاش فلا يعدم المشروعية كالبيع وقت النداء يوم الجمعة يجوز ويكره ويجوز الخلع على الرد وبه قال الشافعي واحمد ومالك في رواية
ابن القاسم وقال الزهري ومالك لا يحل له اخذ شيء اذا كان النشوز منه ومع ذلك لو خالعها لزمه الطلاق ويرد ما اخذ منها وفي
الذخيرة خالعها ثم قال لم انو به الطلاق فان لم يذكر بدلا صدق ديانة وقضاء وان ذكر لا يصدق قضاء وقيل لو قضى بكون الخلع فسخا
قال بعض اصحابنا ينفذ لانه مروي عن ابن عباس وقال العظيم ينفذ وفي كتب الشافعية الخلع طلقة اذا كان بلفظ الطلاق ولفظ الخلع
والفسخ والمفاداة ان نوى الطلاق فطلاق وان لم ينو فثلاثة اقوال طلاق او فسخ او ليس بشيء ولفظ الخلع صريح وفي قول كناية والمفاداة
كالخلع في الاصح والطلاق في من هذه الكناية يقع بلا نية وخالف فيه الائمة الثلاثة ولانه اي ولان الزوج اوحشها بالاستبدال
في وحشتها باخذ المال حتى لا يحصل لها ضرر من وجهين باستبدال الزوج واخذ المال وان كان النشوز منها اي من المراة كرهنا له
اي للزوج ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وهو صداق الفضل على ما ساق اليها من المهر اما مقدار المهر فلا يكره اخذه وهذه رواية
كتاب الطلاق في الاصل وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا اي الفضل على مقدار مهرها لاطلاق ما تلونا وهو قوله تعالى فلا جناح
وهو باطلاقه يشتمل القليل والكثير والمهر وغيره وجوزه مالك والشافعي الخلع بجميع مالها اذا كان النشوز منها لقوله تعالى فلا جناح وعن
مولاة لصفية بنت عبيد انها اختلعت بكل شيء لها فلم ينكر ذلك ابن عمر وقال ابن عمر وابن عباس لا باس ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها
وهو قول عكرمة ومجاهد وابرهيم واحمد وقال عكرمة ياخذ منها حتى قرطها وقال مجاهد وابرهيم ياخذ منها حتى عقاص راسها وفي
المحلى ذكر عن علي بن ابي طالب والحكم بن عتيبة وحماد بن ابي سليمان وميمون بن مهران ان الاخذ زيادة على ما اعطاها وفي التمهيد هو قول الحسن

وعطاء وطاوس وعن ابن المسيب والشعبي لا ياخذ منها كل ما اعطاها اذا كان النشوز منه وهو مضار لها بل اي اقل منه لا يبقى
لها الابدل الذي ابانها به او لا وهو قوله تعالى فلا جناح ووجه الاخرى اي الرواية الاخرى المراد بها رواية القدوري وهو قوله
كرهنا له اه وهي رواية الاصل قوله عم في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا هذا روي مرسلا عن عطاء وعن ابن جريج
حدثنا عطاء رواه ابو داود في مراسيله عنه قال جاءت امراة الى النبي تشكو زوجها فقال اتردين عليه حديقته التي اصدقك قالت
نعم وزيادة قال اما الزيادة فلا وحديث ابن الزبير اخرجه الدارقطني في سننه عن حجاج عن ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير ان ثابت
بن قيس بن شماس كانت عنده زينب بنت عبد الله بن ابي سلول وكان اصدقها حديقة فكرهته فقال النبي اما الزيادة فلا ولكن
حديقته فقالت نعم فاخذها وخلى سبيلها انتهى وقال الاتراري وجه ما روي في الاصل ان امراة ثابت اتت رسول الله فقالت يا رسول الله لا انا ولا ثابت فقال
اتردين حديقته قالت نعم وزيادة فقال اما الزيادة فلا فدل الحديث على الكراهة في اخذ الفضل وقد كان النشوز منها اي الواقع في الحال
واعلم ان هذه الزيادة المذكورة في حديث ثابت بن قيس ليست ثابتة في رواية البخاري وغيره في الصحاح وقال الاتراري اصحابنا رووها
في رواياتهم في كتب الفقه انتهى قلت هذا عجز في حق الاصحاب لانهم ما اثبتوها من عندهم بل اعتمدوا فيها على مرسل ابي داود ومرسل ابن الزبير
الذين ذكرناهما ولو اخذ الزيادة اي ولو اخذ الزوج الزيادة فيما اذا كان النشوز من قبلها جاز في القضاء وكذا اذا اخذ والنشوز منه
اي وكذا اذا اخذ الزوج والحال ان النشوز منه لان مقتضى ما تلوناه وهو قوله تعالى فلا جناح شيئان اشار الى احدهما بقوله
الجواز حكما اي شرعا واشار الى الاخر بقوله والاباحة وهي الحل وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض اي لاجل معارض وهو
قوله عم اما الزيادة فلا فبقي اي النص معمولا في الباقي وهو الجواز لانه لا يلزم من نفي الاباحة نفي الجواز كما في البيع وقت النداء
فان قيل الجواز والاباحة عبارتان عن معنى واحد فكيف انفكا لان الجواز بدون الاباحة والاباحة بدون الجواز فكيف يجوز بقاء
احدهما مع انتفاء الاخر اجيب بانهما شيئان مختلفان لان ضد الاباحة الكراهة وضد الجواز الحرمة وكذا شيئان لا ينفكان الا ترى ان البيع
وقت النداء جائز مع الكراهة وليس بمباح لما ان الاباحة عبارة عن عدم الكراهة واحتمل ان يكون الشيء جائزا مع الكراهة و
هذا كثير النظير فان جميع صور النهي في الافعال الشرعية كذلك فان قيل الحديث الذي فيه اما الزيادة فلا خبر واحد فكيف يعارض
قوله تعالى فلا جناح قلت اجيب بان النص اذا خص منه شيء او عورض بنص آخر مثله خرج عن كونه قطعيا فيجوز تخصيصه بخبر
الواحد مع ان هذا الحديث ان كان يعارض النص فهو موافق لنص آخر وهو قوله تعالى فلا تاخذوا فكان هو في الحقيقة معارضة الكتاب
بالكتاب لا معارضة خبر الواحد فجاز التمسك به لانه موافق لاحد النصين وان طلقها على مال اي بان قال طلقتك على الف درهم
فقبلت المراة ذلك في المجلس وقع الطلاق ولزمها المال المذكور وكذا الحكم اذا قال قد طلقتك على الف درهم وكذا اذا
بدأت المراة فقالت طلقني على الف درهم لان الزوج يستبد اي يستقل بالطلاق تنجيزا وتعليقا اي من حيث التنجيز بان
قال انت طالق ومن حيث التعليق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق وقد علقه بقبولها اي وقد علق الزوج طلاقها بقبولها
المال لان الخلع معاوضة من جانب المراة بدليل اقتصاره على المجلس وولاية الرجوع فلا بد من القبول لانه شرط في المعاوضات والمراة
تملك التزام المال لولايتها على نفسها حاصله ان هذا تصرف معاوضة يعتمد اهلية المتعاوضين وصلاحية المحل اما اهلية الزوج
فلانه يستبد بذلك كما ذكرنا واما اهلية المراة فلانها تتولى امور نفسها واما صلاحية المحل فقد اشار اليها بقوله وملك النكاح
مما يجوز الاعتياض عنه هذا كانه جواب عما يقال كيف جاز الاعتياض في الخلع وليس البضع متقوما حالة الخروج فاجاب بقوله وملك
النكاح اه وان لم يكن مالا وهو واصل بما قبله كالقصاص فانه ليس بمال فجاز اخذ العوض عنه والجامع وجود الالتزام من اهله
قال الاكمل كذا في بعض الشروح فاراد به شرح الاتراري فانه قال في شرحه هكذا فكان الاكمل ما اعجبه هذا حتى نسبه الى غيره ولكن لو كان عنده اوجه
منه لبينه ثم قال الاتراري فان قلت لم ان الخلع تعليق الطلاق بالقبول ولم لا يجوز ان يكون تعليقا بالاداء قلت ان الخلع من المعاوضات ولا
يجب الاداء في المعاوضات بالقبول فكان تعليقا بالقبول دون الاداء وكان الطلاق اي الطلاق الواقع على المال باينا لما بينا اشار به الى
قوله والواقع بالكنايات باين ولانه اي ولان الطلاق المذكور معاوضة المال بالنفس لانها تخلص نفسها بالمال الذي يحصل
اليه وقد ملك الزوج احد البدلين وهو المال فتملك هي اي المراة الاخر وهو النفس تحقيقا للمساواة بينهما لانه لا يسلم نفسها
لها الا بالباين لانه لو وقع في الرجعي ليس بمنقطع فلو جعل الخلع رجعيا لذهب مالها بلا عوض ولم يحصل غرضها وذلك لا يجوز وكذلك
لزمها المال

لانها من اهل الالتزام وقد تصرفت في خالص حقها فلو يلزمها العلم قبولها لزم الغرور على الزوج وذا لا يجوز لانه لم يرض بفوات حقه
بلا عوض م قال ش اي القدوري م وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلمة على خمر او خنزير او ميتة فلا شيء للزوج ش بالاجماع م و
الفرقة باينة ش اي يقع الطلاق البائن والحكم فيما اذا خالعها على دم او حر كذلك وبه صرح في التحفة لو خالعها على خمر او خنزير او
او دم او حر فهو كالخلع بغير عوض لا يلزمها شيء عند الائمة الثلاثة واصحابهم ويقع عند مالك واحمد رجعيا وعند زفر يرد مهرها وعند
الشافعي يجب مهر المثل ويقع طلاقا باينا كقولنا انتهى واعلم ان الخلع والطلاق على ما لا يحل كالخمر واخواتها جايز ويقع الطلاق لوجود الشرط
ولا يجب عليها شيء لانها لم تغره بحق لان الخمر وان كانت مالا لكنها ليست متقومة لان الشرع اهانها والامر في الميتة ظاهر لانها ليست بمال اصلا بخلاف
ما اذا غرته وقالت اختلع منك بهذا الخل فاذا هو خمر فعليها ان ترد المهر المأخوذ في قول ابي حنيفة وفي قولهما عليها مثل كيل ذلك من خل وسط
كذا ذكر الخلاف في مبسوط شمس الائمة السرخسي وانما لا يفسد الخلع ببطلان العوض لان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة م وان بطل العوض في الطلاق
كان ش اي الطلاق م رجعيا ش اي في الموطوءة ودون البائن وبه قالت الائمة الثلاثة م فوقوع الطلاق في الوجهين ش يعني بطلان العوض في الخلع
وفي الطلاق واشار به الى وجه الافتراق بينهما فقال وقوع الطلاق م بالتعليق بالقبول ش اي لاجل تعليقه الطلاق بقبول المرأة م وافترقا
ش اي الوجهين في الحكم م لانه ش اي لان الشان م لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع ش قال تاج الشريعة لفظ الخلع بخط المص واراد
بالاول بطلان العوض في الخلع م وهو ش اي لفظ الخلع م كناية ش لانه بعد بطلان العوض يبقى من الفاظ الكناية والواقع بالكناية باين سوى
الالفاظ الثلاثة التي مر بيانها فيما تقدم وقال الاكمل وهو كناية لا يكتفى به بل يجب ان يقال وهو كناية وهذا لانه يدل على قطع الوصلة
لانه مشتق من خلع الخف والقميص وانما احتيج الى هذا التأويل لان من الكنايات ما هو رجعي قلت هذا زيادة تعسف في النص على ما لا يخفى م
وفي الثاني ش وهو بطلان العوض في الطلاق م الصريح ش اي صريح الطلاق م وهو ش اي الصريح م يعقب الرجعة ش لبقاء المحل م وانما لم يجب للزوج
شيء عليها ش اي على المرأة م لانها ما سمت مالا متقوما حتى تصير غارة له ش اي للزوج فاذا لم تصر غارة فلا يجب عليها شيء م ولانه ش اي ولان
الشان هذا دليل آخر م لا وجه الى ايجاب المسمى للاسلام ش اي لاجل الاسلام لان المسلم ممنوع عن تسليمه وتسلمه م ولا الى ايجاب غيره ش اي ولا وجه ايضا
لالتزام غيره م لعدم الالتزام ش من جهة الغير بذلك م بخلاف ما اذا خالع على خل بعينه فظهر خمرا لانها سمت مالا فصار ش اي الزوج م مغرورا
لانها غرته حيث قالت على هذا الخل بعينه فاذا هو خمر فيلزم عليها رد المهر الذي اخذته عند ابي حنيفة وعندهما يجب كيل مثل ذلك من خل
ولو علم الزوج بكونه خمرا فلا شيء عليه وعند الشافعي يجب مهر المثل وعند احمد وابي ثور يجب قيمته م وبخلاف ما اذا كاتب ش عبده م
او اعتق على خمر حيث تجب قيمة العبد لان ملك المولى فيه ش اي في العبد م متقوم ش حتى لو غصبه وجبت القيمة على الغاصب م وما رضي ش اي
المولى م بزواله ش اي بزوال ملكه م مجانا ش اي بلا شيء قال الجوهري قولهم ضر مجانا اي بلا بدل وهو فعال لانه ينصرف انتهى قلت فعلى هذا
مجانا اي بلا الاشيان ما صنع وانتصابه على انه صفة لمصدر محذوف تقديره ما رضي بزواله زوالا مجانا م اما ملك البضع يعني في الخلع
م في حالة الخروج غير متقوم ش فلم يلزم من بطلان البدل فساد الخلع م على ما نذكره ش اراد به ما يذكره بعيد هذا بقوله والفقه فيه م و
بخلاف النكاح ش اشار به الى الفرق بينه وبين الخلع حيث يصح النكاح ويجب مهر المثل ويصح الخلع ولا يجب شيء م لان البضع حالة الدخول
متقوم ش ولهذا اذا تزوج المريض امرأة بمهر مثلها كان من جميع المال م والفقه فيه ش اي في كون البضع غير متقوم في حالة الخروج ومتقوما
في حالة الدخول والفقه في اللغة الفهم ولكن العرف خصه بعلم الشريعة وخصصه بعلم الفروع منها م انه ش اي ان البضع م شريف ش يعني انه
مقوم في نفسه م فلم يشرع تملكه الا بعوض ش مقابل م اظهارا لشرفه ش اي لاجل اظهار انه شريف فلم يشرع تملكه بلا بدل اظهارا لخطر
المحل م فاما الاسقاط ش اي اسقاط ملك الزوج في البضع م فنفسه شرف ش فلا حاجة الى ايجاب المال العلم بزوم ما هانه المحل المحترم و
الشغل اي شرف المرأة حيث يعود مالكة على نفسها من كل وجه كما كانت فكذلك لم يجب على الزوج شيء بخلاف النكاح فانه يجب عليه
لان في النكاح استيلاء على محل المحترم فيجب المال على مقابلة الاستيلاء وقال الكاكي فلا حاجة الى ايجاب المال الا اذا تراضيا على مال ولو
للمالكية خالعها على حرام وحلال صح مثل حر ومال ولا يجب للزوج الا المال وهو قياس قول اصحابنا ولهم وقياس قول الشافعي يجب مهر المثل
وفي المحيط ويحل المال حالا في جهالة البدل يفسد التسمية وهو قول احمد وقال ابو ثور يفسد بالجهالة وهو قول ابي بكر من الحنابلة وعند
الشافعي يجب مهر المثل كالنكاح م قال ش اي القدوري م وما جاز ان يكون مهرا جاز ان يكون بدلا في الخلع ش وهذا باجماع العلماء وانما لم يذكر
عكسه حيث لم يقل وما لا يجوز ان يكون مهرا لا يجوز ان يكون بدلا في الخلع لان من الاشياء ما لا يصلح مهرا ويصلح بدل الخلع كما هو الى تسعة دراهم

لانه ليس عوضا للمتقوم ش هو البضع لانه متقوم حالة الدخول م او في ان يصلح عوضا لغير المتقوم ش هو البضع ايضا لانه غير
متقوم حالة الخروج ولهذا اذا اختلعت على ثوب موصوف جاز كما في المهر وان اختلعت على ثوب في التسمية فاسدة للجهالة
في البيع بخلاف النكاح على الخمر ونحوها حيث يجب مهر المثل م فان قالت له ش اي فان قالت المرأة لزوجها م خالعني على ما في
يدي فخالعها فلم يكن في يدها شيء فلا شيء له عليها ش اي فلا شيء للزوج على المرأة لان كلمة ما عامة تتناول المال وغيره م لانها
لم تغره بتسمية المال ش اي لان المرأة لم تغر زوجها بذكر ماله قيمة وكذا اذا اختلعت على ما في هذا البيت او على ما في شجري او نخلي
او في بطون غنمي فلم يكن شيء في تلك الساعة لا يرجع عليها لما ذكرنا اما اذا كان في تلك الساعة شيء فله ذلك لان الغرار عند
من الجهالة يرتفع بالاشارة الى المحل وفي النكاح يجب مهر المثل في هذه الصورة لان البضع متقوم عند الدخول وفي الصورة المذكورة
يقع الطلاق وبه قال مالك واحمد وفي البسيط لو وقع الخلع بدون ذكر المال قيل يجب المال لانه معروف فيه كالمشروط وفي المنهاج
وهو مهر المثل في الاظهر وقيل لا يجب المال بخلاف النكاح فاذا قلنا لا يجب هل يفتقر الى القبول قيل يفتقر لان المخالعة مفاعلة
كالمقابلة والمضاربة فلا بد منه والخلع قد يقف على القبول الخلع السفيه والصغيرة وفي الوسيط لو قال خالعتك على ما في كفك
صح الخلع ان صححنا بيع الغائب وقول على ما في كفها وان لم يصح فسد العوض ويجب الرجوع الى مهر المثل قال الغزالي وابو حامد
يكن في كفها شيء بل على ثلاثة دراهم وعلل وقال السروجي مذهب ابي حنيفة واصحابه انها لا يلزمها شيء من غير خلاف ونقله عنه غلط
قبيح وتعليله وهم وضياع ايضا مبني على الخطأ في الحكم والمجازفة وقال وكان قد انفق ثلاثة انه مفتي على اباحة دمه في ايام السلطان
محمود وافتوا بقتله من اجل اعتقاده مذهب الحكماء فقال السلطان انا رجل عامي لا اعرف هذا الامر ان وجب قتله فاقتلوه فخلصه منهم
الارسابندي من الحنفية ثم صنف احياء علوم الدين وذكر فيه مناقب ابي حنيفة واطنب في مدحه بالعلم والزهد والورع وذكر
ابن عطية في تفسيره في سورة التكوير انه ذهب قوم من الملحدين كالغزالي الى ان الشمس نفس ابن آدم والنجوم عيناه وحواسه ورد
ساقاه وذلك عند موته وكفروه بامور منها ليس في التمكين ابدع من هذا العالم م وان قالت خالعني على ما في يدي من مال فخالعها
فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها لانها سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه لايجاب المسمى وقيمته للجهالة
اي ولا وجه ايضا بالرجوع م الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج ش لان الزوج لم يملكها شيئا اسقط حقه
عنها م فتعين ايجاب ما قام به على الزوج ش اي ايجاب ما قام به البضع بالمال على الزوج وهو المهر وبه قال القاضي من الحنابلة
وفي المغني عليها ما يقع عليه اسم المتاع عند احمد وعند الشافعي عليها مهر المثل في قول واصل م دفعا للضرر عنه ش اي عن الزوج
لانه قد رضي بالغرور ويقرر الاشكان لا انتقال البضع صار مستهلكا ولا امكان لفسخ الخلع فيجب قيمة البضع عليها وفي فتاوى
لو قال لها اخلعي نفسك بالمال او بما شئت وقالت اختلعت لا يقع الطلاق لانه يصير مستقصا وهو محال ولو قال بالف فقالت
اختلعت ذكر في الوكالة انه يقع وفي الطلاق انه لا يتم ولو قال اخلعي نفسك ولم يذكر مالا ذكر جواهر زاده انه يقع طلقة
باينة وفي المنتقى لا يصح ولا يكون خلعا الا بالمال الا ان ينوي الزوج الطلاق بغير مال وكذا لو قال اخبرها اخلع امرأتي على الكل
الخلع الا بالمال وذكر ابن سماعة عن محمد انه يكون طلاقا باينا بغير مال وبه اخذ اكثر المشايخ وفي جوامع الفقه لو قال
بعتك نفسك بكذا فقبلت كان خلعا ولم يذكر البدل في رواية هشام وابن سماعة عن محمد وعن الكرخي وابي القاسم انه ليس بخلع
وفي موضع آخر انه يقع به طلاق باين ولا يبرأ الزوج عن المهر وعن ابن سلام يبرأ وهو اختيار الشهيد حسام الدين في الفتاوى
ان نوى الطلاق يقع ولا يبرأ من المهر ولو قالت رضيت او اجزت صح م ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم
ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة وكلمة من هنا للصلة ش اي للبيان م دون التبعيض
لان الكلام يختل بدونه ش اي بدون من لانها لو قالت اخلعني على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلا فكان صلة ويبقى لفظ الجمع بلا
ثلاثة دراهم فان قلت ينبغي ان يلزمها درهم واحد لان الجمع المعرف باللام يصير للجنس قلت نعم اذا كان الجمع محرما عن الاصناف
والاشارة لاختصاصه بما في يدها والدراهم جمع حقيقة فيجب اعتباره ومعنى الجمعية على انا نقول ان اللام الداخلة على الجمع
فيه ايضا تبطل البعض لمطلق الجمع فلعل المص ذهب الى هذا القول ولا يرد علينا ما اذا قال لامرأته اختاري من الثلاث ما شئت
فان لها اذا اختارت الواحدة او الثنتين يصح لان من فيه للتبعيض لعدم اختلال الكلام بدونه بخلاف صورة الخلع فانه فيها للتمييز
والصلة لاختلال الكلام بدونه

ولا يقال المفهوم من اختيار الثلاث ثلث ما ثبت غير المفهوم من اختيار البراءة ما ثبت لانا نقول المغايرة بين العينين لا تقتضي الاختلال في الحكم
لان صحة الكلام بدون ذكر من وصحته ليست موقوفة على عدم المغايرة م واذا اختلعت على عبد لها آبق على انها بريئة من ضمانه ش اي
يعني لا تطيق على تحصيل ان وجدته سلمته والا فلا شيء عليها م لم تبرأ ش وعند مالك لا ضمان عليها وعند الشافعي يجب مهر المثل ان صح الخلع
وفي الاصح عنده لا يصح الخلع م وعليها تسليم عينه ش اي وعلى المرأة تسليم عين العبد م ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت م لانه ش اي
الخلع عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عنه ش اي عن الزوج م شرط فاسد فيبطل ش اي الشرط م الا ان الخلع
لا يبطل بالشروط الفاسدة ش وكذا التبرع لا يبطل بها فان قيل سلمنا ان الخلع لا يبطل بالشرط الفاسد ولكن ينبغي ان يفسد التسمية ويرجع
الزوج عليها بالمهر الجواب ان مبنى الخلع على التوسع فلا تمنع صحته باعتبار الابهام لان العقد اذا كان صحيحا كان ما يناقضه من الشرط
فاسدا ساقطا والساقط لا يؤثر فساد شيء فان قيل الخلع كما يوجب تسليم المسمى فكذا يوجب تسليمه بوصف كونه سليما واشتراط
البراءة عن وصف السلامة صحيح فليصح اشتراطها عن تسليم المسمى ايضا اجيب بان استحقاق التسليم فوق استحقاق التسليم بوصف
السلامة الا ترى انه يمنع ما لا يقدر تسليمه لا يجوز والبيع وشرط البراءة عن العيوب يجوز فلا يلزم من جواز الادنى جواز الاعلى م
وعلى هذا النكاح ش يعني على هذا الحكم اذا تزوجها على عبد آبق له باشتراط البراءة عن ضمانه جاز النكاح ولم يبرأ عن ضمانه فيجب
تسليم عينه اذا قدر والا تسليم قيمته م واذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف ش وبه قال الشافعي وعند
مالك بالالف وعند احمد يقع بغير شيء م لانها لما طلبت الثلاث بالالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض
والعوض ينقسم على المعوض ش اي اجزاء المعوض فيقابل كل طلقة بثلث الالف فان قلت هذا يشكل بالبيع فلو قال بعت منك هؤلاء العبيد الثلاثة
كل واحد بثلث الالف فقبل البيع في واحد بعينه لم يجز ولم يجب ثلث الالف قلت الطلاق لا يبطل بالشرط الفاسد لقبوله التعليق فلا
كذلك البيع م والطلاق بائن لوجوب المال ش اي بالاجماع م وان قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة ش
وبه قال احمد لقوله في الباء وقول مالك كالكل في الباء م ويملك الرجعة ش لانه لما لم يجب المال لان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط كان الطلاق
رجعيا لان الزوج كان مبتديا في ايقاع الطلاق وصريح الطلاق معقب للرجعة في المدخول بها اذا لم يقترن بالبدل م وقالا ش اي
ابو يوسف ومحمد م هي واحدة بائنة بثلث الالف ش اي الطلقة واحدة بائنة وبه قال الشافعي م لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات ش يعني
تستعمل في المعاوضات كالباء والخلع معاوضة فيكون بمنزلة الباء لدخولها على المال والطلاق والمال لا يقبل التعليق م حتى ان
قولهم احمل هذا الطعام بدرهم وعلى درهم سواء ش سواء بالرفع خبره وانما تستعمل لمعان كثيرة منها تستعمل بمعنى الاستعلاء فيكون
بمعنى على كما في قوله تعالى من ان تأمنه بقنطار اي على قنطار م وله ش اي ولابي حنيفة م ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
ش اي بشرط ان لا يشركن وهذا في بيعة النساء والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله اجزاء ولهذا لو قال لها انت طالق على ان تدخلي الدار
كان شرطا وكذا اذا قال بعت هذا العبد على انك بالخيار او كانت شرطا فان قلت يشكل هذا اذا قالت له طلقني وفلانة على الف فطلقها
وحدها كان عليها حصتها من المال بمنزلة ما لو التمست بحرف الباء اجيب بانه حمل هناك على الباء لانه لا غرض لها في طلاق فلانة فتجعل ذلك
كالشرط وغرضها في اشتراط ايقاع الثلاث غرض صحيح كذا في المبسوط ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخلي الدار كان شرطا هذه المسئلة
للاستشهاد على ان على للشرط وليست بمسئلة مبتدأة م وهذا لانه ش اي لان كلمة على م للزوم حقيقة واستعيرت للشرط لانه ش اي لان الشرط
م ملازم للجزاء ش بيانه ان كلمة على للاستعلاء وهي حقيقة اللغوية كما تقول زيد على السطح ثم جعل حقيقة شرعية كما يقال الفلك على
النجم بمعنى الاستعلاء ثم اذا استعملت للشرط تكون مجازا ويجوز المجاز للاتصال من حيث الملازمة لان وجود الشرط مستلزم لوجود الجزاء م
واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع ش على صيغة المجهول يقال توزع اي تقسم وهذا متعد كما ترى م على اجزاء الشرط ش لان المشروط
لا يوجد الا عند وجود الشرط والشرط عبارة عن جميع اجزائه فما لم يوجد جميع اجزائه لا يوجد الشرط فلا يقع جزء من المشروط عند وجود
جزء من الشرط لعدم وجود الشرط م بخلاف الباء لانه العوض على ما مر ش اي عند قوله لان حرف الباء آه م وانما لم يجب المال كان مبتديا
اي كان الرجل مبتديا بالطلاق غير مجيب على سؤالها م فوقع ش اي الطلاق م وقع رجعيا وهو معنى قوله م وعليه الرجعة ش لان الطلاق الصريح
يعقب الرجعة م ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلاثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة
الا ليسلم له الالف كلها ش لان رضاه بزوال ملكه بالالف كلها لا يدل على رضاه بزوال ملكه باقل من الالف م بخلاف قولها طلقني بالالف ش

فطلقها واحدة تقع واحدة بائنة م لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت راضية ببعضها ش اي ببعض الالف م ارضى
يعني لما رضيت بتملك نفسها بوقوع البينونة كانت راضية بوقوع البينونة باقل من الالف بالطريق الاولى م ولو قال لها انت طالق
على الف فقبلت طلقت وعليها الالف ش انما يتوقف على قبولها لانه ايجاب معاوضة فلا بد من القبول فاذا قبلت وقعت واحدة
بائنة لوجوب المال لكن شرط القبول في المجلس حتى اذا قامت قبل القبول بطل ذلك لانه بمنزلة تعليق عتقها وتمليك الامر منها
والتمليكات تقتصر على المجلس م وهو كقوله انت طالق بالف ش اي حكم هذا الحكم ذلك بما ذكروه ذكر التمرتاشي لو قال انت طالق بالف
على الف او خلعتك على الف او بارأتك او طلقتك بالف يقع على القبول في المجلس وهذا يمين من جهته فيصح تعليقه واضافته ولا يصح
رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال وهو من جهتها
المبادلة فلا يصح تعليقها واضافتها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها عن المجلس م ولا بد من القبول في
الوجهين ش اي في قوله انت طالق على الف وفي قوله انت طالق بالف م لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي عليك ومعنى قوله
على الف على شرط ان يكون الالف لي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده والطلاق بائن لما
قلنا ش اي لوجوب المال م ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف فقبل عتق العبد وطلقت
المرأة ولا شيء عليهما ش اي على المرأة والعبد يعني لا يجب عليهما شيء م عند ابي حنيفة وكذا اذا لم يقبلا ش اي المرأة والعبد م وقالا ش اي
ابو يوسف ومحمد وبه قال الشافعي واحمد م على كل واحد منهما ش اي من المرأة والعبد م الالف اذا قبل ش اي كل واحد منهما م واذا لم يقبل
اي كل واحد منهما م لا يقع الطلاق والعتاق وكذا ش اي على الخلاف م اذا قالت طلقني ولك الف درهم ش ففعل الزوج وقع الطلاق
ولم يكن له من الالف شيء عند ابي حنيفة م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة ش اراد بهذا الكلام قوله وعليك
الف وقولها ولك الف م وهو يستعمل للمعاوضة والخلع معاوضة ايضا م فان قولهم احمل هذا المتاع ولك على الف درهم بمنزلة
قولهم بدرهم ش وكذا خط هذا الثوب ولك درهم يصح ان الواو قد يكون للحال ولا وجه لتصحيح كلامه الا ان يحمل على ذلك فيصير
كانه قال انت طالق في حال ما يجب لي عليك الف ولا يكون ذلك الا بعد قبولها كما لو قال ادي الي الفا وانت طالق او لعبده ادي الي الفا وانت حر
فان الطلاق والعتاق لا يقعان الا بالمال م وله ش اي لابي حنيفة م انه ش اي قوله وعليك الف م جملة تامة ش مستقلة بنفسها لانها مبتدأ وخبر
م فلا ترتبط بما قبلها الا بدلالة الحال اذ الاصل فيها ش اي في الجملة م الاستقلال ش اي الاستبداد بنفسها م ولا دلالة
ش ههنا على الارتباط بما قبلها م لان الطلاق والعتاق يتعريان عن المال ش لان عادة الكرام فيهما الامتناع عن قبول عوض م بخلاف البيع
والاجارة لانهما لا يوجدان دونه ش اي دون المال لكونهما معاوضة محضة فيصلح ان يكون حال المعاوضة دليلا م ولو قال انت طالق
على الف درهم على اني بالخيار او على انك بالخيار ثلاثة ايام فقبلت ش اي قالت قبلت م فالخيار باطل اذا كان للزوج ش والطلاق واقع
م وهو ش اي الخيار م جائز اذا كان للمرأة فان ردت الخيار في الثلاث ش اي في الثلاثة الايام م بطل ش اي الطلاق م وان لم ترد ش اي الخيار
م طلقت وهذا ش اي هذا الذي ذكرنا م عند ابي حنيفة وقالا الخيار باطل في الوجهين ش اي فيما اذا كان الخيار من جانبها او من جانبه م
والطلاق واقع وعليها الف درهم ش وبه قال الشافعي واحمد م لان الخيار ش اي شرط الخيار م للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد
ش يعني اثر الخيار في الفسخ بعد صحة الايجاب لا في المنع في الايجاب م والتصرفان ش اي قبول المرأة م لا يحتملان الفسخ من الجانبين
اي من جانب الزوج وجانب اليمين م لانه ش اي لان الخلع م في جانبه يمين ش لانه ذكر شرط وجزاء واليمين لا يقبل الفسخ م ومن جانبها
شرط ش اي شرط اليمين فان يمين الزوج يتم بقبول المرأة ما حصل قبولها حكم اليمين في عدم احتمال الفسخ م ولابي حنيفة ان الخلع في جانبها
بمنزلة البيع ش لانه تمليك مال بعوض م فيمين حتى لا يصح رجوعه منه ويتوقف على ما وراء المجلس ولا خيار في الايمان م وفي جانب
العبد في العتاق بمنزلة جانبها في الطلاق ش يعني يصح الخيار من العبد اذا اعتق على مال كما يصح الخيار في الخلع من جانب المرأة
توضيحه اذا طلقها على مال وجعل الخيار ثلاثة ايام جاز عند ابي حنيفة لانه في معنى البيع فكذلك اذا اعتق عبده على مال وجعل له الخيار
ثلاثة ايام جاز لانه في معنى البيع وعندهما لا يصح الخيار لانه قبول المال شرط اليمين ولا يصح الخيار في اليمين فكذا في شرطها فان قيل
ثبوت الخيار ثبت بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره قلنا اثبتنا الخيار ههنا بدلالة النص لا بالقياس فان ثبوت الخيار في البيع لدفع
الغبن في الاموال والغبن في النفوس اضر والحاجة الى التروي فيها اكثر فانه ربما تفوته هذا الازدواج على وجه مثله ابدا فيصح
الخيار للتامل

وهذا المعنى يعرفه كل لغوي فيكون ثابتا بدلالة النص م ومن قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي فقالت قبلت فالقول
الزوج ش اي مع يمينه م ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتري والفرق
ش اي بين المسئلتين مسالة الطلاق ومسالة البيع م ان الطلاق بالمال يمين من جانبه ش لانه تعليق الطلاق بشرط قبول المراة واليمين تتم
بالحالف م فالاقرار به ش اي باليمين وانما ذكر الضمير على تاويل الحلف م لا يكون اقرارا بالشرط ش اي بوجود الشرط لانه اذا وجد الشرط
انحلت اليمين وارتفعت فلان القول قول الزوج مع اليمين م لصحته ش اي لصحة اليمين م بدونه ش اي بدون الشرط م اما البيع فلا يتم
الا بالقبول فالاقرار به ش اي بالبيع م اقرار بما لا يتم الا به ش الضمير المستتر في لا يتم يرجع الى البيع ايضا م فانكاره القبول رجوع منه
فلا يصح م قال ش اي القدوري م والمبارأة كالخلع ش المبارأة من بارى شريكه اي ابرأ كل منهما صاحبه وهي بالهمز قال في المغرب وترك
الهمز خطأ م كلاهما ش اي المبارأة والخلع م يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين مما يتعلق على الآخر بالنكاح ش اي بسبب النكاح مثل
المهر والنفقة الماضية دون المستقبلة لان للمختلعة والمبارأة النفقة والسكنى ما دامت في العدة وبه صرح الحاكم الشهيد في الكافي
وقوله مما يتعلق على الآخر بالنكاح احتراز عن دين وجب بسبب آخر فانه لا يسقط على ظاهر الرواية ونفقة العدة لا تسقط ايضا الا بالتسمية
وكذا السكنى بالاجماع ولو خالعها ولم يذكر المال وقبلها لا يسقط شيء من المهر في ظاهر الرواية وقال الشيخ الامام السغدي وشيخ الاسلام
يسقط ان كان عليه ولا يجب عليها رد ما قبضت لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع هذا م عند ابي ح وقال محمد لا يسقط فيهما ش اي في المبارأة
والخلع م الا ما سمياه ش اي الزوجان م معنى لا يسقطان شيئا سوى المسمى في عقد الخلع وبه قال الشافعي م وابو يوسف معه ش اي مع محمد م
في الخلع ومع ابي ح في المبارأة لمحمد ان هذه ش اي المبارأة والخلع م معاوضة وفي المعاوضات يعتبر المشروط لا غير ش اي الذي وقع عليه
الشرط م ولابي يوسف ان المبارأة مفاعلة من البراءة ش وباب المفاعلة يقتضي نسبة الفعل الى فاعلين الى احدهما صريحا والى الآخر ضمنا
فتثبت براءة كل واحد منهما للآخر وهو معنى م فيقتضيها ش اي فيقتضي البراءة م من الجانبين وانه ش اي وان لفظ البراءة والتذكير باعتبار
المذكور م مطلق ش يعني غير مقيد بشيء م فقيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض ش وهو وقوع البراءة عما وجبت البراءة لاجله وهو
النشوز الحاصل بسبب وصلة النكاح وانقطاع المنازعة انما يكون باسقاط ما وجب باسقاط ملك الوصلة كذا قاله بعض الشراح وقيل
الغرض هو قطع المنازعة الناشئة بالنكاح فيقيد البراءة بالحقوق الواجبة بالنكاح م اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل في
النكاح فلا ضرورة الى انقطاع الاحكام ش اي سائر الاحكام لانها لم تكن بسبب وصلة النكاح م ولابي ح ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل
والعمل ش وهو انقضاء العمل عنه م وهو ش اي الخلع م مطلق كالمبارأة ش فينصرف الى الكامل م فيعمل باطلاقهما ش اي باطلاق المبارأة
والخلع م في النكاح واحكامه وحقوقه ش الواجبة به دون سائر الديون وقال الاسبيجابي ثم بالخلع هل يقع البراءة من دين آخر سوى
دين النكاح في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي ح يقع وكذلك المبارأة هل يوجب البراءة عن سائر الديون فيه اختلاف المشايخ
والصحيح انها لا توجب كذا في الفتاوى الصغرى ثم اذا كان العقد بلفظ الطلاق على مال فهل يقع البراءة عن الحقوق المتعلقة بالنكاح
ففي ظاهر الرواية لا يقع لان لفظ الطلاق لا يدل على اسقاط الحق الواجب بالنكاح وفي رواية الحسن عن ابي ح يقع البراءة عنها لانه تمام المقصود
ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اختلف المشايخ فيه على قول ابي ح قال في الفتاوى الصغرى والصحيح انه كالخلع والمبارأة م
ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالها لم يجز عليها ش صورته خاطب الرجل ابا الصغيرة وقال خالعت ابنتك على صداقها او على مالها
فقبل الاب لم يجز وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يجوز لان ولاية نظرية م لانه لا نظر لها فيه ش اي في هذا الخلع م اذ البضع ش اي لان
البضع م في حالة الخروج غير متقوم ش ولهذا يعتبر خلع المريضة من الثلث م والبدل متقوم ش ولا نظر في التزام ما هو متقوم عقابلة
ما ليس بمتقوم م بخلاف النكاح ش بان الرجل اذا زوج ابنه الصغير امرأة بمهر المثل صح م لان البضع متقوم عند الدخول ش اي حالة
الدخول م ولهذا ش اي ولاجل كون البضع في حالة الخروج غير متقوم ومتقوم عند الدخول م يعتبر خلع المريضة من الثلث ش اي من ثلث
التركة م ونكاح المريض ش اي يعتبر نكاح المريض بمهر المثل من جميع المال م فكانه مقابلة المتقوم بالمتقوم وههنا من وجوه النظر م
اذا لم يجز ش اي الخلع م لا يسقط المهر ولا يستحق مالها ش اي لا يستحق الزوج مالها م بدل الخلع م ثم يقع الطلاق في رواية ولا يقع في
رواية والاول ش اي وقوع الطلاق م اصح ش قاله الصدر الشهيد والامام العتابي في شرحهما الجامع الصغير م لانه تعليق بشرط قبوله ش
اي لان الخلع تعليق الطلاق بشرط قبول الاب م فيعتبر بالتعليق بسائر الشروط ش مثل ان يقول ان دخلت الدار ونحوه وذلك
يقع اذا وجد الشرط

فكذا هذا اذا وجد القبول م فان خالعها ش اي فان خالع الاب الصغيرة م على الف على انه ش اي ان الاب م ضامن فالخلع واقع والالف على الاب
لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى ش ومعنى الضمان ههنا التزام المال على نفسه لان الكفالة على الصغيرة لان الزوج
لا يستحق عليها مالا حتى يتكفل عنها احد م ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل تحت ولاية الاب ش بل يتنصف الكل ان دخل بها والنصف
ان لم يدخل بها م وان شرط الالف عليها ش اي وان شرط الاب الالف على الصغيرة م توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول ش اي
كانت عاقلة وقال المرغيناني ان كانت تعقل العقد وتعبر عن نفسها م فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ش وهو القبول م ولا
المال لانها ش اي لان الصغيرة م ليست من اهل الغرامة ش بل يجب الكل ان دخل بها والنصف ان لم يدخل بها م وان قبله الاب عنها
ش اي ان قبل بدل الخلع الاب عن الصغيرة م ففيه ش اي ففي هذا القبول قال الاكمل وقال الاترازي ايضا وقوع الطلاق روايتان على ما
قلت الذي قاله الاكمل هو الصحيح م روايتان ش في رواية يصح لان هذا يقع لان الصغيرة يتخلص عن صحبته بغير مال فصح من الاب كقبول
الهبة وفي رواية لا يصح لان هذا القبول يجري شرط اليمين وذلك لا يحتمل النيابة كذا في مبسوط فخر الاسلام وفي الكافي وهذا الاصح م
وكذا ان خالعها على مهرها ش اي وكذا الحكم ان خالع الصغيرة زوجها على مهرها م ولم يضمن الاب عنها ففي الروايتين ش قال تاج
الشريعة يعني في قبول الاب المهر روايتان في رواية يصح وهو قول عامة المشايخ لانه يقع محضا وفي رواية لا يصح لان هذا القبول شرط
اليمين وذلك لا يحتمل النيابة م وان ضمن الاب المهر ش اي في صورة خلع الاب مع الزوج م وهو ش اي المهر م الف درهم طلقت لوجود
قبوله وهو الشرط ويلزمه ش اي يلزم الاب م خمسمائة استحسانا ش لان المسئلة موضوعها في غير الموطوءة بدليل ايراد اصل المسئلة في الكبير
التي لم يدخل بها ثم لما كانت الصغيرة غير موطوءة واضيف الخلع الى مهر والمهر ما يجب بالنكاح في الطلاق قبل الدخول نصف المهر وهو
خمسمائة فكانه خالعها على خمسمائة م وفي القياس يلزمه الالف ش بحكم الضمان م واصله ش اي واصل ما ذكر في هذه المسئلة م في الكبيرة
ش اي في المراة الكبيرة م اذا اختلعت قبل الدخول ومهرها الف ففي القياس عليها خمسمائة زائدة ش اي على المهر زائدة لان الصفقة
سبع المضافة اليه كما في قوله بيع بقرات لان الصداق اذا لم يكن مقبوضا استحق الزوج عليها الفا باعتبار القبول في الخلع و
على الزوج خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيصير خمسمائة قصاصا بخمسمائة فيبقى للزوج عليها خمسمائة زائدة م وفي الاستحسان
لا شيء عليها لانه يراد به عادة حاصل ما يلزم لها ش اي يراد بالخلع عادة حاصل ما يلزم للمرأة على الزوج وقال تاج الشريعة وجه
الاستحسان انهم يريدون في الخلع على المهر ما يلزمه لها وهو خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيكون الخلع على مهرها في الحقيقة خلعا على
وقد سقط عن الزوج فلا يبقى لها عليه شيء فافهم فروع لو قال خالعتك ولم يذكر عوضا فقالت قبلت لا يسقط شيء من مهرها في ظاهر
الرواية وقال شيخ الاسلام السغدي يبرأ من مهرها ويرد المهر لو قبضت وعن ابي ح روايتان اذا لم يذكر العوض في الخلع والاصح انه
وفي شرح الشافي يبرأ من المهر عنده وفي المحيط والصحيح ان ما قبضته فهو لها وما كان باقيا في ذمته يسقط ولو شرطا البراءة
عن نفقة العدة ومؤنة السكنى سقطا بلا خلاف ولو شرطت البراءة عن السكنى لا يصح لان السكنى في بيت المعتدة حق الله وفي المرغيناني
لا تصح البراءة عن نفقة العدة اتفاقا الا بالشرط في الطلاق ولا تقع الابراء عن نفقة الولد والرضاع الا بالشرط ولو وقت له وقتا
ولو مات الولد قبل تمام الوقت يرجع الاب الى تمام المدة والحيلة ان لا يرجع عليها ان يقول الزوج خالعتك على انك بريئة من نفقة
العدة في ولدك خالعتك بكل حق لك على لانه لم يكن حق عليه عند الخلع وفي الينابيع لو ابرأته من نفقة العدة بعد الخلع صح بخلاف
الابراء عن النفقة حال قيام النكاح قال صاحب الينابيع هكذا ذكره الطحاوي وفي الذخيرة خالعها على رضاع ابنه سنتين وعلى
نفقة ابنه عشر سنين وبعد عشر سنين احتلمت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل قال لو بعتك او
ونفقة عدتي فقال اشتريت فالظاهر انها لا تطلق ولكن الاحوط تجديد النكاح المختلعة يلحقها صريح الطلاق في العدة عندنا
وبه قال الظاهرية وهو قول ابن المسيب وشريح وطاوس والزهري والنخعي وحماد ومكحول وعطاء والثوري وهو قول ابن مسعود
وابي الدرداء وعمران بن حصين وعند الشافعي ومالك واحمد لا يلحقها ولا نشأ ولنا الطلاق في قوله فامسكوهن او سرحوهن م باب الظهار
ش اي هذا باب في بيان احكام الظهار وهو مصدر ظاهر يظاهر ظهارا وفي الصحاح يقال ظاهر امرأته وتظاهر واظهر واظهار وتظهر
وظهر كل ذلك قول الرجل لامرأته انت علي كظهر امي والظهر في قوله م لا صحة الا عن ظهر غنى مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب
اذا اعانه وظاهر بين ثوبين اذا لبس احدهما فوق الآخر وعكسه وان كان ظاهر متعديا لانهم اذا ظاهروها تباعدوا منها كما في الايلاء

وفي المحيط الظهار لغة مقابلة الظهر بالظهر والرجل بالمرأة اذا كان بينهما شحناء ولى كل واحد ظهره الى آخره وفي مبسوط الطوسي سمي ظهارا اشتقاقا من الظهر خص به دون البطن والفرج والفخذ لان كل دابة تركب ظهرها فلما كانت الزوجة تركب وتغشى شبهت بذلك والمعنى ركوبك علي حرام كركوب ظهر امي وفي جامع الاصول انهم ارادوا انت علي كبطن امي واما الظهار شرعا فهو تشبيه المحللة بالمحرمة على وجه التأبيد كالام والاخت والخالة والعمة سواء كانت من نسب او من رضاع او مصاهرة وقال الشافعي في قول ومالك واحمد في قوله القديم يقتصر التشبيه بالام وفي قول يلحق بها الجدة ثم الظهار له ركن وهو قوله انت علي كظهر امي فيقع الظهار به سواء وجدت النية او لم توجد لانه صريح في الظهار وكذا اذا شبه بعض شائع او بعضو يعبر عن جميع البدن كما في الطلاق وهو ان يكون المظاهر مسلما حتى لا يصح ظهار الذمي عندنا خلافا للشافعي واحمد وبقولنا قال مالك ومن شرطه ان يكون المشبه منكوحة حتى لا يصح الظهار من امته او من مدبرته او ام ولده وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك والثوري يصح الظهار من كل امة ومن شرطه ان يكون اهلا للكفارة فاهله العاقل البالغ فلا يصح ظهار الصبي بالاجماع وحكمه وهو حرمة الوطء ودواعيه موقتا الى وجود الكفارة مع بقاء اصل النكاح كما في حالة الحيض وسببه وهو النشوز فان آية الظهار نزلت في خولة وكانت ناشزة م اذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطؤها ولا مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون الاية ش الاصل في الظهار قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم وسبب نزول الاية ما رواه الواحدي في كتاب اسباب النزول باسناده الى عروة قال قالت عائشة تبارك الذي وسع سمعه كل شيء اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى علي بعضه وهي تشتكي زوجها الى رسول الله وهي تقول يا رسول الله ابلى شبابي ونثرت له بطني حتى اذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني اللهم اني اشكو اليك قالت فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الاية قد سمع الله الاية قال الزمخشري هي خولة بنت ثعلبة امرأة اوس بن الصامت اخي عبادة بن الصامت التي قال لها وروي عن عكرمة وعروة ومحمد بن كعب وقال ابو عمر خولة بنت ثعلبة بن اصرم بن فهر بن ثعلبة بن غنم بن عوف وقيل ان التي نزلت فيها هذه الاية جميلة امرأة اوس بن الصامت وقيل بل هي خولة بنت دليج ولا يثبت شيء من ذلك م والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشارع اصله ش اي اصل الظهار م ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح ش ولا خلاف فيه لاحد من العلماء م وهذا ش اشارة الى نقل حكم الظهار من الطلاق الى التحريم الموقت بالكفارة م لانه ش اي لان الظهار م جناية لكونه منكرا من القول وزورا ش كما في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا واراد بالمنكر ما ينكره الشرع وبالزور الكذب والباطل حيث شبه من هي في اقصى غاية الحل بمن هي في اقصى غاية الحرمة م فيناسب المجازاة عليها بالحرمة جزاء على جنايته وارتفاعها ش اي ارتفاع الجناية م بالكفارة ش قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال ع اتبع السيئة الحسنة تمحها وفي المنافع الكفارة تجب بالظهار والعود لان الظهار منكر من القول وزور وهو كبيرة محضة فلا يصلح سببا للكفارة لانها عبادة فلا يكون سببها محظورا محضا فعلق وجوبها بهما ليخلف معنى الحرمة باعتبار العود الذي هو امساك بالمعروف بعد الظهار وهكذا في الينابيع والحواشي وفي المحيط سبب وجوبها العزم على الوطء والظهار شرط وقيل الحكم يتكرر بسببه لا بشرطه والامر على العكس فان الكفارة يتكرر بتكرر الظهار دون تكرر العزم على الوطء وفي المبسوط مجرد العزم على الوطء لا تستقر الكفارة عندنا حتى لو ابانها بعد هذا او ماتت لا يجب الكفارة وهذا دليل على ان الكفارة غير واجبة لا بالظهار ولا بالعود اذ لو وجبت لما سقطت بل موجب الظهار ثبوت التحريم فاذا اراد رفعه لا بد من الكفارة حتى لو لم يرد ذلك ولم تطلب المرأة لا يجب عليه الكفارة اصلا وفي الينابيع رضي ان يكون محرمة ولا يعزم على وطئها لا يجب الكفارة ولو عزم ثم رجع لا يجب وانما فعلم ان الكفارة لا تجب بمجرد الظهار وهو قول احمد ومالك في الصحيح وعنه في قول تجب بنفس الظهار واختلف اهل العلم في العود المذكور في قوله تعالى ثم يعودون فعندنا هو العزم على اباحة الوطء والقول الثاني قال مالك ارادة الوطء في رواية نهيت والثالث ارادة الوطء مع استدامة العصمة وان اجمع على الوطء لم يجب الكفارة ولو كفر لا يجزيه وهو قول مالك وعنه لا يجزيه وفي شرح مختصر الكرخي لو ابانها بالطلاق او تزوجت بغيره وكفر صح التكفير والرابع العود نفسه رواه عبد الوهاب في زمان يمكنه طلاقها فيه قال الشافعي واصحابه بعقد الظهار به والسادس العود ان يعود فيتكلم بالظهار مرة ثانية ولا يجب عليه بالاول شيء وهو قول داود واهل الظاهر والسابع هو العود في الاسلام لا نفس القول الظهار الذي كانوا يظاهرون به في الجاهلية في تعاطي الظهار وهو قول الثوري م ثم الوطء اذا حرم حرم دواعيه ش وهو المس والقبلة لانهما داعيان الى الوطء وبه قال الزهري والاوزاعي والنخعي ومالك والشافعي في اصح قوليه واحمد في رواية وقال الشافعي في قول لا تحرم الدواعي وبه قال احمد في رواية م كيلا يقع فيه ش اي في الوطء م كما في الاحرام ش

اي في حالة الاحرام في الحج يحرم الوطء ودواعيه ايضا وكذا في الاعتكاف والاستبراء لان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه م بخلاف الحائض والصائم لانه يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي يفضي الى الحرج ش وهو منتف بالنص م ولا كذلك الظهار والاحرام ش فانهما يقعان قليلا ولا يفضي حرمة الدواعي فيهما الى الحرج م فان وطئها قبل ان يكفر استغفر الله ولا شيء عليه غير الكفارة الاولى ش هي الكفارة الواجبة بالظهار على الترتيب المنصوص وهو قول الجمهور ومالك والشافعي واحمد وقال عمرو بن العاص وقبيصة بن ذويب وسعيد بن جبير وقتادة وعبد الرحمن بن مهدي يجب كفارتان وقال الحسن البصري والنخعي يجب ثلاث كفارات ولنا حديث ابن عباس ان رجلا اتى رسول الله وقد ظاهر من امرأته وقال وقعت عليها قبل ان اكفر قال ما حملك على ذلك قال رأيت خلخالها في ضوء القمر قال فلا تقربها حتى تفعل ما امرك رواه ابو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة وفي الكشاف هو سلمة بن صخر قلت في رواية الترمذي عن سلمة بن صخر عن النبي في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة ثم قال هذا حديث حسن غريب م ولا يعاود ش اي ولا يعاود الوطء م حتى يكفر لقوله ع للذي واقع في ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تعد حتى تكفر ولو كان شيء آخر واجبا عليه ش هذا وجه التمسك بالحديث المذكور اي ولو كان يجب على المظاهر المذكور شيء آخر غير الكفارة الاولى م لنبه عليه ش اي لنبه النبي عليه م قال ش اي المص م وهذا اللفظ ش يعني قوله انت علي كظهر امي م لا يكون الا ظهارا لانه صريح فيه ش حتى لو نوى الطلاق والايلاء لا يكون م ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به ش لانه تغيير موضوع الشرع وليس الى العبد ذلك ولان التعيين بعض محتملات اللفظ واللفظ صريح فلا يحتمل غيره فلا يصح نية الطلاق وكذا اذا نوى تحريم اليمين لانه صريح في الظهار وكذا اذا قال اردت به الخبر عن الماضي كاذبا لا يصدق قضاء م واذا قال انت علي كبطن امي او كفخذها او كفرجها فهو مظاهر لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضو لا يجوز النظر اليه ش احترز به من التشبيه باليد والرجل والشعر والظفر لانه يحل النظر اليه وقالت الظاهرية يختص الظهار بظهر الام وقال الشافعي ومالك في قول واحمد لو قال انت علي كيد امي او كرجلها او كرأسها يكون مظاهرا ولو قال كشعرها او كسنها او ظفرها لا يكون مظاهرا لعدم التلذذ بها وقال الماوردي في الربع ما يحيى بعد فقدها لا يصير مظاهرا به وما لا يحيى يكون مظاهرا بالتشبيه به قال الكاكي وفي نقله ذلك عن الصادق نظر عن ابيح غلط فان بعد زوال الرأس لا يحيى قطعا وقد ذكرنا انه لا يصير به مظاهرا وبقطع مخرجه جاز ان يحيى ويصير مظاهرا بل الاصل ما ذكر في المتن م وكذا ش اي وكذا يكون ظهارا م اذا شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التأبيد من محارمه مثل اخته او عمته او امه من الرضاع ش لانهن في التحريم المؤبد كالام م وام المرأة وامرأة الاب ش وقال ابو نصر قال الشافعي اذا شبهها بالام والجدة فهو ظهار وان شبهها بالبنت والاخت ففيه قولان وان شبهها بمن كانت حلالا ثم حرمت كام امرأته لم يكن مظاهرا قولا واحدا وفي الفتاوى الولوالجي لو شبهها بامرأة زنى بها ابوه او ابنه فهو مظاهر عند ابي يوسف لانها محرمة على التأبيد وقال محمد لا يكون مظاهرا للاختلاف فيه وان شبهها بامرأة قد فرق الحاكم بينهما باللعان قال ابو يوسف لا يكون مظاهرا لان موجب اللعان وان كان الحرمة المؤبدة عنده يسوغ فيه الاجتهاد وهذا لو حكم حاكم بجواز نكاحها جاز فلم يكن في معنى الام كذا ذكر شمس الائمة السرخسي وغيره وقال ايضا ولو شبهها بمن تحل هي حال كونها اخت امرأة لها زوج او مجوسية او مرتدة لم يكن مظاهرا او قد ظاهرت منك او انت مني كظهر امي او انت عندي كظهر امي او انت معي كظهر امي فهذا كله ظهار م وكذلك ش اي وكذلك يكون ظهارا م ان قال رأسك علي كظهر امي او فرجك او وجهك او رقبتك او نصفك او ثلثك او بدنك لانه يعبر بها عن جميع البدن ش فيكون تشبيه هذه الاعضاء من المرأة كتشبيه ذات المرأة فيكون مظاهرا وكذا اذا قال جسدك وقال شمس الائمة السرخسي في الكافي ولو قال جنبك او ظهرك علي كظهر امي لم يكن مظاهرا بمنزلة قوله يدك ورجلك م ويثبت الحكم في الشائع ش اي يثبت حكم الظهار في الجزء الشائع اولا م ثم يتعدى ش اي ثم يسري الى سائر البدن م كما بينا في الطلاق ولو قال انت علي مثل امي او كامي يرجع الى نيته لينكشف حكمه ش وبه قال الشافعي وذلك لانه يحتمل وجوها في التشبيه م فان قال اردت الكرامة ش يعني انت عندي في استحقاق الكرامة والمنزلة مثل امي م فهو كما قال ش يعني يحمل على ما قال فلا يلزمه شيء م لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام ش فاش من الفشو وهو الانتشار قال الجوهري فشى الخبر يفشو فشوا اذا ذاع وفاش اصله فاشي فاعل اعلال قاض م وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها ش اي بجميع امه فاذا شبهها بظهرها وهو عضو منها كان ظهارا م وفيه ش اي وفي قوله انت علي كظهر امي تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية ش لانه لما كان غير صريح صار كالكناية فلا يزول الابهام منه الا بالنية م وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن

فاشي ص

ق

لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء عند ابي حنيفة وابي يوسف لاحتمال الحمل على
الكرامة ش وبه قال اصحاب الشافعي في وجه لانه يحتمل ولا يتعين م وقال محمد يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها لما كان ظهارا فالتشبيه
بجميعها اولى ش وبه قال مالك واحمد والشافعي في وجه وفي المبسوط لم يذكر قول ابي يوسف وعنه روايتان اصحهما كقول محمد لانه قال في
الامالي اذا كان هذا في حالة الغضب وقال نويت به البر لم يصدق في القضاء وهو ظهار م وان عنى به التحريم لا غير فعند ابي يوسف هو ايلاء ليكون
الثابت به ادنى الحرمتين ش وانما حرمة الايلاء وحرمة الظهار وادناهما حرمة الايلاء من وجوه احدها ان الحرمة في الايلاء تثبت في
الحال ما لم تمض اربعة اشهر وفي الظهار تثبت في الحال والثاني ان حرمة الايلاء يمكن دفعها بالفيء في المدة بالوطء بخلاف الظهار فانه لا يجوز
الوطء فيه ما لم يكفر والثالث ان الظهار منكر من القول وزور والايلاء يمين مباح والرابع ان كفارة الايلاء اطعام عشرة مساكين
وفي الظهار اطعام ستين مسكينا والصوم فيه شهران متتابعان وفي الايلاء ثلاثة ايام متتابعة م وعند محمد ظهار لان كاف التشبيه تختص به ش
اي بالظهار وهذا الخلاف المذكور بين ابي يوسف ومحمد على قول بعض المشايخ وقد نص الشهيد فقال بل هو ظهار بالاجماع م ولو قال انت
علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا فهو على ما نوى ش لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تأكيد له
اي للتحريم وانما قال يحتمل الوجهين لانه لما صرح بالحرمة لم يبق كلامه محتملا للكرامة م وان لم تكن له نية فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى
قول محمد ظهار والوجهان بيناهما ش اي وجها قول ابي يوسف وقول محمد واشار بهما الى قوله ليكون الثابت ادنى الحرمتين والى قوله لان
التشبيه مختص به م وان قال انت علي حرام كظهر امي ونوى طلاقا او ايلاء لم يكن الا ظهارا عند ابي حنيفة ش وبه قال احمد والشافعي في قول وفي قول
ان نوى طلاقا كان طلاقا وهو قول ابي يوسف ومحمد غير ان عند ابي يوسف يكون طلاقا وظهارا اذا نوى الطلاق وعند محمد يكون ظهارا ولا يكون
طلاقا فقط م وقالا هو على ما نوى ش ان نوى ظهارا فظهار وان نوى طلاقا فطلاق وان نوى ايلاء فايلاء كذا ذكره الصدر الشهيد والامام
العتابي في شرحيهما للجامع الصغير م لان التحريم يحتمل ش ونية المحتمل صحيحة م على ما بينا ش اشار به الى قوله لانه يحتمل الوجهين م غير
ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا ش لان ظهار المبانة لا يصح م وعند ابي يوسف يكونان جميعا ش اي يكون الظهار والطلاق جميعا لكن
هذا ليس بظاهر الرواية عن ابي يوسف وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انه يكون طلاقا وظهارا لانه باعتبار اللفظ يكون طلاقا عند النية و
باعتبار التصريح بالظهار يكون ظهارا ولا منافاة لانه اذا طلق ثم ظاهر او ظاهر ثم طلق صح ولكن هذا ضعيف لان الطلاق لما وقع بقوله
انت علي حرام بنيته كان متصلا بلفظ الظهار يجعل بائنا والظهار بعد البينونة لا يصح فان قيل الطلاق مع الظهار بالس علي حرام قلنا
اللفظ الواحد لا يحتمل معنيين مختلفين كذا في المبسوط وذكر في الفوايد الظهيرية جواب ابي يوسف في هذا فقال جاز ان يكون ظهارا رواية
منه م وقد عرف في موضعه ش اي في شرح الكافي قاله الاترازي وقال الكاكي اي في المبسوط م ولابي حنيفة انه ش اي ان قوله انت علي حرام كظهر
امي م صريح في الظهار فلا يحتمل غيره ش وهذا لا يحتاج فيه الى النية فلا يحتمل غيره في الطلاق والايلاء م ثم هو محكم ش
لعدم احتمال النوع وقوله انت علي حرام يحتمل تحريم الطلاق وغيره م فيرد التحريم اليه ش اي الى الظهار كما هو الاصل في رد المحتمل الى
المحكم قال ش اي محمد في الجامع الصغير م ولا يكون الظهار الا من الزوجة حتى لو ظاهر من امته لم يكن مظاهرا ش وكذا لا يكون من ام
ولده ومدبرته وقال مالك يصح منهن وقد ذكرنا الخلاف فيه عن قريب م لقوله تعالى من نسائهم ش والنساء اسم للزوجات والمملوكة لا تسمى
زوجة فلا يصح الظهار منها كذا قاله الاترازي قلت النساء جمع امرأة من غير لفظها فيتناول الزوجة وغيرها ولا فلفظ النساء في
اللغة اعم من الزوجات وغيرها م ولان الحل في الامة تابع ش ليس بمقصود لان المقصود ملك اليمين م فلا يلحق بالمنكوحة ش بدليل انه لو اشترى
امة فوجدها محرمة عليه برضاع او مصاهرة لم يثبت للمشتري ولاية الرد بسبب الحرمة فلا يكون الامة في معنى المنكوحة حتى يلحق بها فان قلت
قوله تعالى وامهات نسائكم دخل فيه الاماء والحراير بالاجماع قلت الاجماع ممنوع وام الامة الموطوءة حرام لا باعتبار انها من امهات نسائنا بل
باعتبار وطء البنت ولا يمكن الحاق الامة بالنساء بالقياس لان النص لانه ليس في معنى ما ورد به النص م ولان الظهار منقول عن الطلاق ش هذا
آخر اي كان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فنقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة م ولا طلاق في المملوكة ش حتى يكون منها الظهار فان قلت
محل الظهار بقاء فيجب ان يكون ابتداء كما لو ظاهر من امرأته وهي امة ثم اشتراها يبقى حكم الظهار وهي امة اجيب بانه كم من شيء يثبت بقاء ولا
يثبت ابتداء كبقاء النكاح في العدة وان لم يثبت ابتداء م فان تزوج امرأة ثم ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل ش اورد هذه
المسئلة بسبيل التفريع لما قبلها لانه لما قال ولا يكون الظهار الا من الزوجة فرع هذه المسئلة عليه يعني لو ظاهر من امرأة نكاحها موقوف
لا يصح ظهاره

لانها حين ظاهر منها الرجل لم يكن زوجته فلم يصح ظهارها م لانه ش اي لان الرجل الذي ظاهر م صادق في التشبيه وقت التصرف
ش اي وقت تشبيه المحرمة بالمحرمة لانه صادق فيه غير كاذب م فلم يكن كلامه منكرا ش والظهار منكر من القول وزور م والظهار
ليس بحق من حقوقه هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال الظهار مبني على الملك والملك من حقوقه ههنا فينبغي ان يكون الظهار موقوفا
فاجاب بقوله والظهار ليس بحق من حقوقه ش اي من حقوق النكاح م حتى يتوقف عليه ش اي على النكاح لان النكاح امر مشروع
والظهار منكر من القول وبينهما تناف فلا يتوقف المحظور بتوقف المشروع م بخلاف اعتاق المشتري من الغاصب ش هذا كانه جواب
عن قياس هذا السائل بان قاس هذه على توقف اعتاق المشتري من الغاصب وعلى اجازة المالك لانه اذا اجاز ينعقد وتقرير الجواب ان اعتاق
المشتري من الغاصب انما يتوقف على اجازة المالك م لانه ش اي لان الاعتاق م من حقوق الملك ش فيلزم في توقف الملك توقف الاعتاق م
ومن قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهرا منهن جميعا ش هذا مما لا خلاف فيه كما لو قال انتن طوالق م وعليه لكل واحدة كفارة ش يعني
عليه اربع كفارات اذا قصد وطئهن وبه قال الشافعي في الجديد وهو قول الحسن والنخعي والزهري ويحيى بن سعيد الانصاري والحاكم والثوري
وقال مالك واحمد وابو ثور واسحق عليه كفارة واحدة روى ذلك عن عمر وعلي وعروة وطاوس وعطاء وربيعة م لانه اضاف الظهار
اليهن فصار كما اذا اضاف الطلاق ش اليهن وقال انتن طوالق م وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت في حق كل واحدة
منهن كما اذا ظاهر من كل واحدة على حدة م والكفارة لانهاء الحرمة ش اي وجوب الكفارة لاجل انهاء الحرمة الموقتة م فيتعدد
بتعددها ش اي يتعدد الكفارة بتعدد الحرمة م بخلاف الايلاء منهن ش حيث لا يتعدد الكفارة م لان الكفارة فيه ش اي في الايلاء
لصيانة حرمة الاسم ش اي اسم الله م ولم يتعدد ذكر الاسم ش اراد به قوله والله لا اقربكن مثلا انما لم يتعدد لانه قال مرة واحدة فرع لو قالت هي
انت علي كظهر امي او قالت انا عليك كظهر امك لا يصح الظهار عندنا وفي المبسوط عن ابي يوسف عليها كفارة يمين وقال الحسن بن زياد هو ظهار وقال
محمد ليس بشيء وهو الصحيح وبه قال الشافعي ومالك واحمد والثوري والليث واسحق وابو ثور وفي الينابيع والروضة هو مع محمد وابي يوسف
ظهار عند الحسن وفي نفع المختار حكى الخلاف بين ابي يوسف والحسن على العكس ومثله في المفيد والمزيد والمحيط واوجب الاوزاعي عليها كفارة الظهار
ولو قال انت امي لا يصير مظاهرا وفي الجوامع انا منك مظاهر او قد ظاهرت منك فهو ظهار ويكره ان يقول لامرأته يا اخت لورود
النهي عن ذلك ويؤاخذ المظاهر بالتكفير فلها مطالبته به وللقاضي جبره عليه وتمنع نفسها من الاستمتاع والمس والتقبيل ولو قال
قد كفرت صدق ما لم يعرف بالكذب ولو ابى من التكفير بعد طلبها حبس فان ابى ضرب ولا يضرب في الدين م فصل في الكفارة ش
اي هذا فصل في بيان احكام كفارة الظهار ولما ذكر حكم الظهار وهو حرمة الوطء ودواعيه الى نهاية ذكر في هذا الفصل ما
ترفع تلك الحرمة وهو الكفارة عبارة عن الفعلة والخصلة التي من شانها ان تكفر الخطيئة اي تسترها وتمحوها على وزن فعالة للمبالغة
كقتالة وضرابة وهي من الصفات الغالبة في باب الاسمية واصل اشتقاقها من الكفر وهو الستر ومنه الكافر لانه يستر الايمان وكفر
الكفر والزارع ايضا لانه يستر الحب في الارض م قال ش اي القدوري في مختصره م وكفارة الظهار عتق رقبة ش اي اعتاق رقبة
اذ العتق لا يوجب الكفارة حتى لو ورث اباه ونوى الكفارة لا يخرج عن العهدة م فمن لم يجد ش اي رقبة م فصيام شهرين
متتابعين فان لم يستطع ش اي الصيام م فاطعام ستين مسكينا ش النص الوارد فيه وهو قوله تعالى والذين يظاهرون الآية
فانه ش اي فان النص م يعني الكفارة ش اي كفارة الظهار م على هذا الترتيب ش دون التخيير لانه تعالى ذكرها بحرف الفاء وهي
للترتيب م قال ش اي القدوري م كل ذلك قبل المسيس ش اي كل ما ذكر من الاعتاق والصيام والاطعام قبل الوطء م وهذا في
الاعتاق والصوم ظاهر للتنصيص عليه ش اي على الترتيب لان الله تعالى قال فتحرير رقبة م وكذا في الاطعام لان الكفارة فيه ش اي في
الاطعام م منهية للحرمة ش الثابتة بالظهار والعود جميعا م فلا بد من تقديمها ش اي تقديم الكفارة م على الوطء ليكون الوطء حلالا
لانه لو وصل الوطء قبل التكفير بالاطعام لم يكن المنهي منهيا وهو فاسق وفي شرح مختصر الكرخي قال مالك يجوز الاطعام
قبل المسيس وبه قال داود م قال ش اي القدوري م وتجزئ في العتق الرقبة الكافرة والمسلمة والذكر والانثى والصغير
والكبير لان اسم الرقبة ينطلق على هؤلاء ش لانه ليس فيه تقييد بصفة دون صفة فيجوز الكل م اذ هي ش اي الرقبة
عبارة عن الذات المملوكة المرقوقة من كل وجه ش اعترض على المص هاهنا من وجهين احدهما في قوله المملوك بالتذكير
لان الذات مؤنثة وتذكيرها لا يجوز فالصواب عن الذات المرقوقة والجواب ان الذات يستعمل استعمال النفس والشيء

وعن ابي سعيد كل شيء ذات وكل ذات شيء فشيء كيره باعتبار المعنى الثاني والوجه الآخر عن المحفوظ عن ائمة اللغة استرق
العبد اتخذه رقيقا ولم يسمع رق حتى يشتق منه المرقوق وانما يقال رق فلان اي صار رقيقا اي عبدا والجواب عنه
ان الازهري حكى عن ابن السكيت انه جاء عبد مرقوق وكذا مما يعه وقال تاج الشريعة ووجهه ان يكون من رق له
اذا رحمه فهو مرقوق له ثم حذفت الصلة كما في المشروب واعلم ان قوله من كل وجه يتعلق بالمرقوق دون المملوك لان
الكمال في الرق شرط دون الملك لهذا لو اعتق المكاتب الذي لم يؤد شيئا صح عن الكفارة ولو اعتق المدبر لا يصح لان الرق
فيه ناقص م والشافعي يخالفنا في الكافرة ش اي في الرقبة الكافرة فانها لا تجزئ في كفارة الظهار عنده وبه قال مالك واحمد الا
ان مالكا يقول يجوز اعتاق المجوسي عنها لانه يجبر على الاسلام عنده فيحصل الاسلام بعده بالاكراه عليه م هو ش اي
الشافعي م يقول الكفارة حق الله تع فلا يجوز صرفها الى عدو الله كالزكوة ش اي كما لا يجوز صرف الزكوة الى الكافر لانه عدو الله
وفي بعض النسخ فلا يجوز صرفه اي صرف حق الله تع م ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق مطلق الرقبة وقد تحقق ش لان المطلق
عبارة عن المتعرض للذات دون الصفات وقد تحقق ذلك لانه ليس فيه ما ينبئ عن الايمان والكفر م وقصده من الاعتاق التمكن
من الطاعة ش هذا جواب عن قول الشافعي الكفارة حق الله تع تقريره ان قصد المكفر بالاعتاق هو ان يتمكن المعتق من الطاعة بتخلصه
عن خدمة م ثم مقارنته ش بالنفاق يعني اي ثم ارتكابه م المعصية يحال به الى سوء اختياره ش الضمير في به يرجع الى المقارنة
على تأويل الاقتران والكسب لان المقارنة بمعنى الاقتران وهو كسب العبد ثم توضيح هذا الكلام ان يقال تحرير الكافر ليس
بسيئة من وجه بل هو حسنة من كل وجه لانه تخليصه عن الرق وتمكينه من الطاعة والنظر في محاسن الاسلام لانه عسى
ان لم يفعل ذلك فهو من سوء اختياره فلا يضاف ذلك الى المولى ولقائل ان يقول مقارنته آه لكن لم لا يكون قصد
ذلك منه مانعا عن الصرف اليه كما في الزكوة والجواب ان القياس جواز صرف الزكوة اليه ايضا لان فيه مواساة عباد
الله لكن قد نص بها من اغنيائهم ترد في فقرائهم اخرجهم عن المصرف وقد طال الشراح ههنا بذكر دلائل من جهة الخصم
وردها من جهتنا فذكرها ما فصله فقالوا الكفارة والكافر غير اهل لذلك قال تع ولا تيمموا الخبيث منه ولان الخبيث
من الكفر وطهنا الاجنبي ولان الايمان شرط في كفارة القتل بالنص والاجماع فكذا في سائر الكفارات لانها جنس واحد
والمطلق يحمل على المقيد في الجنس الواحد والكفارات جنس واحد ولانا امرنا بعتق رقبة حتى قائم من كل وجه وطهنا الاجنبي
الزمن والكافر ميت قال تع او من كان ميتا ولان الكفارة حسنة واعتاق الكافر سيئة لما فيه من تفريغه بالد لعبادة الاوثان
ولانه م قال معاوية بن الحكم جئت الى النبي بجارية مجوسية فقال يا رسول الله على رقبة فاعتقها عنه فقال لها رسول الله اين
الله فاشارت الى السما فقال اعتقها فانها مؤمنة رواه مسلم والكسائي وما سأل عن سبب وجوب الكفارة فدل ان الايمان
شرط في الجميع ولانه لا يجوز التقرب الى الله تع بعتق اعدائه ولان العمل بالمقيد عمل بالدليلين لان المطلق جزء المقيد
قلنا جواز المؤمنة باعتبار انها رقبة لا لانها مؤمنة وكذا الكافرة كما في الصغيرة والكبيرة وبينهما تضاد والمزيد
ممنوع فانه يحكى عن بعض مشايخنا وعند البعض لا يجوز لانه استحق القتل حتى يجوز بالمرتد بلا خلاف وتقييده
زيادة على النص وهي نسخ ولا يجوز تقييده بالقياس على كفارة القتل ايضا لانه قياس المنصوص على المنصوص ولانه يؤدي
ذلك الى لزوم اعتقاد النقص فيما تولى الله بيانه ولا يحمل المطلق على المقيد اذا امكن العمل بهما واطلق الخبيث على الكافر مجاز
فانه لو قال كل مملوك لي خبيث حر عتق عبيده الكفار بالاجماع والقول بان اعتاق الكافرة سيئة غير مستقيم لقوله تع لا ينهاكم
به ولانه تعاون على البر والتقوى كما ذكرنا عن قريب وفي حديث معاوية بن الحكم ما ول عند البعض فان فيه السؤال عن مكان
الله وهو محال على الله او هو الحديث محمول على كفارة القتل بدلالة قوله ان على رقبة مؤمنة في رواية اخرى وقولهم
لا يجوز التقرب الى الله بعتق اعدائه مخالف للنص قال تع لا ينهاكم الله عن الذين لم الآية فانه تع ما نهانا عن الاحسان اليهم ولهذا
يصح النذر باعتاق العبد الكافر وقد جوزت المالكية اعتاق المجوسية وطهنا يصح القائل ولم يجوزوا اهل الكتاب
وقولهم العمل بالمقيد عمل بالدليلين باطل لان الاطلاق ضد التقييد فلا يكون العمل بالمقيد عملا بالاطلاق اذ في الاطلاق نوع
نعم وفي التقييد تضييق فان جعلت المقيد بمنزلة البيان للمطلق فقد ههنا فاسد لان المطلق لا يحتاج الى البيان

اذ العمل بالاطلاق قد يمكن م ولا يجزئ العميا ولا مقطوعة اليدين او الرجلين من خلاف ش المراد من العميا الرقبة العميا
وهي يقبل الذكر والانثى جميعا الا انه العميا الان عدم الجواز لا باعتبار الانوثة بل باعتبار فوات جنس المنفعة
م لان الفائت جنس المنفعة ش وهو فائت في هذه الصور م وهو البصر ش في العميا م او المشي ش في مقطوعة الرجلين م
او البطش ش في مقطوعة اليدين م وهو المانع ش اي فوات جنس المنفعة هو المانع م اما اذا اختلت المنفعة ش اي جنس
المنفعة م فهو غير مانع حتى يجوز العوراء او مقطوعة احدى اليدين واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات جنس المنفعة
بل اختلت ش اي المنفعة وجنسها باق ولا خلاف للائمة الاربعة واصحابهم لانه لا يجزئ عن الكفارة في عيب يفوت به جنس
المنفعة وعن ابرهيم النخعي والشعبي ان عتق الاعمى جائز وعن ابن جريج يجزئ الاشل وعند داود واصحابه لا يمنع
شيء من العيوب م بخلاف ما اذا كانتا ش اي اليدان او الرجلان م مقطوعتين من جانب واحد حيث لا يجوز لفوات جنس المنفعة
المشي ش وكذا منفعة البطش م اذ هو ش اي المشي م عليه متعذر ش وكذا البطش وكذا لا يجوز اذا كان من كل يد ثلاث
مقطوعة م ويجوز الاصم ش في الاستحسان م والقياس ان لا يجوز وهو رواية النوادر لان الفائت جنس المنفعة الا انا
استحسنا الجواز ش اي جواز الاصم م لان الاصل لا يجزئه ش وفي الشامل ويجزئ الاصم ثم قال وقالوا الان الصمم لا يؤثر في الكسب
تأثيرا حسنا ثم قيل الصمم باصل التخليق يمنع التكفير وقال في الفتاوى الولوالجي ويجوز الاصم عن كفارة الظهار لانه
كان يسمع شيئا لا يسمع شيئا وان كان لا يسمع شيئا لا يجوز وهو المختار وفي الحلية يجوز مقطوع الانف والاصم اذا فهم بالاشارة
والاخرس اذا فهمت اشارته وهو قول الشافعي وابي ثور ولا يجزئ عند احمد على المنصوص وهو قول النخعي ومالك في
رواية ولا يجوز مقطوع ابهام اليدين لان قوة البطش بهما فعوا بهما يفوت جنس المنفعة م وكذا لا يجوز اذا قطعت
من كل يد ثلاث اصابع لفوات منفعة البطش وقطع اكثر الاصابع كقطع جميعها ولو كان المقطوع من كل يد اصبعا
او اصبعين سوى الابهام يجزئ لان منفعة البطش باقية كذا في المبسوط وقال الشافعي لو كان المقطوع المجنون الذي
لا يعقل لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل فكان فائت المنافع ش المجنون الذي لا يعقل اصلا هو المجنون المطبق لا يجوز
بلا خلاف للائمة الاربعة م والذي يجن ويفيق يجزئه لان الاختلال غير مانع وانما يجزيه اذا اعتقه في حال الافاقة ولا
يقال الرقيق الصغير فائت المنافع من المشي والبطش والعقل والكلام لانها على عرضية المنافع الى زمان الاصابة فلا يعد
ذلك عيبا ذكره في المبسوط وقد روى ابرهيم عن محمد حلال الدم الذي قد قضي بدمه ثم عفي عنه لم يجز كذا في المحيط م ولا
يجزئ عتق المدبر ش وبه قال الحسن والاوزاعي والثوري ومالك وابو عبيد وقال الشافعي يجوز عتق المدبر لانه يرى
جواز بيعه وبه قال احمد وعثمان البتي وداود الظاهري م وام الولد ش اي وعتق ام الولد اي يجزئ عتقه وقال عثمان
وداود يجوز عتق ام الولد بناء على جواز بيعهما عندهما ولا يجوز عند الحسن وفي ذكر باعه الا انه م لاستحقاقهما
الحرية بجهة ش وهي جهة التدبير وجهة الاستيلاد م فكان الرق فيهما ناقصا م لتوجه العتق اليهما م وكذا
المكاتب الذي ادى بعض المال ش لان اعتاقه يكون بعوض اي بعوض والعوض يبطل معنى القربة في
ظاهر الرواية وبه قال الشافعي ومالك واحمد في رواية م وعن ابي حنيفة انه يجزئ ش اي ان عتق المكاتب الذي ادى
بعض المال يجزيه رواه الحسن عن ابي حنيفة م لقيام الرق من كل وجه ش لان رقه لم ينقص بما ادى من البدل م ولهذا
ش اي ولاجل قيام الرق من كل وجه م يقبل الكتابة الانفساخ ش سواء كان بعد استيفاء بعض او قبله م بخلاف
امومية الولد والتدبير لانهما لا يحتملان الانفساخ ش فلا يجوز عتقهما عن الكفارة لان الكفارة عتق الرقبة
وهي اسم للذات المرقوقة لغة وشرعا فيقتضي قيام الرق مطلقا والمطلق يقع على الكامل لا الناقص وفي المستولدة
والتدبير يكون النقصان فلا يجوز م فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا ش يعني من مال الكتابة م جاز عنه ش وبه قال احمد
في رواية خلافا للشافعي وابي ثور ومالك واحمد في رواية م له ش اي للشافعي م انه ش اي ان المكاتب م استحق الحرية
بجهة الكتابة فاشبه المدبر ش اي على مذهبه لانه عنده بيع المدبر واعتاقه عن الكفارة جائز وهنا الزام
الشافعي على اصحابنا على ما اجابوا يعني ان المدبر لا يجوز اعتاقه عن الكفارة عندكم لانكم قلتم انه استحق العتق
بجهة

فينبغي ان لا يجوز اعتاق المكاتب ايضا لانه يستحق العتق بجهة وهو باطل لانه ينفسخ وذلك كلام م ولنا ان الرق ش
اي في المكاتب م قائم من كل وجه على ما بينا ش اشار به الى قوله وبهذا تقبل الكتابة الانفساخ م ولقوله ش اي ولقول
النبي م المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ش هذا الحديث اخرجه ابو داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن
النبي قال المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته شيء انتهى فعلم ان الرق فيه كامل قبل اداء الكتابة فيدخل تحت مطلق
اسم الرقبة م والكتابة لا تنافيه ش اي لا تنافي الرق يعني لا يلزم من وجود الكتابة ارتفاع الرق لعدم المنافاة
م فانه ش اي فان عقد الكتابة وفي بعض النسخ فانها اي فان الكتابة م فك الحجر ش عن العبد في حق المكاسب م بمنزلة الاذن
في التجارة ش وذا لا يمكن نقصانا في الرق فان قلت لو كانت الكتابة فك الحجر مثل الاذن في التجارة لاستبد المولى
بالفسخ كما في عزل المأذون فاجاب بقوله م الا انه ش اي الا ان عقد الكتابة م بعوض فيلزم من جانبه ش اي من جانب
المولى بخلاف الاذن فانه فك بغير عوض م ولو كانت ش جواب عما يقال لو كانت الكتابة فك الحجر بمنزلة الاذن
فاجاب بقوله ولو كانت م منافية ش اي وقوع الاعتاق عن الكفارة م ينفسخ ش اي الكتابة م مقتضى الاعتاق ش يعني
ضرورة صحة الاعتاق بطريق الاقتضاء م اذ هي ش اي الكتابة م تحتمله ش اي تحتمل الفسخ وفي بعض النسخ ولو كان
مانعا لينفسخ مقتضى الاعتاق اذ هو يحتمله اي لو كان عقد الكتابة مانعا آه م الا انه يسلم له الاكساب والاولاد ش
هذا جواب عما يقال ان عقد الكتابة لما انفسخ التحق بالعدم فينبغي ان تكون الاكساب والاولاد للمولى فاجاب بجوابين
احدهما هو قوله يسلم له الكتابة والاولاد م لان العتق في حق المحل بجهة الكتابة ش وفي حق المولى بجهة الكفارة رعاية
للجانبين والجواب الاخر هو قوله م او لان الفسخ ضروري ش اي فسخ عقد الكتابة ضرورة الجواز من جهة التكفير م فلا يظهر
في الولد والكسب ش لان الثابت بالضرورة لا يعدو موضعها م وان اشترى ش اي المظاهر م اباه او ابنه ينوي بالشراء
الكفارة جاز عنها ش اي عن الكفارة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي وكذا لو اشترى كل ذي رحم محرم يعتق عليه م وقال
الشافعي لا يجوز ش وبه قال ابو ثور والاوزاعي ومالك واحمد وزفر وعلى هذا الخلاف لو وهب له او وصى به او ملكه بلا صنع
كما لو ورثه لهما الميراث لا يجزيه بالاجماع م وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين ش وكذا كفارة م والمسئلة تأتيك في كتاب
الايمان فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر ش اي والحال انه غني قيد به لانه اذا كان معسرا اي عليه السعاية
فلا يجزي عن الكفارة عندهما ايضا لانه اعتاق بعوض م وضمن قيمة باقيه لم يجز عند ابي حنيفة ويجوز عندهما ش وقال الشافعي
لو اعتق نصيبه ونوى عتق جميعه عن الكفارة اجزأه ولو كان معسرا فاعتق نصيبه عن كفارته اجزأه نصيبه الا
م لانه ملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه ش اي والحال انه ملكه في ذلك الوقت م
بخلاف ما اذا كان المعتق معسرا لانه وجبت عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون اعتاقا بعوض ش فلا يجوز بالاتفاق م
ولابي حنيفة ان نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ش لاستحقاق الحرية ولتعذر استدامة الملك فيه م ثم يتحول اليه بالضمان ش
ما بقي منه م ومثله يمنع الكفارة ش لتمكن النقصان فيه فاذا اعتق يكون معتقا رقبة ناقصة فان قلت المضمونات تملك باداء
الضمان بصفة الاستناد الى زمان وجود السبب فصار نصيب الساكت ملك المعتق زمان الاعتاق فكان النقصان في ملكه
ومثله لا يمنع الكفارة اجيب بان الملك في المضمون ثبت بصفة الاستناد في حق الضامن والمضمون له في حق غيرهما والكفارة
غيرهما فيتمكن النقصان في حقها فلا يجوز م وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم اعتق باقيه ش اي باقي عبده م جاز ش استحسانا
والقياس ان لا يجوز عند ابي حنيفة كما في العبد المشترك لوجود النقصان في النصف الاخر ووجه الاستحسان ما اشار اليه بقوله م
لانه اعتقه بكلامين ش ولا محظور فيه م والنقصان ش هذا جواب عما يقال قد تمكن النقصان كما مر فاجاب بقوله و
اي النقصان الواقع في النصف الاخر متمكن على ملكه بسبب الاعتاق غير مانع من الجواز وبه قال الشافعي واحمد والمشهور عن
مالك عدم الجواز وبه قال ابو ثور وعن ابن القاسم من اصحاب مالك يجوز م كمن اضجع شاة ش ذكره هنا نظيرا للاستحسان في
الجواز وهو انه اضجع شاة م للاضحية ش ليذبحها م فاصاب السكين عينها ش لا يمنع جواز التضحية لان النقصان حصل
من فعل التضحية كما حصل هنا من فعل الكفارة م بخلاف ما تقدم فان النقصان فيه تمكن على ملك الشريك ش اي النقصان قبله

وقع في ملك الشريك م وهنا ش اي جعله اعتاقا بكلامين م على اصل ابي حنيفة ش في تجزئ الاعتاق م اما عندهما الاعتاق لا
يتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بكلامين ش وعلى هذا مبنى المسئلة التي تليها وهي قوله م وان
اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابي حنيفة لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط
الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص ش وهو قوله تعالى فتحرير رقبة م واعتاق النصف حصل بعده ش اي بعد المسيس وعندهما يجوز
عن الكفارة م وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل ش اصلهما ان الاعتاق لا يتجزى م فحصل الكل قبل المسيس ش فيجوز
م واذا لم يجد المظاهر ما يعتق ش وفي المحيط اذا لم يملك الرقبة ولا ثمن رقبة م فكفارته صوم شهرين متتابعين ليس فيهما شهر رمضان
ش اي ليس في الشهرين رمضان الا اذا كان مسافرا فصام شعبان ورمضان بنية الكفارة اجزأه عند ابي حنيفة وابي ثور والظاهرية
ولا يجزيه عند ابي يوسف ومحمد والشافعي م ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق اما التتابع فلانه منصوص عليه ش
بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين م وشهر رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله ش لان الله امر بالصوم
فيه فالصوم الواقع فيه يقع عن صوم رمضان فلا يقع عن فرض آخر فان قلت كيف جاز صوم رمضان عنه وعن صوم
الاعتكاف واذا نذر ان يعتكف فيه فصامه معتكفا قلت الصوم فيه شرطه فيشترط وجوده كيف ما كان لا قصدا بخلاف
الصوم في الكفارة فانه فرض مقصود يعتبر وجوده قصدا م والصوم في هذه الايام ش اي في ايام الفطر والنحر و
ايام التشريق م منهي ش لما روى الطبراني من حديث ابن عباس ان رسول الله ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا
هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والبعال وقاع النساء وروى البخاري ومسلم من حديث ابي عبيد قال شهدت
العيد مع عمر فبدأ بالصلوة قبل الخطبة ثم قال ان رسول الله نهى عن صيام هذين اليومين اما يوم الاضحى فتأكلون من لحم
نسككم واما يوم الفطر ففطركم من صيامكم واخرجا ايضا عن ابي سعيد الخدري قال نهى رسول الله عن صيامين صيام
يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان م فان جامع التي ظاهر منها في خلال الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استأنف
الصوم عند ابي حنيفة ومحمد ش وبه قال الثوري ومالك واحمد وابو عبيد وانما قيد بجماع التي ظاهر منها لانه اذا جامع غيرها
فان كان وطئا يفسد الصوم يقطع التتابع ويلزمه الاستيناف بالاتفاق وان لم يفسد الصوم فان وقع بالنهار ناسيا
او بالليل كيف كان لا يلزمه الاستيناف بالاتفاق وذكر العمد مع اتفاقهما لان العمد والنسيان في الوطي بالليل سواء
فعرف ان الاختلاف في وطي لا يفسد الصوم م وقال ابو يوسف لا يستأنف ش وبه قال الشافعي وابن المنذر والظاهرية م
لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم ش اي بالجماع ليلا عامدا او نهارا ناسيا فصار كوطي غيرها م وهو الشرط ش
اي التتابع هو الشرط في كون الصوم كفارة وقد وجد م وان كان تقديمه على المسيس شرطا ش هذا جواب عما يقال
التقديم على المسيس شرط ولم يوجد فاجاب بقوله وان كان الى قوله م ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم ش يعني
الاستيناف م تأخير الكل عنه ش وتأخير البعض اهون من تأخير الكل م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ان الشرط في الصوم ان يكون
قبل المسيس ش لانه تعالى قال من قبل ان يتماسا م وان يكون خاليا عنه ش اي والشرط ايضا ان يكون خاليا عن الجماع م
ضرورة بالنص ش اي لاجل ضرورة كون الصوم قبل المسيس كونه خاليا عنه بمقتضى النص وهو قوله من قبل ان يتماسا
م وهذا الشرط ش اشار به الى خلو كونه خاليا عنه بمقتضى النص وهو قوله تعالى من قبل ان يتماسا م فيستأنف م الصوم
م وان افطر منهما ش اي من الشهرين م يوما بعذر او بغير عذر استأنف ش الصوم م لفوات التتابع ش المشروط بالنص م
وهو قادر عليه ش اي على التتابع م عادة ش اي من حيث العادة واحترز به عن المرأة اذا افطرت من كفارة الظهار او
القتل بعذر الحيض فانها لا تستأنف لانها معذورة عادة لا تجد شهرين متتابعين لا حيض فيهما م وان ظاهر العبد لم
يجز في الكفارة الا الصوم لانه لا ملك له ش فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان ملك لوجود التنافي بين الرق والملك
فتعين كفارته بالصيام كالفقير م وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه ش
اي بتمليك المولى اياه وبه قال الشافعي واحمد وهو مروي عن الحسن وقال ابن القاسم المالكي لو اطعم باذن مولاه اجزأه
ولو اعتق لا يجزيه وقال الاوزاعي يجزيه باذنه اذا لم يقدر على الصيام م واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا

لقوله تع فلم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير ش او نصف صاع من دقيق الحنطة او سويقها او نصف صاع من زبيب عند ابي ح وعنهما صاع من زبيب وهي اصل الروايتين عن ابي ح كذا في الطحاوي م
او قيمة ذلك ش اي ويطعم قيمة ذلك لكن من غير الاعداد المنصوصة مطلقا واما في الاعداد المنصوص عليه فلا يجوز اداؤها قيمة
اذا كانت اقل قدرا مما قدره الشرع وان كان اكثر من الآخر قيمة حتى لو ادى نصف صاع من حنطة تبلغ قيمته صاعا من تمر او شعير
لا يجوز والاصل فيه ان كل جنس هو منصوص عليه من الطعام لا يكون بدلا عن جنس آخر هو منصوص عليه وانما الاعتبار له في غيره م
لما روينا ش تعليل لقوله ويطعم آه وليس بتعليل لقوله او قيمة ذلك اي لقول النبي م في حديث ابن اوس بن الصامت ش الحديث
لخولة بنت ثعلبة زوج اوس بن الصامت اخي عبادة بن الصامت هكذا رواه ابو داود م وسهل بن صخر ش سلمة بن صخر وكذا ذكر
في المبسوط قال ابو عمر بن عبد البر هو سلمة بن صخر سلمان بن صخر بن حارثة الانصاري ثم البياضي مدني ويقال سلمان بن صخر وسلمة
اصح وهو الذي ظاهر من امراته ثم وقع عليها فامره رسول الله بكفارة وقال ابو عمر ايضا سهل بن صخر له صحبة ورواية حديثه
عن يوسف بن خالد عن ابيه عن جده انه اوصاه فقال يا بني اذا ملكت ثمن عبد فاشتر عبدا فان الجدود في نواصي الرجال
ولم يذكر له شيئا متعلقا بالظهار وقال الذهبي سهل بن صخر الليثي وقيل سهل بن البيضاء حديثه عند خالد السهمي عن ابيه
ولم يذكر شيئا غير ذلك واعجب من هذا الاترازي الذي طول الكلام في هذا الموضع وقال في معرض الاستدلال ولنا ما روى الشيخ ابو
الحسن الكرخي في جامعه في قصة خولة ان النبي قال فليطعم وسقا من تمر ستين مسكينا ثم قال والحديث مسند في سنن ابي داود
بطوله انتهى وكان ينبغي ان يذكر الحديث بلفظ ما رواه ابو داود في سننه واشد منه الاكمل حيث قال في شرحه وما ذكره المص
موافق لما ذكر المستغفري في معرفة الصحابة قال سهل بن صخر قصته في موضعين احدهما ان الاصح فيه سهل كما ذكرناه
ولم ينبه عليه بل نقل وهو محظوظ من لا يعتني بنقلهم والاخر ادعى ان ما ذكره المص آه وليت شعري من اين هذا الحكم
لان المص ذكر هذا دليلا لما ذكره ولم يرد شي اصلا عن سهل بن صخر مما يتعلق بالظهار وكون المستغفري ذكره في الصحابة
لا يستلزم رواية شي منه في الظهار وليس المقصود من ذكر المص اياه معرفة كونه صحابيا ليس الا وكذا الكاكي قال وسهل
بن صخر كذا اورده المستغفري والحال بالحال م ولان المعتبر دفع حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطر ش يعني
المقدار ولكن بينهما فرق فانه يجوز التفرقة في صدقة الفطر بان ادى منا من الحنطة الى مسكين ومنا آخر الى آخر وهنا
لا يجوز بل يجب عليه ان يتم على ذلك المسكين فان لم يجد استانف على غيره لان المعتبر في صدقة الفطر المقدار دون العدد وفي
الكفارة العدد بالنص اطعام ستين مسكينا كذا في مبسوط شيخ الاسلام وشرح الطحاوي م وهو لو ادى قيمة ذلك من هذا ش اي قول القدوري
لان السلة من كوتها في العبد ر وهكذا وقد ذكرنا معناه م وقد ذكرناه في الزكوة ش اي وقد ذكرنا معناه في كتاب الزكوة في فصل
الخيل والفصل م فان اعطى منا من بر ومنوين من تمر او شعير جاز ش هذه من مسائل الاصل ولم يذكر في القدوري ولا في الجامع
الصغير ذكرها المص على سبيل التفريع ولفظ الاصل ولو اعطى كل مسكين مدا من بر او مدين من شعير او تمر اجزاه م لحصول المقصود
ش وهو دفع حاجة الفقير م اذ الجنس متحد ش وهو الكفارة وهو متحد من حيث الاطعام لان كل واحد منه اصل لا يجوز النصف
من كل واحد منهما وهو سد حاجة المحتاج في يومه يحصل بذلك بخلاف ما اذا اعطى من صنف اقل مما قدر فيه لكنه يساوي كمال الواجب
من صنف فانه لا يجوز كما اذا اعطى مدا من بر يساوي صاعا من شعير او اعطى نصف صاع من تمر هو يساوي نصف صاع من حنطة
لا يجوز لان الردي من المنصوص فلا يعتبر فيه القيمة فان قيل لو اعتق نصفي عبدين بان كان بينه وبين شريكه نصفين فاعتق
نصيبه منهما عن الكفارة لا يجوز مع ان الجنس متحد من حيث الاعتاق قلنا نصف الرقبتين ليس برقبة كاملة اذ الشرع
في كل رقبة تمنع التكفير بخلاف الاضحية بان ذبح شاتين بينهما عن اضحيتهما حيث يجوز لان الشركة لا تمنع الاضحية
البدنة كذا في المبسوط م وان امر غيره آه ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه ش هذه ايضا من مسائل الاصل ذكرها على سبيل التفريع
لانه استقراض معنى ش اي الامر غيره بالاطعام عنه طلب القرض منه من حيث المعنى م والفقير قابض له اولا ثم لنفسه ش اي قابض
نيابة عنه ثم يكون قابضا لنفسه م فيتحقق ملكه ش اي ملك الآمر ثم تمليكه ش اي ثم يتحقق تمليكه للفقير كما لو وهب الدين من غير من عليه
الدين وامره بقبضه فانه يجوز لانه يصير قابضا للواهب ثم يجعل لنفسه كذا هنا ولا يقال كيف يجعل الفقير نائبا وهو

والرضى بكونه نائبا شرط لانا نقول انما يراعى شرائط النيابة اذا كانت قصدية لا ظمنية لما عرف ان ما ثبت ضمنا
لا يراعى شرائطه وقال الكاكي ويرد على ظاهر الرواية التزوج على عبد الغير او ثوب الغير فانهما يجعل فيهما قرضا
لا هبة وان كان في العوض سد والفرق ان في معنى الاطعام معنى القربة والصدقة فيقصد بذلك الثواب والاجر دون المال
بخلاف غيره ومنهم من يقول الصدقة تقع في يد الرحمن قبل ان تقع في يد المحتاج وهذا لا يضر لجهالة في الصدقة لان القابض معلوم
ولهذا لو قصد فقيرا يحتمل القسمة على فقيرين جاز وعلى غنيين لا يجوز والفرق ان القابض في الصدقة معلوم دون الهبة م
فان غداهم وعشاهم جاز ش هذه من مسائل القدوري اي فان اطعم ستين مسكينا الغداء وهو طعام الغداة والعشاء وهو طعام العشاء
والرواية بالواو ولا بأو فان التعدية بالواحد من غير التعشية او التعشية من غير التغدية لا يجوز ذكره في المبسوط وعن ابي يوسف لو غدى
ستين مسكينا وعشى آخرين لا يجوز قال الكاكي وما في بعض النسخ او عشاهم اراد به غداهم غداءين او عشاهم عشاءين ذكره في المحيط
ان المراد غداءان او عشاءان او غداء وعشاء م قليلا كان او كثيرا ش اي بعد ما شبعوا اذ المعتبر الشبع لا المقدار لان المقصود دفع حاجة
اليوم وفي المحيط المعتبر اكلتان مشبعتان ولا يعتبر فيه مقدار الطعام حتى لو قدم اربعة ارغفة او ثلثة في كفارة اليمين من بين يدي
وشبعوا اجزاه وان لم يبلغ ذلك صاعا او نصف صاع ولو كان واحد منهم شبعان هل يجوز اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم يجوز
وصار اطعام العشرة وقال بعضهم لا يجوز لان المأخوذ عليه اشباع العشرة ولم يوجد م بقولنا قال ابراهيم النخعي ومالك م وقال الشافعي
لا يجزيه الا التمليك ش وبه قال احمد وقالوا يعتبر فيه التمليك دون الاباحة م اعتبارا بالزكوة وصدقة الفطر ش اي قياسا عليهما م وهذا
اي وجه اعتبارها بهما لان التمليك ادفع للحاجة فلا ينوب منابه الاباحة ش لان الاباحة ليست مثل التمليك في دفع الحاجة م ولنا
ان المنصوص عليه هو الاطعام ش وهو جعل الغير طاعما م وهو حقيقة في التمكين من الطعم ش بضم الطاء وهو الطعام والطعم بالفتح مذاق
الشي م وفي الاباحة ذلك ش اي الاطعام م كما في التمليك ش اي كما في معنى التمليك الاطعام فاذا كان كذلك فيتادى الواجب بكل
واحد منهما فكانت الاباحة ثابتة بالنص والتمليك في معناه بل هو فوقه فيما هو المقصود وهو سد خلة الفقير واغناؤه م اما الواجب
الزكوة ش جواب عن قول الشافعي اعتبارا بالزكوة آه وتقريره ان الواجب في الزكوة م الايتاء ش وهو الاعطاء م وفي صدقة الفطر الاداء
وهما ش اي الايتاء والاداء م للتمليك ش اي لمعنى التمليك م حقيقة ش فلا يجوز الاباحة وفي الكافي الاصل ان الاباحة تصح في الكفارات
ككفارة الظهار والافطار واليمين وجزاء الصيد والفدية دون الصدقات كالزكوة وصدقة الفطر والحلق عن الاذى والعشر فانه
يشترط فيها التمليك والضابط ان ما شرع بلفظ الاطعام والطعام يجوز فيه الاباحة وما شرع بلفظ الاداء والايتاء يشترط فيه التمليك
وفي صدقة الحلق عن الاذى خلاف بين ابي يوسف ومحمد فابو يوسف يجوز الاباحة ومحمد يشترط فيه التمليك م ولو كان فيمن عشاهم صبي فطيم لا يجزيه
هذا من مسائل الاصل ذكرها على سبيل التفريع اي لو كان في المساكين الستين الذين عشاهم صبي فطيم عن اللبن لا يجزيه م لانه ش اي لان الصبي
الفطيم م لا يستوفي كاملا ش لان تغشيته وتغديته ناقصة فلا يجزي عن الكامل فان قيل يجزي في ابا الغني قليلا ما اكلوا او كثيرا فينبغي
ان يجزيه في الفطيم قيل لم صحية الاكل التام اقيمت مقام الاكل التام فيهم وما نحن فيه بخلافه م ولا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه
الاستيفاء الى الشبع ش اورد هذا ايضا على سبيل التفريع والادام ما يؤتدم به وهو الذي يؤكل الخبز به وانما شرط الادام في خبز
الشعير دون خبز البر لان الفقير لا يستوفي من خبز الشعير حاجته الا اذا كان مادوما وكذلك في الذرة والدخن بخلاف خبز البر فانه يستوفي
منه حاجته وان لم يكن مادوما قال الاترازي وكذلك لو غداهم وعشاهم بسويق وتمر قالوا هذا في ديارهم اما في ديارنا ولا بد من الخبز
م وفي خبز الحنطة لا يشترط الادام ش لانه اذا اديم فيما لا يسمى اذا كان سحنا وانما يتوقف الكلام على الادام عند اهل الريف فاهيه دون
المساكين م وان اعطى مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه ش يعني اذا كانت اكلتان مشبعتان في كل يوم وروى عن ابي يوسف في غير رواية
انه لا يجوز كذا في شرح الطحاوي وبه قال الشافعي واحمد في الاظهر م وان اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يوم م لان المقصود المحتاج
والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره ش بخلاف ما اذا اعطاه في يوم واحد لان الواجب التفريق على ستين
مسكينا ولم يوجد ذلك لا حقيقة لانه مسكين واحد ولا حكما لعدم تجدد الحاجة بخلاف المسئلة الاولى لان اطعامه في ستين يوما كاطعام ستين
مسكينا لما قلنا م وهذا في الاباحة من غير خلاف ش اي عدم الاجزاء فيما اذا اعطى الطعام كله مسكينا واحدا في يوم واحد بطريق الاباحة
بلا خلاف يعني لا يجزيه الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفي ما يستوفي ستون مسكينا في يوم واحد بطريق التمليك من مسكين واحد في يوم
واحد بدفعات فقيل لا يجزيه وهو الصحيح

كذا في المحيط لان المعتبر سد الخلة م وقد قيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة واحدة لان التفريق
واجب بالنص م واذا جمع لا يجزيه الا عن واحد كالحاج اذا رمى الحصيات السبع دفعة واحدة كذا في المبسوط م وان قرب التي ظاهر منها
في خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس ش وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يستانف واعتبره بالصوم
الا انه يمنع من المسيس قبله ش اي قبل الاطعام م لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس ش فالمنع لا لمعنى المسيس بل لتوهم القدرة
على الاعتاق فيكون لمعنى في غيره م والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه ش فلا يقتضي الفساد كالبيع وقت النداء والصلاة في
الاوقات المكروهة م واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا كل مسكين صاعا لم يجزه الا عن واحد عند ابي حنيفة وابي يوسف هذه من مسائل الجامع الصغير
وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في الرجل يكون عليه اطعام عشرين مسكينا في ظهارين فاطعم ستين مسكينا كل مسكين صاعا في يوم
واحد قال لا يجزيه عنهما ويجزيه عن احدهما وفي المبسوط لو اطعم ستين مسكينا كل مسكين صاعا في ظهارين عن امراة واحدة او امراتين لم يجزه
الا عن احدهما في قول ابي حنيفة وابي يوسف م وقال محمد يجزيه عنهما ش اي عن الظهارين م وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزاه عنهما ش اي عن الافطار
والظهار بالاتفاق م له ش اي لمحمد م ان بالمودى ش وهو نصف الصاع م وفا بهما ش اي بكفارتيهما م كما لو اختلف السبب ش يعني اطعام ذلك عن
افطار وظهار م او فرق في الدفع ش بان اعطى مسكينا نصف الصاع عن احدى الكفارتين ثم اعطى النصف الاخر اياه من الكفارة الاخرى جاز
بالاتفاق م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م ان النية في الجنس الواحد لغو ش فان النية للتمييز بين الاجناس المختلفة او لتمييز المشترك ولا
يوجد ذلك في الجنس الواحد فلغت النية م وفي الجنسين معتبرة ش الا ترى ان من كان عليه قضاء ايام من رمضان فنوى صوم القضاء جاز وكان يجب
فيه نية التعيين في قضاء رمضان وصوم النذر يفتقر الى التعيين النية لاختلاف جنسهما فان قيل لو اعتق عبدا عن احد الظهارين
بعينه يصح نية التعيين ولم تجعل لغوا لانه جنس واحد وهذا حل وطي الذي عينها قلنا افادت التي دفع حرمتها بعينها فان قيل لو
بنية الظهارين فورا ومحله فصحت نيته فاما اطعام ستين مسكينا كل مسكين صاعا م واذا لغت النية والمودى يصلح كفارة واحدة
لان نصف الصاع ادنى المقادير ش وذكر ش يعني ادنى المقادير م فيمنع النقصان دون الزيادة ش لان الشيء اذا وجب مطلقا ثم ورد الشرع
بالتقدير بعد ذلك كان التقدير يمنع النقصان لا الزيادة كقراءة القرآن في الصلوة فانها وجبت مطلقا ثم ورد الشرع بالتقدير وذلك
لا يمنع الزيادة فاذا كان كذلك م فيقع عنها ش اي عن الكفارة الواحدة م كما اذا نوى اصل الكفارة ش فانه يقع عن احدهما بالاتفاق م بخلاف
ما اذا فرق في الدفع لانه بالدفعة الثانية في حكم مسكين آخر ش هذا جواب عن محمد او فرق في الدفع حاصله ان قياسه على هذا غير صحيح
ووجهه نظر عن المتن م ومن وجبت عليه كفارتا ظهار فاعتق رقبتين لا ينوي عن احدهما بعينها جاز عنهما وكذلك اذا صام اربعة
اشهر او اطعم مائة وعشرين جاز لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية معينة ش بكسر الياء المشددة م فان اعتق عنهما رقبة واحدة او صام
شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهما شاء ش هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر لخروج الامر من يده م وان اعتق
عن ظهار وقتل لم يجز عن واحد منهما وقال زفر لا يجزيه عن احدهما في الفصلين ش يعني فيما اذا كانت الكفارتان من جنس واحد او
من جنسين م وقال الشافعي له ان يجعل عن احدهما في الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد ش والنية في الجنس الواحد
لا تفيد فبقي نية اصل الكفارة وذلك يكفي فله ان يجعل بعد ذلك عن ايهما شاء وقال ابو ثور يقرع في الظهارين وايهما
اصابتها القرعة حل وطيها م وجه قول زفر انه اعتق عن كل ظهار نصف العبد وليس له ان يجعل عن احدهما بعد ما اعتق
عنهما لخروج الامر من يده ش بعد ما اعتق فصار كما اذا اعتق عن ظهار وقتل م ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيد
فيلغو ش اي نية الظهارين فبقي الاعتاق عن الظهار مطلقا فلو اطلق جاز عن احدهما ثم له التعيين م وفي الجنس المختلف
مفيد ش للتمييز م واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة باختلاف السبب ش بخلاف الظهار لاتحاده واختلاف السبب يدل على اختلاف الحكم
لان الحكم ملزوم السبب واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم ولما اختلف الجنس صحت النية فكان اعتاق رقبة واحدة عن كفارتين
مختلفتين فيكون كل منهما نصف الرقبة فلا يجوز ثم نظر المص لكل واحد من الجنس المتحد والمختلف ما ذكره في الفوائد الظهيرية
فقال م نظير الاول ش يعني الجنس المتحد م اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ش بنا على العرف
التوزيع وبقاء اصل النية اذ الجنس متحد م ونظير الثاني ش يعني الجنس المختلف م اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لا يجزيه عن احدهما
ش فان نوى من الليل ان يصوم غدا عنهما كانت النية غير معتبرة فلا يصير صائما اصلا اذ الجنس مختلف فان قيل اذا ظاهر من امرأتين
فانه لا يجوز عن واحد والكل جنس

قلنا الاتم اتحاد الجنس لانه مختلف باختلاف الخطاب والسبب فان لكل منهما سببا وخطابا على حدة اما الخطاب فظاهر واما السبب فان
دلوك الشمس في اليوم الثاني غير الاول بخلاف قضاء رمضان لان الزمان يجمعهما وهو الشهر ولا يحتاج الى تعيين يوم السبت
والاحد حتى اذا قال في قضاء رمضان ينبغي شرط التعيين ذكره قاضي خان فروع في المنتقى عن ابي حنيفة لو تصدق بدرهم
عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا وفي جوامع الفقه ظاهر عن اربع فاعتق عبدا عنهن وصام اربعة اشهر
عنهن ثم مرض فاطعم ستين مسكينا عنهن جاز استحسانا لاتحاد الجنس ونقصان الهلال لا يمنع وفي الحاوي انه صام تسعة وعشرين يوما
بالهلال وصام قبله خمسة عشر جاز وقيل لا يجوز ويجب اتمام العدد وفي الاشراف يجزيه بالاهلة ثمانية وخمسين يوما وبه قال
الثوري ومالك واهل الحجاز والشافعي وابو ثور وابو عبيد وانه يستقبل بالهلال وقال الزهري يصوم ستين وقال ابن المنذر
اجمع اهل العلم على ان صومه ستون ان صام بغير الاهلة وفي المنهاج يجوز اعتاق عبد بعينه عن كفارتين عن كل واحد نصفه
وعندنا لا يجوز اعتاق العبد الحربي في دار الحرب عن الكفارة والعبد المستامن يجوز خلافا للائمة الثلاثة ولا يجوز
صرف الكفارة الى فقراء اهل الحرب وان كان مستامنا ويجوز الى فقراء اهل الذمة خلافا لابي يوسف والائمة الثلاثة وفقراء المسلمين احب
عندنا وقال لاخر اعتق عبدك عن كفارتي فاعتقه عن كفارته اجزاه وعندنا اذا لم يشترط على عوض لا يقع عن الامر وعن احمد روايتان

م باب اللعان ش اي هذا باب في بيان اللعان وهو مصدر من لاعن يلاعن ملاعنة ولعانا واصله من اللعن وهو الابعاد والطرد
في اللغة يقال لعنه اي ابعده وطرده ورجل لعنة بفتح العين اذا كان كثير اللعن لغيره ولعنة بسكونها اذا
لعنه الناس كثيرا ومعناه شرعا عبارة عما يجري بين الزوجين من الشهادات الاربع واللعن والغضب وسمي الكل لعانا لما فيه
من ذكر اللعن كالصلوة تسمى ركوعا لما فيها من الركوع وكالتحيات تسمى تشهدا لما فيها من التشهد وركنه الشهادة المؤكدة باليمين و
سببه قذف الرجل زوجته قذفا يوجب الحد في الاجانب وشرطه قيام النكاح وحكمه حرمة الوطي بعد التلاعن واهله من كان
اهلا للشهادة عندنا حتى لا يجري بين مملوكين او احدهما صبي او مملوك قال م اي القدوري م او مجنون او محدود في قذف او كافر
سواء في ذلك قوله لها يا زانية او رايتك تزني او انت زانية وبا زانية عند الجمهور وبه قال الشافعي واحمد ومالك في رواية وفي المشهور عنه
لا يجب بقوله انت يا زانية او زانية بل يجب فيه الحد وبه قال الليث وعثمان البتي ويحيى بن سعيد م وهما من اهل الشهادة ش
اي والحال ان الزوجين من اهل الشهادة يعني من اهل ادائها ولهذا لا يجري بين المملوكين فان قلت يجري بين الاعميين و
الفاسقين مع انه لا شهادة لهؤلاء قلت الاعميان من اهل الشهادة وعدم قبول شهادتهما لعدم التمييز بين المشهود له وعليه
لو قضى القاضي بفاسقين جاز م والمراة ممن يحد قاذفها ش حتى لو كانت ممن لا يحد قاذفها بان كانت تزوجت بنكاح فاسد
ودخل بها او كان لها ولد وليس له اب معروف لا يجري اللعان او زنت في عمرها ولو مرة او وطئت وطئا حراما ولو مرة ذكره الاسبيجابي
م او نفى نسب ولدها ش بان قال لها هذا الولد من الزنا او قال ليس مني قبل الاقرار بالولد وقبل مضي المدة التي هي قائمة مقام
الاقرار بخلاف ما اذا نفى الحمل حيث لا لعان ولا حد عند ابي حنيفة م وطالبته بموجب القذف ش اي طالبت المراة زوجها بموجب القذف
م فعليه اللعان ش اي على الزوج ان يلاعنها وانما شرطت مطالبتها لانه حقها لانه يدفع عنها حيث قذفها بالفجور فاشترطت مطالبتها
كسائر حقوقها حتى اذا كفت عن مرافعته فهي امراته م والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان ش انما قال عندنا لانه
عند الشافعي ايمان مؤكدات بلفظ الشهادة حتى ان عندنا اهله اهل الشهادة وعنده من كان اهلا لليمين فلا يجري اللعان الا بين مسلمين
حرين عاقلين بالغين غير محدودين في القذف عندنا وعنده يجري بين المسلم وامراته الكتابية والكافر وامراته وبين العبد وامراته
وبقول الشافعي قال مالك واحمد في رواية وفي رواية كقولنا م مقرونة باللعن وبالغضب ش صفة لما قبله وهذا المجموع هو اللعان
وهو ركن اللعان م قائمة ش اي اللعان قائمة انما انث الضمير باعتبار الكلمات او باعتبار انه شهادات م مقام حد القذف في حقه
اي في حق الزوج ولهذا يشترط كونها ممن يحد قاذفها ولا تقبل شهادته بعد اللعان ابدا م ومقام حد الزنا في
حقها ش اي في حق الزوجة ولهذا لو قذفها مرارا فكفى لعان واحد من الحبس م لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم
ش وصدر الآية قال الله تعالى والذين يرمون ازواجهم والمستثنى الازواج من الشهداء م والاستثناء يكون من الجنس
ش هذا هو الاصل ولا يسمى الا بالشهادة ولا شهادة فيما نحن فيه الا الكلمات في اللعان فدل انها شهادات مؤكدات بالايمان م
نحا للتهمة

وقال ح فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين قلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ش لان الحاجة هنا الى ايجاب الحكم
الظاهرين والذي يصلح لايجاب الحكم الشهادة دون اليمين لا انها مؤكدة باليمين لانه يشهد لنفسه والتاكيد باليمين لا يخرجه من ان يكون شهادة
فقلنا الركن الشهادة المؤكدة باليمين عملا بحقيقة لفظ القران والسنة على ما ياتي وقول الماوردي في الحاوي وتاويل ابي حنيفة خطا لان شهادة المرء
على نفسه غير مقبولة فاسد لان من قال بحقيقة الشهادة المذكورة في القران والحديث لم يكن هو له تاويلا بل التاويل قول من ترك حقيقة اللفظ
بلا اجتهاد فالفاسد ونقض القران والحديث واما شهادة المرء لنفسه غير مقبولة لمكان التهمة لا لانه لا يصلح للشهادة الا ترى الى قوله تعالى شهد الله انه
وكان من اصل الشهادات الانتفاء التهمة والتهمة فيما نحن فيه منتفية باليمين مع اللعان ... وشرع رسوله واما تكرار الشهادات هنا فيقام مع
شهادات فان الواجب عليها اقامة اربع شهادات من شهود اربعة ومن عجز عن اقامة شهود اربعة ولم يعجز عن اقامة اربع شهادات جاز ... سقط
وما قدر عليه لزمه م ثم قرن الركن ش هو الشهادة م في جانبه ش اي في جانب الزوج م باللعن لو كان كاذبا ش تاكيدا م وهو قائم مقام حد القذف ش
في حقه وهذا الانس بالشهادة على الشهادة ولا بشهادة النساء وكتاب القاضي الى القاضي م وفي جانبها ش اي في جانب الزوجة م بالغضب ش اي قرن الشهادة
بالغضب وانما خص الغضب بجانبها في المرة الخامسة لانهن يستعملن اللعن كثيرا في السب على ما جاء في الحديث انهن يكثرن اللعن ويكفرن العشير وسقط حرمة
اللعن عن اعينهن فيجترئن على الاقدام عليه لكثرة جريه فاقيم الغضب مقامه في حقهن ليكون رادعا لهن عن الاقدام واما افرد الخامسة بالغضب لانها الت
الشهادات اللعن ثم ذكر الشهادات فيها م وهو قائم مقام حد الزنا ش وهذا لو قذفها مرارا يكفي لعان واحد كالحد فان قيل ما معنى اقامة الشهادة مقام الحد
الظاهرين وما المناسبة بين الحد والشهادة اجيب بان الحد زاجر والاستشهاد بالله كاذبا مقرونا باللعن على نفسه يشبه الهلاك وفي ذلك زجر عن الاقدام
على سببه فان قيل لو كان اللعان قائما في حقه مقام حد القذف م اذا ثبت هذا ش يعني اذا ثبت ان الاصل في اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان م
فنقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه ش اي في اللعان م الشهادة ولا بد ان تكون هي ش اي المراة م ممن يحد قاذفها ش حتى لو كان من اهل
الشهادة ولكن المراة ممن لا يحد قاذفها بان كان ... لم يجب اللعان م لانه ش اي لان اللعان م قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من
احصانها ش اي احصان المراة م ويجب بنفي الولد ش اي يجب اللعان اذا نفى ولدها بان قال هذا الولد من الزنا م لانه لما نفى ولدها صار قاذفا لها ظاهرا
كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف فانه يكون قاذفا للمراة وكذلك هنا م ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطء عن شبهة كما اذا
نفى اجنبي نسبه ش اي نسب الولد م عن ابيه المعروف ش فانه لا شك قذف صريح م وهذا ش اشارة الى قوله ولا يعتبر م لان الاصل في النسب هو الصحيح
اي الفراش الصحيح م والفاسد ملحق به ش فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به وفي المبسوط الولد من الوطء بشبهة ثابت النسب من الواطئ
والذي لا يكون ثابت النسب في الاصل يكون من الزنا ولا نسب لهذا الولد الا منه فاذا نفاه فقد زعم انه لا نسب له فيكون قاذفا بالزنا وقال الشافعي
قاذفا بالنفي ما لم يقل انه من الزنا لجواز ان يكون من الوطء بشبهة كما لو قال الاجنبية ليس هذا الولد من زوجك والقياس ما قاله الا انا تركناه
بالضرورة لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه بان لم يطاها او عزل عنها عزلا بينا ولكن لا يعلم انه من زنا او بوطء عن شبهة فاكتفي بنفي الولد حتى
ينتفي منه نسب الولد وهذه الضرورة معدومة في حق الاجنبي فلهذا ذكر في جوامع الفقه وغيره لو قال وجدت معها رجلا يجامعها ليس
بقذف لانه يحتمل الحل والجماع بشبهة والنكاح الفاسد فكان ينبغي ان يكون كذلك هنا لانه لم يصرح بالزنا اجيب عنه بانا جعلناه
كالمصرح بالزنا بالضرورة كما بينا م ويشترط طلبها ش اي طلب المراة موجب القذف م لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق ش
لانه باللعان يندفع عار الزنا عنها وبه قالت الثلاثة م فان امتنع منه ش اي من اللعان م حبسه الحاكم حتى يلاعن ش وهذا عندنا وقال الشافعي
ومالك واحمد يقام عليه حد القذف بناء على ان موجب القذف عندهم الحد وعندنا اللعان م او يكذب نفسه فيحد لانه حق مستحق عليه ش اي
على الزوج م وهو قادر على ايفائه ش قال الاكمل قيل هذا احتراز عن المديون المفلس فان الدين مستحق ولكنه غير قادر على ايفائه فلا يحبس
قلت العاقل لهذا الكلام لا ... انه من هذا الموضع م فيحبس فيه حتى ياتي بما عليه او يكذب نفسه ش فاذا اكذب نفسه يجب عليه حد
القذف م ليرتفع السبب ش اي علته وهو كاذب لان اللعان انما يجب اذا اكذب كل واحد منهما الاخر فيما يدعيه حتى لو اكذب نفسه
لا يجب اللعان وفي بعض النسخ ليرتفع الشين اي العار بالكاذب وهو بفتح الشين المعجمة وسكون اليا اخر الحروف وبالنون م ولو
لاعن ش اي الزوج م وجب عليها اللعان لما تلونا من النص ش وهو قوله فشهادة احدهم م الا انه يبدا بالزوج لانه هو المدعي ش بناء
على ان اللعان شهادات والمطالب بها هو المدعي وهذا ... لكن كانه استشعر ان يقال المتلو من النص لا يدل على الترتيب فقال الا
انه يبدا م فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلاعن او تصدقه ش اي تصدق الزوج م لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه

وقال الشافعي ومالك لا يحبس بل يرجم للزنا بعد الدخول بها ولاحمد في حبسها روايتان م واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا
في قذف فقذف امراته فعليه الحد ش صورته ما اذا كان الزوج كافرا والمراة مسلمة فان كان الزوجان كافرين فاسلمت المراة فقذفها
الزوج قبل عرض الاسلام عليه م لانه تعذر اللعان لمعنى من جهته ش وهو كونه ليس من اهل الشهادة م فيصار الى الموجب الاصلي ش وهو
حد القذف م وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات واللعان خلف عنه ش فانه كان هو المشروع اولا ثم صار اللعان خلفا عنه
في الزوج عند وجود الشرائط فاذا تعذر صير الى الاصل م وان كان هو من اهل الشهادة وهي امة ش اي والحال ان
المراة امة م او كافرة او محدودة في قذف او كانت ممن لا يحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية ش اي او كان ظهر
زناها بين الناس قبل ذلك او تزوجها بنكاح فاسد او ولدها من غير اب معروف م فلا حد عليه ولا لعان ش هذه من مسائل
القدوري الا قوله بان كانت صبية او مجنونة او زانية فانه تفسير من المص م لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في
جانبها ش اي في جانب المراة م وامتناع اللعان لمعنى في جهتها ش اي لاجل امتناع وجوب اللعان لعلة في جهة المراة وهو ظاهر
بانها كان كذلك م فيسقط الحد كما اذا صدقته المراة زوجها لان سقوط اللعان يكون من جهتها وقولنا قول الشعبي والزهري
والاوزاعي وحماد ومكحول وعطاء والنخعي ولاحمد في رواية وفي ظاهر مذهبه من كان اهلا لليمين اهل اللعان كما قال الشافعي ومالك
والاصل في ذلك م ش اي في الذي ذكر من المسائل م قوله ش اي قول النبي م اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية
تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك والمحدود في قذف مع امراته ش اقول نذكر اولا ما ذكره الشراح هنا ثم نعرف
القصور والمقلد فيه وفي امثاله فقال الاترازي هذا الحديث لم اجد له اصلا في كتب الحديث كالموطا والصحيح البخاري وسنن ابي
داود والجامع الترمذي وغير ذلك الا ان ابا بكر الرازي ذكر في شرحه لمختصر الطحاوي باسناده عن عبد الباقي بن قانع الى عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده عن النبي قال اربع ليس بينهن ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك
وقال الاكمل قيل هذا الحديث لم يوصل له اصل في كتب الحديث ولكن اه قيل كفى بابي بكر الرازي لعدالته وفقهه وضبطه مقتديا به
وقال الكاكي بعد ان ذكر الحديث رواه الشيخ ابو بكر الرازي والدارقطني وفيه وليس بين المملوكين والكافرين لعان ذكره
ابو عمر بن عبد البر ايضا وضعفه ورواه الدارقطني من طرق ثلاث وضعفه بالضعيف اذا روي من طرق يحتج به على ما عرف
فقول الاترازي هذا الحديث لم نجد له اه غير صحيح لان ابن ماجه والدارقطني وعبد الباقي بن قانع ذكروه فعرفت انه من
المقصرين وقول الاكمل قيل في الموضعين يدل على انه من المقلدين والمقصرين واما قول الكاكي فقريب من التوجيه ولكنه لم يحرره
كما ينبغي وقال الشيخ جمال الدين الزيلعي في تخريج احاديث الهداية بعد ان ذكر الحديث المذكور اخرجه ابن ماجه في سننه عن
عطاء عن ابيه عطاء الخراساني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله قال اربعة من النساء لا تلاعن بينهن النصرانية تحت المسلم
واليهودية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك هذا لفظ ابن ماجه واخرجه الدارقطني في سننه عن عثمان بن
عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو بن شعيب وقال عن جده عبد الله بن عمرو موقوفا اربعة ليس بينهم لعان ليس بين الحر والامة لعان وليس
بين الحرة والعبد لعان وليس بين المسلم واليهودية لعان وليس بين المسلم والنصرانية لعان وقال الدارقطني الوقاصي متروك الحديث
ثم اخرجه عن عثمان بن عطاء الخراساني عن ابيه عن عمرو به قال وعثمان بن عطاء الخراساني ضعيف الحديث جدا وتابعه يزيد بن
زريع عن عطاء وهو ضعيف ايضا وروى له الذهبي في الميزان احاديث منها ما رواه عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة
مرفوعا الكذب ينقص الرزق والدعاء يرد القضاء ولله في خلقه قضاءان قضاء نافذ وقضاء محدث وقال البيهقي قال الشافعي قال راوي
عمرو بن شعيب عن عبد الله بن عمرو عن النبي قال اربع لا لعان الحديث قلنا رويتم هذا عن رجل مجهول ورجل غلط وعمرو بن
شعيب عن عبد الله بن عمرو منقطع انتهى قلت لم يسم الشافعي المجهول ولا الذي غلط ولا بينهما البيهقي وقد روى هذا الحديث عبد الباقي
بن قانع وعيسى بن ابان من حديث حماد بن خالد الخياط عن معاوية بن صالح وذكره ابن ابي حاتم في كتابه وقال روى عنه الوليد
وعبيد الله بن موسى وهما اخرجه عن جهالة العين والحال وقول الشافعي ورجل غلط قال الشيخ علاء الدين في الجوهر النقي لعله
اراد به عمرو بن شعيب وقد عمل العلماء بحديثه وعمل به الشافعي في مواضع والبيهقي قد خالف الشافعي في قوله ان الحديث
منقطع واثبت اتصاله وقد تبين ان سند الحديث حسن فلا نسلم قول البيهقي لم يصح اسناده الى عمرو م ولو كانا ش اي الزوجان

محدودين في قذف غلب الحد لان امتناع اللعان بمعنى من جهتها اذ ليس من اهله ش هذه من مسائل الاصل ذكرها المص تفريعا
قوله بمعنى من جهتها هو كونها ليس من اهل الشهادة فان قلت هلا اعتبر جانبها وهي ايضا محدودة في القذف قلت
المانع عن الشيء انما يعتبر مانعا اذا وجد المقتضي لانه عبارة عما ينتفي به الحكم مع قيام مقتضيه وهنا المانع هو الرجل لكونه
الاصل فيه وانما يعتبر اهلية المرأة فيما اذا وجد اهلية الرجل فاذا لم يوجد اهلية الرجل لا يعتبر بحالها في اللعان لعدم تحقق
امرأته المحدودة العفيفة الحرة العاقلة البالغة حيث يجب عليه الحد م قال وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي بالزوج ش اي يقيم
الزوج بين يديه ويأمره م فيشهد اربع مرات ش من الاشهاد بنصب اللام عطفا على قوله ان يبتدئ واعلم انها اذا خاصمت الى القاضي
ان يقول لها اتركي وانصرفي ولو تركت وانصرفت ثم خاصمت بعد ذلك ثانيا جاز لان العفو عن القذف باطل فاذا اختصمت وانكر الزوج
فعليها ان تقيم شاهدين عدلين ولو اقامت رجلا وامرأتين لم تقبل ولو اقامت شاهدين ثم ان الرجل اقام رجلا وامرأتين على تصديقها
سقط اللعان ولا حد ولو لم تكن لها بينة فارادت ان يحلف الزوج على القذف ليس لها ذلك وان اقر الزوج بانه قذفها بالزنا يسأل
البينة فان شهد اربعة انهم راوا كالميل في المكحلة والقلم في المحبرة ينظران كانت المرأة محصنة رجمت وان كانت غير محصنة تجلد ولو لم
تكن لها بينة وجب اللعان اذا اجتمعت الشرائط فيهما ثم يقيمهما القاضي بين يديه متقابلين وقال الحاكي القيام ليس بشرط وقال محمد في الاصل
يقول لهما القاضي ثم فتلتعن صعوم م يقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه
ان كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن
الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماها به من الزنا ش فاذا كان
القذف بنفي الولد تقول المرأة في كل مرة فيما رماني به من الزنا في نفي ولده هكذا ذكر في شرح الطحاوي م والاصل فيه ش اي
اللعان على هذه الصورة م ما تلونا من النص ش وهو قوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الاية م وروى الحسن عن ابي حنيفة انه ياتي بلفظ المواجهة
ش اي المخاطبة يقول فيما رميتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال لان هاء الغيبة محتملة فكانت المخاطبة ادفع للاحتمال
وبه قال زفر كذا ذكر في شرح الاقطع وجه ما ذكر في الكتاب اي القدوري ان لفظ الغائب اذا انضمت اليها الاشارة
انقطع الاحتمال لانه يجتمع بها اداتا تعريف فهو اولى وفي تنبيه الشافعية يسميها ان كانت غائبة ويشير اليها ان كانت حاضرة
وقيل يجمع بينهما وانكره الخرخسي فقال لا معنى لذكر الاسم والنسب مع الحضرة وفي النكاح لو بدل الشهادة بحلف ونحوه
او الغضب باللعنة او على العكس او ذكر ذلك قبل تمام الشهادة لم يصح على الاصح م قال ش اي القدوري م فاذا التعنا لا تقع
حتى يفرق الحاكم بينهما ش يعني بمجرد اللعان لا يثبت الفرقة بينهما حتى يفرق القاضي حتى يكون الزوجية قائمة ويقع ظهاره وطلاقه
ويجري التوارث بينهما اذا مات احدهما عندنا كذا في شرح الطحاوي م وقال زفر تقع ش اي الفرقة م بتلاعنهما ش وهو المشهور من
مذهب مالك واصحابه وبه قال ابو ثور وابو عبيد في رواية واحمد في رواية وداود وهو مروي عن ابن عباس وقال
تقع بلعانه كما اذا ارتحل الزوجين وقال ابو بكر الرازي قول الشافعي خارج لا سلف له فيه فقيل ليس كذلك
لانه ذكر في المقنع انه ظاهر قول مالك وعبد الله بن عمر وبن العاص وقال ابن حزم في المحلي قول الشافعي قول ابو برهان و
عثمان البستي وجماعة من اهل البصرة لا يتعلق باللعان فرقة وهو طلاق السنة والحديث م لا تثبت الحرمة المؤبدة بالحديث
قال الاكمل والكافي اراد بالحديث قوله عم المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان ابدا نفي الاجتماع بعد التلاعن وهو تنصيص على وقوع الفرقة
بينهما بالتلاعن قال الاترازي ولنا قول الصحابة المتلاعنان لا يجتمعان ابدا قلت الصواب لانه لم يرو مرفوعا وانما
روي موقوفا على جماعة من الصحابة فمن ذلك ما رواه ابو داود من حديث ابن شهاب عن سهل بن سعد في هذا الخبر قال فطلقها
ثلاث تطليقات فانفذه رسول الله فمضت السنة بعد في المتلاعنين اذا تفرقا لا يجتمعان ابدا وروى عبد الرزاق في مصنفه
المتلاعنان لا يجتمعان ابدا موقوفا على عمر وابن مسعود وعلي م ولنا ان ثبوت الحرمة بفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح
بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه دفعا للظلم ش قال المص م دل عليه ش اي على عدم وقوع الفرقة م قوله ذلك اي الملاعن
عند النبي كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا قاله بعد اللعان ش اراد بالملاعن عويمر العجلاني وجه الاستدلال
انه قال كذبت عليها عند النبي اه ولم ينكر عليه النبي ولو وقعت بينهما بمجرد التلاعن لانكر رسول الله فان قيل فقد انكر عليه

اذهب فلا سبيل لك عليها اجيب بان ذلك ينصرف الى طلبه رد المهر فانه روي انه قال ان كنت صادقا فهو لها بما استحللت
من فرجها وان كنت كاذبا فلا سبيل لك عليها والتركيب المذكور ملحق بالحاشية في بعض النسخ دل عليه قوله عم لذلك الملاعن
ان امسكها فهي طالق ثلاثا قاله بعد اللعان اي بعد وقوع اللعان وبين النسختين فرق لا يخفى ولو ذكر الحديث ثم بين وجه
الاستدلال لكان احسن واوضح والحديث ما رواه مالك في الموطا عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان سهل بن سعد الساعدي
اخبره ان عويمر العجلاني جاء الى عاصم بن عدي الانصاري فقال له يا عاصم ارايت رجلا وجد مع امرأته رجلا ايقتله
ام كيف يفعل سل لي عن ذلك رسول الله فسأل عاصم عن ذلك رسول الله فكره رسول الله المسائل وعابها حتى كبر على عاصم
ما سمع من رسول الله فلما رجع عاصم الى اهله جاءه عويمر فقال يا عاصم ماذا قال لك رسول الله فقال له عاصم ما كنت لتاتيني
بخير قد كره رسول الله المسائل التي سألته عنها فقال والله لا انتهي حتى اسأله عنها فاتى عويمر رسول
الله وسط الناس فقال يا رسول الله ارايت رجلا وجد مع امرأته رجلا ايقتله ام كيف يفعل فقال رسول الله
قد انزل الله فيك وفي صاحبتك فاذهب فات بها قال سهل فتلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله فلما فرغا من تلاعنهما
قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا قبل ان يامره رسول الله قال ابن شهاب فكانت تلك سنة
المتلاعنين ورواه البخاري في صحيحه عن اسمعيل عن مالك عن ابن شهاب اه ورواه مسلم ايضا وابو داود وفي رواية
عويمر بن اشقر ولنا حديث ابن عمر ايضا ان النبي لاعن بين رجل وامرأته والحق الولد بامه ذكره في الصحيحين وعن سهل
بن سعد شهدت المتلاعنين على عهد رسول الله وانا ابن خمس عشرة سنة وفرق بينهما حين تلاعنا فهذه الاحاديث الصحاح
كلها تدل على عدم وقوع الفرقة بتمام تلاعنهما حتى يفرق بينهما وكذا انها دلالة قد الثلاث ولم يرد في حديث انه فرق
بينهما قبل لعان المرأة بعد فراغ لعان الرجل فسأل الطحاوي قول الشافعي خلاف القران والحديث وينبغي على قوله ان
لا تلاعن المرأة اصلا لانها ليست زوجته عند لعانها م ويكون الفرقة ش اي الفرقة الحاصلة بالتلاعن م تطليقة بائنة
عند ابي حنيفة ومحمد لان فعل القاضي انتسب اليه لنيابته عنه كما في العنين حيث يؤجله الحاكم سنة فان وصل اليها والا فرق القاضي
بينهما اذا طلبت المرأة والفرقة بالطلاق لا تنافي عزلها بائنة لان المقصود دفع الظلم عنها ولا يحصل ذلك الا بالبائن
ومما يحتجان ايضا بما روى ابرهيم النخعي انه قال اللعان تطليقة بائنة ولان الثابت بالنص هو اللعان فلو اثبتنا الحرمة
المؤبدة لزم الزيادة على النص وذلك لا يجوز لانه نسخ م وهو خاطب اذا اكذب نفسه ش هذه مسألة مبتدأة اي هذا الرجل
بعد الاكذاب صار خاطبا من الخطاب اي يجوز له ان يتزوجها كما لغيره يجوز ان يتزوجها فعليه الحد باكذاب نفسه م عند هما ش
اي عند ابي حنيفة ومحمد م وقال ابو يوسف هو تحريم مؤبد ش يعني بعد التلاعن تبقى المرأة حراما عليه ابدا فلا يجوز له ان يتزوجها وبه قال
زفر والحسن والشافعي م لقوله عم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ش قد مر الكلام فيه عن قريب مستقصى وهو قول الصحابة ولم يرو مرفوعا
م نص على التابيد ش اي نص ظاهر هذا الخبر على تابيد الحرمة م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م ان الاكذاب ش اي اكذاب الرجل
الملاعن نفسه م رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها ش يعني يبطل حكمها م ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ش ولا منافاة بين
نفي التابيد والعود خاطبا لان معناه ما داما في حال التلاعن م ولم يبق التلاعن ولا حكمه ش اي لم يبق حقيقة التلاعن ولا
حكمه يعني لا حقيقة ولا حكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانه لما اكذب نفسه وجب عليه الحد فبطلت اهلية اللعان واذا بطلت
الاهلية بطل حكمه م فيجتمعان ش اي المتلاعنان يعني يجوز اجتماعهما بعد ذلك بالتزويج وقال الكاكي ولو اكذب نفسه قبل تفريق
القاضي حلت له من غير تجديد النكاح م ولو كان القذف بولد نفى القاضي نسبه والحقه بامه ش اي الحق الولد بامه وبه قال الك
والشافعي واحمد وقال ابرهيم وابن معقل وموسى لا ينتفي نسب الولد عن الفراش بالنفي لقوله عم الولد للفراش وللعاهر الحجر ذكره في الصحيحين
وللجمهور حديث ابن عمر ان رجلا لاعن امرأته فانتفى ولده وفرق بينهما والحق الولد بامه رواه الجماعة قال في شرح الطحاوي
ولد الملاعنة بعدما قطع نسبه فجميع احكام نسبه باق من الاب سوى الميراث والنفقة حتى ان شهادة الاب له لا تقبل و
شهادته لابيه لا تقبل ودفع الزكوة اليه لا يجوز ولو كان انثى فتزوجها اباها او تزوج بنته منه ان كان ابنا لا يجوز وغير
ذلك من احكام النسب م وصورة اللعان ش اي في نفي الولد م ان يامر الحاكم الرجل فيقول اربع مرات اشهد بالله اني لمن الصادقين

فما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المرأة اي تقول المرأة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من نفي الولد ولو
قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامرين اراد بهما الزنا ونفي الولد ثم ينفي القاضي نسب الولد ويلحقه بامه بما
روي انه م اي ان النبي نفى ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها الحديث رواه ابو داود في سننه قال حدثنا
الحسن بن علي قال انا يزيد بن هرون قال انا عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس قال جاء هلال بن امية وهو احد الثلاثة الذين تاب
الله عليهم جاء من ارضه عشيا فوجد عند اهله رجلا فرأى بعينه وسمع باذنه فلم يهجه حتى اصبح ثم غدا على رسول الله فقال يا رسول
الله اني جئت اهلي عشاء فوجدت عندهم رجلا فرأيت بعيني وسمعت باذني فكره رسول الله ما جاء به واشتد عليه فنزلت والذين
يرمون ازواجهم ولم يكن لهم الآيتين كلتيهما فسري عن رسول الله فقال ابشر يا هلال قد جعل الله لك فرجا ومخرجا فقال هلال قد كنت ارجو
ذلك من ربي فقال رسول الله ارسلوا اليها فجاءت فتلا عليهما رسول الله وذكرهما واخبرهما ان عذاب الآخرة اشد من عذاب الدنيا
فقال هلال والله لقد صدقت عليها فقالت كذب فقال رسول الله لاعنوا بينهما فقيل لهلال اشهد فشهد اربع شهادات بالله
انه لمن الصادقين فلما كان الخامسة قيل يا هلال اتق الله وان عذاب الدنيا اهون من عذاب الآخرة وان هذه الموجبة التي توجب
عليك العذاب فقال والله لا يعذبني الله عليها كما لم يجلدني عليها فشهد الخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لها
اشهدي فشهدت اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فلما كان الخامسة قيل لها اتقي الله فان عذاب الدنيا اهون من عذاب الآخرة
وان هذه الموجبة التي توجب عليك العذاب ثم قالت والله لا افضح قومي فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين
ففرق رسول الله بينهما وقضى ان لا يدعى ولدها لاب ولا ترمى ولا يرمى ولدها ومن رماها او رمى ولدها فعليه الحد وقضى ان لا بيت لها عليه
ولا قوت من اجل انهما يتفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها وقال ان جاءت به اصيهب اريصح اثيبج حمش الساقين فهو لهلال وان
جاءت به اورق جعدا جماليا خدلج الساقين سابغ الاليتين فقال رسول الله لولا الايمان لكان لي ولها شأن قال عكرمة فكان
بعد ذلك اميرا على مصر ورواه احمد في مسنده وهو معلول بعباد بن منصور وقال ضعيف قدري وقال ابن حبان كان قدريا
داعية الى القدر وقال في التنقيح ويقدح في العطاء قوله اصيهب تصغير اصهب وهو الذي يعلو لونه صهبة وهي كالشقرة قوله
اريصح تصغير الارصح بفتح الهمزة وسكون الراء وفتح الصاد المهملة وبالحاء المهملة وهو الناتئ الاليتين ويجوز بالسين قاله
الهروي قوله اثيبج تصغير الاثبج بفتح الهمزة وسكون الثاء المثلثة وفتح الباء الموحدة وبالجيم وهو الناتئ الثبج اي ما بين
الكتفين والكاهل قوله حمش الساقين بفتح الحاء المهملة وسكون الميم وبالشين المعجمة اي دقيقهما قوله اورق اي اسمر قوله
جعدا بفتح الجيم وسكون العين المهملة وبالدال المهملة وهو القصير المتردد الخلق قوله جماليا بضم الجيم وتخفيف الميم
وكسر اللام وتشديد الياء آخر الحروف فهو الضخم الاعضاء التام الاوصال قوله سابغ الاليتين بالسين المهملة وكسر الباء الموحدة
وبالغين المعجمة اي تامهما وعظيمهما م ولان المقصود من هذا اللعان ش اي لان مقصود الزوج من لعانه نفي الولد اي [illegible] القضاء
بالتفريق يعني اذا قال يكفي م وعن ابي يوسف ان القاضي يفرق ويقول قد الزمته امه ش اي الزمت الولد امه م واخرجته ش
اي الولد م من نسب الاب ش حتى لو لم يقل ذلك لم ينتف النسب عنه م لانه ينفك عنه ش اي لان نفي الولد ينفك عن التفريق اذ ليس
من ضرورة التفريق باللعان نفي الولد كما لو مات الولد فانه يفرق بينهما باللعان ولا ينتفي النسب عنه م فلا بد من ذكره ش اي من
ذكر نفي الولد الا ترى انه اذا نفى ولد ام الولد ينتفي به ولا يجري اللعان واذا قال لامرأته زنيت يجري اللعان ولا ينتفي الولد
م فان عاد الزوج فاكذب نفسه ش يعني بعد اللعان م حده القاضي ش لاقراره بوجوب الحد عليه م حيث قذف محصنة وفي المبسوط
هذا اذا لم يطلقها بائنا بعد القذف واما لو اكذب نفسه بعد البينونة لا يجب الحد ولا اللعان لان المقصود باللعان التفريق ولا يتأتى
بعد البينونة ولا حد عليه لان قذفه كان موجبا للعان والقذف الواحد لا يوجب الحدين م وحل له ان يتزوجها ش قالوا هذا تكرار
لقوله وهو خاطب اذا اكذب نفسه عندهما ويجوز ان يقال ذكره هناك تفريعا وذكره هنا لفظ القدوري م وهذا عندهما ش اي جواز
حل التزوج بعد الاكذاب والحد عند ابي ح ومحمد م لانه لما حد لم يبق اهلا للعان فارتفع حكمه المنوط به ش اي ارتفع اللعان كحكم المعلق
م وهو التحريم ش كما ارتفع اللعان م وكذلك ش اي يحل كذلك م ان قذف غيرها ش اي غير امرأته بعد تفريق القاضي فحد به ش اي بسبب
قذفه م لما بينا ش يريد به قوله لانه لما حد لم يبق اهلا م وكذا اذا زنت فحدت ش لانتفاء اهلية اللعان من جانبها ش فان قيل لما جرى اللعان بينهما لم

انهما زوجان على صفة الاحصان والمرأة والرجل اذا زنيا بعد احصانهما يرجمان فكيف كان قوله [illegible]
رجمت فبعد ذلك بقي محلا للتزوج اجيب بان معنى قوله حدت جلدت وتصوير المسئلة ان تلاعنا بعد
التزوج قبل الدخول ثم انها زنت بعد اللعان فكان حدها الجلد دون الرجم لانها لم تحصن لان من شرط احصان
الرجم الدخول بعد النكاح الصحيح ولم يوجد م واذا قذف الرجل امرأته وهي صغيرة ش اي والحال انها صغيرة م او مجنونة
فلا لعان بينهما لانه لا يحد قاذفهما ش اي قاذف الصغيرة والمجنونة م لو كان ش اي القاذف م اجنبيا فكذا لا لعان اذا كان الزوج صغيرا
او مجنونا لعدم اهليتهما للشهادة ش والشهادة عندنا وبه قال الشافعي وفي المدونة لا لعان بقذف الصغيرة وفي المغني لو قذفها
وهي بنت تسع فعليه الحد ويطالب به اذا بلغت وبدون التسع يعزر ولو قال لها زنيت وانت صبية او مجنونة وجنونها معهود
فلا حد ولا لعان ولا يجعل قذفا في الحال لان فعلها لا يوصف بالزنا بخلاف قوله زنيت وانت ذمية او منذ اربعين سنة
وعمرها عشرين سنة حيث يعزر ذكره في الجامع م وقذف الاخرس لا يتعلق به اللعان لانه ش اي لان اللعان م يتعلق بالصريح كحد
القذف ش فيدرأ بالشبهة ولانه شهادة حتى يشترط لفظ الشهادة م وفيه خلاف الشافعي ش فانه يقول يصح قذفه ولعانه
لان اشارة الاخرس كعبارة الناطق م وهذا ش اي اشارة الاخرس م لانه ش اي لان قذف الاخرس م لا يعرى عن الشبهة م
لان فيه احتمالا م والحدود تندرئ بها ش اي تندفع بالشبهة وكذا اذا كانت المرأة خرسا لا يجري اللعان بينهما م واذا قال
الزوج ليس حملك مني فلا لعان ش اي لا يجب اللعان ولا الحد م وهذا ش اي عدم وجوب اللعان م قول ابي ح وزفر م وبه قال احمد وابو ثور
وهو قول الحسن البصري والشعبي وابن ابي ليلى م لانه لا يتيقن بقيام الحمل م لعله يكون ريحا م فلم يصر قاذفا م فلا يكون موجبا
للعان م وقال ابو يوسف ومحمد اللعان يجب بنفي الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر م وبه قال مالك والشافعي واحمد [illegible]
يلاعن في الحال وانما قيد بقوله اذا جاءت به لانه اذا جاءت به لاكثر من ستة اشهر لا يجب اللعان لانه لا يتيقن بوجود الحمل
عند القذف م وهو معنى ما ذكر في الاصل ش اي قيده بمجيء الولد لاقل من ستة اشهر ما ذكره محمد في الاصل م لانا تيقنا
بقيام الحمل عنده ش اي عند القذف م فيتحقق ش اي القذف منهما وبعد الولادة سواء ولهذا تثبت احكام الارث والوصية
اذا ولدت لاقل من ستة اشهر للتيقن بوجوده م قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال ش هذا جواب من جهة ابي ح يعني اذا لم يكن قوله
ليس حملك مني قذفا في الحال للاحتمال يصير كالمعلق بالشرط كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط
لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط ولا حاجة الى انعقاد حكمه الى وجود الشرط لعدم الحاجة الى ايجاب الحد لان الحدود
يحتال لدرئها لا الى اثباتها بخلاف الارث والوصية فانهما يتوقفان الى انفصال الولد ولا يتوقف القذف فان قلت ان هلالا
[illegible] قذف امرأته بنفي الحمل وقد لاعن رسول الله بينهما اجيب بانه لم يثبت انه قذف امرأته بنفي الحمل نعم انه قذفها وهي حامل وذلك
لا يدل على قذفها بنفي الحمل لان في الحديث قال اذا رأى احدنا رجلا على امرأته فذلك يدل على انه كان قاذفا بصريح الزنا لا بنفي
الحمل م واذا قال لها زنيت وهذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي
ينفيه لانه م نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ش قد ذكرنا عن قريب حديث هلال بن امية بتمامه م ولنا ان الاحكام لا تترتب
عليه ش اي على الحمل يعني ان نفي الولد حكم من احكامه والاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة م لتمكن الاحتمال قبله ش اي قبل انفصال
الولد او قبل حصول الولد فان قيل بل يترتب عليه قبل الولادة كالرد بالعيب والميراث والوصية به وله اجيب بان اللعان
في حق الزوج بمنزلة الحد فلا يقام مع الشبهة بخلاف الرد بالعيب لانه يثبت بالشهادة والارث والوصية يتوقفان على انفصال
الولد ولا يتصور في الحال وحاصل الجواب ان قوله الاحكام لا تثبت يراد به بعضها ونفي الولد منها لئلا يلزم اقامة الحد مع
قيام الشبهة م والحديث ش اي حديث هلال م محمول على انه ش اي النبي م عرف قيام الحمل بطريق الوحي ش بدليل انه في الحديث ان
جاءت به اصيهب كما ذكرنا ومثل ذلك لا يعرف الا بطريق الوحي ومن اصحابنا من قال ان هلالا قذفها نصا فانه قال وجدت
شريك بن سحماء على بطنها يزني بها ثم نفى الحمل بعد ذلك وعندنا لو قذفها نصا لاعن كذا في المبسوط وقال ابن الجوزي ان الحمل انكره
هلال بالحمل وقال انما لاعن رسول الله لما جاء وشهد بالزنا ولو كان اللعان بالحمل لكان الحمل منفيا من الزوج غير لاحق به اشبهه او لم
يشبهه وكذا نقل عن محمد بن جرير وابن ابي صفرة وفي شرح الكردي اجمع اصحابنا على ان النسب لا ينفى وهو حمل [illegible]

وفي البدائع لا يقطع نسب الحمل قبل وضعه بلا خلاف بين أصحابنا م: وإذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة ش: أي حين الولادة م: أو في الحالة التي ش: أي أو نفاه في الحالة م: تقبل التهنئة ش: على بناء المجهول ورفع التهنئة، قال الجوهري التهنئة خلاف التعزية وتقول هنأته بالولادة تهنئة وتهنيئا وكل أمر يأتي من غير تعب فهو هنيء ومنه كلوا هنيئا وأصله مهموز اللام م: وتبتاع ش: على صيغة المجهول أي تشترى م: آلة الولادة ش: مثل المهد والشيء الذي يفرش تحت الولد حين ترضع أمه م: صح نفيه ولاعن به وإن نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب وهو قول أبي حنيفة ش: اعلم أن اللعان يجري بينهما بنفي نسب الولد وإن طالت المدة لأنه قد وجد نفي الولد عن نفسه لكن الولد هل ينتفي فإن كان النفي بحضرة الولادة حين تولد أو بعد ذلك بيوم أو يومين ونحو ذلك ينتفي ولم يوقت أبو حنيفة في ظاهر الرواية بشيء غير هذا وروى الحسن عنه أنه يصح نفيه إلى سبعة أيام م: وقال أبو يوسف ومحمد يصح نفيه في مدة النفاس ش: وعند الشافعي متى أمكنه نفيه بأن يأتي إلى الحاكم فلم ينفه لزمه نسبه وهو قول أبي حنيفة وأبي ثور وابن المنذر وقال مجاهد وشريح يجوز للزوج نفيه متى شاء وقال الشعبي ومحمد بن الحسن وبعض أهل المدينة لا ينتفي بنفيه ولا يجب به اللعان واحتجوا بقوله عليه السلام الولد للفراش م: لأن النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لأنه أثر الولادة ش: أي لأن النفاس أثر الولادة وفي المبسوط مدة النفاس كحال الولادة بدليل أنها لا تصوم ولا تصلي فيها م: وله ش: أي ولأبي حنيفة م: أنه لا معنى للتقدير لأن الزمان للتأمل وأحوال الناس فيه ش: أي في التأمل م: مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه ش: أي على عدم النفي م: وهو قبوله التهنئة أو سكوته عند التهنئة ش: لأنه دليل الرضى م: أو ابتياعه متاع الولادة أو مضي ذلك الوقت وهو ممتنع ش: أي والحال أن الزوج ممتنع عن النفي بأن كان ساكتا وفي الشامل أبو حنيفة لم يوقت بل فوض إلى الإمام ثم قال وحكي عنه أنه اعتبر ثلاثة أيام وروي عنه سبعة أيام لأن في هذه المدة تستعد للعقيقة وإنما تعد العقيقة بعد سبعة أيام وفي المبسوط هذا ضعيف لأن نصب المقدار بالرأي لا يكون وروي عن محمد إذا هنئ بولد الأمة فسكت لم يكن قبولا بخلاف ولد المنكوحة م: ولو كان ش: أي الزوج م: غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرناها على الأصلين ش: أي أصل أبي حنيفة وأصل أبي يوسف ومحمد فعلى أصل أبي حنيفة كأنها ولدته الآن فله النفي في مقدار ما تقبل التهنئة وعلى أصلهما في مقدار مدة النفاس بعد القدوم لأن النسب لا يلزم إلا بعد العلم به فصارت حالة القدوم كحالة الولادة م: قال ش: أي القدوري م: وإذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الأول واعترف بالثاني ثبت نسبهما ش: هذا إذا ولدت لأقل من ستة أشهر لأنهما ش: أي لأن الولدين م: توأمان خلقا من ماء واحد ش: التوأم يقال لكل واحد وهو لاسم لا يستحق كل واحد من وجمعه توائم وهو اسم جمع وليس بجمع حقيقة م: وحد الزوج لأنه أكذب نفسه بدعوى الثاني وإن اعترف بالأول ونفى الثاني ثبت نسبهما لما ذكرنا ش: أنه أكذب نفسه بنفي الثاني م: ولاعن لأنه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه ش: أي عن النفي م: والإقرار بالعفة سابق ش: هذا جواب عما يقال ينبغي أن يحد لأنه أكذب نفسه بعد القذف لأن الإقرار الأول بثبوت النسب باق بعد نفي الثاني فيعتبر قيام الإقرار بعد القذف بأنه إلا الإقرار ولو وجد الإقرار بعد النفي يثبت الإكذاب فيجب الحد فكذا هنا وأجاب بقوله والإقرار بالعفة آه حقيقة والاعتبار بالحقيقة م: فصار كما إذا قال إنها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن ش: أي واجب م: فكذا ش: أي فكذا الحكم هنا الحكم ذلك وفي المحيط والمبسوط فلو نفاهما ثم مات أحدهما أو قتل لزماه وفي مختصر الكرخي لا يجب اللعان عند أبي يوسف ويجب عند محمد ولو ولدت أحدهما ميتا فنفاهما لاعن بالاتفاق ولزمه الولدان ولو ولدت ولدا فنفاه ولاعن ثم ولدت آخر بيوم لزماه وفي النوادر عن أبي يوسف روى الحسن عنه أن امرأة جاءت بولد بثلاثة أولاد في بطن واحد فنفى الثاني وأقر بالأول والثالث يلاعن وهم بنوه ولو نفى الأول والثالث وأقر بالثاني يحد وهم بنوه وفي المغني التوأمان يكون بينهما أقل من ستة أشهر ومثله عن مالك وإذا ولدت فسكت لم يكن له نفيه بعد ذلك وهو قول الشافعي وقال ابن قدامة وما ذكره أبو حنيفة يبطل بخيار الرد بالعيب يصح أنه يبطل بالسكوت وتقديره غلط وذلك مذهب الناقل ويبطل من نفيه بالحمل فإنه لا يثبت بالسكوت وتوهنى به فأمن على دعائه لزمه وكذا أن قال له أحسن الله عزاك وبارك الله فيه أو رزقك الله مثله لزمه الولد وكذا عندنا وعند الشافعي لا يلزمه وكل موضع لزمه الولد لا يكون له نفيه بعد ذلك عند الأئمة الأربعة وأصحابهم ولو قال ليس هذا الولد مني أو ليس لي ولم يذكر زناها فلا حد ولا لعان ولو قال أكرهت على الزنا لا حد ولا لعان وفي المحيط لو نفى ولد زوجته وهما في اللعان لا ينتفي وإن كانت كتابية أو أمة ولو لم تعتق أو أسلمت ثم وضعت لا يصح نفيه ولو ولدت إلى سنتين لزمه لأنها معتدة وتقبل شهادته عليها بالزنا مع ثلاثة وفيه خلاف الأئمة الثلاثة

ولو قذفها ثم شهد مع ثلاثة بالزنا لا تقبل لأنه يسقط عنه اللعان الواجب عليه ولو شهد مع ثلاثة غيرها ولو قذفها حد ولا لعان ولا على الشهود قذف امرأة رجل بالزنا فقال الزوج صدقت لم يكن على الزوج المصدق حد ولا لعان إلا أن يقول صدقت هي كما قلت فيكون قاذفا ولو عفى الذي رماها به وطلب الرجل حد القذف يحد له عندنا وقال مالك والشافعي لا يحد وفي الروضة سقط الحد عند أبي حنيفة وحل له وطؤها ولو أقام رجل البينة على صدقه سقط عنه اللعان وحد وهو قول الظاهرية وقال مالك يلاعن وقال الشافعي يلاعن إن كان ثمة ولد وإلا فلا ولا لعان في البائن إلا في العدة ولا في غيرها عندنا ويحد وبه قال الشافعي وأحمد فيجب نصف المهر فروع أخرى في المبسوط لو مات ولد الملاعنة عن مال فادعى الملاعن لا يثبت نسبه ويضرب الحد وإن ترك ابنا أو ابنة يثبت نسبه من الأب وورثه الأب ولو كان الولد الميت بنتا ولها ولد فأكذب نفسه ثبت عند أبي حنيفة خلافا لهما وقيل الخلاف على العكس وفي جوامع الفقه مات الشاهد أو زنى أو غاب بعدما عدل لا يقضى باللعان وفي المال يقضى بخلاف ما لو عمي أو فسق أو ارتد حيث يلاعن بينهما والوطء الحرام بشبهة أو بنكاح فاسد يسقط إحصانها خلافا لأبي يوسف وقال هو ملحق بالوطء الحلال في ثبوت النسب ووجوب العدة ولا لعان في النكاح الفاسد ولا في الوطء بشبهة وقال الشافعي وأحمد يجب اللعان فيهما إذا كان ينفي الولد وعند أبي يوسف فيهما الحد واللعان لا خلاف فيهما بالنكاح الصحيح ولو قذفها ثم طلقها ثلاثا سقط اللعان ولا يجب الحد وكذا لو تزوجها بعد ذلك لأن الساقط لا يعود وبه قال الشافعي ومالك وأحمد ولو أقر بوطء أمته لا يلزمه عند الأئمة الثلاثة وبه قال الثوري وقال الشافعي ومالك وأحمد لو أقر به بعد الاستبراء يلزمه وأجمعوا أنه لا لعان في النكاح الفاسد لغير ولد ولو تلاعنا لا يثبت التحريم المؤبد في وجه عند الحنابلة قد رواه ابن قدامة وأضافها إلى حال النكاح ثم نفيه يلاعن ولا حد ولا لعان عند الشافعي ومالك وعند أحمد يحد ولا لعان وهو قول عطاء ويروى عن الحسن وعثمان البتي وهو قول ابن عباس ولو قذف مطلقته الرجعية يلاعن وبه قال النخعي والزهري وقتادة ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد والظاهرية وهو قول ابن عمر وجابر بن زيد وقال ابن عباس يحد ولا لعان وفي جوامع الفقه قال قذفتك قبل أن أتزوجك أو زنيت قبل أن أتزوجك فهو قاذف في الحال يلاعن وقال الشافعي ومالك يحد ولو قذفها ثم زنت أو وطئت حراما لا حد ولا لعان عندنا وبه قال الشافعي ولو فرق القاضي بعد اللعان بينهما إلا أنه أخطأ بعد تفريقه عندنا وعند زفر والأئمة لا ينفذ ولو بدأ باللعان المرأة فقد أخطأ ولا يجب إعادته وبه قال مالك وقال الشافعي وأحمد يجب إعادته ويسقط اللعان بردتها ولو أسلمت بعدها لا يعود وفي الذخيرة قذفها بنفي ولدها فلم يلاعنا حتى قذفها أجنبي بالولد يحد الأجنبي ثبت نسب الولد ولا ينفى بعد ذلك لأنه لا يحد قاذفها حكم بكذبه

م: باب العنين وغيره ش: أي هذا باب في بيان أحكام العنين ولما ذكر أحكام الأصحاء المتعلقة بالنكاح والطلاق شرع في بيان أحكام من به مرض لها تعلق بالنكاح والطلاق لأن حكم من به العوارض بعد ذكر حكم الأصحاء والعنين من لا يقدر على إتيان النساء من عن إذا حبس في العنة وهي حظيرة الإبل أو من عن إذا عرض لأنه يعن يمينا وشمالا وقيل يسمى العنين عنينا لأن ذكره يسترخي فيعن يمينا وشمالا ولا ينقصد للمأتى من المرأة وجمع العنين عنن وفي البصائر يقال فلان عنين بين التعنين ولا يقال بين العنة كذا في المغرب وغيره وذكر قاضي خان والمرغيناني العنين من لا يصل إلى النساء مع قيام الآلة ولو كان يصل إلى الثيب دون البكر أو إلى بعض النساء دون البعض وذلك لمرض به أو لضعف في خلقته أو لكبر سنه أو سحر فهو عنين في حق من لا يصل إليها لفوات المقصود في حقها كذا ذكره الإسبيجابي وقال السحر له حقيقة وتأثير عند أهل السنة وعن الهندواني يوضع في طست فيه ماء بارد فيجلس العنين فيه إن كان عضوه ينزوي وينقبض علم أنه لا عنة فيه وإن كان لا يزول ولا ينزوي علم أنه عنين وفي المغني العنين العاجز عن الإيلاج مأخوذ من عن أي اعترض وفي المحيط الذي قصيرة لا يمكنه إدخالها داخل الفرج لا حق له في المطالبة بالتفريق وفي الجواهر العنين من لا ينتشر ذكره وهو كالأصبع من الجسد لا ينقبض ولا ينبسط قوله وغيره كالمجبوب والمقطوع أكثر ذكره والخصي م: وإذا كان الزوج عنينا أجله الحاكم سنة ش: أي بعد طلبها وابتداء التأجيل من وقت الخصومة يؤجل سنة وعليه فتوى الأمصار كأبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك وأصحابه وأحمد وأصحابه وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود والمغيرة وسعيد بن المسيب وعطاء وعمرو بن دينار وقتادة وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعبد الرحمن الأوزاعي وإسحاق لا يؤجل وروى ذلك عن علي وعن مالك

يؤجل ستة اشهر في العبد وعنه كالحر وعن ابن المسيب لو كانت حين يبلغ العهد يؤجل خمسة اشهر وعن عبد الله بن نوفل
يؤجل عشرة اشهر م فان وصل اليها فلا كلام م والا ش اي وان لم يصل اليها م فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك ش اي التفريق
لان الحق لها م وهكذا روي عن عمر وعلي وابن مسعود ش اما الرواية عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر عن
الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في العنين ان يؤجل سنة قال معمر وبلغني ان التاجيل من يوم تخاصمه ورواه محمد بن الحسن
الشيباني في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة حدثنا اسمعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن عمر ان امرأة اتته فقالت ان زوجها لا يصل اليها
فاجله حولا فلما انقضى حول ولم يصل اليها خيرها فاختارت نفسها ففرق عمر بينهما وجعلها تطليقة بائنة واما الرواية عن علي
فاخرجها ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو خالد الاحمر عن محمد بن اسحق عن خالد بن كثير عن الضحاك عن علي يؤجل العنين سنة
فان وصل اليها والا فرق بينهما واما الرواية عن ابن مسعود فاخرجها ابن ابي شيبة ايضا حدثنا وكيع عن سفيان عن الركين بن الربيع
عميلة عن ابيه عن حصين بن قبيصة عن عبد الله بن مسعود قال يؤجل العنين سنة فان جامع والا فرق بينهما م ولان الحق ثابت لها في الوطئ
ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ش من رطوبة او برودة تزول او بما يضاده او من يبوسة فكذلك م ويحتمل لآفة اصلية ش
يعني من اصل الخلقة م فلا بد من معرفة ذلك ش يعني ان الآفة اصلية او معترضة م وقدرناها ش اي قدرنا مدة التاجيل م بسنة ش لاشتمالها
على الفصول الاربعة ش اي لاشتمال السنة على اربعة فصول اولها الربيع وهو ما اذا كان الشمس في الحمل والثور والجوزاء وهو حار رطب
على طبيعة الهواء والثاني الصيف وهو ما اذا كان الشمس في السرطان والاسد والسنبلة وهو حار يابس على طبيعة النار والثالث الخريف
والثالث الخريف وهو ما اذا كان الشمس في الميزان والعقرب والقوس وهو بارد يابس مثل طبيعة الارض والرابع الشتاء وهو
ما اذا كان الشمس في الجدي والدلو والحوت وهو بارد رطب مثل طبيعة الماء م فاذا مضت ش اي السنة م ولم يصل اليها تبين
ان العجز بآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح بالاحسان فاذا امتنع ش عن المفارقة م ناب القاضي منابه ففرق بينهما
ش دفعا للظلم لان القاضي هو المنصوب لدفع الظلم م ولا بد من طلبها لان التفريق حقها ش فاذا اختارت نفسها بعد مضي المدة
هل تقع الفرقة من غير تفريق الحاكم ام يحتاج الى التفريق ففيه اختلاف الرواية عن اصحابنا فقال صاحب المختلف فان اختارت
نفسها فرق القاضي بينهما ولا تقع الفرقة من غير تفريق كذا ذكره الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي وقال تمرتاشي لو سأل الزوج
القاضي بعد السنة ان يؤجل سنة اخرى او شهرا او اكثر لا يفعل ذلك الا برضاها فاذا رضيت ثم رجعت فلها ذلك ويبطل الاجل
ولو وجدته عنينا ولم تخاصم زمانا لم يبطل حقها لان ذلك قد يكون للتجربة والامتحان لا للرضى م وتلك الفرقة تطليقة بائنة
ش وبه قال مالك والثوري وقال الشافعي واحمد فسخ لانه فرقة من جهتها والعياض في الجب قال الماوردي من اصحابه فلنا الفرقة
من جهته م لان فعل القاضي اضيف اليه ش اي الى الزوج لامتناعه عن الامساك بالمعروف والفرقة بالطلاق مشروعة بكتاب الله
والاجماع والفسخ مختلف فيه فالحمل بالمجمع اولى ولا يستقيم قياسه على الجب لان الجب كالعنة فيكون قياس المختلف على المختلف م
فكانه طلقها بنفسه ش اي فكان الزوج طلقها بنفسه لما فعل القاضي اليه م وقال الشافعي هو فسخ ش اي تفريق القاضي بينهما فسخ
للنكاح وقد ذكرناه م لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا ش يعني بعد تمام العقد م وانما تقع ش اي الفرقة م بائنة لان المقصود وهو
دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها ش اي بالبائنة م لانها ش اي لان الفرقة م لو لم تكن بائنة تكون معلقة بالمراجعة م وهي التي لا تكون
ذات زوج ولا مطلقة اما الاول فلفوات المقصود وهو الوطئ من فرقة العنين م ولها كمال مهرها ان خلا بها فان خلوة العنين صحيحة
ش قيد به لانه لو لم يكن خلا بها يلزم نصف المهر وقال الشافعي لا يجب شيء من المهر ولا المتعة لانه فسخ عنده م وتجب العدة ش بالاجماع م لما بينا
من قبل ش يعني في باب المهر م هذا ش اي تاجيل العنين سنة والتفريق بعد السنة م اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ش يعني كان
مقرا بها في الابتداء م ولو اختلف الزوجان في الوصول اليها ش فقال الزوج وصلت وقالت المرأة لم يصل الي م فان كانت ش اي
المرأة م ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة في الجبلة ش اي السلامة الآلة في اصل الخلقة وقال
زفر وابن ابي ليلى القول قولها م ثم ان حلف بطل حقها ش فلا يبقى لها خيار م وان نكل ش عن اليمين م يؤجل سنة وان كانت بكرا
نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لا حق لها وان نكل يؤجل سنة ش وتنظر
المرأة بعد ذلك والواحدة في النظر تكفي والاثنتان احوط وفي البدائع او ثقة وفي الاسبيجابي افضل ثم كيف يعرف انها بكر او لا

قالوا يدفع في فرجها اصغر بيضة من بيض الدجاج فان دخلت بلا عنف فهي ثيب والا فبكر وقيل ان امكنها ان تبول على الجدار فبكر والا فثيب
وفي شرح الطحاوي اذا وقع الشك للنساء في امرها يفعل ذلك م وان كان مجبوبا ش اي وان كان الزوج مجبوبا وهو الذي استؤصل
ذكره وخصياه من الجب وهو القطع م فرق بينهما في الحال ان طلبت المرأة لانه لا فائدة في التاجيل ش لانه لا يرجى منه الوصول م
والخصي ش من خصيت الفحل خصاء ممدود اذا سللت خصيته والجمع خصيان وخصية م يؤجل كما يؤجل العنين لان وطئه مرجو
ش فكان حكمه حكم العنين م واذا اجل العنين سنة وقال قد جامعتها نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت ش اي يخيرها القاضي
[illegible] بينهما فلو اختارت الفرقة فرق القاضي بينهما هكذا ذكر محمد في الاصل وفي المنتقى لو اختارت نفسها بانت منه في ظاهر
الرواية قضى القاضي بوقوع الفرقة م لان شهادتهن ش اي شهادة النساء م تأيدت ش اي تقوت م بمؤيد ش على وزن اسم الفاعل م
وهي البكارة ش اي المؤيد بشهادتهن هي البكارة اذ البكارة هي الاصل م وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل ش عن اليمين م
خيرت لتأيدها بالنكول اي لتأيد دعوى المرأة بنكول الزوج فان اختارت الزوج او قامت من مجلسها او اقامها اعوان
القاضي او قام القاضي قبل ان تختار شيئا بطل خيارها لان هذا بمنزلة تخيير الزوج امرأته وذلك يتوقت بالمجلس فهذا مثله
فان اختارت نفسها في المجلس يؤمر الزوج بالتفريق فان ابى فرق القاضي م وان حلف لا تخير ش لبطلان حقها م وان كانت ثيبا
في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه ش يعني فيما مضى وهو قوله فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل
هو السلامة في الجبلة م فان اختارت نفسها لم يكن لها بعد ذلك الخيار لانها رضيت ببطلان حقها وفي التاجيل يعتبر السنة القمرية
هو الصحيح ش اطلق محمد في الاصل ولم يقيد بالقمرية ولا بالشمسية قال في شرح الطحاوي ويعتبر سنة قمرية بالاهلة في ظاهر الرواية
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يعتبر سنة شمسية وهي تزيد على القمرية بايام وذهب السرخسي في شرح الكافي الى رواية الحسن
اخذا بالاحتياط وقال الولوالجي في فتاواه العنين يؤجل سنة قمرية لا شمسية هو الصحيح لان المنطوق هو السنة والسنة تنصرف
الى القمرية مطلقا وهي اقل من الشمسية باحد عشر يوما وذكر الحلواني الشمسية ثلاثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم وجزء من
عشرين جزءا من اليوم والقمرية ثلاثمائة واربعة وخمسون يوما م ويحتسب ش اي المدة م بايام الحيض وشهر رمضان ش يعني لا يعوض
عن ايام الحيض وشهر رمضان الواقعة من مدة التاجيل وذلك لان الصحابة قدروا مدة التاجيل بسنة ولم يستثنوا منها ايام الحيض
وشهر رمضان مع علمهم ان السنة لا تخلو عنهما م لوجود ذلك في السنة ش اي لوجود ما ذكر من ايام الحيض وشهر رمضان في السنة م ولا
يحتسب بمرضه ومرضها ش اي لا تحتسب المدة بسبب مرضه م لان السنة تخلو عنه ش اي عن المرض يعني لا يكون زمان المرض محسوبا
من مدة التاجيل قليلا كان المرض او كثيرا بل يعوض ذلك من ايام اخر وعن ابي يوسف اذا مرض احدهما مرضا لا يستطيع الجماع
معه فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر لم يحتسب عليه وفي البدائع روى ابن سماعة عن ابي يوسف ان صح في
السنة يوما او يومين احتسب عليه وفي رواية عنه ان ما فوق الشهر كثير لا يحتسب وفي رواية عنه ان مدة الاكثر السنة وفي رواية
عنه اكثر السنة وعن محمد لو مرض في السنة يؤجل مقدار مرضه وعليه الفتوى وعن ابي يوسف لو حجت او هربت او غابت لا
يحتسب على الزوج لانه من جهتها ولو حج هو او غاب احتسب عليه ولو حبس وامتنعت من المجيء الى السجن لم يحتسب عليه مدة
الحبس وكذا لو حبس القاضي بمهرها ولم يحضرها وان لم تمتنع وكان في الحبس موضع خلوة احتسب عليه وان لم يمكن وطئها فيه
لم يحتسب قال محمد ان كان محرما يؤجل بعد احرامه ولو رافعته وهو مظاهر يعتبر المدة من حين المرافعة ان كان قادرا
على الاعتاق وان كان عاجزا عنه امهل شهرين لعدم القدرة على الجماع فيهما ولو ظاهر بعد التاجيل لم يلتفت اليه ولم يزد على المدة
م وان كان بالزوجة عيب ش اي عيب كان م فلا خيار للزوج ش وبه قال عطاء والنخعي وعمر بن عبد العزيز وابو قلابة و
ابن ابي ليلى والاوزاعي والثوري وابو سليمان الخطابي وداود الظاهري ذكره في المبسوط وهو مذهب علي وابن مسعود م
وقال الشافعي ترد بالعيوب الخمسة وهو الجذام ش وهو علة ردية تحدث من انتشار المرة السوداء م والبرص ش وهو بياض
يظهر في ظاهر البدن ويكون في بعض الاعضاء وربما كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله بياضا وسببه سوء مزاج
العضو الى البرودة وغلبة البلغم م والجنون ش وهو زوال العقل م والرتق ش بفتح التاء المثناة من فوق وهو مصدر
كقولك امرأة رتقاء بينة الرتق لا يستطاع جماعها بانه لا يكون لها نقب سوى المبال م والقرن ش بسكون الراء وهو

مانع يمنع سلوك الذكر في الفرج من عظم وغيره م ولا انها اي لا تهن العيوب م تمنع الاستيفا حسا ش اي من حيث الحقيقة في القرن
والرتق م او طبعا ش اي او من حيث الطبع في الجذام والبرص والجنون لان الطباع السليمة في جماع هولاء وربما يسري الى الاولاد
م والطبع مؤيد بالشرع ش اي منع الاستيفا من حيث الطبع مؤيد بالشرع وورد فيه الامتناع منه اشار اليه بقوله م
قال عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد ش هذا الحديث اخرجه البخاري تعليقا عن سعيد بن مينا عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر وفر من المجذوم فرارك من الاسد او من الاسود
وقال الكاكي ناقلا عن ابن حزم هذا الحديث غير صحيح فانه لا يجب على احد ان نفر من المجذوم ويجوز الجلوس عنده ويثاب
على تمريضه وخدمته والقيام بمصالحه ولهذا الوصف ذلك بعد سنين لا يفسخ النكاح فان قلت استدل الشافعي ايضا بان النبي
تزوج امراة من بني بياضة فوجد بكشحها بياضا فردها وقال دلستم علي قلت اجاب الاترازي عن هذا بان المراد من رد
النبي هو الرد بالطلاق وقال الكاكي هو رواية جميل بن زيد عن زيد بن كعب بن عجرة وهو متروك وزيد مجهول
لا يعلم لكعب بن عجرة ولد اسمه زيد فان قيل روي عن عمر الرد بالجنون او الجذام او البرص قال الكاكي هذه رواية
مكذوبة من طريق عبد الله بن حبيب وهو هالك وقال الاترازي معناه الرد بالطلاق م ولنا ان فوت الاستيفا اصلا
بالموت لا يوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى ش اي فوت الاستيفا بالكلية بموت احد الزوجين لا يوجب
الفسخ حتى لا يسقط شيء من المهر قوله فاختلاله اي فاختلال الاستيفا بهذه العيوب المذكورة اولى اي لا يوجب الفسخ
لان الاستيفا هاهنا متأت ومقصود النسل يحصل غير انها يوجب نفرة طبيعية وذا لا يوجب الرد كالبخر والقروح
الفاحشة قيل فيما قاله المص ضعف لان النكاح موقت بالحياة م وهذا ش اي كون هذه العيوب لا توجب الفسخ
م لان الاستيفا ش اي الوطي م من الثمرات ش اي من ثمرات النكاح وفوات الثمرة لا يؤثر في العقد الا ترى انه لو لم يستوف
لبخر او دفر او قروح فاحشة لم يكن له حق الفسخ فيها م والمستحق التمكن ش اي المستحق بالعقد هو التمكن من الوطي م
وهو ش اي التمكن من الوطي حاصل م في جميع الصور ش اما في الجذام والبرص والجنون فظاهر واما في الرتق والقرن فبالفتق
والشق ولا يرد الفسخ بعدم الكفاءة وخيار البلوغ لان ذلك فسخ قبل تمام العقد وذلك امتناع من اتمام العقد
كذلك الفسخ بخيار العتاقة لان ذلك امتناع عن زيادة الملك عليها قبل التمام والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى انه
الفسخ بالاقالة فلا نفسخ هذه العيوب كما لا يفسخ بالعيوب الاخر من الزمانة والجرب والبخر والدفر والعمى والشلل
وقال ابن حزم في المحلى اما الكوفيون والشافعيون فقد حصروا الرد بالعيوب المذكورة فبطل قياسهم بالبيع وكيف يشبه النكاح
بالبيع والبيع خلافه فانه نقل ملك الرقبة ولا نقل في النكاح والنكاح يصح من غير ذكر بدل والبيع لا يصح وقالوا لا يطيب
جماع برصاء ولا مجذومة ولا يقدر على جماع الرتقاء والقرناء وانما يتزوجها للوطي قلنا طيب الجماع ليس بشرط فان العجوزة
الشوهاء والصماء العمياء البكماء عمرها مائة سنة او مريضة بالدق والسل لا برء منه عند الاطباء يجوز وهذا مما لا ينكر
احد من العقلاء بل النكاح لما امر الله وهو الامساك بالمعروف والتسريح باحسان ولم يات نص صحيح فيما قالوا البتة عنه م واذا كان
بالزوج جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لها الخيار ش وبه قال الشافعي واحمد ومالك م دفعا للضرر عنها
كما في الجب والعنة ش اي كما كان لها الخيار في الجب والعنة فيخير دفعا للضرر عنها حيث لا طريق لها سواه م بخلاف جانبه ش اي جانب الزوج م
لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ش لان الطلاق يندفع الضرر عنه م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال
حق الزوج م برفع النكاح م وانما يثبت م الخيار م في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح ش اي بالمقصود الذي شرع النكاح
لاجله وذلك المقصود هو الوطي لان شرعية النكاح لاجل الوطي م وهذه العيوب غير مخلة به ش اي بالوطي م فافترقا ش اي افترق المقيس
وهو الجنون والجذام والبرص والمقيس عليه وهو الجب والعنة فان قيل جعل المص الوطي فيما اذا كان بالمراة من
العيوب الخمسة من الثمرات ولم يثبت لها خيار الفسخ وفي مسالة الجب والعنة جعل المقصود المشروع له النكاح ويلزم
في ذلك ان يكون المقصود المشروع له النكاح وان لا يكون ذلك باعتبار الموضعين وهو تحكم اجيب بان هذا السؤال نشا
من تفسير المشروع له النكاح بالوطي وليس ذلك بمراد وانما المراد به التمكن ومما يخل به بخلاف العيوب الثلاثة والله اعلم

باب العدة

ش اي هذا باب في بيان احكام العدة ولما كان اثر الفرقة بالطلاق وغيره عقبها
بذكر وجوه التفريق في باب على حدة لان الاثر يعقب المؤثر والعدة في اللغة ايام اقراء المراة وفي الشريعة تربص يلزم المراة عند زوال
ملك المتعة متاكدا بالدخول او الخلوة او الموت وقيل هي عبارة عن تربص المراة بعد زوال النكاح او شبهته ويقال عددت الشيء
عدة اي احصيته قال تعالى واحصوا العدة والعدة بالضم الاستعداد والتهيؤ في الامر والعدة ايضا ما اعددته لحوادث الدهر
من المال والسلاح والعدة بالفتح اسم للمراة من العدد وفي المنافع العدة بمعنى المعدود وسمي زمان التربص بها لانها تعتد الايام
المضروبة عليها في الشرع وسبب العدة نكاح متاكد بالدخول او بالموت وركنها حرمات ثابتة الى الاجل وهي تكون بشهور وحيض
ووضع حمل وشرطها الفرقة بطلاق وغيره وحكمها عدم جواز التزوج بغيره واختها واربع سواها وبالحرمة بجرايها ومحظوراتها كالزينة
والتطيب في الابانة والخروج عن البيت مطلقا والعدة على اربعة عشر عدة بثلاثة قروء وهي عدة الحرة المطلقة ذات الحيض وعدة
بقرئين وهي عدة الامة المطلقة اذا كانت من ذوات الحيض وعدة بثلاثة اشهر وهي عدة الحرة المطلقة التي لم تحض صغيرة كانت
او كبيرة وعدة بشهر ونصف وهي عدة الامة المطلقة التي لا تحيض صغيرة كانت او كبيرة وعدة باربعة اشهر وعشرة ايام وهي عدة
المتوفى عنها زوجها وعدة بثلاث حيض واربعة اشهر وعشر وهي تتصور في اربعة مواضع فيمن طلق زوجته الحرة طلاقا بائنا وهو
مريض ثم مات في عدتها ترث منه او كانت له امراتان او ثلاث او اربع فقال احداهن طالق ثم مات قبل البيان يجب على كل واحدة
منهن اربعة اشهر وعشر استكمل فيها ثلاث حيض او ام ولد لرجل هي منكوحة الاخر فمات المولى والزوج وبين موتهما شهران
وخمسة ايام ولا نعلم ايهما مات اولا فعدتها اربعة اشهر وعشر استكمل فيها ثلاث حيض عند ابي حنيفة ومحمد وعند الحسن عدتها
اربعة اشهر لا حيض فيها بلا خلاف وان مات المولى اولا لا يجب [illegible] او اعتدت منه من طلاق رجعي ثم مات الزوج تعتد باربعة اشهر
وعشر وان كانت العدة من طلاق بائن لا يلزمها عدة الوفاة وعدة بوضع الحمل وهي عدة الطلاق والوفاة والعتاق بوضع
الحمل اذا كانت حاملا فان تاخر الحمل الى سنتين من يوم طلقها ثبت نسبه وتنقضي العدة بوضع الحمل وان جاءت به لاكثر من سنتين بيوم ولا يثبت
نسبه ويحكم بانقضاء عدتها بعد ستة اشهر وترد نفقتها ان كانت قبضتها في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تنقضي عدتها بوضع الحمل
وان لم يثبت نسبه وعدة الى سبعين سنة وصورته ان ينقطع حيضها بعد الطلاق فصبرت الى ان يمضي سبعين سنة ثم تعتد بثلاثة اشهر
وان كانت عادة امهاتها واخواتها انقطاع الحيض قبل سبعين سنة يؤخذ بعادتهن وان كانت عادتهن انقطاع الدم بعد سبعين لا يؤخذ
بذلك ويؤخذ بسبعين وعدة الى شهرين وتسعة وعشرين يوما وثلاث حيض بعدها وهي عدة صغيرة طلقها زوجها فمضت ثلاثة اشهر
الا يوما ثم حاضت فما لم تحض ثلاث حيض لا تنقضي عدتها او كانت ايسة فاعتدت بثلاثة اشهر الا يوما ثم حاضت فما لم تحض ثلاث حيض لا تنقضي
عدتها وعدة بجميع العمر وهي عدة امراة المفقود ما لم يمت اقرانه فحينئذ يرفع النكاح قال بعضهم الى مائة سنة وقال بعضهم الى مائة و
عشرين سنة وعدة بثلاث حيض الا يوما واربعة اشهر وعشر بعد صورته طلق رجل امراته طلاقا رجعيا فاعتدت بثلاث حيض
الا يوما فمات الزوج يلزمها اربعة اشهر وعشر وعدة بقرئين الا يوما وشهرين وخمسة ايام صورته طلق رجل امراته الامة رجعيا
فاعتدت بقرئين الا يوما فمات زوجها يلزمها شهران وخمسة ايام وعدة بثلاث حيض في الطلاق والوفاة صورته رجل اعتق ام ولده
او مات عنها او وطئ امراة في نكاح فاسد او بشبهة عقد ففرق بينهما او مات عنها تعتد بثلاثة اقراء فالتي اعتق ام ولده او الموطوءة في
نكاح فاسد او بشبهة عقد من صغير او كبير فعدتهن ثلاثة اشهر في الوفاة والطلاق جميعا كذا ذكره ابو الليث في خزانة الفقه م و
اذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا او رجعيا ش قال الكاكي لم يذكر في بعض النسخ او رجعيا فلا بد من ذكره وقال الاترازي لم يذكر
قوله او رجعيا في هذا الموضع في اكثر النسخ لان الطلاق الرجعي مر حكمه ومقدار عدته في باب الرجعة م او وقعت الفرقة
بينهما بغير طلاق ش وهي الفرقة بخيار البلوغ والعتاقة وعدم الكفاءة وملك احد الزوجين صاحبه والفرقة في النكاح
الفاسد والردة م وهي حرة ش اي والحال ان المراة حرة كائنة م ممن تحيض فعدتها ش مبتدأ وقوله م ثلاثة اقراء ش خبره
والجملة جواب قوله اذا ولم يذكر الدخول في الطلاق بناء على الاصل اذ الاصل في النكاح الدخول لان العدة تجب بعد الدخول
وهو المشهور لان العدة لا تجب على غير المدخول بالنص م لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ش المراد بهن
المدخولات بهن من ذوات الحيض وهو خبر في معنى الامر واصل الكلام وليتربص المطلقات قال الكوفيون لام الامر محذوف والتي

عن ذكره واخراج الامر في صورة الخبر تاكيد الامر واشعار بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله وعليه قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الخبر
ثقة بالاستجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها وبناؤه على المبتدا ليدل على زيادة التاكيد ولو قيل يتربص المطلقات لم يكن ذلك التاكيد لان الجملة الاسمية
تدل على الدوام والثبات بخلاف الفعلية وفي ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة البعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن
انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص وانتصب ثلثة على الظرف اي يتربصن مدة ثلثة قروء وجاء المميز على جمع الكثرة
دون القلة التي هي الاقراء لجواز استعمال احد الجمعين مكان الاخر ولعل القروء كان اكثر في جمع قرء من الاقراء فاوثر
عليه تنزيلا للقليل الاستعمال منزلة المهمل م والفرقة اذا كانت بغير الطلاق ش قدم على وجوب بيان الفرقة بغير الطلاق فهي في
معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم ش حتى لا يشتبه النسب م في الفرقة الطارئة على النكاح وهذا ش
المعنى م يتحقق فيها ش اي في الفرقة بغير الطلاق لكن هذا اذا كانت المراة مدخولة لان غير المدخولة لا عدة عليها سواء كانت
الفرقة بطلاق او بغير طلاق والخلوة جعلت كالدخول فاسدة كانت او صحيحة في حق العدة احتياطا استحسانا لتوهم الشغل م والاقراء
الحيض عندنا ش وهو قول الخلفاء الاربعة والعبادلة وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي الدرداء وعبادة بن الصامت وزيد
بن ثابت وابي موسى الاشعري فزاد ابو داود والنسائي معبد الجهني وعبد الله بن قيس رض وهو قول طاوس وعطاء وابن المسيب وسعيد
بن جبير والحسن بن حي وشريك بن عبد الله القاضي والحسن البصري والثوري والاوزاعي وابن شبرمة وابي عبيد وربيعة ومجاهد
ومقاتل وقتادة والضحاك وعكرمة والسدي واحمد واسحق واصحاب الظاهر وقال احمد كنت اقول الاطهار ثم وقفت لقول الاكابر
وقال ابو بكر الرازي والذي انتهت رياسة الحنفية ببغداد بعد ابي الحسن الكرخي حياة النسفي روي عن ثلثة عشر من اصحاب رسول الله
ان الرجل احق بامراته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة م وعند الشافعي الاطهار ش اي عند الشافعي الاطهار هي الاقراء وبه قال مالك
وروي ذلك عن عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت رض وفائدة الخلاف فيما اذا طلقها في الطهر ينقضي عدتها ما لم تطهر من الحيضة الثالثة عندنا و
عنده تطهر كما ترى قطرة من الدم من الحيضة الثالثة يعني لا تنقضي من الحيضة الثالثة م واللفظ ش اي لفظ القروء م حقيقة فيهما ش
اي في الطهر والحيض م اذ هو ش اي لفظ القرء م من الاضداد ش حاصله يعني الطهر والحيض جميعا م كذا قاله ابن السكيت ش وغيره من اهل
اللغة وقال الجوهري هو من الاضداد كالجون للظلمة والنور والصريم لليل والنهار م ولا ينتظمهما ش اي لا يشمل الضدين م جملة للاشتراك
ش لانه لا عموم للاشتراك بين الاضداد بالاجماع ولانه وقع الاختلاف في المراد من الاية في الصحابة وما حمله احد عليهما فحل محل الاجماع
في انه لا ينتظمهما وقال الاكمل ولا يبعد ان يكون غرضهم بكونه من الاضداد الاشارة الى نفي قول من قال انه مجاز في احدهما لانه لا بد
للمجاز من مناسبة وكونه من الاضداد ينفيها ولما كان الامر كذلك اشار بقوله م بعد القرء المذكور في الاية ش جمع قرء بفتح القاف كذا
الجوهري وجمعه اقراء وقروء وكذا قال العيني بفتح القاف وروي بضم القاف ايضا قاله الزمخشري ووجه العمل بلفظ الجمع ان اقل الجمع ثلثة
فلا يتحقق ذلك الا اذا حملناه على الحيض لا على الطهر م لانه لو حمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهر لم يبق جمعا ش بيانه ان اقل الجمع ثلثة
وذلك انما يتحقق عند الحمل على الحيض لا على الطهر لان السنة في الطلاق ان يوقع في الطهر فهو محسوب من الاقراء عند من يقول بالاطهار
فيكون حينئذ مدة عدتها قرئين وبعض الثالث ولفظ الثلثة في قوله تعالى ثلثة قروء خاص لكونه وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو
لا يحتمل النقصان فان قلت الجمع يطلق على اثنين وبعض الثالث كما في قوله عز وجل الحج اشهر معلومات والمراد شهران وبعض الثالث
قلت ذلك بطريق المجاز ثبت على خلاف الاصل بالاجماع ولا يقاس عليه غيره مع ان ذلك انما يستقيم في جمع غير مقرون بالعدد وهو
الثلثة وهو لفظ خاص لعدد معلوم فلا يحتمل غيره واشار الى المعنى الثاني بقوله م ولانه ش اي ولان الحيض م معرف لبراءة
الرحم ش اذ يعرف براءة الرحم بحصول الحيض لا بالطهر لان الحامل طهر عنده فيجتمعان فلا يحصل التعرف فيه الحامل والحائل م وهو المقصود ش
اي التعرف هو المقصود واشار الى المعنى الثالث بقوله م او لقوله عم وعدة الامة حيضتان ش هذا الحديث قد مضى في كتاب
الطلاق في باب ايقاع الطلاق باربعة اسطر ومضى الكلام فيه هناك والحاصل ان المصنف استدل به على ان القرء اسم للحيض لان الروا
انما تقع في التنصيف في العمل من الطهر الى الحيض م فيلحق ش اي هذا الحديث م بيانا به ش اي من حيث البيان بيانا لانه وان لم ... الواحد
وان كان لا يصلح الزيادة به على كتاب الله يصلح بيانا لما فيه من الاجمال او الاشتراك فكان قوله عم وعدتها حيضتان بيانا للمشترك
في قوله ثلثة قروء فكانت الحيض هي المراد م وان كانت لا تحيض من صغر او كبر فعدتها ثلثة اشهر ش لان ثلثة اشهر تقوم مقام

الاية اي اقراء الايسة وهي قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الخ

لا تحيض في الثاني لا تحيض وهذا بالاجماع م لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن
والمعنى واللائي لم يحضن فعدتهن ثلثة اشهر لكن حذف لدلالة المذكور وقوله ان ارتبتم شككتم في دم البالغات مبلغ الياس هو
دم الحيض ام دم الاستحاضة فاذا كانت عدة المرتابة هذه فغيرها اولى وروى البخاري عن مجاهد قال ان لم تحضن
او لا يحضن واختلفوا في حد الاياس ففي الفتاوى الصغرى حد الاياس غير مقدر شيخ وفي رواية مقدر فاذا رات بعد ذلك دما
هل يكون حيضا ففي رواية عدم التقدير يكون حيضا وعلى رواية التقدير لا يكون حيضا ففي رواية التقدير اختلفوا
فقال محمد في الروميات خمس وخمسون سنة وفي المولدات ستون سنة لان الروميات اسرع تكسرا وعن الحسن من خمس وخمسين
الى ستين وقال محمد بن مقاتل والزعفراني خمسون سنة وهكذا روي عن عائشة رض وهكذا قال عبد الله بن المبارك وسفيان الثوري
وقال الكاكي روي عن عائشة انها قالت اذا بلغت المراة خمسين سنة لا ترى قرة عين اي لا تلد وهي رواية الحسن وعليه الفتوى وقيل
يعتبر بتركيب بدنها فانها تختلف بالسمن والهزال وقيل لا تلد بستين الا قرشية وقال الصفار سبعون سنة فاذا رات بعد ذلك دما لا يكون
حيضا كالدم الذي تراه الصغيرة وعلى رواية عدم التقدير لو اعتدت بالاشهر ثم رات الدم لا يبطل الاشهر وهو المختار عند تاج الدين
الاسبيجابي م وكذا التي بلغت بالسن ش اي وكذا بثلثة اشهر عدة المراهقة التي بلغت بالسن خمس عشرة سنة على قول الحسن ومحمد و
وسبع عشرة سنة على قول ابي ح م ولم تحض ش اي والحال انها لم تحض م بآخر الاية ش وهو قوله تعالى واللائي لم يحضن لانها داخلة
فيه لانها لم تحض بعد قال في تتمة الفتاوى اختلف مشايخنا في وجوب العدة على الصغيرة واكثرهم لا يطلقون لفظ وجوب
العدة لانها غير مخاطبة لكن يقولون انها تعتد وقد قال في المبسوط الرضي قال بعض علمائنا هي لا تخاطب بالاعتداد ولكن الولي
يخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي مدة العدة مع ان العدة مجرد مضي المدة فثبوتها في حقها لا يؤدي الى توجيه خطاب الشرع عليها
م وان كانت حاملا ش اي وان كانت المطلقة حاملا م فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
ش ولا نعلم فيه خلافا وكذا لو كان الحمل بالنكاح الفاسد او بالوطء بالشبهة والحمل الذي تنقضي به العدة هو الذي
استبان خلقه وان لم يستبن خلقه آدمي لم تنقض به العدة كالنطفة م وان كانت امة ش اي وان كانت المطلقة امة م
فعدتها حيضتان لقوله عم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان هذا الحديث قدم في كتاب الطلاق في اواخر
الفصل الذي فيه ذكر الكلام فيه مستوفى م ولان الرق منصف ش بدليل قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب م والحيضة لا تتجزى فكملت ش اي الحيضة م فصارت حيضتين ش وذلك ان التنصيف يتعذر لان
الدم تارة يدر وتارة ينقطع وبه قال احمد وقال الشافعي ومالك قرآن وهما طهران وكذا لو كانت مدبرة او مكاتبة
او ام ولد لاطلاق الحديث فان قيل النص الوارد في المطلقات عام وتخصيص العام ابتداء لا يجوز بخبر الواحد والقياس
ولهذا قال ابو بكر الاصم وابن سيرين في الظاهرية عدتها ثلثة اشهر كعدة الحرائر اجيب بان هذا مشهور عمل به كبار الصحابة
والتابعين وتلقته الامة بالقبول فدخل في حديث المشاهير م واليه اشار عمر رض ش اي الى عدم تجزي الحيضة م
بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا ش اي قوله عدة الامة حيضتان ولو استطعت لجعلت عدة الامة حيضة
واحدة ونصف حيضة ولكن جعلها حيضتين كاملتين لعدم الاستطاعة على تجزي الحيضة لانها تختلف قلة وكثرة وقتا
واثر عمر هذا رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار انه سمع عمرو بن اوس الثقفي يقول اخبرني
رجل من ثقيف قال سمعت عمر بن الخطاب رض يقول لو استطعت ان اجعل عدة الامة حيضة ونصف لفعلت فقال له رجل لو
جعلتها شهرا ونصفا فسكت عمر رض ورواه الشافعي في مسنده وابن ابي شيبة في مصنفه حديث سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار
ومن طريق الشافعي رواه البيهقي في كتاب المعرفة م وان كانت ش اي الامة المطلقة م لا تحيض من صغر او كبر ش
فعدتها شهر ونصف م لانه ش اي لان الشهر م يتجزى فامكن تنصيفه ش فيصير عدتها شهرا ونصفا م عملا بالرق ش
اي من حيث العمل بمقتضى الرق لانه منصف لذوات الاعداد كالجلدات في الحدود وكذا عدة المدبرة والمكاتبة والمستسعاة
على قول ابي ح ان كانت ممن لا تحيض شهر ونصف وفي شرح الاقطع هذا احد قولي الش وفي قول آخر شهران وفي قول آخر ثلثة
اشهر م وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر ش اي عدة المراة الحرة التي مات عنها زوجها اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كانت ممن

تحيض او ممن لا تحيض مسلمة كانت او كتابية صغيرة كانت او كبيرة مدخولا بها او غير مدخول بها آيسة كانت او غير آيسة زوجها
حرا او عبدا م لقوله تعالى ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ش اول الآية والذين يتوفون ويذرون اي يتركون
اي يتوفون عن ازواج وذكر الازواج مطلقا تدل على ان هذه العدة لا تجب الا بنكاح صحيح لان الزوجية المطلقة لا تحصل
الا بصحة النكاح وقال مالك يشترط مع هذا حيضة في الموطوءة مع ان الحامل تحيض عنده وخالفه اشهب واختلف قول مالك
في الكتابية على قول يستبرئ بحيضة ان كانت موطوءة ولا عدة عليها لانها غير مخاطبة بشرائع الاسلام وعلى قول تستبرئ بحيضة
ان كانت موطوءة ولا عدة عليها الا في الطلاق ولا في الوفاة واختلف السلف في عدة المتوفى عنها زوجها في اربعة فصول
الاول ان منهم من قال عليها عدتان الطولى وهو الحول والقصرى وهي اربعة اشهر وعشرا فالحول عزيمة والاقصر رخصة ابتداء
بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن اي بعد اربعة اشهر
وعشر فلا جناح وفيه بيان ان العدة الكاملة هي الحول والاكتفاء باربعة اشهر وعشر رخصة لها وجواب عامة اهل العلم ان
هذه الآية منسوخة وكان ذلك في الابتداء ثم نسخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقال ابو بكر الرازي وقد كانت
عدة المتوفى عنها زوجها سنة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية فحكم فيها بثلاثة اشياء احدها ايجاب العدة سنة والآخر نفقتها
في الحول في مال الزوج والثالث منع الخروج فنسخ منها ما عدا الاربعة اشهر والعشر ونسخ وجوب نفقتها في مال الزوج بآية المواريث الربع
والثمن في ماله وبقي منع الخروج في الاربعة الاشهر والعشر الفصل الثاني ان المعتبر عشر ليال وعشرة ايام عند الجمهور وقال عبد الله
بن عمرو بن العاص عشر ليال وتسعة ايام وبه قال الاوزاعي حتى يجوز لها ان تتزوج في اليوم العاشر الفصل الثالث ان المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا فعدتها وضع الحمل عند الاكثر وعند علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين كما يجيء والفصل الرابع ان عدتها
من وقت الوفاة عند الاكثر وكان علي يقول من وقت العلم بالموت م وعدة الامة شهران وخمسة ايام لان الرق منصف ش
لان الشهور قابلة للتنصيف فينتصف عدتها وعليه الائمة الاربعة والجمهور من السلف الا ما نقل عن ابن سيرين والاصم والظاهرية
وقد ذكرناه وكذلك الحكم في المدبرة والمكاتبة وام الولد والمستسعاة على قول ابي حنيفة اما اذا مات مولى ام الولد فعدتها ثلاث
حيض او ثلاثة اشهر على ما يجيء ان شاء الله تعالى م وان كانت حاملا ش يعني وان كانت المتوفى عنها زوجها حاملا م فعدتها ان تضع حملها
ش سواء كانت حرة او امة او ام ولد او مطلقة او بعد الفسخ من النكاح الفاسد او الوطء بالشبهة م لاطلاق قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ش وعليه فقهاء الامصار واكثر السلف وعن علي وابن عباس في رواية تعتد المتوفى عنها زوجها
بابعد الاجلين تفسيره اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض حتى لو حاضت ثلاث حيض ولم تمض اربعة اشهر وعشر لا تنقضي العدة حتى تتم
الاربعة ولو تمت الاربعة ولم تحض لا تنقضي حتى تحيض ثلاث حيض ذكره قاضي خان في فتاواه م وقال عبد الله بن مسعود من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة ش اورد هذا عن ابن مسعود اشارة الى ان قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن متأخر عن قوله تعالى يتربصن بانفسهن فيكون ناسخا في ذوات الاحمال قوله باهلته من المباهلة اي الملاعنة من البهل
وهو اللعن يقال بهله الله بفتح الهاء وضمها اي لعنه الله وتباهل القوم وابتهلوا اذا تلاعنوا وكانوا يقولون اذا اختلفوا في شيء
بهلة الله على الكاذب منا قالوا هي مشروعة في زماننا ايضا واراد بسورة النساء القصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وهي بعد سورة النساء
واما سورة النساء الطولى فهي بعد آل عمران وهي قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة الى آخر السورة واراد بالتي
في سورة البقرة الآية التي فيها وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يعني
ان قوله تعالى واولات الاحمال في سورة النساء القصرى وهي آخر الآيتين نزولا ناسخة لقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا في حق الحامل
وقاضية عليه وقال الرازي وروى اصحابنا في المبسوط وغيره عن ابن مسعود انه قال من شاء باهلته انتهى قلت هذا اخرجه
البخاري في تفسير سورة الطلاق وفي اوائل سورة البقرة عنه قال اتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون لها الرخصة لنزلت سورة
النساء القصرى بعد الطولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال الرازي ايضا وروي في السنن مسندا الى مسروق
عن عبد الله بن مسعود قال من شاء لاعنته لانزلت سورة النساء القصرى بعد الاربعة الاشهر وعشرا انتهى قلت هذا رواه
ابو داود والنسائي وابن ماجه واخرجه البزار في مسنده عن علقمة عنه بلفظ من شاء حالفته ان واولات الاحمال اجلهن ان يضعن

حملهن نزلت بعد آية المتوفى عنها حملها فقد حلت وقرأ والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية وروى الترمذي مسندا الى ابراهيم
عن الاسود عن ابي السنابل بن بعكك قال وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها بثلاثة وعشرين او خمسة وعشرين يوما فلما تعلت
تشوفت للنكاح فانكر ذلك عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال ان تفعل فقد حل اجلها قال ابو عيسى حديث ابي السنابل حديث مشهور
والعمل على هذا الحديث عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول سفيان ومالك والشافعي واحمد واسحق وقال
بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعتد آخر الاجلين والقول الاول اصح انتهى قلت اسم ابي السنابل عمرو وقيل حبة من
المؤلفة قلوبهم وسبيعة مصغر سبعة بنت الحارث الاسلمية واسم زوجها سعد بن خولة مات بمكة فولدت بعده بنصف
شهر م وقال عمر رضي الله عنه لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج ش هذا رواه مالك في موطائه عن نافع
عن ابن عمر انه سئل عن المرأة التي يتوفى عنها زوجها وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد حلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر
قال لو وضعت وزوجها على سريره ولم تدفنه بعد لحلت ومن طريق مالك رواه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق في مصنفه والبيهقي
والمراد منه الذي يغسل عليه الميت م واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها ابعد الاجلين ش اراد به امرأة الفار
يعني المريض مرض الموت اذا طلق امرأته ثلاثا او واحدة بائنة ثم مات وهي في العدة ترث باتفاق اصحابنا وفي
اختلاف بينهم اشار اليه بقوله م وهذا ش اي كون عدتها ابعد الاجلين م عند ابي حنيفة ومحمد ش اراد بابعد الاجلين
ان الاجلين اللذين هما ثلاث حيض واربعة اشهر وعشر ايهما كان ابعد فتأخذ هي بذلك احتياطا حتى لو انها ثم مات بعد شهر
فتم اربعة اشهر وعشرة ايام بعد الموت ولم حاضت في هذه المدة الا حيضة فعليها حيضتان اخريان م وقال ابو يوسف ثلاث حيض
ش يعني اذا رأت ثلاث حيض ولم يتم بعد اربعة اشهر وعشرة ايام تنقضي عدتها م ومعناه ش اي معنى الخلاف في ابعد
الاجلين فيما م اذا كان الطلاق بائنا او ثلاثا اما اذا كان ش اي الطلاق رجعيا فعليها عدة الوفاة بالاجماع ش لعدم انقطاع
النكاح م لابي يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ش لا بالوفاة م ولزمها ثلاث حيض ش وهي عدة الطلاق
م وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح بالوفاة ش فلا يلزمها عدة الوفاة وبه قال الشافعي ومالك وابو ثور وابو عبيد
م الا انه بقي في حق الارث ش هذا جواب عما يقال لو كان كذلك لما بقي في حق الارث واجاب بقوله الا انه اي ان النكاح
بقي في حق الارث بالدليل الدال عليه اي على توريثها بسبب الفرار م لا في حق تغير العدة ش اي لم يبق في حق تغير العدة
م بخلاف الرجعي ش اي بخلاف الطلاق الرجعي م لان النكاح باق من كل وجه ش لانه لا ينقطع بالرجعي ولهذا اذا ارتد
المرتد او قتل بردته امرأته المسلمة ومع هذا لا يلزمها عدة الوفاة لان النكاح انقطع بالردة لا بالموت م ولهما ش اي
لابي حنيفة ومحمد م انه ش اي النكاح م لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا فيجمع بينهما ش اي بين العدتين
لانها مبانة حقيقة متوفى عنها زوجها حكما م ولو قتل على ردته حتى ورثته امرأته ش يعني مستندا استحقاقها الميراث الى
وقت الردة لان المسلم لا يرث الكافر وهي جواب عما استدل به ابو يوسف فقال الا ترى ان المرتد اذا مات او قتل على
ردته يرثه زوجته المسلمة وليس عليها عدة الوفاة بالاجماع لان زوال النكاح كان بردته لا بموته فكذلك زوال
النكاح هنا بالطلاق البائن لا بالموت ونحن نقول ان ذلك ايضا على هذا الاختلاف فيجب ان تعتد بابعد الاجلين وهي
معنى قوله م فعدتها على الاختلاف ش المذكور م وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لان النكاح ما اعتبر باقيا الى وقت الموت في حق
الارث لان المسلمة لا ترث من الكافر م فان اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر
لقيام النكاح من كل وجه ش صورته الامة المنكوحة طلقها زوجها رجعيا ثم اعتقها مولاها في عدتها تحولت عدتها الى
عدة الحرائر من وقت الطلاق فعليها ان تعتد بثلاث حيض ان كانت ممن تحيض وبثلاثة اشهر ان كانت ممن لا تحيض
م وان اعتقت وهي مبتوتة ش اي وان اعتقت الامة المطلقة وهي مبتوتة اي والحال انها مطلقة طلاقا بائنا او ثلاثا او متوفى
عنها زوجها ش اي او كانت متوفى عنها زوجها م لم تنتقل عدتها ش الى عدة الحرائر م لزوال النكاح بالبينونة والموت ش فان كانت
كذلك تعتد بحيضتين او بشهر ونصف او بشهرين وخمسة ايام على حسب اختلاف حالها وبه قال الشافعي في الاظهر وعن احمد
واسحق وهو قول الحسن والنخعي والضحاك وقال مالك لا يكمل فيهما وهو قول ابي ثور وعن عطاء والزهري وقتادة تكمل فيهما باختيار

للحال اعتداد م فان قيل العدة حكم زوال الزوجية وحكم الزوال يثبت عند الزوال فينبغي ان لا يتحول العدة في الرجعي ايضا لان عدة
الزوال الآمة ولهذا يعتد من وقت الطلاق وليجب فانما تحولت العدة لان سببها وهو الزوال متردد ليس بمستقر فكانت مترددة
ايضا لتردد سببها فتغيرت ولهذا تحول بالموت من الاقراء الى الشهور بخلاف البائن فان سببه مستقر ليس بمتردد فلم تتحول العدة
بالموت وفي شرح الاقطع عن الشافعي قولان في كل واحد من الرجعي والبائن في احدهما تنتقل فيهما وفي الآخر لا تنتقل فيهما وفي قديم
ولو عتقت في اثناء العدة فهي كالحرة في قول وكالامة في قول وفي القول الثالث ان كانت رجعية فكالحرة وان كانت بائنة
فتعتد بثلث م وان كانت آيسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستانف العدة بالحيض
ش لان الشهور في الآيسة تدل على الحيض ولا يعتبر بالبدل مع القدرة على الاصل فلما رأت الدم علم ان اليأس عن الاصل لم يكن متحققا
والشرط هو اليأس الى الموت كالفدية في الشيخ الفاني م ومعناه ش اي معنى ما ذكره القدوري لان المسألة من مسائل القدوري
م اذا رأت الدم على العادة ش التي كانت قبل اليأس يعني كثيرا سائلا واما اذا كانت بلة يسيرة لا يكون حيضا بل كان ذلك من خبث
الرحم فكان فاسدا لا يتعلق به الحيض م لان عودها ش اي عود العادة م يبطل الاياس هو الصحيح ش احترازا عن قول محمد بن
مقاتل الرازي فانه يقول هذا اذا لم يحكم باياسها اما اذا انقطع الدم عنها زمانا حتى حكم باياسها وكانت ابنة تسعين سنة او نحوها
فرأت الدم بعد ذلك لم يكن حيضا وقيل هذا على قول من لا يوقت للاياس وقتا فاما من يوقت لها ايست فظهر بطلانه فيستانف العدة
بالحيض كذا ذكره الجصاص م فظهر انه لم يكن خلفا وهذا ش اي ظهور عدم الخلفية م لان شرط الخلفية تحقق اليأس
وذلك ش اي تحقق اليأس م باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني ش يعني ان شرط صحة الخلفية في
الشيخ الفاني استمرار العجز مدة العمر وكذا ههنا م ولو حاضت حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزا ش اي احترازا م عن الجمع بين
البدل والمبدل ش فانه لا يجوز فان قلت يشكل هذا بمن صلى بالايماء حيث يجوز ولا يشترط الى الممات قلت لان الصلاة
بالايماء ليست بخلف بل الايماء بعض د بعض الشيء لا يكون خلفا عنه كالركوع والسجود اما العدة بالاشهر بدل عن العدة بالحيض
واكمال الاصل بالبدل غير ممكن فان قلت المصلي اذا اسبقه الحدث ولم يجد الماء حتى يتيمم ويبني يجوز قلت البدلية في الطهارة
لكن لا يجمع بينهما لانه ولا يكمل احدهما بصاحبه م والمنكوحة نكاحا فاسدا والموطوءة بشبهة عدتها الحيض في الفرقة و
الموت اراد بالنكاح الفاسد النكاح بغير شهود ونكاح الاخت في عدة الاخت ونكاح الخامسة في عدة الرابعة
واراد بالموطوءة عن شبهة اذا زفت اليه غير امرأته وقال الحاكم الشهيد في الكافي واذا دخل الرجل بالمرأة على وجه شبهة
او نكاح فاسد فعليه المهر وعليها العدة ثلث حيض ان كانت حرة وحيضتان ان كانت امة وسواء مات عنها او فرق بينهما
وهو حي فان كانت لا تحيض من صغر او كبر فعدة الحرة ثلثة اشهر وعدة الامة شهر ونصف م لانها ش اي لان العدة
للتعرف على براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح ش اذ لا حق للنكاح الفاسد والوطي بشبهة م والحيض هو المعرف ش ولا فرق
في ذلك بين الفرقة والموت فان قيل فعلى هذا وجب ان يكتفي بحيضة واحدة او بشهر كما في الاستبراء وليس كذلك اجيب
بانها انما كانت ثلث حيض الحاقا للشبهة بالحقيقة فان احكام العقد الفاسد ابدا يوجد من حكم الصحيح كما في البيع الفاسد و
الاجارة الفاسدة فانهما يفيدان افادة الصحيح غير ان ثبوت الملك يتحقق يتوقف على القبض لو هاهنا وكذلك يثبت اجر المثل
دون المسمى لذلك وهنا ايضا لم يثبت عدة الوفاة لو هاهنا فان عدة الوفاة لزيادة اظهار التاسف لفوت نعمة النكاح و
النعمة في النكاح الصحيح دون الفاسد فلذلك اختصت بالصحيح ولكن لما كان فيه جهة النكاح الحق بالصحيح في اعتبار
مدة الحيض احتياطا م واذا مات مولى ام الولد عنها او اعتقها فعدتها ثلث حيض كوامل ش وقال الشافعي حيضة واحدة
لانها تجب به والملك اليمين فتشابهت الاستبراء ولهذا لا تختلف بالحياة والوفاة وبه قال مالك واحمد وهو قول ابن عمر
وعائشة وابن المسيب وابن سيرين ومجاهد وخلاس وعمر بن عبد العزيز والزهري والاوزاعي واسحق وعند الظاهرية
لا استبراء على ام الولد لا في العتق ولا في الموت وتتزوج من شاءت اذا لم تكن حاملا وقال الاترازي وقال الشافعي عدتها
حيضة واحدة ان كانت ممن تحيض وان كانت ممن لا تحيض فشهر وقال مالك في الموطأ عدتها حيضة واحدة واذا لم تحض
فثلثة اشهر به قال احمد بن حنبل وقال في شرح الاقطع ومن اصحاب الشافعي من قال انه ليس بعدة وانما هو استبراء م ولنا

انها اي العدة م وجبت بزوال الفراش فاشبهت عدة النكاح ش يعني اذا طلق ام الولد زوجها وهي ممن لا تحيض فعدتها ثلثة
اشهر وفيه لا يكتفي بحيضة واحدة م وامامنا فيه ش اي في الحكم المذكور عمر رضي الله عنه وانه قال عدة ام الولد ثلاث حيض ش
هذا غريب ولكن روى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير ان عمرو بن العاص
امر ام الولد اعتقت ان تعتد بثلاث حيض وكتب الى عمر رضي الله عنه فكتب بحسن رايه وروى محمد بن الحسن في الاصل عن علي وابن
مسعود وابراهيم انهم قالوا عدة ام الولد ثلاث حيض فسموه عدة وقدروها بالثلاث وقال الكرخي في مختصره حدثنا الهروي
قال حدثنا محمد بن شجاع قال حدثنا يحيى بن آدم عن ابي خالد عن حجاج عن الشعبي عن الحارث عن علي وعبد الله
قالوا عدة ام الولد ثلث حيض اذا مات عنها سيدها وروى الحكم عن علي قال ثلاث حيض وعن عطاء ثلثة قروء وعن ابراهيم عدة
ام الولد ثلاث حيض م ولو كانت ش اي ام الولد م ممن لا تحيض فعدتها ثلثة اشهر كما في النكاح ش يعني كما يجب ان تعتد
بثلثة اشهر اذا طلقها زوجها م واذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع حملها وهذا عند ابي ح ومحمد وقال ابو يوسف عدتها
اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعي ش وقال مالك واحمد وهو قول ابي ح اولا م لان الحمل ليس بثابت النسب منه ش اي من الصغير
م فصار كالحادث بعد الموت ش يعني بان تضع بعد الموت لستة اشهر فصاعدا من يوم الموت عند عامة المشايخ وقال بعضهم
لا بان لا يكون من ست من قال في الزيادة وان الاول اصح وتفسير قيام الحمل عند الموت ان تلد من ستة اشهر من وقت الموت كذا
في الفوائد الظهيرية م ولهما ش اي لابي ح ومحمد م اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال الآية ش يعني من غير فصل بين ان يكون
الحمل من الزوج او من غيره في عدة الطلاق او الوفاة بخلاف ما اذا حدث الحمل بعد موت الصبي حيث تعتد بالشهور لانها لم
تكن حاملا عند الموت فلم يدخل تحت الآية المذكورة ولا يرد علينا امرأة الكبير اذا حبلت بعد موته لاقل من سنتين حيث
تعتد بوضع الحمل وان لم يكن الحمل وقت الموت لان النسب ثابت منه وهو امر شرعي حكم بوجود الولد ايضا عند الموت
حكما تبعا للحكم الشرعي وفيما نحن فيه لا يثبت النسب فلم يمكن اثبات الحمل عند الموت حكما تبعا للحكم الشرعي م ولانها مقدرة ش دليل
معقول لهما اي ولان عدة الوفاة مقدرة م بوضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف ش اي غير
مقدرة للتعرف م عن فراغ الرحم لشرعها ش اي لشرع عدة الوفاة اي لمشروعيتها م بالاشهر مع وجود الاقراء لكن ش
قدرت م لقضاء حق النكاح وهذا المعنى ش يعني قضاء حق النكاح م يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه ش فاذا
كان كذلك تعتد امرأته بوضع الحمل بالنص قوله تعالى واولات الاحمال م بخلاف الحمل الحادث ش جواب عن قول الشافعي
فصار كالحمل الحادث بعد الموت م لانه ش اي لان الشأن انه وجبت العدة بالشهور ش حقا للنكاح بآية التربص
م فلا تتغير بحدوث الحمل م وفيما نحن فيه ش اي فيما اذا مات الصبي عن امرأته وبها حبل م كما وجبت العدة وجبت مقدرة عند
ش اي حال كونها مقدرة م بمدة الحمل ش وهو وضع الحمل فافترقا ش اي افترق الحمل القائم عند
الموت والحادث بعده م ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث بها الحبل بعد الموت ش اي بعد موت الزوج م لان النسب يثبت منه
فكان ش اي الحمل م كالقائم عند الموت حكما ش تبعا للحكم الشرعي وهو ثبوت النسب لان النسب بلا حمل لا يثبت وفي امرأة
الصغير لما لم يثبت النسب لم يحتج الى جعل الحمل قائما عند الموت فكان الحمل مضافا الى اقرب الاوقات فكان ابتداء عدته
بالاشهر لا محالة م ولا يثبت نسب الولد في الوجهين ش اي فيما اذا كان الحمل قائما عند موت الصغير وفيما اذا كان حادثا بعد
موته م لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق ش بلا ماء فلا يثبت النسب م والنكاح يقوم مقامه ش اي مقام
الماء وقال الاترازي اي مقام العلوق وهذا جواب عما يقال النكاح موجود فيقام مقام الماء المتصور ش اي في موضع
تصور الوطي م واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم تعتد بالحيضة التي وقع فيها الطلاق ش لم يعتد اي لم تحتسب
ويجوز فيه ان يكون على صيغة المجهول مسندا الى الطلاق م لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلا ينتقص عنها ش وهذا
بالاجماع بخلاف الطهر الذي وقع فيه الطلاق فانه محسوب عند مالك والش م واذا وطئت المعتدة بشبهة ش اي المعتدة
عن طلاق وحتى وطيها هو بشبهة بان قال ظننت انها تحل لي م فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ش وبه قال الشافعي
في قول واشار الى الصورة التداخل بقوله م فيكون ما تراه من الحيض محتسبا منهما ش اي من العدتين م جميعا واذا انقضت

العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها تمام العدة الثانية ش هذا الذي ذكره المص اعم من ان يكون العدتان من جنس واحد او من جنسين واعم من ان يكون الواطئ هو الزوج او غيره فهذه اربع صور الاولى ان يكون العدتان من جنس واحد بان كان الكل حيضا والثانية ان يكونا من جنسين بان يكون احدهما عدة الوفاة والثالثة ما ذكرناه وهو ان الواطئ هو الزوج والرابعة ان يكون الواطئ غير الزوج فان المطلقة تزوجت في عدتها برجل فوطئها الرجل ثم فرق بينهما بالفساد فوجب عليها عدة اخرى ففي هذه الصور كلها يجب العدتان ويتداخلان عندنا وصورة التداخل ذكرها المص م وهذا عندنا ش اي تداخل العدتين مذهب اصحابنا م وقال الش لا يتداخلان ش في مذهبه تفصيل وهو ان العدتين اذا كانتا من شخص واحد تداخلت اذا اتفقتا بان لم يكن احبال وكانت من ذوات الاشهر او الاقراء وان اختلفتا بان كانت احديهما بالحمل ففي تداخلهما وجهان احدهما التداخل كالمتفقتين والثاني لا وان كانت العدتان من شخصين لم يتداخل ذكره في الوسيط وبه قال احمد وقالت المالكية المتفقتان في الاقراء والاشهر متداخلتان اما من واحد او من شخصين ولو اختلف احدهما بالحمل حيضيان بالوضع وعند الشافعي و احمد ان كانت احديهما بالحمل قدمت ثم يعود الى الاقراء م لان المقصود ش من العدة م العبادة فانها ش اي فان العدة م عبادة كف عن التزوج والخروج من البيت والمنع عن الزينة وغيرها في مدة معلومة ش فلا يتداخل كالصومين في يوم واحد ش اي كما لا يتداخل في الصوم فانه كف عن قضاء المفطرات في معتدة وهو اليوم فلا يتادى صوماه في يوم واحد فلا يتداخل فيه فكذا في العدة ولنا ان المقصود ش من العدة م هو التعرف عن فراغ الرحم ش في حق ذوات الاقرا م وقد حصل ش المقصود م بالواحدة في وقت معتد وهو اليوم فلا ينادى صومان في يوم واحد ش اي بالعدة الواحدة فلا حاجة الى العدة الاخرى م فيتداخلان ش لا يقال ينبغي ان يكتفى بالحيضة وعدة الموطوءة بالشبهة ونكاح الفاسد بثلث حيض و ثلثة اشهر لانا بينا ان الفاسد ملحق بالصحيح في اعتبار مدة العدة م ومعنى العبادة تابع ش عن قول الشافعي لان المقصود هو العبادة وتقرير الجواب ان معنى العبادة في العدة تابع غير مقصود لان ركنها حرمة الازدواج والخروج قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله فهي اجل والاجال اذا اجتمعت تنقضي بمدة واحدة كرجل عليه ديون مؤجلة لاناس فانها تنقضي بمدة واحدة ثم استوضح كون معنى العبادة فيها تبعية لا بالقصد فقوله م الا يرى انها ش اي ان العدة م تنقضي بدون علمها ش اي علم المراة م ومع تركها الكف ش عن الخروج والازدواج حتى اذا خرجت او تزوجت بزوج اخر لا تبطل العدة ولو كان معنى العبادة فيها ركنا مقصودا لم تنقضي بدون الكف لان العبادة لا تتحقق بلا ركن فان قلت لا نم ان المقصود تعرف براءة الرحم فلو كانت كذلك لم تجب العدة على الصبية والايسة والمتوفي عنها زوجها لانه لا شغل في الصبية وفي المتوفي عنها زوجها لا يحتاج الزوج الى ذلك قلت الصبية التي تحتمل الوطء تحتمل العلوق وكذلك الايسة فدار الحكم على دليل الشغل وهو الوطئ لان العدة يكفي في ايجابها توهم الشغل وان كان يخالف العادة والمتوفي عنها زوجها الحاجة فيها الى التعرف قائمة لصيانة ماء الزوج لا لان ماء الاول محترم في نفسه وكذا ماء الثاني فان قلت لو كان التداخل معتبرا لله لكان اقراء عدة واحدة فلكان للملازمة لان التعرف بحيضة واحدة ليس كالتعرف بثلاث حيض في حصول المقصود لان المقصود من الاولى تعرف الفراغ وفي الثانية اظهار خطر النكاح في بابه وبين الاستبراء وفي الثانية اظهار دين فطرية وهذا المقصود لا يحصل بالحيضة الواحدة وقال الاكمل وفيه نظر لان الحكم لم يعلل الا بالتعرف عن فراغ الرحم فكان السؤال لازما عليه انتهى قلت تعليله بالتعرف عن فراغ الرحم مقتصرا عليه لا ينافي التعليل بغيره ايضا فلا يرد عليه شيء م والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها ش اي في الشهور م تحقيقا للتداخل بقدر الامكان ش قال في المبسوط لو تزوجت في عدة الوفاة فدخل بها الثاني فرق بينهما فعليها بقية عدتها من الاول تمام اربعة اشهر وعشر وعليها ثلث حيض للاخر تحتسب بما حاضت بعد التفريق من عدة الوفاة ايضا م وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة ش لان العلة الموجبة للعدة الطلاق والوفاة فلو تراخى عن العلول وهو وجوب العدة بعلتها وعليه الائمة الاربعة وجمهور الصحابة والتابعين م فان لم يعلم ش

اي فان لم يعلم المراة بالطلاق او الوفاة اي ان لم تعلم بوفاة زوجها بان كان غايبا م حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها ش لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة ش اي وفاة الزوج م فيعتبر ابتداؤها من وقت وجوب السبب ش وعن علي انها تعتد من يوم يأتيها الخبر وقال المكحول ان قامت به البينة تعتد من يوم الموت والطلاق والا فمن يوم الخبر وقال داود طلاق الغايب لا يقع اصلا حتى يأتيها الخبر وتعتد المتوفى عنها زوجها من حين موته م ومشايخنا ش اراد بهم بخارى وسمرقند لاجتماعه الدقوق الذين هم اهل البدع م يفتون في الطلاق ان ابتداءها ش اي ابتداء العدة م من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة ش بان تواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض لها بالدين والوصية او تواضعا على انقضائها بان يتزوج اختها او اربعا سواها وفي الذخيرة قال محمد في الاصل تجب العدة من وقت الطلاق واصحابنا يفتون على انها تجب من وقت الاقرار عقوبة عليه وجزاء على كتمانه الطلاق لكن لا يجب لها نفقة العدة والسكنى لان ذلك حقها وقد اقرت هي بسقوطه وينبغي على قول هؤلاء ان لا يحل لها التزوج باختها واربع سواها ما لم تنقض العدة من وقت الاقرار م والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق او عزم الواطئ على ترك وطئها ش بان اخبرها انه ترك وطئها والاخبار امر ظاهر فيدار الحكم عليه اما اخر الوطئات لا يعلم لاحتمال وجود غيره اي غير الوطء الذي وجد وفي الخلاصة المتاركة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول بان يقول تركتك وما يقوم مقامه بان يقول تركتها وخليت سبيلها م وقال زفر من اخر الوطئات ش وبه اخذ ابو القاسم الصفار وقال ابو بكر البلخي تجب العدة من وقت الفرقة وقال داود لا عدة في النكاح الفاسد م لان الوطئ هو السبب الموجب ش اي العدة اذ لو لم يطأها لم تجب العدة م ولنا ان كل وطئ وجد في العقد الفاسد يجري الوطئة الواحدة ش تقرير القول بالموجب هو ان نقول سلمنا ان الوطء هو السبب الموجب لكن جميع الوطئات التي توجد بالعقد الفاسد بمنزلة وطئة واحدة م لاستناد الكل ش اي كل الوطئات م الى حكم عقد واحد ش وهو شبهة العدة وتلك الشبهة انما يرتفع بالمتاركة كما في النكاح الصحيح يرتفع بالطلاق م ولهذا ش ايضاح لقوله لاستناد الكل الى حكم عقد واحد م يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لا يثبت العدة مع جواز وجود غيره ش فلا يكون الذي قبله اخيرا فتبرئة ان العدة لا يثبت الا باخر وطئة وهو لا يوجد الا بالتفريق او العزم والوطء الاخير لا يوقف عليه لما قلنا انه يجوز ان يوجد غيره م ولان التمكن ذليل لحراي ولان التمكن من الوطء ش على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطء لخفائه ش اي لخفاء الوطء م ومساس الحاجة ش جواب عما يقال لا نم ان حقيقة الوطء امر خفي بالنسبة الى الزوجين والحاجة الى معرفة لهما فاجاب بقوله ومساس الحاجة م الى معرفة الحكم في حق غيره ش اي غير الواطئ وغيره هو الزوج الذي يريد ان يتزوجها او اخت الموطوءة او اربع سواها م واذا قالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين لانها امينة في ذلك ش اي في اخبارها بانقضاء عدتها لان هذا لا يعلم الا من جهتها م وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع ش بفتح الدال اي اذا ادعى الرد او الهلاك وكذبه المودع بكسر الدال وقال الكرخي انما ذلك اذا حلفت صدقت معناه ان حلفت بطلت الرجعة وان نكلت لم تبطل بل بقيت كما كانت وقال الاتراري وهذا ليس باستحلاف على الرجعة بل على بقاء العدة فلا يرد نقضا على ابي حنيفة لانه لا يستحلف عنده في الرجعة م واذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا ثم تزوجها في عدتها فطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة وهذا ش اي الحكم المذكور عند ابي حنيفة وابي يوسف وانما زاد هذا اللفظ اعني قوله هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف لان هذه المسألة من مسائل القدوري ولم يذكر فيها اختلاف واما قال واذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا الى قوله وعليها عدة مستقبلة ثم قال هذا قال الخصم م وقال محمد لها نصف المهر وعليها تمام العدة الاولى ش وعند زفر يجب نصف

المهر الثاني ولا عدة عليها وعلى هذا الخلاف اذا تزوجت المرأة غير كفو ودخل بها وفرق القاضي بينهما بخصومة الولي والزمه
المهر والزمها العدة ثم تزوجها في عدتها بغير ولي وفرق القاضي بينهما قبل ان يدخل بها كان لها عليه المهر الثاني كاملا وعليها
عدة مستقبلة في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولو كان تزوجها بعد انقضاء العدة كان لها نصف المهر في قولهم جميعا كذا ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي في باب المهر وفي شرح الكافي قوله طلاقا بائنا وكذا لو وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق ثم تزوجها في العدة ثم فارقها وصورتها
اذا تزوجت بغير كفو وقد ذكرناها الان اولا وفي الذخيرة هذه المسائل مبنية على اصل واحد وهو ان الدخول في النكاح الاول
هل يكون دخولا في النكاح الثاني ام لا فعند ابي حنيفة وابي يوسف يكون وهو رواية عن احمد م لان هذا طلاق قبل المسيس ش اي قبل الدخول
والخلوة الصحيحة م فلا يوجب كمال المهر ش وكل طلاق هكذا لا يوجب كمال المهر بل هو منصف للمهر بالنص م ولا استيناف العدة ش
اي ولا يوجب ايضا استيناف العدة لان العدة لا تجب في الطلاق قبل المسيس بالنص ايضا م واكمال العدة الاولى ش جواب عما يقال
اذا كان الامر كذلك ينبغي ان يجب اكمال العدة الاولى م انما وجب بالطلاق الاول الا انه لم يظهر ش يعني اكمال العدة الاولى م حالة التزوج
الثاني ش لعدم اختلاط المياه م فاذا ارتفع ش اي التزوج الثاني م بالطلاق الثاني ظهر حكمه ش اي حكم الطلاق الاول لانه
لما طلقها بائنا بلا دخول صار النكاح الثاني كالمعدوم فيجب عليه اكمال العدة الاولى م كما لو اشترى ام ولده ثم اعتقها ش صورته
رجل اشترى امرأته وهي امة قد ولدت منه فسد النكاح وكانت تحل له بالملك فلا باس بان تتزين ولا يسعها الطيب لانها غير معتدة
في حقه لان العدة اثر النكاح وكما ان الملك بيّنا في اصل النكاح بيّنا في اثره لكنها معتدة في حق غيره حتى اذا اراد ان يزوجها من غيره ثم
اذا اعتقها بعد ذلك فعليها ان تحيض ثلاث حيض ويجب اجتناب الطيب والزينة في الحيضتين الاوليين استحسانا وفي القياس ليس عليها ذلك لانه لا حداد لم
يلزمها عند وقوع الفرقة فلا يلزمها بعد ذلك وجه الاستحسان ان العدة وجبت عليها بالفرقة لكن لم يظهر ذلك في حق المولى لكونها حلالا
له بالملك وقد زال ذلك بالعتق فظهرت تلك العدة في حق المولى والعدة بعد الفرقة من نكاح صحيح يجب فيها الحداد واما في الحيضة
الثالثة فلا حداد عليها لان ذلك لا يجب بسبب النكاح بل بالعتق ولا حداد على ام الولد م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م انها مقبوضة في يده
حقيقة بالوطأة الاولى اذ الوطء في هذا الباب بمنزلة القبض م وقد بقي اثره ش اي والحال انه بقي اثر الوطء الاول م وهو العدة ش
فاذا جدد النكاح فهي مقبوضة ش بالدخول في النكاح الاول م فناب ذلك القبض ش الذي بالدخول الاول م عن القبض المستحق في هذا النكاح
ش فاذا طلقها صار كانه طلقها بعد الدخول في النكاح الثاني فيجب عليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة فان قيل لو كان الطلاق بعد
النكاح الثاني كالطلاق بعد الدخول لكان صريحه معقبا للرجعة كالطلاق الصريح بعد الدخول وليس كذلك فان الواقع بائن
اجيب بانه ليس بطلاق بعد الدخول وانما هو كالطلاق بعد الدخول والمساواة للشيء لا يلزم ان يساويه في جميع الوجوه
الا يرى ان الخلوة كالدخول في حق تكميل المهر ووجوب كمال العدة لا فيما سواهما حتى لو طلقها بعد الخلوة كان الواقع بائنا م كالغاصب
يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد ش شبه الحكم المذكور بحكم الغاصب الذي اشترى المغصوب من المالك
يصير قابضا القبض الذي تم به العقد م ويتضح بهذا ش اي يظهر بما قررنا من الدليل م انه الطلاق بعد الدخول ش تنبيها للحنفية بالدليل
قوله قبله ناب ذلك القبض عن القبض المستحق م وقال زفر لا عدة عليها اصلا لان الاولى ش اي العدة الاولى م قد سقطت
بالتزوج فلا يعود ش لان الساقط لا يعود م والثانية لم تجب ش لانه طلاق قبل الدخول م وجوابه ما قلنا ش اي جواب
زفر ما قلنا من الدليل وهو انها مقبوضة في يده ببقاء اثر القبض م قال ش اي القدوري م فاذا طلق الذمي الذمية فلا
عدة عليها وكذا اذا ش اي وكذا لا عدة م اذا خرجت الحربية ش من دار الحرب م الينا ش اي الى دار الاسلام حال كونها م مسلمة ش
والاسلام ليس بشرط في عدم وجوب العدة بل الشرط هو الخروج على سبيل المراغمة اي المغاضبة وعلى نية ان لا تعود الى دار
الحرب ابدا يقال فلان راغم قومه اذا نابذهم وخرج عنهم ذكره التمرتاشي وانما قيده بقوله مسلمة بيانا لاحسن حالاتها لا ان
الاسلام شرط والدليل عليه ما ذكره التمرتاشي فقال خرج احد الزوجين الينا مسلما او ذميا او مستامنا ثم اسلم او صار ذميا او
على حربيته ثم فعلت الزوجة م فان تزوجت ش اي هذه الخارجة الى دار الاسلام جاز م ولا عدة عليها ش الا ان تكون حاملا
ش فلا تتزوج حتى تضع حملها وعليه نص الحاكم الشهيد في الكافي وقال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير وروى محمد عن ابي
عن ابي حنيفة انه مع الحبل يجوز نكاح المهاجرة ولكن لا يقربها زوجها والصحيح جواب الكتاب يعني لا يجوز تزوجها مع الحبل م وهذا

اي وهذا المذكور م كله قول ابي حنيفة وقالا عليها ش اي على التي هاجرت في دار الحرب م وعلى الذمية
ش التي طلقها زوجها م العدة اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم ش يعني كما ان نكاح المحارم فيما بينهم صحيح عند
اذا كان معتقدهم ذلك حتى لا يتعرض لهم لذلك الذمية المطلقة من الكافر لا عدة عليها اذا كان معتقدهم ذلك م وقد بيناه
في كتاب النكاح ش في باب نكاح اهل الشرك م وقول ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة ش يعني قول ابي حنيفة في جواز تزوج الذمية
المطلقة من الذمي بلا عدة انما يجوز اذا كان في اعتقاد اهل الذمة جواز ذلك م واما المهاجرة ش اي التي هاجرت من دار الحرب الى دار
الاسلام م فوجه قولهما ش في ذلك م ان الفرقة ش بين الزوجين الذميين لو وقعت بسبب آخر م كالطلاق ش وجبت العدة فكذا
تجب بسبب التباين من دار الحرب م بخلاف ما اذا هاجر ش اي الزوج الى دار الاسلام م وتركها في دار الحرب لا يجب العدة عليها
بالاتفاق م لعدم التبليغ ش اي لعدم تبليغ حكم الشرع اياها م وله ش اي لابي حنيفة م قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن ش
نفي الجناح في نكاح المهاجرات مطلقا فتقييده بما بعد انقضاء العدة زيادة على النص م ولان العدة ذيل معقول تعريفه ان
العدة م حيث وجبت كان فيها حق بني آدم ش لانها تجب صيانة لماء محترم ولهذا لا تجب قبل الدخول م والحربي ملحق بالجماد حتى كان
محلا للتملك ش يباع في الاسواق كالبهائم م الا ان يكون حاملا ش يجوز ان يكون استثناء من قوله والحربي ملحق بالجماد لانه يعني
والحربي لا حق له الا ان تكون امرأته حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب فلا تزوج فيام نكاحها يستلزم الجمع بين الفراشين ولا كذلك
اذا لم يكن حاملا فان قلت قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن مطلق لا يفصل بين الحامل والحائل فتقييده بالحائل زيادة على النص
فلا يجوز قلنا ان قوله صلعم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره حديث مشهور تلقته الامة بالقبول
يجوز به الزيادة بخلاف العدة فانه ليس فيها مثله م وعن ابي حنيفة ش رواه الحسن عنه م انه يجوز نكاحها ولا يطؤها كالحبلى
من الزنا ش اذ لا حرمة لماء الحربي كماء الزاني م والاول اصح ش وهو عدم صحة نكاحها لان المراة الحامل من الزنا لا نسب له وهنا النسب
ثابت من الحربي ثم اعلم ان الشيخ لم يذكر في هذا الباب وجوب العدة على الصغيرة والكتابية وفي الذخيرة طلق الصغيرة بعد الدخول
تعتد بثلاثة اشهر وعن ابي الفضل اذا كانت مراهقة تعتد بها لا تنقضي بالاشهر بل يوقف حالها الى ان يظهر انها حبلت بذلك الوطء ام
لا فان ظهر كان عدتها بوضع الحمل والا فبالاشهر ولو حاضت في الاشهر تستانف العدة واختلف مشايخنا في الطلاق ايجاب العدة
على الصغيرة واكثر المشايخ لا يطلقون لفظ وجوب العدة لانها غير مخاطبة لكن ينبغي ان يقال تعتد وتجب العدة على الكتابية
اذا كانت تحت مسلم كالمسلمة ولو كانت تحت ذمي فلا عدة عليها في موت ولا فراق عند ابي حنيفة وعندهما تجب واختلف العلماء في عدة
المستحاضة المعتبر عادتها وغيرها سواء الا انها اذا كانت صاحبة العادة ردت الى ايام عادتها والمبتداة والناسية لعادتها
تعتد بثلاثة اشهر وعند الشافعي واحمد ثلاثة اشهر اذا لم يوجد مميز وقال مالك سنة في الطلاق كالمرتابة فتسعة اشهر استبراء
وثلاثة اشهر عدة حرة كانت او امة او كتابية م

فصل

ش اي هذا فصل في بيان ما يجب على المعتدة من
[illegible] م قال ش اي القدوري في مختصره م وعلى المبتوتة ش هذه اللفظة تقع على المطلقة بائنا او ثلاثا
م والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد ش بكسر الحاء المهملة وتخفيف الدال المهملتين مصدر من حدت المرأة
اذا تركت الزينة والخضاب بعد وفاة زوجها وهو من نصر ينصر وضرب يضرب وفتح يفتح واحدت المرأة ايضا احدادا و
انكر الاصمعي الا احدت فهي محد كذا قال ابن دريد وقال ابن رشد في احكامه احد وحد لغتان وهو من الحد وهو المنع
لانها منعت نفسها والحداد ايضا ثياب المأتم السود م اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا ش هذا الحديث اخرجه الجماعة الا الترمذي عن
ام عطية قالت قال رسول الله صلعم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على
زوج اربعة اشهر وعشرا ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل ولا تمس طيبا الا اذا طهرت نبذة من قسط
او اظفار من لفظ البخاري ومسلم وقد رخص للمرأة في طهرها اذا اغتسلت من حيضها في نبذة من قسط واظفار ... قال
الكحل وفي وجه الاستدلال بهذا الحديث اشكال لان مقتضاه احلال الاحداد للتي توفي عنها زوجها لكونه الاستثناء من التحريم
والاستثناء من التحريم احلال وليس الكلام فيه وانما هو في الايجاب قال د وقال في النهاية يمكن ان يقال قوله عم لا يحل

نهي المعتدة عن الاحداد و نهي الحامل عن الاحداد ثم نسخ كان في المستثنى اثبات الاحداد لا محالة وكان تقدير الحديث لا تحد المرأة على ميت فوق ثلث

ايام الا المتوفى عنها زوجها فانها تحد اربعة اشهر وعشرا فكان هذا اخبارا باحداد المتوفى عنها زوجها فكان واجبا لان اخبار الشرع اكد من

الامر وهذا السبب ما وجدت في الشرح انتهى قلت هذا التعسف كله من التقصير عن النظر في تمام الحديث فان المصنف ايضا اخرج الحديث بتمامه

وقد ذكرناه وفيه تصريح لوجوب الاحداد على ما لا يخفى على المتامل والعصب من برود اليمن يصبغ غزله ثم ينسج قوله بنبذ من نبذ القاف

وسكون السين المهملة وهو ضرب من الحرير وقيل ضرب من الطيب قوله او اظفار بفتح الطاء المعجمة وتخفيف الفاء وهو جنس من الطيب لا واحد

له من لفظه وقيل واحد ظفر ويروى من قسط اظفار بدون الالف بوزن قطام وهو اسم مدينة لحمير باليمن قوله بنبذة اي قطعة و

هو بضم النون وسكون الباء الموحدة والمتوفى عنها زوجها تحد وعليه اصحاب رسول الله صلعم وهو مذهب اصحابنا وسفيان الثوري

ومالك والشافعي واحمد واسحق سواء كانت حاملا او غيرها وقال الشعبي والحسن البصري والحكم بن عيينة لا يجب وقال الظاهرية فرض عليها

الاحداد فان قيل الاحداد للتاسف على فوت النعم وذلك مذموم قال الله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم فكيف صار

حبا للحير معارضا للكتاب اجيب بان المراد بما في الكتاب فرح خاص والنهي خاص مع الصياح هكذا روي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما

ومرفوعا الى النبي صلعم م وان المبتوتة فمذهبنا ش وبه قال الشافعي في القديم واحمد في رواية م وقال الشافعي ش في الجديد لا احداد

عليها ش وبه قال مالك واحمد في رواية وقال الشافعي في المنهاج يستحب وفي قول يجب م لانه ش اي لان الاحداد م وجب

اظهارا للتاسف على فوت زوج وفي تعهدها ش اي وفي تعهد المراة ما فاتها من حسن العشرة الى ان فرق الموت بينهما م وقد اوجب

بلا انه ش حيث اساء اليها بالفراق واساء عشرتها عليها م فلا تاسف بفوته ش اي بفوت هذا الزوج م ولنا ما روي ان النبي

عم نهى المعتدة عن الحنا وقال الحنا طيب ش ظاهر اذكر المص يدل على انه حديث وكذا زعم السروجي وقال مخرج الاحاديث

هذا وهم منه لان المص استدل بهذا الحديث على ان المبتوتة عليها الاحداد كالمتوفى عنها زوجها وفيه خلاف الشافعي فتعين

ان يكون الحديث واحدا فان قلت استدل بعضهم لقول المص ولنا ما روي ان النبي عم الى قوله وقال الحناء طيب بحديث اخرجه

ابو داود في سننه عن ام حكيم بنت اسيد عن امها عن مولاة لها عن ام سلمة قالت قال لي رسول الله صلعم وانا في عدتي من وفاة

ابي سلمة ولا تمتشطي بالطيب ولا بالحنا فانه خضاب قلت فاي شيء امتشط يا رسول الله قال بالسدر تغلفين به راسك قلت هذا

ابو داود الحنفي في المقصد على ما لا يخفى فلا استدلال به في عدم مطابقة وقوله نهى المعتدة اعم من ان لا يكون معتدة الوفاة

ومعتدة الطلاق وتمام الحديث الحنا طيب فالحديث حديث واحد واخرجه البيهقي في كتاب المعرفة في الحج عن ابي هريرة

عن بكر بن عبد الله بن الاشج عن خولة بنت حكيم عن امها ان رسول الله صلعم قال لا تطيبي وانت محرمة ولا تمسي الحنا

فانه طيب وعزاه السروجي في الغاية الى النسائي ولفظه نهى المعتدة عن التكحيل والدهن والخضاب بالحنا وقال

الحناء طيب م ولانه ش اي ولان الاحداد م يجب اظهارا للتاسف على فوت نعمة النكاح الذي هو سبب لصونها ش اي لصيانة

المراة عن زنا بكاتها لا بمجرد م وكفاية مؤنتها ش اي ولاجل كفاية زوجها وهو جميع مؤنة من نفقتها وكسوتها م والابانة اقطع

لها ش اي لنعمة النكاح م من الموت ش لان حكم النكاح باق بعد الوفاة الى ان تنقضي العدة م حتى كان لها ان تغسله ش

اي حتى كان للمراة ان تغسل زوجها لكونه م ميتا قبل الابانة ش لانه لا يبقى النكاح بعدها اصلا فان قيل المبتوتة

تناول وكيف تتاسف المختلعة وقد افتدت نفسها بالمال لطلب الخلاص منه وكذا الجانية كيف تتاسف وقد خلعها

بالابانة والزمتها عليها بل تظهر السرور بالتخلص عن مثل هذا الزوج لكمال الخصم اجيب بان وجوب الاحداد بفوت النكاح

الصحيح بالسنة لا باعتبار وفاء الزوج وجنايته وفي هذا لا فرق بين المختلعة والمبتوتة فان قيل لو كان كذلك ينبغي

ان يجب على الازواج كما وجب على الزوجات لان نعمة النكاح مشتركة بينهما اجيب بان النص لم يرد الا في الزوجات

والازواج ليسوا في معناهن لكونهم ادنى منهن في نعمة النكاح لما فيه من صيانتهن لانهن لحم على وضم ودرور النفقة

عليهن لانهن ضعائف عن التكسب عوام عن التقلب وكذلك الازواج م والحداد ويقال الاحداد ش اراد بهذا تنويعا

وكان موضعه في اول الكلام قوله والحداد مبتدا وخبره قوله ان يترك الطيب الخ وقوله ويقال جملة معترضة

اي يقال في الحداد الاحداد ايضا وقوله م وهما لغتان ش جملة معترضة ايضا اي الحداد بلا همزة في اوله والاحداد لغتان

ستعملنا ان وقد مضى الكلام فيه من قريب م ان ترك الطيب ش اي بان ترك المعتدة استعمال الطيب م والزينة ش اي واستعمال الزينة

م والكحل ش بضم الكاف اي واستعمال الكحل ويجوز بفتح الكاف اي وترك الكحل وهو مصدر وبالضم اسم م والدهن ش اي

واستعمال الدهن م المطيب وغير المطيب م الا من عذر ش هذا لفظ القدوري ولفظ محمد في الجامع الصغير الا من

وجع ش وهو اشارة الى ان العذر هو التداوي م والمعنى ش اي المعنى في ايجاب ترك الطيب والزينة م وجهان احدهما

ما ذكرنا من اظهار التاسف على زوال النكاح م والثاني ش اي الوجه الثاني م ان هذه الاشياء ش اي الطيب والزينة والكحل و

الدهن م دواعي الرغبة فيها ش اي في المراة لانها اذا كانت متزينة متطيبة يزيد رغبة الرجل فيها فوق ما يكون اذا كانت خالية

عن الاشياء المذكورة م وهي ممنوعة عن النكاح ش اي المراة المحدة ممنوعة عن النكاح لانها في عدة الطلاق او الوفاة

م فتجتنبها ش اي اذا كان الامر كذلك تجتنب هذه المحدة الاشياء المذكورة م كيلا تصير ذريعة ش اي كيلا تصير هذه الاشياء

وسيلة م الى الوقوع في المحرم ش اي الحرام م وقد صح ان النبي صلعم لم ياذن للمعتدة في الاكتحال ش اراد بالمعتدة النجيم و

لم يرد غير المتوفى عنها زوجها خاصة كذا قال مخرج الاحاديث في تخريجه وقوله وقد صح النهي الى الاكتحال قال الائمة الستة

قد اخرجوا في كتبهم مختصرا ومطولا عن زينب بنت ام سلمة عن امها ان امراة توفي عنها زوجها فخافوا على عينها فاتوا النبي عم

فاستاذنوه في الكحل فقال عم لا مرتين او ثلاثا حتى مضى اربعة اشهر وعشر واما عن الدهن فلم يصح شيء غير انه اذا كان

مطيبا فظاهر انها ممنوعة عن الطيب واذا لم يكن مطيبا فكذلك لانه لا يعرى عن الطيب وان لم يلق فيه على ما يجيء الان م والدهن

منبذ او قوله م لا يعرى ش وذكر اشارة الى ان الدهن ممنوع مطلقا لانه في حالة ولا يعرى عن الطيب وان لم يلق فيه

الطيب ولهذا قال العيوني م عن نوع طيب وفيه زينة الشعر ش لانه يحسنه ويزيد فيه البهجة م ولهذا ش اي ولاجل

كونه زينة للشعر م يمنع المحرم عنه ش فلا يجوز استعماله لها م قال الا من عذر ش اي قال القدوري ترك المحدة الاشيا

المذكورة من الطيب والزينة والكحل والدهن الا من عذر وضرورة وقد صح يجوز الادهان والاكتحال على وجه التداوي

لا على قصد الزينة كما اذا كان بها صداع فدهنت راسها او اشتكت عينها فاكتحلت واشار الى ذلك بقوله م لان فيه

ضرورة والمراد الدواء لا الزينة ش اي لا قصد الزينة لان الزينة ممنوعة م ولو اعتادت الدهن ش بفتح الدال م فخافت

وجعا في راسها او في عضو من اعضائها م فان كان ذلك ظاهرا ش اي فان كان خوفها الوجع غالبا م يباح لها لان الغالب

كالواقع ش فيتحقق الضرورة م وكذا لبس الحرير ش اي وكذا يجوز لها لبس الحرير م اذا احتاجت اليه لعذر لا باس به ش

والعذر نحو الحكة والقمل ونحوهما وروى البخاري ومسلم مسندا الى انس قال رخص النبي عم للزبير وعبد الرحمن في لبس

الحرير لحكة كانت بهما وقال مالك يباح للمراة الحرير الاسود وفي المحيط لو اكتحلت او ادهنت لدفع اذى يجوز والزينة لا يجوز

وتمتشط بالاسنان الواسعة لا بالاسنان الضيقة وقال الشافعي واحمد ومالك يجوز الامتشاط مطلقا وعندهم لها ان تدخل

الحمام وتغسل راسها بالخطمي والسدر واجمعوا على منع الادهان المطيبة واختلفوا في غير المطيبة فعندنا والشافعي حرام لغير

الضرورة وعند مالك واحمد والظاهرية يدهن بالزيت والشيرج الغير المطيب م ولا تختضب بالحنا ش وفيما يراد به قوله

عم الحنا طيب وتمام الكلام فيه م ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه يفوح منه رائحة الطيب ش وفي الكافي

الا اذا لم يكن لها ثوب الا المصبوغ فحينئذ لا باس به لضرورة ستر العورة ولكن لا تقصد الزينة وقال الامام الحلواني

المراد بالثياب المذكورة الجدد منها اما الخلق منها لا يقع به الزينة فلا باس به ويباح لها لبس الاسود عند الائمة الاربعة

اذ لا تقصد به الزينة بل المبالغة في الحداد وقال الظاهرية تجتنب عن لبس السواد كما في المصبوغ بالحمرة والصفرة ولا يحظر المعتدة

على الطيب ولا تتجر به ولا تبيعه وان لم يكن لها كسب الا منه ولم يوافق عليه وقال محمد في النوادر لا يحل الاحداد لمن مات

ابوها او ابنها او امها او اخوها وانما هو في الزوج خاصة قيل اراد بذلك فيما زاد على الثلاث اذ في الحديث اباحة الاحداد

للمسلمات على غير ازواجهن ثلثة ايام ولم يحك خلاف و في المنهاج لها الاحداد على غير الزوج ثلثة ايام وحرم الزيادة م قال

ش اي القدوري م ولا احداد على كافرة لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع ش وقال الشافعي ومالك والظاهرية عليها الاحداد

م ولا على صغيرة لان الخطاب موضوع عنها ش يعني عن حالة في الخطاب وعندهم عليها الحداد لكن في عدة الوفاة فانه تكلفت

ما الرق بين الحداد والعدة حيث يجب العدة على الصغيرة دون الحداد وكذا لو ما ان العدة تجب عليها لانها ليست بمخاطبة بل الولي يؤمر بان
يتربص بها حتى تنقضي العدة بحق الشرع ولهذا شرط الايمان لوجوبه وانما يشترط الايمان لحق الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى الرق لعدم وجوب
العدة ايضا م وعلى الامة الاحداد لانها مخاطبة بحق الله تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى ش اي من فروع الشرع التي ليس فيها ابطال
حق المولى لتلزم المملوكة كالصوم والصلوة فيلزمها الحداد م بخلاف المنع من الخروج ش من البيت في العدة م لان فيه ش اي في منعها
من الخروج م ابطال حقه ش اي حق المولى من الاستخدام ونحو ولا يفوت بالحداد ذلك م وحق العبد مقدم ش على حق الشرع
م لحاجته ش اي لحاجة العبد واستغناء الشرع الا ترى ان المولى يمنعهما من النوافل ويمنع العبد عن شهود الجمعة والجماعة
وكذا الحكم في المدبرة وام الولد والمكاتبة والمستسعاة المنكوحات في الوفاة والطلاق لفوات نعمة النكاح وبه قال الش
ومالك واحمد فان قلت لو وجب الحداد لفوات نعمة النكاح لوجب بعد شراء منكوحة لزوال النكاح بالشراء قلت لم يفت نعمة
الحل ببقائه بملك اليمين م قال ش اي القدوري م وليس في عدة ام الولد ش يعني اذا اعتقت م ولا في عدة النكاح الفاسد
احداد لانه ش اي لان الشان م ما فاتها نعمة النكاح لتظهر التاسف ش اما ام الولد انما تجب عليها العدة بالعتق الذي
يزول فيه ذل العتق فالمناسب لذلك السرور لا التحزن لانها نعمة لا تحصل نعمة الحرية الخاصة بها الا بالولادة واما النكاح
الفاسد وكذلك الوطي عن شبهة فانما وجب العدة فيهما للتعرف براءة الرحم لا لزوال النكاح اذ الحرمة للنكاح الفاسد لانه واجب
الرفع ولا نكاح اصلا في الوطي عن شبهة فلا يلزم الحداد م والاباحة الاصل ش كان ينبغي ان يقول لان الاصل الاباحة قال الا
اراد بها ان الزينة لها وذلك لقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده وقال الكاكي ان اباحة الزينة اصل خصوصا
في حق النساء وقال الاكمل الاصل هو الاباحة في الزينة وقال السغناقي في اباحة الزينة اصل والكل في الحقيقة بمعنى
واحد وقال تاج الشريعة فان قلت ما وجه ايراد قوله والاباحة اصل قلت وجهه انه لما ذكر قوله ما فاتها نعمة النكاح
يمكن ان يقال عليه ان هذا تعليل بالعدم وانه لا يصح فاجاب بقوله والاباحة اصل يعني الا مضت الاباحة بعدم فوات نعمة
النكاح بل الاصل المقتضي للاباحة السالم عن وجود العلة المحرمة للزينة انتهى قلت تخصيص اباحة الزينة بكونها اصلا على الانفراد
لا وجه له لان الاصل الاباحة في كل الاشياء التي منعت فعلا او قولا على ان مذهب فخر الاسلام ان الاباحة ليست باصل
م ولا ينبغي ان تخطب المعتدة ش بخطبة التزوج ونكاح المعتدة لا يجوز وقد مر في المحرمات م ولا باس بالتعريض في الخطبة
ش التعريض التلويح وحقيقته امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض منه قوله م ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
وذلك مثل ان يقول انك لجميلة وانك لشابة وان النساء لمن حاجتي فلعل الله ييسر لي امرا وما اشبه ذلك من الكلمات
دون التصريح بالنكاح ان لا يجوز ان يقول صريحا اريد ان انكحك او ان تزوجك او اخطبك لان الخطبة التزوج كما ذكرنا والفرق
بين الكناية والتعريض ان الكناية ان يذكر الشي بغير لفظه الموضوع له كقولك طويل النجاد لطول القامة كثير الرماد للمضياف
والتعريض ان يذكر شيئا يدل به على شي كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك قاله
الزمخشري وقال تاج الشريعة التعريض تضمين الكلام دلالة ليس لها ذكر فيه كقولك ما اقبح البخل تعرض بانه بخيل والكناية
ذكر الرديف وارادة المردوف كقولك فلان طويل النجاد بمعنى طويل القامة وكثير الرماد يعني انه مضياف وشرح الكافي
اراد بالتعريض للمتوفى عنها زوجها اذ التعريض لا يجوز في المطلقة بالاجماع لانه لا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا
فلا يتمكن من التعريض على وجه لا يخفى على الناس فاما المتوفى عنها زوجها فيجوز لها الخروج نهارا فيمكنه التعريض
على وجه لا يقف عليه سواها واجمعوا على منع الخطبة وجواز التعريض في المتوفى عنها زوجها وفي المنهاج لا تعريض
لرجعية ويحل لمعتدة الوفاة وكذا في البائن في الاظهر م لقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ش وتمام الاية لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا قوله تعالى
لا جناح عليكم اي لا اثم عليكم ان تعرضوا لخطبة النساء في عدتهن من وفاة ازواجهن من غير تصريح قوله او
اكننتم اي سترتم في قلوبكم فلم تذكروه بالسنتكم لا معرضين ولا مصرحين والمستدرك بقوله ولكن لا تواعدوهن محذوف

تذكرونهن علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا اي وطئا لانه مما يسر قال الحسن والنخعي وقتادة و
الضحاك ومقاتل بن حيان والسدي يعني الزنا وهو رواية العوفي عن ابن عباس واختاره ابن جرير وقال علي بن طلحة عن ابن
عباس ولكن لا تواعدوهن سرا لا يقول لها اني عاشق وعاهديني ان لا تزوجي غيري ونحو هذا قوله الا ان تقولوا قولا
معروفا وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا فالاستثناء يتعلق بلا تواعدوهن اي لا تواعدوهن مواعدة قط الا مواعدة معروفة
وقد فسر القول المعروف سعيد بن جبير بما ذكره المصنف على ما يجيء الان وكذا فسره مجاهد والثوري والسدي وقال ابن سيرين
قلت لعبيدة ما معنى قوله الا ان تقولوا قولا معروفا قال يقول لوليها لا تسبقني بها يعني لا تزوجها حتى تعلمني رواه ابن ابي حاتم
م وقال عم السر النكاح ش هذا غريب قال مخرج الاحاديث اراد انه لم يثبت ولم يتعرض اليه احد من الشراح غير ان الاترازي
قال ولنا في صحة هذا الحديث عن النبي عم نظر م وقال ابن عباس التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج ش اخرجه البخاري
عن مجاهد عن ابن عباس لا جناح عليكم فيما عرضتم يقول اني اريد التزوج ولوددت انه تيسر لي امراة صالحة م وعن سعيد
بن جبير في القول المعروف اني فيك لراغب واني لارجو ان نجتمع ش اخرجه البيهقي عنه الا ان تقولوا قولا معروفا قال يقول
اني فيك لراغب واني لارجو ان نجتمع م ولا يجوز للمطلقة الرجعية والمبتوتة ش اي المطلقة طلاقا بائنا او واحدة بائنة
او ثلاثا م الخروج من بيتها ليلا ولا نهارا والمتوفى عنها زوجها تخرج نهارا وبعض الليل ولا تبيت في غير منزلها ش وكذا
المتوفى عنها زوجها عمر وعثمان وابن مسعود بن عمر وام سلمة وبه يقول ابن المسيب والقاسم بن محمد والاوزاعي
ومالك والش واحمد واسحق بن راهويه وابو عبيد وجماعة من فقهاء الامصار وعن علي وابن عباس وجابر وعائشة
انها تعتد حيث شاءت وهو قول الحسن وعطاء والظاهرية م اما المطلقة ش اي اما الدليل على عدم جواز خروج المطلقة
من بيتها ليلا ولا نهارا م فلقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس
الخروج ش قاله ابراهيم النخعي وبه قال ابو ح فيكون معناها الا ان يكون خروجها فاحشة كما يقال لا يسب النبي الا كافر ولا
يزني احد الا ان يكون فاسقا م وقيل الزنا ش اي الفاحشة هو الزنا م ويخرجن لاقامة الحد عليهن ش قاله ابن مسعود و
اخذ ابو يوسف وقال ابن عباس هي نشوزها وان تكون بذية اللسان تبذو على احماء زوجها م واما المتوفى عنها زوجها ش
ابدوا ما جواز خروج المتوفى عنها زوجها نهارا او بعض الليل م فلانه لا نفقة لها فيحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد
يمتد ش اي وقد يمتد امرها في النهار بسبب اشتغالها بامر المعاش م الى ان يهجم الليل ش ولها بعض الليل ولكن لا يبيت الا في
منزلها م ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا ش
لطلب المعاش م وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به ش اي باسقاط حقها م حق عليها ش وفي شرح الكافي وان كانت صبية
فلها ان تخرج لانها لا تخاطب بما هو اعظم من هذا من حقوق الشرع كالصلوة والحدود وليس للزوج ان يمنعها في الطلاق البائن
لانه لم يبق له عليها ملك ولا يتوهم قالوا الا ان يكون مراهقة يتوهم ان تحبل فحينئذ هي كالكتابية م وعلى المعتدة ان تعتد في
المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة او الموت لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت
الذي تسكنه ش نسب البيوت اليهن بحق السكنى كما قال تعالى وقرن في بيوتكن وانما البيوت للازواج ثم السكنى عام يشمل البيت
المملوك والمستاجر والمستعار جميعا م ولهذا ش اي لاجل وجوب اعتدادهن في المنزل الذي يضاف اليهن بالسكنى م لو زارت
اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عم للتي قتل زوجها امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله
ش هذا الحديث اخرجه اصحاب السنن الاربعة كلهم من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن عمته عن زينب بنت كعب بن
عجرة ان الفريعة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري اخبرتها انها جاءت رسول الله صلعم تساله ان ترجع الى
اهلها في بني خدرة وان زوجها خرج في طلب عبيد له ابقوا حتى اذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسالت رسول
الله صلعم ان ارجع الى اهلي فان زوجي لم يترك مسكنا ولا نفقة قالت فقال رسول الله صلعم نعم قالت فانصرفت حتى
اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني رسول الله او امرني فنوديت له فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت
له من شان زوجي قال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان بن ارسل

المغالي عن ذلك فاخبرته فاسمعه وقضى به فاخرجه الترمذي حدثنا الانصاري ثنا معن ثنا مالك عن سعد بن اسحق بن كعب
ثم قال هذا حديث حسن صحيح واخرجه ابو داود والنسائي من طريق مالك واخرجه ابن ماجة من رواية ابي خالد الاحمر ورواه احمد واسحق
وابو داود الطيالسي والشافعي وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم ورواه ابن حبان في صحيحه واخرجه الطحاوي من ثمان طرق وقد طعن
ابن حزم فيه بانه من طريق زينب بنت كعب بن عجرة وهي مجهولة ولم يرو عنها غير سعد بن اسحق بن كعب وهو غير مشهور ورد
بانه لم يلتفت الى كلامه بعد ان حكم الترمذي بصحته وقال ابن منده تثبت دليل صحته حديث غريبة في تصحيح الترمذي اياه تو
وتوثيق سعد بن اسحق ولا يضر التفقه ان لم يرو عنه الا واحد وقال ابن عبد البر حديث مشهور معروف عند علماء العراق و
الحجاز واعلم انه وقع في رواية يحيى بن يحيى عن مالك عن سعد بن اسحق بزيادة الياء بعد العين وكذا وقع في رواية عبد الرزاق والبخاري
في تاريخه ووقع في رواية الجمهور عن سعيد بدون الياء وهو الصحيح قوله بطرف القدوم اي في طرف القدوم بفتح القاف وضم الدال
المخففة وهو اسم موضع على ستة اميال من المدينة وجاء في حديث ان ابراهيم عم اختتن بالقدوم قوله حتى يبلغ الكتاب اجله
يعني الى حتى تنقضي عدتك فان قلت حديث تشكل على المذهب وهو ما رواه الدارقطني عن محرب بن محرز عن ابيه عن ... عن
عطا بن السائب عن علي انه ان النبي صلعم امر المتوفى عنها زوجها ان تعتد حيث شاءت قلت قال الدارقطني لم يسنده غير ابي مالك النخعي
وهو ضعيف وقال ابن القطان ومحرب بن محرز ايضا ضعيف وعطا مختلط م وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها ش فان كان
نصيبها وحده لا يكفيها م واخرجها الورثة من نصيبهم ش بان لم يرضوا باسكانها م انتقلت لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر
فيها الاعذار ش والدليل عليه ما روي ان عليا نقل ابنته ام كلثوم حين قتل عمر لانه من بيت المعتد لان عمر كان يسكن في دار الامارة و
قد انتقلت الدار الى عثمان له م فصار كما اذا خافت على متاعها ش في ذلك المنزل من سرقة او نهب م او خافت سقوط المنزل
عليها او كانت فيها باجر ش يعني بالاجرة م ولا تجد ما تؤديه ش اي لا تقدر على اداء اجرها وكذا اذا كانت في بعض الرساتيق وتحمل عليها
من السلطان او غيره فلها ان تنتقل الى المصر م ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن او ثلث ش اي ثلاث طلقات م لا بد من سترة
بينهما ش اي بين الرجل والمراة قال في النهاية يعني اذا لم يكن للزوج الا بيت واحد وكذا هذا في الوفاة اذا كان من ورثته
من ليس بمحرم لها م ثم لا باس ش اي بعد وجود السترة لا باس بان يسكنا في بيت واحد م لانه ش اي لان الرجل معترف بالحرمة
ش وحال من هو هكذا يجتنب الحرام م الا ان يكون فاسقا ش استثناء من قوله لا باس مع السترة م يخاف عليها منه فحينئذ تخرج لانه
عذر ش ولو كانت بينهما سترة فيكون ذلك ايضا كالمنزل الا ان ذلك فلا تنتقل منه الا بعض الاعذار وهو معنى قوله م ولا
تخرج عما انتقلت اليه ش اي ولا تخرج عن المنزل الذي انتقلت اليه قالوا في شرح الجامع الصغير وان خرج الزوج فهو اولى و
هو معنى قوله م والاولى ان يخرج هو عنها ش اي الاولى ان يخرج الزوج من البيت ويترك المراة فيه احترازا عن الخروج م وان
جعلا ش اي الزوجان م بينهما امراة ثقة تقدر على الحيلولة ش اي على كونها حائلة بينهما م حسن ش لحصول المقصود وان لم
يجد امراة ثقة فلها الانتقال الى منزل اخر لهذا العذر واجرة المنزل عليه في الطلاق وعليها في الوفاة ولو كان الزوج غائبا
يعطي اجرة المنزل اذا طلبها صاحبها باذن القاضي لترجع على الزوج م وان ضاق عليها المنزل فلتخرج ش اي المراة م والاولى
خروجه ش اي خروج الرجل فيكتري منزلا اخر لنفسه ويتركها في المنزل الذي وقعت فيه الفرقة م واذا خرجت المراة
مع زوجها الى مكة فطلقها ثلثا او مات عنها ش في بعض الطريق م فان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى
مصرها لانه ليس بابتداء الخروج معنى ش اي من حيث المعنى لان خروج المعتدة ما دون السفر مباح م بل هو بناء ش على الخروج
الاول م وان كانت ش اي المسافة التي بينها وبين مصرها م ثلثة ايام ان شاءت رجعت ش الى مصرها وان شاءت مضت م الى مقصدها
سوا كان معها ولي او لم يكن معناه ش اي معنى قول محمد لان المسئلة من مسائل الجامع الصغير ذكر محمد اذا كانت ثلثة ايام
ايضا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج ش اي الخوف اكثر عليها من خوف الخروج بغير محرم كما لو اسلمت في دار الحرب
لها ان تهاجر بغير محرم لخوفها على نفسها ودينها من الفتنة كذلك ولو كان المصر يقرب منها على غير طريق القافلة فليس
لها التخلف عن القافلة كذا في شرح الطحاوي م الا ان الرجوع اولى ش استثناء من قوله ان شاءت رجعت وان شاءت مضت
اي الا ان الرجوع الى مصرها اولى م ليكون الاعتداد في منزل الزوج ش لانه ح تقع عدتها في المنزل الذي امرت به في

م اسكني في بيتك م قال ش اي قال محمد في الجامع الصغير م الا ان يكون طلقها او مات عنها في مصر ش استثناء من قوله ان شاءت
رجعت وان شاءت مضت يعني ان لها الخيار في ذلك الا اذا كانت المفارقة في م فانها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج ش يعني بعد
انقضاء العدة م ان كان لها محرم وهذا ش اي المذكور عند ابي حنيفة م وقال ابو يوسف ومحمد ان كان معها محرم فلا باس بان
تخرج من المصر قبل ان تعتد ش وهو قول ابي حنيفة اولا م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان نفس الخروج مباح قبل ان تعتد ش
وهو قول الحج ش بالاتفاق م بدليل انها تخرج الى ما دون السفر بالاتفاق ش دفعا لاذى الغربة ووحشة الوحدة فهذا عذر و
انما الحرمة للسفر وقد ارتفعت ش اي الحرمة م بالمحرم ش اي بوجود المحرم فصار السفر مع المحرم كما دون السفر بغير المحرم م
وله ش اي ولابي حنيفة ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمراة ان تخرج الى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة
ذلك فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير المحرم ففي العدة اولى بان يحرم وفي المحيط البدوي طلق امراته فاراد نقلها الى مكان
اخر في الكلاء والماء فان لم يتضرر بتركها في ذلك الموضع في نفسها او مالها ليس له ذلك وان تضررت فله ذلك لانه امر ذات
تبيح المحظورات م

باب ثبوت النسب

ش اي هذا
باب في بيان ثبوت النسب ولما ذكر انواع المعتدات من ذوات الاقراء والاشهر واولات الاحمال ذكر ما يلزم من اعتداد اولات
الاحمال وهو ثبوت النسب م ومن قال ان تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فولدت ولدا لستة اشهر من يوم تزوجها ش
اي من وقت تزوجها لان اليوم قرن بفعل غير ممتد فيكون بمعنى الوقت يعني من غير زيادة ولا نقصان انما قيد بهذا لانها اذا جاءت
بالولد بعد الطلاق وقد ظاهر انه يثبت النسب ولا يجب المهر وكذا اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت النكاح لا يثبت
النسب ايضا لان العلوق يكون قبل النكاح م فهو ابنه وعليه المهر اما النسب ش اي اما ثبوت النسب م فلانها ش اي فلان
المراة م فراشه ش قال عم الولد للفراش وللعاهر الحجر اي لصاحب الفراش والفراش العقد كذا فسره الكرخي م لانها ش اي لان
المراة م لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح م والتصور ثابت ش هذا جواب عما يقال هذا نكاح لا يتصور فيه الوطي
والاعلاق لانه كما تزوج وقع الطلاق فاجاب بقوله والتصور ثابت اي تصور الوطي والاعلاق ثابت ويتاتى ذلك بقوله
م بان تزوجها ش اي بان تزوج هذه المراة م وهو يخالطها ش اي والحال انه يجامعها يعني كانه تزوجها وهو على بطنها
يخالطها والناس يسمعون كلامهما م يوافق الانزال النكاح ش مقارنا بالطلاق وقال الاترازي اذ من الجائز ان يكون على
بطنها وحالة الانزال تزوجها والشهود عنده وقد علقت من ساعته فيكون وقت النكاح ووقت الوطي واحدا م والنسب
يحتاط في اثباته ش هذا ايضا جواب عما يقال هذا التصور بعيد وامر نادر فينبغي ان لا يثبت النسب كما هو قول زفر وقول محمد
اولا فاجاب بقوله والنسب يحتاط في امره فيثبت استحسانا لانه يحتال في امره كما ذكرنا من المشايخ من قال لا يحتاج الى هذا التكلف
وقيام الفراش كاف ولا يعتبر امكان الدخول اذ النكاح قائم مقام الماء كما في تزوج المشرقي بالمغربية وبينهما مسيرة سنة
فجاءت بالولد لستة اشهر يثبت النسب فانه لم يتوهم الدخول البتة عنها فعل التصور شرط فيه ولهذا لو جاءت امراة الصغير
بولد لا يثبت نسبه وفي حق المشرقي الامكان موجود لكرامات الاولياء حتى بان يكون صاحب خطوة م واما المهر فلانه لما
ثبت النسب منه جعل واطيا حكما فيتاكد المهر به ش اي بالوطي حكما وهو اقوى من الخلوة فيجب المهر كاملا وقال الفقيه ابو الليث
قال ابو يوسف في الامالي ينبغي في القياس ان يجب على الزوج مهر ونصف لانه قد وقع الطلاق عليها فوجب نصف المهر ومهر اخر بالدخول
قال الا ان اباح استحسن وقال لا يجب الا مهر واحد لانا جعلناه بمنزلة الدخول من طريق الحكم فكذلك الصداق قياسه وجوب
الزيادة م ويثبت نسب المطلقة الرجعية اذا جاءت به لسنتين او اكثر ما لم تقر بانقضاء عدتها لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز
ان يكون ممتدة الطهر ش يكان وجهه ما ذكرنا من ثبوت النسب الواقع في العدة رجعة عليه م وان جاءت به لاقل من سنتين
بانت من زوجها لانقضاء عدتها ش بوضع الحمل م وثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة فلا يصير مراجعا لانه
يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك ش فان قيل ينبغي ان يصير مراجعا لان الوطي هنا حلال وحمل
العلوق الى اقرب الاوقات وهي حالة العدة اذ الاصل في الحوادث ان تحال على اقرب الاوقات فيثبت المراجعة قلنا في ذلك
حمل امره على الطلاق مما لا يصير مراجعا دون الزنا وقيل الحمل على العلوق قبل الطلاق صيانة لحاله كذا في مبسوط شيخ الاسلام وهذا كله

اذا لم تقر بانقضاء العدة بعد الطلاق البائن او الرجعي اما لو اقرت بالانقضاء والمدة تحتمل الثلثة اقراء عند ابي ح ستون يوما وعندهما
تسعة وثلثون يوما فان ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت النسب لتيقننا ببطلان الاقرار وان ولدت لستة اشهر
او اكثر لا يثبت وكذا الحق في عدة الوفاة اذا اقرت بالانقضاء بعد اربعة اشهر وعشر فهو على هذا التفصيل وان لم تقر يثبت النسب الى سنتين
لان عدة الوفاة يحتملها الانقضاء بانقضاء اربعة اشهر وعشر وبوضع الحمل م وان جاءت به ش اي بالولد م لاكثر من سنتين
كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه ش اي ان الولد من الرجل م لانتفاء الزنا منها ش اي لاجل انتفاء الزنا
منها حملا لحالها على الصلاح م فيصير الواطئ مراجعا ش فان قيل هنا وجه اخر من غير ان يلزم الزنا منها بان يحمل امرها على انه تزوج
باخر بعد انقضاء العدة والحال انه لم يتزوج قلنا والحال انه لم يطاها في العدة اذ لو وطئها ثبتت الرجعة من غير تعرض بهذا التكلف
فلما كان كذلك كان حمل امرها على التزوج باخر اولى لما فيه من رعاية الاصل وهو انه لا يثبت الرجعة بالشك قلنا نعم كذلك الا
ان الحكم ببقاء النكاح الاول اسهل من الحكم بانشاء نكاح اخر قال الاكمل وفيه نظر لانه غير دافع بل هو الزام المولد والصواب
في الجواب ان المراد بقوله لانتفاء الزنا انتفاء ما لازمه وهو تضييع الولد فيكون ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو مجاز وحينئذ يندفع
السؤال لانا جعلنا الولد من نكاح محض اخر مجهول بقي الولد ضايعا فكانه قال لانتفاء التضييع عنها بالزنا او ما في معناه فيه م
والمبتوتة ش وهي المطلقة طلاقا بائنا او ثلاثا م يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما
ش اي ثابتا م وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش فيثبت النسب احتياطا وان جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة
لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق ش وان الولد اكثر مدة الحمل سنتين وهو باطل م فلا يكون منه لان وطيها حرام الا ان يدعيه
ش استثناء من قوله لم يثبت اي لم يثبت النسب اذا جاءت المبتوتة لتمام سنتين الا ان يدعيه ش اي الا ان يدعي الزوج الولد
م لانه التزمه ش اي لانه التزم النسب عند دعواه م وله وجه ش مخرج م بان وطئها بشبهة في العدة ش والنسب يحتاط في
اثباته فيثبت قيل هذا مناقض لرواية كتاب الحدود حيث قال ان النسب لا يثبت بالوطي في عدة المبتوتة واجيب بانه يحمل ما
يحمل المبتوتة في كتاب الحد وعلى المبتوتة بثلث وعلى ما هنا على المبتوتة بالكنايات فح يندفع التناقض لمكان الاختلاف في وقوع
البائن في الكنايات ولهذا قيده صاحب الكتاب في الحدود بالطلاق البائن على مال وهل يحتاج الى تصديق المراة ام لا
قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي فيه روايتان في رواية يحتاج الى تصديقها وفي رواية لا يحتاج ولم يذكره السرخسي
في شرح الكافي والبيهقي في الشامل م فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهر ش اي من وقت الطلاق
وهي لم تقر بانقضاء العدة اما لو اقرت بالانقضاء بثلاثة اشهر ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت لانا
عرفنا بطلان الاقرار وفي بطنها ولد م لم يلزمه ش اي لم يلزمه النسب م حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر عند ابي ح ومحمد
وقال ابو يوسف يثبت النسب منه الى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة ش وبيان
الاحتمال انه قيل ان الكلام في المراهقة المدخول بها وهي تحتمل الحبل ساعة فساعة فيحتمل ان تكون حاملا وقت الطلاق فيكون
انقضاء عدتها بوضع الحمل ويحتمل انها حبلت بعد انقضاء العدة بثلاثة اشهر وان كانت كذلك كانت كالبالغة اذا لم
تقر بانقضاء العدة يثبت نسب ولدها الى سنتين م ولهما ش اي لابي ح ومحمد م ان لانقضاء عدتها جهة معينة وهي الاشهر ش
لقوله تعالى واللائي لم يحضن م فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو ش اي حكم الشرع بالانقضاء م في الدلالة فوق اقرارها ش
اي في الدلالة على انقضاء العدة فوق اقرار المراة م لانه ش اي لان حكم الشرع م لا يحتمل الخلاف والاقرار ش اي اقرار المراة
م يحتمله ش اي الخلاف والكذب فان قيل يشكل عليه المتوفى عنها زوجها فان لعدتها جهة متعينة وهي اربعة اشهر وعشر ثم لم
يكن فيه الحبل ظاهرا هناك يثبت الى سنتين عند علمائنا الثلثة ولا يحكم بالانقضاء بالاشهر هناك لاحتمال الانقضاء بالوضع فكذا هنا
هنا قلنا لا يشكل لان لانقضاء عدتها جهة اخرى وهي الحبل لان الاصل في الكبيرة الاحبال وهذا لان الاصل في الصغيرة عدم الاحبال
فلهذا تتعين الجهة في حق الصغيرة دون الكبيرة لا يقال الاصل عدم الاحبال في الكبيرة ايضا لانا نقول ذلك في حق غير المنكوحة
فاما المنكوحة فلا يعتد بالاحتمال فكان الاصل فيه الاحتمال كذا في المبسوط م وان كانت ش اي الصغيرة م مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك
الجواب عندهما ش اي عند ابي ح ومحمد يعني ان ولدت لاقل من تسعة اشهر يثبت النسب والا فلا م وعنده ش اي عند ابي يوسف م يثبت له

سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل واطئا في اخر العدة وهي الثلثة الاشهر ثم ياتي به لاقل اكثر مدة الحمل وهي سنتان وان كانت
الصغيرة ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارها حكم ببلوغها معناه انها اعرف بامر عدتها فيحكم باقرارها
ببلوغها فيثبت نسب ولدها لاقل من سنتين في الطلاق البائن ولاقل من سبعة وعشرين شهرا في الرجعي وبه صرح في شرح الطحاوي
م ويثبت نسب الولد المتوفى عنها ما بين الوفاة وبين السنتين ش هذا اذا لم تكن المتوفى عنها زوجها صغيرة لان الصغيرة لا يثبت نسب ولدها
الا اذا ولدت لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام وان ولدت لاكثر من ذلك لا يثبت عند ابي ح ومحمد خلافا لابي يوسف م
وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة بستة اشهر لا يثبت لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة ش
لما لم يكن الحبل ظاهرا فقد حكم الشرع بالانقضاء بمضي اربعة اشهر وعشر وذلك اقوى من اقرارها م فصار كما اذا اقرت بانقضاء العدة
ش ثم بعد انقضاء العدة اذا ولدت لاقل من ستة اشهر يثبت النسب لانا تيقنا بوجود الحمل قبل انقضاء العدة وان ولدت
لاكثر من ذلك فلا لاحتمال حدوث الحبل فلا يثبت النسب بالشك م كما بينا في الصغيرة ش اشار به الى قوله لان لانقضاء عدتها
جهة اخرى وهي وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها ش اي في الصغيرة ليست بمحل للحمل قبل البلوغ وفيه ش اي وفي
البلوغ شك وكان الصغر ثابتا بيقين فلا يزول بالشك م واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر
يعني من وقت الاقرار يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فيبطل الاقرار وان جاءت به لستة اشهر لم يثبت ش وقال الشافعي يثبت
منه الا ان يكون قد تزوجت فيثبت من الثاني اذا تاتي به لاكثر من اربع سنين وقوله واذا اعترفت المعتدة يتناول كل معتدة
عن وفاة او عن طلاق بائن او رجعي لانه اطلق المعتدة ولم يقيدها م لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا
اللفظ ش اراد به قوله واذا اعترفت المعتدة م باطلاقه يتناول كل معتدة ش وقد ذكرناه الان قيل ذكر المرغيناني وقاضي
خان ان الايسة لو اقرت بانقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين يثبت نسب ولدها فلم يتناول كل معتدة وقال الكاكي الا ان
يأول بكل معتدة غير الايسة م واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابي ح الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامراتان
الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج ش بكسر القاف وفتح الباء الموحدة م فيثبت النسب من غير شهادة ش ثم قوله
المعتدة باطلاقها يتناول المعتدة عن وفاة او عن طلاق رجعي او بائن ولهذا قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير
وان ادعت انها ولدت وذلك بعد الوفاة او طلاق بائن لم يثبت ذلك الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين عند ابي ح وكذلك بعد
الطلاق الرجعي م وقال ابو يوسف ومحمد يثبت في الجميع بشهادة امراة واحدة ش مسلمة عدلة حرة وبه قال احمد وعند الشافعي
يشترط اربع نسوة وعند مالك وابن ابي ليلى يثبت بشهادة امراتين وعند زفر لا يثبت بشهادة النساء وعندهما يشترط الحرية
ولفظ الشهادة ولا يشترط الذكورة والعدد ذكره في المبسوط وقال فخر الاسلام يثبت بشهادة القابلة عند ابي يوسف ومحمد وفي المختلف
لا يقبل شهادة القابلة على الولادة الا بعد مؤيد وهو ظهور الحبل او اقرار الزوج بالحبل او قيام الفراش حتى ان المعتدة عن وفاة
اذا كذبها الورثة في الولادة وفي الطلاق البائن اذا كذبها الزوج وفي تعليق الطلاق بالولادة لا يقبل الا ببينة فلا يقبل
شهادة القابلة الا عند ما ذكرنا من القرائن وعندهما يقضى بشهادة القابلة وحدها الى هنا لفظ المختلف وفي المحيط لا يشترط العدد
كيلا يكثر النظر الى العورة وقال مشايخ طبرستان يشترط لفظ الشهادة لانها موجبة حقا على الغير وعند مشايخ العراق لا يشترط
وفي جامع قاضي خان وعلى هذا الخلاف كل ما لا يطلع عليه الرجال واجمع اصحابنا على انه يقضى بالنسب بشهادة القابلة عند قيام
النكاح واختلفوا بعد الموت والطلاق فعند ابي ح لا يثبت وعندهما يثبت م لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ش
اي قيام الفراش م ملزوم للنسب ش وتفسير الفراش كونها متعينة الى الزوج حتى ان كل ولد يحدث منها يثبت نسبه م والحاجة
الى تعيين الولد ش اي الحاجة هنا في اثبات الولد م فيتعين بشهادتها ش اي بشهادة القابلة م كما في حال قيام النكاح ش او اقرار
الزوج بالحبل وظهور الحبل م ولابي ح ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة ش يعني الذي انقضى ليس بحجة والحجة
هو القائم م فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء ش بعد الانقضاء م فيشترط كمال الحجة ش لان المراة لما ولدت صارت اجنبية لانقضاء عدتها
ونسب ولد الاجنبية من الاجنبي لا يثبت الا بحجة تامة فلا يقضى بشهادة القابلة وحدها م بخلاف ما اذا ظهر الحبل او صدر الاعتراف
لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها ش اي بشهادة القابلة لانه عم اجاز شهادة القابلة على الولادة م فان كانت معتدة

عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه في قولهم جميعا ش وورثته ومعنى تصديق الورثة ان يقروا
به جميعا او امر جماعة يقطع الحكم بشهادتهم بان كان رجلا منهم او رجل وامراتان منهم وجب الحكم باثبات النسب حتى يشارك المقر
والمنكر كذا ذكره البزدوي والتمرتاشي قال الاسبيجابي هذا جواب الاستحسان وفي القياس لا يثبت لانهم مقرون على الميت النسب فلا
يثبت بقولهم وقال شمس الائمة في تعليله المسئلة الورثة قائمون مقام الزوج ولو قال الزوج انها ولدته يثبت النسب فكذا التصديق لانه
بعد موته وهذا لان ثبوت النسب باعتبار الفراش وذلك باق بعد موته والحاجة الى الشهادة ليظهر ولادتها تعيين
الولد وقد حصل ذلك بتصديق الورثة فلا يكون ذلك اقرارا على الميت بالنسب لان ثبوت النسب لحقهم باعتبار تصديقهم ولا باعتبار تصديق
الورثة بل باعتبار الفراش م وهذا ش اي تصديق الورثة في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم واختلف مشايخنا
في ان لفظ الشهادة هل يشترط في الورثة ام لا قال بعضهم يشترط بعد ان يكون في مجلس الحكم كذا قال فخر الاسلام وذلك لان النسب لا يثبت في
حق الناس كافة الا بلفظ الشهادة وقال بعضهم لا يشترط واليه ذهب الفقيه ابو الليث م اما في حق النسب هل يثبت في حق غيرهم ش اي غير
المصدقين وغيرهم هم المنكرون من الورثة وغرماء الميت م قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ش يعني اذا كان المصدقون من
اهل الشهادة بان كانوا ذكورا او ذكورا واناثا يثبت النسب في حق غيرهم حتى يشارك الولد المنكرين ايضا في الارث ويطالب غريم الميت بدينه
م ولهذا ش اي ولاجل اشتراط كونهم من اهل الشهادة م قيل يشترط لفظ الشهادة وقيل لا يشترط لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم
باقرارهم وما يثبت تبعا ش اي من حيث التبعية م لا يراعى فيه الشرائط ش اي شرائط المتبوع كالعبد مع المولى والجندي مع
السلطان في حق الاقامة م واذا تزوج الرجل امراة فجاءت بالولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لان العلوق
سابق على النكاح فلا يكون منه وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الزوج او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة
اي مدة الحمل من وقت النكاح تامة فيثبت النسب م فان جحد الولادة ش اي فان انكر الزوج الولادة م يثبت بشهادة امراة واحدة
تشهد بالولادة ش والمراد بامراة واحدة حرة مسلمة وبه صرح في المبسوط وهو خلاف بين العلماء وقد ذكرناه عن قريب م حتى لو
نفاه الزوج يلاعن ش لان اللعان يجب بالقذف م لان النسب يثبت بالفراش القائم ش فلا ينتفي الا باللعان على نفيه في من يصح نفيه
فيها وقد مر بيانه في باب اللعان م واللعان انما يجب بالقذف ش هذا جواب عن سؤال تقديره ما يقال اللعان هذا انما يجب بنفي
الولد والولد يثبت بشهادة القابلة وهو لا يجوز لان اللعان في معنى الحد والحد لا يثبت بشهادة النساء فاجاب بقوله واللعان انما يجب بالقذف
والقذف يوجد لان قوله ليس مني قذف لها بالزنا معنى والقذف لا يستلزم وجود الولد فانه يصح بدونه فلم يحتج الى الولد الثابت بشهادة
القابلة م وليس من ضرورته ش اي من ضرورة اللعان م وجود الولد فانه يصح بدونه ش اي بدون الولد م فان ولدت ثم اختلفا
فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة اشهر وقالت هي منذ ستة اشهر فالقول قولها والولد ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد من نكاح لا من
سفاح ش وهو الزنا لا يقال الظاهر شاهد له ايضا لان الاصل في الحوادث ان يضاف الى اقرب الاوقات فتعارضا فلابد من دليل الترجيح
لانا نقول الجواب هو لزوم حمل امرها على الفساد على تقدير اعتبار قول الزوج فلا يجوز ذلك م ولم يذكر ش اي لم يذكر محمد م الاستحلاف
ش اي ان المراة تستحلف ام لا م وهو على الاختلاف ش المذكور في الاشياء الستة فتستحلف عندهما خلافا له والصحيح لان الاختلاف ودفع
في النسب والنكاح م وان قال لامراته اذا ولدت فانت طالق فشهدت امراة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة وقالا تطلق لان
شهادتها ش اي لان شهادة المراة م حجة في ذلك ش اي في باب الولادة وهما قيدان لتركهما الخبر فلابد من ذلك احدهما عدم اقرار
الزوج بالحبل والاخر عدم كون الحبل ظاهرا وهنا مسئلتان احداهما ان يقر الزوج بالحبل او لم يقر فانه لم يقر به لا يقع الطلاق بقوله
ولدت ولا يثبت النسب بالاتفاق اذا لم تشهد القابلة اما اذا شهدت فعند ابي حنيفة يثبت النسب ولا يقع الطلاق وعندهما يثبت
ويقع الطلاق م قال عم شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ش هذا حديث غريب فلذلك لم يذكر له الراوي
وقال مخرج الاحاديث روى ابن ابي شيبة في مصنفه في البيوع حدثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن الزهري قال مضت السنة
ان يجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن وتجوز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال
وامراتان فيما سوى ذلك ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جريج عن الزهري فذكره م ولانها لما قبلت ش اي ولادة المراة اي في الولادة
م لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ش لان وقوع الطلاق متعلق بها م ولابي حنيفة انها ش اي ان المراة التي هي

الزوجة م ادعت الحنث ش على الزوج وهو وقوع الطلاق والزوج ينكر ذلك م فلا يثبت الا بحجة تامة ش اي كاملة م وهذا
ش اشارة الى عدم ثبوت دعوى المراة الا بحجة كاملة م لان شهادتهن ضرورية في الولادة ش لان محل الولادة لا يطلع عليها
الرجال والثابت بالضرورة لا يتعدى موضع الضرورة م فلا يظهر في حق الطلاق لانه ش اي لان الطلاق م ينفك عنها ش
اي عن الولادة في الجملة يعني يوجد بدونها وكذا الولادة توجد بدون الطلاق وان صار الطلاق هنا من لوازمها كما اشتراه
لحما فشهد مسلم انه ذبيحة مجوسي قبلت شهادته في حرمة الاكل ولا يثبت بحق الذابح في حق الرجوع على البائع بشهادة الواحد
كذا في جامع قاضي خان م وان كان الزوج قد اقر بالحبل ش يعني اذا اقر الزوج بالحبل ثم علق طلاقها بالولادة فقالت المراة
ولدت وكذبها الزوج م طلقت من غير شهادة عند ابي حنيفة وعندهما يشترط شهادة القابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث
وشهادتها حجة فيه ش اي شهادة القابلة حجة في الحنث م على ما بينا ش يعني في المسئلة الاولى م وله ش اي لابي حنيفة م ان الاقرار
بالحبل اقرار بما يفضي اليه ش اي بالشيء الذي يفضي الحبل الى ذلك الشيء م وهو الولادة ش الضمير في وهو يرجع الى ما
م ولانه اقر بكونها مؤتمنة ش لانه علق طلاقها بامر كائن وهو الولادة والقول قول المؤتمن في دعوى رد الامانة
م فيقبل قولها في رد الامانة م قال ش اي قال القدوري م واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشة رض الولد لا يبقى
في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل ش اخرج الدارقطني ثم البيهقي في سننيهما من طريق ابن المبارك حدثنا داود بن عبد
الرحمن عن ابن جريج عن جميلة بنت سعد عن عائشة قالت ما تزيد المراة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل وفي
لفظ لا يكون الحمل اكثر من سنتين واخرج الدارقطني ايضا من جهة البيهقي عن الوليد بن مسلم قال قلت لمالك بن انس اني حدثت
عن عائشة انها قالت لا تزيد المراة في حملها على سنتين قدر ظل المغزل قال من يقول هذا هذه جارتنا امراة محمد بن عجلان امراة
صدق وزوجها رجل صدق حملت ثلثة ابطن في اثني عشرة سنة كل بطن في اربع سنين قوله ولو بظل مغزل اي بقدر
مكث ظله حال الدوران لانه اسرع زوالا من سائر الظلال والغرض المبالغة في تقليل المدة وفي بعض النسخ ولو بفلكة
مغزل وهي رواية المبسوط والايضاح ان بقدر فلكة مغزل وفي شرح الارشاد ولو بدوران فلكة مغزل م واقله ستة
اشهر لقوله عز وجل وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي يقدر الاكثر ش اي اكثر
مدة الحمل باربع سنين وبه قال مالك في المشهور واحمد كذلك وقال عبادة خمس سنين وقال الزهري ست سنين وقال ربيعة
بن ابي عبد الرحمن سبع سنين وقال الليث ثلث سنين وبقولنا قال الثوري والضحاك بن مزاحم وهرم بن حيان واحمد في رواية
م والحجة عليه ش اي على الشافعي م ما رويناه ش وهو حديث عائشة م والظاهر انها قالته سماعا ش اي الظاهر ان عائشة قالت
الحديث المذكور من جهة السماع عن النبي عم م اذ العقل لا يهتدي اليه ش يعني العقل لا يدرك هذا لان ما في الرحم لا يعلمه
الا الله م ومن تزوج امراة فطلقها ثم اشتراها ش يريد حالة طلقها بعد الدخول اذ لو كان قبل الدخول لا يلزمه الولد
الا ان تجيء لاقل من ستة اشهر منذ طلقها م فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم اشتراها لزمه ش اي الولد
والا لم يلزمه ش اي وان جاءت به لاكثر من ذلك لم يلزمه م لانه في الوجه الاول ش اراد به ما اذا ولدته لاقل من ستة
اشهر م ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ش اراد به ما اذا ولدته لستة اشهر او اكثر
من وقت الشراء م ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته ش وهو وقت كونها مملوكة فلا يثبت الا بالدعوة
وهو معنى قوله م فلابد من دعوة ش يعني لا يثبت النسب الا بان يدعيه م وهذا ش اي هذا الحكم الذي ذكرناه فيما م اذا كان الطلاق
واحدا بائنا او خلعا او رجعيا اما اذا كان ش اي الطلاق م اثنين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة م
لان الامة تحرم حرمة غليظة ش لان الامة تحرم حرمة غليظة مطلقة فلا يحل له حتى تنكح زوجا غيره م فلا يضاف العلوق
الى ما قبله ش اي الى ما قبل الطلاق وهو العقد الاول م لانها لا تحل بالشراء ش اذ الوطء لا يحل له بعد الشراء لانها حرمت عليه
حرمة غليظة بالثنتين واذا لم يحل وطؤها بملك اليمين لا يفضي بالعلوق من اقرب الاوقات او في القضاء بالعلوق الى اقرب الاوقات ذلك
يلزم حمل امر المسلم على الحرام وهو التمكين للوطء الحرام والوطء الحرام من الوطء ان قيل وجب ان يحل بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم قلنا لا يحل لقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والثانية في الامة كالثالثة في الحرة فاذا لم يحل وطؤها فلا يضاف

الى قرب الاوقات بل اضافه الى الابعد وهو اقل الطلاق فيلزمه الولد اذا جاءت به لاقل من سنتين بعد الطلاق م وممن
قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امراة فهي ام ولده اي بالاجماع م لان الحاجة الى تعيين الولد
المعنى ان سبب ثبوت النسب من المولى هو الدعوة وقد وجدت من المولى بقوله فهو مني ولم يبق الا الحاجة الى تعيين الولد م
وثبت ذلك ش اي تعيين الولد بشهادة القابلة بالاجماع اي باتفاق اصحابنا وبه قال احمد وقدم الخلاف فيه هذا اذا ولدت
لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ولو ولدته لستة اشهر او اكثر لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن الولد
مدعيا هذا الولد بخلاف الاول لتيقننا بقيامه في البطن وقت القول فتيقننا بالدعوى كذا في جامع قاضي خان وقال في
مسئلة كتاب العتاق ان قال ما في بطنك حر فولدت بعد ذلك لستة اشهر لم يعتق وان ولدته لاقل من ستة اشهر عتق ولكن
ينبغي ان يعرف انه فيما اذا قال ان كان في بطنك ولد او قال ان كان بها حبل فهو مني ولفظ التعليق اما اذا قال هذه حامل مني
يلزمه الولد وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر الى سنتين حتى ينفيه وبه صرح في الاجناس في كتاب العتاق م ومن قال لغلام
هو ابني ثم مات فجاءت ام الغلام فقالت انا امراته وهو ابنه فهما يرثانه ش اي الام والابن يرثان الميت م وفي النوادر جعل ش اي محمد
هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة
وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح ش واعترض بانه ينبغي ان لا يكون لها الميراث في الاستحسان ايضا لان هذا النكاح يثبت
اقتضاء فيثبت بقدر الضرورة وهو تصحيح النسب دون استحقاق الارث واجيب بان النكاح على ما هو الاصل ليس بمتنوع الى نكاح هو
سبب لاستحقاق الارث ونكاح ليس بسبب له فلما ثبت النكاح بطريق الاقتضاء يثبت ما هو من لوازمه التي لا ينفك عنه شرعا
وانما قال على ما هو الاصل لئلا يرد نكاح الكتابية والامة لانه من العوارض م وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت ش
اي ام الغلام م معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام ش فقيد بكونها معروفة بالحرية لانها لو لم تكن معروفة بانها حرة من الاصل لم ترث
لان للورثة ان يقولوا انت كنت ام ولد لمورثنا وانما عتقت بموته غاية ما في الباب انها حرة في الحال والتمسك باستصحاب الحال
لمعرفة الحكم في الماضي يصلح للدفع لا للاثبات فيندفع عنها الرق ولا يثبت الارث وقيد ايضا بكونها ام الغلام لانه اذا لم يثبت
انها ام الغلام فلا ترث م والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك ش اي لثبوت النسب م وضعا وعادة ش اي من حيث الوضع من جهة
الشرع ومن حيث العادة بالشهرة بين الناس م ولو لم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولده فلا ميراث لها ش قد قررنا هذا
الان بقولنا فقيد بكونها معروفة بالحرية م لان ظهور الحرية باعتبار الدار ش اي دار الاسلام م حجة في دفع الرق لا في استحقاق
الارث لانه لا اثبات لانه لا يثبت بالنسب صحيح وقال التمرتاشي لا ميراث لها ولكن لها مهر المثل لانهم اقروا بالدخول بها ولم يثبت
كونها ام ولد بقولهم وقال الاترازي وفيه نظر لان الدخول انما يوجب مهر المثل في غير صحة النكاح اذا كان الوطء
عن شبهة ولم يثبت النكاح هنا والاصل عدم الشبهة فاي دليل يحمل على ذلك فلم يجب مهر المثل م

باب الولد من احق به ش

اي هذا باب في بيان حكم الولد في الحضانة والتربية لمن هو من احق به لان الولد
عاجز عن النظر لنفسه والقيام بحوائجه فجعل الشرع الولاية لمن هو مشفق عليه فجعل ولاية التصرف الى الاب لقوته مع
الشفقة وحق الحضانة الى الام لرفقها في ذلك مع الشفقة عليه وبما قدر على ذلك للزومها البيت وكونها الشفقة ثم الشفقة
بين الناس ظاهرة لا يحتاج الى بيانه م واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد ش سواء كانت كتابية او مجوسية لان
الشفقة لا تختلف باختلاف الدين م لما روي ان امراة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي
له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عم انت احق به ما لم تتزوجي ش هذا الحديث رواه ابو داود في سننه حدثنا محمود بن خالد
السلمي حدثنا الوليد عن ابي عمرو يعني الاوزاعي حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو ان امراة قالت يا رسول الله
ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي له سقاء وان اباه طلقني واراد ان ينزعه مني فقال لها عم انت احق به ما لم تنكحي
ورواه الحاكم وصحح اسناده قالوا عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فان اراد بجده محمد كان الحديث مرسلا وان
اراد به عبد الله كان متصلا وهنا قد صرح عن جده عبد الله فالحديث متصل صحيح وعمرو وشعيب ومحمد كلهم ثقات قوله
وحجري بفتح الحاء وكسرها حجر الانسان والحواء بكسر الحاء المهملة وتخفيف الواو وبيت من الوبر والجمع الاحوية كذا في الصحاح وقال ابن

الاثير اسم المكان الذي يحوي له بنفسه ويجمعه كذا قرء في هذا الحديث ثم قال الحواء بيوت مجتمعة في الناس على ماء والجمع احوية قرء
في حديث اخر والسقاء بالكسر الدلو م ولان الام اشفق عليه واقدر على الحضانة ش الحضانة ماخوذة من الحضن وهو ما دون الابط
الى الكشح وحضنا الشيء جانباه وحضن الطائر بيضه يحضنه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحيه وكذلك المراة لولدها تحتضنه في حضنه
وتضمه الى جانبه م فكان الدفع اليها انظر ش اي فكان دفع الولد الى امه انظر في حقه يعني اقوى نظرا في حاله من غيرها
م واليه ش اي الى هذا المعنى م اشار الصديق ش اي ابو بكر الصديق م بقوله ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله
حين وقعت الفرقة بينه وبين امراته والصحابة حاضرون متوافرون ش هذا غريب بهذا اللفظ وقصته ما رواه
ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا محمد بن بشر نا سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر بن الخطاب طلق ام ابنه
ام عاصم ثم اتى عليها وفي حجرها عاصم فاراد ان ياخذه منها فتجاذباه بينهما حتى بكى الغلام فانطلقا الى ابي بكر فقال له ابو بكر
يا عمر مسحها وحجرها وريحها خير له منك حتى يشب الصبي فيختار لنفسه ورواه عبد الرزاق حدثنا سفيان الثوري عن عاصم
عن عكرمة قال خاصمت امراة عمر الى ابي بكر وكان طلقها فقال ابو بكر هي اعطف والطف وارحم واحنى وارأف وهي
احق بولدها ما لم تتزوج وتفسير الذي ذكره المص قوله ريقها اي ريق ام عاصم امراة عمر بن الخطاب واسمها جميلة قوله
من شهد بضم الشين وفتحه عسل في شمعه وفي المبسوط ريحها وفي رواية لطفها وهو ثوب يشتمل به المراة خير له من
سمن وعسل عندك يا عمر فدعه عندها فقضى به بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع م والنفقة على الاب على ما
نذكر ش اي نفقة الولد على ابيه على ما ياتي في باب النفقات م ولا تجبر الام عليها ش اي على الحضانة وفي بعض النسخ
عليه اي على اخذ الولد يعني اذا طلبت فهي احق واذا ابت لا تجبر على الاخذ م لانها عست تعجز عن الحضانة ش وبه قال
الشافعي واحمد والثوري ومالك في رواية وفي رواية تجبر وبه قال ابن ابي ليلى والحسن بن صالح وابو ثور واختاره الفقيه
ابو الليث والهندواني من اصحابنا والمشهور عن مالك يجبر في الشريفة التي لا عادة لها بارضاع الولد وان كانت ممن ترضع تجبر
فان لم يوجد غيرها او لم ياخذ الولد ثدي من غيرها اجبرت بلا خلاف ويجبر الاب على اخذ الولد بعد استغنائه
من الام لان نفقته وصيانته عليه بالاجماع م فان لم تكن له ام ش اي وان لم يكن للولد ام بان كانت غير اهل للحضانة
او متزوجة بغير محرم او ميتة م فام الام اولى وان بعدت ش اي وان علت عند الجمهور وعند احمد ام الاب اولى
وهو ضعيف لان ام الام تدلي بالام وهي مقدمة على الكل فما دامت واحدة منهن من جانب الام قائمة فهي احق
م لان هذه الولاية ش اي ولاية الحضانة م تستفاد من قبل الامهات ش لانه من وفور شفقتهن فكانت
تدلي اليه بام فهي اولى ممن يدلي باب وتستوي في ذلك المسلمة والكافرة لان حق الحضانة باعتبار الشفقة وهي
لا تختلف باختلاف الدين كما قيل كل شيء يحب ولده حتى الحبارى م وان لم تكن ش اي ام الام م فام الاب اولى من الاخوات
ش وعند زفر الاخت من الاب والام او الخالة اولى من ام الاب لان استحقاق الحضانة باعتبار قرابة الام قلنا
هذه ام في نفسها كام الام والام مقدمة على غيرها في الحضانة ولهذا تحرز ميراث السدس واصل الشفقة
باعتبار الولاد وكذلك الجدات دون الاخوات وعند مالك الخالة مقدمة على الجدة لاب م لانها من الامهات
ش لان هذه الولاية بالامومة م ولهذا ش اي ولكون الجدة من الامهات م تحرز ميراثهن السدس ش
اي تحرز ميراث الامهات هذا ايضاح لكون ام الاب من الامهات يعني على انها من الامهات انها تحرز السدس
في الميراث وهو ميراث الام قال الاترازي فيه نظر لان ميراث الام انما يكون هو السدس اذا كان معها ولد او ولد الابن
او الاثنين من الاخوة والاخوات وهنا عند عدمهم ايضا يكون للجدة السدس وميراث الام عند عدمهم ثلث
الجميع او ثلث ما بقي بعد فرض احد الزوجين م ولانها ش اي ولان ام الاب م اوفر شفقة للولاد ش اي لاجل
الولاد م فان لم تكن جدة فالاخوات اولى من الخالات والعمات لانهن ش اي لان الاخوات م بنات الابوين ولهذا قدمن في
الميراث وفي رواية ش اي رواية كتاب الطلاق م الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عم الخالة والدة ش هذا الحديث
رواه البخاري عن البراء بن عازب في حديث طويل قال رسول الله عم الخالة بمنزلة الام ورواه ابو داود من حديث علي

عنه بلفظ الخالة ام وروى الطبراني من حديث ابي مسعود قال قال رسول الله صلعم الخالة والدة وكذا رواه العقيلي من حديث ابي
م وقيل في قوله ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته م وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ش وبه قال الكرخي
واخرج من الشافعية وقال الش في الاصح تقدم الاخت لاب على الاخت لام وبه قال احمد واعتبراه بقوة الميراث ولنا ما اشار
اليه المص بقوله م لان الحق ش اي حق الحضانة م من قبل الام ش معناه اي في ذات قرابتين يرجح على ذات قرابة واحدة لما فيها
من زيادة الشفقة وعند زفر الاخت لاب وام والاخت لام يستوياه في الحضانة م ثم الخالات اولى من العمات ترجيحا
لقرابة الام ش اي لاجل الترجيح لقرابة الام لان الحضانة من قبل الامهات م وينزلن كما نزلنا الاخوات ش يعني الخالة
لاب وام اولى من الخالة لام اشار اليه بقوله م معناه يرجح ذات قرابتين ثم قرابة الام ش والخالة لاب ذات قرابتين
والخالة لام ذات قرابة واحدة وعند الش واحمد تقدم الخالة من الاب على الخالة من الام م ثم العمات ينزلن كذلك
يعني ان العمة لاب وام اولى من العمة لام ثم العمة لام اولى من العمة لاب وبنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات
بمعزل عن حق الحضانة لان قرابتهن لم تتاكد بالمحرمية كذا في المحيط وفي البدائع لاحق للرجال من قبل الام في الحضانة وفي العلم
البنين لا بطلب من خلاف فالاب عند استغناء الصغير يجبر على القبول وفي المنصوري ابن العم اولى بالذكر والخال اولى بالانثى وكل ذكر
من قبل الام الحق له في الولد مع العصبة الا الخال مع ابن العم فينظر في النساء من كان من قبل الام وفي الرجال من كان من قبل الاب ويدفع
الى مولى العتاقة م وكل من تزوجت من هؤلاء ش يعني كل من تزوجت من النساء ممن كان لها حق الحضانة م سقط حقها لما روينا ش وهو قوله
عم ما لم تتزوجي وفيه خلاف الحسن البصري قال ابن المنذر اجمع على هذا اهل العلم الا الحسن البصري وهو رواية عن احمد قال عنه لا يسقط حقها
بالتزوج م ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا ش اي يعطي الصغير شيئا قليلا يقال نزر نزرا اي قليل وعادته يوخر اي يؤذ
بهلة م وينظر اليه شزرا ش اي ينظر زوج الام الاجنبي الى الصغير بمؤخر عينيه يقال شزره يبصر يشزره شزرا اذا نظر اليه بمؤخر
عينيه وعادته شين معجمة وزاي ثم راء والمقصود ان هذا عبارة عن قلة الشفقة على الصغير وقلة الالتفات اليه و
لهذا قال المص م فلا نظر ش اي اذا كان حال زوج الام الاجنبي هكذا فلا نظر منه على الصغير م قال ش اي قال القدوري
الا الجدة اذا كان زوجها الجد ش هذا استثناء من قوله سقط حقها يعني اذا كانت الجدة متزوجة بالجد لا يسقط حقها واذا كانت
ذات زوج م لانه ش اي لان الجد م قام مقام ابيه فينظر له ش اي للصغير م وكذا كل زوج ذو رحم محرم منه ش اي من الولد
كعم الولد اذا تزوج بامه لا يسقط حقها م لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ش اي بالنظر الى القرابة القريبة وهو العم
وانما ينزع الولد من يد الام اذا تزوجت بغير محرم واذا ارتدت الزوجية لان المانع قد زال ش والسبب قائم يعود الحق وبه
قال الش واحمد ومالك وفي رواية عن مالك لا يعود والرجعي مانع حتى ينقضي عدتها عندنا وبه قال المزني وقال غيره من الشافعية
يعود بالطلاق الرجعي م فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم به ش اي اولى الرجال بامساك الصبي م
اقربهم تعصيبا ش اي من حيث التعصيب اي اقرب العصبات م لان الولاية للاقرب وقد عرف الترتيب في موضعه ش وهو باب
الميراث وولاية النكاح م غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم ش هذا استثناء من قوله فاولاهم اقربهم تعصيبا كمولى
العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة ش لانه لا يؤمن عليها بها وكذلك ذو الرحم المحرم من العصبة اذا لم يؤمن عليها لفسقه ومجانته
لا يدفع اليه لان في الدفع ضررا بالصغيرة وقال الصدر الشهيد وعند لمح اذا لم تكن عصبة للصغير يدفع الى الاخ لام ثم
عند توم لام ولاية وقال في تحفة الفقهاء واذا لم تكن للجارية من عصباتها غير ابن العم فالاختيار الى القاضي ان راه اصلح يضم اليه
والا فيضع عند امينه وقال محمد لا حق لذكر من قبل النساء والتدبير للقاضي يدفع الحاضنة يحضنها م والام والجدة احق بالغلام
حتى ياكل وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده ش وذكر في نوادر ابن رشيد ويتوضأ وحده وتكلموا في المراد في الاستنجاء من
مشايخنا من قال المراد منه تمام الطهارة بان يطهر وجهه وحده بالماء بحيث لا يحتاج الى من يعينه ويعلمه ومنهم من قال المراد منه
ان يطهر نفسه عن النجاسة وان كان لا يقدر على تمام الطهارة م وفي الجامع الصغير حتى يستغني فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس
ش ولم يذكر الاستنجاء وشرطه في السير الكبير وغيره م والمعنى واحد ش يعني ذكر الاستنجاء فيما مضى وذكر الاستغناء بالقدرة
على الاستنجاء ش القدرة على الاستنجاء ان يمكنه ان يفتح سراويله عند الاستنجاء ويشده عند الفراغ م ووجهه ش اي وجه قول

العذرة على الاستنجاء ان يمكنه ان يفتح سراويله عند الاستنجاء ويشده عند الفراغ

من ذكر الاستغناء م انه ش اي ان الصغير م اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق بآداب الرجال واخلاقهم والاب
اقدر على التأديب والتثقيف ش اي التسوية م والخصاف ش هو الشيخ الامام ابو بكر احمد بن عمرو من كبار علمائنا وكان
مروي عن بشر بن الوليد عن ابي يوسف القاضي وقال صاحب الطبقات احمد بن عمر بضم العين وقيل عمرو بالفتح بن مهير وقيل بن زهير
الشيباني روى عن مشايخ البخاري مثل ابي عاصم النبيل ومسدد والقعنبي وغيرهم وله مصنفات كثيرة وكان زاهدا يأكل
من كسب يده فلذلك سمي خصافا لانه كان بباب بغداد سنة احدى وستين ومائتين م قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب
ش لانه اذا بلغ سبع سنين على الحضانة غالبا ويستنجي وحده وعليه الفتوى كذا في الكافي وغيره وقدره ابو بكر الرازي بتسع سنين
وعند مالك الام احق بالغلام حتى يحتلم وقيل حتى يثغر اي حتى يتبدل اسنانه وعند الش يخير الغلام في سبع او ثمان وعند احمد واسحاق
يخير في سبع فاذا اختار احدهما فسلم اليه ثم اختار الاخر فله ذلك ورد اليه فان عاد واختار الاول اعيد اليه هكذا ابدا قال في
المغني وهذا لم ينقل عن احد من السلف والمعتوه لا يخير ويكون عند الام م والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لانه بعد الاستغناء
يحتاج الى معرفة آداب النساء ش من الغزل والطبخ وغسل الثياب م والمرأة على ذلك اقدر ش لانها اذا دفعت الى الاب اختلطت بالرجال
فيقل حياؤها والحياء في النساء زينة م وبعد البلوغ يحتاج الى التحصين والحفظة والاب فيه اقوى كاهتدائه على الاعتداد عليه الام
واهدى الى معرفة ذلك لانها تصير عرضة للفتنة ومطمعة للرجال والنساء تخدع م وعن محمد ش رواه هشام عنه م انها تدفع
الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقق الحاجة الى الصيانة ش والاب اقدر على هذا وفي غياث المفتي الاعتماد على رواية هشام لفساد
الزمان واذا بلغت احدى عشرة سنة فقد بلغت حد الشهوة في قولهم وعند الش اذا اختار الغلام امه يكون عندها بالليل وعند
الاب بالنهار والبنت اينما اختارت يكون عندها بالليل والنهار وعند مالك الام احق بالجارية حتى تنكح ويدخل بها الزوج وان حاضت
م ومن سوى الام والجدة ش كالاخوات والخالات والعمات م احق بالجارية حتى تبلغ حدا تشتهى ش وفي المحيط في حد المشتهاة
لبني عليه ثبوت حرمة المصاهرة وكون الاب اولى وقال اذا كانت بنت تسع سنين او اكثر كانت مشتهاة وان كانت بنت
خمس سنين او دونه لم تكن مشتهاة وان كانت بنت ست سنين او سبع سنين ينظر ان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة وان لا فلا
وقال الفقيه ابو الليث في ايمان البيادي الغالب انها لا تشتهى ما لم تبلغ تسع سنين فالحكم لائمة السرخسي وبه ياخذ م وفي
الجامع الصغير حتى تستغني ش ذكر اولا رواية القدوري ان الصغيرة تترك عند من سوى الام الى ان تشتهى ثم ذكر رواية
الجامع الصغير الى ان تستغني واستغناؤها ان تاكل وحدها وتلبس وحدها فاذا بلغت الى ان تشتهى واستغنت يدفع الى الاب
م لانها ش اي لان من سوى الام والجدة مثل الاخوات ونحوهن م لا تقدر على استخدامها ش اي استخدام الصغيرة التي استغنت وان
كانت تحتاج الى تعلم آداب النساء م ولهذا ش اي ولاجل عدم قدرة من سوى الام والجدة على استخدامها م لا تؤجرها ش
اي الصغيرة م للخدمة ش اي لاجل الخدمة من كان يربيها استخدامها م فلا يحصل المقصود ش وهو التعليم م بخلاف الام والجدة
لقدرتهما عليه ش اي على الاستخدام م شرعا ش اي من حيث الشرع بدليل الاجارة م قال ش اي القدوري م والامة اذا اعتقها مولاها
وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد ش وذلك بان زوجها مولاها ثم ولدت ثم اعتقت فكانت احق بالولد من مولاها لان الحضانة
هنا انما تكون مع المولى لان الزوج لا حق له في الولد اذ الولد يتبع الام في الملك ومالك المملوك احق به من غيره كذا في الكافي
واختلفت المالكية في ام الولد اذا اعتقت مع اتفاقهم على ثبوت الحضانة للامة ذكره في الجواهر م لانهما ش اي الامة وام
الولد اللتين اعتقتا م حرتان ش فكانتا احق بالولد من مولاهما م اوان الحق ش اي وقت ثبوت الحق م وليس لهما قبل العتق
حق في الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى ش وبه قال عطاء والثوري والش واحمد وعند مالك يثبت الحضانة
للرقيق م والذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان ش فاذا عقل الاديان تؤخذ منها ويدفع الى الاب وبه قال مالك في
المشهور وابن القاسم وابو ثور وغيرهم ان يعدته بالخمر ولحم الخنزير وان خيف ضم اليه ناس من المسلمين وقال الش واحمد لا حضانة
لها وهو رواية عن مالك م او يخاف ان يالف الكفر ش فان مصدرية ان يخاف الفة الكفر واما قوله او يخاف فيجوز فيه ثلاثة اوجه
الاول النصب على انه بتقدير الى ان يخاف كما في قوله لالزمنك او تعطيني حقي اي الى ان تعطيني الثاني الرفع على انه استئناف اي هو يخاف
الثالث الجزم عطفا على قوله ما لم يعقل منفردا او يخف م للنظر قبل ذلك ش اي الذمية احق بولدها المسلم لاجل النظر في حق

النظر في حق الصغير قبل ان يعقل الاديان وقبل ان يخاف من فتنة الكفر واحتمال المقصود بعض ش اي ولاجل احتمال حصول الرد له باستماع احوال الكفر في ذهنه بعد ان يعقل الاديان م ولاعتبار للعلوم والجارية ش يعني بان الابوين لا يكون الولد عند الام ما لم يتزوج بزوج اجنبي الى المدة التي ذكرناها وبه قال مالك م وقال الشافعي لهما الخيار ل اذا بلغا سن التمييز وبلغ الى سبع او ثمان وبه قال احمد لان النبي صلعم خير ش روى اصحاب السنن الاربعة عن هلال بن اسامة عن ابي ميمونة سليم ويقال سلمان مولى من اهل المدينة رجل صدق قال بينما انا جالس مع ابي هريرة اذ جاءته امراة فارسية ذو جمة يدها ابن لها فادعياه فقال ابا هريرة استهما عليه ورطن لها بذلك فجاء زوجها فقال من يخاصمني في ولدي فقال ابو هريرة اللهم اني لا اقول هذا الا اني سمعت امراة جاءت الى رسول الله وانا قاعد عنده فقال يا رسول الله ان زوجي يريد ان يذهب بابني وقد سقاني من بير ابي عنبة وقد نفعني وقال رسول الله صلعم استهما عليه فقال زوجها من يحاقني في ولدي فقال النبي عم هذا ابوك وهذه امك فخذ بيد ايهما شئت قوله ورطن من الرطانة بفتح الراء وكسرها وهي كلام لا يفهمه الجمهور وانما هو مواضعة بين اثنين وجماعة والعرب تخص بها غالبا كلام العجم قوله من بير ابي عنبة بكسر العين المهملة وفتح النون وبالباء الموحدة وهي بير معروفة بالمدينة عندها عرض رسول الله عم اصحابه لما سار الى بدر وقوله من يحاقني بالحاء المهملة وبالقاف اي من ينازعني واستدل الشافعي ايضا بحديث رافع بن سنان وهو الذي ذكره المص واجاب عنه على ما يجي واخرجه ابو داود والنسائي عن عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن جده رافع بن سنان انه اسلم وابت امراته ان تسلم فجاءت بابن لهما صغير لم يبلغ فاجلس النبي صلعم الاب هاهنا والام هاهنا ثم خيره وقال اللهم اهده فذهب الى امه ولفظ ابي داود انه اسلم وابت امراته ان تسلم فاتت النبي عم فقالت ابنتي وهي فطيم وقال رافع ابنتي وقال النبي عم للام اقعدي ناحية وللاب ناحية واقعد الصبي بينهما وقال لهما ادعواها فمالت الصبية الى امها فقال عم اللهم اهدها فمالت الى ابيها فاخذها واخرجه احمد في سننه ولفظه في ولد صغير م ولنا انه ش اي ان الصغير م لقصور عقله يختار من عنده الدعة ش بفتح الدال والعين المهملة اي الراحة والخفض والهاء فيه عوض عن الواو لانه من ودع الرجل بالواو وضم الدال فهو وديع اي ساكن وهو من باب فعل يفعل بضم العين فيهما م لتخليته ش اي بسبب تخليته من عنده الدعة بين الصبي وبين اللعب م فلا يتحقق النظر ش وعدم تحقق النظر على الصبي اذا اشتغل باللعب ظاهر م وقد صح ان الصحابة لم يخيروا ش لم يتعرض اليه احد من الشراح وقد روي مالك والبيهقي عن ابي بكر انه دفع الغلام لامه لما اختصم فيه عمر وامه قال فيه سمعت رسول الله يقول لا توله والدة عن ولدها اي لا تفرق بينهما وكل انثى فارق ولدها فهي والد وقد ولهت توله وولهت تله ولها وولهانا فهي واله ووالهة والوله ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد والصحيح بهذا ومع هذا وربما يخالف هذا ما روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا ابن جريج انه سمع عبد الله بن عمر يقول اختصم ابو ام فرقد بن لهما الى عمر فخيره واختار امه فانطلقت به وروي ابن ابي شيبة عن ابي هريرة انه خير غلاما بين ابيه وامه وانما الحديث اشار به الى الحديث الذي استدل به الشافعي قوله لان النبي صلعم خير واشار به الى الجواب عنه فقال م قلنا قد قال عم اللهم اهده فوفق لاختيار الانظر بدعائه ش هذا جواب عما استدل به الشافعي في حديث التخيير بانه لو كان التخيير معتبرا لم يقل النبي صلعم اللهم اهده فوفق لاختيار الانظر في حقه ببركة دعائه م ولم يوجد ذلك فيما نحن فيه م او تحمل على ما اذا كان بالغا ش هذا جواب ثان عن حديث الشافعي ولكن ليس بوجيه ولا يرضى به الخصم لانه صرح فيه بان ابنهما صغير لم يبلغ وهو في حديث رافع بن سنان الذي مضى عن قريب وفي رواية اخرجها ابو داود عن رافع بن سنان ولفظه انه اسلم وابت امراته فاتت النبي عم فقالت ابنتي وهي فطيم وقال رافع ابنتي واقعد النبي عم الام ناحية والاب ناحية واقعد الصبية بينهما فقال لهما ادعواها فمالت الصبية الى امها فقال عم اللهم اهدها فمالت الى ابيها فاخذها ابيها وهذا ايضا صرح به بالصبية وانها فطيم فكيف يكون الولد بالغا والحق ان اصحابنا تمسكوا في هذا الباب بفحوى الحكم لا بالاحاديث الصحيحة وهم يستدلون بالدليل العقلي واجابوا عن حديث ابي هريرة باربعة

ادلة الاول انه عم امر بالاستهام وهو متروك بالاجماع والثاني لم يذكر فيه الطلاق وقولها ان زوجي دليل قيام النكاح بينهما والثالث ليس فيه ذكر سبع سنين والخصم يشترط التخيير سبع سنين والرابع ان بير ابي عنبة كانت بالمدينة ولا يمكن للصغير ان يستقي منها وزوج الكل عن تاويل فانا نحمل على ان الابن اذا بلغ يخير بين ابويه فان اراد ان ينفرد فله ذلك الا اذا كان فاسقا فتخشى عليه فيضم نفسه الى الاب الى نفسه لانه اقدر على صيانته اما الجارية فان كانت بكرا يضمها الى نفسه سواء كانت مامونة او غير مامونة فان كانت ثيبا فان كانت مامونة ليس له ان يجبرها حتى يكون معه لزوال الولاية عنها كذا في نسخ الفتاوى وغيرها قاله الاترازي وفي الكافي وان خلعت على ان يترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل م فصل اي هذا فصل في بيان حكم من يريد اخراج الصغير الى المصري وبيت هذا في فصل على حدة م واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك ش هذا بعد انقضاء عدتها فانه صرح به في جامع قاضي خان وعلى لما فيه من الاضرار بالاب ش اي في الخروج بالولد لانقطاع ولده عنه م الا ان يخرج بولدها من المصر الى وطنها ش بالاستثناء من قوله فليس لها ان تخرج ذلك م وقد كان الزوج ش اي والحال ان الزوج قد م تزوجها فيه ش اي في وطنها م لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا ش اما العرف فلان الزوج يقيم في البلد الذي يتزوج فيه عادة الا انه يلزمها متابعة الزوج اذا اعطاها جميع المهر رضيت بذلك ولم ترض فبعد زوال الزوجية يعود الامر الاول واما شرعا فلان العقد متى وجد في مكان يجب تحصيل احكامه فيه فلهذا اوجب تسليم المعقود عليه والثمن في مكان العقد والاولاد من ثمرات عقد النكاح فيجب امساكهم في موضع العقد بخلاف ما اذا ارادت النقل الى مصر ليس هو مصرها ولم يكن فيه اصل النكاح ليس لها ان تنقل الاولاد وكذا اذا ارادت الانتقال بالولد الى مصرها لكن لم يكن فيه اصل النكاح لعدم دليل العرف والشرع م وقال عم من تاهل ببلدة فهو منهم ش لم يتعرض احد من الشراح لحال الحديث ولا لمجرد ذكره وروى هذا الحديث ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا المعتمر بن منصور عن عكرمة بن ابراهيم الازدي عن عبد الله بن عبد الرحمن بن الحارث بن ابي ذباب عن ابيه ان عثمان صلى بمنى اربعا ثم قال قال رسول الله صلعم من تاهل ببلدة فهو من اهلها وصلى صلوة المقيم واني تاهلت منذ قدمت مكة وروى ابو يعلى الموصلي في مسنده كذلك ولفظه سمعت رسول الله يقول اذا تزوج الرجل ببلدة فهو من اهلها وانا اتممت لاني تزوجت بها منذ قدمتها ورواه احمد في مسنده ولفظه سمعت رسول الله يقول من تاهل في بلد فليصل صلوة مقيم واستدل به المص لقوله لانه التزم المقام معها فيه شرعا حاصله ان الرجل اذا تزوج امراة في بلد هو وطن المراة يكون من اهل ذلك البلد م ولهذا يصير الحربي به ش اي بالتزوج قاله الاترازي والاكمل م ذميا ش وقال تاج الشريعة المصر يرجع الى التزام المقام وبيانه انه لما استدل بقوله التزم المقام عرفا وشرعا فلقائل ان يقول هب انه التزم المقام فلم اذا يصير مقيما فيجاب عنه بان لو التزام المقام الا ولهذا يصير الحربي ذميا قيل هذا احد الوجوه من كلام المص وقال صاحب النهاية هذا وقع غلطا اي قوله ولهذا يصير الحربي به ذميا فانه ذكر في شرح هذا الكتاب وشرح سائر الكتب وعين ان المستامن اذا تزوج ذمية لا يصير ذميا لانه يمكنه ان يطلقها ويرجع وقد وجدت بخط شيخي ليس في النسخة التي قوبلت مع نسخة المص فعلى هذا يكون السهو من الكاتب لانه قال في السير الكبير بعد كتاب الحدود في ارض الحرب باب واذا دخلت المراة في اهل الحرب دار الاسلام بامان وهي كتابية فتزوجت ذميا او مسلما فقد صارت ذمية لان لزوجها ان يمنعها عن العود الى دار الحرب فكان انقيادها للنكاح مع علمها ان لزوجها ان يمنعها عن العود الى دار الحرب رضى منها بالمقام في دار الاسلام والحربي اذا تزوج ذمية لا يصير ذميا لان المراة ليس لها ان تمنع زوجها عن العود الى دار الحرب انتهى وغير بعضهم لفظ الحربي بلفظ الحربية حتى لا يرد السوال وقال بعضهم لا حاجة الى تغيير اللفظ لجواز ان يكون الحربي صفة لشخص اي لشخص لعدم ذكر كان او انثى قلت هذا بعيد جدا م وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها م اشار في الكتاب اي القدوري ش الى انه ليس لها ذلك وهو رواية كتاب الطلاق م من الاصل ش وذكر ش اي محمد م في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه ش اي في ذلك المكان م كما يوجب البيع التسليم في مكانه ش اي تسليم المعقود عليه في موضع العقد م ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد ش لان الاولاد من ثمرات النكاح فيجب امساكها في موضع العقد م وجه الاول ش اراد به قوله ليس لها ذلك وهو رواية كتاب الطلاق م ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا ش اي من حيث العرف اراد ان العرف لم يجر بان يكون التزوج في دار الغربة التزاما للاقامة فيها م وهذا اصح ش اي الوجه الاول هو الاصح م والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح ش اي ان تنتقل

الام الا ولها الصغار والجد من وجوه امر اخر وهو ان لا يمنع الانتقال الى دار الحرب وان كان اصل النكاح وقع هنا وهي حربية
بعد ان يكون زوجها مسلما او ذميا ليس لها ذلك ولو كان كلاهما حربيين فلها ذلك وهذا كله ش اي هذا الذي ذكرنا كله م اذا كان بين
المصرين تفاوت ش اما اراد به البعد بحيث لا يمكن الاب رجوعه الى بيته من يوم مطالعة اولاده م اما اذا تقاربا ش اي المصران بحيث
يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت في بيته فلا باس به وكذا الجواب في القريتين ش يعني اذا كان تفاوت بينهما بحيث يمكن الاب مطالعة
اولاده في يوم فعلى ما ذكرنا والا فلا ولو انتقلت من قرية الى المصر الكبير فلا باس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل
المصر وليس فيه ضرر للاب وفي عكسه ش وهو الانتقال من المصر الى القرية م ضرر بالصغير لانه يتخلق باخلاق اهل السواد فليس
لها ذلك ش اي ليس لها ان ينقل الصغير من المصر الى القرية الا اذا وقع العقد فيها فلها ذلك كما حكي في شرح الطحاوي وفي فتاوى
البقالي ليس لها ذلك بحال وقع العقد هناك اولا **فروع** لو جاءت بصبي وقالت هذا ابنك وقد مات فاعطني
نفقته فقال الاب لم تمت وهي في منزلي واراد ان ياخذ منها لم يكن ذلك حتى يعلم القاضي انه صبيها ولها ياخذ منها وان جاءت بامرأة وقالت
هذه بنتك وهي امة وقالت ابنتي ماتت فالقول للزوج لان الفراش لهما فكان الولد لهما قال الاب هو ابن ست سنين وقالت
ابن سبع سنين ان كان ياكل وحده ويلبس وحده دفع اليه والا فلا ولو ادعى التزوج عليها والكرت فالقول لها ولو
قال تطلقت وعادت حتى ان لم يعين الزوج فالقول لها وان عينت لا يقبل قولها في الطلاق وان كان معسرا فطلبت العمة ان
ان تربيه بغير اجر والام طلبت اجرا فالعمة اولى وهو الصحيح

باب النفقة

اي هذا باب في بيان احكام النفقة وهي اسم بمعنى الانفاق وهي عبارة عن الادرار على الشيء بما به بقاؤه والنفقة تجب باسباب
منها الزوجية ومنها النسب ومنها الملك والكل يجيء بيانه على الترتيب ثم ما ذكر فصولا كما يجيء ان شاء الله تعالى م قال ش
اي القدوري م النفقة واجبة للزوجة على زوجها ش سواء كانت المراة م مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله
ش اي في منزل الزوج قال الاقطع في شرحه تسليمها نفسها شرط في وجوب النفقة ولا خلاف في ذلك وقال الاترازي
علم بهذا ان ما ادعى بعض شارحي الهداية بقوله هذا الشرط ليس بلازم في ظاهر الرواية فيه نظر لكنا اراد ببعض شارحيه
السغناقي صاحب النهاية فانه قال هذا الشرط ليس بلازم في ظاهر الرواية فانه ذكر في المبسوط وفي ظاهر الرواية بعد
صحة العقد النفقة واجبة لها وان لم تنتقل الى بيت الزوج الا يرى ان الزوج لو لم يطلب انتقالها الى بيته جاز لها ان يطالبه
بالنفقة وقال في الايضاح وهذا لان النفقة حق المراة والانتقال حق الرجل فاذا لم يطالبها بالنقلة فقد ترك حقه وهذا لا يوجب
بطلان حقها وقال في النهاية وقال بعض المتاخرين من ائمة بلخ لا يستحق النفقة اذا لم تزف الى بيت زوجها قلنا النفقة ايضا
اما اذا امتنعت عن الانتقال ان كان الامتناع بحق ان امتنعت ليستوفي مهرها فلها النفقة واما اذا كان الامتناع بغير حق بان كان اوفاها
المهر من جلها او وهبت منه فلا نفقة لها فكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه م والاصل في ذلك ش اي في وجوب
النفقة م قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ش امر بالانفاق والامر للوجوب والسعة الطاقة م و قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف بالوسط قال الزجاج في تفسيره على ما نعرفه انه العدل على قدر الامكان وكلمة على للايجاب م وقوله
صلعم في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ش هذا الحديث رواه مسلم عن جابر بن عبد الله رضه حديثا طويلا
جدا وفيه فاتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا
تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف الحديث واخرجه مسلم في باب حج النبي صلعم
م ولان النفقة جزاء الاحتباس ش اي احتباس المراة عند الرجل م فكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه ش
لا يقال يرد على هذا نفقة الرهن فانها على الراهن مع انه محبوس بحق المرتهن لانا نقول لا نسلم انه محبوس عند المرتهن ولكن لا نسلم انه
بحق المرتهن لانا نقول بحبسه لا يحصل مقصود المرتهن بل يحصل مقصود الراهن ايضا الا يرى انه اذا هلك هلك بالدين الذي هو على
الراهن مضمونا باقل من قيمته ومن الدين لكن على هذا كان ينبغي ان يجب النفقة عليهما جميعا الا ان النفقة لما كانت لبقية الرهن
وهو على ملك الراهن وجبت عليه خاصة كالوديعة تجب نفقتها على صاحب المال م اصله ش اي اصل من كان محبوسا لمنفعة يرجع اليه
م القاضي والعامل في الصدقات ش لانهما حبسا انفسهما لمصالح المسلمين فيجب كفايتهما وكذلك المفتي والوالي والوصي والمضارب

والفتوى على جواب الكتاب وهو وجوب النفقة وان لم تزف كذا في الذخيرة وان لم تمتنع عن الانتقال بالنقلة وان لم يطالبها زوجها

اذا سافر بمال المضاربة والمقاتلة اذا قاموا بكفاية المسلمين في دفع عدوهم يجب كفايتهم م وهذه الدلائل ش اشار بها الى ما ذكر
من الكتاب والسنة وقال الاترازي اي الايات الدالة على وجوب النفقة والدليل العقلي م لا تفصل فيها ش اي لا تفرق فيها بل هي
مطلقة م فتستوي فيها المسلمة والكافرة والغنية والفقيرة والموطوءة وغير الموطوءة والمنتقلة الى بيت الزوج وغير المنتقلة
م ويعتبر في ذلك حالهما جميعا ش اي حال الزوجين وهذا لفظ القدوري م قال ش اي المصنف م وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى
ش اي على اختيار الخصاف الفتوى وظاهر الرواية عن اصحابنا اعتبار حال الرجل في اليسار والاعسار دون حال المراة وبه صرح
في الاصل والحاكم في الكافي وصاحب المنافع في قسم المبسوط والامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي والبحر المذهب الكرخي وكثير من مشايخنا
المتاخرين كصاحب التحفة وصاحب المنافع وغيرهم وهو قول الشافعي م وتفسيره ش اي تفسير قول الخصاف م انهما ش اي ان الزوجين
م اذا كانا موسرين يجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار ش اي يجب نفقة الاعسار م وان كانت معسرة والزوج
موسرا ش اي وكان الزوج موسرا م فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات ش وفي الذخيرة بيانه اذا كان الزوج
موسرا مفرطا اليسار نحو ان ياكل الحلوى او الحمل المشوي والباجات والمراة فقيرة كانت تاكل في بيتها خبز الشعير لا يؤخذ الزوج ان يطعمها
ما ياكل بنفسه ولا ما كانت المراة تاكل في بيتها ولكن يطعمها شيئا بين ذلك ويطعمها خبز البر وباجة وباجتين فهذا معنى اعتبار حالهما وانما
اذا كان الزوج معسرا والمراة موسرة لم يذكر المصنف هذا القسم قال الاترازي ولا ادري كيف ذهب عنه ولا بد من حكمه فقال الخصاف
في كتابه يفرض لها نفقة صالحة يعني وسطا فيقال له تكلف الى ان يطعمها خبز البر وباجة وباجتين كيلا يلحقها الضرر وقال الكرخي
فهذا التكلف تكليف ما ليس في الوسع فلا يجوز قال الامام السرخسي لم يذكره صاحب الكتاب انه يؤكلها يعني الخصاف فلم يذكر
في كتاب النفقات ثم قال لكن مشايخنا قالوا المستحب له ان يؤاكلها لانه مامور بحسن العشرة معها وذلك في ان يؤاكلها فيكون نفقتها نفقة
سواء م وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ش وهو ظاهر الرواية وقال
الله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله بين ان التكليف بحسب الوسع وان النفقة على حسب حاله وما زوجت
نفسها من معسر وقد رضيت بنفقة المعسرات فلا يوجب على الزوج الا بحسب حاله م ووجه الاول ش اي وجه اعتبار حالهما وهو اختيار الخصاف م
قوله عم لهند امراة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف ش هذا الحديث اخرجه الجماعة غير الترمذي عن هشام عن
عروة عن ابيه عن عائشة ان هندا ام معاوية قالت يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي الا ما اخذت منه وهو
لا يعلم فقال السلام خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف م اعتبر حالها ش اي اعتبر حال المراة ولقائل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للدعوى
وهو الاعتبار بحالهما والحديث يدل على اعتبار حالها اي حالها كما صرح به الشيخ ويمكن ان يجاب عنه بان المحتاج اليه هو بيان اعتبار حالها
واما بيان اعتبار حاله فالحديث يدل عليه والخصم يقول به فان الاية يدل على اعتبار حاله والحديث على اعتبار حالها فوجب الجمع بينهما بان يكون
حاله معتبرا من وجه وحالها كذلك فان قيل هذا على تقدير التعارض والحديث لا يعارض الاية لكونه من الاحاد فالجواب ان الحديث تفسير لقوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فيكون المعارضة بين الايتين فيجمع بينهما م وهو الفقه ش اي اعتبار حال المراة
الفقه اي هو الذي يفهم من الدليل واشار بهذا الى انه اختار قول الخصاف حيث اعتبر حالهما لكن ذكر الدليل من جهة نفسه لما اختاره واما
قلنا من جهة نفسه لكونه يرد على اعتراض الاترازي حيث قال قوله فان النفقة الى قوله فلا معنى للزيادة فيه نظر لانه لا يبقى بين
الدليلين والمدلول مطابقة لان صاحب الهداية اورد دليلا لقول الخصاف وفي قول الخصاف اعتبار حالهما جميعا لا اعتبار حال المراة وحدها
انتهى وحكى قول الاختيار المصنف اختيار الخصاف ولكن دليله من جهته فرد ما ذكره ثم بين ذلك بقوله م لان النفقة تجب بطريق الكفاية
والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الموسرات فلا معنى للزيادة ش على كفايتها نظرا الى حال الزوج ثم اجاب عن قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته
بقوله م واما النص فنحن نقول بموجبه ش اي بموجب النص وهو م انه مخاطب بقدر وسعه ش لا بما لا يلزم التكليف بما ليس في الوسع لكن ان
زاد كفايتها على ما في وسعه يكون دينا عليه وهو معنى قوله م والباقي دين في ذمته ش عملا بالدليلين ولا يؤدي به مع العجز واعترض
الاترازي على المصنف بقوله وهذا لا يكون جوابا لما ذهب اليه الكرخي من ظاهر الرواية لان نفس المراة لا يثبت الزيادة على نفقة الاعسار من
اين يثبت الزيادة بموجب النص حتى يكون دينا عليه انتهى **قلت** المصنف يثبت الزيادة بقوله لينفق ذو سعة من سعته فهي يريد ما قاله
وانما اخذ الزيادة بقوله وعلى المولود رزقهن وكسوتهن بالمعروف وبما قاله عمل بالدليلين وهذه الاية يدل على وجوب كفايتهن كما يجيء

علي غيره انه اذا عجز عن الكفاية لا يكلف في الحال بالزيادة على الكفاية في ذلك الوقت يكون دينا عليه والاعمال بالنفس اولى من تركها احدهما م ومعنى قوله بالمعروف الوسط ش اي يعني قوله عم بالمعروف في قوله لهند امراة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف وكذا في قوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فالوسط م وهو الواجب ش اي الوسط هو الواجب وفي المبسوط يجب على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف فيما فرض في كل وقت وزمان فكما يفرض لها قدر الكفاية من الطعام فكذلك من الادام لان الخبز لا يتناول الا مادوما عادة وجاء في تاويل قوله عز وجل من اوسط ما تطعمون اهليكم ان اعلى ما يطعم الرجل اهله الخبز واللحم واوسطه الخبز والزيت وادناه الخبز واللبن واما الدهن فلانه لا يستغنى عنه خصوصا في ديار الحر وهو من اصول الحوائج كالخبز م وبه ش اي وبالمعروف المذكور في القرآن والحديث م يتبين انه لا معنى للتقدير ش اي تقدير النفقة م كما ذهب اليه ش اي الى التقدير م الشافعي انه ش اي ان التقدير م على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف ش المذهب المبهم [illegible] رطل وثلث بالعراقي عند الشافعي واهل الحجاز وعند الحج واهل العراق وقيل ان اصل المد مقدر بان يمد الرجل يديه فيملأ كفيه طعاما فسمي به مدا ويستقر في الذمة وفي النكاح عليه تمليكها حبا وعليه طحنه وخبزه في الاصح ويجوز الاعتياض في الاصح الا دقيقا وخبزا على المذهب ولو اكلت معه سقطت نفقتها في الاصح وفي المغني ايجاب الحب يحكم فان الشرع ورد بالانفاق مطلقا من غير تقييد ولا تقدير فيجب ان يرد الى العرف والعادة وذلك في الطعام دون الحب وما بلغنا عن احد من السلف انه اطعم زوجه حبا ولا حكم بذلك الحاكم وقد تركوا قوله في جميع البلاد الاسلامية على تقدير [illegible] على الكتاب والسنة [illegible] عمر رض [illegible] كل يوم درهم مدونة عن النبي صلعم قال ابن حبيب [illegible] هشام بن اسمعيل لعرض الزوجات فاستحسنه [illegible] وظاهر مذهبه ومذهبنا [illegible] علماؤنا فقال في شرح مختصر الكافي للحاكم الشهيد اذا كان الرجل صاحب خبز وطعام ولم يمكنها من مقدار كفايتها فليس لها ان تطالب الزوج بفرض النفقة وان لم يكن بهذه الصفة فخاصمته في النفقة يفرض لها بالمعروف وهو قول [illegible] رعاية للجانبين ولا يقدر النفقة بالدراهم لان المقصود الكفاية وقد يرخص السعر ويغلو فلا يحصل المقصود ولكن يفرض لها الطعام بقدر الكفاية كل يوم ويفرض الادام ايضا لان الخبز لا يتناول الا مادوما عادة وكذلك يفرض الدهن لانه لا يستغنى عنه وقال في الاقضية الادام اعلاه اللحم والاوسط الزيت والادنى اللبن والحطب والصابون والاشنان ونحو ما لا غنى لها عنه كذا في خلاصة الفتاوى ويفرض لها من الكسوة ما يصلح للشتاء والصيف ففي الشتاء قميص وملحفة وخمار وكساء كارخص ما يكون كفايتها ما يدفيها ان كان الرجل معسرا ولا كساء في الصيف وان كان موسرا اجود من ذلك على قدر اليسار وللخادم قميص وازار وكساء في الشتاء كارخص ما يكون ولا كساء في الصيف وان كان الرجل موسرا اجود ما يكون من ذلك وقال محمد في الاصل من التقدير بالدراهم ان كان معسرا فرض لها من النفقة كل شهر اربعة دراهم او خمسة ما بين ذلك ولخادمها ثلثة دراهم واربعة ونحو ذلك ليس بتقدير لازم بل بناء على ما شاهد محمد في ذلك الوقت من عرف زمانه كذا ذكر شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي وشرح البيهقي في الشامل وقال السرخسي لم يذكر محمد في كسوة المراة الازار والخف في شيء من المواضع وذكر الازار في كسوة الخادم ولم يذكر الخف ايضا وان كانت الخادمة تحتاج للخروج فلها الخف او المكعب على الزوج ولكن قالوا يستوجب الازار لانها مامورة بان تكون مستترة في بيتها الزوج فليس على الزوج ان يتخذ لها [illegible] بينه وبين حقها ولم يذكر الازار بعد الفقه في شرح الكافي وقال في خلاصة الفتاوى هذا في ديارهم بحكم العرف واما في ديارنا فيفرض لها ازار والمكعب ويفرض لها ما تنام عليه وقال الخصاف ويجعل لها ما تنام عليه مثل الفراش والحمرية وفرشه في الشتاء ولحافا يتغطى به قال شمس الائمة السرخسي في شرح كتاب النفقات تذكر لها فراش على حدة ولم يكتف بفراش واحد لانها ربما تعتزل عنه في ايام الحيض او في زمان مرضها وقال الحاكم الشهيد قال محمد لا ينبغي ان يوقت النفقة على الدراهم لان السعر يغلو ويرخص ولكن يجعل النفقة على الكفاية في كل زمان فينظر قيمة ذلك فيفرض لها عليه دراهم شهرا بشهر وقال السرخسي هذا بناء على عادتهم وبعض المتاخرين من مشايخنا قالوا يعتبر في ذلك حال الرجل فان كان محترفا يفرض عليه النفقة يوما بيوم لانه يتعذر عليه اداء النفقة دفعة واحدة وان كان من التجار يفرض عليه الاداء شهرا بشهر وان كان من اهل الدهاقين يفرض عليه النفقة سنة سنة ليتيسر الاداء عليه كذلك عند ادراك الغلة وايجاد غلة الحوانيت واما الكسوة فيفرض في السنة مرتين م لان ما وجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه ش لانها مما يختلف فيها احوال الناس بحسب الشباب والهرم وبحسب الاوقات والاماكن ففي التقدير قد يكون اضرارا باحدهما

وفي المبسوط وكل جواب عرفته من اعتبار حاله او حالها في فرض النفقة فهو الجواب في الكسوة م وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلا فوات ش المراد من المهر هو المعجل ولها النفقة وبه صرح في شرح الطحاوي فقال ولو انها منعت نفسها لاجل مهرها المعجل فلها النفقة لان هذا منع بحق وقال في التحفة واذا كان الامتناع بغير حق بان اوفاها الزوج المهر او كان مؤجلا فانه يسقط النفقة لانه وجد النشوز منها لكن ينبغي ان يعرف ان الامتناع لطلب المهر اذا كان قبل الدخول لا يزيل النفقة اتفاقا لانه منع بحق وكذلك بعد الدخول اذا كان برضاها عند ابي حنيفة وعندهما لا نفقة لها كذا في المختلف وفي فتاوى قاضيخان ولو كان الزوج ساكنا معها في منزلها فمنعته من الدخول عليها كانت ناشزة الا اذا امتنعت ليحولها الى منزله او ليكتري لها منزلا فح لا يكون ناشزة ولو كانت مقيمة في منزله ولم تمكنه من الوطء لا يكون ناشزة م وان نشزت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزلها لان فوت الاحتباس منها ش تفسير الناشزة والناشزة هي المانعة نفسها عن الدخول بزوجها بغير حق قيل لشريح هل للناشزة حق نفقة فقال نعم فقيل كم قال جراب من تراب معناه لا نفقة لها واذا كان الرجل يسكن في ارض الغصب وخرجت المراة لاجل انه يسكن في المغصوبة لا يكون ناشزة لانها محقة وقال في خلاصة الفتاوى عن فتاوى النسفي لو كان الزوج بسمرقند والمراة بنسف فبعث اليها اجنبيا ليحملها الى سمرقند فلم تذهب لعدم المحرم لها لها النفقة م واذا عادت ش اي المراة الى منزل الزوج م جاء الاحتباس فيجب النفقة لوجود العلة م بخلاف ما اذا امتنعت ش متصل بقوله لان فوت الاحتباس منها م من التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج يقدر على الوطء كرها ش اي من الكره م وان كانت صغيرة ش اي ان كانت الزوجة صغيرة م لا يستمتع بها فلا نفقة لها ش المراد من الاستمتاع الجماع لكن الحاكم الشهيد قد صرح به في مختصر الكافي وكذا السرخسي في شرح الكافي الذي هو مبسوطه وعليه جمهور العلماء وعند الثوري والظاهرية والشافعي في قول لها النفقة لانها تجب بالعقد كالمهر فيستوي الكبيرة والصغيرة والاصح عند الشافعي وجوبها ولو كانت في المهد لاطلاق النص م لان الاستمتاع ممتنع فيها ش وهو لانها غير مسلمة نفسها الى الزوج فصارت كالناشزة م والاحتباس الموجب ش اي للنفقة م ما يكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح ش وهو الجماع او دواعيه م ولم يوجد ش فلا يجب شيء م بخلاف المريضة على ما نبين ش اي قريبا من خمسة عشر خطا يعني يجب النفقة في المريضة وان تعذر الجماع م وقال الشافعي لها ش اي للصغيرة النفقة م لانها ش اي لان النفقة عوض عن الملك عنده ش اي عند الشافعي م كما في سائر المملوكة بملك اليمين ش حيث يجب نفقتها على المالك م ولنا ان المهر عوض عن الملك ش لان العوض هو ما يدخل تحت العقد بالتسمية والداخل تحته هو المهر دون النفقة واذا كان المهر عوضا لا يكون النفقة عوضا م ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد ش فلا يجب النفقة لاجله بخلاف المهر وهو معنى قوله م فلها المهر دون النفقة ش تمامه م وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطء وهي كبيرة ش اي والحال ان المراة كبيرة م فلها النفقة في ماله لان التسليم قد تحقق منها وانما العجز من قبله كالمجبوب والعنين ش حيث يجب عليهما النفقة لان العجز منهما وعليه الجمهور وقال [illegible] لا نفقة لها ولو كانا صغيرين لا يطيقان الجماع لا نفقة لها بالاجماع لان المنع جاء من جهتها كذا قاله الكاكي وقال الاترازي ولو كانا صغيرين جميعا لم يذكر حكم النفقة لا في الاصل ولا في الجامع ولكنهم من التعليل المذكور فيما اذا كانت صغيرة والرجل كبيرا انه لا نفقة لها في هذه الصورة ايضا لان تلك العلة وهي عدم تسليم النفس موجودة هنا وقد صرح بما قلنا الشيخ [illegible] في الذخيرة ايضا م واذا حبست المراة في دين فلا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة ش لانها لما ماطلته صارت كانها هي التي حبست نفسها فصارت كالناشزة م وان لم يكن منها ش اي وان لم يكن الاحتباس من المراة م بان كانت عاجزة ش عن اداء الدين م فليس منه ش اي من الزوج ايضا ولا يطالب بالنفقة م وكذا ش اي وكذا لا نفقة لها اذا غصبها رجل كرها فذهب بها ش لفوات الاحتباس م وعن ابي يوسف ان لها النفقة ش لانه لا منع من جهتها واختاره السعدي م والفتوى على الاول ش اي على ظاهر الرواية وهو انه لا نفقة للمغصوبة فيما مضى م لان فوت الاحتباس ليس منه ش يعني من الزوج م ليجعل باقيا تقديرا ش بيانه ان النفقة عوض عن الاحتباس في بيته فاذا كان الفوات لمعنى من جهته جعل ذلك الاحتباس باقيا اذا كان الفوات لا لمعنى من جهته فلا يمكن ان يجعل ذلك الاحتباس منها واذا كان الاحتباس لمعنى من جهته يجعل باقيا تقديرا كانه لم يجب النفقة كما اذا امتنعت نفسها قبل الدخول لاجل الصداق او حبس الزوج بدين عليه او ارتدا واسلمت هي وابى الزوج الاسلام او بعد الدخول م وكذا اذا حجت مع محرم ش اي لا نفقة لها م لان فوت الاحتباس منها ش لما اذا كان الزوج معها على ما يجيء الان م وعن ابي يوسف

ان لها النفقة لان اقامة الزوج عذر د لم يجب النفقة وقال محمد لا نفقة لها لعدم الاحتباس لحقه والتمكين من الاستمتاع بالجماع ودواعيه
م ولكن يجب نفقة الحضر ش يعني قيمة الطعام في الحضر ولا يجب عليه علاوة السفر م دون السفر ش اي دون نفقة السفر لانها تزيد على نفقة الحضر
كذا في شرح كتاب النفقات م لانها هي المستحقة عليه ش اي لان نفقة الحضر هي الواجبة على الزوج لانه المامور به النفقة بالمعروف
وهي عبارة عما لا اسراف فيه ولا يعتبر في نفقة السفر اسراف لعادة السفر فلا يكون معروفا فلا يجب ذلك م ولو سافر معها الزوج يجب النفقة
بالاتفاق ش وبه قال الثلاثة م لان الاحتباس قائم لقيامه عليها ش اي لقيام الزوج على المرأة م وتجب نفقة الحضر دون السفر لما مر م
ولا يجب الكرى لما قلنا ش اي في قوله لانها هي المستحقة م وان مرضت في منزل الزوج فلها النفقة ش هذا الموعود في الحكم بقوله قبل هذا
خلاف المريضة على ما بين اعلم ان المريضة مطلقا لها النفقة في ظاهر الرواية سواء كان مرضا يمنع من الجماع او لا لتحقق التسليم مع المرض
والمنع من الاستمتاع حصل بالعارض اي فلا يسقط النفقة كما في الحيض م والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوات
الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه ش اي فان الزوج م يستانس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع ش اي من الجماع م
بعارض ش اي بسبب عارض وهو المرض م فاشبه الحيض ش في كونه لا يمنع النفقة م وعن ابي يوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب
النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا يجب لان التسليم لم يصح ش بسبب المرض م قالوا ش اي قال المشايخ م هذا حسن ش اي هذا التفصيل حسن
م وفي لفظ الكتاب ش اي في كتاب القدوري م ما يشير اليه ش اي الى ما روي عن ابي يوسف في غير ظاهر الرواية لانه قال وان مرضت في منزل
الزوج لانه يفهم منه انها سلمت نفسها الى الزوج في منزله ثم مرضت فيه م ويفرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها ش هذا
من مسائل القدوري وكان الظاهر هذا تكرار لانه قال في اول كتاب النفقة واجبة للزوجة على زوجها ثم اعاد هذا الحكم بقوله م والمرأة
بعد ش اي بقوله ويفرض على الزوجة النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها م بيان نفقة الخادم ش وهناك لم يذكر نفقة الخادم ويجب
نفقته باجماع الائمة الاربعة وقالت الظاهرية لا يجب نفقة الخادم لانه لم يات فيه خبر يعتمد عليه وانما قيد بقوله اذا كان موسرا وزاد فيه
هذا القيد لانه اذا كان معسرا لا يفرض عليه نفقة الخادم وان كان لها خادم على ما روى الحسن عن ابي حنيفة كذا في مختصر الكرخي وفي الاسبيجابي
والينابيع ان كان لها خادم ممنوع عن خدمتها لشغل بغير خدمتها يفرض لها النفقة بالمعروف وفي الذخيرة ان لم يكن لها خادم لا يفرض له
في ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة وبه قال احمد واكثر اصحاب الشافعي وفي المبسوط يفرض نفقة خادم واحد لان على الزوج ان
يقوم بمصالح طعامها وهو ايضا قال الحصيري لكن اعطاها نفقة خادم ثم هي تقوم بنفسها او تتخذ خادما ثم اختلف المشايخ في الخادم قيل
المملوكة لها حتى لو كانت حرة لا يفرض ولو كانت لها مملوكة وقيل كل من يخدمها حرة كانت او مملوكة لها او لغيرها وينبغي ان ينقص نفقة خادمها
عن نفقتها اي في الادام لا في الخبز م وهذا ش اي وبصحة ما قلت والمراد بهذا بيان الخادم م ذكر في بعض النسخ ش اي في بعض نسخ القدوري
م ويفرض على الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها ش وقال الاترازي وتلك النسخة هي الاصح لان الشيخ ابا نصر عزاها في نسخته الى النسخ
المعروف بالاقطع م ووجهه ش اي وجه وجوب نفقة الخادم من تمام كفاية المرأة م اذ لا بد لها منه ش اي لانه لا بد للمرأة
من الخادم وهو واحد الخدام غلاما كان او جارية ثم المرأة اذا لم يكن لها خادم فهل يجب عليها ان تخبز وتطبخ بنفسها فان قلت لا تعمل
لا تجبر على ذلك لان الواجب عليها التمكين لنفسها من الزوج لا تمهين الاعمال على ان الخادم اذا امتنع من الخدمة لا يسقط النفقة م ولا
يفرض ش اي النفقة م لاكثر من خادم واحد ش هذا لفظ القدوري في مختصره ولم يذكر الخلاف وكذا لم يذكر الحاكم الشهيد في مختصره
ولا الكرخي في مختصره وذكر الخلاف شمس الائمة البيهقي والاسبيجابي وصاحب المختلف فلذلك ذكر الحكم بقوله ايضا مطلقا حيث قال م وهذا
عند ابي حنيفة ومحمد ش اي عدم فرض النفقة لاكثر من خادم عند ابي حنيفة ومحمد وهو قول الجمهور وقول الائمة الاربعة م وقال ابو يوسف
يفرض لخادمين لانها ش اي لان المرأة م يحتاج الى احدهما لمصالح الداخل ش اي داخل البيت م والى الآخر لمصالح الخارج ش اي خارج
البيت وفي التحفة وهذا الذي ذكره عن ابي يوسف غير المشهور عنه لان المشهور من قوله كقولهما وبه صرح الطحاوي في مختصره وفي فتاوى
اهل سمرقند اذا كانت المرأة من بنات الاشراف ولها خدام كثير يجبر على نفقة خادمين احدهما للخدمة والآخر للرسالة
وعن ابي يوسف في رواية اخرى اذا كانت فائقة الغنى ولها خدم كثير زفت اليه بذلك تجب نفقة الخدام كلها وهو رواية هشام عن محمد
واختاره الطحاوي م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م ان الواحد ش اي الخادم الواحد م يقوم بالامرين ش اي بمصالح الداخل والخارج م فلا ضرورة الى خادم
الثاني ش لان ما زاد على ذلك فللزينة والتجمل وفيه ش اي والدليل م ان الزوج م لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا قام الواحد ش اي

الواحد م مقام نفسه ش ولو كان الزوجة امة ولا نفقة لخادمها ولو كان له او لها اولاد لا يكفيهم خادم واحد فرض عليه لخادمين او اكثر
م وقالوا ش اي المشايخ م ان الزوج الموسر يلزمه في نفقة الخادم ما يلزمه المعسر من نفقة امرأته ش اليسار هنا مقدر بنصاب حرمان الصدقة لا
نصاب وجوب الزكاة وهو النصاب من المال النامي الفاضل عن حاجته والغنى الذي يحرم به الصدقة ويجب به الفطرة والاضحية هو ان يملك
ما يساوي مائتي درهم فاضلا عن ثيابه واثاث بيته وخادمه ومسكنه وفرسه وسلاحه وكتب العلم ان كان فيها من اهله اذا لم يكن له
فضل عن ذلك م وهو ادنى الكفاية ش الضمير راجع الى قوله ما يلزم الحاصل ان نفقة الخادم ادنى الكفاية وهو ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وفي النوادر
روى قتادة عن طاوس عن علي انه فرض لامرأة وخادمها في الشهر اثني عشر درهما اربعة للخادم وثمانية للمرأة منها درهمان للقطن والكتان وروي
عن شريك انه قال شهدت ابن ابي ليلى انه فرض للمرأة ستة دراهم وللخادم ثلاثة م وقوله في الكتاب ش اي القدوري م اذا كان موسرا اشارة
الى انه لا يجب نفقة الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن ش اي ابن زياد اللؤلؤي وقال الاترازي قال شيخنا برهان الدين الخريفغني الحسن اذا
ذكر في شرح النفقة لاصحابنا فالمراد به الحسن بن زياد واذا ذكر مطلقا في كتب التفسير فالمراد به الحسن البصري م وهو الاصح ش اي الذي رواه الحسن
عن ابي حنيفة هو الاصح م خلافا لمحمد ش فانه قال اذا كان الزوج معسرا كان لها الخادم يفرض نفقة الخادم وان لم يكن فلا يفرض م لان الواجب على المعسر
ادنى الكفاية وهي قد تكتفي بخدمة نفسها ش هذا التعليل لما رواه الحسن م ومن عجز عن نفقة امرأته لم يفرق بينهما ش اي بينه وبين امرأته وهو قول
الزهري وعطاء بن يسار والحسن البصري وسفيان الثوري وابن ابي ليلى وابن شبرمة وحماد بن ابي سليمان والظاهرية م ويقال لها ش اي للمرأة
م استديني عليه ش اي على الزوج ومعنى الاستدانة ان تشتري الطعام على ان يؤدي الزوج ثمنه وقال الخصاف معنى الاستدانة الشراء
بالنسيئة ليقضي الثمن من مال الزوج م وقال الشافعي يفرق ش وبه قال مالك واحمد وعلى هذا الخلاف العجز عن الكسوة والعجز عن المسكن وفي المهذب
في العجز عن المسكن وجهان وقال ابو نصر من الحنابلة في العجز عن الكسوة والمسكن يفسخ قولا واحدا وهذا التفريق فسخ عند الشافعي واحمد وقال
مالك طلاق وفي متى يحكم القاضي بالتفريق قولان في القديم يوم اعساره وفي الجديد يمهل ثلاثة ايام ولو غاب عنها ولم يعرف موضعه
لم يثبت لها الفسخ لعدم ثبوت اعساره وقال ابو الطيب لو تعذرت النفقة عليها بغيبته يثبت لها الفسخ كما في الحلية وللشافعي في
الفسخ عن الاعسار عن الصداق الواجب ثلاثة اقوال احدها له الفسخ قبل الدخول وبعده والثاني لا خيار لها قبل الوطء ولا بعده
وهو اختيار المزني والثالث لها الفسخ قبل الدخول لا بعده واختاره المروزي واكثرهم ولو امتنع الزوج عن الانفاق عليها مع اليسار
لم يفرق ويبيع الحاكم عليه ماله ويصرفه في نفقتها فان لم يجد ماله يحبسه حتى ينفق عليها ولا يفسخ م لانه عجز عن الامساك بالمعروف
فينوب القاضي منابه في التفريق كما في الجب والعنة ش اي كما ينوب عنه فيهما اذا وجد الرجل مجبوبا او عنينا م وهذا ش اي ولاية التفريق
اولى هنا م لان الحاجة الى النفقة اقوى ش من الجماع لان انقطاع الاول اسرع مهلكة دون الثاني م ولنا ان حقه ش اي حق الزوج
م يبطل ش اي بالتفريق م وحقها يتأخر ش لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفي في الزمان الثاني م والاول ش اي بطلان حق
الزوج م اقوى في الضرر ش فيتحمل ادنى الضررين لدفع الاعلى م وهذا ش اشارة الى ان تأخيرها اقل ضررا من بطلان حقه م لان النفقة
تصير دينا بفرض القاضي فتستوفي في الثاني ش اي في الزمن الثاني م وفوت المال ش مبتدأ وخبره قوله لا يلحق على صيغة المجهول وهو
جواب عن قياس الشافعي على الجب والعنة وتقريره ان فوت المال م وهو تابع ش اي والحال انه تابع م في النكاح لا يلحق بما هو المقصود
وهو التوالد ش توضيحه ان هذا القياس باطل لانه قياس مع الفارق وذلك لان العجز عن النفقة انما يكون عن المال وهو تابع في باب
النكاح والعجز عن الوصول الى المرأة بسبب الجب والعنة انما يكون عن المقصود بالنكاح وهو التوالد والتناسل ولا يلزم من جواز التفريق
بالعجز عن المقصود جوازها بالعجز عن التابع م وفائدة الامر بالاستدانة ش جواب عما يقال لا فائدة في الامر بالاستدانة بعد فرض
القاضي النفقة لها لانها صارت دينا بفرضه فاجاب بان فائدة الامر بالاستدانة م مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج ش
يعني من غير رضاه م فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج ش وفي التحفة فائدة الامر بالاستدانة
ان لصاحب الدين ان يأخذ دينه من الزوج او المرأة وبدون الامر بالاستدانة ليس لصاحب الدين ان يرجع على الزوج بل يرجع عليها
ثم هي ترجع على الزوج بما فرض لها القاضي وهذا لان الاستدانة على الزوج ايجاب الدين عليه فاذا حصل بامر القاضي حصل من
ولاية تامة واذا حصل لا بامر القاضي حصل بايجاب الدين عليه منها وليس لها على الزوج هذه الولاية فان قلت استدل
الثوري بما رواه ابو داود عن ابن المسيب انه سئل عن ذلك فقال يفرق بينهما قيل سنة قال سنة قال الشافعي قوله سنة اي سنة رسول الله

وبما روي عن ابي هريرة انه عم قال في الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته يفرق بينهما رواه الدارقطني وبما روي في حديث ابي هريرة انه عم قال امرأتك
تقول اطعمني والا فارقني رواه البخاري وغيره قلت الجواب عن قول سعيد بن المسيب من وجوه الاول انه اثر روي ذكره عبد الحق
بن ابي زياد قال ابن حزم هو لا شيء فيسقط الاحتجاج به والثاني ان قول ابن المسيب انه سنة لا يعلم انه سنة الرسول عم لان السنة كما تطلق
على سنة الرسول تطلق على سنة غيره ايضا الا ترى الى قوله عم سن لكم معاذ سنة حسنة وسنة العمرين يا سنة بني العباس والثالث
انه مرسل والمرسل لا يحتج به فان قيل المشهور ان مراسيل سعيد بن المسيب حجة حتى قال تتبعتها فوجدتها مسانيد قال له الشافعي يعمل بمراسيل
ابن المسيب كلها واعترض والرابع عن في العمل بالمرسل انه يرويه من طريق ابن حزم فهو اذا عمل به بعض الصحابة وقال ابن حزم روي عن ابن المسيب
فيه قولان مختلفان بانها كانت السنة فبطل قوله السنة لاضطرابه ويخالفه بعضه بعضا وقال ايضا خالف ابن المسيب عمر وعليا وغيرهما
والجواب عما روي عن ابي هريرة الذي رواه الدارقطني ان الدارقطني تفرد به ولم يذكر في كتب الحديث والدواوين المشهورة وقد ضعفه ابن حزم
وقال النووي هو ضعيف عندنا وقال ابو عبد البر هذا لا يدخل في الصحيح والدارقطني كان يخطئ وينص على الخطأ ويتكلم فيه ابن علية ولما
وجد فيه المنكر انه قيل لابي هريرة اسمعت هذا من رسول الله قال لا هذا من كيس ابي هريرة رواه كذلك عنه البخاري ولو لكن
من قول المرأة وليس فيه ان الرجل ملزم به فان قلت الشافعي استدل ايضا بقوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان الرجل عاجز
عن الامساك بالمعروف فيتعين التسريح باحسان قلت المذكور في الاية التخيير فيما يندفع الظلم كما ذكرنا وقلنا نحن ايضا استدللنا بقوله تعالى وان كان
ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فصل الله سبحانه بان المعسر يستحق الانظار فلا يجوز الغاء حق المرأة في النفقة ما كان يمكن ان تطالب بالفرقة
فلذا اذا ثبت العجز شرعا وقد ذكرنا بقية دليلنا عن قريب اعلم ان العجز عن الانفاق لا يوجب التفريق عندنا ولكن مع هذا لو فرق القاضي
بينهما هل ينفذ قضاؤه ام لا قال الامام ابو حفص محمد بن محمود الاسروشني في الفصل الثامن في القضاء في المجتهدات من كتاب الفصول
واذا ثبت العجز بشهادة الشهود دون ان كان القاضي شافعي المذهب فرق بينهما نفذ قضاؤه بالتفريق وان كان حنفيا لا ينبغي له ان يقضي بخلاف مذهبه
لانه اذا كان مجتهدا ووقع اجتهاده على ذلك فان قضى بخلاف رأيه من غير اجتهاد نفي الحرج في جواز قضائه روايتان ولو لم يقض ولكن امر شافعي
المذهب ليقضي بينهما في هذه الحادثة فقضى بالتفريق قال ابو برهان الامر وان امور فان كان الزوج غائبا فرفعت المرأة الامر الى القاضي و
اقامت البينة ان زوجها الغائب عاجز عن النفقة وطلبت من القاضي ان يفرق بينهما فان كان القاضي حنفيا فقد ذكرنا وان كان شافعيا فرق
بينهما قال شيخ الاسلام فينبغي ان لا يجوز هذا القضاء لانه قضى في فصلين مختلف فيهما التفريق بسبب العجز عن النفقة والقضاء على الغائب وكل واحد منهما مجتهد
فيه وقال القاضي ظهير الدين المرغيناني لو وقع هذا التفريق لا يصح القضاء انما يجوز عند الشافعي وينفذ في احدى الروايتين عن ابي حنيفة اذا ثبت العجز
به عند القاضي وهو العجز لان المال غاد ورائح ومن الجائز ان الغائب صار غنيا ولم يعلم به الشاهد عند غيبته لبعد المسافة وقال صاحب الذخيرة
الصحيح انه لا ينفذ قضاؤه لان العجز لا يعرف حالة الغيبة لجواز ان يكون قادرا فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عن الانفاق فان رفع هذا
القضاء الى قاض اخر وامضى قضاءه فالصحيح انه لا ينفذ لان هذا القضاء ليس في مجتهد فيه لما ذكرنا ان العجز لم يثبت م وان قضى القاضي لها
بنفقة الاعسار ثم ايسر فخاصمته تمم لها نفقة الموسر ش اي تمم القاضي نفقة الرجل الموسر م لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار ش لانها تجب
شيئا فشيئا فيعتبر حالها في كل وقت م وما قضى به ش كان ما ابتداء وقضى به صلته ان يكون معلوما اي ما قضى به القاضي والضمير في به يرجع
الى المبتدأ وقوله تقدير بالرفع خبر المبتدأ وهو قوله ما وهي موصولة بمعنى الذي فافهم وهذا جواب عما يقال ينبغي ان لا يتم لها نفقة اليسار
لان فيه نقض القضاء الاول فاجاب بان ما قضى به م تقدير لنفقة لم تجب ش لان النفقة تجب شيئا فشيئا وتقديرها ليس بواجب لانه يكون
لجواز ان يتبدل السبب الموجب قبل وجوبه فاذا لم يكن لازما لم يستحكم فيه حكم الحاكم م فاذا تبدل حاله ش اي حال الزوج بان صار موسرا م
فلها المطالبة بتمام حقها ش والفرض السابق لا يمنع الاتمام لانه فرض قبل الوجوب فلا يعتبر حكمه وذلك مثل المعسر اذا حنث في يمينه
فشرع في صوم الكفارة ثم ايسر يجب عليه التكفير بالمال لزوال الاعسار م واذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها ش اي على المرأة في
هذه المدة م وطالبته بذلك ش اي وطالبت المرأة الزوج بما كان لها من النفقة م فلا شيء لها ش عندنا لان النفقة لا تصير دينا في
المدة كنفقة الاقارب م الا ان يكون القاضي فرض لها النفقة ش هذا استثناء من قوله فلا شيء لها حاصله ان النفقة لا تصير دينا عندنا الا
باحد شيئين احدهما فرض القاضي النفقة لها والاخر هو قوله م او صالحت الزوج على مقدار منها ش اي من النفقة وبه قال احمد في
رواية وقال الشافعي ومالك واحمد في رواية تصير دينا بلا قضاء ولا تراض الا عند مالك لو كانت عنده سنتين احدهما وهو مليء فانه

عليه انه لم ينفق عليه والزوج يدعي الانفاق فالقول له مع يمينه وكذا في غيبته الا ان اكلت معه سقطت نفقتها عند مالك والشافعي
في الاصح ذكره في المنهاج م فيقضى لها بنفقة ما مضى ش بيان ذلك ان النفقة صلة م وليست بعوض عندنا ش خلافا للشافعي ومن معه م على ما مر من
قبل ش اشار به الى ما ذكر من الدليل في قوله وان كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها كذا قاله الاترازي وقال الاكمل يريد به قوله ان
المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد ثم قال فان قيل تقدم دليل على انها ليست بعوض عن البضع لكن لا ينافي ان يكون
عوضا عن الاستمتاع والقيام عليها قلت ينافيه لانه لما صح العقد كان الاستمتاع بها والقيام عليها تصرفا في ملكه وذلك لا يوجب على المالك
الملك عوضا فان قيل لو كانت صلة لما وجبت على المكاتب اجيب بانها صلة من وجه ومع هذا شأنه يجب على المكاتب كالخراج فان قلت انها صلة
م فلا يستحكم الوجوب فيها ش اي في النفقة م الا بالقضاء ش اي بقضاء القاضي كالهبة لا يوجب الملك الا بمؤكد وهو القبض م والصلح ش اي صلح
المرأة معه على شيء م بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي ش لان له ان يلتزم النفقة فوق ما يلزمه القاضي لو رد
فكان صلحه بمنزلة القضاء بالاولى م بخلاف المهر ش متصل بقوله وليست بعوض حيث يجب بلا قضاء ولا تراض م لانه عوض ش اي لان جريه
بطريق العوض الا ترى انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا فدخل بها او مات عنها فانه يلزمه مهر المثل م وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بنفقة
ولم تؤمر بالاستدانة اما لو امرها بالاستدانة على الزوج فاستدانت ثم مات احدهما لا يبطل ذكره الحاكم الشهيد في المختصر وذكر الخصاف انه يبطل
والصحيح ما ذكره في المختصر لان استدانتها بامر القاضي وللقاضي ولاية عليهما فكان بمنزلة استدانة الزوج بنفسه ودينه لا يسقط بموت احدهما
كذا ههنا وكذلك في الطلاق يعني ان الديون المستدانة هل يسقط بالطلاق ففي الروايتين في رواية لا يسقط وهو الصحيح كذا في الذخيرة
م وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة تسقط بالموت ش اي بموت الواهب او موت الموهوب له م قبل
القبض ش فان قيل الهبة غير متأكدة قبل القبض والنفقة متأكدة بعد القضاء فينبغي ان لا يسقط كالهبة المتأكدة بالقبض قلنا قال في الايضاح
وان صارت النفقة دينا عليه بالقضاء ولكن معنى الصلة لم يبطل والصلات تبطل بالموت انتهى قلت فكان الكاكي الدليل
على ان معنى الصلة لا يبطل فيها انه لم ينقل عن احد من السلف والخلف الوصية بنفقة فيما اذا مضت مدة ولو بامرها عن تركته كسائر الديون و
وقد حكت الشافعية بنفقة سنين سنة او اكثر اذا انكرت الناقة عليها وجعلوها كسائر الديون وعدها الحنفي فيه وجماعة من اصحاب الشافعي لا
يرضون بهذا الحكم م وقال الشافعي تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض فصار كسائر الديون ش قال في شرح الاقطع قال الشافعي تؤخذ
من تركة الزوج وفي المسائل وعن محمد انه يؤخذ من تركته م وجوابه قد بيناه ش اي جواب الشافعي عن قوله ان النفقة عوض قد بيناه في مسألة وان
كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها وهو ما ذكره بقوله ولنا ان المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد م وان اسلفها
ش هذا لفظ القدوري وفي الجامع بقوله م اي عجل لها نفقة السنة ثم مات ش اي الزوج م لم يسترجع منها شيء ش يعني لم يرجع على المرأة بشيء
من ذلك م وهذا ش اي عدم الاسترجاع م عند ابي حنيفة وابي يوسف ش ولم يذكر من القدوري فلذلك قال المصنف وهذا باسم الاشارة وذكر
الخصاف في كتاب النفقات الخلاف بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر خلاف ابي حنيفة وكذلك ذكر الولوالجي في كتاب النفقات الخلاف بين ابي يوسف ومحمد
ولم يذكر خلاف ابي حنيفة وكذلك ذكر الولوالجي في فتاواه وكذا الخلاف لو ماتت المرأة والكسوة كالنفقة وسواء كانت قائمة او هالكة م
وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج ش وهو قول الشافعي وبه قال احمد وفي البدائع يرد الباقي والمستهلك وفي النهاية يرد
وكذا في الينابيع وادب القاضي والذخيرة وفيه الموت والطلاق قبل الدخول سواء وفي نفقة المطلقة اذا مات الزوج فالجواب كذلك
وفي شرح الاقضية اختلفوا فقيل لا يرد بالاتفاق لان العين قائمة في موته م وعلى هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي حنيفة
وصاحبيه م الكسوة ش اذا عجلها سنة ثم مات م لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس ش اي بسبب الاحتباس م وقد بطل
الاستحقاق بالموت فبطل العوض ش وهو الذي كانت تستحقه عليه بالاحتباس م بقدره ش اي بقدره كما اذا اعطى النفقة لمن زوجها
فماتت قبل الزوج م كرزق القاضي ش اذا اخذ رزق مدة ثم مات قبل تمام المدة يرد ما بقي بحساب ذلك م وعطاء المقاتلة ش اذا اخذ
الرزق مدة ثم مات قبل تمام المدة يسترد منهم ما بقي من المدة م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع
في الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها م بالموت كما في الهبة ش اذا مات الموهوب له قبل قبض الهبة م ولهذا ش اي ولعدم الرجوع في الصلات
بعد الموت م لو هلكت ش اي النفقة م من غير استهلاك لا يسترد شيء منها ش اي من النفقة م بالاجماع ش يعني بين ائمتنا وعند احمد م وعن محمد
ش اي روي عن محمد رواها ابن سماعة عنه م انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها لانه ش اي لان الشهر او ما دونه م

ببر فصار في حكم الحال ش اي صار الشهر ومادونه في حكم الحال يعني ان نفقة الحال لا يرتد فكذلك نفقة الشهر وفي بعض النسخ في حكم الحالة بالتاء
والتأنيث اي النفقة الحالة وان كان اكثر من شهر تركها متعمدا د نفقة شهر استحسانا ويسترد من تركها ما زاد على ذلك م واذا تزوج العبد
حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها ش اي يباع العبد في نفقة الحرة وهذه من مسائل القدوري وقال المصنف م وهذا ش اي معنى هذا الكلام م اذا تزوج
ش اي العبد م باذن مولاه ش انما قيد بهذا التقييد لانه اذا تزوج بدون اذن المولى فلا نفقة عليه ولا مهر وبه صرح شمس الائمة السرخسي في
مبسوطه لان وجوب النفقة والمهر بعد صحة العقد وبدون اذن المولى لا يصح العقد. وانما قيد بالحرة لان المراة اذا كانت امة لا يستحق النفقة
قبل التبوئة على ما يجيء ان شاء الله تعالى م لانه ش اي لان النفقة ذكره باعتبار الانفاق م دين وجب في ذمته ش لان النفقة من احكام العقد فيتوجه
فيها الحر والمملوك كالمهر م لوجود سببه ش وهو العقد م وقد ظهر وجوبه في حق المولى ش لان السبب كان باذنه فاظهر وجوب النفقة عليه م
فيتعلق برقبته ش اي المولى م اذ يفديه ش اي يفدي المولى م لان حقها ش اي حق المراة م في النفقة لا في عين الرقبة ش اي رقبة العبد
فاذا اوفاها المولى نفقتها او يبيع حقها في النفقة بعد ذلك فلا يباع العبد وكذا الحكم في المدبر والمكاتب اذا تزوجا باذن المولى حرة او امة
بعد التبوئة حيث يجب النفقة والمهر عليهما ولكنهما لا يباعان في النفقة والمهر لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك بل يؤمران بالسعاية اذا
بيع العبد في النفقة واجتمع عليه النفقة مرة اخرى يباع ايضا قال شمس الائمة السرخسي وليس في شيء من ديون العبد ما يباع فيه مرة بعد
مرة الا النفقة لانها تتجدد وجوبا بمضي الزمان فذلك في حكم دين حادث وقال الولوالجي في فتاواه اذا بيع في المهر مرة وبقي شيء من المهر لانه لم يف
الثمن بكل المهر لا يباع مرة اخرى بل يتأخر الى بعد العتق وفي الكافي للحاكم الشهيد وشرحه للسرخسي اذا كان للعبد او المدبر ولد من امراته لم يكن
عليه نفقة الولد لانها ان كانت امة فالولد ملك لمولاها ونفقة المملوك على المالك دون الاب وان كانت حرة فولدها يكون حرا ولا يجب نفقة
مملوك على حر حتى ابويه لانه ولده يجيء منه وكذلك المكاتب لا يجب عليه نفقة ولده سواء كانت امراته امة او حرة او امة وبهذا المعنى قالت
الائمة الاربعة في وجوب النفقة على العبد لكن لا يباع العبد في النفقة عند الش واحمد ويثبت لها الخيار في الفرقة عند الش وعند احمد يعطي نفقتها
وفي رواية كسبه وفي النسبة وفي غير المكتسب على سيده في قول وفي قول على العبد يتبع بعد العتق وفي المكتسب في كسبه وفي الماذون له
التجارة فيما في يده وقال الشيخ ابو اسحاق م ولو مات العبد سقطت ش اي لو مات العبد الذي تزوج باذن المولى سقطت النفقة ولا يؤاخذ
المولى بشيء من تلك النفقات على الاستيفاء م وكذا ش اي وكذا تسقط النفقة م اذا قتل ش اي العبد لان المقتول ميت باجله
وقد عرف في موضعه م في الصحيح ش قيد به احترازا عن قول الكرخي لانه قال تنتقل الى قيمته قال القدوري هذا ليس بصحيح والصحيح
السقوط بالموت م لانها صلة ش اي لان النفقة صلة فتبطل بالموت م وان تزوج الحر امة فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة ش
وفي بعض النسخ وان تزوج الرجل امة وهذا اولى لعمومه لان الحكم لا يختلف بين ان يكون الامة تحت حر او عبد نص عليه الحاكم الشهيد في
مختصر الكافي م لانه تحقق الاحتباس ش فيجب النفقة م وان لم يبوئها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس ش اي من الزوج فان قيل احتباسها للمولى
بحق له شرعا فكان كاحتباس الحرة نفسها بالصداق فينبغي ان لا يسقط قلنا ليس كذلك لانه في احتباس الحرة للصداق فوت الاحتباس من الزوج حيث
امتنع عن اداء صداقها وهنا التفويت ليس من قبل الزوج م والتبوئة ان يخلي بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها ش هذا تفسير لقوله
فبواها وهي ان يخلي المولى بين امته وبين العبد في منزله ولا يستخدم الا انه وهو بالنصب عطف على قوله ان يخلي م ولو استخدمها ش اي
ولو استخدم المولى امته م سقطت النفقة لانه فات الاحتباس ش فلا يجب شيء م والتبوئة غير لازمة ش هذا جواب عن سؤال مقدر
تقريره ان يقال لما بوأها مرة يجب عليه ان يمضي على ذلك ولا ينقضها بالاستخدام واجاب بقوله والتبوئة غير لازمة م على ما مر في النكاح ش
اي في باب نكاح الرقيق حيث قال واذا بوأها ثم بدا له ان يستخدمها فله ذلك لان حق المولى لم يزل بالتبوئة كما لم يزل بالنكاح م ولو خدمته
الجارية احيانا من غير ان يستخدمها لا تسقط النفقة لانه لم يستخدمها ليكون استردادا ش اي للتبوئة وكانت الخدمة من الجارية من غير
استخدام المولى م والمدبرة وام الولد في هذا ش اي في عدم وجوب النفقة م كالامة ش يعني ان الامة لا نفقة لها قبل التبوئة فكذلك
المدبرة وام الولد لا نفقة لهما قبل التبوئة بخلاف المكاتبة حيث يجب لها النفقة وان لم تحبس نفسها طالبة ولا يشترط لها التبوئة
لانه ليس له ذلك ان يستخدمها ولا يملك منعها من الزوج لانها صارت احق بنفسها ومنافعها بالكتابة **فروع** ضاعت الكسوة او النفقة
او سرقت لم تجدد حتى يمضي الوقت بخلاف الخادم والفرق ان نفقة الخادم مقدرة بالحاجة بخلاف الزوجة فانها غير مقدرة بالحاجة
في خرابها باخذها مع الغنى بخلاف الخادم لانه لا يوفق لهم مع غناهم اذا كان الزوج صاحب ثروة وطلبت المراة العوض لا يجب

وفي خزانة الاكمل قول القاضي لا يستدين عليه كذا افرض عليه ولو قال الزوج استدين لا يجبر فرضا لم يقل عليه وينبغي ان يكون لها فراش على حدة
ولم يكتف بفراش واحد لهما لانه قد يعتزلها في الحيض والمرض وقد جاء فراش لك وفراش لاهلك وفراش لضيفك والرابع للشيطان
ولو اختلفا في اليسار والعسر فالقول له مع يمينه والنفقة لها وبه قال الش واحمد وابو ثور وذكر محمد في الزيادات ان القول لها مع يمينها

فصل

ش اي هذا فصل في ما وقع من بيان النفقة شرع في بيان السكنى م وعلى الزوج ان يسكنها ش اي يسكن امراته م
في دار مفردة ليس فيها احد من اهله ش كامه او اخته او احد من قرابته لان السكنى حقها فليس للزوج ان يشرك غيرها معها كالنفقة و
اوجبه الله مقرونا بالنفقة اراد به ما ثبت في قراءة ابن مسعود في قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي من طاقتكم وانفقوا عليهن
وقال الاترازي ما كان يحتاج صاحب الهداية الى ان يقول اوجبه الله مقرونا بالنفقة لان القران في النظم لا يدل على القران في الحكم فلو
اقتصر على قوله تعالى اسكنوهن كان كافيا لان الكلام في السكنى من كفايتها لقوله تعالى اسكنوهن انتهى **قلت** لو اقتصر هو على هذا الكلام لكان
اولى واجدر لانه لم يكن في صدد نفي ان القران في النظم هل يوجب القران في الحكم اولا وانما ذكره بحسب ظاهر قراءة ابن مسعود على ان
في هذا خلافا بين الاصوليين م واذا وجب ش اي الاسكان حقا لها كونه م حقا لها فليس له ان يشرك غيرها فيه لانها تتضرر به ش اي باسكان
الغير معها م فانها لا تأمن على متاعها ش واثاث بيتها م ويمنعها ذلك ش اي اسكان الغير معها م من المعاشرة مع
زوجها ش لان الغير يستحي مثل الرأفة بجماعهم م ومن الاستمتاع ش بالجماع ودواعيه وقيل اذا كان هناك صغير جدا لا يعقل الجماع لا يجب
ان يمنع وفي الفتاوى للزوج ان يسكنها مع امته في بيت واحد وان اسكنها في بيت في دار وامته في بيت اخر فكذلك في الصحيح لانه
يحتاج الى استخدامها في كل ساعة فله ان يسكنه معها للضرورة ولكن يكره له ان يجامعها مع حضرة امته وفي الخزانة مسها عن
كل له وطئتهن وكذا مع ضرتها ونقل في خلاصة الفتاوى عن ادب القاضي للخصاف شكت المراة عند القاضي
ان الزوج يضربها ويطلبها ان يسكنها عند قوم صالحين ان علم به زجره وان لم يعلم ان كان جيرانه صالحين اقرها عنده لكن يسالهم ان
كما شكت زجره وان لم يكونوا صالحين او يميلون اليه امره بان يسكنها عند قوم صالحين م الا ان تختار ذلك ش اي الا ان تختار المراة
اسكان الغير معها م لانها رضيت بانتقاص حقها ش لان المنع كان لحقها فاذا اسقطته لا يبقى لها كلام م وان كان له ولد من غيرها
ش اي من غير امراته التي معه م فليس له ان يسكنه ش اي ولده م معها لما بينا ش اشار به الى قوله لانها تتضرر م ولو اسكنها ش
اي امراته م في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل ش وقال الفقيه ابو الليث في الفتاوى عن ابي بكر الاسكاف انه
قال اذا كان في الدار بيوت وفرغ لها بيتا من بيوتها يكفيها الطلب من الزوج بيتا اخر لانه يمكنه ان يجامعها من غير كراهة م وله ش
اي للزوج م ان يمنع والديها وولدها من غيره ش اي من غير هذا الزوج م واهلها ش اي قراباتها م الدخول عليها ش اي على المراة والدخول
منصوب بقوله ان يمنع م لان المنزل ملكه ش اي ملك الزوج م فله حق المنع من دخول ملكه ش كما في سائر منازله م ولا يمنعهم من
النظر اليها ش اي الى المراة م وكلامها ش اي ولا يمنعها ايضا من كلامها معهم ش اي وقت اختاروا فيه ش اي في المنع من النظر والكلام
م من قطيعة الرحم ش وهي حرام لما روي في الصحيح عن جبير بن مطعم انه سمع النبي عم يقول لا يدخل الجنة قاطع م وليس له في ذلك ضرر
ش اي ليس للزوج في نظرهم اليها والكلام معها ضرر م وقيل لا يمنعهم من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في اللباث
اي اللبث وهو المكث م وتطويل الكلام ش لان تطويل الكلام يؤدي الى القال والقيل فيفتح الشر والفساد م وقيل لا يمنعها من
الخروج الى الوالدين ش لو فرض انهما لا يأتيان اليها فان منعها زوجها عن الخروج اليهما توهم فيها العقوق الذي هو من الكبائر م ولا يمنعهما
من الدخول عليها ش اي ولا يمنع الزوج والديها من الدخول على امراته م في كل جمعة ش وعليه الفتوى م وفي غيرهما ش اي وفي غير
الوالدين م من المحارم التقدير بسنة ش مرة واحدة م وهو الصحيح ش احترز به عن قول محمد بن مقاتل فانه قال لا يمنع المراة من زيارة
المحرم في كل شهر مرة او مرتين وعلى هذا الاطلاق خروجها الى عمتها وخالتها وعن الحسن لا يمنعها من زيارة الابوين في كل شهر مرة وثالثة
ولا يمنع محارمها من الدخول عليها في كل جمعة ويمنعهم من الكينونة م واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به ش اي بالمال
انه للغائب م وبالزوجية ش اي ويعترف ايضا بان هذه المراة للرجل الغائب م فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة
الغائب وولده الصغار ووالديه ش وكذا نفقة اولاده الكبار الذكور والاناث وقال زفر لا يفرض عنه شيء كذا في
شرح الاقطع وانما اعتبر اقراره بالمال وبالزوجية لان المديون والمودع اذا جحد الزوجية او المال لم يقبل بينتها على شيء

على شيء من ذلك لا الزوجية فلا المديون ولا المودع لم يخصم عن الغايب في اثبات النكاح عليه ولا اشتغال من القاضي بالفصل انما يكون بعد
العلم بالزوجية ولم يوجد العلم فلا يؤمر بالنظر وكان اولا يقبل بينتها على الزوجية ثم رجع فقال لا يقبل م وكذا ش اي وكذا
يفرض القاضي النفقة لهؤلاء المذكورين م اذا علم القاضي بذلك ش اي بما ذكر من الزوجية والمال للغايب م ولم يعترف ش اي ولم يعترف
ان صاحب اليد م يعترف م به ش اي بما ذكر من الزوجية والمال م لانه ش اي لان صاحب اليد م لما اقر بالزوجية والوديعة فقد
اقر ان حق الاخذ لها ش اي للمراة م لان لها ان تأخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه ش اي من غير رضى الزوج لحديث هند امراة ابي سفيان
خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف وقد مر عن قريب فان قيل يشكل على هذا ما لو اقر صاحب الدين ... بما اودع الكفار
وهو معترف بالدين على الغايب لم يأمر القاضي بقضاء دينه من الوديعة والدين قلنا ان القاضي يأمر في حق الغايب بما
هو نظر له وفي الامر بالانفاق هو نظر له بابقاء ملكه اما في قضاء دينه ليس فيه ابقاء ملكه بل هو قضاء عليه بقول الغير م واقرار صاحب
اليد مقبول في حق نفسه ش هذا سؤال عن جواب مقدر تقديره ان يقال ينبغي ان لا يصح اقراره لانه اقرار على الغايب فاجاب بقوله
اقرار صاحب اليد م وهو الذي عنده الوديعة م مقبول في حق نفسه ش لانه اقر بما في يده م ولا سيما هاهنا ش اي
في هذه المسألة ولا سيما معناه خصوصا هاهنا وهو مركب من السي وكلمة ما والسي المثل اصله سوي قلبت الواو ياء وادغمت الياء
في الياء والاسم بعده يجي مجرورا اذا كانت ما زايدة ويجي مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اذا كانت ما موصولة ويجي منصوبا بالاستثناء على
انه الاصح لا اخراج ولا سيما ايضا الاخراج ولكن اثبات ما يوهم الافضلية يقول اكرمني القوم ولا سيما زيد يعني ان اكرام زيد اكثر
وابلغ من اكرامهم فهذا كذلك بيانه ان اقرار صاحب اليد في ساير المواضع مقبول في حق نفسه ويقبل عليه البينة اذا انكر
لكن م فانه ش اي فان صاحب اليد هاهنا م لو انكر احد الامرين ش اي الوديعة او الزوجية م لا يقبل بينة المراة فيه ش اي في
احد الامرين م اي الوديعة او الزوجية لان المراة ان كانت لاثبات الزوجية فلا تسمع م لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية
عليه ش اي على الغايب وان كانت اقامتها لاثبات الوديعة فلا تسمع ايضا لان المراة ليست بخصم وهو معنى قوله م ولان
المراة خصم في اثبات حقوق الغايب فاذا ثبت في حقه ش اي فاذا ثبت باقراره على نفسه في حقه م تعدى الى الغايب ش لكونه
اقر بملكه ... كالمنفرد برضاه يثبت الرضا به في حقه ثم يتعدى الى غيره م وكذا ش اي وكذا يفرض القاضي
النفقة للمذكورين م اذا كان المال في يده ش اي في يد صاحب اليد م مضاربة ش فان كان صاحب المال ضاربه ليعمل فيه م وكذا الجواب
في الدين ش يعني اذا احضرت المراة غريم زوجها الغايب عند القاضي فاعترف بالدين والزوجية فرض القاضي النفقة وان جحد احدهما لا
م وهذا كله ش اي هذا الذي قلنا من فرض القاضي النفقة عند اعتراف صاحب اليد بالمال وبالزوجية كله م اذا كان المال من جنس حقها
ش اي حق المراة م دراهم او دنانير او طعاما او كسوة ش اي او كان كسوة م من جنس حقها ش اي من جنس ما تكتسي مثلها المراة فيقضي فيها بالكسوة
لانها من جنس حقها المستحق م اما اذا كان من خلاف جنسه ش اي من خلاف جنس حقها كالدار والعبد والعروض لا يفرض النفقة فيه
لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغايب للانفاق م عند ابي حنيفة ش اما عند ابي حنيفة فلانه لا يباع على الحاضر يعني لو كان حاضرا ما كان
القاضي يبيع ماله لان بيع القاضي على وجه الحجر والحجر على العاقل البالغ باطل عنده فاذا كان غايبا بطريق الاولى وهو معنى قوله م
فكذا على الغايب ش اي فكذا لا يبيع على الغايب م واما عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م فلانه ان كان يقضي على الحاضر ش اي فلان
القاضي ان كان يقضي على الحاضر اذا امتنع عن الحق الذي عليه وهو معنى قوله لانه يعرف امتناعه ش فيقضي لاجل امتناعه و
قوله م لا يقضي على الغايب ش خبر كان وانما لا يقضي عليه م لانه لا يعرف امتناعه ش ولكن عند محمد للابوين بيع عروض الولد الغايب عند
الحاجة استحسانا ولا يتعرض لهما القاضي ويعرفان في نفقتهما بالمعروف كذا في التحفة م قال ش اي القدوري م ويأخذ منها ش اي من
المراة م كفيلا بها ش اي بالنفقة نظرا للغايب م وقال الكرخي وهذا حسن وان لم يأخذ جاز كذا ذكره في ادب القاضي للخصاف
وقال الصدر الشهيد والصحيح ان التكفيل نظرا للغايب ولكن القاضي يحلفها ان زوجها لم يعطها النفقة اذ يحتمل ان يعطيها النفقة
قبل ان يغيب فمع تلبس ... على القاضي فيأخذ النفقة ثانيا ثم اذا حلفها اعطاها النفقة واخذ منها كفيلا م لانها ش
اي لان المراة م ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها ش فلا تستحق شيئا ثم الكفالة بالنفقة تصح ولا تجبر عند محمد
عند ابي حنيفة ... استحسانا ذكره في جوامع الفقه وفي الطرائق وتصح الكفالة ولم يذكر خلافا فان اطلق الضمان فهو على شهر عند محمد

وعند ابي يوسف على الابد ما دام النكاح باقيا فان ضمن كل شهر فهو على شهر واحد وكذا عند كل شهر فان رجع بعد مضي الشهر لم يلزمه في الشهر
الثاني وقال ابو يوسف يلزمه ابدا ولا يصح رجوعه ولو طلقها يلزم الكفيل بنفقة العدة لانها نفقة النكاح ولو قال كفلت لها نفقة كل شهر
فابرأته صحت عن نفقة شهر واحد فان كفل بنفقة سنة لزمته في ذلك وكذا لو قال ابدا ما عشت م وفرق ش اي ابو حنيفة م بين هذا
ش اي بين اخذ الكفيل هاهنا م وبين الميراث ش في احد ... في الميراث وهو انه م اذا قسم ش اي الميراث م بين ورثة حضور
ش اي حاضرين م بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا اخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابي حنيفة م لانه هناك ش اي في مسألة الميراث
م المكفول له مجهول ش فلا يصح م وهاهنا ش اي في مسألة الكتاب م معلوم ش اي المكفول له معلوم م وهو الزوج ش فيصح
م ويحلفها ش اي يحلف القاضي المراة بالله ما اعطاها ش اي الزوج م النفقة نظرا للغايب ش وقد ذكرناه الان م
قال ش اي القدوري م ولا يقضي بنفقة في مال الغايب الا لهؤلاء ش اي لهؤلاء المذكورين يعني الزوجة والاولاد الصغار والوالدين
والاولاد الكبار الزمنى والاناث م ووجه الفرق ش يعني بين قضاء القاضي لهؤلاء المذكورين بالنفقة في مال الغايب وبين
عدم جواز قضائه لغيرهم من الاقارب كالاخ والعم وذوي الارحام م وهو ش اي وجه الفرق م ان نفقة هؤلاء ش اي المذكورين
م واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا ش اي ولوجوب نفقتهم قبل قضاء القاضي كان لهم ان يأخذوا م وكان قضاء القاضي ش
جواب عما يقال ان كان لهم ان يأخذوا فما الحاجة الى قضاء القاضي فاجاب بقوله م وكان قضاء القاضي م اعانة لهم ش اي لهؤلاء
م اما غيرهم ش اي اما غير هؤلاء م من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء ش اي بقضاء القاضي م لانه مجتهد فيه ش لان الشافعي
يقول بوجوب النفقة في غير الولاد فكان وجوبها بالقضاء والقضاء على الغايب لا يجوز عندنا ش فلا يقضي لهم بالنفقة في مال الغايب
م ولو لم يعلم القاضي بذلك ش متصل بقوله وكذا اذا علم القاضي بذلك قوله بذلك اي بالزوجة م ولم يكن ش اي الرجل المودع م
مقرا به ش وهو متصل بقوله فلم يعترف به م فاقامت ش اي المراة م البينة على الزوجة ش اي على انها زوجة له م او لم يخلف
ش اي الزوج م مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغايب ويأمرها بالاستدانة لا يقضي القاضي بذلك لان في ذلك
قضاء على الغايب م فلو قضى بذلك وقال زفر يقضي ش يعني يسمع البينة ويعطي النفقة من مال الزوج وان لم يكن له مال يأمرها بالاستدانة
لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغايب فانه ش اي فان الزوج م لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد ش اي وان
انكر الزوج ذلك م يحلف فان نكل ش اي عن اليمين م فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجز ش عن البينة م يضمن الكفيل
او المراة ش فاذا ضمن الكفيل يرجع على المراة م وعمل القضاة اليوم على هذا ش اي على قول زفر م انه يقضي بالنفقة على الغايب لحاجة
الناس اليه وهو مجتهد فيه ش اي بين علمائنا لانه فيه خلاف زفر وان قول فيه خلاف ابي يوسف على ما ذكره الخصاف مطلقا او على قوله الاخر
على ما ذكره في مختصر الكافي ثم على قول من يرى لا يحتاج المراة الى اقامة البينة ان الزوج لم يخلف لها النفقة م وفي هذه المسألة اقاويل
مرجوع عنها فلم نذكرها ش منها ان القاضي اذا لم يعلم بالنكاح فاقامت البينة على النكاح يقبل في قول ابي حنيفة اولا ومنها لو اقامت البينة
على المودع او المديون الجاحد للنكاح فانه يقضي بالنكاح والنفقة على قول ابي حنيفة اولا ثم رجع وقال لا يقبل ومنها ان النفقة على
قول ابي يوسف لا يقبل ولكن يقضي بالنكاح كذا في التتمة والفتاوى الصغرى

فصل

ش اي هذا فصل في ... لما فرغ عن بيان النفقة والسكنى حال قيام النكاح بينهما شرع في بيان ذلك بعد المفارقة م واذا طلق الرجل امراته فلها النفقة
والسكنى في عدتها رجعيا كان ش اي الطلاق م او باينا ش وهو قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وعايشة ... واسامة
وزيد بن ثابت في رواية وجابر في رواية وبه قال سعيد بن المسيب وشريح والاسود بن يزيد وزيد بن ثابت في رواية وجابر في
والنخعي والثوري والحسن بن حي واحمد في رواية م وقال الشافعي لا نفقة للمبتوتة ش وهي التي طلقها ثلاثا او بعوض حتى دخل الطلاق
باينا وهو قول ابن عباس وجابر في رواية وبه قال مالك واحمد في المشهور وعطاء وطاوس وعمرو بن ميمون وعكرمة والليث
بن سعد وداود م الا اذا كانت حاملا ش فانها تستحقها بالاجماع خلافا للظاهرية وعند الشافعي ومالك لها السكنى لها ايضا م
اما الرجعي ش اي اما الطلاق الرجعي م فلان النكاح بعده قائم لا سيما ش اي خصوصا م فانه يحل له الوطي ش اي في الطلاق الرجعي
حتى يكون رجعة م واما البائن فوجه قوله ش اي قول الشافعي ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يفرض لي
رسول الله سكنى ولا نفقة هذا الحديث اخرجه الجماعة الا البخاري عن الشعبي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلاثا فخاصمته

الى رسول الله في السكنى والنفقة فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ابن ام مكتوم وفاطمة بنت قيس بن خالد الفهرية القرشية
الصحابية اخت الضحاك بن قيس واسم زوجها ابو عمرو بن حفص وذكر النسائي ان اسمه احمد وقال النووي الاشهر في اسمه عبد الحميد وقيل اسمه
كنيته م ولانه لا يملك ش اي لا يملكه نام م وهي اي النفقة مرتبة على الملك ش فلا تجب م ولهذا ش اي ولاجل عدم الملك م لا تجب للمتوفى
عنها زوجها لانعدامه ش اي لانعدام الملك م بخلاف ما اذا كانت حاملا ش يعني تجب لها النفقة م لانا عرفناه ش اي عرفنا وجوب النفقة
للحامل م بالنص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ش ولنا ان النفقة جزاء الاحتباس على ما ذكرنا م وفي بعض النسخ على ما
بينا ش اي في اول باب النفقة م والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد ش الحكم المقصود بالنكاح هو التوالد والتناسل
فان تاج التزويج بخلاف المضارب اذا كان يعمل في غير المصر حيث لا تجب النفقة في مال المضاربة لانه ليس بمحبوس لحق رب المال قصدا ولهذا الصغيرة
التي لا يستمتع بها ان الكبيرة الرتقاء فلها النفقة م اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها ش اي للمبتوتة م السكنى بالاجماع
ش دعوى الاجماع فيه نظر لان السكنى لا تجب على مذهب الحسن البصري وعطاء بن ابي رباح والشعبي واسحاق وابراهيم في رواية واهل الظاهر
م وصار ش اي حكم المبتوتة م كما اذا كانت حاملا ش وجوب النفقة اذا كانت حاملا لا يخلو من احد الامرين اما ان كان لاجل العدة او
لاجل الولد فلا يجب لاجل الولد فتعين ان يكون لاجل العدة وهذا لانه لو كان الحمل عينا بان فرض من اجنبيه من امته او اوصى له بالمال
تجب على الزوج نفقة المطلقة الحامل فلو كان لاجل الولد لم يجب لان نفقة الولد على الاب لا تجب اذا كان الولد غنيا الا ترى انه اذا
انفق على الولد ولم يعلم بالغنى ثم تبين انه غني يرجع عليه وهنا لا يرجع عليه وان كان بحكم الحاكم فعلم ان النفقة كانت لاجل العدة
وفي هذا المعنى الحامل والحائل سواء فان قلت اذا كان كذلك فما فائدة التقييد بالحمل في الآية قلت ان الحامل تستحق النفقة بعد مدة عدتها
ثلاثة اقراء فرفع الاشكال ان الحامل تستحق النفقة وان طالت مدة الحمل باقوى الحيض حملهن فان قلت المعتدة الرجعية في المتوفى
فلا يجب لها النفقة كالمتوفى عنها زوجها قلت يمنع صحة القياس لان النفقة جزاء الاحتباس والمبتوتة محبوسة على سائر الازواج في
بيت زوجها في عدتها فيجب لها النفقة كما في الرجعية بخلاف المتوفى عنها زوجها لانها ليست بمحبوسة لحق الزوج بل لحق الشرع م وحديث فاطمة
ش هذا جواب عن حديث فاطمة بنت قيس الذي احتج به الشافعي تقريره ان حديث فاطمة رده عمر بن الخطاب فانه قال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت او نسيت سمعت رسول الله عم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت
في العدة ش هذا الحديث اخرجه مسلم عن ابي اسحق قال حدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلعم قال لا سكنى لها ولا نفقة
فاخذ الاسود كفا من تراب فحصبه به فقال ويلك تحدث مثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة ورواه ايضا ابو داود والترمذي والطحاوي والدارقطني ولكن لم يقل عمر سمعت رسول
الله عم ولكن روي جابر ان النبي عم قال للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ذكره عبد الحق وقد ذكر الطحاوي فهذا ما يطول
في الكلام فيه وشرحناه كما ينبغي في شرح ذلك فليرجع اليه قوله لا ندع كتاب ربنا يريد به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
ووجه ذلك ان الوجد هو السعة والغنى وذلك يرجع الى ما عليك به واما الاسكان فانه قد يعلك اسكانها في غير ملكه بكرهه ولا
عليك لا تأتها من عزم الله فكان تقديره والله اعلم ما قرأ ابن مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم وقوله سنة نبينا يريد به قوله
سمعت رسول الله عم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة م ورده ايضا زيد بن ثابت ش اي رد حديث فاطمة بنت
قيس زيد بن ثابت الانصاري وقال الشيخ الاحاديث بحديث زيد بن ثابت غريب م واسامة بن زيد ش اي ورده ايضا اسامة بن زيد
بن حارثة وقال الشيخ الاحاديث هذا ايضا غريب قلت ليس كذلك لان الطحاوي وغيره احتجوا باسناد صحيح الى الوجه قال حدثنا شعيب بن الليث
قال ثنا الليث بن جعفر بن ربيعة بن عبد الرحمن بن هرمز عن ابي سلمة بن عبد الرحمن قال كانت فاطمة بنت قيس تحدث عن رسول
الله صلعم انه قال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم وكان محمد بن اسامة بن زيد يقول كان اسامة اذا ذكرت فاطمة من ذلك شيئا رماها
بما كان في يده فهذا اسامة بن زيد قد انكر ذلك كما انكر عمر بن الخطاب له م وجابر ش اي ورده ايضا جابر بن عبد الله ورواه الدار
الدارقطني في سننه عن حرب بن ابي العالية عن ابي الزبير عن جابر عن النبي عم قال المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة م وعائشة ش
اي رده ايضا عائشة ام المؤمنين واخرجه مسلم عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة انها قالت ما لفاطمة خير ان تذكرها
يعني في قوله لا سكنى ولا نفقة وفي لفظ البخاري قالت لفاطمة الا تتقي الله يعني في قولها لا سكنى ولا نفقة م ولا نفقة للمتوفى

عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع ش وبه قال احمد والشافعي في قول وهو قول ابن عباس والحكم بن عيينة وعطاء بن يسار
وعبد الملك بن يعلى قاضي البصرة والحسن البصري وعامر بن شعيب وفي قول الشافعي ان كان للميت مال كثير ينفق عليها من نصيبها وان كان
ينفق عليها من جميع المال وفي وجوب السكنى له قولان احدهما لا يجب كقولنا وهو اختيار المزني والثاني يجب وبه قال مالك م فان التربص
ش المذكور في القرآن م عبادة منها ش اي من المرأة التي توفي عنها زوجها م الا ترى ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى يشترط فيها
ش اي في عدتها م الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة ش قال
الطحاوي في مختصره ولا سكنى للمتوفى عنها زوجها ولا نفقة في مال الزوج حاملا كانت او غير حامل وقال ابو بكر الرازي قد كانت نفقتها واجبة
في مال الميت بقوله وصية لازواجهم متاعا الى الحول فنسخ هذه النفقة بالميراث وبقوله يتربصن بانفسهن فاوجب نفقتها على نفسها وقطعها
من مال الزوج م وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق
فصارت كما اذا كانت ناشزة ش انما قيد بالنفقة احترازا عن السكنى لان السكنى واجبة لها لان القرار في البيت مستحق عليها فلا يسقط ذلك بمعصيتها
اما النفقة فواجبة لها فيسقط ذلك بمجيء الفرقة من قبلها بمعصية وقال في المبسوط نفقة المرتدة لا لعين الردة بل لانها تحبس والمحبوسة
بحق لا تستوجب النفقة حال قيام النكاح فكذا في العدة حتى لو ارتدت ولم تحبس بل هي في بيت الزوج او تابت ورجعت الى بيت الزوج
فلها النفقة لعدم الحبس م بخلاف المهر بعد الدخول ش حيث لا يسقط م لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطء بخلاف ما اذا جاءت الفرقة
من قبلها ش اي من المرأة لكن م بغير معصية كخيار العتق ش نحو ام الولد اعتقت وكذا المدبرة اعتقت وهما عند الزوج فتدبرا الهما الولي
واختارتا الفرقة فلها النفقة م وخيار البلوغ ش نحو الصغيرة اذا زوجت واختارت نفسها فلها النفقة م والتفريق لعدم الكفاءة ش بعد الدخول
فلها النفقة وكذا الملاعنة النفقة والسكنى وكذا البائنة بالخلع والايلاء م لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبست
نفسها لاستيفاء المهر ش حيث لا يسقط النفقة م وان طلقها ثلاثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها ش لانه لا استحقاق بينهما م وان مكنت
ابن زوجها من نفسها فلها النفقة م معناه ش اي من كلام المص اي معنى قول القدوري مكنت بعد الطلاق فلا نفقة لها لحصول الفرقة من
جهتها بمعصية وقال زفر لا نفقة لها اذا امكنت ابن زوجها في عدتها كما اذا امكنته في حال قيام النكاح لا يجب فكذا هنا م لان الفرقة ش
هذا التعليل اشارة الى الفرق بين المسئلتين المذكورتين احدهما هو قوله وان طلقها ثلاثا ثم ارتدت والاخرى هو قوله وان مكنت ابن زوجها
حيث يسقط النفقة في الاولى دون الثانية بيانه هو قوله لان الفرقة م تثبت بالطلقات الثلاث فلا عمل فيها للردة ش اي لا عمل في الفرقة
لا عمل التمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة ش اي المرأة التي
مكنت ابن زوجها م لا تحبس ش فلها النفقة م فلهذا ش اي فبهذا التعليل الذي علل المسئلتين يقع الفرق بينهما حيث تكون النفقة
للممكنة ولا يكون للمرتدة اذا ارتدت **فروع** ابرأته من النفقة في المستقبل وهي زوجته لا يصح ولو ابرأته عنها في الخلع صح ولان
الابراء في الخلع ابراء بعوض وفي الاول ابراء عنها قبل الوجوب فلا يصح ولو صالحت المعتدة عن دراهم ان كانت عدتها بالحيض لا يصح للجهالة وان
كانت بالاشهر يصح لان المدة معلومة وللملاعنة النفقة والسكنى وعند الثلاثة لا نفقة لها وفي السكنى قولان لاحمد في قول ولا يجب في قول

فصل

اي هذا فصل لما فرغ عن بيان نفقة الزوجية شرع في بيان نفقة الاولاد م ونفقة الاولاد
الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة ش هذا الذي ذكره ظاهر الرواية وعن الحسن ان نفقة الولد
على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما وباجماع الائمة الاربعة تجب نفقة الولد الصغير على الاب وقال الطحاوي في مختصره ويجبر الرجل
على نفقة اولاده الصغار الاناث منهم ولم يجبر على نفقة الذكور منهم وان كان من ذكورهم من به زمانة وكالعمى والشلل في
اليدين ونحو ذلك فانه يجبر على نفقته لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن والمولود له هو الاب وقيل وجه الاستدلال ان
رزق الوالدات لما وجب على الاب بسبب الولد وجب عليه رزق الولد بطريق الاولى م وان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه
لما بينا ش يعني في قوله لا يشاركه فيها احد م ان الكفاية ش اي كفاية الصغير م على الاب واجر الرضاع كالنفقة يعني كما يجب عليه نفقته
اذ النص يجب عليه ان يستأجر من يرضعه فيكون اجر الرضاع كالنفقة تجب عليه م ولانها عست لا تقدر عليه ش اي على الرضاع
م لعذر بها ش عنعها عن الارضاع م فلا معنى للجبر عليه ش اي على الارضاع هذا اذا وجد من يرضعه فان لم يجد ولم يكن بها علة
تجبر صيانة له عن الضياع وفي الذخيرة لو كان لا يوجد من يرضعه او لا يأخذ ثدي غيرها تجبر وذكر الحلواني انه ظاهر الرواية

ذكرا كان او انثى وان كانوا فقراء ذكورا كانوا او اناثا وانه كانوا
كبارا تحت حجين اجبر على نفقتهم صح

لا يجبر لان الولد قد يتغذى بالدهن والتراب وبقية الاغذية فلا يؤدي ترك اجبارها الى التلف والى الاول مال القدوري ورجحه السرخسي وقال
شمس الائمة السرخسي اذا لم يجبر كان على الاب ان يكتري امراة ترضعه عند الام ولا يفرق الولد عن الام لان الامة اجمعت على ان الحق لها لكن
لا يجب عليها ان تمكث في بيت الام اذا لم يشترط عليها ذلك عند العقد وكان الولد يستغني عنها في تلك الساعة بل لها ان ترضع ثم تعود الى منزلها وان
لم يشترط ان ترضع عند الام كان لها ان تحمل الصبي الى منزلها او تخرج فترضعه عند فناء الدار ثم يدخل الولد الى الام الا ان يكون اشترط عند
العقد ان يكون الظئر عند الام حينئذ يلزمها الوفاء بالشرط وقال في التحفة ولا يجوز اخذ الاب باجرة الرضاع اكثر من سنتين بالاجماع م وقيل في تأويله
قوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالزام الارضاع مع كراهتها ش ولا مولود له بولده بان يطرح الام الولد الى الاب اذا لم يقبل الصبي لبن غير
امه والحاصل انه نهى عن ان يلحقها الضرار بالزوج من قبل المراة بسبب الولد م وهذا الذي ذكرنا ش اي عدم الجبر وفي نسخة الاترازي وهذا الذي
ذكرنا ثم فرع بقوله اي الذي ذكره القدوري بقوله وان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه م بيان الحكم ش اي القضاء اما من
حيث الدين فيجب عليها ان ترضع قال الاترازي ولهذا قالوا لا يجوز لها ان تأخذ الاجر على الارضاع لانه اخذ الاجرة بارضاع يجب عليها من حيث الدين
لا يجوز وبه صرح في كتاب النفقات قال وظن بعض الشارحين ان المراد من قوله بيان الحكم هو جواب ظاهر الرواية ثم قال وروى الحسن عن
ابي حنيفة ان النفقة على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد وتلك الرواية صحيحة ولكن الشرح ما ذكرنا لانه خرج مخرج كالقصت من الهوة م وذلك
يعني عدم وجوب الارضاع على الام م اذا كان يوجد من ترضعه ش اي من ترضع الصغير يعني يوجد مرضعة اخرى اما اذا كان لا يوجد
ش مرضعة اخرى م يجبر ش اي الام م على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع ش بفتح الضاد مصدر من ضاع يضيع واما الضياع بالكسر
فهو جمع ضيعة م قال ش اي القدوري م ويستأجر الاب من ترضعه عندها ش اي عند ام الصغير م اما استحقاق الام فلان الاجر عليه
و قوله ش اي قول القدوري عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لها ش اي لان التربية لها وهي الحضانة ولا عليها ان تمكث في بيت
الام الا ان يشترط ذلك وقد ذكرناه عن قريب فان اخرت قبض الارضاع ثم تزوجت فليس للزوج منعها من ذلك حتى تنقضي مدة الاجارة
وان ضيعها فاذا نام الصبي او اشتغل بغيرها فله الاستمتاع بها وليس لولي الصبي منعه من ذلك وبه قال الشافعي وقال مالك ليس له وطئها
برضى الولي لو اجرت نفسها للارضاع يجوز باذن الزوج وبغير اذنه لا يجوز لان الحق له وهو احد الوجهين للشافعية والثاني يجوز ولكن
ان شاء فسخه وعند مالك فسخها اذا لم يعلم بها وليس له منعها من وطئها اذا اجلت فله فسخها للضرر كما لو مرضت م وان استأجرها وهي زوجته او معتدة
لترضع ولدها لم يجز لان الارضاع يستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن ش واختلفوا في معناه قيل معناه انه
خبر من غير الزام الارضاع وقيل انه خبر في معنى الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن والاصح انه خبر بمعنى الامر على وجه الندب او على وجه
الوجوب اذا لم يقبل الا ثدي امه م الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه ش اي على الارضاع م بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل
واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وقبلها م وهذا ش اي هذا المذكور من عدم جواز الاجارة م في المعتدة عن طلاق رجعي رواية
واحدة لان النكاح قائم وكذا ش اي وكذا الحكم م في المبتوتة ش اي في المعتدة فيه روايتان لا يجوز م في رواية ش وهي رواية الحسن
عن ابي حنيفة م وفي رواية اخرى جاز استحسانا ش وهي ظاهر الرواية م لان النكاح قد زال ش فصارت كالاجنبية م وجه الاول ش وهو عدم
الجواز م انه ش اي ان النكاح م باق في حق بعض الاحكام ش وهي العدة ووجوب النفقة والسكنى وعدم تزوجه اختها واربع سواها
لها فلا يجوز استيجارها كما في حال قيام النكاح م ولو استأجرها وهي منكوحة او معتدة لارضاع ولدها من غيرها جاز لانه غير
مستحق عليها وان انقضت عدتها فاستأجرها يعني لارضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبية فان قال
الاب لا استأجرها ش اي امراته م وجاء بغيرها فرضيت الام بمثل اجر الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي ش اي الام م احق به لانها اشفق
ش على الصغير م فكان نظرا للصبي في الدفع اليها ش اي الى الام والدفع الى الاجنبية اضرار به م وان التمست ش اي وان طلبت الام
زيادة م على اجر الاجنبية لم يجبر الزوج عليها ش اي على الزيادة م دفعا للضرر عنه واليه الاشارة ش اي الى دفع الضرر عنه م
في قوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه لها اكثر من اجرة الاجنبية ش بان يدفع الصغير الى الظئر ترضعه
عند الام كان الحضانة لها م ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه ش هذا اذا اسلم الصغير العاقل وابوه كافر او ارتد
والعياذ بالله وابوه مسلم لان اسلامه وارتداده صحيح عندنا م كما تجب نفقة الزوجة على الزوج وان خالفته في دينه اما الولد ش
اي الى نفقة الولد م فلاطلاق ما تلونا ش وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن م ولانه ش اي ولان الولد م جزؤه فيكون

في معنى نفسه ش ولكن لانه يؤثر في نفقته فكذا في نفقة ولده م واما الزوجة ش اي واما نفقة الزوجة م فلان السبب ش اي سبب وجوب النفقة
م هو العقد الصحيح فانه ش اي فان وجوب النفقة م بالاحتباس الثابت به ش اي بالعقد م وقد صح العقد بين المسلم والكافرة ش لقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اي العفائف عن فعل الزنا وقد مر في النكاح فاذا صح العقد بينهما م فيترتب عليه الاحتباس ش فاذا ترتب
عليه الاحتباس م فوجبت النفقة م وفي جميع ما ذكرنا ش اي في هذا الفصل م انما يجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصغير مال فقوله لم يكن
في موضع النفي يعم جميع اجناس الاموال حتى لو كان للصغير عقار وجواري وثياب للاب ان يبيع ذلك كله وينفق عليه لان الصغير غني بهذه
الاشياء كذا في الذخيرة ولو لم يكن للصغير مال فعلى الاب ان يكتسب وينفق عليه وان يجبر على ذلك ويحبس به قال السغناقي بخلاف سائر الديون
حيث لا يحبس فان الاب وان علا لا يحبس في ديون الاولاد وفي هذا الذي يحبس لما ان في الامتناع عن الكسب اتلاف النفس والاب يستوجب
العقوبة عند قصده اتلاف ولده كما لو عدا على ابنه بالسيف كان للابن ان يقتله وان كان الاب عاجزا عن الكسب للزمانة او بانه مقعد يتكفف
الناس وينفق عليهم هكذا ذكر الخصاف في نفقته ومن المتأخرين من قال نفقة الاولاد في هذه الصورة في بيت المال لان نفقة هذا
الاب في بيت المال فكذا نفقة اولاده وطالب العلم اذا كان لا يهتدي الى الكسب فنفقته على الاب لا يسقط عنه كالزمن والانثى م اما اذا كان له
اي للصغير م مال فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا ش وذلك لان الاصل الموسر لا يلبس في ايجاب النفقة على صاحبه ولا من كان
نفقة صاحبه عليه والفرق بين نفقة الصغير والزوجة حيث لا يجب نفقة الصغير على الاب اذا كان الصغير غنيا باي مال كان ويجب نفقة الزوجة
على الزوج وان كانت الزوجة غنية لان نفقة الصغير واجبة للحاجة فاذا انعدمت الحاجة فلا يجب كنفقة الخادم ونفقة الزوجة باداء التمكين
من الاستمتاع فكان نظيره البدل والمعادلة والبدل يجب وان وجد الغنى

فصل

ش اي هذا فصل ولما فرغ من بيان نفقة الاولاد شرع في بيان نفقة الاباء والاجداد والخادم م وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء ش وفي المبسوط
يجبر الرجل الموسر على نفقة ابيه وامه اذا كانوا محتاجين وعلى اب الاب وان علا وعلى اب الام وان علا وعلى ام الاب وان علت وام الام وان علت
وشرط الشيخ في ذلك ان يكون الاب زمنا ولم يوافقه احد يجب على الاولاد ذكورهم واناثهم نفقة الوالدين وان علوا بشرط الفقر والزمانة
او الجنون مع الصحة قولان اصحهما لا يجب م وان خالفوه في دينه ش واصله قبله اي وان خالف هؤلاء الرجل في دينه وهذا اذا كانوا من اهل
الذمة اما اذا كانوا من اهل الحرب فلا يجب اتفاقا لانا نهينا عن المبرة في حقهم م اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت في الابوين الكافرين
ش قال المفسرون نزلت الاية في سعد بن ابي وقاص وذلك انه لما اسلم قالت امه حمنة يا سعد بلغني انك صبوت فوالله لا يظلني سقف بيت من الضح
والريح ولا آكل ولا اشرب حتى تكفر بمحمد وترجع الى ما كنت عليه وكان احب ولدها اليها ابي سعد وصبرت هي ثلاث ايام ولم تأكل ولم
تشرب ولم تستظل بظل حتى غشي عليها فاتى سعد النبي عم وشكى ذلك اليه فانزل الله هذه الاية وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا
تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا م وليس من المعروف ان يعيش الرجل في نعم الله ويتركهما ش اي الابوين يموتان جوعا والمعروف هو ما يستحسن
من الخلق الجميل والحلم والاحتمال والبر والصلة وما يقتضيه الكرم والمروءة واستدل شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي بقوله تعالى ولا تقل لهما اف
وقال نهى عن التأفيف بمعنى الاذى ومنع الاذى في منع النفقة عند حاجتهما اكثر ولهذا لا يجب نفقتهما وان كانا قادرين على الكسب لان معنى
الاذى في الكد والتعب اكثر منه في التأفيف وقال عم ان اطيب ما يأكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم م واما الاجداد
والجدات فلانهم من الاباء والامهات ش لان اسم الاباء والامهات يطلق عليهم م ولهذا ش اي ولكون الاجداد والجدات من الاباء والامهات
م يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ش اي عدم الاب في الميراث م ولانهم ش اي الاباء والامهات م تسببوا لاحيائه ش اي لاحياء الولد
م فاستوجبوا ش اي فاستحقوا م عليه ش اي على الولد م الاحياء بمنزلة الابوين ش في احياء الولد فاستحقوا على الناقلة الاحياء كالابوين م وشرط
الفقر ش اي شرط الفقر وهي الفقر في قوله اذا كانوا فقراء م لانه ش اي لان الاب م لو كان ذا مال فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال
غيره ش قال عم كل من كد يمينك وعرق جبينك م ولا يمنع ذلك ش اي وجوب النفقة على الابوين م باختلاف الدين لما تلونا ش من النص
وهو قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وبه قال مالك والشافعي وفي المحيط لا يجب النفقة باختلاف الدين الا للزوجات وفي عموم النسب ثلثا
م ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين ش وفي اكثر النسخ قال اي قال القدوري ولا يجب النفقة م مع اختلاف الملة الا للزوجة والابوين و
الاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها ش اي ان النفقة م واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له ش اي للرجل
م مقصود ش بل اخصه لكونه الحق وهو الاستمتاع بها بالوطء وغيره م وهذا ش اي المعنى المذكور م لا يتعلق باتحاد الملة م بين الزوجين

واما غيرها ش اي غير الزوجة من المذكورين م فلان الحرمة ثابتة ش اما في حق الولد فظاهر وفي حق غيره بطريق شمول الولاد ايضا م
وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزئه ش الذي هو الولد م بكونه ش وكذا حكم اولاد البنين والبنات و
الاجداد والجدات من قبل الام بمنزلة الابوين لان الولاد يشملهم جميعا م الا انهم ش اي غير الزوجة هؤلاء م اذا كانوا حربيين لا يجب نفقتهم على
المسلم وان كانوا مستأمنين ش اي وان كانوا خرجوا الى دار الاسلام بالامان م لانا نهينا ش على صيغة المجهول م عن البر ش اي عن الصلة م
في حق من يقاتلنا ش لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب
المقسطين انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون
م ولا يجب على النصراني نفقة اخيه المسلم ش هذا تفريع لقوله ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين بيانه ان النفقة في غير الزوجة وغير
الولاد مترتبة على الارث وهو معنى قوله م لان النفقة متعلقة بالارث بالنص ش وهو قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولا ارث بين المسلم
والذمي فلا يجب نفقة احدهما على الاخر م بخلاف العتق عند الملك ش اي بخلاف ما اذا ملك احدهما الاخر حيث يعتق عليه لان العتق يترتب
على ملك القريب المحرم وقد وجد فيعتق قال عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه م لانه ش اي لان وجوب النفقة م متعلق بالقرابة
والمحرمية بالحديث ش وهو الذي ذكرناه وقد رواه النسائي من حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال صلعم من ملك ذا رحم محرم منه عتق
عليه وفيه كلام كثير نذكره في كتاب العتق ان شاء الله تعالى وروى اصحاب السنن الاربعة من حديث الحسن عن سمرة عن النبي عم من ملك
ذا رحم محرم منه فهو حر م ولان القرابة موجبة للصلة ش لذوي رحمه م ومع الاتفاق في الدين ش يعني اذا كانا مسلمين اكد م من ايجاب الصلة
مع الاختلاف في الدين ش ودوام ملك اليمين في القطيعة من حرمان النفقة م فاعتبرنا في الاعلى ش وهو ملك اليمين م اصل العلة ش وهو نفس
ملك القريب لتوقف معنى قطع الرحم حتى عتق القريب المملوك سواء وجد الاتحاد في الدين او لم يوجد م وفي الادنى ش اي اعتبرنا في الادنى وهو النفقة
م العلة المؤكدة ش وهي القرابة مع الاتحاد في الملة م ولهذا ش اي ولاجل كون حرمان النفقة اضعف في قطع الرحم افترقا اي العتق
ووجوب النفقة فان قلت حرمان النفقة قد يفضي الى الهلاك ودوام ملك اليمين ليس كذلك فكيف يكون اعلى ولان الاعتاق صلة احياء حكمي
وصلة العتق صلة احياء حكما ولا شك ان الاحياء الحقيقي اولى قلت الحاجة الى النفقة مقدورة الدفع من غيره بان يسأل الناس او يدفع
احد من غير سؤال فان الهلاك كما في الحراة مع تواتر اسباب الزكوات والصدقات والمعروف نادر واما الحاجة الى الاعتاق فانها لا تدفع
الا من جانبه م ولا يشارك الولد في نفقة ابويه احد ش احد بالرفع لانه فاعل لا يشارك والولد بالنصب مفعوله يعني اذا كان الابوان معسرين
والولد موسر يجب نفقتهما عليه خاصة م لان لهما ش اي للابوين م تاويلا في مال الولد بالنص ش وهو قوله صلعم انت ومالك لابيك رواه جماعة
من الصحابة وسيأتي ان شاء الله تعالى في الباب الذي يجيء بعده م ولا تاويل لهما ش اي للابوين م في مال غيره ش اي في مال غير الولد فان قلت
النص ثبت بخبر الواحد فلا يعارض قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك قلت الحديث مشهور فيجوز به الزيادة ولئن سلمنا انه من الاحاد
لكن ترك اطلاق قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك بالدليل الدال على تقييدها بغير قرابة الولاد المستفادة من قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
في الاية فان قلت لا منافاة بين الايتين لان قوله وعلى المولود له رزقهن يقتضي ان يشاركه الجد لانه كما ان قوله وعلى الوارث
مثل ذلك يقتضيه قلت لما ثبت للوالد التاويل في مال الولد بالاجماع صار مخصوصا والنص لا يجب نفقة على وارثه ولا يشاركه الجد لانه م
ولانه ش اي ولان الولد م اقرب الناس اليهما ش اي الى الابوين م فكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه ش اي على الولد م وهي اي نفقة الابوين
على الذكور والاناث بالسوية حتى اذا كان للاب معسر ولد ابن وبنت موسران يجب نفقة الاب عليهما نصفين ش في ظاهر الرواية وهي
الصحيح ش احترز به عما ذكره شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي عن الحسن عن ابي حنيفة ان النفقة بين الذكور والاناث للذكر مثل حظ
الانثيين على قياس الارث وعلى قياس نفقة ذوي الارحام م لان المعنى يشملهما ش اي المعنى هو الولادة وهي سبب الوجوب وقد استوى الذكور
والاناث في هذا المعنى وهو معنى قوله يشملهما ش اي يشمل الذكور والاناث بخلاف ما اذا كان الاب محتاجا واخ واخت حيث يجب نفقته عليهما اثلاثا لان
سبب الوجوب الارث فيجب بقدر الارث م والنفقة ش اي النفقة واجبة م لكل ذي رحم محرم ش وقال احمد يجب لكل قريب وبه قال
ابن ابي ليلى وقال الشافعي لا يجب نفقة غير الوالدين والمولودين من الاقارب كالاخ وبني الاعمام وهو الرحم المحرم هو الذي لا يحل نكاحه
على التأبيد وانما قيد بذي الرحم المحرم لانه اذا وجد الرحم ولم يوجد المحرم او وجد المحرم ولم يوجد الرحم او وجدا لكن لا من قرابة لا يجب
النفقة الا ترى الى ما ذكره الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي بقوله ولو كان ذا رحم غير محرم كابن العم او محرما غير رحم كالاخ من الرضاع او الاخت

او الاخت من الرضاع او رحما محرما لا من قرابة كابن عم هو اخ من الرضاع لا يجب النفقة م اذا كان ش اي ذي رحم محرم م صغيرا فقيرا ش فقيد بالصغر
والفقر لان الصغير الغني عاجز عن الكسب والغني يجب نفقته في ماله م او كانت امرأة بالغة فقيرة او كان ش اي ذي رحم محرم م فقيرا زمنا او اعمى فقيرا
ش يجب النفقة لهم لعجزهم عن الكسب وكذلك مفقود العينين واشل اليدين ومقطوع الرجلين والمعتوه والمفلوج م لان الصلة في القرابة القريبة
واجبة دون البعيدة ش اي لا يجب في القرابة البعيدة م والفاصل ش اي بين القريبة والبعيدة م ان يكون ذا رحم محرم ش والدليل عليه
هو ما اشار اليه بقوله وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ش فان ذلك اشارة الى البعيد فتكون اشارة الى اقرب الاية وهو قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فيدل على ان الوارث النفقة وتقييده بذي الرحم المحرم بقراءة عبد الله بن مسعود اشار اليه بقوله
م وفي قراءة ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ش ولا شك ان قراءته كانت مسموعة عن النبي صلعم وقراءة مشهورة فتكون
بمنزلة خبر مشهور على ان خبر ... فجاز تقييد اطلاق الكتاب بها م ثم لا بد من الحاجة ش اي ثم لا بد من وجود الحاجة في وجوب النفقة وبين ذلك
بقوله م والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة ش اي علامة الحاجة وقوله والصغر مبتدأ وما بعده عطف عليه وقوله امارة
الحاجة خبره م لتحقق العجز من اصحاب هذه الاشياء المذكورة ش فان القادر على الكسب غني بكسبه م فلا يعد عاجزا ش بخلاف الابوين ش
هذا جواب عما يقال ان الابوين لم يعدا غنيين بقدرتهما على الكسب فاجاب بقوله بخلاف الابوين م لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مأمور
بدفع الضرر عنهما فيجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب ش وذكر السرخسي في شرح ادب القاضي للخصاف ان الاب اذا كان كسوبا والابن ايضا كسوبا
يجبر الابن على الكسب والنفقة عليه وقال الحلواني في شرحه لا يجبر الابن على الكسب واعتبر بذي الرحم المحرم فانه لا يستحق النفقة في
كسب قريبه وفي ظاهر الرواية في نفقة الوالدين فانهما لا يكلفان بالكسب عند الخلاف فالمش م قال ش اي القدوري م ويجب ذلك ش اي
النفقة م على مقدار الميراث ويجبر عليه ش اي على الانفاق م لان التنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار ش لان التنصيص عليه بقوله
وعلى الوارث مثل ذلك تنبيه على ان الشارع بناه على معنى ذلك لانه رتب الحكم على المشتق فيكون المشتق منه هو العلة فيثبت الحكم بقدر
علته وعلى هذا لو اوصى لورثة فلان وله بنون وبنات كانت الوصية لهم على قدر الميراث م ولان الغرم بالغنم ش بضم الغين المعجمة فيهما اي
الغرم الذي هو الانفاق في مقابلة الغنم الذي هو الارث م والجبر ش اي الجبر على الانفاق م لايفاء حق مستحق ش اي لاجل ايفاء حق مستحق عليه لتحقيق
من ينفق عليه م قال ش اي القدوري م ويجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن البالغ على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث
الميراث لهما على هذا المقدار ش اي ارثا ولدهما م قال ش اي المص م هذا الذي ذكره ش اي القدوري م رواية الخصاف والحسن ش اي عن ابي حنيفة
رح وبه قال الش م وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ش اضاف الولد اليه بحرف اللام فيدل على
اختصاصه بهذه النسبة والنفقة تبتنى على هذه النسبة م وصار ش اي وجه الفرق بين الولد الصغير والكبير على الرواية الاولى م
وهي غير ظاهر الرواية انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة ش عليه م حتى يجب عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ش ولا كذلك الكبير اي الولد
الكبير م لانعدام الولاية فيه ش اي ولاية الاب عليه ولهذا لم يشارك الام الاب في نفقة الصغير يشاركه الام في نفقة الكبير فيجب الثلثان على
الاب والثلث على الام م وفي غير الوالد يعتبر قدر الميراث ش يعني رواية واحدة حتى تكون نفقة الصغير على الجد اثلاثا على الام الثلث وعلى الجد
الثلثان قال في شرح الطحاوي وكذا اذا كان له ام واخ لاب وام او ابن اخ لاب وام او عم لاب وام واحد من العصبة فان النفقة عليهم
اثلاثا وكذلك اذا كان له اخ واخت لاب وام فالنفقة عليهما اثلاثا على مقدار ميراثهما ولو كان له اخ لاب وام واخ لام فالنفقة
بينهما اسداسا ولو كان له عم لاب وام فالنفقة على العم ولو كان له عمة لاب وام وخال لاب وام فالنفقة عليهما اثلاثا الثلثان على
العمة والثلث على الخال وكذلك لو كان له خال وخالة من قبل الام والاب فالنفقة عليهما اثلاثا ولو كان له خال من قبل الاب والام وابن
عم لاب وام فالنفقة على الخال والميراث لابن العم لان شرط وجوب النفقة ان يكون ذا الرحم المحرم من اهل الميراث وابن العم ليس بمحرم م
ونفقة الصغير على الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث ش يعني يجب ثلاثة الاخماس على الاخت لاب وام والخمس على
الاخت لام والخمس على الاخت لاب وذلك لان النفقة معتبرة بالارث فانهن يرثنه كذلك اخماسا بالفرض والرد فوجب النفقة ايضا اخماسا م غير ان المعتبر ش
استثناء من قوله وفي غير الوالد يعتبر قدر الميراث م في ذلك اهلية الارث ش قال الاكمل والمراد باهلية الارث ان لا يكون محروما
قال الكاكي قيد بقوله ان المعتبر اهلية الارث لانه لو لم يكن اهلا للارث بان كان محروما لا يجب النفقة م لا احرازه ش اي لا يعتبر
احراز الارث كما في الخال مع ابن العم فان الخال لا يحرز الميراث مع ابن العم ومع ذلك كانت النفقة على الخال والميراث على ابن العم وقال احمد

والظاهرية المعتبر اهلية الارث واوضح ذلك الحكم بالبناء التفريعية حيث قال م فان المعسر اذا كان له خال وابن عم يكون نفقته على خاله
وميراثه يحرزه ابن عمه ش لان الخال ذو رحم محرم دون ابن العم م ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين ش هذا لفظ القدوري اي لا تجب
نفقة ذي الرحم المحارم مع الاختلاف في الدين لان بالاختلاف لا يجري الارث فلا تجب النفقة ايضا لانها تتعلق بالارث بالنص م لبطلان
اهلية الارث ش يعني عند اختلاف الدين م ولا بد من اعتباره ش اي من اعتبار الارث لوجوب النفقة م ولا تجب اي النفقة م على الفقير
لانها ش اي لان النفقة م تجب صلة وهو ش اي الفقير م يستحقها ش اي يستحق الصلة م على غيره فكيف يستحق ش على صيغة المجهول اي فكيف يستحق
النفقة عليه م لان ايجابها عليه ليس باولى من ايجابها له فلهذا لم يجب عليه ش بخلاف نفقة الزوجة حيث تجب على زوجها الفقير م
وولده الصغير ش اي بخلاف ولده الصغير حيث تجب نفقته على ابيه الفقير م لانه ش اي لان الفقير التزمها بالاقدام على العقد ش اي على
عقد النكاح م اذ المقاصد ش يعني من عقد النكاح وهي التوالد والتناسل والعفة وغير ذلك م لا تنتظم دونها ش اي دون النفقة
م فلا يعمل في مثلها الاعسار ش اي في مثل نفقة الزوجة وولده الصغير يعني لا يلتفت الى الاعسار في نفقتهما وحاصل الكلام ان
نفقة الزوجة تجري مجرى الديون لانها وجبت مع يسار المرأة كسائر الديون واما نفقة ولده الصغير فلانها جارية مجرى نفقة الزوجة
بدلالة انه لو لم يجد [illegible] يتكفف وينفق على ولده بالمعروف وقال في شرح الكافي وان كان الولد معسرا والابوان معسران
فليس عليه نفقتهما لانهما استويا في الحال ولم يكن احدهما بايجاب نفقته على صاحبه باولى من الآخر الا انه روي عن الحسن انه قال اذا كان
الاب زمنا وكسب الابن لا يفضل عن نفقته فعليه ان يضم الاب الى نفقته لانه لو لم يفعل ضاع الاب ولو ضمه لا يخشى الهلاك على الولد لان الانسان
لا يهلك على نصف بطنه م اليسار ش اي المراد من اليسار في هذا الباب م مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف ش رواها ابن سماعة عن ابي يوسف انه اعتبر اليسار
بنصاب الزكاة م وعن محمد ش رواها عنه هشام م انه قدره ش اي قدر اليسار م بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا ش يعني اذا كان له فضل على
نفقة شهر له ولعياله فانه تجب عليه نفقة ذي الرحم المحرم والاطلاق م وان لم يفضل عن ذلك ش هذه رواية اخرى عن محمد اي وقدره محمد بما يفضل عن نفقته
ونفقة عياله م من كسبه الدائم كل يوم ش يعني اذا كان معتملا وقال صاحب التحفة وروي عن محمد انه من لا شيء في يده من المال وهو مكتسب كل يوم
درهما فانه يكفيه اربعة دوانق فانه يرفع لنفسه ولعياله ما يتسع فيه وينفق فضله على من تجب عليه نفقته م لان المعتبر في حقوق العباد
انما هو القدرة ش على سبيل م دون النصاب ش اي دون القدرة على النصاب فانه ش اي فان اعتبار القدرة م للتيسير ش اي لحصول التيسير بما يتيسر
لدفع حق الصلة فانه في حق القدرة فانه لا يعتبر فيه الا القدرة على النصاب الكامل م والفتوى على الاول ش وهو ان اليسار مقدر بالنصاب
م لكن النصاب ش اي المراد من النصاب هنا م نصاب حرمان الصدقة ش اي ما كان وهو ان يملك ما يفضل عن حاجته الاصلية ما يبلغ مائتي
درهم وهو اي كانه هو الصحيح ونقل في خلاصة الفتاوى عن الاجناس قال في نوادر ابي يوسف يشترط نصاب الزكاة ثم في الخلاصة هكذا ذكر
الصدر الشهيد في الفتاوى الصغرى ان النفقة مقدرة بمائتي درهم قال في الخلاصة قال وبه يفتى وقد صاحب الهداية ايضا النصاب
لكن فسره بنصاب حرمان الصدقة كما ذكرنا وان كان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقد بينا الوجه فيه اي بينا وجه المسألة
القضاء بالنفقة في مال الغائب عند قوله ويقضي بنفقة في مال الغائب لهؤلاء قوله او وجدان نفقتهم واجبة قبل القضاء [illegible]
فكان قضاء القاضي اعانة لهم وتقدم الكلام فيه م واذا باع ابوه متاعه ش اي متاع ابنه الغائب م في نفقته جاز عند ابي حنيفة وهذا استحسان
وعندهما لا يجوز وفي الكافي هذا الخلاف في بيع الاب اما بيع غير الاب لا يجوز اجماعا وفي بعض شروح من يستحي عليه النفقة بيع العروض والعقار
م وان باع ش اي الاب م العقار لم يجز ش الا اذا كان الولد صغيرا فيبيع ذلك ولجميع الا بالاتفاق يبيع مال ولده الصغير والكبير كذا في
شرح الطحاوي م وفي قولهما ش اي وفي قول ابي يوسف ومحمد م لا يجوز ذلك كله وهو القياس لانه ش اي لان الاب لا ولاية له لانقطاعها اي لا
الولاية م بالبلوغ ش اي اذا بلغ حال ما حضر ولا يملك البيع في دين له ش اي للاب م سوى النفقة ش ولو قضى القاضي ذلك لا يجوز لانه قضاء
على الغائب م وكذا لا يملك الام ش بيع متاعه م في النفقة ش وهذا الخلاف الذي ذكرناه في الاقضية وذكر القدوري في جواز البيع لا بوين
فاما ان يكون في المسألة روايتان في رواية الاقضية والقدوري تملك الام البيع كالاب لان معنى الولاية يجمعهما في استحقاق النفقة على
السواء واما ان يكون في الاقضية والقدوري لم يتعرض للام لان الاب هو الذي يبيع لكن المنفعة لهما فاضاف البيع اليهما مع ان منفعة البيع تعود اليهما
قال الاكمل وهو الظاهر قلت الظاهر هو الاول لدليل الذي ذكرناه والوجه انه لا يجوز ولاية الحفظ في مال الابن الغائب ش اي من علم بانه كذلك كل الوصي
ان يبيع النفقة وانما يصح بيعه اذا كان هو في البيع الحفظ واجيب بانه علا جاز بيعه الحفظ حتى يتحفظ بالثمن لانه لا يتغير بالحقيقة اذ الثمن ابقى في الرعي

في تبيين النفقة لو فعل العقار من جهة الحفظ لان ثبوت الاتلاف ش بالانفاق لان ثبوت الاتلاف بعد وجوب النفقة في الحال لم يجب فلا يعارض م
الا ترى ان الوصي ذلك ش اي بيع العروض على الورثة الكبير الغائب للحفظ فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ش لان العين
يخشى عليها الهلاك م ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها ش فلا يحتاج الى بيعه للحفظ م وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية
لهم اصلا في التصرف حال الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب فالثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه ش مقدار النفقة
لانه من جنس حقه م كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان ياخذ بنفقته لانه من جنس حقه ش من الى الغائب ينبغي
ان الحكم لا يتناول الام لانها تاخذ من الدين اذا امتنع المديون عن الايفاء وههنا لم يعلم امتناعه فلا ياخذ وان كان للابن الغائب مال في يد
ابويه فانفقا منه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر ش اشار به الى ما قال عند قوله ويقضي بالنفقة في مال
الغائب لهؤلاء م وقد اخذا ش اي الابوان م جنس الحق ش فلا يضمنان شيئا م وان كان له ش اي للابن مال في يد اجنبي فانفق ش اي الاجنبي
م عليهما ش اي على ابويه م بغير اذن القاضي ضمن ش اي الاجنبي لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية م لانه لا ولاية له عليه ش ولا نيابة ش حتى لو كان وكيلا
عنه في الدفع وقال الكاكي بغير اذن القاضي ضمن اي في القضاء لانه قضاء علي حتى كان ذلك الحكم بعد موته الوديع انه لا يرجع لورثته قبل لا
لم يرد بذلك عن الاصلاح وفي النوادر ان لم يكن في مكان يمكن استطلاع رأي القاضي لا يضمن استحسانا وقد قالوا في رجلين كانا في سفر فاغمي
على احدهما فانفق رفيقه عليه من ماله او مات فجهزه صاحبه في الدم لم يضمن استحسانا وكذا العبد المأذون وخادم في التجارة اذا كان في بلد بعيد
فاستولده فانفق على نفسه ومعه من لا منفعة والدواب لا يضمن استحسانا وكذا روي عن مشايخ بلخ انهم قالوا اذا كان للمسجد اوقاف فلم يكن
له متول وقام رجل من اهل المحلة في جمع ريع الاوقاف وانفق على مصالح المسجد مما يحتاج اليه من شراء الزيت والحصر ونحوهما لا يضمن م بخلاف ما اذا
امر القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن ش اي الاجنبي م لا يرجع على القابض وهو الاب او الام م لانه ملكه بالضمان ش اي لان الاجنبي
ملك المدفوع بالضمان م فظهر انه كان متبرعا به ش اي بملك نفسه م واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت
ش اي النفقة وبه قال الشافعي واحمد م لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت ش اي كفاية الحاجة م بمضي المدة ش بخلاف نفقة الزوجة
اذا قضى بها القاضي ش حيث لا تسقط لان نفقة المرأة جارية مجرى الديون م لانها تجب مع يسارها ش اي مع يسار المرأة م فلا تسقط بحصول الاستغناء
فيما مضى ش كما قلنا انها كالدين فلا تسقط بمضي المدة م قال ش اي القدوري م الا ان ياذن القاضي في الاستدانة عليه ش هذا استثناء من قوله
سقطت اراد ان القاضي اذا اذن لهم في الاستدانة عليه لا تسقط نفقتهم بمضي المدة لان ما استدانوه باذن القاضي صار دينا على الغائب فلم يسقط
بعد ذلك كسائر الديون م لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فيصير دينا في ذمته فلا تسقط بمضي المدة ش وقال الكاكي قوله
الا ان ياذن القاضي بالاستدانة وان كانت الاستدانة في نفقة ذوي الارحام وذكر في زكاة الجامع ان نفقة المحارم تصير دينا بالقضاء
واختلف المشايخ فيه قيل ما ذكر في الجامع اذا استدانوا ثم قضى له بالنفقة وانفق وكانت الحاجة قائمة عند قيام الدين وما ذكر في غيره اذا انفق
من غير استدانة بل اكل من الصدقة او المسألة فلم يبق الحاجة بعد مضي المدة والدليل قال السرخسي في كتاب النكاح وقيل ما ذكر في سائر الكتب
ما اذا طالت المدة وما ذكر في الجامع الصغير ما قصرت المدة فانه يصير دينا بالقضاء وكيف لا يصير دينا وللقاضي امر بالقضاء ولو لم يصر دينا لم يكن

القضاء

الامر بالنفقة فايدة والفصل بين القليل والكثير بالشهر

فصل

ش جمع في هذا الفصل بين نفقة الرقيق وغيره من الحيوانات
والامر على الجميع وهو بحر زاخر م وعلى المولى ان ينفق على امته وعبده ش هذا باجماع العلماء الا ان الشعبي لقوله ... في تمليك
انهم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم فان كلفتموهم فاعينوهم وفي لفظ ولا
تعذبوا عباد الله في رواية ابي داود ولكن لفظه ومن لا يلائمكم منهم فبيعوه ولا تعذبوا خلق الله ثم الاستحباب ان يطعمه مما ياكل ويلبسه مما يلبس
وحديث ابي ذر محمول على الاستحباب وقال ابن شداد قوله عليه السلام فليطعمه مما ياكل خرج مخرج الغالب في ان طعامهم متساو وكذا كسوتهم م
فان امتنع ش اي المولى من الانفاق على امته وعبده م وكان لهما ش اي للامة والعبد م كسب اكتسبا وانفقا على انفسهما م لان فيه نظرا للجانبين ش
جانب المولى وجانب الامة والعبد ش حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهما كسب فان كان عبدا زمنا او جارية لا يواجر مثلها اجبر
المولى على بيعهما لانهما من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهما ش على الانفاق مصدر بني ... من الوفاء م وابقاء حق المولى ش من
البدل ... بالخلف ش وهو الثمن م وفي الاجرة فظاهر مذهب اصحابنا لا يجبر الانسان على نفقة غير بني آدم كالحيوانات ... وبخلاف
كالدور والعقار والزروع والثمار لانه يملكه لانه فيه تضييع المال وفيه رجل له عبد او مدبر او امة او مدبرة او ام ولد يجبر على نفقتهم

فلان الى كل من يصلح له الاجارة فيوجر وينفق عليه من اجرته ومن لا منفعة له لصغر او كبر او نحوه فذلك في العبد والامة يجبر على بيعهما وفي المدبر والمدبرة وام الولد يجبر على الانفاق عليهم وفي المكاتب والمكاتبة لا يجبر لانهما صارا احرازا عن يده حتى ليس له ان يجبرهما على نفقته وفي الدابة لا يجبر ولو طلب احد منهما من القاضي ان يامره بالنفقة حتى لا يكون متطوعا فالقاضي يقول للاخر اما ان تبيع نصيبك من الدابة او تنفق عليها رعاية لجانب الشريك هكذا ذكره الخصاف وذكر السرخسي انه لا يجبر بخلاف نفقة الزوجة لان الزوج ايضا من اهلها فيجبر على التزويج بل يجبر على دفع نفقتها الى الامام ايهما ان ايلاء نفقة الزوجة تقدير دينا لكان ناظر لعظام ذكره لان ساير الالات وكل منفعة للازواج اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يساره فلا تسقط ونفقة المملوك لا تصير دينا فكان ابطالا فيجبر على البيع ومحاوية سائر الحيوانات حيث لا يجبر على الانفاق عليها لانها ليست من اهل الاستحقاق اذ لا بد من القضاء والاجبار من المقضي له والعبد يصلح للحيوان لا يصلح فلا يجبر على نفقتها الا انه يؤمر به بالانفاق فيما بينه وبين الله تعالى لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان وقد تقدم تخريجه رواه ابو داود لا تعذبوا خلق الله وسنده حدثنا عثمان بن ابي شيبة حدثنا جرير عن الاعمش عن المعرور بن سويد تم وهذا ذلك اي وفي الامتناع عن انفاق الحيوانات تعذيب الحيوان ونهى عن اضاعة المال وهو ما رواه باسناده الى المغيرة قال قال النبي صلعم ان الله حرم عليكم عقوق الامهات ووأد البنات ومنع وهات وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال واضاعة المال ووأد البنات دفنهن احياء وفيه اضاعته اي وفي ترك الانفاق الى الحيوان اضاعته وعن ابي يوسف انه يجبر اي يجبر مالك الحيوانات على النفقة عليها وبه قال الثلاثة واحمد كان فيه اضاعة المال وتعذيب الحيوان وهما منهيان والاصح ما قلنا اي لا يجبر على انفاق سائر الحيوانات لانها ليست من اهل الاستحقاق

فروع عبد صغير في يد رجل فقال ليس هذا عبدك ودفعه عندي فانكر يستحلف بالله ما اودعه ويقضى بنفقته على ذي اليد لانه اقر بيده ولم يثبت لغيره فيبقى على حكم ملكه ولو كان كبيرا لا يستحلف لانه في يد نفسه والقول قوله في الرق والحرية والنفقة تجب على من له المنفعة ما كان او عبد لكن ثمنا او مستاجرا فانه لو اوصى بخدمته لرجل او باسم ما في بطنها لاخر فالنفقة على الموصى له بالجارية ولو اوصى لانسان بداره ولاخر بسكناها فالنفقة على صاحب السكنى لان المنفعة له فان قال صاحب السكنى قد انهدمت الدار لا ابنيها او اسكنها كان له ذلك ولا يصير متبرعا لانه مضطر فيه لانه لا يصل الى حقه الا به كصاحب العلو مع صاحب السفل اذا انهدم السفل وامتنع صاحبه من بنايته وكذا لو اوصى بنخل ولاخر بثمره فالنفقة على صاحب الثمر وفي البقر والحنطة ان يوصي بها من تلك الارض فالتخليص في ذلك على صاحب المال وان لم يبق فالتخليص عليهما على مقدار المنفعة لهما وفي التتمة اوصى لرجل بهذا الواحد وبعرضه لاخر فالنفقة على صاحب الدهن وعن محمد ذبح شاة واوصى بلحمها لواحد وبجلدها لاخر فالتخليص عليهما كالحنطة والتبن وقيل الذبح اجرة الذابح على صاحب اللحم دون الجلد وفي التتمة ان على المشتري قبل القبض على المشتري والصحيح ان نفقته على البائع ما دام في يده وفي المحيط ولا يجبر المعتق على النفقة وكان كثير من الصحابة يصرفون الزاد على رقيقهم وروي ان كان المماليك لعلي كل واحد منهم كل يوم درهم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب العتاق

اي هذا كتاب في بيان احكام العتاق والمناسبة في ذكر العتاق بعد الطلاق لانهما مبنيان على الاسقاط والسراية واللزوم ولا يحتمل الفسخ كالطلاق ولكن انه قدم الطلاق على العتاق مع ان هذا مندوب اليه والمعتق مندوب اليه عقيب ذكر النكاح وقد قلنا ان العتاق اسقاط الحق والاسقاطات انواع يختلف اسماؤها باختلاف انواعها فاسقاط الحق عن الرق عتق واسقاط الحق عن البضع طلاق واسقاط ما في الذمة براءة واسقاط الحق عن القصاص والجراحات عفو ثم العتاق والعتق بمعناه عن الرق يقال عتق العبد اذا قوي وطار عن ذكره ومنه عتاق الطير اي خرجت وطارت عن عشها ومنه عتيق اذا تخلص بزيادة الجناية والكعبة سمي عتيقا لاختصاصها بالقوة الدافعة التملك عن نفسها وخلاصها عن ايدي الجبابرة والعتيق الجميل ومنه سمي ابو بكر عتيقا لجماله وقيل لتقدمه في الخير وقيل لعتقه من النار وقيل كانت امه لا يعيش لها ولد فلما ولد استقبلت به البيت وقالت اللهم هذا عتيقك من الموت فهبه لي فعاش وكان عتيقا وقيل ان اسمه العاص قال عتق يعتق عتقا وعتاقا اي سبقه اعتاقا ففي الصحاح العتق الحرية وكذا العتاق بفتح العين والعبد عتيق اي معتق وفي المغرب العتق الخروج من المملكة وقد يقام العتق مقام الاعتاق ومنه قول محمد انه قال في من عتق مولاه وفي المبسوط الاعتاق احداث القوة وفي الشرع اثبات القوة الشرعية التي بها الصفة الحكمية والقوة الشرعية كونه اهلا للقضاء والولاية والشهادة فالتصرف في الاغيار ودفع تصرف الاغيار عن نفسه وقال الاتراري الاعتاق ازالة الملك بعتق مقتضى زوال الملك الى العتق وهذا عند ابي حنيفة في العتق الجزء الحال الخالص بعد الملك وقالا الاعتاق اثبات العتق والملك عما

عن مطلق العاجز والرق عبارة عن معنى اذا الميت وفي الادب في صحيح علكه انتهى والحرية عبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص عما يشوبه ارض حرة اي خالصة لا خراج عليها ولا عشر وفي الشرع الحرية خلوص حكمي يظهر في الآدمي بانقطاع حق الاغيار عن نفسه واثبات قيد الوصف الحكمي بمي اعتاقا ويحرم امور كاستدانة احتياطا كي يخرج العبد عن كونه ملحقا بالجماد الى كونه اهلا لكرامات البشرية من قبول الشهادات والولاية والقضاء ثم العتق يحتاج الى معرفة اشياء معرفة تفسيره لغة وشرعا وقد ذكرناهما وسببه وشرطه وركنه وحكمه وصفته فسببه نوعان في الواجب الا مستقل منه بوجوب الاعتاق من النذور والكفارات وفي غير الواجبات هو ذلك القريب والنسب الذي تحقق في نفسه في طلب الثواب وطلب رضاه عنه وشرطه ان يكون المعتق حرا بالغا عاقلا مالكا من ملك اليمين وركنه ما يثبت به العتق وهو نوعان صريح وكناية وحكمه زوال الرق والملك عن المحل وصفته انه مندوب اليه لكنه ليس بعبادة حتى يصح من الكافر وانواعه المرسل والمعلق والمضاف الى العبد المدبر وكل منها اما منجز او معلق بشرط الاعتاق تبرع مندوب اليه قال ابن الهمام يندب اليه اي دعا فاجاب قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار هذا الحديث اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن سعيد بن مرجانة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ايما امرئ مسلم اعتق امرءا مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا من النار وفي لفظ من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا من اعضائه من النار حتى الفرج بالفرج وذكر البخاري في كتاب النذور انه لا يكون اشل ولا اعور ولا اصم وغير ذلك ليناله بذلك ما وعد في الحديث بقوله حتى الفرج بالفرج وثبت في الحديث انه عليه السلام قال افضلها اغلاها وروي بعين مهملة وبعين معجمة ولو كان العبد اليهودي او النصراني اكثر ثمنا من المسلم فان اليهودي او النصراني افضل من المسلم عند مالك لظاهر الحديث وقال اصبغ المسلم افضل وهو الحق لقوله عليه السلام ايما رجل اعتق مسلما وقال عبد الملك اعلاها ثمنا في ذوي الدين ولو غلب على ظنه انه لو اعتقه يذهب الى دار الحرب او يرتد او يخاف منه السرقة او قطع الطريق كان اعتاقه محرما ومعصية وفي المحيط وغيره الاعتاق على ثلاثة اقسام قربة ومباح ومعصية فالقربة لوجه الله تعالى والمباح هو العتق لزيد والمعصية الاعتاق لوجه الشيطان او للصنم وعند الظاهرية لا يعتق في هذا الوجه وفي التحفة الاعتاق انواع قد يكون قربة وطاعة لله تعالى بان اعتق لوجه الله او نوى عن كفارة عليه وقد يكون مباحا غير قربة بان اعتق من غير نية او لغير وجه الله وقد يكون معصية بان قال انت حر لوجه الشيطان ويعتق العتق ايضا ومال العبد لمولاه عند الجمهور وعند الظاهرية للعبد وهو قول الحسن وعطاء والنخعي والشعبي ومالك واهل المدينة لما روى عن ابن عمر انه عليه السلام قال من اعتق عبدا وله مال فالمال للعبد رواه احمد وكان عمر اذا اعتق عبدا لم يتعرض لماله وللجمهور ما روي عن ابن مسعود انه قال لغلامه يا عمير اني اريد ان اعتقك عتقا هنيئا فاخبرني بمالك فاني سمعت رسول الله صلعم يقول ايما رجل اعتق عبده او غلامه فلم يخبره بماله فالمال للسيد رواه الاثرم ويدل عليه قوله عليه السلام من باع عبدا وله مال فماله للبائع وقال ابو الوليد هذا الحديث خطأ وفعل عمر من باب التفضل ولهذا اي ولكون العضو في مقابلة العضو في الاعتاق استحبوا اي العلماء ان يعتق الرجل العبد والمرأة والامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء ومقابلة الفرج بالفرج انما يتحقق بين الذكر والانثى على خلاف اذا كانت بين الذكر والانثى قال اي القدوري في مختصره العتق يصح من الحر العاقل البالغ في ملكه الذي يدل عليه كلام القدوري ان لصحة العتاق اربع شرائط الاول الحرية والثاني العقل والثالث البلوغ والرابع ان يكون العبد في الملك وشرحها كما ذكر فقال شرط الحرية اي القدوري الحرية لان العتق لا يصح الا في الملك ولا ملك للمملوك فانه يملك والبلوغ بالنصب اي شرط البلوغ لان الصبي ليس من اهل العتق اي من اهل الاعتاق وانما قلنا اي لا عتاق لان الصبي من اهل العتق الا ترى انه لو ورث اخاه يعتق عليه فدل على انه من اهل العتق ولكنه ليس من اهل الاعتاق لكونه اي لكون الاعتاق ضررا ظاهرا في حقه ولهذا اي ولاجل كون الاعتاق ضررا في حقه لا يملكه الولي عليه اي على الاعتاق عنه وكذا الوصي والعقل بالنصب ايضا اي وشرط العقل لان المجنون ليس باهل التصرف ولهذا اي ولكون الصبي غير اهل التصرف لو قال البالغ اعتقت وانا صبي فالقول قوله لانه لما اسنده الى حالة منافية للاعتاق كان انكارا منه للاعتاق والقول قول المنكر وكذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون في كون القول قوله ولكن فيه شرط اشار اليه بقوله وجنونه كان ظاهرا اي فيه بان جنونه لو لم يكن ظاهرا لا يسمع كلامه وقوله لوجود الحالة منافية اي للاعتاق وهذا التعليل يشمل الفصلين اعني فصل دعوى البالغ الاعتاق في حالة الصبي ودعوى المعتق الاعتاق في حالة الجنون وكذا اي ولا يصح العتق لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلم لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم يعني لان الصبي ليس بصحيح على الاول فان قيل لا نسلم ذلك بل هو اهل له لانه كان صبيا لو اقر الزوجة لزمه حتى لو ادعى عبدا بالبلوغ عن زوجته لا يسمع دعواه اجيب بان هذا الكلام عند هو بين صاحب العبد واقرار مؤكد بين يديه ولابد ان يكون العبد في ملكه يعني وقت الاعتراف وهو قول الجمهور وقال ملك لا لا يعتق

عبد الله الصغير وليس له ان يعتق عبد ابنه الكبير م حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ ش الا ان ينفذ ولم يقل الا ان يجيز او لا يجوز لان اعتاق ملك الغير صحيح
وينفذ باجازة المالك عنده ولا ينفذ بدون اجازته م لقوله عم لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم ش هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي عن عامر
الاحول عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلعم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك وقال
الترمذي حديث حسن صحيح م واذا قال لعبده وامته انت حر او معتق او عتيق او محرر او حررتك او اعتقتك نفذ عتق نوى به العتق او لم
ينو لان هذه الالفاظ صريح فيه ش اي في الاعتاق والصريح لا يحتاج فيه الى النية م لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية ش لان هذه الالفاظ صريح
فلا يحتاج الى النية م والوضع ش اي وضع هذه الالفاظ م وان كان في الاخبار ش في الاصل لا تصح الا اخبار م فقد جعل ش اي بهذا الوضع
م انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة ش اي لحاجة الناس اليه م والبيع ش اي وكما في البيع م فان قول البائع بعت وقول المشتري اشتريت خبر
في الاصل ولكن جعل انشاء وغيرها مثل الاجارة ونحوها م ولو قال عنيت به الاخبار ش اي لو قال قصدت بلفظي من الالفاظ المذكورة م الاخبار الباطل ش
اي الكذب م او انه حر من العمل ش اي او قال قصدت انه حر من العمل اي لا استعمله في عمل م صدق ديانة ش اي فيما بينه وبين الله تعالى م لانه يحتمله ش اي
يحتمل ما قصد باعتبار وضع الاصلي م ولا يصدق قضاء ش اي ولا يصدق من حيث القضاء م لانه خلاف الظاهر ش لان الظاهر انه اراد الانشائيات
امر لم يكن م ولو قال له يا حر يا عتيق يعتق لانه صريح فيه ش اي في العتق م وهو ش اي النداء م لاستحضار المنادى بالوصف المذكور ش وهو الحرية
م هذا هو حقيقته ش اي حقيقة النداء استحضار المنادى بما هو موضوع للحرية م فيقتضي تحقق الوصف فيه ش اي تحقق هذا الوصف فيه م وهو الحرية
م وانه يثبت من جهته ش اي وان الوصف وهو الحرية يثبت من جهة المنادى م فيقتضي ثبوته ش اي ثبوت الوصف م تصديقا له ش اي لكلامه
م وسنقرره من بعد ش اي في مسئلة يا ابني ويا اخي م الا اذا سماه حرا ش هذا استثناء من قوله يعتق الا اذا سمى عبده بلفظ حر م ثم ناداه يا حر
ش فانه لا يعتق م لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ش فلا يكون انشاء الحرية م ولو ناداه بالفارسية آزاد ش بمد الهمزة وبالزاي المعجمة وبالدال
المهملة م وقد لقبه بالحر ش اي والحال انه قد كان يدعوه بهذا اللفظ قالوا ش اي قال المشايخ م يعتق وكذا عكسه ش يعني اذا ناداه بقوله يا حر وكان
اراد يعتق م لانه ليس بنداء باسم علمه ش اي لانه لم يناده باسم علمه م فيعتبر اخبارا عن الوصف ش اي عن الحرية لانه دل على المعنى الذي وضع اللفظ
له وان قال لعبده يا آزاد مرد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يعتق وقال بعضهم لا يعتق وبه قال الفقيه ابو الليث في النوازل لانه اذا قيل
آزاد يراد به العتق واذا قيل آزاد مرد يراد به الانسان ولا يراد به العتق م وكذلك ش اي وكذلك يعتق م لو قال راسك حر او وجهك او رقبتك
او بدنك او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق ش يا بنا اذا قال انت طالق او وجهك طالق وقد مر
الكلام فيه في كتاب الطلاق م وان اضافه ش اي الطلاق م الى جزء شائع ش كالنصف والثلث ونحو ذلك م يقع في ذلك الجزء ش اي يقع
العتاق في ذلك الجزء الشائع ثم يسري الى الجميع كما اعتق بعض جاريته م وسنبين الخلاف فيه ان شاء الله ش يريد الاختلاف في تجزي الاعتاق
عند ابي حنيفة وصاحبيه على ما نذكر ان شاء الله تعالى م وان اضافه ش اي وان اضاف الاعتاق الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل م لا يقع به
على البدن م لا يقع عندنا خلافا للشافعي ش وزفر والكلام واحد م والكلام فيه ش اي في الاعتاق م كالكلام في الطلاق وقد بيناه ش اي في باب ايقاع
الطلاق وفي المنتقى قال لعبده ذكرك حر يعتق وقيل الفرج كحر قيل يعتق كالامة وقال محمد لا يعتق لانه فرجه لا يعبر به عن جميع البدن بخلاف الامة
ولو قال لامته فرجك حر عن الجماع عتقت وفي المحيط لو قال ذكرك حر او استك حرة او قال لامته ذكر ابن سماعة انه يعتق كالفرج وقيل لا يعتق وهو الاصح
ومثله حركك ولو قال عنقك حر قيل لا يعتق كالمدبر وقيل يعتق كالرقبة ولو قال لسانك حر يعتق وفي الدم روايتان م ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به
الحرية يعتق وان لم ينو لا يعتق ش لانه من باب الكنايات ونص احمد انه صريح م لانه يحتمل انه اراد لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل لاني اعتقتك فلا يتعين
احدهما مرادا الا بالنية م وكذا لا رق لي عليك وقيل فيه روايتان ولو قال لعبده هذا عبد الله او يا عبد الله لا يعتق لانه صادق وفي المرغيناني
قال لعبده اعتقك الله يعتق ولو قال اعتقك علي واجب لا يعتق بخلاف الطلاق لان وجوب الطلاق بالوقوع ولو قال اصبحت العتاق [illegible] عتق
يضاف الى العبد وان قال يوم حر او نصفك حر يعتق في الحال ونقل صاحب الاجناس عن نوادر ابن رستم عن محمد لو قال لمملوكه انت غير مملوك لا يعتق
عتقا لكن ليس له ان يجحد وقال في خلاصة الفتاوى ليس له المخدوم ان [illegible] ثم قال مملوكي بعد ما كان ملكي او قصد كان
مملوكا لي فقال صدق ايضا وكذا لو قال لمن هو العبد لا يعتق م قال ش اي القدوري م وكذا كنايات العتق ش اي كذا يقع بها العتق اذا وجدت
النية والا فلا م وذلك ش اشارة الى الكنايات قال القدوري مثل قوله خرجت من ملكي ولا رق لي عليك ولا سبيل لي عليك وقد خليت سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل
والخروج عن الملك وتخلية السبيل بالبيع والكتابة كما يحتمل العتق فلا بد من النية م لتعيين المراد وقال في الحقيقة في قوله لا سبيل لي عليك انه نوى العتق يعتق

بل يصدق في القضاء لانه لفظ مشترك الا اذا قال لا سبيل لي عليك الا سبيل الولاء فهو حر في القضاء ولا يصدق انه اراد به غير العتق ولو قال لا
الولاء يصدق وفي القضاء لانه قد يراد به الموالاة في الدين بخلاف لفظ الولاء فانه يستعمل في ولاء العتق وقال العتابي في شرح الجامع لم
ينو في قوله لا سبيل لي عليك فهو رقيق لانه قد يقول للعبد لا سبيل لي عليك باللوم لانك وفيت الخدمة وفعلت امرك وقد
يقول لا سبيل لي عليك لاني كاتبتك فزالت يدي عنك او لا سبيل لي عليك لاني اعتقتك فاذا احتمل اللفظ العتق وغيره لم يتعين الا بالنية
انتهى وقيل في لا سبيل لي عليك لان السبيل الى العبد كناية عن الملك لانه طريق الى نفاذ التصرف فيه ولو نفى الملك بان قال لا ملك لي عليك
ونوى العتق عتق فان قيل زوال اليد لا يكون ملزوما لزوال الملك والاعم لا دلالة له على الاخص فان كان الاول فليكن مجازا لان المجاز ذكر الملزوم
وارادة اللازم وان كان الثاني فليكن كناية لان الكناية ذكر اللازم وارادة الملزوم والجواب انه ليس بملزوم لزوال الملك
لا منفك عنه كما في المكاتب ولا لازم له لانفكاك زوال الملك عنه فان الملك يزول بالبيع قبل التسليم واليد باق الى ان يسلم م
وكذا قوله لامته قد اطلقتك ش اي وكذا هذا اللفظ ايضا من كنايات العتق فاذا نوى العتق عتقت والا فلا لانه بمنزلة قوله قد خليت
سبيلك وهو المروي عن ابي يوسف بخلاف قوله طلقتك حيث لا يثبت به العتق وان نوى لانه صريح في الطلاق فلا يثبت به العتق م
على ما نبين من بعد ان شاء الله تعالى ش اراد به عند قوله لامته انت طالق م ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان
السلطان عبارة عن اليد ش فيه تسامح بل هو عبارة عن صاحب اليد والسلطنة كذا قاله الكاكي وقال الاكمل تناول العلاقة والسلطنة
ويراد بها القدرة الثابتة من حيث اليد والاستيلاء فيتعين نفي اليد فكانه قال لا يد لي عليك ولو قال ذلك ونوى به العتق
لم يعتق لجواز ان يزول اليد ويبقى الملك قلت فالحاصل انه قال الشيخ لو قولهم م وسمي السلطان به ش اي بلفظ السلطان م لقيامه
به ش اي بقيام اليد م فصار كقوله لا يد لي عليك م وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب ش فان المولى لا يد له على المكاتب وملكه فيه باق
م بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه ش اي نفي السبيل م مطلقا ش يعني من غير قيد بشيء يكون م بانتفاء الملك لان
للمولى على المكاتب سبيلا ش يعني من حيث المطالبة ببدل الكتابة حتى اذا انتفى ذلك عنه بالاداء يعتق م فلهذا يحتمل العتق
ش اي فلاجل ان نفي السبيل مطلقا بانتفاء الملك قيل قوله لا سبيل لي عليك العتق وقال الاترازي وقد روي عن الكرخي انه
قال ما اتضح لي وجه الفرق بين المسئلتين وقد قنعت عمري وقال ابو بكر الرازي في شرح الشيخ ابو الحسن الكرخي مما لا نبينه والفرق بين
السبيل والسلطان مشكل عليه وقال الكاكي والفرق ما ذكره في الكتاب ووجه آخر ان السلطان مشترك بين الحجة واليد ونفي احدهما
لا يستدعي نفي الآخر ونفي كل واحد منهما لا يستدعي نفي الملك كما في الكتابة وفي البدائع قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لا يعتق
وقيل يعتق وقال الاترازي لفظ القدوري في مختصره لا يعتق وهو رواية الاصل وقال في الجامع يعتق اذا نوى م ولو قال
هذا ابني وثبت على ذلك عتق ش هذا القيد اتفاقي لانه ذكر في الينابيع الثبوت على الاقرار ليس بلازم ولهذا لم يذكر هذا اللفظ
في المبسوط وفي اصول فخر الاسلام البناء على ذلك شرط لثبوت النسب لا للعتق وفي المحيط وجامع شمس الائمة والمجتبى هذا القيد
بعيد حتى لو قال بعد قوله هذا ابني او همت واخطأت يعتق ولا يصدق ولو قال لاجنبية يولد مثلها لمثله هذه بنتي وقد تزوجها بعد
ذلك جاز له [illegible] والجواب في معروفة النسب اما في مجهولة النسب [illegible] على ذلك ثم تزوجها لم يجز [illegible] قاله صاحب
المجتبى عرف بهذا ان الثبوت على ذلك شرط في الزوجة وامتناع جواز النكاح دون العتق م ومعنى المسئلة ش [illegible]
لان المسئلة ذكرها القدوري وفرع المصنف بقوله ومعنى المسئلة م اذا كان يولد مثله لمثله فان كان لا يولد مثله لمثله ذكره بعد
هذا ش اي ذكر القدوري بعد هذا عند قوله وان قال لغلام لا يولد مثله لمثله هذا ابني م ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت
نسبه منه لان ولاية الدعوة بالملك ثابتة والعبد يحتاج الى النسب ش حتى يحصل له معنى وظهر م فيثبت منه ش اي فيثبت نسبه من
مولاه لانه ليس له نسب معروف م واذا ثبت عتق لاستناد النسب الى وقت العلوق وان كان له ش اي للعبد م نسب معروف لا
يثبت نسبه منه للتعذر ش لانه ثابت من الغير م ويعتق اعمالا للفظ في مجازه ش يعني مجاز اللفظ لان البنوة سبب للحرية واطلاق
السبب وارادة المسبب طريق من طرق المجاز م عند تعذر اعماله بحقيقته ش لان الذهاب الى المجاز طريق متعين عند تعذر الحقيقة و
تعذر العمل بالحقيقة هنا ظاهر م ووجه المجاز نذكره من بعد ان شاء الله ش يعني عند بيان الدليل لابي حنيفة في قوله وان قال لغلام لا يولد
مثله لمثله هذا ابني عتق عند ابي حنيفة والامام في هذا الكتاب وصف مملوكه بصفة من يعتق عليه اذا ملكه عتق عليه من القرابات المحرمة للنكاح

كقوله هذا ابني او هذه بنتي او هذا ابي او هذه امي او هذا عمي وخالي او قال هذا جدي قال في المختصر ذكر في ظاهر الرواية وسوى بين الكل
الا في الاخ والاخت فانه لا يعتق الا بالنية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه سوى بين الكل وقال يعتق ثم اعلم ان في قوله هذا ابني وهو يصلح ان
يكون ولدا له وهو مجهول النسب يثبت العتق ولكن لا يثبت النسب الا بتصديقه فان كان معروف النسب هذا ابني حيث يثبت العتق والنسب
وعليه نص الحاكم لانه في الصورة الاولى يحتمل النسب على غيره بقصد بخلاف البنوة لانه يحملها على نفسه كذا في الشامل ثم اذا قال هذا ابني لجارية لم
تلد اذا كانت في ملكه بعضهم قالوا لا يثبت الاستيلاد سواء كان الولد مجهول النسب او معروف النسب وقال بعضهم يثبت في الحالين وبعضهم فرقوا ان كان
معروف النسب لا يثبت وفي مجهول النسب يثبت كذا في المختصر م ولو قال هذا مولاي او يا مولاي عتق ش هذا اللفظ الذي في مختصر وعليه نص الحاكم
في الكافي ولا يحتاج الى النية لكونه صريحا كذا في المختصر ونقل صاحب القنية عن العيون قال لا يعتق بالنداء الا في موضعين يا مولاي يا حر وقال زفر
لا يعتق بدون النية وبه قال الشافعي ومالك واحمد م لان الاول ش وهو قوله هذا مولاي م فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر ش اشار به الى ان
لفظ المولى مشترك يجيء بمعنى الناصر قال الله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم اي لا ناصر لهم م وابن العم ش قال الله تعالى واني خفت الموالي من ورائي اي بني عمي بعد
موتي كذا قال اهل التفسير وقال الشاعر مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا او هو عين لنوع كرنجي ولا نظر في عدي
والمولى في البيت بمعنى ابن العم م والموالاة في الدين ش يقال مولى الموالاة وصورته ان يقول الاخر عاقل بالغ مسلم غير معتق لاحد ومن يعقل عنه يقول
لآخر انت مولاي ترثني اذا مت وتعقل اذا جنيت ويقول الآخر قبلت ويكون القائل مولى له ترثه اذا مات ويعقل عنه اذا جنى م والاعلى ش اي المولى
الاعلى وهو الذي يعتق م والاسفل في العتاقة ش وهو الذي انعم عليه بالعتق والاعلى ما يعتق والمهذب كان للمولى خمسة معان وذكر ابن الاثير انه
استعمل في اثنى عشر معنى وزاد عليه غيره فذكر انه يطلق على الخمسة المذكورة ويطلق على الرب والمالك والسيد والمنعم والمعتق
بغير اعتاق والعبد والمحب والتابع والجار والحليف والصهر والعقيد والولي والوارث وابن الاخت والشريك والموضع الذي يكون فيه الحرب والمخلط
لكن المعاني البعيدة لا يعرفها كل احد وانما يتعارف سيد العبد فلا اعتبار بما غير ما ذكره المصنف م الا انه تعين الاسفل ش عين ان نوى المولى
الاسفل فصار كاسم خاص له وهذا ش اشارة الى وجه كون المولى كاسم خاص له بقوله م لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة ش اراد به انه لا يحمل
المولى في قوله هذا مولاي على الناصر لان المولى لا يستنصر بعبده عادة م وللعبد نسب معروف ش اراد به انه لا يحمل على انه اراد به ابن العم لانه معلوم
على خلاف ذلك م فانتفى الاول ش وهو حمله على الناصر م والثاني ش اي وانتفى الثاني م وهو حمله على ابن العم ش والثالث نوع مجاز ش اراد به قوله
في الدين لان المولى مشتق من الولي وهو القرب والقرب بين المرضي والعزيز من حيث الحقيقة ولا من حيث النسب وانما من حيث المكان
بمعنى القرب من حيث الدين والمجاز لا يعتد م والكلام لحقيقته ش فتعين الاسفل وقال الاترازي سلمنا ان الكلام لحقيقته اذا لم يكن المجاز
مراده لما اذا كان مرادا فلا نسلم على ان لفظ المولى مشترك وكل واحد من المعاني حقيقة فلا يتعين الاسفل فيجب ان يقال انه لم يرد به بل
اراد به معنى آخر انتهى قلت في كلامه نظر لان المصنف لم يمنع الاشتراك بل صرح به لانه ذكر له خمسة معان ثم بين انه كان يصلح حمله على معنى من معاني
معنى المولى الاسفل تعين كذلك م والاضافة الى العبد ش يعني في قوله هذا مولاي م ينافي كونه ش اي كون العبد م معتقا ش بكسر التاء حاصله
انه لا يحمل على انه اراد به المولى الاعلى لان العبد لا يعتق مولاه م فتعين المولى الاسفل ش وهو العبد الذي انعم عليه بالعتق كما ذكرنا فاذا كان
كذلك م فالتحق بالصريح ش في ايقاع العتق بدلالة الحال في الكل وهو كونه عبده م وكذا لو قال لامته هذه مولاتي لما بينا ش اي لما بينا من الدليل
الى قوله هذا مولاي م ولو قال عنيت به ش اي لو قال القائل المذكور عنيت بقولي هذا مولاي المولى في الدين او الكذب ش بالنصب اي او قال
عنيت به الكذب م يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لمخالفته الظاهر ش اي لظاهر الكلام م واما الثاني ش عطف على قوله اما الاول واراد
بالثاني قوله يا مولاي م فلانه لما تعين الاسفل مرادا ش اي لما تعين المولى الاسفل مرادا م التحق بالصريح ش الدال على الاعتاق م وبالنداء باللفظ الصريح
يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا النداء بهذا اللفظ ش اي بقوله يا مولاي م وقال زفر لا يعتق في الثاني ش اي في قوله يا مولاي لانه يقصد به الاكرام
بمنزلة قوله يا سيدي يا مالكي ش وقال في الفتاوى الصغرى اذا قال يا سيدي او قال يا مالكي اذا لم ينو العتق لا يعتق وان نوى يعتق كذا روي
م قلنا الكلام لحقيقته ش اراد ان الاصل استعمال اللفظ لحقيقته م وقد امكن العمل به ش اي بقوله هذا امكن الحمل بحقيقة كلامه لان يجيء قوله
يا مولاي يا من يحل ولاؤه بالعتاق فتعين المولى الاسفل على ما ذكرنا م ش اراد بقوله يا سيدي يا مالكي يعني ليس فيه ما يدل على العتق وهو معنى
قوله م لانه ليس فيه ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا وبه لا يحصل العتق وقيل يعتق وفي الواقعات قال يا سيدي او يا سيدة ان نوى العتق
عتق وان لم ينو قيل يعتق وقيل لا يعتق في يا سيدي ولا يعتق في يا سيد والمختار انه لا يعتق وفي الحاوي قال الحسن بن ابي مطيع يعتق بقوله

يا سيدي ولا يعتق بقوله يا سيد وقال النصراني يعتق بقوله يا سيد وقال النصراني لا يعتق فيهما الا بالنية وفي النهاية قال القاضي لا يعتق قال
والذي اراه كنايته م ولو قال يا ابني او يا اخي لم يعتق لان النداء لاعلام المنادى ش بفتح الدال ولا يراد به ما وضع له اللفظ الا
اذا كان ش اي الذي قاله م بوصف يمكن اثباته من جهته ش اي اثبات ذلك الوصف من جهة المنادى م كان لتحقيق ذلك الوصف في
المنادى ش بفتح الدال م استحضارا ش اي لاجل الاستحضار له م بالوصف المخصوص نحو قوله يا حر على ما بيناه ش يعني عند قوله وبالنداء
باللفظ الصريح يعتق بان قال يا حر م واذا كان النداء بوصف لا يمكن من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره
ش اي لتعذر تحقيق الوصف واراد بالوصف البنوة والاخوة ونحوهما من الابوة م والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه
لو تخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء ش فاذا كان كذلك م فكان قوله يا ابني لمجرد الاعلام ش في ظاهر الرواية م وروي
عن ابي حنيفة شاذا انه يعتق فيهما ش اي في قوله يا ابني ويا اخي قال في تتمة الفتاوى اذا قال لعبده يا ابني روى الحسن عن ابي حنيفة
انه يعتق م والاعتماد على الظاهر ش اي على ظاهر الرواية وهو الذي ذكره القدوري وهو المذكور في النوادر والمنتقى
م ولو قال يا ابن ش بضم النون وقطع الاضافة على صورة المنادى المفرد م لا يعتق لان الامر كما اخبر ش لانه صادق فيما اخبر
م فانه ابن ابيه ش اي ابن والده م وكذا لو قال يا بني او يا بنية لانه تصغير للابن والبنت من غير اضافة ش الى ياء المتكلم
م والامر كما ذكر ش لان التصغير قد يكون للاكرام والملاطفة الكاكي والاحسن ان يقال قد يكون للشفقة والترحم م وان قال لغلام
لا يولد مثله لمثله هذا ابني عتق عند ابي حنيفة ش هذه من مسائل القدوري والجامع واذا قال لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني او قال
هذا والدي عتق عليه عند ابي حنيفة م وقالا لا يعتق وهو قول الشافعي ش اي ابي يوسف ومحمد والشافعي م انه ش اي بيانه كلام محال
ش لان الاكبر سنا محال ان يتولد من الاصغر سنا اذا كان محالا م فيرد ويلغو ش فلا يعتق فان قلت لم لا يصار الى المجاز قلت
اذا كان محالا بحقيقته لا يثبت مجازه وهو الحرية لان المجاز خلف عن الحقيقة فاذا لم يتصور الاصل لم يتصور الخلف فصار م كقوله اعتقتك
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ش على صيغة المجهول ولا يتصور الاصل فلا يتصور المجاز الا ترى انه اذا قال لمعروف النسب او هو
اصغر سنا منه هذا ابني يثبت الحرية مجازا لتصور الاصل لان مثله يجوز ان يتولد له لكن لم يثبت حكم الاصل لمانع وهو انه ثابت النسب من الغير
قال في شرح المطلع فرق ابو يوسف ومحمد بين المعروف النسب وبين ان يولد مثله لمثله بان المعروف النسب يجوز ان يكون ابنه من الزنا
ومن ملك ابنه من الزنا عتق عليه م ولابي حنيفة انه ش اي ان هذا الكلام م محال بحقيقته لكنه صحيح بمجازه ش لوجه حط تقوله
م لانه اخبار عن حريته من حين ملكه وهذا ش اشار به الى قوله اخبار عن حريته م لان البنوة في المملوك سبب لحريته ش لانه لا يوجد البنوة
في المملوك الا ويوجد الحرية معها فذكر الملزوم وارادة اللازم او ذكر السبب وارادة المسبب نوع من طرق المجاز م اما اجماعا او
للقرابة ش يعني ان البنوة موجبة للصلة والعتق صلة فيكون البنوة موجبة للعتق م واطلاق السبب وارادة المسبب مجاز في
اللغة ش اي مجازا م ولان الحرية ملازمة للبنوة في المملوك والمشابهة في وصف ملازم من طريق المجاز على ما عرف ش في الاصول وعلى
م فيحمل عليه ش اي فيحمل قوله هذا ابني على المجاز وهو الحرية تصحيحا للكلام م بخلاف ما استشهد به ش على صيغة المجهول وهو قوله اعتقتك
قبل ان اخلق لانه لا وجه له في المجاز لانه لا يتصور ان يكون الاعتاق قبل الخلق اصلا فلم يوجد السبب م فتعين الالغاء ش اي
الغاء هذا الكلام م وهذا بخلاف ما اذا قال لغيره ش هذا جواب عما يقال لو كان ذكر الملزوم وارادة اللازم يجوز في المجاز وان لم يكن الحكم
متصورا لوجب عليه الارش في الصورة المذكورة لان القطع سبب لوجوب المال فيكون قوله قطعت يدك مجازا عن قوله لك علي خمسة
الاف درهم والملزوم بالمال واللزوم مثله فاجاب بقوله بخلاف ما اذا قال لغيره م قطعت يدك فاخرجهما صحيحتين حيث لم يجعل مجازا عن الاقرار
بالمال والتزامه ش يعني بالمال المطلق لان القطع انما يكون سببا لوجوب مال هو ارش وهو يخالف الوجوب مطلق المال م وان كان القطع سببا
لوجوب المال المجهول ش م لان القطع خطأ سبب لمال مخصوص وهو الارش وانه ش اي وان المال المخصوص يخالف مطلق المال في الوصف
وهو الارش ثم اوضح ذلك بقوله م حتى يجب ش اي المال الذي هو الارش م على العاقلة في سنتين ش بفتح السين تثنية سنة كذا قال صاحب النهاية قال
هكذا مقيد بخط شيخي وقال الكاكي والاترازي هو الصحيح وقال الاترازي لان الكلام وقع فيما اذا قطع اليد الواحدة وارشه نصف
الدية والاصح نصف الدية ثم الارش اذا زاد على ثلث الدية يكون في سنتين على العاقلة الثلث في السنة الاولى والباقي في السنة الثانية وما زاد
على الثلثين فالباقي في سنتين وما زاد في السنة الثالثة قال وفي بعض النسخ في سنين وما زاد في السنة الثالثة قال وفي بعض النسخ في سنين بلفظ

الجمع والتيسير م ولا يمكن اثباته ش اي اثبات الارش م بدون القطع ش لوجود محل اليمين م والكل اثباته ش اي والذي امكن اثباته وهو حبانه ...
مطلق المال ش فالقطع ليس بسبب له ش فيتعذر جعل الاقرار بقطع اليد مجازا عن الاقرار بالمال لان قطع اليد ليس سببا لوجوب المال على العاقلة
فلو جعل مجازا عن الاقرار بوجوب المال لكان هذا اقرار بوجوب المال على العاقلة والاقرار على الغير باطل ولا يمكن ان يجعل اقرارا بما يجب من الدية
لانه لا يلزم من قطع اليد وجوب المال من غير العاقلة وايجاب المال على العاقلة ظاهر ولا حد من العواقل لا يكون لازما من قطع اليد فلا يكون
يصح المجاز ولانا لو اخرجناه صحيحا كان عبدا له جرح لحيته بلا شعار وجده ابق لا يتعلق به حكم بعد ذلك لانه لو ثبت
حقيقة الجرح فبراء لا يتعلق به الحكم فيجعل مجازا او لم يجعل لا يجب في قوله هذا ابني طريقان احدهما انه جعل تحرير ابتداء مجازا بطريق
اطلاق السبب على المسبب فعلى هذا لا يكون لام الولد ام ولد ولهذا لو كانت في ملكه لا يثبت التحرير العلام ابتداء تا ثبت في امومية الولد
الطريق الآخر انه اقرار بالحرية مجازا كانه قال عتق علي من حين ملكته لان البنوة في المملوك سبب للعتق وهو الصحيح ولهذا قال في كتاب
الاكراه اذا اكره على ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء فعلى هذا يصير
الجارية ام ولد له م اما الحرية فلا يختلف ذاتا وحكما ش هذا جواب عما يقال اذا اقر بقطع اليد لا يثبت المال مجازا لان مطلق المال يخالف
الا مخصوصا وهو الارش فكذا الحرية الثابتة بالبنوة يخالف الحرية الثابتة لا بالبنوة في كونها صلة للقريب وواجبة على القريب فلا
يمكن اثبات الحرية مجازا للبنوة كما لم يثبت وجوب المال مجازا للقطع اليد فاجاب بقوله اما الحرية فلا يختلف ذاتا وحكما اي في حيث انها
قوة وزوال الرق ولا من حيث الحكم وهو صلاحيته للقضاء والشهادة والولايات وكانت الحريتان سواء فيهما وقال الاترازي
الحرية عبارة عن زوال الرق وهو شيء واحد لا يختلف بالاضافة الى البنوة وغيرها وحكمها الخلوص عن المالكية ورفع حكم الغير
الا انها قد توصف بكونها صلة للرحم وواجبة على القريب وذلك لا يوجب تنوعها كالحرية لا تتنوع في العاقل البالغ حتى
تنوع بحالة يترتب عليها اداء الشهادة والولاية والامارة بخلاف الحرية لا تتنوع في الطفل والمجنون فانها لا توجب هذه الاهلية
ومع هذا لو قيل انها تتنوع فكذا هنا فلم تكن الحرية مختلفة م فلكن جعله ش اي يجعل قوله هذا ابني م مجازا عنه ش اي عن الحرية
على ان قبل العتق والمذكور ولو قال عنها كان حسنا م ولو هذا الجد ابي وهو مثل ابي ولد لمثلها ذوي على الخلاف المذكور بين الحجج وصاحبيه
لما بينا ش يعني الوجهين للجانبين في قوله هذا ابني م وقيل لا يعتق بالاجماع لان هذا الكلام لا موجب له في الملك ش من بنوة ادجريتم الابوة
والولاد وهي ش اي الواسطة م غير ثابتة في كلامه فتعذر ان يجعل مجازا عن الموجب وهذا يشير الى ان الواسطة لو كانت مذكورة مثل ان
يقول هذا جدي ابو ابي عتق م بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا في الملك بلا واسطة ش فيجعلان مجازا عن الحرية ولو كان يولد مثله
لمثلها وصدقا ثبت ذلك وعتق عليه م ولو قال هذا اخي لا يعتق في ظاهر الرواية وعن الحسن انه يعتق ش وهي رواية الحسن عنه م ووجه
الروايتين ابتداء ش اي وجه رواية العتق ما ذكر في قوله هذا ابني من ان الاخوة في المملوك سبب الحرية الخاص فكذلك هنا لا الاخوة لا تكون
الا بواسطة الاب او الام لانهما عبارتان عن مجاورة في صلب او رحم وهذه الواسطة غير مذكورة والموجب هذه الكلمة بدونهما
وقال في المبسوط ان اختلاف الروايتين في الاخ انما يكون اذا ذكره مطلقا بان قال هذا اخي فاما اذا ذكر مقيدا او قال هذا اخي لابي
او لامي يعتق من غير تردد كما ان مطلق الاخوة مشتركة قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها الاخوة
في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشتركة لا يكون حجة فانه قبل البنوة ايضا يختلف بين نسب ورضاع
فكيف يثبت العتق باطلاق قوله هذا ابني اجيب بان البنوة من الرضاع مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة م ولو قال لعبده هذا ابنتي
فقد قيل على الخلاف وقيل هو ش اي عدم العتق م بالاجماع لان المشار اليه ليس من جنس المسمى ش لان الذكور والاناث عندنا
جنسان مختلفان ولذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمسمى وهو معنى قوله م فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ش اي
معدوم م فلا يعتبر ش يعني لا يمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم فلا يمكن ان يجعل البنت مجازا عن الابن لوجوده الا ترى انه لا يعتق
وان كان احتمل ان يكون ابنه بان كان يولد مثله لمثله كذا في الاسرار م وقد حققناه في النكاح ش اي حققنا هذا الاصل في كتاب النكاح في باب
المهر عند قوله فان تزوج امرأة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابي حنيفة رحمه الله م وان قال لامته انت طالق
او بائن او تخمري ش اي او قال لها تخمري م ونوى به العتق لم يعتق وقال الشافعي تعتق اذا نوى وكذا على هذا الخلاف سائر الفاظ الصريح والكناية ش مثل قوله
لا ملك لي عليك وخلية وبرية وحرام واخرجي واعزبي واستبرئي وانت مطلقة وطلقتك والحقي باهلك ونحو ذلك م على ما قال مشايخهم ش اي مشايخ الشافعية ولهذا قال

وانما قال مشايخهم لان المنصوص عن الشافعي لفظ الطلاق فحسب واصحابه قاسوا عليها سائر الفاظ الصريح والكناية م ثم لدش اي للشافعي
م انه نوى ما يحتمله لفظه لان بين الملكين موافقة ش وهما ملك اليمين وملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التأبيد شرطا في الثابت
ويبطل بهما ش اي بالنكاح وملك اليمين والتأقيت لا يحل له وقت معين م وعمل اللفظين ش جواب عما يقال الاعتاق اثبات القوة وهذا اثبات
للاحكام مثل الاهلية والولاية والشهادة فلا يتأيد الطلاق الذي هو اسقاط محض ولجاب بقوله وعمل اللفظ اي الطلاق والعتاق
وهو مبتدأ وخبره هو قوله م في اسقاط ما هو حقه وهو الملك ش الضمير في قوله هو راجع في الموضعين الى الحال ان الاعتاق ايضا
اسقاط م ولهذا ش اي ولاجل كون الاعتاق اسقاطا م يصح التعليق فيه بالشرط م كما يصح بالطلاق ش اما الاحكام هذا جواب عما يقال انه يثبت به
ثبت بالاعتاق الاحكام يعني الاهلية والولاية والشهادة والطلاق اسقاط فلا مناسبة بين الاسقاط والاثبات فلا يستعار الطلاق للعتاق
لعدم المناسبة فاجاب اما الاحكام وهي التي ذكرناها الآن م فتثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا ش الضمير فهو راجع الى السبب في كونه
راجع الى العبد لا الى الشهرة قاعدة مقام الذكر والحاصل ان ثبوت الاحكام بالآدمية لكن الرق كان مانعا فالاعتاق ازال المانع وجوابه انه
لو كان ثبوت الاحكام بالآدمية وكونه مكلفا لكانت الحقيقة موجودة للعبد ولا يلزم منه لان الرق مناف للحقيقة اصلا وصحة التعليق
لا يدل على ان الاعتاق اسقاط على وجه يترتب عليه ثبوت هذه الاحكام فباعتبار الاسقاط صح التعليق م ولهذا ش اي ولكون العتق محتملا
لفظا م يصلح لفظ العتق والتحرير كناية عن الطلاق ش يعني اذا قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق فيصح مجازا م فكذا عكسه ش اي يصح
لفظ الطلاق كناية عن لفظ العتق م ولنا انه نوى ما لا يحتمله اللفظ ش لا مناسبة بينهما لجواز الاستعارة م لان الاعتاق لغة اثبات
القوة ش ماخوذ من قولهم عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره وفي الزرع ايضا كذلك م والطلاق رفع القيد ش في اللغة من قولهم
اطلقت البعير عن القيد اذا حللته م وهذا ش اشارة الى اثبات القوة م لان العبد الحق بالجمادات ش جمع جماد والجماد عبارة عما لا روح
له م وبالاعتاق يحيى فيقدر ش على التصرفات الشرعية في الاقوال والافعال م ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة ش الكلام ناعتها م الا ان
قيد النكاح مانع ش لان ملك البضع للزوج عليها مانع م وبالطلاق ترفع المانع فتظهر القوة م ويجوز ان القدرة ش ولا خفاء
ان الاول ش اي الاعتاق م اقوى ولان ملك اليمين فوق ملك النكاح ش لان ملك اليمين قد يستلزم ملك المتعة اذا صادف الجواري
الخلص عما يمنع عن الاستمتاع بهن ولا تملك النكاح فلا يستلزم ملك اليمين اصلا م فكان اسقاطه اقوى ش اي اسقاط ملك اليمين اقوى
لان كل ما هو اقوى واسقاطه اقوى م واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه ش وهذا لان هذا المجاز انما يكون فيما اذا
وجدت وصفا مشتركا بين امرين مختلفين في الحقيقة موفي احدهما اقوى منه في الآخر واستزيد الحاق الاضعف بالاقوى على حد البنوة
بينهما فيجوز ان يلزم الاضعف حين لزوم الاقوى ويطلق عليه اسم الاقوى كما اذا كان عبدك شجاعا وانت تريد ان تلحق جرأته وقوته
بجرأة الاسد وقوته فيدعى الاسد بذلك الخلاف واسم الاسد عليه وهذا مجاز انما يكون باطلاق اسم القوي على الضعيف دون العكس
ولا خفاء بعد العلم بان ازالة ملك اليمين اقوى وظهر لك جواز استعارة الفاظ العتاق للطلاق دون عكسه م فلهذا امتنع في المتنازع
فيه ش اي امتنع المجاز في قوله انت طالق لامته ونوى به العتق م وانما جاز في عكسه ش اي جاز في قوله انت حرة لمنكوحته ونوى
به الطلاق وقال الاكمل والفرق بين النكتتين المذكورتين في الكتاب ان في الاولى منع المناسبة واظهار السند بان الاعتاق
اثبات والطلاق رفع فانى بينهما وفي الثانية تسليم ان كلا منهما اسقاط لكن الاعتاق اقوى وهو مانع في الاستعارة م واذا
قال لعبده انت مثل الحر لم يعتق لان المثل الحر يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ش فلا يعتق حاصله ان المثل
للتشبيه والتشبيه بين الشيئين لا يقتضي اشتراكهما من جميع الوجوه فلذلك لم يعتق الا في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى ومعنى المثل في اللغة
النظير كذا في الجمهرة وفي التهذيب ذكر في كتاب العتاق لا يعتق ثم قال وقد قالوا انه اذا نوى العتق يعتق فانه ذكر في كتاب الطلاق
اذا قال لامرأته انت مثل امرأة فلان وفلان قد آلى من امرأته ونوى به الايلاء صدق ويصير موليا م ولو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء
من النفي اثبات على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة ش فانه قوله لا اله الا الله تعالى عن الشرك وقوله الا الله اثبات الالوهية لله وغيره اثبات
الالوهية لله تعالى فاكد الحكم لان الاثبات بعد النفي اكد وابلغ من الاثبات المجرد م ولو قال راسك راس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف حرفه ش
اي حرف التشبيه وهو الكاف لان اصله راسك كراس حر فصار كقوله مثل الحر م ولو قال راسك راس حر ش بالتنوين في راس م عتق لانه اثبات الحرية فيه
لان الراس يعبر به عن جميع البدن ش وقد وصفها بالحرية ومن وصف عبده بالحرية او وصفه بما يعبر به عن جميع البدن بالحرية عتق عليه قال في كتاب

قال في كتاب عتاق الاصل اذا قال راسك حر او نفسك او وجهك او رجلك او كانت امة فقال فرجك حر عتق في جميع ذلك وفي نقل صاحب
الاجناس عن الحاوي واذا قال رقبتك حر او بعضك حر عتق ولا يدين في هذا كله ان قال لم ارد به العتق وفي نوادر المعلى لو قال جزء منك حر او شيء
منك يعتق منه ما شاء المولى في قول ابي ح وفي عتاق الاصل لو قال يدك حر او رجلك او اصبع من اصابعك حر او سن من اسنانك او دمك
او قرنك او بلغمك هذا كله باطل وفي الحاوي في انفك حر او صدرك حر او بطنك حر او ظهرك او جنبك او فخذك او لسانك او شعرك او ...
حر لا يعتق في شيء من هذه الوجوه نوى او لم ينو قال الطحاوي هذا كله على قياس قول ابي ح وزفر وابي يوسف وفي كتاب العتاق ...
اصبعك حر لا يعتق وفي نوادر هشام قال ابو يوسف لو ... فقال هذا ... حر لا يعتق وفي الحاوي ... فقال ...
فقال هذه مشبهة حر ... فقال هذه كلها حر لا يعتق الا ان يقول اردت العتق وهذا قول ابي يوسف وقال الحسن بن زياد ...
يعتق في القضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى وفي نوادر ابن سماعة عن محمد لو قال احسبك حرا او اظنك حرا وعلم الله ... لا يعتق
حر فهو صادق فيه ولا يعتق وكذا لو قال ابوك حر وفي نوادر المعلى قال ابو يوسف لو قال لامته فرجك حر من الجماع فهي حرة في القضاء و
تسعة فيما بينه وبين الله تعالى ولا يعتق وفي نوادر ابن سماعة عن محمد لو قال اسمك حر ... وكذلك لو قال ذكرك حر ... وفي كتاب ...
محمد بن الحسن لو قال ... حر لا يعتق وفي الحاوي يعتق ولو قال هذا ابني من الزنا يعتق ولا يثبت نسبه وفي ... لو قال لاهل
في نفسك ما شئت فاعتق نفسه في المجلس عتق ولو قال ... وانت حر او قال صل عني ركعتين وانت حر عتق في الحال ...
ولو قال حج عني وانت حر لا يعتق حتى يحج عنه لان النيابة جائزة في الحج دون الصوم والصلاة ولو قال ... فانت حر
فذهب ... عتق لان المراد ... وفي المحيط قال رجل انا مولى ابيك اعتق ابوك ... فهو حر وكذا لو قال
انا مولى ابيك ولم يقل اعتقني فهو حر لانه قد يكون مولاه من قبل ... فلم يكن اقرارا بالرق وان زاد اعتقني فهو مملوك ...
وفي الذخيرة قال كل عبد لي في هذا المسجد او في بغداد حر وله عبد في المسجد او في بغداد لا يعتق الا ان ينوي عبده ... لو
قال عبيد اهل بغداد احرار وهو من اهل بغداد عتق عبيده ولو قال كل عبد يدخل هذه الدار فهو حر فدخل عبيده عتق ...
... وقال عصام لا يعتقون قال الصدر الشهيد هو المختار للفتوى ولو قال ولد آدم كلهم احرار لا يعتق عبيده وفي المنتقى قال عبدي
الذي هو قديم الصحبة حر قال محمد ... ثلث سنين عتق وهو قول ابي يوسف وقيل ستة اشهر ... وفي المحيط وهو المختار والله اعلم

فصل

اي هذا فصل ... عن بيان الاعتاق الاختياري ... في بيان الاعتاق الذي ...
... ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ش وبه قال احمد ...
اي كان صغيرا او كبيرا صحيح العقل او مجنونا وروي ذلك عن عمر وابن مسعود وجابر بن زيد وعطاء والنخعي والزهري وحماد والحكم و
الثوري وابن شبرمة وابي ثور ... والحسن بن حي والليث وعبد الله بن وهب واسحق وهو قول الظاهرية وقال مالك يعتق في قرابة
الولاد والاخوة والاخوات ... وقال الاوزاعي ... لم يعتق الا باعتاق المالك **قلت**
فيه نظر من وجهين احدهما ذكر اصحاب الظواهر مع ... فقد ذكرنا انهم مع الجماعة المذكورين والثاني ان هذا النقل ...
ما وقع في المدونة ... قال فيها قال مالك ولا يعتق على الرجل من قرابته الا ... وولد الولد وان سفلوا وابويه
اجداده وجداته من قبل الاب والام وان بعدوا واخوته لابيه وامه ... وسائر اهل الفرائض ... ولا يعتق عليه غير هؤلاء من
ذوي الارحام انتهى وقال الاوزاعي يعتق كل ذي رحم محرم ... واعتق ابن العم وابن الخال ... م وهذا اللفظ ش
يعني قوله ومن ملك ذا رحم محرم منه م مروي عن رسول الله صلعم وقال عم من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر ش هذا الحديث باللفظ ...
اخرجه النسائي في سننه عن ضمرة بن ربيعة عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال قال رسول الله من ملك ذا رحم محرم عتق عليه
وباللفظ الذي ... اخرجه اصحاب السنن الاربعة عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي عم قال من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر
واخرجه الحاكم في المستدرك من طريق احمد بن حنبل عن حماد بن سلمة عن عاصم الاحول وقتادة عن الحسن عن سمرة مرفوعا وسكت عنه
عن ضمرة بن ربيعة عن سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر مرفوعا من ملك ذا رحم محرم فهو حر وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين
والمحفوظ عن سمرة بن جندب ... وفي الكلام فيه ... م واللفظ ش اي لفظ الحديث م بعمومه
كل قرابة مؤبدة بالمحرمية ش اي مؤكدة ... من التاكيد م ولادا كانت او غيره ش اي غير الولاد ... وقال الاوزاعي ...

او غيره منصوب على البدل من قوله كل قرابة **قلت** بل هو منصوب بكان المقدر تقديره اي كانت غير الولادة وولادا منصوب بكان المقدر
غير انه قدم عليه وتفسير كل من ... على التابيد بحل النسب ولو كانت القرابة قريبة كقرابة الولاد او متوسطة كالاخ والاخت
والعم والعمة والخال والخالة ... اذا كانت بعيدة كبني الاعمام فان الحديث لا يتناولها لعدم المحرمية م وقال الشافعي لا يعتق في غير
ش اي في غير الولادة وقرابة الولاد هي القرابة من الولد والوالدين ومذهب الشافعي انه لا يعتق في غير ... قرابة الولاد وقال
ابو محمد لا نعلم قول الشافعي عن احد قبله وليس له فيها سلف م له ش اي للشافعي م ان ثبوت العتق من غير مرضاة المالك ش اي بغير رضاه و...
مصدر ميمي م ينفيه القياس ولا يقتضيه ش قال تاج الشريعة في قوله ينفيه القياس تعرض لنفي القياس اياه وفي لا يقتضيه ...
لا بالنفي ولا بالاثبات م والاخوة وما يضاهيها ش اي وما يشابهها من قرابة العمومة والخؤولة م نازلة عن قرابة الولاد ش اي
ادنى درجة من قرابة الولاد م فامتنع الالحاق ش اي الحاق قرابة الاخوة بقرابة الولاد لعدم المساواة م او الاستدلال ش
اي او امتنع الاستدلال بدلالة النص اذ لا بد ان يكون الملحق في معنى الملحق به من كل وجه وههنا ليس كذلك م ولهذا امتنع التكاتب
على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ش اي في الولاد اذا ملك المكاتب اباه او ابنه تكاتب بخلاف الاخ فانه لا يتكاتب
م ولنا ما روينا ش وهو قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه م ولانه ملك قريبه قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه
ش لان الشارع اعتبر المحرمية في صفة الرحم والرحم عبارة عن القرابة والمحرم عبارة عن حرمة التناكح فالمحرم بلا رحم كما اذا
ملك ... ابنه او بنت عمه وهي اخته رضاعا لا يعتق لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة بل بالمصاهرة او بالرضاع ولا بد ان تكون القرابة
في المحرمية مؤثرة لان الشارع اعتبر المحرمية في صفة الرحم كما ذكرناه وكذا الرحم بلا محرم لا يعتق كبني الاعمام والاخوال لان القرابة
بعدت فلم تؤثر في حرمة التناكح فلم يعتق بالملك م وهذا هو المؤثر في الاصل ش اي ملك القريب هو المؤثر في ايجاب العتق في الاصل يعني
في قرابة الولاد م والولاد ملغى ش لانه تعليل بوصف مشترك غير متعد لكان اشتغالا بما لا يفيد لانه تعليل بعلة قاصرة م لانه
ش اي لان القرابة المؤثرة في المحرمية م هي التي يفترض وصلها ويحرم قطعها حتى وجبت النفقة ش لا يقال هذا مذهبكم لانه
لا نفقة في غير الولاد على مذهب ش فكيف استدل بوجوب النفقة لانا نقول وجوب النفقة ثبت بقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك
فصار كانه ثبت اجماعا فلم يلتفت الى انكار الخصم م وحرم النكاح ش حرمة النكاح بالاجماع وقال الاكمل ... وهي
قولهم هذه قرابة صينت عن ادنى الذلين وهو ذل النكاح فلان يصان عن اعلاهما اولى فان ... ذل النكاح على ...
يستدعي تفضيل ... على الحرائر ... قطعا واجماعا على ان الرضاع ... ذل النكاح دون الرق ...
فان رافع الاعلى رافع للادنى في حالة م ولا فرق بين ما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لان الحربي اذا ملك قريبه لا يعتق
عليه وبه صرح في فتاوى الولوالجي ونقل الحاكم في الكافي ان عتق الحربي في دار الحرب باطل وكذا التدبير ولم يذكر الخلاف وقال في
المختلف الحربي اذا اعتق عبده الحربي في دار الحرب وخلاه عتق عليه عند ابي يوسف ولا ولاء له وقال في المختلف الحربي لا ولاء له ولا يعتق
بالتخلية ... قال اذا دخل دار الحرب فاشترى عبدا حربيا فاعتقه ثم القياس ان لا يعتق ... التخلية ...
الحرب ولا يرجع عليه ولا ولاء له عندهما وهو القياس وقال ابو يوسف له الولاء وهو استحسان وذكر قول محمد مع ابي يوسف في كتاب السير
م والمكاتب اذا اشترى اخاه ش هذا جواب عن قوله ولهذا امتنع التكاتب في غير الولاد ... انه لا يتكاتب عليه بل قد
روي عن ابي ح انه يتكاتب على الاخ ايضا ... التسليم ... لانه ليس له ملك تام ...
م او من يجري مجراه ش اي لو اشترى من يجري مجرى الاخ كالعم والخال م لا يتكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدر ش مع القدرة
م على الاعتاق ش لانه عبد ما بقي عليه درهم م والافتراض عند القدرة ش اي الفرض من وصل القرابة عند القدرة وهي عبارة
عن صفة يمكن للحي من فعل او ترك م بخلاف الولاد ش هذا جواب عما يقال لو كان كذلك لما عتق عليه قرابة الولاد ...
الولاد م لان العتق فيه من مقاصد الكتابة ش لان عتق نفسه كما كان مقصودا بالكتابة لكونه ...
والولد فاذا كان العتق من مقاصد الكتابة م فامتنع العتق تحقيقا لمقصود العقد ش اما حرمة الاخ فخلت من مقاصد عقد الكتابة
لعدم لحوق العار بوقت لحوقه برق ابيه او ابنه م وعن ابي ح انه يكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما ش اي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ويجيء بيان هذا مستوفى في كتاب المكاتب ان شاء الله تعالى م قلنا لا يعتق ش وهذا الخلاف فيما اذا ملك ابنة عمه وهي اخته من الرضاع

هذا جواب نقض اجمالي اي لا يعتق عليه قريب هو قولهم لان المحرمية ما ثبت بالقرابة ش يعني المراد بالمحرمية محرمية ثبتت فيها القرابة
وهذه ليست كذلك لان الرضاع من الحرمة والمحرمية من الرضاع ليست مرادة من الحديث بالاجماع لانه لا يقابل بعتقها اصلا م ولهذا
حمل اهلا لهذا العتق ش اي عتق ذي الرحم المحرم م وكذا المجنون ش وكذا المجنون اهل لهذا العتق حتى عتق القريب عليهما عند
المالك ش اي عند ملكهما اياه فان دخل قريبهما في ملكهما بغير صنع منهما كالارث والهبة عتق عليهما م لانه تعلق به ش اي بهذا العتق
م حق العبد ش وهو صلة وقد وجدت م فشابه النفقة ش وهي تجب عليهما للقريب وكذا يعتق قريبهما المحرم بالملك وقال في
المبسوط العلة تمت في حقه وهو الملك مع القرابة فان الصغير لك حقيقة ولهذا يجب عليه اخذ الصدقة م ومن اعتق
عبدا لوجه الله او للشيطان او للصنم عتق ش وعند الظاهرية لا يعتق في الاخيرين م لوجود ركن الاعتاق ش وهو لفظ
الاعتاق من الاهل وهو العاقل البالغ المالك في محله وهو العبد المملوك للمعتق واراد بوجه الله رضا الله تعالى وحكى
في اللغة على معان وجه الانسان وغير معروف ووجه النهار اوله ووجه الكلام السبيل الذي تقصده به ووجه سادة
وصرفت النوى عن وجهتا اي عن سمته ووجه الزينة في اللفظة الاول ش وهو قوله لوجه الله زيادة للتاكيد وذكر الله ليس
بشرط م فلا يخل العتق بعدمه ش اي بعدم ذكر وجه الله في اللفظين الاخيرين م وهما قوله اعتقت للشيطان وقوله اعتق للصنم لكنه
يكون عاصيا غاية ما في الباب انه نوى القربة ونفيها لا ينافي الحرمة كما اذا اعتقه على مال وقال الكلبي في كتاب الاصنام اذا كان معمولا
من خشب او ذهب او فضة صورة انسان فهو صنم واذا كان من حجارة فهو وثن م وعتق المكره والسكران واقع لصدور
الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق ش وقد قررناهن الاحكام م وقد بيناه من قبل ش اي ما ذكرناه في الفصل الثاني من كتاب الطلاق و
في السكران اتفاق الائمة الاربعة على الخيار عندهم في المكره خلافا للشافعي ومالك واحمد وتمام الكلام فيهما هناك م واذا اضاف
العتق الى الملك ش بان قال ان ملكتك فانت حر او شرط ش اي او اضافه الى الشرط بان قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر م كما في الطلاق
بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق م اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي وقد بيناه
في كتاب الطلاق واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط ش اي اسقاط فقصد او اثبات حتى لا يلزم المناقضة بين هذا وبين
ما قاله او هو هنا في الاعتاق فلعدم اثبات القوة م فيجري فيه التعليق ش اي في الاسقاط والخلاف فيه بيننا وبين الشافعي
انما الخلاف في صحة هذه الاضافة فقال الكرخي عند انعقاد التعليق وعند وجود الشرط فيه والعتق عند ذلك لا يبطله وعند
يبطله لا انعقاد التعليق سببا عنده وعندنا ينعقد سببا عند وجود الشرط م بخلاف التمليكات ش حيث لا يجري فيها التعليق لا فضا
الى معنى القمار لانه في حمله متعلقا بالشرط لا يدري انه يكون ام لا يكون فخطر او جاد الشرط في البيع سبب فيهما خلاف القياس فلا وفي
نقضا م على ما عرف في موضعه ش اي في اصول الفقه م واذا خرج عبد الحربي الينا مسلما عتق لقوله عم في عبيد الطائف حين
خرجوا اليه مسلمين هم عتقاء الله ش هذا الحديث اخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن عاصم بن سليمان ثنا ابو عثمان النهدي
عن ابي بكرة انه خرج الى رسول الله صلعم فهم الذين يقال لهم العتقاء واخرج ابو داود في الجهاد والترمذي في المناقب عن
ابن عباس ثنا محمد بن ابان بن صالح عن منصور بن المعتمر عن ربعي بن حراش عن علي بن ابي طالب قال خرج عبدان الى رسول الله صلعم
يوم الحديبية الحديث وفي اخره هم عتقاء الله تعالى قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب قوله عبدان بكسر العين وسكون الباء
الموحدة جمع عبد م ولانه ش اي ولان هذا العبد الذي خرج م احرز نفسه وهو مسلم ش يعني احرز نفسه بالاسلام م ولا
استرقاق على المسلم ابتداء ش قيد به احترازا عن الاسترقاق بقاء لانه يصح وذلك بان اسلم العبد الحربي الكافر الواقع حمل
من الامور الحكمية لا الجزا استرق فيبقى الرق كما يبقى سائر الاملاك بعد وجود اسبابها ودون ابتداء الشيء بالكلية واحمد واكثر اهل العلم
وقال الاوزاعي لو جاء سيده مسلما يرد اليه وعند الظاهرية يعتق بالاسلام من غير خروج م وان اعتق حاملا عتق حملها
تبعا لها اذ هو متصل بها ش لانه كسائر اطرافها بدليل انه يدخل في افراده بالبيع كما لا يصح افراد سائر اعضائها م ولو اعتق الحمل خاصة
عتق ش اي الحمل م دونها ش اي دون الحامل لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة م اي لعدم اضافة الاعتاق
م ولا اليه تبعا ش اي لا وجه الى اعتاق الجارية تبعا لما فيه من قلب الموضوع لانه يكون التبع متبوعا والمتبوع تبعا
وهو فاسد م ثم اعتاق الحمل صحيح ش اي بدون الام عندنا وقال عند الظاهرية م ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم نفسه ش سبب

لمنسد لانه تاكيد للمنصوص م شرط في الهبة والقدرة عليه م بالاضافة الى الجنين ش اي بالنسبة اليه م وشيء من ذلك ش اي من القدرة والتسليم م ليس
بشرط في الاعتاق فافترقا ش اي افترق جواز اعتاق الحمل وعدم جواز بيعه وهبته ولو قال اعتقها الا حملها يبطل الثنيا وبه قال احمد وكذا
والنخعي والشعبي وعطاء وابن سيرين لانه استثناء من الصدق وهو يروى عن ابن عمر وابي هريرة فانهم يجوزون عتق الجنين دون امه بعد نفخ
الروح ويجوزون قبل نفخ الروح ويكون امه حرة بنفاذه م ولو اعتق الحمل على مال صح ولا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية
عليه ولا الى الام ش اي ولا وجه الى الالزام م لانه ش اي لان الجنين م في حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق
لا يجوز ش بل عليه لما ذلك لكن ينبغي ان يتوقف العتق الى ان يبلغ الحمل الحد يكون من اهل القبول وهو ان يكون عاقلا
يعقل العقد كما مر في خلع الصغيرة حيث قال فيه وان شرط الفعل يتوقف على قبولها ان كانت من اهل القبول بان كانت عاقلة تعقل العقد وكذا
بان ذلك في صريح الشرط واما هنا فالمشترط مذكورة بكلمة على فكان المال هنا وصف الاعتاق ولا يلزم من بطلان الاهل بطلان
الوصف فيثبت العتق ولا يجب المال كما في طلاق الصغيرة وفيه نظر لانه لا يقتضي انه اذا ذكر بكلمة الشرط يتوقف ولا بد فيه من رواية واعتبار خلع
الصغيرة غير صحيح لانه قال فيه وان شرط عليها يتوقف على قبولها ان كانت من اهل القبول فالتوقف فيه مشروط بكونها من اهل القبول والحمل
ليس منه والاولى ان يقال ان علم المعتق عدم كون الحمل اهلا للخطاب وقبول الشرط واقدم على العتق كان قاصدا للاعتاق بلا مال او يحمل
حمله على ذلك صونا للكلام عن الالغاء على ما مر في الخلع ش قال السغناقي هذه حواله غير لحذف تحمل ان يكون مراده اي في مسئلة خلع الجامع الصغير
قلت نعم لا من يستبعد هذا وقال الاتراري ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى ما ذكره في خلع كفاية المنتهى لانه قبل هذا الكتاب م
وانما يعرف قيام الحمل ش بالبيم وفي بعض النسخ بالجبل م وقت العتق اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر منه ش اي من وقت العتق م لانه ادنى مدة
الحمل ش هذا متصل بقوله وان اعتق جارية عتق حملها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها وبعضها انما يعتق الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر
من وقت الاعتاق وان جاءت به لستة اشهر فلا نص عليه الحاكم الشهيد في الكافي وقال ان قال ما في بطنك حر فولدت بعد ذلك لستة اشهر
لم يعتق وان ولدته لاقل من ستة اشهر عتق وفي التحفة فان كانت الامة في عدة من زوج عتق الولد اذا ولدته ما بينها وبين سنتين
منذ وجبت العدة وان كان لاكثر من ستة اشهر منذ قال المولى وقال الحاكم في الكافي وان ولدت واحدا لاقل من ستة اشهر يوم ودخل
الاكثر منها بيوم عتقا م قال ش اي القدوري م وولد الامة من مولاها حر لانه مخلوق من مائه فيعتق ش هذا باجماع الائمة م هذا هو الاصل
ش اي الاصل ان يخلق الولد من ماء صاحب الماء والمعارض له فيه ش اي في الولد م لان ولد الامة لمولاها ش لان ماء الامة لا يعارض
ماء المولى لانه مملوك له فيكون المال له م وولدها من زوجها مملوك لسيدها ترجيحا لجانب الام باعتبار الحضانة لان حق الحضانة للام
لا للاب فيترجح جانبها بها م او لاستهلاكه ماءه ش اي او لترجيح جانبها باستهلاكها ماء زوجها م بمائها ش لكون مائها في موضعه والحاصل
ان جانب الام يترجح بامور منها الحضانة قيل فيه نظر لان حق الحضانة انما يثبت بعد الولادة فلا يجوز ان يكون مرجحا لما هو قبلها
استهلاكه ماءه بمائها ومنها ان الولد ما دام جنينا فهو عضو من اعضائها كيدها ورجلها ان ينفصل حيثا وشرعا الحقا بالتنفس
بنفسها وينتقل بانتقالها حتى يعرض للقراض عند الانفصال منها وانما شرعا فلانه يعتق بعتقها قيل فيه نظر لان الكلام في ابانة ولا يدل
عليه ومنها انه يتيقن كونه مخلوقا من مائها بخلاف ماء الزوج فكان القول من جانبها حقيقة وحكما ومن جانبه حكما فقط م والمنافاة متحققة
ش اي بين ماء الرجل وماء المرأة والمنافاة ان لا يجتمع الامران في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة كالمتضادين وهذا كانه جواب
لسؤال مقدر تقريره السؤال ان يقال كيف يكون ماء الرجل مستهلكا بماء المرأة وهما من جنس واحد ولا منافاة بينهما والجنس لا يغلب الجنس
وتقرير الجواب ما ذكره فقوله والمنافاة متحققة بينهما لان طبع ماء الرجل حار وطبع ماء المرأة بارد وبينهما منافاة لا محالة وماء المرأة
في مستقرها يزداد نموا وماء الرجل في غير مستقره فيكون مغلوبا بمائها وقال الاكمل والمنافاة متحققة جواب عما يقال الترجيح يحتاج اليه بعد
التعارض موجود لان المنافاة متحققة لانه لو اعتبر جانب الام كان مملوكا لسيدها وان اعتبر جانب الاب لا يكون مملوكا لسيدها فيثبت
المنافاة بخلاف الولد من المولى فانه للمولى بجانب اعتبر م والزوج قد رضي به ش اي برق الولد هذا جواب عما يقال اذا اعتبر جانب المرأة
حتى يكون الولد مملوكا لسيدها حق لا اعتبار لجانب الاب والضرر مدفوع منه وتقرير الجواب ان الزوج قد رضي برق الولد حيث اقدم على تزوج
الامة فان الولد يرق به وفيه نظر لان العلم بكون الولد رقيقا بتزوج الامة انما يكون بعد ثبوت هذا الحكم في الشرع وكلامنا في
شرعيته م بخلاف ولد المغرور لان الولد حر في شرع ش لان المغرور ما تزوج الامة الا على ان يرضى باستحقاقه فصار ولده حرا بالقيمة

نظر الجانبين م وولد الحر حر على كل حال ش اي سواء كان زوجها حرا او عبدا م لان جانبها راجح فيتبعها ش اي يتبعها الولد في وصف الحرية ش
يعني يكون حرا م كما يتبعها في المملوكية ش فيكون مملوكا وهذا لان جانبها يسبب الحرية فيتبعها الولد في الحرية كما في الرق م والمرقوقية
ش عطف على ما قبله اي يتبعها في المرقوقية ايضا م وامية الولد ش اذا زوج المولى ام ولده من رجل يكون الولد في حكم امه م والتدبير
يعني اذا زوج مدبرته من رجل يكون الولد في حكم امه م والكتابة ش يعني اذا كاتب المولى امته ثم ولدت دخل الولد في كتابة الام
وقال الكاكي اورد هذين اللفظين يعني المملوكية والمرقوقية لتغايرهما من حيث الكمال والنقصان فان في المدبر وام الولد الملك كامل
والرق ناقص وفي المكاتب على عكسه او لان المملوكية عام فيكون في بني ادم وغيرهم والمرقوقية خاص في بني ادم فيبين ان الولد
يتبع الام في العام والخاص ولهذا ان البغل الوحشي والحمار الانسي والظباء يجري في الاضحية ولو كان الولد بين الوحشي والاهلي ان
وحشية لا يجوز وان كان اهلية يجوز لان الولد تابع للام فيهما كذا في الفتاوى الولوالجي انتهى وقال الاترازي قال بعضهم في
شرحه انما ذكر هذين اللفظين لتغايرهما الى اخر ما ذكرنا وفيه نظر لان الرق لا يحتمل التجزي وبه صرح اصحابنا في اصول الفقه وما لا يحتمل
التجزي كيف يقبل النقصان انتهى وقال الكاكي ثم الولد يتبع الام في الرق والحرية وامومية الولد والكتابة بالاجماع وفي التدبير
خلاف وفي المنهاج ان ولدت المدبرة من نكاح او زنا لا يثبت وولدها مدبر على المذهب وان دبر الحامل صار حملها مدبرا على الاظهر
وعن احمد وجابر بن زيد وعطاء لا يتبعها ولدها في التدبير حتى لا يعتق بموت سيدها والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل

باب العبد يعتق بعضه

اي هذا باب العبد باضافة الباب الى العبد اي هذا باب في بيان حكم العبد حال كونه يعتق بعضه ويعتق على صيغة المجهول
محله النصب على الحال ويجوز قطع الباب عن الاضافة ويكون قوله العبد مبتدأ ويعتق بعضه خبره في محل الرفع ولما فرغ عن بيان
اعتاق الكل شرع في بيان اعتاق البعض واخر هذا عن ذاك لان ذاك متفق عليه وهذا مختلف فيه والاصل عدم الاختلاف ولانه
اما وقوعا لكثرة الوقوع فاستحق التقديم م واذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر ش وفي المنافع اي زال ملكه عن ذلك القدر
ولم يرد به حقيقة العتق عند ابي ح ش وهو قول الحسن البصري وروي عن علي رض م وقالا يعتق كله واصله ش اي اصل الخلاف بين ابي ح
وصاحبيه م ان الاعتاق يتجزى عنده ش اي عند ابي ح م فيقتصر على ما اعتق ش اي يقتصر اعتاقه على قدر ما اعتقه م وعندهما لا يتجزى
وهو قول الشافعي ش اما اذا كان المالك واحدا او كان المعتق موسرا فعنده كذلك قوله كقولهما اما لو كان المعتق معسرا ينبغي ملك الباقي
كما كان حتى يجوز له بيعه وهبته وبقول الشافعي قال مالك واحمد وقولهما قول قتادة والثوري والشعبي وروي عن عمر رض م فاضافته
ش اي اضافة الاعتاق م الى البعض ش اي بعض العبد كاضافته الى الكل فلهذا اعتق كله ش اي كل العبد والمراد من تجزي الاعتاق
والملك انه يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال الملك بان يزول في البعض دون البعض وان يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق
وهو زوال الملك بان يزول في البعض دون البعض وان يتجزى المحل في قبول حكم الملك وهو ان يكون البعض مملوكا لواحد والبعض الاخر
ليس معناه ان ذات الاعتاق وذات الملك يتجزى لانه معنى واحد لا يقبل التجزي م لهم ش اي لابي يوسف ومحمد والشافعي ان الاعتاق اثبات
العتق وهو ش اي العتق م قوة حكمية واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذي هو ضعف حكمي وهما ش اي العتق والرق م لا يتجزيان
ش فلا يتجزى الاعتاق ايضا م فصار ش اي العتق م كالطلاق ش فانه لا يتجزى م والعفو عن القصاص ش كذلك لا يتجزى قال بعض
الورثة لو عفى عمن وجب عليه القصاص سقط القصاص كله م والاستيلاد ش اي وكالاستيلاد فانه لا يتجزى حتى لو استولد
الامة المشتركة يصير كلها ام ولد له م ولابي ح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك ش كما قالوا م او هو ش اي الاعتاق ازالة الملك
ش كما قال ابو ح يعني ازالة ملك متجز يفضي زوال كله الى العتق والمحققون اختلفوا في هذين المعنيين كان اجماعا منهم ان غير ذلك
ليس بمراد وانما قال ابو ح انه ازالة الملك م لان الملك حقه والرق حق الشرع ش اي لان الله عز وجل اجرى عليه الرق جزاء لكفره حيث
استنكف ان يكون عبدا لله فجعله الله عبد عبيده م او حق العامة ش اي او الرق حق العامة لكونه معونة للمكلفين على اقامة
التكليف يعني الغازي يغتنمونه كما يغتنمون سائر الاموال فصار محترما بمنزلة الجماد ليصلوا الى الانتفاع به م وحكم التصرف ما يدخل
ش اي الذي يدخل م تحت ولاية المتصرف وهو ش اي الذي يدخل تحت ولايته م ازالة حقه لا حق غيره ش لانه ليس له ولاية
في التصرف في حق غيره م والاصل ش في حكم التصرف م ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة ش اي موضع يضاف اليه التصرف فيه م والتعدي

م والتعدي الى ما وراءه ش اي وراء موضع الاضافة م ضرورة عدم التجزي ش اي لاجل عدم التجزي م والملك متجز ش بزوال ملكه عن
البعض الذي اعتقه م كما في البيع ش اذا باع نصيبه من العبد المشترك بزوال ملكه عن البعض الذي باع م والهبة كما اذا وهب نصيبه
من العبد المشترك لشريكه بزوال ملكه عن البعض م فيبقى على الاصل ش وهو ان يقتصر التصرف على موضع الاضافة م ويجب السعاية لاحتباس مالية
البعض عند العبد ش يعني لم يجر الاعتاق بازالة بعض الملك والملك متجز احتبس مالية البعض عند البعض فيجب عليه السعاية م الا انه لا
اي يوجر وياخذ قيمة نصيبه في الاجرة ويعتبر قيمته في الحال م والمستسعى ش يعني المعتق بعضه م بمنزلة المكاتب عنده ش اي عند ابي ح
قيل قوله بمنزلة المكاتب غير جيد لان المولى ثابت في المكاتب وهو عبد ما بقي عليه درهم ومعتق البعض الى ما ادى البعض فليس هو
نظير المكاتب بل الجيد ان يقال سقط ملكه واستحق الحرية بغير عوض واجب ... مراده ثم بين كونه بمنزلة المكاتب انه لا يجوز بيعه ولا هبته
ويخرج الى العتق بالسعاية كالمكاتب يخرج اليه باداء البدل م لان الاضافة ش اي اضافة الاعتاق م الى البعض توجب ثبوت المالكية ش
للعبد م في كله ش باعتبار العتق م وبقاء الملك في بعضه يمنعه ش عن ثبوت المالكية في الكل م فعملنا بالدليلين ش لما ان زوال الملك يوجب
ثبوت المالكية في الكل باعتبار العتق لانه لا يتجزى وبقاء الملك في النصف يوجب ثبوت المالكية في الرق فقد اجتمع في العبد ما يوجب
ثبوت المالكية في الكل وما يوجب بقاء المالكية في الكل والعمل بالدليلين ممكن بان يجعل مكاتبا وهو معنى قوله م بانزاله مكاتبا اذ هو ش
اي المكاتب م مالك يدا لا رقبة ش يعني مملوك رقبة كالمستسعى ويجوز ان يكون معناه اضافة العتق الى البعض توجب ثبوت المالكية في الكل كما
هو قولهما وبقاء الملك في بعضه يمنعه كما هو قول ابي ح فعملنا بالدليلين بانزاله مملوكا رقبة كالمكاتب عملا بالدليلين واذا كان المستسعى كالمكاتب م والسعاية
ش يكون م كبدل الكتابة فله ش اي فللمولى م ان يستسعيه وله خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق م غير انه ش هذا جواب عما يقال لو كان
بمنزلة المكاتب لكان رقيقا اذا عجز فاجاب بقوله م غير انه ش اي المستسعى م اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد ش والاسقاط
لا الى احد ليس فيه معنى المعاوضة ش لانها انما تتحقق بين اثنين واذا لم يتحقق فيه المعاوضة م فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة ش
فانه استفاد من المولى الى المكاتب قرار على تحصيل بدل الكتابة فكان فيها معنى المعاوضة م لانه عقد يقال ويفسخ ش كلاهما على صيغة المجهول من
الاقالة والفسخ وفي بعض النسخ لانه استفاد الى اجل يعني بخلاف الكتابة المقصودة فان الاستفادة فيها الى اجل وهو وقت اداء بدل الكتابة
وليس في الطلاق والعتق ش جواب عن قولهم وصار كالطلاق والعفو عن القصاص وتقرير الجواب انه انما لم يتجز العتق في الكل لامكان العمل
بالدليلين لوجود حالة متوسطة بين الحر والرق وهي الكتابة بخلاف ما ليس في الطلاق والعفو حالة متوسطة فاثبتناه ش اي في الكل
ترجيحا للمحرم على المبيح م والاستيلاد يتجزى عنده ش اي عند ابي ح وهذا جواب عن قولهم والاستيلاد وتقريره ان الاستيلاد يتجزى عند ابي ح م
حتى لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه ش اي على نصيب المستولد يعني اذا ولدت الامة المدبرة بين رجلين ولدا فادعاه احدهما
يصير نصف الجارية ام ولد له وكذلك استفادة الحق عن البضع طلاق واسقاطه في الذمة براءة واسقاط الحق عن القصاص والجراحات عفو ثم الفقهاء
والعتق عبارتان عن النوع يقال عتق الطائر اذا قوي وطار ونصفها مدبرة لشريكه حتى انهما لو مات يعتق نصف الشريك من الثلث ونصف الاخر من الجملة و
لا الولد بينهما وفي رواية كتاب الولاء هو قال وليس الاب عليه ولاء وعليه قيمة نصف الولد مدبرا يوم ولد لان الولد في الطاير منهما وقد اتلف
كذا ذكر شمس الائمة البيهقي في الشامل في قسم المبسوط م وفي القنة ش جواب عما يقال لو كان الاستيلاد يتجزى فالاستيلاد في القنة ايضا يتجزى
انه انما لم يتجز في القنة لان المستولد م لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد ش اي كمل استيلاد القنة بالضمان فصار
كانه استولد جارية نفسه لان الاستيلاد عنده غير متجز م واذا كان العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيبه عتق ش اي عتق نصيبه
وانما قال عتق وان كان العتق لا يتجزى بالاتفاق لما ان المراد به زوال الملك في نصيبه قاله الاترازي وقال الكاكي عتق اي استحق العتق او زال
ملك المعتق وملك الشريك باق مع بقاء الرق في كل العبد عند ابي ح لان عنده لا يثبت شيء من العتق بدم م فان كان ش اي المعتق م موسرا
فشريكه بالخيار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه وان شاء استسعى العبد ش ذكر ان له ثلاث خيارات كما ذكر في المبسوط وفي التحفة
له خمس خيارات ان كان موسرا ان شاء اعتق وان شاء ضمن وان شاء كاتب وان شاء استسعى وان شاء دبر فاذا دبر يصير نصيبه مدبرا ويجب عليه
السعاية للحال فيعتق ولا يجوز له ان يؤخرها الى ما بعد الموت وفي هذه المسألة اقوال احدها ما ذكر ابو ح والثاني قولهما والثالث قول ربيعة بن ابي
عبد الرحمن انه لا يعتق شيء منه كان باذن شريكه او بغير اذنه والرابع قول عثمان البتي انه يعتق نصيب من اعتق ويبقى نصيب من لم يعتق على حاله
واحدهما على المعتق وهو مروي عن عمر وابن ابي شيبة والخامس قول الثوري والليث فشريكه بالخيار ان شا اعتق وان شا ضمن ولم يذكر السعاية

والسادس قول زفر وبشر انه له التضمين سواء كان المعتق موسرا او معسرا والسابع يعتق الثاني من بيت مال المسلمين وهو قول ربيعة بن [illegible]
قوله الا ان يقوم عليه نصيب شريكه وضمن الاقل ويعتق كله بعد التقويم لا قبله وان شريكه اعتق نصيبه وليس له ان يمسكه رقيقا ولا ان يكاتبه ولا ان يدبره
ولا ان يبيعه وان عجز عن التقويم حتى مات المعتق او العبد بطل وما لم يكن يمسكه بالرق وان كان المعتق معسرا فالثاني رقيق يبيعه الساكت
او يكاتبه او يدبره او يمسكه رقيقا سواء ابرء بعد اعتاقه ام لا قيل لا يعلم لاحد قبله من السلف التاسع احد اقوال الشافعي وهو ان المعتق ان كان موسرا
قوم عليه نصيب شريكه وهو حر كله حين اعتقه وان كان معسرا اعتق ما اعتق وبقي الباقي في عتقه كما يتصرف في ملكه كيف شاء العاشر قول الحسن في رواية انه مشترك
بين المعتق والمستسعى وهو قول الحسن البصري والحماد بن ابي سليمان والثوري وعندهما المعتق دون المستسعى وهو قول ابراهيم النخعي وعامر الشعبي و
ابن شبرمة وابن ابي ليلى والحادي عشر لو كان المعتق موسرا اعتق نصيبه مخيرا ايضا عند الحسن وعند مالك بعتقه [illegible] الى اجل والثاني عشر
قوله لو كان المعتق موسرا لا يعتق نصيبه حتى يؤدي قيمة نصيب شريكه وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي يعتق في الحال والثالث عشر احد اقوال الشافعي
ان الحال موقوف فان ادى تبين انه اعتق كله والرابع عشر ان المعتق يبرى بلا اذن عندنا بالاجماع وعند الشافعي وبعض المالكية لا يبرى والخامس
عشر لو كان المشترك رهنا يبرى عندنا وعند الشافعي خلاف فيه والسادس عشر اذا عتق نصيبه يبرى عندنا وعند الشافعي لا يبرى
ان ضمن ش اي الشريك ان ضمن المعتق بكسر التاء م رجع علي العبد والولاء للمعتق وان اعتق ش اي الشريك م او
استسعى العبد فالولاء بينهما ش اي بين الشريكين م وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والولاء بينهما في
الوجهين ش اي في صورة الاعتاق وصورة السعاية م وهذا اي المذكور قول ابي حنيفة م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م ليس له ش اي للشريك
الساكت م الا الضمان مع اليسار ش اي مع يسار المعتق م والسعاية ش اي ليس له الا السعاية م مع الاعسار ش اي مع اعسار الشريك م ولا يرجع
المعتق على العبد ش ابدا بما ضمن لان العبد لم يجب عليه السعاية عندهما في اليسار وعند ابي حنيفة يرجع عليه لانه باداء الضمان قام
مقام الساكت لاحد الامرين العوض منه بلا استسعا فكذلك كان للمعتق الرجوع عليه بما ادى م والولاء للمعتق بكسر التاء ش وهذه المسئلة المذكورة اي
الرجوع المعتق على العبد وعدم الرجوع عند اداء الضمان يبتني على حرفين ش اي على اصلين فقهيين م احدهما ش اي احد الحرفين م تجزي الاعتاق ش
اي وعدم التجزي على ما بيناه ش عند قوله في اول الباب واصله ان الاعتاق يتجزى عنده م والثاني ش اي الحرف الثاني م ان يسار المعتق
لا يمنع السعاية عنده ش اي عند ابي حنيفة وعندهما يمنع السعاية وبني وجه الحرف الاول ونرجعها في بابه وجه الحرف الثاني م لهما اي الثاني ش
اي لابي يوسف ومحمد في وجه الحرف الثاني م قوله عم في الرجل الذي يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الاخر ش هذا الحديث اخرجه
الائمة الستة عن سعيد بن عروبة عن قتادة عن نضر بن انس عن بشير بن نهيك عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم من اعتق شقصا له في عبد خلاص عبده في ماله ان كان له مال
فان لم يكن له مال استسعى غير مشقوق عليه وجه الاستدلال ان النبي عم م قسم ش الامر بيانا على خلاص العبد وسعايته بين الحالين اعني يسار المعتق و
اعساره م والقسمة تنافي الشركة ش فلا يكون للشريك الساكت سعاية العبد مع يسار المعتق م وله ش اي لابي حنيفة م انه احتبست ش بفتح التاء والباء
على بناء الفاعل فالسفناقي في هكذا كان مقيدا بخط شيخي وقوله م ماليته ش بالرفع فاعل احتبست م عند العبد فله ان يضمنه ش اي يضمن العبد
حاصل المعنى ان مالية نصيب الشريك الساكت احتبست عند العبد وكان للساكت ان يضمن العبد لاحتباس نصيبه عنده لان العبد غير لم يكن النوله
بتضمينه فوجب الاستسعام كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الاخر موسرا كان او
معسرا لما قلنا ش يريد به قوله ولان احتبست مالية نصيبه م فكذا ههنا ش اي كما استغنى رب الثوب بالصبغ فكذا ههنا انتفع العبد بالمعتق م
الا ان العبد فقير فيستسعيه فيه ش اي يستسعيه الشريك فيما يخصه قبل عليه اذا سعى فالقياس ان يرجع على المعتق لانه هو الذي ورطه
فصار كالعبد المرهون فانه يرجع على الراهن بما سعى واجيب بان عتق المعتق يمنع وجوب الضمان عليه للساكت فكذلك منعه العبد والعبد انما سعى في
بدل رقبته بل في الدين الثابت في ذمة الراهن وهو كان مجبرا على قضاء دين في ذمة الغير في غير التزام من جهته يثبت له الرجوع بما سعاه في
الرهن فان قيل ما ذكرتم من وجه ابي حنيفة قياس في مقابلة النص وهو باطل اجيب بان النبي صلعم قسم على وجه الرطلان لانه علوق تسعا
بغير المعتق وهو ادينا في الاستسعا عند عدم ما لان المعلق بالشرط يقتضي الوجود عند وجود الشرط ولا يقتضي العدم عند العدم فجاز ان يثبت
السعاية عند وجود الدليل وان كان موسرا وقد وجد ذلك على ما ذكرنا من وجه ابي حنيفة ثم المعتبر يسار التيسير ش اي لا عسار في يسار المعتق
الذي يجب بحكمه الضمان هو يسار التيسير م وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الاخر ش فاضلا عن ملبوسه ونفقته نفسه ونفقة عياله م لا يسار الغنى
ش اي لا يعتبر يسار الغني هذا ظاهر الرواية وبه قال الشافعي ومالك واحمد وعن الحسن من يعتبر فصار تحرمه الصدقة وعنه الحسن في الجنايات

الرواية م لانه ش اي يسار التيسير م يعتدل النظر من الجانبين ش اي من طرف المعتق وجانب الشريك الساكت لان مقصود المعتق تحقيق القربة
ومقصود الشريك حصول بدل حقه فيسار التيسير يحصل الامران فلا حاجة الى يسار الغنى وهو معنى قوله م بتحصيل ما قصده المعتق من القربة ش
اي من التقرب الى الله تعالى بالعتق م وايصال ش اي وبايصال م بدل حق الساكت اليه ش اي عوض نصيبه من العبد وفي التحفة انما يعتبر التمكن في
الضمان والسعاية يوم الاعتاق لانه سبب الضمان وكذا يعتبر حال العتق في يسار واعسار يوم الاعتاق حتى لا يسقط الضمان اذا اعسر
اليسار ولا يثبت الضمان اذا ايسر بعد الاعسار وفي التمرتاشي لو قال المعتق اعتقت وانا معسر وقال الساكت بخلافه ينظر اليه يوم ظهر العتق كما في
الاجارة اذا اختلفا في انقطاع الاجراء وان مات العبد قبل ان يختار الساكت شيئا لم يكن له تضمين الموسر في رواية عن ابي حنيفة لان التضمين بشرط
نقل الملك الى المعتق وقد فات النقل بالموت وفي ظاهر الرواية عنه له ذلك وياخذ من تركته لان الضمان يستند الى حالة الاعتاق لا في
المتلفات وعندهما الضمان واجب لو باع الساكت نصيبه من المعتق او وهب على عوض فالقياس ان يجوز وفي الاستحسان لا يجوز وقد عد هذا
لانه حال وهو عن يحيى وفي جامع قاضي خان لو اعتق احد الشريكين في مرض موته وهو موسر ثم مات لا يؤخذ ضمان المعتق من تركته في قول
ابي حنيفة لا يسقط وعندهما يؤخذ من تركته لانه ضمان الاتلاف م ثم التخريج على قولهما ظاهر ش اي تخريج المسئلة على قول ابي يوسف ومحمد ظاهر
على ان هذه المسئلة مبنية على حرفين اي اصلين في الكلام في التخريج وهو على قولهما ظاهر لان الاعتاق لما لم يكن متجزيا كان العتق موقعا
العتق في النصيبين جميعا وبيان مانع من السعاية فوجب عليه الضمان وانتفى السعاية م فعدم رجوع المعتق على العبد بما ضمن ش اي
م لعدم السعاية ش اي لاجل عدم السعاية م عليه ش اي على العبد م في حال اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزي وان
التخريج في قوله ش اي في قول ابي حنيفة م يخيار الاعتاق لبقاء ملكه ش اي ملك الشريك الباقي في الاعتاق فيتجزى عنده ش اي عند ابي حنيفة
كان الاعتاق يتجزى كان ملك الشريك في الباقي قائما م والتضمين بالرفع ش عطف على قوله خيار العتق اي الخيار التضمين م لان المعتق جنى عليه افسد
نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك ش اي التصدق والوصية م بما سوى الاعتاق وتوابعه ش اي توابع الاعتاق كالتدبير والكتابة
والاستيلاد م والاستسعاء ش بالجر عطف على المضاف اليه في قوله خيار الاعتاق كذا افاده الاترازي وقال الاكمل معطوف على قوله والتضمين
وكذا ذكره الكاكي وهذا اوجه والتقدير وخيار التضمين كما ذكرنا ما بينا ش اشار به الى قوله احتبست ماليته عنده م ويرجع المعتق بما ضمن على
العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له ذلك ش اي وقد كان للشريك الساكت الرجوع باستسعاء العبد م فكذلك للمعتق ش ايضا
لانه قام مقام الساكت كالمديون اذا قتل في يد الغاصب ضمن المودع كان له ان يرجع على الغاصب بما ضمن م والولاء للمعتق م ملك
العبد بالضمان ش لشريكه م ضمنا ش جواب عما يقال يعتق البعض كالمكاتب عنده فينبغي ان لا يملكه بالضمان كما لا يقبل النقل من ملك
الى ملك فاجاب عنه بانه يملكه ضمنا لاداء الضمان وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا او اقتضاء لا بعينه م بنصيبه ش اي فيصير المعتق م كان
الكل له ش اي كل العبد له م وقد اعتق بعضه ش اي والحال انه اعتق بعض العبد م فله ان يعتق الباقي او يستسعي ان شاء والولاء للمعتق في
هذا الوجه ش اي في وجه التضمين م لان العتق كله ش حصل م من جهته حيث ملكه بالضمان ش اي من حيث انه ملك بالضمان حصة شريكه الساكت م وفي
حال اعسار المعتق ان شاء اعتق ش اي ان شاء الشريك الساكت اعتق م لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بينا ش اي من احتباس ماليته م والولاء له ش
اي للشريك الساكت م في الوجهين ش اي في الاعتاق والاستسعاء في نصيبه م لان العتق من جهته ش اي من جهة الساكت م ولا يرجع المستسعى ش
بفتح العين اسم مفعول وهو العبد م على المعتق بما ادى بالاجماع بيننا ش وبه صرح ادى في ابن ابي ليلى فانه عندهما يرجع العبد بما سعى
على المعتق كالمرهون اذا اعتقه الراهن المعسر ويبنى الفرق لنا بقوله م لانه ش اي العبد م يسعى لفكاك رقبته ش اي لان العبد ههنا كان يسعى في
تخليص رقبته عن الرق وهو منفعة خالصة له فلهذا لا يرجع م او لا يقضي دينا ش اي او لا يقضي العبد م دينا على المعتق اذ لا شيء عليه
لعسرته ش اي لعسر المعتق م بخلاف العبد المرهون ش اي اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبته م ويقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه
ش اي فلكونه مضطرا يرجع على الراهن فيكون لفكاك رقبته على مذهبه وقوله او يقضي دينا على الراهن المعتق على مذهبهما م وقول الشافعي
في الموسر كقولهما ش اي كقول ابي يوسف ومحمد م وقال ش اي الشافعي م في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه لتضمين الشريك
لاعساره ش اي لاعسار الشريك م ولا الى السعاية ش اي لا وجه ايضا الى الاستسعاء م لان العبد ليس بجان ولا راض به ش اي بالعتاق ولهذا لا
الرضا لا يتحقق منه بالعلم والعبد منوح في اعتاقه بدون علمه م ولا الى اعتاق الكل ش اي ولا وجه ايضا الى اعتاق الكل م لا اضرار بالساكت ش
اي للزوم الضرر بالشريك م فيتعين ما عيناه ش وهو عتق ما عتق ورق ما رق م قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية ش اي الى

في وجوده ش الجناية كما في اعتاق العبد المرهون اذا كان الراهن معسرا بل ينبني على احتباس المالية ش اي مالية نصيبه احتبست عنده فيستسعيه
واذا كان الاستسعاء سبيل م فلا مصار الى الجمع بين الوجوه الموجبة لما كثيرة ش الحاصل من اعتاق البعض م والضعف لما كان خطا اي الكتابة اولى
بعد البيع والاشالام في شخص واحد ش قال الكاكي قوله فلا مصار الى الجمع الى اخره يعني كونه حرا في نصفه رقيقا اذ لا عهد لنا في اصول الشرع بكونه
لا اصول الشرع كما لا عهد بان يكون نصف المراة مطلقة ونصفها غير مطلقة او بعض نصف رجل وبقي نصفه غير مستحق القتل ولانه الغرض من المالكية
ملك لا يثبت باسبابها وملك لا ينتفي باسبابها انما ينقص برفع الاختصاص لا من الاشخاص فيستحق لئلا تؤدي الى الكتابة وعدمه في محل واحد ولا
والاستسعاء لا يفتقر الى الجناية بل هو مبني على احتباس المالية كما ان اوقع ثوب بهبوب الريح وقد ذكرناه وفي تاج الشريعة قوله والمصار الى الجمع
المحض بيان لان اثر الحرية المالكية والولاية وجواز الشهادة وازالة الرق سلخ عن الاحكام ويتحقق لو نصف الشخص مالكا ووليا ونصفه
مملوكا عاجزا ان اراد تقدير الجمع يرجح جانب الحرية لانه اضعف اصلي في الاعتبار اولى فقلنا بخروجه الى الحرية بالسعاية ولا يشكل قول الجمع لانه لو تبرأ عن زوال
الرق م قال ش اي القدوري في مختصره م ولو شهد كل واحد ش اي من الشريكين م من الشريكين على صاحبه بالعتق ش اي بالاعتاق بنصيبه
سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه م سواء ش موسرين او معسرين عند ابي حنيفة وكذا اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا لان كل واحد منهما
يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه ش اي في زعم كل واحد منهما الزعم بفتح الزاي وضم الغين فيجبانه كالضعف والضعف كلاهما
بن السكيت وقراءة الكسائي قوله تعالى هذا لله بزعمهم بضم الزاي والباقون بفتحها قال ... اكثر ما يقع الزعم على الباطل في القران وفي فصيح النوع
م عنده ش اي عند ابي حنيفة م وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان
او صادقا لانه مكاتب ش اي لان العبد مكاتب م على تقدير الصدق في قولك شريكه اعتقه م او مملوك ش على تقدير كذبه وكسب المملوك
لمولاه وهذا الفرق ... ش فلهذا ش اي فلاجل ان العبد مكاتب او مملوك م يستسعيانه ش اي يستسعي الشريكان العبد لاجل التيقن بحق
الاستسعاء م ولا يختلف ذلك ش اي الاستسعاء م باليسار والاعسار لان حقه ش اي حق الذي يشهد م في الحالين ش اي في جانب يسار شريكه اذا
اعتق نصيبه وحال العسار م في احد شيئين ش من تضمين الشريك واستسعاء العبد م لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده ش اي عند ابي حنيفة
م وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الاخر وهو السعاية ش فان قيل لم يتعذر على تقدير التحليف فانه اذا انكر يحلف فان نكل يجب الضمان
قلنا لما كان من اعتقاد كل واحد ان صاحبه يحلف لم يجب الضمان على تقدير الحلف فتعين السعاية فلا فائدة في التحليف بل يتعين السعاية بلا تحليف
لان ... م والولاء لهما ش اي للشريكين م لان كل واحد منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية
وولاؤه لي م ولكن ينبغي تكرار الحلف والضمان ابتع بذلك فيحلف عليه ش وقال ابو يوسف ومحمد ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد
منهما يبرئ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م الا ان الدعوى لم تثبت
لانكار الاخر والبراءة عن السعاية ثبت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا او كاذبا على ما بينا
ش اشارة الى قوله لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا كذا قال الاترازي والكاكي وصاحب النهاية وقيل هو اشارة الى قوله كان
مكاتبا او مملوكا ... قلت قال صاحب تاج الشريعة م اذ المعتق معسر ش اي لان المعتق معسر م وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعى
للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يبرأ عنه ش اي عن السعاية ذكر ... م ولا يسعى
للمعسر لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد
لان كل واحد منهما يحيله ش اي يحيل الولاء على صاحبه وهو يتبرأ عنه ش اي صاحبه يتبرأ عن الولاء م فيبقى موقوفا الى ان يتفقا ش اي الشريكان على
اعتاق احدهما م وكذلك لو كان كل واحد منهما يزعم ان جميع ... ذلك م ولو قال احد الشريكين ان لم يدخل فلان هذه
الدار غدا فهو حر وقال الاخر ش اي الشريك الاخر م ان دخل فهو حر فمضى الغد ولم يدر ايدخل ام لا عتق النصف ش اي نصف العبد
م ويسعى ش اي العبد م لهما ش اي للشريكين م في النصف وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسعى في جميع قيمته ش هذه المسألة في مسائل
الجامع الصغير ولكن لم يذكر قول ابي يوسف ومحمد فيه وانما ذكر قولهما في الجامع الكبير وفي عتاق الاصل ... لان عند ابي يوسف
انما يسعى في النصف اذا كانا معسرين واما اذا كان احدهما معسرا يسعى له في الربع وكذلك عند محمد انما يسعى في جميع القيمة اذا كانا معسرين واذا
كان احدهما موسرا يسعى له في نصف القيمة وقال الاترازي العذر لصاحب الهداية انه اشار الى ذلك بعد هذا بقوله وبناء التوزيع فيه على ان
اليسار يمنع السعاية او لا يمنع على الاختلاف الذي سبق ثم جواب المسألة مروي ... قوله الى ... لانه يسقط نصف العبد ويسعى في نصف قيمته بينهما

نصفين سواء كانا موسرين او معسرين وفي قول ابي يوسف ان كانا موسرين فلا يسعى في شيء وان كانا معسرين يسعى لهما في نصف القيمة لكل واحد منهما في
الربع وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا يسعى للموسر في ربع قيمته ولا يسعى للمعسر في شيء وفي قول محمد ان كانا موسرين فلا سعاية وان كانا
معسرين يسعى لهما في جميع القيمة وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا يسعى للموسر في نصف القيمة ولا يسعى للمعسر في شيء م لان المقضي عليه
بسقوط السعاية مجهول ش لانه اما هذا واما هذا المولى م ولا يمكن القضاء على المجهول ش ولا يمكن القول بالتوزيع ايضا لما فيه من اسقاط السعاية
لغير المعتق وايجاب السعاية للمعتق ولان كل واحد منهما شهد على صاحبه بالحنث فكان كعبد بين اثنين شهد كل واحد منهما على الاخر بالاعتاق
فيه يسعى في جميع القيمة اذا كانا معسرين فكذا هذا ونظر الجمهور لما قاله محمد بقوله كما اذا قال الغير لك على احد بالف درهم فانه لا يقضي بشيء
للجهالة كذا هنا م ولهما ش اي لابي حنيفة وابي يوسف م انا تيقنا بسقوط نصف السعاية ش وهو نصيب المعتق لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن
بسقوط النصف كيف يقضي بوجوب الكل ش لانه يكون ظلما م والجهالة ترتفع بالشيوع ش هذا جواب عن قول محمد لان المقضي عليه مجهول و
تقريره م ان الجهالة ترتفع بالشيوع ش اي بشيوع النصف الذي عتق م والتوزيع ش اي وبتوزيع بعد لانه بالتوزيع يصير المقضي عليه
المذكور والجهالة بهما كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه ش بان قال لعبديه احدكما حر ولم يعينه م او بعينه ش اي قال احدهما حر ولم عينه
م ونسيه ش اي نسي الذي عينه م ومات قبل التذكر او البيان ش فانه يعتق من كل واحد منهما نصفه ويسعى كل واحد في نصفه وعند الشافعي
في قول يقرع بينهما وفي قول الوارث يقوم مقامه في البيان وبه قال احمد م فيتأتى التوزيع فيه ش اي في هذا الوجه م على ان اليسار يمنع السعاية
او لا يمنع على الاختلاف الذي سبق ش وهو ان اليسار لا يمنع السعاية عند ابي حنيفة وعندهما يمنع وصورة التوزيع ذكرناها في قريب قولنا
ثم جواب المسألة ... فلم ... الدم ولو حلف على عبدين لكل واحد منهما احدهما ش يعني اذا كان لكل واحد من الرجلين عبد على حدة فقال
احدهما ان دخل فلان الدار غدا فعبدي حر وقال الاخر ان لم يدخل فعبدي حر فمضى الغد ولم يدر الدخول وعدمه م لم يعتق واحد منهما
ش اي من العبدين في قولهم جميعا م لان المقضي عليه ش وهو المولى م بالعتق مجهول وكذا المقضي له ش وهو العبد مجهول فتفاحشت الجهالة
فامتنع القضاء ش لتفاحش الجهالة م وفي العبد الواحد ش بين اثنين م المقضي له والمقضي عليه معلوم ش وكذا المقضي به وهو عتق
نصف العبد معلوم لان احدهما حانث لا محالة م فغلب المعلوم المجهول ش لان المعلوم اكثر من المجهول م واذا اشترى الرجلان احدهما
عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه ش اي الاب ملك بعض ابنه م وشراؤه اعتاق على ما مر ش في فصل ومن ملك ذا رحم محرم م ولا ضمان عليه
ش اي لا ضمان على الاب لشريكه الذي اشترى معه سواء م علم الاخر انه ابن شريكه او لم يعلم لانه باشر علة العتق وهي الشركة فكان منه رضى
كما اذا اذن له ش اي لشريكه م باعتاق نصيبه صريحا م وكذلك ش اي وكذلك عتق نصيب الاب م اذا ورثاه ش اي الابن وكذلك الحكم اذا اوصي له بالهبة م
والشريك بالخيار ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد سواء كان الذي عتق عليه موسرا او معسرا م وهذا ش اي هذا الحكم المذكور
م عند ابي حنيفة م وقالا ش يعني قال ابو يوسف ومحمد م في الشراء يضمن الاب نصف قيمته ش اي قيمة الابن م ان كان ش اي الاب موسرا وان كان معسرا
سعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه وعلى هذا الخلاف ش اي المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه م اذا ملكاه ش اي اذا ملك الاب والاخر
ابنه م بهبة ش بان وهبه لهما رجل م او صدقة ش بان تصدق به شخص عليهما م او وصية ش بان اوصى به شخص لهما م وعلى هذا ش
الخلاف م اذا اشتراه رجلان واحدهما ش اي والحال ان احدهما م قد حلف بعتقه ان اشترى نصفه ش قيد بالنصف لان هذا الحكم
حلف بعتقه ان اشتراه لا يعتق بشراء النصف لعدم الشرط م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه ش اي ان الاب م بطل نصيب صاحبه بالاعتاق
لان شراء القريب اعتاق م وصار ش هذا م كما اذا كان العبد لاجنبيين يعني مشتركا بينهما م فاعتق احدهما نصيبه ش يعتق نصيب الاخر بينهما
لان الضمان لا يختلف عندهما ... فيضمن لصاحبه قيمة نصيبه ان كان موسرا وان كان معسرا يسعى م وله ش اي لابي حنيفة م انه رضي بافساد نصيبه ش ...
عدوان مع الرضا م فلا يضمنه ش اي فلا يضمن صاحبه م كما اذا اذن له ش اي لشريكه باعتاق نصيبه صريحا م بان قال له اعتق نصيبك فاعتقه لا
يضمن ... بين ... وجد المساواة في الوجهين ... ودلالة ذلك ش اي دلالة الرضى بافساد نصيبه م انه ش اي الشريك م شاركه فيما هو علة
العتق وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق حتى يخرج به ش اي بشراء القريب م عن الكفارة ش الى علم عندنا ش خلافا للشافعي وقال الاترازي
قوله شاركه لما فيه تسامح لان شراء القريب علة الملك والملك علة العتق فيكون الشراء علة العلة ... الحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة
في سوق الدابة وقودها م وهذا ضمان افساد ش يعني لا ضمان تملك وضمان التملك لا يختلف باليسار والاعسار م في ظاهر قولهما ش اي في قول ابي
يوسف ومحمد فان هذا الضمان يختلف باليسار اشار اليه بقوله ... حتى يختلف ش اي الضمان م باليسار والاعسار فيسقط بالرضى ش وقد وجد باشر السبب ...

ضمان التملك فانه لا يسقط بالرضى لانه ضمان تملك وهو تام اما ضمان الافساد فبناء على الجناية وما رضي لم يبق فعله جناية فيسقط واما قيد البطلان
احتراز عما روى عن ابي يوسف انه اذا قال لصاحبه اعتق نصيبك فاعتق يضمن ضمان التملك حيث لم يسقط الضمان بالرضى ذكر رواية ابي حسن علاء الدين العالم في
طريقة الخلاف وقال الاكمل قوله وهذا ضمان افساد يجوز ان يكون جوابا عما يقال لم لا يكون الرضى مسقطا للضمان لو قال ضمان افساد واما اذا كان ضمان تملك
فلا يسقط به كما لو استولد احد الشريكين الجارية باذنه فانه لا يسقط به الضمان لانه ضمان تملك ووجه الجواب انه ضمان افساد في ظاهر الرواية حتى لا
يختلف الجواب بين العلم وعدمه ش اي بين ان يعلم بانه ابوه وبين ان لا يعلم م وهو ظاهر الرواية عنه ش اي عن ابي ح واحترز بالظاهر عن رواية الحسن بن زياد
عنه بانه اذا لم يكن عالما بانه ابوه لا يكون راضيا وقال ابو الليث في شرح الجامع الصغير ذكر ابو يوسف في الاملاء اذا كان الشريك لم يعلم فالشراء فهو بالخيار ان شاء
اجاز وان شاء نقض لان المبيع قد تغير قبل العتق كما اذا اشترى عبدا واعتقه احدهما قبل القبض كان الاخر بالخيار ان شاء اجاز وان شاء نقض م لان الحكم يدار على
السبب ش يعني ان سقوط حق الضمان به ومع كونه مشاركا في السبب وذلك لا يختلف بالعلم وعدمه م كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك
للامر ولا يعلم الامر ولا يعلم الامر بملكه ش فاكله المأمور لم يكن للآمر ان يضمنه شيئا وان كان غير راض به لانه باشر بسبب الرضا وهو الامر م وان بدا
الاجنبي فاشترى نصفه ش اي نصف الابن وان رجلا اشترى نصف ابن رجل م ثم اشترى الاب نصفه الاخر وهو موسر ش اي والحال ان الاب
موسر م فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه ش اي لان الاجنبي لم يرض بافساد الاب نصيبه م وان شاء استسعى ش اي الاجنبي م الابن
في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده ش اي عند الابن م وهذا ش اي وهذا الحكم م عند ابي ح لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده ش اي
عند ابي ح وقد علم ذلك عنده فيما تقدم م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م لا خيار له ش اي للاجنبي م ويضمن الاب نصف القيمة لان
يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ش وقد علم هذا ايضا فيما تقدم وحاصل هذه المسئلة ان الاب يضمن في هذه الصورة في قولهم جميعا لان
الرضى لم يوجد من الشريك لعدم مشاركته مع الاب فيما هو علة العتق وقد اتفقوا في الضمان واختلفوا في الخيار كما ذكرنا م ومن اشترى نصف ابنه
وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي ح وقالا يضمن ان كان موسرا م وهذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير واضربا بقوله م ومعناه اذا
اشترى نصفه ممن يملك كله ش اي كل الابن م فلا يضمن لبائعه شيئا عنده ش اي عند ابي ح م لانه رضي بافساد نصيبه لمشاركته
فيما هو علة العتق وعندهما يضمن لانه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق وقد يتولد من علك لانه اذا اشترى نصيب احد الشريكين يضمن للساكت
بالاتفاق كما في المسئلة المتقدمة م والوجه قد ذكرناه ش اشارة الى قولهما انه ابطل وانه رضي م واذا كان العبد بين ثلاثة نفر
دبره احدهم وهو موسر واعتقه الاخر وهو موسر ش اي والحال انه موسر م فاذا ارادوا الضمان ش انما قال ارادوا والضمير للجمع على سبيل
التغليب وهذا لان المعتق لا يريد الضمان ولا يريد الضمان الا الساكت والمدبر بكسر الباء م فللساكت ان يضمن المدبر ش بكسر الباء م ولا يضمن
المعتق وللمدبر ش بكسر الباء م ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ش اي ثلث قيمة العبد حال كونه مدبرا م ولا يضمنه ش اي لا يضمن المعتق
م الثلث الذي ضمن ش بيان ذلك ان قيمة العبد اذا كانت سبعة وعشرين دينارا مثلا فللساكت ان يضمن المعتق ستة وذلك ان قيمة المدبر
ثلثا قيمة القن فبالتدبير تلفت تسعة وكان الاتلاف للاعتاق واقعا على قيمة المدبر وهي ثمانية عشر وثلثها ستة
فيضمن المدبر المعتق تلك الستة فقط ولا يضمنه التسعة التي هي نصيب الساكت مع تلك الستة الى تضمنه الامام م وهذا عند ابي ح ش
اورد قول ابي ح بقوله اعلم ان العبد بين ثلثة اذا دبر احدهم ثم اعتقه الاخر وهما موسران فللساكت ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ويرجع
به المدبر على العبد نص عليه الحاكم في الكافي وليس له ان يضمن المعتق لانه لو ضمنه كان الملك له بالضمان والمدبر لا يحتمل النقل من ملك الى ملك سوى
المدبر وانما يضمن الساكت المدبر اذا كان موسرا وان شاء استسعى العبد في ثلث قيمته فاذا كان المدبر معسرا فللساكت الاستسعاء ولا يضمن ثم المدبر
في نصيبه عند يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ان كان المعتق موسرا وان شاء استسعى العبد فيه لانه افسد تدبيره فيضمنه ومالية العبد
احتبست عند العبد فيستسعيه الا اذا كان المعتق معسرا فللمدبر استسعاء العبد دون التضمين كذا قال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير
وليس للمدبر ان يرجع على المعتق بالثلث الذي ضمن للساكت لان ملك المدبر في ذلك الثلث ثابت من وجه دون وجه وذلك لانه ثبت
مستندا الى اداء الضمان فبالنظر الى حال اداء الضمان يثبت له الملك وبالنظر الى حال اداء الضمان التدبير لم يثبت له الملك فلما كان كذلك
لم يظهر في حق التضمين ثم الساكت اذا ضمن المدبر كان بالعتق الولاء للمدبر والثلث للمعتق سعاية العبد كان الولاء بينهم اثلاثا وبه صرح
الفقيه وهذا كله قول ابي ح م وقالا العبد للذي دبره اولا ش يعني لما دبر احدهم صار كله مدبرا له والعتق باطل لان التدبير
عندهما لا يتجزى كالاعتاق عندهما م ويضمن ش اي المدبر م ثلثي قيمته لشريكيه م المعتق والساكت سواء ش موسرا كان ش اي المدبر م او معسرا ش

اي او كان معسرا او لان كله للمدبر وانما يتبع الفرق بين العتق والتدبير في حرف وهو ان العتق لا يضمن اذا كان معسرا وفي التدبير يضمن
وان كان معسرا لانه لما دبره فقد ملك كله لانه يملك كله كسبه وخدمته فصار وجب الضمان بالبدل والضمان بالبدل لا يستوى فيه العسر واليسر كما
بين رجلين جارية جاءت بولد فادعاه احدهما صارت ام ولده فيضمن نصف قيمتها ونصف عقرها موسرا كان او معسرا لانه تملكها واستخدمها بخلاف ضمان
الاعتاق وان ضمان الاتلاف لا ضمان تملك لانه لا يحصل له البدل الا الضمان فاختلف واليسر والعسر فان كان غنيا ضمن وان فقيرا سعى العبد م واصل هذا ش
الخلاف م ان التدبير يتجزى بين الاعتاق عند ابي ح خلافا لهما كالاعتاق ش فانه يتجزى عنده خلافا لهما م لانه ش اي لان التدبير م شعبة
ش اي من شعب الاعتاق م فيكون معتبرا به ش اي بالاعتاق يعني يتجزى كما يتجزى الاعتاق م ولما كان ش اي التدبير م متجزيا عنده ش اي
عند ابي ح م اقتصر على نصيبه ش اي على نصف المدبر م وقد افسد بالتدبير نصيب الاخرين ش وهما المعتق والساكت م فلكل واحد منهما ان يدبر
نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر ش بكسر البا م او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه ش اي نصيب كل واحد من الاخرين م باق
على ملكه فاسدا ش اي حال كون ملكه فاسدا م بافساد شريكه ش اي شريك كل واحد منهما والمراد بالشريك المدبر حيث سد عليهما ش اي حيث سد
على كل واحد منهما م طرق الانتفاع به ش اي بالعبد م بيعا وهبة ش اي من حيث البيع والهبة وكذلك من حيث الوصية والصدقة والامهار
م على ما مر ش اشارة الى قوله لان المعتق جار عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك في المسئلة الثانية من هذا الباب م
فاذا اختار احدهما ش اي احد الاخرين وهما المعتق والساكت م العتق تعين حقه فيه ش اي في العتق يعني لا بد منه لمصادفته ملكه
متبرا عنه م وسقط اختيار غيره ش اي غير العتق من السعاية والكتابة والتضمين وغيرها م فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر
واعتاق المعتق ش يعني ان كل واحد منهما سبب للضمان م غير ان له ش اي للساكت م ان يضمن المدبر ليكون الضمان ضمان معاوضة هو
الاصل ش اي ضمان المعاوضة هو الاصل م في الضمان لان الضمان يقتضي ان يصير المضمون ملكا للضامن ولا يكون ذلك الا في ضمان المعاوضة
لا في ضمان جناية وضمان المعتق ضمان جناية واتلاف وضمان المدبر ضمان معاوضة م حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا ش الكاملي لبد ان الد
على ان الغصب ضمان معاوضة مسئلة المأذون وهي ان اقراره بالغصب يصح ايضا مع ان اقراره بالضمان الاتلاف مؤخر الى ما بعد العتق ولما
كان الاصل في الضمان ان يكون ضمان معاوضة في الغصب مع انه عدوان ففي الاعتاق وهو مشروع اولى فلا يترك هذا الاصل في الضمان اعني ضمان معاوضة
الى ضمان الجناية الا لضرورة العجز م وامكن ذلك في التدبير ش اي في ضمان التدبير م لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن
ذلك ش اي النقل من ملك الى ملك م في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر ش وفي بعض النسخ لانه عند ذلك عبد ثم على الخلاف
ش يعني ان المعتق البعض مكاتب عند ابي ح وعندهما حر عليه دين وقال الامام جلال الدين قوله مكاتب او حر على الخلاف
غير مستقيم وكذا قوله لا بد من رضى المكاتب بفسخه لانه عند الاعتاق ليس بمكاتب وانما يصير كذلك بعد الاعتاق والمستسعى عند
ابي ح وان كان بمنزلة المكاتب الا انه لا ينفسخ بالعجز ولا بالتفاسخ وانما الصحيح ان يقال لانه عند ذلك مدبر وقال الاكمل للساكت حق
الاستسعاء وكل من فيه حق الاستسعاء بمنزلة المكاتب كما ان من فيه حق البيان كذلك على ما سيجيء في هذا الكتاب في مسئلة الثابت والخارج
والداخل ان للمولى حق بيان المجادلة كل واحد من الثابت والخارج ما دام له حق البيان كان كل واحد منهما حرا من وجه عبدا من وجه فكان الثابت
كالمكاتب فكذا هنا ما دام له حق السعاية في التدبير كان بمنزلة المكاتب واما ان الكتابة تقبل الفسخ فقد تقدم في فصل كفارة الظهار انها
تفسخ بمقتضى الاعتاق وتنفسخ بالتراضي م ولا بد من رضى المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا ش اي ولاجل كون المدبر عند الاعتاق
غير قابل للانتقال يضمن المدبر ش اي يضمن الساكت المدبر بكسر الباء م ثم للمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته ش حال كونه م مدبرا م لانه ش اي لان المعتق
م افسد عليه نصيبه ش حال كونه م مدبرا ش اراد نصيبه الذي دبره م والضمان يتقدر بقيمة المتلف ش يعني بما كان قيمة المتلف يلزم ذلك م
وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا ش اي من حيث كونه قنا وقد مر بيان ذلك عند قوله ولا يضمن المعتق الثلث الذي ضمن وفي قيمة المدبر اقوال
المشايخ قال البلخي قيمته نصف قيمة القن لانه ينتفع بالمملوك على وجهين بعينه وببدله والانتفاع ببدله فات والانتفاع بعينه باق
كذا في النوازل وقال بعضهم تمام قيمة القن وقال الصدر الشهيد هذا غير سديد وذكر القاضي الامام ابو علي السعدي في فوائده قيمته ثلثا
قيمة القن وقد مر وقال بعضهم قيمته قيمة الخدمة ينظر كم يستخدم هو مدة عمره من حيث الحزر والظن كذا في التتمة والفتاوى الصغرى وقيل
يسأل عن اهل الخبرة ان العلماء لو جوزوا بيعه بكم يشترى هذا المدبر فحيث قالوا وقيل يقوم ما كانت المنافع التي تبوته بالمدبر واليه اشار محمد
في بعض الكتب ولم ينقل من المتقدمين في معرفة قيمة المكاتب شيء وانا رايت نجما بالجامع الى ان قيمته اقل من قيمة القن فلم يبق معد له و

ينبغي ان يكون النصف فيمة ام الولد ثلث قيمة القن وفي الذخيرة قال بعض المشايخ بنظر بكم يستخدم مدة عمرها وقيل يسال اهل العلم العلماء لو جوز وا بيعها بكم يشتري فيجب ذلك المقدار على ما قالوا اشارة الى الخلاف والمشايخ الذي بيناه وقال الكاكي اشارة الى انه فيه اقوالا
م ولا يضمنه ش اي لا يضمن المدبر المعتق م المكثر الضمان ش وهو الثلث م من جهة الساكت ش لان ملكه يثبت مستندا الى وقت التدبير
فهو ثابت من وجه ش اي نظرا الى حال اداء الضمان م دون وجه ش اي ليس بثابت من وجه نظرا الى حال التدبير م فلا يظهر في التضمين
ش اي في تضمين المعتق فانه قيل على قوله ثابت من وجه دون وجه يشكل بما اذا اعتق احد الشريكين وهو موسر يؤدي الضمان
ثم يرجع على العبد بما ضمن للساكت مع ان العبد ما ملكه قبل العتق باداء الضمان قام مقام الشريك والشريك ولاية الاستسعاء فكذا
من قام مقامه اما المدبر قام مقام الساكت لاداء الضمان وليس للساكت تضمين المعتق فكذا لمن قام مقامه وقيل يرد عليه المولى كذا
في يد الغاصب ضمنه الغاصب حيث يرجع على الثاني اذ كان ملكه يثبت مستندا الى المغصوب قام مقام المالك في ضمان الجاني وكذا لو كان
ان يضمن غاصب الغاصب فكذا من قام مقامه م والولاء بين المعتق والمدبر ش اي بين المعتق وعصبة المدبر لان المعتق لا يحصل للمدبر
الا بعد موته م اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقام ش لان المدبر عتق عليه الثلث من
جهته ملكه في الساكت والثلث الاخر نصيبه في الاصل هذا اذا اختار الساكت تضمين المدبر اما اذا اختار سعاية العبد فالولاء بينهم جميعا
اثلاثا لكل واحد منهم الثلث م واذا لم يكن المدبر موسرا عند هما صار كله ش اي كل العبد م مدبرا ش فيخير الباقي للمدبر بكر الباقي وقد اقتضب
ثم يكره غانيا ش اراد به عند قوله فيما مضى عن قريب العبد الذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكه كان موسرا او معسرا م فيضمنه
ش اي فيضمن نصيب شريكه نصيبه م ولا يختلف باليسار والاعسار ش يعني يضمن مطلقا سواء كان موسرا او معسرا م لانه ش اي لان الضمان ضمانه
تملك فاشبه الاستيلاد ش اي فاشبه هذا الضمان ضمان الاستيلاد وان كانت جارية بين اثنين فجاءت بولد فادعاه احدهما يثبت نسبه منه
ويضمن نصف قيمتها لشريكه م بخلاف الاعتاق ش اي بخلاف ضمان الاعتاق لانه ضمان جناية فيختلف باليسار والاعسار واعترض بان ضمان
ضمان الجناية يختلف باليسار والاعسار ثم مطلق ضمان الجناية او الجناية بالاعتاق والاول مرح وحمل من كسر جرة انسان او اتلف
مالا من ماله فانه يجب عليه الضمان موسرا كان او معسرا والثاني الحكم مدفوع لثبوته بقوله صلعم
في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى العبد في حصة الاخر فلو قياس عليه غيره لكونه على خلاف القياس م قال
ش اي محمد في الجامع الصغير وليس لفظه في كثير من النسخ م واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر
الاخر فهي موقوفة يوما ش المراد من كونها موقوفة يوما ان يرفع عنها الخدمة يوما وان لا يكون للمقر عليها سبيل ويوما تخدم للمنكر عند ابي
حنيفة قال الكاكي واختلف المشايخ في الخدمة للمنكر هل يخدم للمنكر عندهما والصحيح انها لا تخدم م وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية في
نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها ش يعني للمنكر بعد الاستسعاء م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر عليه
ش اي على نفسه فصار م كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذلك هاهنا
ش اي كذا الحكم هنا م ذلك م فيمتنع الخدمة ش للمقر لانها ام ولد في زعمه م ونصيب المنكر على ملكه في الحكم م فيحتبس عنده الجارية ش
فيخرج الى العتاق بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت م يخرج الى العتاق بالسعاية لتعذر ابقائها في يد المولى وملكه بعد اسلامها
واخراجها على الكفر وفيه نظر لان الخالص لان ملك النصراني يحترم فلا يجوز ان يبطل مجانا واعلم ان قول ابي يوسف الذي ذكره مع محمد هو قوله
اولا وقد رجع عنه الى قول ابي حنيفة هكذا نص الحاكم الشهيد في الكافي واما جنايتها فموقوفة عند ابي حنيفة وعلى قولهما تسعى في جنايتها بمنزلة
المكاتب وتأخذ الجناية عليها فتستعين بها كذا في الكافي وذكر في المختلف في باب محمد ان نفقتها في كسبها فان لم يكن لها كسب فنفقتها على المنكر ولم
يذكر في النفقة الخلاف وقال ابو الحسن علي بن محمد بن علي في شرح المنظومة وهو تلميذ ظهير الدين المرغيناني نفقتها على المنكر ونفقتها موقوفة
ونفقتها من كسبها وان لم يكن لها كسب فنصف نفقتها على المنكر لان نصف الجارية للمنكر بيقين م وجه ح ان المقر لو صدق ش يعني المنكر كانت
الخدمة كلها للمنكر م لانها ام ولده ش ولو كذب ش يعني المنكر ابي المقر لو كذب م كان له نصف الخدمة ش لانها قنة بينهما م فيثبت ما هو
المتيقن به وهو النصف م ويكون النصف الاخر موقوفا م ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرأ عن جميع ذلك بدعوى الاستيلاد
والضمان ش اي تبرأ عن الخدمة بدعوى الاستيلاد وانى عن الاستسعاء بدعوى الضمان وفي كلامه لف ونشر على ما ترى م والاقرار بامومية
الولد ش هذا جواب عن قولهما انقلب اقرار المقر عليه كانه استولدها تقريره ان الاقرار م ش اي اقرار احد الشريكين بامومية الولد م يتضمن الاقرار

بالنسب وهو ش اي الاقرار بالنسب م امر لازم لا يرتد بالرد ش حتى ان الرجل اذا اقر بنسب صغير لرجل وكذبه المقر له بنسب ذلك الصغير لنفسه يصح
لان النسب لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد م وان كانت ام ولد بينهما ش اي بين اثنين م فاعتقها احدهما وهو موسر ش اي والحال انه
موسر م فلا ضمان عليه ش عند ابي حنيفة م وتقوم عندهما ش وهذا هو الاصل في المسئلة وقول سائر الفقهاء كقولهما م وعلى هذا الاصل تبتنى عدة
من المسائل اوردناها في كفاية المنتهى ش وكفاية المنتهى اليوم مفقودة ولكن المسائل التي يبتنى على هذا الاصل مشهورة مذكورة في الكتب فمنها اذا
مات احدهما لا يسعى للاخر عندهما ويسعى ومنها انها ولدت بعد ذلك فادعاه احدهما يثبت نسبه منه وعتق ولا يضمن من قيمته شيئا لشريكه عنده
وعندهما يضمن لشريكه نصف قيمته ان كان موسرا ويسعى الولد في النصف ان كان معسرا ومنها لو غصبها غاصب فماتت في يده لا يضمنها عنده ويضمنه
عندهما وذكر في الرقبات يضمن عنده لانه ضمان جناية لا ضمان غصب ويضمن في القتل بالاتفاق لانه ضمان جناية ومنها ان لو باعها وسلمها فماتت
في يد المشتري لم يضمن عنده وعندهما يضمن ومنها ان الامة الحبلى بيعت فولدت لاقل من ستة اشهر ثم ماتت الام عند المشتري فادعى
البائع الولد صح وعليه ان يرد جميع الثمن عنده وعندهما يحبس ما يخصها من الثمن ويرد قولهما انها ش اي ام الولد م منتفع بها وطئا ش يعني من حيث
الوطء م واجارة ش يعني من حيث الاجارة م واستخداما ش يعني من حيث الاستخدام م وهذا ش اي كونها منتفعا بها من هذه الاوجه م هو دلالة
التقوم ش لان هذه لا يكون الا على ملك اليمين فيما لعدم العقد ولكن الحاجة لا يكون الا في مال متقوم م وبامتناع بيعها ش هذا جواب عما يقال
ان بيعها ممتنع وذلك يدل على عدم التقوم فاجاب بان امتناع بيعها ش اي بيع ام الولد م لا يسقط تقومها كما في المدبر فانه يمتنع بيعه
وهو متقوم وكذا بيع الابق ممتنع اوضح ذلك بقوله م الا ترى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت عليها السعاية بالاتفاق والسعاية انما تكون اذا بقي
المتقوم م وهذا ش اي وجوب السعاية م اية التقوم ش اي علامة التقوم م غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة ش يعني من حيث كونها قنة م على ما
قالوا ش اي على ما قال المشايخ م لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت ش اي بعد موت المولى فانها لا تسعى للغرماء ولا للورثة م بخلاف المدبر
لان الثابت فيه منفعة البيع اما السعاية والاستخدام باقيان ش فانه يسعى للغرماء ويخدم مولاه الى ان يموت م وله ان التقوم بالاحراز
ش اي بالاقتناء للتمول الا ترى ان العبد قبل الاحراز لا يكون الا متقوما والذي في الاصل ليس بمال ويصير مالا بالاحراز فقط التمول ثبت
ملك المتعة بيعا فاذا احصنها واستولدها ظهر انه احرزها لحاجة ملك المتعة لا للتمول فصارت في صفة المالية كان الاحراز لم يوجد
اصلا فلا يكون لها التقوم م وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع له ش اي للنسب يعني انها كانت محرزة للمالية والتقوم قبل
الاستيلاد فلما احرزت بعد الاستيلاد للنسب كان الاحراز للتقوم تابعا له نظرا الى احراز مكان للنسب م ولهذا ش اي ولكونها محرزة للنسب م لا تسعى
لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر ش اوضح عدم وجوب السعي بقوله م وهذا ش اشاره الى الفرق بينهما م لان السبب فيها ش اي لان سبب الحرية في ام الولد
م متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بين المولى وام الولد بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة ش لانه لما حصل الولد منهما صار كل واحد
احدهما عين الاخر صار اصوله وفروعه كاصولها وفروعها وبالعكس وثبوت الحرية ينفي عدم التقوم لانه اوفق الى الحرية م الا انه لم يظهر
عمله ش اي عمل هذا سبب الحرية م لم يظهر عمله في حق الملك ولم يحقق حقيقته م ولم يتحقق العمل ضرورة الانتفاع بها بالاجماع لا فقد الا يكون في
الوقت مؤثرا م فعمل السبب ش اي سبب الحرية م في اسقاط التقوم غير انه لم يظهر عمله في الحال ما قلنا م وفي المدبر ينعقد السبب ش اي سبب الحرية
م بعد الموت ش قال الاترازي هذا تناقض من المص في كلامه لانه جعل التدبير ههنا سببا بعد الموت وجعله في باب التدبير سببا في الحال وقد
علل ان التدبير سبب في الحال بخلاف سائر التعليقات فانها ليست باسباب في الحال عندنا قلت هذا ذكره صاحب الكافي وليس بشيء م وامتناع
فيه ش اي في المدبر وهذا جواب عن قولهما وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها والقياس على هذا ينبغي انه لا يمنع بيع المدبر لانه ان كان السبب
ينعقد بعد الموت فلم قلتم بامتناع بيعه فاجاب بقوله وامتناع البيع فيه م لتحقيق مقصوده ش اي لتحقيق مقصود المولى من التدبير وهو الحرية
والا كان السبب ينعقد في الحال فلم يدل على سقوط التقوم وانما ظهر اثر انعقاده في حرمة البيع خاصة م فافترقا ش اي حكم ام الولد والمدبر
من الوجه المذكور م وفي ام ولد النصراني ش جواب عما قاسا عليه م قضاء ش اي حكمنا م بكتابتها عليه ش اي على النصراني م دفعا للضرر عن الجانبين
ش اما في حق ام الولد فلئلا يبقى تحت نصراني وهي مسلمة واما في حق النصراني فلئلا يبطل ملكه مجانا فلما كانت هي في معنى المكاتبة كان ما ادته
في معنى بدل الكتابة وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم اي تقوم ما يقابل لانه في الاصل مقابل بفك الحجر وفك الحجر غير متقوم ولكن
فلما ان يكاتبها لم يقتض تقوم ام ولد النصراني

باب عتق احد العبدين

اي هذا باب في بيان حكم عتق احد العبدين ولما فرغ عن بيان عبد واحد شرع في اعتاق احد العبدين لان الاحد منهما بعض واثنين قدم الواحد لان الكون الواحد

مقدما على الثبوت ومن كان له ثلاثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين ش اي ثم مات المولى
والحال انه لم يبين ولنسم كل واحد من العبيد باسم الفعل الذي اتصف به ولنسم الذي خرج خارجا والذي دخل داخلا والذي لم يخرج ثابتا فان
كان المولى حيا يؤمر بالبيان لانه هو المجمل فيرجع بالبيان اليه ويعتق الذي عينه فاذا مات قبل البيان م عتق من الذي اعيد عليه
القول لانه ادخل عليه ش اراد بالقول قوله احدكما حر واراد بالذي اعيد عليه القول الثابت م ونصف كل واحد ش اي عتق نصف كل واحد
من الآخرين م وهما الداخل والخارج ش عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هو كذلك ش يعني يعتق من الثابت ثلاثة ارباعه ومن الخارج
نصفه م الا في العبد الآخر ش وهو الداخل فانه يعتق ربعه لان الخارج فان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت ش بحيث يحتمل ان
يراد بهذا او ذاك وليس احدهما باولى من الآخر فينتصف بينهما م وهو الذي اعيد عليه القول ش وهو قوله احدكما حر م فاوجب
عتق رقبة بينهما ش اي بين الداخل والثابت م لاستوائهما ش لان احدهما ليس باولى من الآخر م فيصيب كلا منهما النصف غير ان الثابت
استفاد بالايجاب الثاني ش وهو قوله احدكما حر في المرة الثانية م ربعا آخر لان الثاني ش اي الايجاب الثاني م دائر بينه ش اي بين الثابت
م وبين الداخل فيتنصف بينهما ش اي بين الداخل والثابت لعدم الاولوية م غير ان الثابت استحق نصف الحرية بالايجاب الاول فشاع النصف
المستحق بالثاني ش اي بالايجاب الثاني م في نصفيه كما اصاب المستحق ش [illegible] م بالاول ش اي بالايجاب الاول م لغى ش
اي الذي اصاب من النصف الشائع لغى م وما اصاب الفارغ بقي ش اي ما اصاب غير المستحق بقي وصح م فيكون له الربع فيتنصف النصف الشائع
فيعتق بالايجاب الثاني ربع الثابت ويلغى الايجاب الاول النصف م فتمت له ش اي للثابت م ثلاثة الارباع ولانه لو اريد هو ش اي الثابت
م بالثاني ش اي بالايجاب الثاني م الداخل لا يعتق هذا النصف ش اي النصف الثاني من الثابت فاذن يعتق في الثابت نصفه الباقي في حال دون
حال م فيتنصف فيعتق منه الربع بالثاني ش اي بالايجاب الثاني م والنصف بالاول ش اي يعتق النصف بالايجاب الاول م واما الداخل فمحمد
يقول لما دار الايجاب الثاني بينه ش اي بين الداخل وبين الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع م بالاتفاق ش فكذلك يصيب الداخل
يعني الربع م وهما ش اي ابو حنيفة وابو يوسف م يقولان انه دائر بينهما ش اي ان الايجاب الثاني دائر بين الداخل والثابت م وقضيته
التنصيف ش اي قضية هذا الدوران ان يكون بينهما التنصيف لاستوائهما م وانما نزل الى الربع في حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب
الاول كما ذكرنا ش اي عند قوله كان الثاني دائرا بينه وبين الداخل فيتنصف اي يحل بينهما النصف م ولا استحقاق للداخل من قبل
فيثبت فيه النصف ش اي يثبت في حق الداخل النصف حاصله هذا ان الايجاب الثاني لو اريد به الداخل عتق ولو اريد به الثابت يعتق الثاني
منه ولا يعتق الداخل فاذن يعتق الداخل في حال دون حال فينتصف العتق بينهما فيعتق نصف الداخل م قال ش اي قال محمد في الجامع
الصغير م فان كان القول منه ش اي فان كان القول المذكور من المولى م في المرض قسم الثلث على هذا ش اي على ما ذكرنا م وشرح ذلك ان
يجمع بين سهام العتق وهي سبعة ش اي سهام وصايا العبيد الثلاثة سبعة لان العتق وصية والوصية تنفذ من الثلث فيضرب كل
بقدر وصيته م على قولهما ش اي على قول ابي حنيفة وابي يوسف م لانا نجعل كل رقبة على اربعة م اسهم ش لحاجتنا الى ثلاثة الارباع فنقول يعتق من الثابت
ثلاثة اسهم ومن الآخرين ش يعني الخارج والداخل م من كل واحد منهما سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعتق في مرض
الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة ش اسهم واذا كان الثلث سبعة
والثلثان اربعة عشر م وجميع المال احد وعشرين فيعتق من الثابت ثلاثة ش اسهم م ويسعى في اربعة اسهم م ومن الباقين ش وهما الخارج والداخل
من كل واحد منهما سهمان ش اي يعتق سهمان م ويسعى ش اي كل واحد منهما في خمسة م اسهم ش واذا تاملت وجدت استقامة الثلث والثلثين ش
لان سهام الوصايا سبعة وسهام السعاية اربعة عشر م وعند محمد يجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل عنده ش اي عند محمد م سهم
فنقصت سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر ش لان الخارج يضرب بسهمين والثابت بثلاثة اسهم والداخل بسهم وكان سهام الوصايا
ستة فاذا كان الثلث ستة كان جميع المال ثمانية عشر لا محالة م وباقي التخريج ما مر ش يعني يعتق من الخارج يعتق منه سهمان ويسعى في اربعة
والثابت يعتق منه ثلاثة ويسعى في ثلاثة والداخل يعتق منه سهم ويسعى في خمسة فكان نصيب السعاية وهو نصيب الورثة اثني عشر وسهام الوصايا ستة
م ولو كان هذا ش اي هذا الكلام م في الطلاق ش وهي مسألة الزيادات تخريجها عليها وصورته رجل له ثلاث نسوة م وهن غير مدخول بهن
يعني لم يدخل بهن فقال لامرأتين منهن احديكما طالق ثم خرجت واحدة منهما ودخلت الثالثة فقال احديكما طالق م ومات الزوج قبل البيان
سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلاثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه ش والثمن من الصداق بعينه لان الربع من العتاق الذي يستحق بالطلاق

سقوطها على النصف من استحق بالعتق ثبوتا على الايجاب الثاني م قيل هذا قول محمد خاصة م فلا يكون محمد عليهما وكيف يكون محمد م وعندهما
يسقط ربعه ش وقيل هو على قولهما ايضا اي قول ابي حنيفة وابي يوسف فلا بد من الفرق بين العتق والطلاق م وتمام ش [illegible] بالنصب
عطفا على الفرق اي ذكرنا تمام م تفريعاتها ش اي تفريعات هذه المسئلة م في الزيادات ش اي في شرحه للزيادات اما الفرق فهو ان
الثابت في العتق بمنزلة المكاتب لانه حين تكلم كان له حق البيان وصرف العتق الى ايهما شاء من الثابت والخارج فما دام له حق البيان
كان كل واحد من العبدين حرا من وجه وعبدا من وجه فاذا كان الثابت كالمكاتب كان الكلام الثاني صحيحا من كل وجه لانه دائر بين
المكاتب والعبد الا انه اصاب الثابت منه الربع والداخل النصف اما الثابتة في الطلاق مترددة بين ان يكون منكوحة وبين
ان يكون اجنبية لان الخارجة ان كانت المرادة بالايجاب الاول كانت الثابتة منكوحة فيصح الايجاب الثاني وان كانت الثابتة هي المرادة
بالايجاب الاول كانت اجنبية فيلغو الايجاب الثاني فجعل اجنبية من وجه وصح الايجاب الثاني من وجه دون وجه فيسقط نصف المهر
هو الربع موزعا بين مهر الداخلة والثابتة فيصيب كل واحدة منهما الثمن واما التفريعات فمنها ان المولى ان لم يعتق ومات الثابت عتق
الخارج والداخل لان الكلام الاول اوجب عتق رقبة بينه وبين الثابت فبطل مزاحمة الثابت وكذا الكلام الثاني
اوجب عتق رقبة بين الثابت والداخل فبطل مزاحمة الثابت هذا عندهما اما عند محمد فانما يعتق الخارج لما قلنا واما الداخل
فلان الثابت لما تعين للرق بالموت ظهر ان الكلام الثاني صحيح بكل حال فصار قوله كقولهما ومنها ان الداخل اذا مات قبل المولى
اوقع العتق الاول على ايهما شاء من الخارج والثابت فان اوقعه على الخارج عتق الثابت ايضا لانه ظهر انه كان عبدا عند
الايجاب الثاني فبطل مزاحمة الداخل بموته وان اوقع العتق الاول على الثابت لم يعتق الخارج بلا شبهة وكذا الداخل لان المزاحم له
الحر وذكر في شرح الزيادات هذا عند محمد وعندهما يجب ان يعتق الخارج والثابت لان الكلام الثاني صحيح تعين له الثابت بالكلام
الاول وبطل الكلام الثاني لان المزاحم الحر ومنها ان المولى اذا لم يمت والعبيد ايضا وبين اولا فان عين الخارج بالكلام الاول
خير في الآخرين لان الكلام الثاني صحيح بكل حال على هذا الوجه وان عين الثابت بقي الخارج عبدا وكذا الداخل لان المزاحم
[illegible] وان عين الثابت بالكلام الثاني خير في تعيين الخارج او الثابت بالكلام الاول ومنها ميراث النساء وهو الربع او الثمن يقسم
بين الداخلة والاوليين نصفين نصفه للداخلة لانه لا مزاحم لها الا احدى الاوليين والنصف الآخر بين الاوليين لان احديهما
ليست باولى ومنها ان الثابتة اذا ماتت والزوج حي طلقت الخارجة والداخلة لانعدام المزاحمة ولكل واحدة ثلاثة ارباع المهر
وان ماتت الداخلة كان مخيرا في الآخرين بالكلام الاول فان اوقعه على الخارجة طلقت الثابتة ايضا لانعدام مزاحمة
الداخلة بالموت وان اوقعه على الثابتة لم تطلق الخارجة وان ماتت الخارجة طلقت الثابتة ولم تطلق الداخلة ومنها
انه اذا لم يمت واحدة منهن لكن الزوج اوقع الطلاق الاول على الخارجة صح الكلام الثاني وله الخيار في تعيين الثابتة او
الداخلة بالثاني وان اوقع الطلاق الثاني على الداخلة كان له الخيار في تعيين الخارجة او الثابتة بالكلام الاول م ومن قال لعبديه
احدكما حر فباع احدهما او مات ش اي احدهما م او قال له ش اي لاحدهما م انت حر بعد موتي عتق الآخر ش وهذه من مسائل الجامع
الصغير وصورتها محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل قال لعبديه احدكما حر ثم باع احدهما قال يعتق الآخر وان مات احدهما عتق الآخر
وان قال لاحدهما انت حر بعد موتي عتق الآخر وكذا لو قال لامرأتيه احديكما طالق ثم ماتت احديهما طلقت الاخرى وقال الحاكم
الشهيد في الكافي لو قال لعبديه احدكما حر ثم مات احدهما او قتل او باعه او وهبه او دبره عتق الباقي لانه لم يبق محلا للعتق
اصلا بالموت [illegible] او قال لامتيه احديهما ابنتي او ام ولدي وماتت احديهما لم يتعين الحرية والاستيلاد في الحية
وذكر التمرتاشي قلنا البيع هو [illegible] بصيغته لا هو ابطال ويجوز ان يجيزه [illegible] هذا في الحي والميت فيرجع الى بيان المولى
فاما الانشاء فلا يصح الا في المحل وفي مسئلتنا انما يعتق الآخر بعد الموت لان البيان انشاء من وجه اظهار من وجه فصح البيان
في محل يحتمل الانشاء والميت لا يحتمل الانشاء فتعين الآخر للعتق كذا في الايضاح ثم البيان تارة صريحا وتارة دلالة فالاول كقوله
اخترت ان يكون بهذا [illegible] اللفظ الذي قلت او نقول انت حر بذلك العتق او نقول اعتقتك بالعتق السابق والثاني كما اذا باع
احدهما مطلقا او بشرط الخيار لاحد المتبايعين او باع بيعا فاسدا وقبضه المشتري على ما ذكر في شرح الطحاوي وكذا لو
او لم يقبضه على ما ذكر في الفتاوى الولوالجي او كاتبا او دبرا او رهن او آجر فانه يكون بيانا في هذا كله لو استخدم احدهما

احدهما وقطع يد احدهما او حتى على احدهما لا يكون بيانا في قولهم كذا في شرح الطحاوي وان اعتق احدهما عتقا مستانفا تعتقا جميعا هذا
باعتاقه وذاك باعتاقه اللفظ السابق وان قال عنيت به المعتق باللفظ السابق صدق قضاء كذا في شرح الجامع الطحاوي
وللعتق من جهة بالبيع اي لم يبق العبد بالبيع محلا للعتق من جهة الذي قال احدكما حر فيتعين للآخر م وللعتق من كل وجه بالتدبير ش
اي لم يبق العبد محلا للعتق الملتزم من كل وجه بالتدبير لان المدبر يستحق الحرية فيتعين الآخر لذلك م ولانه بالبيع قصد الوصول
الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم ش اي المقصود بالبيع وهو الوصول الى الثمن والمقصود
بالتدبير وهو ابقاء الانتفاع الى الموت كلاهما ينافيان العتق الملتزم ش بفتح الزاي لانه يلزم من ثبات احدهما عدم الآخر
فلما ثبت المنافي في العتق في احدهما ش فيتعين له الآخر دلالة م وكذا اذا استولد احدهما ش يعني اذا وطئ احدى الامتين
بعد قوله احدكما حرة يتعين الاخرى للعتق اذا علقت منه وانما قيدنا بالعلوق لان مجرد الوطء ليس ببيان عند ابي حنيفة
في العتق كما يجيء بعد هذا م للمعنيين ش واراد بهما ما قاله في التدبير وهو عدم بقائها للعتق من كل وجه بعد الاستيلاد
لانها استحقت الحرية وابقاء الانتفاع الى الموت م ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه ش اي بدون
القبض في البيع الفاسد لان التصرف الذي يختص بالملك يوجد في الكل م والمطلق ش اي والبيع المطلق عن الخيار م
او بشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب ش اراد بالكتاب الجامع الصغير م والمعنى ما قلنا ش وهو ان قصد
الوصول الى الثمن والوصول الى الثمن ينافي العتق فيتعين الآخر للعتق م والعرض على البيع ملحق به ش اي بالبيع م في المحفوظ ش اي
في القول المحفوظ م عن ابي حنيفة ش قال في شرح الطحاوي وروى ابن سماعة عن ابي يوسف اذا ساوم احدهما يكون بيانا ويتعين الآخر
يتعين العتق والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك ش قال الاترازي ولنا فيه نظر لانه
لم يشترط التسليم في البيع الفاسد ومع ان الملك فيه لا يثبت الا بعد القبض وهنا اشترط التسليم والحق عندي انه لا
يشترط التسليم في الفصلين جميعا لوجود تعرض بالملك فيهما ولهذا اطلق الحاكم فيهما جميعا انتهى قلت قال الاكمل قيل
التسليم شرط وانما ذكره تاكيد ذكر في الجامع اذا وهب احدهما واقبضه او تصدق واقبض عتق الآخر فجعلت اخذها
عن صاحب النهاية فانه قال ذكر التسليم في قوله والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع على وجه التاكيد
لا على وجه الشرط م وكذلك ش اي وكذلك يتعين الاخرى للطلاق م لو قال لامراتيه احداكما طالق ثم ماتت احداهما فانها
ش ما ثابتة الى قوله لانه لم يبق محلا للطلاق بالموت م وكذا لو وطئ احداهما ش اي احدى المراتين لانه احدى الامتين
م لما بيناه ش اي في المسائل التي بعدها م ولو قال لامتيه احداكما حرة ثم جامع احداهما لم تعتق الاخرى عند ابي حنيفة ش وبه قال احمد م وقالا
تعتق ش وبه قال الشافعي والكرخي رواية كما في الطلاق وعليه الاتفاق م لان الوطء لا يحل الا في الملك واحداهما حرة فكان بالوطء
مستبقيا الملك في الموطوءة فتعينت الاخرى لزواله بالعتق كما في الطلاق ش بان قال لامراتيه احداكما طالق ثم وطئ احداهما
كان بيانا وهذا الخلاف فيما اذا لم تعلق الامة الموطوءة فان علقت يكون بيانا عند ابي حنيفة ايضا نص عليه الحاكم الشهيد في الكافي
ولو قال لاحدكما مدبرة ثم وطئ احداهما لا يكون بيانا بالاجماع اي في التي لم يطاها من كل منهما م لان الايقاع في المنكر ش اي ايقاع
العتق في المنكرة م وهي معينة ش اي الموطوءة بعينه غير منكرة م فكان وطئها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا ش اي ولاجل قيام
الملك في الموطوءة م حل وطئهما ش اي وطء الامتين جميعا بعد قوله لهما احداكما حرة م على مذهبه ش اي على مذهب ابي حنيفة م الا انه
لا يفتى به ش اي بحل وطئهما وهو المنافي من قوله حل وطئهما اي يعلم هذا ولا يفتى به لئلا يتخذ مغنما لاتحاد بتركه الاحتياط
ثم يقال العتق غير نازل هذا جواب عما يقال العتق اما ان يكون نازلا او لا فان كان غير نازل كان شيء معلقا والا كان
نازلا لا يجوز وطئهما فاجاب عن كل واحد من الشقين فقال على الشق الثاني بقوله ثم يقال العتق غير نازل م قبل البيان لتعلقه به ش
اي لتعلق العتق بالبيان فكان كالعتق المعلق بدخول الدار وهو غير نازل قبل الدخول فكذا هذا او قال على الشق الاول
بقوله م او يقال نازل ش اي العتق نازل م في المنكرة فيظهر ش اي العتق النازل في المنكرة م في حق حكم يقبله ش اي المنكر
كالبيع فان المنكر يقبله بان يشتري احد العبدين على ان المشتري بالخيار فيهما فانه يصح م والوطء يصادف المعينة ش اي
وطئ المعينة لا يكون لانه امر حسي لا يقع الا في المعين م بخلاف الطلاق ش جواب عما قال في قياسهما كما تقدم بيانا في الطلاق اجابا

ثبوته بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطء يدل على استبقاء الملك للموطوءة صيانة للولد ش اي لاجل
صيانة الولد ش اي لاجل صيانة الولد م اما الامة فالمقصود من وطئها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء ش فلا يصير
وطئها بيانا للعتق في الاخرى م ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدرى
ايهما ولد اولا عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد ش في شرح الطحاوي روي عن محمد انه قال لا يعتق واحد منهم وفي
المبسوط ذكر محمد في الكيسانيات هذا الجواب الذي ذكرنا ليس بجواب هذا الفصل بل في هذا الفصل يحكم بعتق واحد منهم ويحلف المولى
بالله ما يعلم انها ولدت الغلام اولا فان نكل فنكوله كاقراره وان حلف كانهم ارقاء والجواب المذكور في الكتاب في فصل آخر وهو ما اذا قال لامته
ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما جميعا ولا يدرى ايهما اولا فالغلام رقيق والامة حرة و
يعتق نصفها والغلام عبد يبقى والجارية حرة يبقى ان يعتق نصفها او يعتق الام قال صاحب النهاية هو الصحيح وقال الاترازي نقلا عن
الكافي وغيره هذه المسألة على وجوه ستة فلنذكرها الجملة الاول ان يتصادقوا انهم لا يدرون ايهما ولد اولا فلا يعتق من كل واحد
من الغلام والجارية النصف ويسعى كل منهما في النصف الثاني ان تدعي الام ان الغلام ولد اولا وانكر المولى ذلك وقال ان الجارية هي
الاولى وهي صغيرة فالقول قول المولى مع يمينه على العلم فان حلف لا يثبت عتق واحد وان نكل عتقت الام والجارية وهي اذا كانت
صغيرة يعتبر الام خصما عنها لكون حريتها نفعا محضا فيعتقان جميعا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وانما صحت خصومة الام عن
البنت ما دامت صغيرة وان كانت كبيرة لم يصح الثالث ان يتصادقوا ان الجارية هي التي ولدت اولا لا يعتق احد لانعدام شرط العتق الرابع
ان يتصادقوا ان الغلام ولد اولا يعتق الام لوجود شرط العتق وكذا الجارية تبعا للام والغلام عبد لانه ولد حرا في حال الرق
ولا يعتق بتعليقها الخامس ان تدعي الام ان الغلام اول ولم تدع الجارية شيئا وهي كبيرة فحلف المولى على العلم فان حلف لا يثبت
عتق احد وان نكل عتقت الام دون الجارية السادس ان تدعي الجارية ولم تدع الام شيئا فان حلف المولى لا يثبت عتق احد و
ان نكل يعتق الجارية دون الغلام وقال الحاكم في مختصر الكافي ولو قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت
جارية فهي حرة فولدتهما فان علم ايهما اول عمل على ذلك وان لم يعلم واتفق الام والمولى على شيء فذلك وان قالا لا ندري فالغلام
رقيق والابنة حرة ويعتق نصف الام م لان كل واحد منهما ش اي من الغلام والجارية م يعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام
اولا الام ش اي يعتق الام م بالشرط والجارية ش اي يعتق الجارية م لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها ش و يرق ش
اي الام م في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحد ويسعى في النصف الآخر الغلام يرق في
الحالين ولهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله
مع اليمين ش اي القول قول المولى مع اليمين م لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام
والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول في حق حريتها ايضا ش اي الام والجارية
م ولو كانت الجارية كبيرة لم تدع شيئا والمسألة بحالها ش اي ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى م
عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتني
على الدعوى فلم يظهر في حق حرية الجارية الكبيرة ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام
ساكتة تثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا ش اشار به الى قوله وصحة النكول تبتني على الدعوى م والتحليف
على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه في كفاية المنتهى ش اي وبهذا
القدر من البيان اجمالا يعرف ما ذكرنا من الوجوه تفصيلا في كتاب كفاية المنتهى واراد بها الوجوه الستة التي ذكرها
الاربعة من الوجوه مذكورة في الكتاب يقف عليها المتأمل الفطن م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وان شهد رجلان
على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة ش بخلاف الشهادة على طلاق احدى نسائه فانها جائزة بالاجماع
ويجبر على البيان وعلى اعتاق احد عبديه كذلك عندهما وعند ابي حنيفة هي باطلة م الا ان يكون ش اي الشهادة م في وصية
استحسانا ش اي استحسنه فانه قال رجل في مرض موته احد عبدي حر ثم مات الرجل ويكرر دونه فينكرونه والشهادة
م ذكره في العتاق ش اي ذكره استحسانا في عتق المجهول ولو قال الشاهدان كان هذا عند الموت استحسنا انه اعتق من كل

من كل واحد منهما نصفه وان شهدوا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر على ان يبين احداهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف في الشهادة
في العتق مثل ذلك وكذا لو شهدا انه يوقع العتق على احدهما واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا يقبل من غير دعوى عند ابي حنيفة وعندهما
يقبل وبه قال الشافعي ومالك واحمد م والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة و
ان كان دعوى العبد شرطا عنده ش اي عند ابي حنيفة م لم يتحقق ش اي الدعوى م في مسألة الكتاب ش اي مسألة ذكرت في الجامع الصغير م لان
الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة وعندهما ليس بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب
خللا في الشهادة لانها ش اي لان الدعوى م ليست بشرط فيه ش اي في الطلاق م ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا يقبل عند ابي ح و
ان لم يكن الدعوى شرطا فيه اي في عتق الامة الواحدة وهذا كانه صورة نقض على ابي ح ودفعه المصنف بقوله م لانه انما يشترط الدعوى
لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق ش يعني قوله انه يتضمن تحريم الفرج ان العتق لا يحصل التلازم ان يكون الوطء بعد زنا واعترض
بان عتق العبد المعين يستلزم تحريم استرقاقه وذلك حق الله تعالى فوجب ان يستغني الشهادة فيه عن الدعوى والجواب ان الزنا
من اعظم الكبائر ولازم عتقه حرمته لم يتحقق لها النوع فضلا عن ان يكون من الكبائر فالتسوية بينهما خطأ م والعتق المبهم لا يوجب تحريم
الوطء عنده ش اي عند ابي ح م على ما ذكرناه ش يعني قوله بالطلاق عتق كالمدم م وهذا كله ش اي هذا المذكور كله م اذا شهدا ش اي الشاهدان
م في صحته ش اي في صحة الرجل على انه اعتق احد عبديه في صحته ومنه ما يلي تدبيره ش اي على انه دبر احد عبديه م في صحته او في مرضه
ش بان هذه الشهادة لا تقبل في القياس وتقبل في الاستحسان وهو معنى قوله م وان كانت الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا
لان التدبير حيثما وقع وقع وصية ش يعني سواء وقع في حال الصحة او حال المرض م وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في
الوصية انما هو الموصي وهو معلوم ش لانه تنفيذ الوصايا حق الميت فكان الميت مدعيا تقديرا م وعنه خلف ش اي يدعي الموصى خلف
م وهو الوصي او الوارث ش فتقبل الشهادة م ولان العتق هذا دليل ثان لوجه الاستحسان م يشيع بالموت فيهما ش اي في العبدين م
فصار كل منهما خصما متعينا ش لانه اوجب العتق في احدهما في حال يجرح عن البيان فكان ايجابا لهما ولهذا يعتق نصف كل واحد منهما م
ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر فقد قيل لا تقبل ش اي هذه الشهادة لانه ليس بوصية م وقد قيل تقبل للشيوع ش اي لشيوع
العتق فيهما فكان كل واحد منهما خصما متعينا فكانت دعواهما صحيحة وهي تقتضي قبول الشهادة وانما قال الحفظ قيل لانه لا نص فيه عن
اصحابنا ولكن المشايخ اختلفوا فيه وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير واذا شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما
حر فلا نص فيه واختلف فيه مشايخنا قول ابي ح ان كان الطريق هو الوصية لم يقبل هنا وان كان الطريق هو الشياع قبلت البينة ههنا
والصحيح ان يقبل لجواز ان يكون معلوما بعينه فيعتق كل واحد منهما

باب الحلف بالعتق

اي هذا باب في بيان حكم الحلف بالعتق والحلف بكسر اللام مصدر من حلف بالله يحلف حلفا وحلفا والحلف بالعتق اي تعليق العتق بامر اعم الحلف
بان تعلق العتق بشيء وكلمات التعليق فاخر في البينة اخر التعليق عن التنجيز م ومن قال اذا دخلت هذه الدار فكل مملوك لي يومئذ
فهو حر وليس له مملوك ش يعني زمان الحلف م فاشترى مملوكا ثم دخل عتق ش اعترض عليه بانه يجب ان لا يعتق عليه ما اشتراه
بعد اليمين وان قال يومئذ لانه ما اضاف العتق الى الملك ولا الى سببه فكان كما لو قال لعبد ان دخلت الدار فانت حر فباعه
ثم دخل الدار فانه لا يعتق لذلك واجيب بانه وجد الاضافة فيها الحكم لانه لان قوله كل مملوك لي يومئذ معناه اذا دخلت مملوكا
وقت دخول الدار فهو حر بخلاف المسألة لانه لم يوجد فيها الاضافة لا صريحا ولا كناية م لان قوله يومئذ تقديره يوم
اذ دخلت الا انه اسقط الفعل ش وهو قوله دخلت م وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول لان قوله
يومئذ ظرف لقوله كل مملوك فيعتق كل مملوك له سواء كان مستحدثا بعد اليمين او لم يكن اذا وجد في ملكه حال الدخول
لانه علق حرية المملوك المضاف الى ذلك الوقت بالدار ثم لم يذكر قوله يومئذ بل قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي حر لا يعتق
ما اشتراه بعد الحلف لانه ارسل الكلام ارسالا والملك المرسل يراد به الحال لان المستقبل موهوم فلا يعتبر فصار كانه قال فكل مملوك
لي في الحال فلو علمه هكذا بذكر الحال لا يعتق ما اشتراه بعد الحلف فكذا هذا م وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى
دخل عتق لما قلنا ش اشارة الى قوله المعتبر قيام الملك بعد وقت الدخول م قال ولو لم يقل في يمينه يومئذ لم يعتق ش اي لم يعتق
ما اشتراه بعد الحلف وقد ذكرنا وجهه الان م لان قوله كل مملوك لي للحال ش يعني يراد به الحال م والجزاء حرية المملوك في الحال

٦٧٤

الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تأخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي الى ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين
فصار كانه قال كل مملوك لي في الحال فهو حر اذا دخلت الدار يعتق ما كان في ملكه دون ما يملكه كذا هذا م ومن قال كل مملوك
لي ذكر ش بجر ذكر لانه صفة لمملوك م فهو حر وله جارية فولدت ذكرا لم يعتق ش لان المملوك مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والحمل
مملوك ليس بكامل م وهذا ش اي وهذا الحكم م اذا ولدت ش الجارية المذكورة م لستة اشهر فصاعدا لان اللفظ للحال وفي قيام
الحمل وقت اليمين احتمال ش يعني يحتمل ان يكون الحمل وقت اليمين ويحتمل ان لا يكون م لوجود اقل مدة الحمل بعده ش اي بعد وقت
اليمين م وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا لامه لا مقصودا ش الا ترى
انه لو اعتقه عن كفارة يمينه لا يجوز م ولانه ش اي ولان الجنين عضو من وجه م بدليل انه ينتقل بانتقال امه ويتغذى
بغذائها ش واسم المملوك يتناول الانفس الكاملة دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه ش اي بيع الجنين حال كونه م منفردا ش لكونه
عضوا من اعضائها م قال ش اي المصنف م وفائدة التقييد بوصف الذكورة يعني في كل مملوك لي ذكر فهو حر م انه لو قال كل مملوك لي فهو
حر ش بدون ذكر لفظ ذكر م يدخل الحامل فيه فيدخل الحمل تبعا لها ش والدليل على هذا ما اورده الولوالجي في فتاواه بقوله لو قال كل
مملوك لي حر وله عبيد وامهات اولاد ومدبرون ومكاتبون عتقوا جميعا الا المكاتبين لانه اوجب العتق لكل مملوك يضاف اليه بالمملوكية مطلقا
وهذا متحقق فيما ذكرنا الا انه عليه رقبة لا يدا م وان قال كل مملوك املكه حر بعد غد ش بعد ههنا مرفوع لانه فاعل الان بعد غد معرب
وليس بمبني وانما ينتصب في مواضع على الظرفية م عتق الذي ش اي المملوك الذي م في ملكه م يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة
ش حقيقة بالرفع ليكون خبرا له ويجوز النصب على التمييز م يقال انا املك كذا ويراد به الحال وكذا المستعمل فيه ش اي للحال م من غير قرينة
وللاستقبال بقرينة السين او سوف ش وقال صاحب النهاية وهذا التقدير يخالف رواية اهل النحو وهي انه مشترك بين الحال
والاستقبال وقال الاكمل وظاهر تقريرهم يدل على ما قاله صاحب النهاية وقال الكاكي قيل ما ذكره بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع
والنحو ذكره بحسب الوضع لانهم وضعوا صيغة الاستقبال وهي الامر والنهي فوجب ان يكون افعل للحال لان الاصل ان يكون لكل
معنى لفظ على حدة فوجب ان يكون للحال نفيا للاشتراك والترادف وفي المحيط الملك وان كان حقيقة للاستقبال الا انه صار للحال عرفا
كما في الشهادة وعرفا كما يقال املك كذا ثم كانت كالحقيقة في الحال وفي الذخيرة صيغة افعل للحال حقيقة وهو مذهب محققي
النحويين وبعد هذا اختلف عبارات المشايخ فقيل الحال احق اذ ليس للحال صيغة سوى هذه وللاستقبال كما في اشهد واصلي
وكما يتعين للاستقبال في قولك ازوج واسافر وقال الاتراري قال بعضهم في شرحه تقرير صاحب الهداية يخالف رواية النحاة
قال املك للحال حقيقة الى قوله او سوف واهل النحو قالوا ان المضارع مشترك بين الحال والاستقبال قلت لا نسلم الحالية لا من كونه
للحال حقيقة لا يدل على ان كونه للاستقبال ليس بحقيقة لان المشترك يدل على كل واحد من المعنيين بسبيل الحقيقة لكنه بسبيل البدل
ويرجح احدهما بالدليل اذا وجد وقد وجد هنا عند الاطلاق دليل على ان ارادة الحال لان الحال موجود فلا يعارضه المستقبل
المعدوم الموهوم انتهى كلامه قلت اراد بقوله قال بعضهم في شرحه صاحب النهاية وقال الاكمل وقال بعض الشارحين واراد به
الاتراري ثم ساق كلام الاتراري من اوله الى قوله المعدوم الموهوم ثم قال قول الكل وكذا يستعمل له من غير قرينة يدل على قول
الشارح لان المشترك لا يستعمل في احد المعنيين بعينه الا بقرينة وليس النحويين مجمعين على ان المضارع مشترك فيهما بل منهم من ذهب
الى انه حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال ومنهم من ذهب العكس ذلك ولعله تحيا لانهم لم يتبادر الفهم اليه م فيكون مطلقه ش
اي يكون مطلق الملك للحال وكان الجزاء حرية المملوك في الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين م ولو قال كل مملوك
املكه او قال كل مملوك لي فهو حر بعد موتي وله مملوك فاشترى اخر ش اي مملوكا اخر م فالذي كان عنده وقت اليمين مدبر والاخر ليس
بمدبر يعني ليس بمدبر مطلق بل هو مدبر مقيد جاز له ان يبيعه م وان مات ش اي المولى م عتقا من الثلث م ش تكون فيه م وقال
ابو يوسف في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاده بعد يمينه م لان اللفظ حقيقة للحال وهو المراد فلا يكون ان
يكون غيره مرادا على ما اصلنا م وعلى هذا ش اي على هذا الحكم م اذا قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر ش يكون الذي عنده يوم الحلف مدبرا
والذي اشتراه بعد غير مدبر م له ش اي يعني ان اللفظ حقيقة للحال على ما بينا ش عند قوله فيكون مطلقه للحال الى قوله بعد
م فلا يعتق به ش اي باللفظ المذكور م ما سيملكه بعد حلفه م ولهذا ش اي لاجل ذكرنا م صار هو ش اي الذي في ملكه يوم الحلف م مدبرا دون

الآخر ملكه بعد اليمين م وهما ش اي المدبر والعبد م انه هذا ش اي قوله كل مملوك املكه او قوله كل مملوك لي فهو حر بعد موتي م ايجاب عتق
وايصا ش اي وصية اما ايجاب عتق فبقوله كل مملوك املكه او لي فهو حر واما انه ايصا فبقوله بعد موتي م حتى اعتبر من الثلث في
الوجود عند الحلف بالاتفاق م وفي الوصايا يعتبر الحالة المنتظرة ش اي المترقبة م والحالة الواهنة ش اي الحاضرة التي يقال الآن
وسميت الواهنة لان الرهن هو الحبس والمدبر محبوس في ملكه لا يمكن اخراجه وله نظائر اوضح بقوله كما م الا ترى انه يدخل في الوصية
بالمال ما يستفيده بعد الوصية ش بانه قال ثلث مالي لفلان بعد موتي فاكتسب بعد ذلك الايام ثم مات فللموصى له ثلث ما كان موجودا عند
الموت م وفي الوصية ش اي يدخل في الوصية م لاولاد فلان من يولد له بعد الوصية ش اي بعد الوصية لانهم كانوا احياء وقت الموت م
فالايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه ش وهو الشراء قال الاترازي فاذا كان قبل هذا فقوله لما انه ايجاب عتق وايصا ثبت
ان فيه الايجاب ووجه الايصاء اي كل واحد منهما لان الايجاب انما يصح اذا اضيف الى الملك او الى سبب الملك م فمن حيث انه ش اي ان
قوله كل مملوك املكه م ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبار الحالة الواهنة فيصير ش اي المملوك م مدبرا حتى لا يجوز بيعه
ومن حيث انه ش اي ان قوله كل مملوك لي فهو حر بعد موتي م ايصا يتناول الذي يشتريه اعتبار الحالة المترقبة وبحالة الموت
ش ويصير مدبرا بعد [illegible] ولا يصير مدبرا قبله كالذي كان في ملكه وقال الكاكي في الجواب سؤال مقدر فانه [illegible] وهو
على وجهين احدهما ان يقال ينبغي ان لا يتناول الايجاب المشتري اصلا لا في الحال ولا في المآل لان التناول انما يكون مضافا الى
سببه وليس احدهما في حقه فاجاب عنه وقال انما يتناوله باعتبار الايصاء لا باعتبار الايجاب الحالي والثاني هو ان يقال ينبغي ان يكون
المشتري مدبرا مطلقا حال شرائه لان التدبير في كل مدبر انما يكون على وجه الايصاء يعتبر من الثلث وفي الايصاء لا يتناول
الحالي والمحدث فاجاب عنه بان ايجاب التدبير مطلقا انما يكون عند اضافة التدبير الى الملك او الى سببه ولم يوجد في حق
المستحدث انتهى وقبل الموت حالة التمليك استقبال بخصوص قيل هذا اشارة الى الجواب عن قول ابي يوسف رحمه الله ان ابا يوسف قال انما
روى عنه ابو طاهر الدباس في النوادر ان اللفظ حقيقة للحال فلا يعتق به ما يملكه وتقرير الجواب ان قبل الموت حالة التمليك
استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر لدخوله تحت الحالة
المترقبة فيصير مدبرا لكون العتق في المرض وصية م بخلاف قوله بعد غد ش اي بخلاف قوله كل مملوك املكه او لي بعد غد
م على ما تقدم عند قوله وان قال كل مملوك املكه حر بعد غد الخ ش لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض
استقبال م لا يتناوله الايجاب لعدم الاضافة الى الملك والى سببه م فافترقا ش اي الحكمان المذكوران م ولا يقال انكم جمعتم
بين الحال والاستقبال ش قال الاكمل هذا اشارة الى الجواب الحسم م لانا نقول نعم ش يعني جمعا بين الحال والاستقبال م لكن بسببين
مختلفين ايجاب عتق وايجاب وصية ش لانه يدخل ما ملكه بعد هذا الايجاب حكم الوصية لا حكم الايجاب ودخل ما ملكه باعتبار الايجاب
بحكم الوصية فلم يكن جمعا بين الحال والاستقبال اذا كان م بسبب واحد ش قال الاترازي صاحب الهداية تم السؤال كما ترى والاولى
ان يجيب بان يقال لا نسلم انا جمعنا بينهما لان الحالة المترقبة ما اريدت باعتبار انها استقبال بل باعتبار انها حال حكمية مقصودة في الوصية فلا يرد
هذا السؤال وقال الاكمل ولعل ابا يوسف اراد بقوله بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية ان الالفاظ الدالة على ذلك في طرفي الكلام لان الحقيقة و
المجاز من صفات اللفظ وفيه نظر لانه يستلزم التنافي بين طرفي الكلام والجواب ان كان المراد ايجاب عتق في الحال وكونه ايصا فقط ان كان المراد
ايجاب عتق بعد الموت ولو قال هذا الكلام تدبير والتدبير حينما وقع وقع وصية والوصية يعتبر فيها الحالة الواهنة والمنتظرة فيدخل
تحتهما ما كان في ملكه وما يوجد عند الموت واما ما وجد بينهما فليس بداخل فلا يصير المستحدث مدبرا [illegible] والله سبحانه اعلم

باب العتق على جعل

اي هذا باب في بيان حكم العتق على جعل والجعل بضم
الجيم الجعل ما جعل للانسان من شيء على شيء يفعله وكذلك الجعيلة والجعالة بكسر الجيم وبه صرح [illegible] في شرح غريب الحديث وابن [illegible] بكسر الجيم ولم يذكر
في تهذيب ديوان الادب في باب فعال بكسر الفاء الا ذكره في مفتوح الفاء والجعل بالفتح مصدر والضم اسم يقال جعلت لك كذا جعلا وجعلا وهو الاجر على
الشيء فعلا او قولا وانما اخر هذا الباب لكون المال غير اصل في باب العتق م ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان
يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم ش وكذلك لو قال على الف تؤديها الي او على ان تعطيني الفا او على ان تجيئني بالف فقوله عتق
[illegible] قبل م وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم ش اي

ههنا بقبول العوض في الحال كما في البيع فانه اذا قال اشتريت بعد ان قال البائع بعت يقع العقد فلذا قيل صار حرا فان قلت كلمة على للشرط فيكون
العتق معلقا بشرط الاداء لا بالقبول كما في لو قال ان اديت الي الفا قلت انما يكون للشرط اذا دخلت فيما يكون على خطر الوجود وذلك في الافعال دون الاعيان
لا في بعض الصور المذكورة دخلت فيه على الافعال م وما شرط دين عليه ش اي الذي شرط على العبد دين عليه م حتى تصح الكفالة به ش لانه يجب
ويتوجه بخلاف بدل الكتابة حتى لا يصح به الكفالة م لانه ش اي لان بدل الكتابة م ثبت مع المنافي وهو قيام الرق ش وكان ثبوته على خلاف
القياس اذ القياس يقتضي ان لا يتوجب للمولى الدين على عبده فلا يثبت بخلاف القياس ضرورة حصول الحرية للمكاتب وحصول المال للمولى
اقتصر على موضع الضرورة ولم يتعد الى الكفالة م على ما عرف ش في كتاب المكاتب وهو ان المولى لا يستوجب على عبده دينا م واطلاق
لفظ المال ش يعني في قوله ومن اعتق عبده على مال م ينتظم انواعه ش اي انواع المال م من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه
ش يعني وان كان الحيوان غير معين بان يكون دينا في الذمة ولكن يريد به النوع فان قال فرس او حمار م والصلح عن دم العمد ش
وجه المشابهة من حيث ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في هذه العقود فكذا هنا وبه قال الشافعي واحمد وفيه خلاف الشافعي لانه
اعتبره بالبيع والاجارة وقد مر في النكاح م وكذا الطعام ش اي وكذا يجوز ان يكون الطعام عوضا عن الاعتاق بان قال اعتقتك
على مائة قفيز من حنطة م والمكيل ش بان قال اعتقتك على مائة كيل من الشعير ونحوه مما يكال م والموزون ش بان قال اعتقتك على مائة من
من العسل ونحوه مما يوزن م اذا كان معلوم الجنس ش هذا قيد الكل م ولا يضره جهالة الوصف ش بان لم يذكر الجودة والوسط والرداءة
والجيد لانها يسيرة م فكانت [illegible] كان عوضا عما ليس بمال فلم يمنع صحة التسمية وفي التحفة ولو اعتق على عوض في
الذمة بعينه وهو ملك غيره فانه يعتق فان اجاز المالك مضى عليه وان لم يجز يجب على العبد قيمته دفعه وكذلك لو اعتق على عوض
بغير عينه معلوم الجنس جاز فان كان موصوفا فعليه تسليمه وان لم يكن موصوفا فعليه الوسط من ذلك فان جاء بالقيمة اجبر المولى
على القبول كما في المهر ولو اعتق على مجهول الجنس بان قال انت حر على ثوب يعتق ولزمه قيمة نفسه لان جهالة الجنس تمنع صحة البدل
كما في المهر فلو ادى كالبيه العرض فاستحق من يد المولى ان كان بغير عينه في العقد فعلى العبد مثله لانه لم يعجز عن اداء ما هو موجب
العقد فان كان عينا في العقد وهو عرض او حيوان فانه يرجع على العبد بقيمة نفسه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يرجع
بقيمة المستحق فعلى هذا الخلاف اذا باع نفس العبد منه بجارية ثم استحقت الجارية او هلكت قبل التسليم فعندهما يرجع بقيمة العبد
وعنده يرجع بقيمة الجارية وفي الكافي للحاكم او هلكت فان اختلفا في المال فالقول قول العبد مع يمينه وان قال في الشامل قال المولى
اعتقتك على وصيف وقال العبد على كر حنطة فالقول قول العبد مع يمينه لان العبد لو انكر اصل المال كان القول قوله فكذلك
وصفه والبينة للمولى وقال في الشامل ايضا اختلفا في قدر المال فالقول للمولى والبينة للعبد لان القول للمولى في اصل الشرط
كذلك في صفته م قال وان علق عتقه باداء المال صح ش اي قال القدوري ولو علق الرجل عتق عبده باداء المال صح
التعليق فلا يعتق قبل الاداء ولا يحتاج فيه الى قبول العبد ولا يرتد برده وللمولى ان يبيعه قبل الاداء كما في التعليق
بسائر الشروط م وصار ش اي العبد م ماذونا م لانه يبيع في التكسب لاداء المال م وذلك ش اي تعليقه باداء المال مثل ان يقول ان
اديت الي الف درهم فانت حر م ومعنى قوله صح ش اي معنى قول القدوري صح م انه ش اي ان العبد م يعتق عند الاداء ش اذا كان
المال المشروط م من غير ان يصير مكاتبا ش يعني لا يثبت له احكام المكاتب حتى لو مات وترك وفاء بالمال لم يؤد عنه ولو
مات المولى فالعبد رقيق يورث عنه مع ما في يده من كسبه ولو كانت امة فولدت ثم ادت لم يعتق ولدها ولو حط البائع
او ابرأ المولى لم يعتق ولو كان مكاتبا لكان الحكم على عكس ما ذكر في الجميع م لانه ش اي لان قول المولى ان اديت الي الف درهم فانت
حر م صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء ش اي عند اداء المال م على ما نبين ش اي بعد خطوط عند
قوله ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود م وانما صار ماذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء
منه ومراده التجارة ش يعني من الترغيب في الاكتساب بها اي التجارة عند الاحتيال م دون التكدي ش لانه يذل المرء ويخسه وهو
في الاصل لفظ فارسي ومعناه السؤال على الكف والدوران فيه م فكان ش اي حثه على اداء المال م اذنا له دلالة ش اي من حيث
الدلالة لان مراده التجارة فلا يتمكن من ذلك الا بالاذن له صريحا او دلالة م وان احضر المال ش اي وان احضر العبد المال المشروط م
اجبره الحاكم ش اي يجبر المولى على قبضه م وعتق العبد ش لانه قام بما شرط عليه م ومعنى الاجبار فيه ش اي في هذا الموضع وفي

سائر الحقوق كالمهر وبدل الخلع وبدل الكتابة وكاشهاد م انه ش اي ان المولى م يترك فانما هو التخلية ويصح في المواضع وقال الكاكي شرطها
ان يوجد منه او امكنه قبضه ويجوز قول المشتري او ان يكون صحيحا للاجبار في العتق ابو المكنون عند الناس ويبو ان يكره على العتق بالتزاحم
بالتزوج والحبس م وقال زفر لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين ش وليس المراد اليمين بالله واليمين بغير الله هو الشرط والجزاء
م اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ش احتراز عن الكتابة فانها ليس تعليق لفظي فانه لو قال العبد كاتبتك على كذا لما كان يصح الكتابة و
ليس فيه تعليق لفظي لعدم الفاظ الشرط م ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ش وعليه ان يبيعه قبل الاداء ولا يجبر على
مباشرة شروط الايمان ش هذا استدلال لانه تصرف يمين م لانه لا يحتاج فيه قبل وجود الشرط ش فصار كالتعليق بدخول الدار م بخلاف الكتابة
ش حيث يجبر فيها م لانها ش اي لان الكتابة م معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه ش اي قول الرجل ان اديت الي الفا فانت حر م
تعليق نظرا الى اللفظ ش لان فيه حرف الشرط م ومعاوضة نظرا الى المقصود ش اي مقصود المولى وهو حصول المال ومقصود العبد و
هو حصول الحرية واوضح ذلك بقوله م لانه ش اي لان المولى ما علق عتقه باداء المال الا ليحثه ش اي ليحرضه م على دفع المال فينال العبد
شرف الحرية والمولى المال بمقابلته ش اي بمقابلة العتق م بمنزلة الكتابة ش في انها معاوضة في الاصل ومعنى الشرط تابع ولهذا
اذا مات المولى لا ينفسخ الكتابة م ولهذا ش اي ولاجل كون المال بمقابلة العتق معاوضة نظرا الى المقصود كان اي المال م عوضا في الطلاق
في مثل هذا اللفظ ش اذا قال ان اديت الي الفا فانت طالق م حتى كان بائنا ش اذا اطلقها بهذه الصيغة لو وقع على عوض م فجعلناه ش اي
فجعلنا قول المولى ان اديت الي الفا فانت حر م تعليقا في الابتداء ش اي في اول الامر م عملا باللفظ ش وهو كونه بحرف الشرط م دفعا
للضرر عن المولى ش حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسري الى الولد المولود قبل الاداء ش اي قبل اداء المال
بان قال لامته ان اديت الي الفا فانت حرة فولدت ثم اديت الالف لم يعتق الولد معها م وجعلناه ش اي القول المذكور م معاوضة في الانتهاء
ش اي في انتهاء الامر م عند الاداء ش اي عند اداء المال م دفعا للضرر عن العبد ش اي بقبول المال واجبار المولى على ان يتعرض له لاخذ العوض
وقد رضي بالعتق اذ انه حيث علقه فانه قبل الاداء لا يمكن جعله معاوضة اصلا لان البدل والعبد كلاهما عند الاداء اي بعد المولى قبل
الاداء عنده وهو وما في يده مملوك لا جيب بانه ما ثبت عند الاداء معنى الكتابة تثبت شرطه مقتضيا وهو ان يصير العبد احق باكسابه
فيثبت به سابقا على الاداء حتى وجد الاداء وصار كما اذا كان باع عبده على نفسه وماله وكان الكسب له قبل الكتابة فانه يصير احق
بذلك المال حتى لو ادى ذلك عتق ذكر هذا كله صاحب النهاية ثم قال كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال الاكمل وفيه نظر من وجهين احدهما
ان معنى ثبوت الكتابة هو المعارض فلو قدم من ثبوته والثاني حصول شرط صحة الشيء تبعا لا يقتضي صحته ينافي من حصوله ابتداء
اقتضاء ويحتمل الصواب في الجواب ان يقال لمعنى الكتابة والمعنى الذي ذكر تابع فيها وهي معاوضة ليس فيها معنى التعليق فلا يصح
مال وفيه معنى التعليق اولى فيكون لحاقا بالكتابة د ثم وقال الاترازي فان قلت كيف يصح جعله معاوضة والعوض والمعوض كلاهما
جميعا قلت هذا مغالطة لان المعوض هنا هو العتق يحصل للعبد لا للمولى فانه لا يرد عليكم الاحكام فيها اذا قال ان اديت الي خمرا فانت حر
لا يجبر على القبول وكذا اذا قال ان اديت الي ثوبا فانت حر ومنها اذا قال ان اديت الي الفا محجوجة فانت حر لا يجبر على القبول وكذا
اذا باع العبد ثم اشتراه ثم جاء بالالف لا يجبر على القبول قلنا لا يجبر على الخمر لانه حرام ممنوع عنه لكن اذا اداه عتق واما الثوب فانه
مجهول الجنس والنوع بالتعليق فيه شان اذا اداه […] ولهذا لا يعتق بعد الاداء ان لم يوجد […] وليس فيه معنى المعاوضة فلا يجبر
ولو قال ان اديت الي الفا جيدا لا يجبر على القبول ويعتق العبد […] اولى […] وفسخ البيع في المسالة
الاخيرة ابطل معنى الكتابة فلا يجبر على القبول م فيخرج على هذا ش دور الفقه ش اي على الاعتبار المذكور الذي يدور الفقه اي المسائل الفقهية
م ويخرج المسائل ش عطف على يدور وهو على صيغة المجهول وهي الجملة بشرط العوض جعلناها تعليقا ابتداء حتى لا يبيعه قبل القبض
[…] قبل القبض ولا ترد بالعيب ويعتق جعلناه بيعا حتى
يستحق بها الشفعة ويردها بالعيب ويترتب عليها احكام البيع بعد العتق […] م فلو ادى البعض يجبر على
القبول ش لا يجبر […] عند الاداء قضاء البعض […] وبعض […] في شرح الطحاوي في
الى المعتق […] لا يجبر على قبول هذا كما في الكتابة م الا انه لا
يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط ش وهذا اداء الكل م كما اذا حط البعض ش يعني اذا حط المولى البعض الا ان فيما اذا قال له ان اديت الي الفا فانت

وادى الباقي ش اي باقي الالف لا يعتق لعدم الشرط لان الشرط اداء الالف ولم يوجد كما اذا ادى الدنانير مكان الدراهم وقد
نص الحاكم في الكافي على هذا الحكم م ثم لو ادى الفا اكتسبها ش العبد م قبل التعليق عتق ورجع المولى عليه ش بالف اخرى مثلها م لانه
ش اي لانه مستحق للمولى […] لان العبد وما في يده لمولاه م ولو كان اكتسبها بعد ش اي ولو كان اكتسب تلك الالف بعد التعليق
م لم يرجع عليه لانه ماذون من جهته بالاداء منه ش اي لان العبد ماذون من جهة المولى بالاكتساب والاداء منه لكونه […]
لان مال الماذون في التجارة للمولى بخلاف المكاتب كذا في الشامل وغيره م ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير ش
يعني يخير للعبد بين الاداء والامتناع عنه فيقتصر وهذا هو ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه لا يقتصر م وفي قوله
اذا اديت ش يعني اذا اديت الي الفا فانت حر م لا يقتصر لانه استعمل للوقت بمنزلة متى ش واي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس كما
في قوله متى اديت الي الفا فانت حر لا يقتصر على المجلس م ومن قال لعبده انت حر بعد موتي على الف درهم فالقبول بعد الموت ش
اي وقبول العبد بعد موت المولى م لاضافة الايجاب الى ما بعد الموت ش فيكون نزول الايجاب العتق بعد الموت والقبول يكون عند نزول
الايجاب م فصار كما اذا قال انت حر غدا بالف درهم ش يكون القبول غدا لانه وقت نزول الايجاب فاذا قبل بعد الموت هل يعتق
م قال في شرح الطحاوي لم يعتق بالقبول حتى يعتقه الوارث او الوصي لان الاصل ان الذي عتق يتأخر وقوعه بعد الموت ولو ساعة
لا يعتق الا باعتاق الا ترى انه لو قال لعبده انت حر بعد موتي بشهر لا يعتق حتى يعتقه الورثة بعد شهر م بخلاف ما اذا قال
انت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لانه ايجاب التدبير في الحال الا انه لا يجب المال لقيام الرق ش لان المولى
لا يستوجب على عبده دينا صحيحا هذا قول ابي حنيفة على ما ذكره صاحب الايضاح […] ولهذا اذا قال انت مدبر على الف درهم […]
ليس القبول الساعة وله ان يبيعه واذا مات المولى وهو في ملكه وقال قبلت اداء الالف عتق وقال ابو يوسف […]
له ان يقبل بعد ذلك […] وان قبل كان مدبرا وعليه الالف اذا مات السيد م قالوا ش اي قال المتأخرون من مشايخنا م لا يعتق في مسألة الكتاب
ش اي في مسألة الجامع الصغير وهي قوله انت حر بعد موتي على الف درهم م وان قبل بعد الموت ما لم يعتقه الورثة ش قال التمرتاشي او الوصي
فان امتنعوا اعتقه القاضي م لان الميت ليس باهل للاعتاق وهذا صحيح ش اي قول المشايخ صحيح انه لا يعتق ما لم يعتقه الورثة بناء على انه
ايجاب مضاف الى ما بعد الموت واهلية الموجب شرط عند الايجاب وقد عدمت بالموت بخلاف التدبير فانه ايجاب في الحال والاهلية ثابتة و
الموت شرط والاهلية ليست بشرط عنده كما لو قال ان دخلت الدار فانت حر فوجد الشرط وهو مجنون وقال الاترازي ولنا فيه نظر
قد قدمناه وهو قوله فيما تقدم فاذا قبل بعد الموت ينبغي ان يعتق لحكم الكلام صدر من الاهل مضافا الى المحل وان كان الميت
ليس باهل للاعتاق لان الايجاب نزل معتبرا بعد الموت حكم الكلام صدر من الاهل وان كان الميت في ذلك الوقت ليس باهل
للايجاب ولهذا يترتب القبول عليه واتصال القبول لا يعتبر حال الجناية واذا لم يعتق بالقبول بعد الوفاة لهما بالاعتاق وامتنع
منهم اي من الورثة او الوصي لا يكون معتبرا بعد الوفاة ايضا فلا يبقى فايدة في قوله فالقبول بعد الموت م قال ومن اعتق عبده
ش اي قال محمد في الجامع الصغير ومن اعتق عبده على خدمته اربع سنين فقبل العبد عتق ثم مات ش اي المولى والعبد كما هي
في اخر المسألة م من ساعته ش اي ساعة القبول م فعليه قيمة نفسه في ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد عليه قيمة خدمته اربع سنين
هذا الذي ذكره قول ابي حنيفة اخرا وقوله الاول كقول محمد كذا ذكره الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير وقول زفر والشافعي كقول محمد
وخدمته البيت المعروفة بين الناس كذا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي وفي شرح المسالة قال في الكافي الطحاوي لو قال لعبده انت
حر على ان تخدمني اربع سنين فان مات المولى قبل الخدمة بطلت الخدمة لان شرط الخدمة للمولى وقد مات المولى فعند ابي حنيفة وابي يوسف
عليه قيمة نفسه وعند محمد عليه قيمة خدمته اربع سنين ولو كان خدم سنة ثم مات فعلى قولهما عليه ثلاثة ارباع قيمته وعلى قول
محمد عليه قيمة خدمته ثلاث سنين وكذلك لو مات العبد وترك مالا يقضي من ماله بقيمة نفسه على قولهما وعند محمد يقضي بقيمة الخدمة
وقال في الشامل ولو مات المولى فللورثة قيمة نفسه لا قدر قيمة الخدمة عندهما وعند محمد قيمة ما بقي وكذلك اذا مات العبد اخذ من تركته
اما العتق فللتفصيل لانه ذكر […] العتق ووجوب القيمة لكن هي قيمة النفس عندهما وعند محمد قيمة الخدمة فقال العبد ذلك
م اما العتق م فلانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضا ش اي عن العتق م فيتعلق العتق بالقبول ش اي بقبوله في المجلس قبل تسليم الخدمة
لان المولى جعل الاعتاق على الخدمة فكان معاوضة وقضية المعاوضة ثبوت الحكم بمجرد القبول قبل التسليم كما في البيع وقال الاترازي

بعد قوله اما العتق للتفصيل كما ذكرنا ولكن بقي على الكل ان يقولوا اما وجوب قيمة النفس عندهما فلاجل كذا واما وجوب قيمة الخدمة عند محمد فلاجل
كذا فلم يعرف ما هو حق الكلام انتهى قلت الذي بقي عليه من الكلام علم مما ذكره في اثنا الكلام فاقتصر على ذكر الامر اكتفا بما علم من اثنا كلامه
م وقد وجب ش اي القبول م ولزم خدمته ش اي ولزم للعبد خدمة المولى م اربع سنين لانه يصلح عوضا ش اي لان الخدمة
وانما يصلح عوضا لان المنفعة اخذت حكم المالية بالعقد ولهذا صلح مهرا م وصار ش اي الاعتاق على الخدمة اذا مات العبد بعد القبول م كما اذا
على الف درهم ثم مات العبد بعد القبول لان الخدمة يصلح عوضا عن الاعتاق كالالف فيعتق في الصورتين بالقبول م ثم اذا مات العبد فالخلافية ش
اي في المسئلة الخلافية في الاعتاق على الخدمة في المدة المعلومة م بناء على خلافية اخرى وهي ش اي صورة المسئلة الاخرى م انه من باع
نفس العبد بجارية بعينها م فقبل العبد وعتق م ثم استحقت الجارية او هلكت ش قبل التسليم م يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عندهما ش اي عند
ابي حنيفة وابي يوسف م وبقيمة الجارية ش اي يرجع بقيمة الجارية م عند محمد م وهي ش اي مسئلة بيع نفس العبد منه بجارية اذا
م معروفة ش في طريقة الخلاف وهناك موضع بيانها وما خذ علمائنا م وجه البناء ش اي بناء الخلافية على الخلافية م انه ش اي الشان
م كما يتعذر تسليم الجارية بالهلاك وكونها مستحقة يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى فصار نظيرها ش اي صار الاعتاق
على الخدمة اذا مات العبد او المولى نظير الخلافية الاخرى في ان الواجب عند محمد قيمة الخدمة وعندهما الواجب قيمة العبد م ومن قال لآخر اعتق
امتك على الف درهم على ان تزوجنيها ش وفي بعض نسخ الجامع الصغير ذكر لفظ علي قبل قوله على ان تزوجنيها وفي بعضها لم يذكر والاول
مستفاد على الحالين لكونه ذكر على ادل على المراد م ففعل ش اي المأمور فعل ما قاله الرجل م فابت ش اي الامة م ان تزوجه ش اي ان تتزوج الآمر
م فالعتق جائز ولا شيء على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علي ففعل لا يلزمه شيء ويقع العتق عن المأمور ش بخلاف ما اذا
قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علي ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبي في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز ش
والفرق ان اشتراط البدل في الخلع على الاجنبي مشروع من غير ان يسلم له شيء لان الخلع اسقاط محض فجاز على المرأة من غير سلامة شيء لها فجاز على
الاجنبي كذلك بخلاف الاعتاق فان فيه معنى الاعتاق وان كان هو ازالة الملك لانه يحصل للعبد قوة حكمية لم تكن ثابتة قبل الاعتاق
فكان في معنى المعاوضة واشتراط العوض لا يجوز على غير من سلم له المعوض فلو وجب على الاجنبي شيء لا لم يسلم له شيء بهذا الضمان وذكر شمس
الائمة ان المرأة لا تجبر على ان تزوج نفسها منه بعد العتاق لانها صارت حرة مالكة امر نفسها بمنزلة من اعتق امته على ان تزوج نفسها منه فقبلت ثم ابت
بعد العتاق لا تجبر على ذلك م وقد قررناه من قبل ش اي في باب الخلع في مسألة خلع الاب ابنته الصغيرة على وجه لا انه في بدل العتق على الا
الاجنبي بخلاف ما فعله الطلاق م ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم والمسألة بحالها ش اي على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه م قسمت الالف على قيمتها
ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب مهر المثل بطل عنه ش اي عن الآمر م لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء ش فكانه قال بع امتك مني ثم اعتقها
م على ما عرف ش اي في اصول الفقه م واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء ش اي من حيث الشراء م وبالبضع نكاحا ش اي قابل البضع من حيث النكاح
م فانقسم عليهما ش اي على الرقبة والبضع م ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة ش لانها سلمت له حيث وقع العتق عنه م وبطل عنه ما لم يسلم وهو
البضع حيث لم تزوجه م فلو زوجت نفسها منه لم يذكره ش يعني في الجامع الصغير م وجوابه ان ما اصاب قيمتها سقط في الوجه الاول ش وهو
ما اذا لم يقل عني وانما سقط حصة القيمة لعدم وجود الضمان م وفي الوجه الثاني ش اي حصة القيمة مؤداة في الوجه الثاني وهو ما اذا قال عني م
وما اصاب مهر مثلها كان مهرا لها في الوجهين ش اي فيما اذا قال عني او لم يقل وقال التمرتاشي فان تزوجت فالمهر هو الالف
جعل العتق مهرا لا تزعم لعتق صفية ونكاحها وجعل عتقها مهرها قلنا انه عليه السلام مخصوص في النكاح بغير مهر فان ابت فعليه قيمتها
على ان تزوجها فان فعل فلها مهر ابي ثعلبة قيمته

باب التدبير

اي هذا باب في بيان حكم التدبير
فرغ عن الاعتاق المطلق شرع في الاعتاق المقيد وهو التدبير لان التدبير بمنزلة المقيد والمطلق بمنزلة المفرد والمركب بعد المفرد وقال الا
لما فرغ عن العتق الواقع في حال الحياة شرع في العتق الواقع بعد الموت لان الموت يتلو الحياة والتدبير في اللغة هو النظر الى عاقبة الامر وكذا
المولى الناظر في عاقبة امره في اخراج عبده الى الحرية بعده وفي الشرع هو العتق الواقع عن دبر من الانسان م اذا قال المولى لعبده او امته
فانت حر او انت حر عن دبر مني او انت مدبر او قد دبرتك فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صريح في التدبير فانه اثبات العتق عن دبر ش وفي
والتحفة والينابيع الفاظه ثلاثة انواع احدها الصريح كقوله دبرتك او انت مدبر او انت حر عن دبر مني وكذا حررتك او اعتقتك او انت حر او
عتيق او معتق بعد موتي ليصير مدبرا او بالفاظ اليمين مثل قوله ان مت او ان حدث في حادث واراد بالحادث الموت عادة فانت حر او

اذا قال مع موتي او في موتي وروى هشام عن محمد في قوله انت مدبر بعد موتي يصير مدبرا للحال وكذا لو قال اعتقتك بعد موتي او حررتك و
الثالث بلفظ الوصية بان قال اوصيت لك برقبتك او اوصيت لك بعتقك او بنفسك فالكل سواء وكذلك لو قال اوصيت بثلث مالي فيدخل رقبته فيه لان رقبته
من جملة ماله فكان موصى له بثلث رقبته م ثم لا يجوز بيعه ش اي بيع المدبر م ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية وبقولنا قال عامة العلماء
والسلف من الحجازيين والشاميين والكوفيين وهو مروي عن عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وبه قال ابن سيرين وقتادة والثوري
والاوزاعي وهو مذهب مالك في الموطا م وقال الشافعي يجوز ش اي بيعه وبه قال احمد وداود وكذا هبته وصدقته وغيرها ولا يباع في الدين
عند الجمهور وعند مالك يباع في الدين حال حياة سيده وبعد موته م لانه ش اي لان التدبير تعليق بالشرط فلا يمنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات
ش اي كما يجوز البيع في سائر التعليقات قبل وجود الشرط فكذا في هذا التعليق م كما في المدبر ش اي وكما يجوز بيع المدبر المقيد فانه يجوز بالاتفاق م ولان
التدبير وصية ش بالعتق بدليل انه يعتبر من الثلث م وهي غير مانعة من ذلك ش اي الوصية غير مانعة من البيع والهبة ونحوهما لان الوصايا
ليست بلازمة ولهذا يجوز الرجوع عنها م ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث
ش هذا الحديث اخرجه الدارقطني بسنده من رواية عبيدة بن حسان عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المدبر لا
يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث قال الدارقطني لم يسنده غير عبيدة بن حسان وهو ضعيف وانما هو عن ابن عمر من قوله وقال الاتراري ولنا
ما ذكر محمد في الاصل حديث ابي جعفر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع خدمة المدبر ولم يبع رقبته يعني لحر المدبر وروى عن
ابن عمر المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث وقال الاتراري ايضا وجه قول الشافعي ما روي في صحيح البخاري وقال اعتق رجل منا عبدا له
عن دبر فدعا النبي صلى الله عليه وسلم به فباعه قال جابر مات الغلام عام اول قال في السنن فاشتراه نعيم بن عبد الله بن النحام بثمان مائة درهم وفي بعض الروايات باع
او بثمانمائة وقال في الجامع الترمذي كان عبدا قبطيا مات في امارة ابن الزبير فلو لم يجز بيع المدبر لما باعه رسول الله ثم قال الاتراري وما رواه الشافعي
محمول على المدبر المقيد او على ابتداء الاسلام حين كان يباع الحر او على بيع الخدمة لا الرقبة توفيقا بين حديثنا وحديثه ولانه من قبل الشافعي قد
اجمعوا على عدم جواز بيعه مع احمد وسفيان ومالك والاوزاعي ثم ان الشافعي بعدهم جوزه فصار هذا منه خرقا للاجماع فلا يجوز انتهى
كلامه **قلت** في كلامه نظر في موضعين الاول قوله توفيقا بين حديثنا وحديثه صحيح وحديثنا لم يبلغ الى الصحة والثاني ان قوله فصار منه
خرقا للاجماع غير مسلم لان الشافعي لم ينفرد به وهو مذهب جابر وعطاء ووافقه احمد ويحيى وداود م ولانه ش اي ولان التدبير م سبب الحرية
لان الحرية تثبت بعد الموت ش بالاجماع م ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت لكونه كلاما منقضيا لا بقا
فتعين ان يكون سببا في الحال ولا يقال انه موجود حكما لان الامر وجوده حقيقة فلا امكان لوجوده حقيقة بعد موته لاستحالة وجود الفعل
من الميت فقال الاتراري هو ما قاله صاحب الهداية قبيل باب العتق على جعل في المدبر تنعقد السبب بعد الموت فذلك منه تناقض
لا محالة وقال الاكمل يحمل ما ذكره هنا على غير المدبر او على قول الشافعي او يكون قد اطلع على رواية من اصحابنا انه يجوز ان يكون سببا بعد
الموت او اختار جوازه باجتهاده م ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية الى حال بطلان الاهلية ش فلا يتصور انعقاد
السبب عن غير اهل م بخلاف سائر التعليقات ش هذا جواب عما يقال في التدبير تعليق وليس في التعليق شيء من السبب ثابتا في الحال وانما يكون عند
الشرط فما بال التدبير خالف سائر التعليقات فاجاب بقوله بخلاف سائر التعليقات عند وجود الشرط اهلية التصرف باقية فيجعل فلو لم يجعل
سببا في الحال لعري كلامه من كل وجه لانه قبل وجود اهلية المعلق حال وجود الشرط كما اذا علق الطلاق والعتاق ثم جن ثم
وجد الشرط وهو مجنون فنقول فكان التدبير بمنزلة سائر التعليقات قلنا الاهلية فيما نحن فيه تبطل من كل وجه وفي الجنون من وجه فانه
اهل الملك ولا يكون اهلا لايقاع الطلاق والعتاق الا ترى ان الولي لو زوجه امرأة صح النكاح ولو باشر هو بنفسه اسباب
حرمة المصاهرة تثبت الحرمة المصاهرة ولو ارتد ابواه ولحقا بدار الحرب تثبت الحرمة بينه وبين منكوحته وفي الموت تبطل الاهلية
من كل وجه الا ترى ان نفس التعليق يبطل بالموت ولا يبطل بالجنون فعلى هذا لا يلزم في عدم اشتراط الملك الاهلية عدم اشتراط مثل هذه الاهلية
م ولان المانع من السببية قيام اليمين ش يعني لانه يمين م لانه يصير يمينا م واليمين مانع عن مباشرة الشرط والحكم
من الشرط مانع من الحكم المعلق بالشرط والمانع في الحكم لا يكون سببا للحكم م والمنع هو المقصود ش اي المنع عن تحقق الشرط هو المقصود م وانه ش اي
المنع م يضاد وقوع الطلاق والعتاق ش اي المانع لوقوعهما يضاد وقوعهما فلا يكون التعليق سببا في الحال م وامكن تأخير السببية ش هذا فرق
آخر بين التدبير وسائر التعليقات يعني امكن تاخير السببية فيه الى زمان الشرط م الى زمان وجود الشرط م لقيام الاهلية عنده فافترقا ش اي افترق التدبير

التدبير المطلق وسائر التعليقات ولانه ش اي ولان التدبير وصية م هذا فرق آخر بين التدبير وسائر التعليقات والوصية خلافه في الحال ش لان الموصي
يجعل الموصي له خلفا في بعض ماله بعد الموت م كالوراثة ش فانها سبب الخلافة في الحال واعترض بانه لو كان وصية لبطل اذا قتل المدبر سيده لان
الوصية للقاتل لا يجوز ولجاز البيع لان الموصي يجوز له بيع الموصى به ويكون رجوعا عن الوصية وليس الامر كذلك والجواب عنهما جميعا انه كذلك وصية
لم يكن على وجه التعليق لان الوصية المطلقة والتدبير ليس كذلك ووجه اختصاص ذلك انه يبطل الوصية بالقتل وجواز البيع وكونه رجوعا
انما يصح في موصى به يقبل الفسخ والبطلان والتدبير لكونه اعتاقا لا يقبل ذلك م وابطال السيد لا يجوز ش بعمة الدليل متصل بقوله ولان سببه
م وفي البيع وما يضاهيه ش اي وما يشابهه مثل الهبة والامهار والصدقة م ذلك ش اشارة الى ابطال السبب اي سبب العتق وهو التدبير
فلا يجوز م قال ش اي القدوري م وللمولى ان يستخدمه ويؤاجره ش لان التدبير المطلق لا يزيل الملك في الحال وان كان استحق له
وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له ش اي للمولى م وبه ش اي بالملك م يستفاد ولاية هذه التصرفات ش اشارة الى الاستخدام
والاجارة والوطء والتزويج فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله وقال ابن مسعود ومسروق ومجاهد وسعيد بن جبير والنخعي من راس المال
وبه قال زفر والليث بن سعد م لما روينا ش اشارة الى الحديث ابن عمر م ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم ش وهو
العتق غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره اي غير المدبر م سعى في ثلثيه وان كان على المولى دين سعى في كل قيمته لتقدم الدين
على الوصية ولا يمكن نقض العتق ش يعني فسخه م فيجب رد قيمته ش التي يستسعاه م وولد المدبرة مدبر ش هذا لفظ القدوري في مختصره وفي بعض
النسخ هنا بالتانيث في المضاف اليه وهو الصواب وفي بعض النسخ بالتذكير قال الاتراري وليس بصحيح لان ولد العبد المدبر لا يدخل
امه اذ حرة بان كان مزاحمه يكون حرا فيتبع الولد امه فلا يكون مدبرا كابيه وان كان من حرة يكون حرا لحاقا بها اذا كان الولد من امة مدبرة فانه
يكون مدبرا تبعا لامه لان الاوصاف القارة في الامهات تسري الى الاولاد ولهذا احتج في الشامل بالتانيث وقال وولد المدبرة مدبر وكذا ذكره الفقيه
ابو الليث حيث قال وولد المدبرة عندنا كولد الحرة وهذا مذهبنا وقال الشافعي لا يدخل الولد في تدبيرها م وعلى ذلك ش اي على كون ولد
المدبرة مدبرا م نقل اجماع الصحابة رضي الله عنهم ش وذلك لما روي ان خصم الى عثمان في اولاد مدبرة فقضى ان ما ولدته قبل التدبير عبد وما ولدته
بعد التدبير مدبر وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير خلاف م وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضي هذا او سفري
هذا او من مرض كذا فليس بمدبر ش ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد في الحال للتردد في تلك الصفة م لانه ربما رجع من ذلك السفر ويبرأ من ذلك
المرض ش بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة ش تحقيق هذا ان المعلق به اذا كان على خطر الوجود كان يمنع
اليمين وقد عرفت ان الصفة كونه يمينا يمنع عن البينة وان اذا كان امرا كائنا لا محالة لم يكن في معنى اليمين فكان سببا فاذا لم ينعقد السبب في الحال
بقي اي في وقت ينعقد فان انعقد بعد الموت قلنا يحال الاصلية بعتاق وان انعقد قبله كيف يجوز بيعه فلكونه الله موقوف م فان مات المولى على
الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه ش في معنى قول القدوري عتق م من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في آخر جزء من اجزاء حيوته
لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا ش اي فلهذا كون الحكم في آخر جزء من اجزاء حيوته م تعتبر من الثلث م ومن المقيد ش اي ومن جملة التدبير المقيد
اذا قال ان مت الى سنة م ش فانت حر م او عشر سنين ش اي او قال ان مت الى عشر سنين فانت حر م لما ذكرنا ش اي للتردد في الصفة م بخلاف ما اذا
قال الى مائة سنة ش يعني اذا قال ان مت الى مائة سنة فانت حر ومثله لا يعيش اليه ش اي الى ذلك الوقت في الغالب يكون مدبرا لانه
كالكائن لا محالة ش وهذا الذي ذكره رواية الحسن عن ابي حنيفة في المنتقى وبه قال مالك وحكى الفقيه ابو الليث في نوازله لو ان رجلا قال لعبده
حر ان مت الى مائة سنة قال ابو يوسف هذا مدبر مقيد وله ان يبيعه وقال الحسن بن زياد لا يجوز بيعه لانه يعلم انه لا يعيش الى تلك المدة فصار
كما لو قال ان مت فانت حر

باب الاستيلاد

ش اي هذا باب في بيان احكام الاستيلاد وهو طلب الولد لغة
وام الولد من الاسماء الغالبة على بعض من يقع عليه كالنجم لا يزيا وفي الشرع ام الولد كل مملوكة ثبت نسب ولدها من مالكها او مالك بعضها
وذكر الاستيلاد عقيب التدبير لانه تلاه ولا شك ان التدبير تبرع في بيانه الاستيلاد وعتقه وتعلقه
بينهما من حيث ان كل واحد منهما حق الحرية لا حقيقتها م اذا ولدت الامة من مولاها فقد صارت ام ولد له لا يجوز بيعها ش خلافا لبشر المريسي
وداود ومن تبعه من الظاهرية واحتجا بما رواه ابو داود والنسائي وابن ماجة من حديث جابر بن عبد الله انه قال بعنا امهات الاولاد
على عهد رسول الله عم وابي بكر فلما كان عمر نهانا فانتهينا وذكر ابن حزم في المحلى ان بيعها مروي عن ابي بكر الصديق وعلي وابن عباس و
ابن مسعود وابن الزبير وزيد بن ثابت انها اذا عتقت وان كرهت وقد روي مثله عن عمر بن عبد العزيز واجاب اصحابنا

بان جريرا لما نهى عن ذلك اجمعوا عليه واحتجوا ايضا بما روي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم ايما رجل ولدت امته منه فهي معتقة
عن دبر منه رواه احمد وابن ماجة وهو حديث مشهور تلقته الائمة بالقبول وقال عم في مارية القبطية ام ابراهيم حين قيل له الا تعتقها
قال عم اعتقها ولدها رواه ابن ماجة والدارقطني وقال الخطابي قد ثبت انه عم قال انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فلو كانت مارية
مالا لبيعت وصار ثمنها صدقة م ولا غلبها الحوله عم اعتقها ولدها ش هذا قاله في مارية القبطية وقد مر الان م اخبر عن اعتاقها ش اي اخبر
عم عن اعتاق مارية م فيثبت بعض مواجبه وهو ش اي بعض مواجب قوله عم م حرمة البيع ش اي بيعها لان الحديث وان دل على تنجيز الحرية
لكن عارضه بقوله ما روى عن ابن عباس وهو المذكور انها فعملنا بهما جميعا ومنعنا البيع بالحديث الاول لا التنجيز بالحديث الثاني فان محلية
البيع معلومة فيها بيقين ولا يرتفع الا بيقين مثله وخبر الواحد لا يوجبه لان نزول الاحاديث بلا بد له على عتقها من المشاهير وقدمنا
الى ما الاجماع حتى فرغنا م ولان الجزئية قد حصلت بين الواطئ والموطوءة بواسطة الولد فان الماءين قد اختلطا بحيث لا يمكن التمييز
بينهما ش اي التمييز بين الماءين م على ما عرف في حرمة المصاهرة ش ومن يمنع بيعها وهبتها لان بيع الحر وهبته حرام ش الا ان بعد الانفصال
ش جواب عما يقال لو كانت هذه الجزئية معتبرة لنجز العتق لان الجزئية توجبه ولسلم فالتزمنا به فاجاب بقوله الا ان بعد الانفصال م تبقى
الجزئية حكما لا حقيقة فضعف السبب ش يعني سبب العتق وهو الجزئية م سهام فاوجب حكما مؤجلا الى ما بعد الموت ش ولم يثبت في الحال فلم يجوز
بيعها في الحال وان تنجز العتق في الحال لانه ضعف الجزئية فلو جاز بيعها لبطل حكم الجزئية م وبقاء الجزئية حكما ش هذا ايضا جواب عما يقال انه كانت
الجزئية حكما يعتق من الكفة ابراهيم التي ولدت منه بعد موتها وليس كذلك فاجاب بقوله م وبقاء الجزئية حكما ش اي من حيث الحكم م باعتبار النسب
هو ش اي النسب م من جانب الرجال ش اي النسب لا الى الامهات م فكذا الجزئية في حقهم ش اي في حق الرجال لا في حقهن ش اي في الامهات قوله فكذا
الجزئية صحت الرواية بالحال لا بالجيم وهذا بنفخه مما تقدم فلهذا اذكره فلما بنيه الجزئية لما كانت باعتبار النسب ان الجزئية ونعت في حقهم
لا في حقهن م حتى اذا ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لم يعتق ش اي الزوج م بموتها ش اي بموت الحرة م ويثبت عتق مؤجل يثبت حق الحرية
في الحال فيمنع جواز البيع واخراجها الى الحرية في الحال ويوجب عتقها بعد موت ش اي موت المولى م وكذا اذا كان بعضها لو كان له ش يعني اذا
كانت الجارية مشتركة بين اثنين فاستولدها احدهما يكون كل الجارية ام ولده م لان الاستيلاد لا يتجزى فانه نوع السبب فيعتبر
باصله ش وهو النسب فان النسب لا يتجزى فكذلك فرعه وهو الاستيلاد يتجزى عند محمد لو استولد نصيبه من مدبرة تنقض عليه لا نقلها بالتركة
النقل فاقتصر الاستيلاد على نصف المستولد قال الاتراري ومعنى قولنا الاستيلاد لا يتجزى فيما يمكن ويقبل الملك فيه والمدبرة ليست بقابلة
للنقل من ملك الى ملك فلا ينافي قوله هنا وقال عم قال ش اي القدوري م وله وطؤها ش اي للمولى وطء ام ولده م واستخدامها واجارتها
وتزويجها لان الملك قائم فيها فاشبهت المدبرة ش وله ان يزوجها قبل الاستبراء بها فان قيل يشغل الرحم بمائه يحتمل واحتمال ذلك يمنع جواز النكاح كما في
المعتدة اجيب بان محلية جواز النكاح كانت ثابتة قبل الوطء وقد وقع الشك في زوالها فلا يرتفع بذلك لان النكاح فان المنكوحة
خرجت عن محلية نكاح الغير فلا يعود الى المحلية الا بعد الفراغ حقيقة وذلك بعد العدة م ولا يثبت نسب ولدها ش اي نسب ولد الامة م الا ان يعترف
به ش اي الا ان يعترف المولى به لان اعترف به المولى بوطئها وبه قال الثوري والنخعي والحسن البصري وهو مروي عن عمر وزيد بن ثابت
مع العزل م وقال الشافعي ثبت نسبه منه وان لم يدع ش وبه قال مالك واحمد فانه يثبت نسبه منه اذا اقر بوطئها وان عزل عنها الا ان يدعي
انه استبراها بعد الوطء بحيضة وهو ضعيف لانه يدعي ان الوطء صادف فرجا مملوكا كالنكاح وفيه يلزم الولد وان استبراها ولو
وطئها فجاءت بولد لزمه الولد عند مالك ومثله عن احمد وهو وجه الشافعية وضعفوه وروى الطحاوي باسناده عن عكرمة
عن ابن عباس انه كان يأتي جارية له فحملت فقال ليس مني اني اتيتها اتيانا لا اريد به الولد وعن عمر انه كان يعزل عن جارية له
فجاءت بولد اسود فشق عليه فقال عمر ممن هو قالت من راعي الابل فحمد الله واثنى عليه ولم يلتزمه وعن زيد بن ثابت انه
كانت له جارية فارسية وكان يعزل عنها فجاءت بولد فاعتق الولد وجلدها وعنه انه قال لها ممن حملت قالت منك فقال كذبت
ما وصل اليك ما يكون الحمل منه ولم يلتزمه مع اعترافه بوطئها فهو حجة عليهم م لان وطء الامة يقصد به قضاء الشهوة دون
الولد لوجود المانع عنه ش اي عن طلب الولد وهو المانع سقوط التقوم عنها عند ابي حنيفة ام الولد ليست بمتقومة عنده و
القيمة عند صاحبيه لانه يجب ثلث قيمة القن لفوات منفعة الوطء وزوال منفعة السعاية والبيع م فلا بد من الدعوى بمنزلة ملك اليمين
الولد كثر افضاء اولى ش اي والحاصل ان الوطء اكثر افضاء الى الولد من العقد م ولنا ان وطء الامة يقصد به قضاء الشهوة دون

ملك اليمين من غير وطء فانه لا يثبت النسب منه بغير الدعوة بخلاف المعقود ش اي بعقد النكاح م لان الولد يتعين مقصودا منه ش اي من العقد
يعني ان الولد هو المقصود بالعقد في المنكوحة لا يقال الكتب باعتبار الحرثية او بما وضع لها والعقد متعلق بما يدخل في ذلك لانا نقول لو
كان كذلك مدار لثبت من الرأي وليس كذلك واما النظر الى الموضوعات الاصلية والعقد موضوع لذلك فلا يحتاج الى الدعوة ووطء
الامة ليس موضوع له فلا يحتاج اليها م فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبه منه بغير اقرار ش هذا لفظ القدوري وقال المص م معناه ش
اي معنى كلام القدوري م بعد اعتراف من المولى بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا
كالمعقودة ش اي كالمنكوحة فلما صارت فراشا لم يبق حاجة الى الدعوة في ثبوت النسب م الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله ش اي ينتفي
النسب منه بمجرد النفي من غير لعان م لان فراشها ش اي فراش ام الولد ضعيف حتى يملك نقله ش اي حتى يملك المولى نقل فراشها م بالتزويج
بخلاف المنكوحة حتى لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج ش والحاصل ان الفراش ثلثة قوي كفراش
الزوجة يثبت نسب ولدها من غير دعوى ولا ينتفي الا باللعان ووسط كفراش ام الولد يثبت نسب ولدها من غير دعوة وينتفي بنفيه
لعان وضعيف كفراش الامة لا يثبت نسب ولدها الا بالدعوة وينتفي بغير لعان فاشبه فراش ام الولد فراش المنكوحة من وجه
من حيث ان نسب ولدها يثبت من غير دعوة فصار فيه قوة وفراش الامة من وجه حيث ينتفي نسب ولدها بمجرد النفي فصار فيه
ضعف فكان وسطا م وهذا الذي ذكرناه حكم ش اي هذا الذي ذكر في مختصر القدوري في قوله ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف
به بيان الحكم والقضاء يعني لا يثبت نسب ولد الامة من المولى قبل اعترافه قضاء م فاما الديانة ش فيما بينه وبين الله عز وجل م فان كان
وطئها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي ش اي الولد م لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها ش
المراد من التحصين ان يمنعها من الخروج والبروز عن مظان الريبة والعزل ان يطأها ولا ينزل في موضع الجامعة م جاز له ان ينفيه
لان هذا الظاهر ش وهو ان الولد منه عند التحصين وعدم العزل م يقابله ظاهر آخر ش اي يعارضه الظاهر الآخر فيتعارض الظاهران
فوقع الشك والاحتمال في كون الولد من المولى فلم تلزمه الدعوة بالشك والاحتمال بجاز نفيه م هكذا ش اي لزوم الدعوة في الصورة
الاولى وجواز النفي في الصورة الثانية م وروي عن ابي حنيفة وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف ومحمد ش وفي بعض النسخ اخريان وهو
الصحيح وقال الاترازي قال بعضهم في شرحه والصحيح اخراوان قلت اراد به الكاكي فانه قال هكذا ثم قال الاترازي وذلك ليس
بشيء لظهوره وانتم اطال الكلام فيه فلا يحتاج الى ذكره لان من له ادنى شيء في موضع هذا يعرفه بغريزته ومن لا يدركه فلا يدركه وقال
الكاكي ايضا بقوله عن ابي يوسف ومحمد في بعض النسخ تكرار ابي يوسف رواية واحدة وعن محمد كذلك وتلك الروايتان بلفظ الوضوح
كذا في المبسوط وقال الاترازي قال بعض الشارحين اي عن ابي يوسف رواية واحدة وعن محمد كذلك رواية واحدة وهو فاسد [illegible]
عن قلت هذا ايضا كلام الكاكي قال الاترازي ولنا نظر في اعادة عن لانك اذا قلت اخذت درهمين عن زيد وعمرو بلا تكرار
عن لا يتوهم ان الدرهمين اخذا عن زيد والدرهمين الاخرين اخذا عن عمرو بل يتوهم ان الدرهمين بعضه حصل من زيد والبعض
الباقي من عمرو فكذا فيما نحن فيه بعض الروايتين عن ابي يوسف وبعضها عن محمد فيكون كل منهما رواية واحدة فلا حاجة الى تكرار
عن بل تكرار عن توهم ان الروايتين عن ابي يوسف وروايتان اخريان عن محمد وليس كذلك م ذكرناهما ش اي الروايتين م في كفاية المنتهى
ش فانه صنفه قبل الهداية وهو عن يرد ذكر الروايتين في المبسوط فقال وعن ابي يوسف اذا وطئها ولم يستبرئها بعد ذلك حتى جاءت بولد
فعليه ان يدعيه سواء عزل عنها او لم يعزل حصنها او لم يحصنها احسانا للظن بها وحملا لامرها على الصلاح ما لم يتبين خلافه وعن محمد
قال لا ينبغي ان يدعي النسب اذا لم يعلم انه منه ولكنه ينبغي ان يعتق الولد ويستمتع بها ويعتقها بعد موته لان الحاق نسب ليس منه
لا يحل شرعا فيحتاط من الجانبين وذلك في ان لا يدعي النسب ولا يعتق الولد ويعتقها بعد موته لاحتمال ان يكون منه وذكر في الكتاب
تلك الروايتين بلفظ الاستحباب فقال ابو يوسف احب ان يدعيه وقال محمد احب له ان يعتقه الولد م فان زوجها المولى من رجل فجاءت بولد
فهو في حكم امه ش قال الحاكم في الكافي فالولد بمنزلة الام يعني اذا مات المولى يعتقان من جميع المال م لان حق الحرية يسري الى الولد م لان
الولد جزء الام فيسري متعلق بعضها كما في التدبير الا ترى ان ولد الحرة حر وولد القنة قن والنسب يثبت من الزوج لان الفراش له ش وفراشها
المولى بطل الفراش الزوج لان فراش النكاح اقوى حتى لو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لان النسب ليس بحجر فلا يثبت ولكن يعتق لانه
يثبت من الزوج ويعتق ولدها بدعوة المولى وان لم يثبت النسب منه لاقراره بالحرية م وان كان النكاح فاسدا ش واصل عنا قوله م اذا

الفاسد ملحق بالصحيح ش اي بالنكاح الصحيح م في حق الاحكام ش مثل ثبوت النسب ووجوب المهر والعدة لكن بعد الدخول لان النكاح الذي
لا حكم له قبل الدخول لكونه واجب الرفع فاذا دخل بها يكون له شبهة الصحيح ملحق به في حق الاحكام وقال الاترازي قال بعضهم في
شرحه ومن الاحكام ثبوت النسب وعدم جواز البيع والوصية قوله ثبوت النسب مسلم واما قوله وعدم جواز البيع والوصية فلا تعلق له
بالنكاح اصلا لا بالصحيح ولا بالفاسد فلا ادري كان قلب هذا الشارح وقت الشرح انتهى قلت اراد بالبعض الاكمل فانه قال في
شرحه ومن الاحكام ثبوت النسب وهذا يدل على ان شرح الاكمل قبل شرح الاترازي لانه ذكر في الجزء الرابع من شرحه انه فرغ منه في سنة
خمس وثلثين وسبعمائة وكان قدوم الاكمل القاهرة في سنة ثلثين وسبعمائة وكان قدوم الاترازي القاهرة بعد ذلك عشرين م ولو
ادعاه المولى ش اي ولو ادعى المولى الولد الذي ولدته من الزوج بعد ان تزوجها فولدت م لا يثبت نسبه منه ش اي نسب الولد من المولى
لانه ثابت النسب من غيره ويعتق الولد وتصير امه ام ولد له لاقراره ش اي فيما اذا كانت قنة اما لو كانت ام ولد فهي ام ولد
ثابتة قبل الدعوة فان قيل كيف يثبت امومية الولد مع عدم ثبوت النسب وامية الولد ههنا مبنية على ثبوت النسب بدعوة الولد
بخلاف ابتداء الاقرار بالاستيلاد فان ذلك مبني على دعوة الولد قلنا بمجرد الاقرار بالاستيلاد كاف لثبوت الاستيلاد وان كان
في شيء آخر [illegible] واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي صلعم امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن
في دين ولا يجعل من الثلث هذا حديث غريب واخرج الدارقطني في سننه عن عبد الرحمن الافريقي عن مسلم بن يسار عن سعيد بن المسيب
ان عمر اعتق امهات الاولاد وقال اعتقهن رسول الله صلعم واخرج الدارقطني ايضا عن يونس بن محمد عن عبد العزيز بن مسلم عن
عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان النبي صلعم نهى عن بيع امهات الاولاد وقال لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها سيدها
ما دام حيا فاذا مات فهي حرة م ولان الحاجة الى الولد اصلية لان المرء يحتاج الى ابقاء النسل ش فيقدم على حق الورثة والدين
كالتكفين فان التكفين مقدم على الدين والورثة م بخلاف التدبير ش اي الاستيلاد بخلاف التدبير ولهذا لا يقدم المدبر
على حق الورثة والدين لكونه من حوائج الزوائد م لانه ش اي لان التدبير م وصية بما هو من زوائد الحوائج ولا سعاية عليها ش
اي على ام الولد م في دين المولى للغرماء لما روينا ش قال الكاكي اشارة الى قوله صلعم اعتقها ولدها وقال الاترازي اشار الى حديث سعيد
ابن المسيب وهو ان النبي صلعم امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في دين وفي بعض نسخ الفقه ولا يسعين في دين م ولانها ش
اي ولان ام الولد م ليست بمال متقوم ش لانها لا تحرز لاحراز الاموال م حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة ش يعني اذا غصب رجل ام الولد
وماتت ميتة تضمن عنده الغاصب قيمتها عند ابي ح خلافا لهما واما المدبر اذا مات عند الغاصب فهو ضامن لقيمته بالاتفاق لان المدبر متقوم
بالاجماع وفي تحفة الفقهاء ام الولد لا تضمن عند ابي ح بالغصب ولا بالقبض في البيع الفاسد ولا بالاعتاق بان كانت ام ولد بين شريكين اعتقها
احدهما لم يضمن المعتق لشريكه ولم يسع لها في شيء وقالا ابو يوسف ومحمد تضمن في ذلك كله م فلا يتعلق بها حق الغرماء كالقصاص ش اذا مات وهو
مديون ليس لارباب الديون ان يأخذوا ممن عليه القصاص بديونهم ويستوفوا منه ديونهم بمقابلة ما وجب عليه من القصاص من
مديونهم لان القصاص ليس بمال متقوم حتى يأخذوا بمقابلته شيئا متقوما وكذا اذا قتل المديون شخصا لا تعذر الغرماء على منع ولي
القصاص من استيفاء القصاص وكذا اذا قتل رجل مديونا والمديون قد عفى او بعد الغرماء على منع مديونهم عن العفو م بخلاف المدبر لانه
مال متقوم ش بالاجماع وقد ذكرناه عن قريب م واذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها وهي بمنزلة المكاتب لا تعتق حتى
تؤدي السعاية ش قال الجوهري يسمى المكاتب في عتق رقبته سعاية م وقال زفر تعتق في الحال ش يعني قبل السعاية وبعدها وفي
[illegible] النسخ يعتق في الحال وبه قال مالك والظاهرية لانها بعوض بسعاية عندهما وعند زفر بلا سعاية وقال الشافعي واحمد في المشهور
يمنع الذمي من وطئها والاستمتاع بها ويحال بينهما ولا يمكن من الخلوة بها واجبر على نفقتها فان اسلم حلت له وان مات قبل اسلامه
بعد عتقت بموته وعن احمد في رواية تستسعى في قيمتها فان ادت عتقت م والسعاية دين عليها ش اي على ام الولد المذكور م وهذا
الخلاف ش يعني الذي بيننا وبين زفر م فيما اذا عرض على المولى الاسلام فابى ش اي امتنع عن الاسلام م فان اسلم بقيت ش اي ام الولد
المذكورة م على حالها ش اي لو تعرض له لان زوال الذل عنها بعدما اسلمت واجبة وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع ش لان
ام الولد لا يجوز بيعها م فتعين الاعتاق ش لازالة ذلها م ولنا ان النظر من الجانبين ش اي جانب ام الولد وجانب النصراني م في جعلها مكاتبة
لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر ش اي ويندفع الضرر عن الذمي م لانعدام اعانة الكسب [illegible] تعجيل

الذمي الى بدل ملكه الا لو عتقت وهي مغلية تتوالى ش اي تكاسل م في الكسب ش حاصل الكلام انه لا يجوز ان يبطل ملك النصراني مجانا لانه
معصوم فوجب عليها السعاية فلا يعتق ما لم تؤد قيمتها لانها اذا اعتقت فتبعت بعد ذلك كما هو مذهب زفر تؤدي الى تعطل حق
المولى لتوانيها في الكسب حينئذ لحصول الحرية قبل السعاية وقلنا لا تعتق نظرا للجانبين لانها اذا استسعت تصل الى حرية
وهي حرة بدا حال السعاية ويصل المولى الى بدل ملكه م والية ام الولد ش جواب عن سؤال كيف يسعى ام ولد النصراني والسعاية في القيمة
التقوم وام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة فاجاب بقوله والية ام الولد م يعتقدها الذي متقومة فيترك وما يعتقد ش اي يترك
الذمي مع ما يعتقد والواو بمعنى مع لقوله ع م اتركوهم وما يدينون م ولانها ش اي ولان مالية ام الولد ان لم تكن متقومة فهي محترمة
م وهذا ش اي كونها محترمة م يكفي لوجوب الضمان ش هذا جواب آخر عن السؤال المذكور واعترض عليه بان الاحترام لو كان كافيا
لوجوب الضمان لوجب على صاحب الولد والجواب ان مبنى الضمان في الغصب المماثلة ولا مماثلة بين ماليتها لانتفاء تقومها وبين ما يضمن به
من اموال المتقوم م كما في القصاص المشترك ش يعني اذا كان القصاص مشتركا بين جماعة م اذا عفا احدهم لا وليائه يجب المال للباقين ش وان
لم يكن القصاص مالا متقوما لكنه محترم لجاز ان يكون موجبا الضمان احتباس نصيب الآخر من غير صنع بعفو احدهم م ولو مات مولاها
ش اي مولى ام ولد النصراني وهو النصراني م عتقت بلا سعاية لانها ام ولد له ولا سعاية م ولو عجزت في حياته لا ترد قنة
لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب له اي الموجب للكتابة وهو اسلام ام الولد م ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها
صارت ام ولد له ش اي شرعا لانها كانت ام ولد له حقيقة وقال الشافعي لا تصير ام ولد له وبقوله قال احمد في رواية وفي رواية
كقولنا وفي شرح الطحاوي فان استولدها وهي في ملك الغير بنكاح ثم اشتراها مع الولد او بغير الولد صارت ام ولد له عندنا
خلافا للشافعي وكذلك لو ثبت ولدها بوطء بشبهة ثم ملكها فهي ام ولد له من حين ملكها لا من حين العلوق عندنا كذا في التحفة و
فائدة كونها ام ولد من وقت الملك انه لو ملك ولدها منه عتق عليه لقوله ع م من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر ولو ملك
ولدها من غيره لم يعتق ولا ليس بابن ام ولده وله بيعه وعندنا لان الاستيلاد يثبت فيها حين ملكها وعند زفر كل من ولد بعد ثبوت
ولدها منه ثم ملكه فهو ابن ام ولد له م ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله ش اي الشافعي
قوله في قول تصير ام ولد وفي قول لا تصير م وهو ولد المغرور ش المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه
ثم تستحق وذلك حر بالقيمة يوم الخصومة م له ش اي للشافعي م انها علقت برقيق فلا يكون ام ولد له كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها
الزاني وهذا ش اشارة الى قوله فلا يكون ام ولد له م لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا ش بان استولدها في ملكه
م لانه ش اي لان الولد م جزء الام في تلك الحالة ش اي في حالة العلوق م والجزء لا يخالف الكل ش وفي صورة النزاع ليس كذلك لان
الام رقيقة لولدها في تلك الحالة فلو انعقد الولد حرا كان الجزء مخالفا للكل م ولنا ان السبب ش اي سبب الاستيلاد م هو الجزئية
ما ذكرنا من قبل ش اشار به الى قوله في اول الباب ولان الجزئية قد حصلت بين الواطئ والموطوءة بواسطة الولد فان الماءين قد اختلطا و
يثبت النسب بالنكاح ش فيثبت الحرية بهذه الواسطة م واذا ثبتت الحرية يثبت امومية الولد بخلاف الزنا ش هذا جواب عن قول الشافعي
اذا علقت من الزنا لانه لا نسب فيه ش اي في الزنا م للولد الى الزاني ش فلا يثبت الحرية المعتبرة في الباب وهو الحرية الحكمية فلا يثبت امومية
الولد م وانما يعتق على الزاني ش اي الولد على الزاني م اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة ش بخلاف امومية الولد فانها
تثبت بواسطة نسبة الولد والنسبة عن الزاني منقطعة فكان امومية الولد بالزنا م نظيره ش اي نظير ام الولد من الزنا
لا يعتق عليه م من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ش اي لان الاخ م ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة
ش والمراد الاخ لاب واما الاخ لام فانه يعتق عليه اذا ملكه وان كان من الزنا لان النسبة بينهما ثابتة م واذا وطئ
جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه وصارت ام ولد له ش وللشافعي قولان احدهما تصير ام ولد له ويلزمه قيمتها
او مهرها والآخر لا تصير ام ولد ويلزمه مهرها دون قيمتها لانه لا يملكها وبه قال مالك وقال احمد يملكها بالقيمة جاءت
منه او لا م وعليه ش اي وعلى الاب م قيمتها اي قيمة الجارية م وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها
في كتاب النكاح من هذا الكتاب ش في آخر كتاب الرقيق والمراد بالعقر مهر المثل وفي المحيط العقر قدر ما يستاجر به مثل هذه المرأة لو كان ذلك جائزا
للزنا او لم م واما الابن فيقيمها ولد لانه انعقد حر الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد لان الملك انتقل اليه قبل الوطء وان

وطئ ابا الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال قيام الاب ولو كان الاب ميتا ثبت من الجد كما يثبت من الاب لظهور
ولايته عند فقد الاب ش وكذا اذا كان الاب نصرانيا ولاية له مثل ان يكون عبدا او كافرا او مجنونا فلا ولاية للجد حال قيام
الاب فيصح دعوته فاذا عادت ولاية الاب بان اسلم او اعتق او افاق قبل الدعوة لم تقبل دعوة الجد بعد ذلك ولو كان الاب
مرتدا لم تصح دعوته عندهما لان تصرفات المرتد نافذ عندهما وعند ابي حنيفة موقوفة فان اسلم الابن تصح دعوة الجد وان كان
على الردة او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه تصح م وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية ش اي لان كل واحد من
الكفر والرق قاطع للولاية م واذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعاه احدهما ش سواء ادعاه في صحته او في مرضه ثبت
منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه يثبت في الباقي ضرورة انه ش اي النسب م لا يتجزى لما ان سببه ش وهو العلوق
لا يتجزى ش لانه يستحيل ان يخلق الولد من ماءي رجلين وثبوته بما لا يتجزى يكون ثابتا كله م ويضمن نصف قيمتها لانه تملك نصيب صاحبه
لما استكمل الاستيلاد ش اي في الجارية المذكورة لعدم التجزي فيضمن نصف القيمة ويعتبر فيه يوم وطئها فعلقت وبه صرح الحاكم
م ويضمن نصف عقرها لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما للاستيلاد فيتعقبه الملك في نصيب صاحبه ش قال الاتراري
الضمير المنصوب راجع الى الولد لا الى الاستيلاد اي يثبت الملك عقيب الوطء وهذا لان الملك لا يثبت عقيب الاستيلاد
بل يثبت معه من وقت العلوق والعلوق بعد الوطء فيكون الملك بعد الوطء فيكون الوطء مصادفا النصيب شريكه
ثم قال الاتراري وظن بعض الشارحين ان الضمير راجع الى الاستيلاد فقال هذا غلط اختاره بعض المشايخ وان الاصح من
المذهب ان الحكم مع علته يقترنان قلت اراد ببعض الشارحين صاحب النهاية وقال الاتراري وذا الكلام ليس بشيء لان صاحب
الهداية لم يحرر ذلك المذهب بدليل انه اثبت الملك من زمان الاستيلاد لا عقيب الاستيلاد الا ترى انه قال ولا يغرم قيمة ولدها
لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق منه شيء على ملك الشريك فعلم ان ملك الشريك ينتقل الى صاحبه المدعي من زمان
العلوق وهو زمان الاستيلاد لا بعده انتهى وقال الاكمل يجوز ان يكون مراده بالتعقيب التعقيب الذاتي لا الزماني فح يكون واردا
على الاصح من المذهب م بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه ش حيث لا يلزمه العقر م لان الملك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه
ش اي فيتقدم الملك الاستيلاد فاذا قيل الملك يثبت ضرورة الاستيلاد فليثبت سابقا على العلوق في حق الاستيلاد لا في حق
غيره لان ما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا الاستيلاد دعامة قضاء واظنها تملك نفسه وهذه التفرقة بين الشريك والوالد
من حيث ان ملك الشريك في النصف قائم وقت العلوق وذلك يكفي لصحة الاستيلاد فيجعل تملك نصيب صاحبه حكما للاستيلاد فيكون الوطء
واقعا في غير ملكه وذلك يوجب الحد ولكنه سقط بشبهة الشركة فيجب العقر واما الاب فلم يكن له ملك في الجارية وقد استولدها
فيجعل ملكها شرطا للاستيلاد في ملكه حملا لامره على الصلاح فيكون الوطء في ملكه وهو لا يوجب العقر م ولا يغرم ش اي الشريك
المدعي م قيمة ولدها ش اي ولد الجارية المشتركة م لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شيء منه على ملك الشريك ش
لانه كما علق انعلق حر الاصل لان نصفه انعلق على ملكه وانه يمنع ثبوت الرق منه م وان ادعياه معا ش اي الشريكان الولد
بجميعا م ثبت نسبه منهما ش اي من الشريكين بهذا لفظ القدوري وقال الاكمل معناه ش اي معنى قول القدوري ثبت نسبه منهما م
اذا حملت على ملكهما فاذا ولدت لستة اشهر منذ اشتراها فولدت ولدا كذا فرع الغتابي في شرح الجامع الصغير يعني الحمل على ملكهما
لانه اذا لم يكن العلوق في ملكهما بان ولدت لاقل من ستة اشهر وقت الشراء كانت دعوى تحرير لا دعوة استيلاد فيعتق الولد
ولا يثبت الاستيلاد لان دعوة الاستيلاد ان يكون العلوق في ملك المدعي ويستند الحرية فيها الى وقت العلوق ودعوة التحرير
ان لا يكون العلوق في ملك المدعي ويقتصر الحرية فيها الى وقت الدعوة م وقال الشافعي يرجع الى قول القافة ش بلفظ اسم المفعول
والقافة بالقاف والفاء المخففة جمع القائف كالحاكة في جمع الحائك والقائف هو الذي يعرف الآثار ويتبعها ويعرف شبه
الرجل في ولده واخيه من قاف اثره ويقوف مقلوب قفاه يقفوه اي ابتعه عن القيافة من بني اسد وبقول الشافعي قال
احمد ولكن يعمل به في الماد ونظائره وبقولنا قال الثوري واسحاق بن راهويه م لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد
لا يخلق من ماءين متعذر فعملنا بالشبهة وقد سر رسول الله صلعم بقول القائف في اسامة بن زيد ش هذا اخرجه الائمة الستة
في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن عروة عن عائشة انها قالت دخل علي رسول الله ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم تري ان

ان مجززا المدلجي دخل علي وعندي اسامة بن زيد فراى اسامة بن زيد وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت اقدامهما فقال ان هذه
الاقدام بعضها من بعض قال ابو داود وكان اسامة اسود وكان زيد ابيض وسمي المجزز مجززا لانه كان اذا اسر احدا حلق لحيته وقيل
جز ناصيته وقال الشمني وكان العلم بالشبه بالقلوب مما تمر به رسول الله صلعم لانه لم يرد به انه يحتج ولنا كتاب عمر الى شريح وهو شريح
بن الحارث الكوفي قاضي الكوفة من كبار التابعين عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا
خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع فيهن عن القضاء في فتنة ابن الزبير ومات سنة تسع وسبعين وقيل سنة
ثمانين م في هذه الحادثة ش وهي التي كانت فيها دعوى الشريكين معا الولد الذي ولدته الجارية المشتركة بينهما م لبسا ش اي
من لبس الامر على فلان تلبيسا اذا اشتبه عليه م فلبس ش اي النسب عليهما م ولو بينا لبين عليهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي
منهما ش اي الولد للباقي من الشريكين يعني اذا مات الولد بعد موت احدهما يكون كل الميراث للاب الحي والشيء لورثة الشريك
الميت م وكان ذلك بمحضر من الصحابة ش اراد به ان هذا في معرض المجمع عليه وقال الاتراري محل الاجماع والحديث رواه البيهقي
ببعض تغيير اخرجه عن مبارك بن فضالة عن الحسن عن عمر في رجلين وطئا جارية في طهر واحد فجاءت بغلام فارتفعا الى عمر
فدعا ثلاثة من القافة فاجتمعوا على انه اخذ الشبه منهما جميعا وكان عمر قائفا يقوف وقال قد كانت الكلبة ينزو عليها
الاسود والاصفر والاحمر فتؤدي الى كل كلب شبهه ولم اكن ارى هذا في الناس حتى رايت هذا فجعله عمر لهما يرثهما و
يرثانه وهو للباقي منهما وقال البيهقي هذا منقطع ومبارك بن فضالة ليس بحجة م وعن علي مثل ذلك ش اي مثل ما روي عن عمر
واخرجه الطحاوي في شرح الاثار عن موسى بن عمر قال وقع رجلان على جارية في طهر واحد فعلقت الجارية فلم يدر
من ايهما هو فاتيا عليا فقال هو بينكما يرثكما وترثانه وهو للباقي منكما م ولانهما ش اي الشريكين م استويا في سبب الاستحقاق ش
اراد بالسبب الدعوة وقال الاتراري وظن بعضهم الملك وفيه نظر لان الدعوة سبب استحقاق النسب لان استحقاق النسب يثبت بلا
بالملك لان الملك كان ثابتا من قبل فلم يكن الدعوة فما كان يستحق النسب بمجرد الملك انتهى قلت اراد بالبعض الكاكي فانه قال سبب
الاستحقاق الملك وقال الاكمل سبب الاستحقاق الملك وقبل الدعوة م فيستويان ش اي في الاستحقاق م والنسب وان كان
لا يتجزى ش ولكن يتعلق به احكام متجزئة م كالنفقة والميراث وحضانة الولد وولاية التصرف في ماله م فما يقبل التجزئة
يثبت في حقهما على التجزئة وما لا يقبلها ش اي التجزئة كالنسب وولاية الانكاح م يثبت في حق كل واحد منهما كملا كانه ليس معه غيره
التجزئة م الا اذا كان احد الشريكين ابا الاخر ش هذا استثناء من قوله وما لا يقبلها اي لا يقبل التجزئة كالنسب يثبت في حق كل واحد
منهما الا اذا كان احد الشريكين ابا للاخر فادعيا معا ولد جارية بينهما يكون للاب لوجود المرجح وعلى الاب نصف قيمة الجارية
وعلى كل واحد نصف العقر فيتقاصان م او كان مسلما ش اي احدهما م والاخر ذميا ش فادعيا معا فالمسلم اولى م لوجود المرجح
في المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب ش اي لوجود المرجح في حق الاب م وهو ما له من الحق في نصيب الابن ش لان للاب حق تملك
الملك في نصيبه وشبهة الملك في نصيب ابنه واذا اسلم الذمي ثم ولدت الامة فادعياه معا يثبت نسبه منهما لاستوائهما
واذا كانت الدعوى من ذمي ومرتد فالولد للمرتد لانه اقرب الى الاسلام وغرم كل واحد لصاحبه نصف العقر كذا في
الشامل ثم اعلم ان النسب يثبت من اثنين باتفاق اصحابنا فيما فوق ذلك اختلفوا فعند ابي حنيفة يثبت الولد من المدعين وان كثروا
وقال ابو يوسف من اثنين فقط وقال محمد من ثلاثة م وعن عمر م وسرور النبي صلى الله عليه وسلم ش هذا جواب عن احتجاج
الخصم بقوله وقد سر النبي صلى الله عليه وسلم بقول القائف تقريره ان سرور النبي صلعم فيما روي م يحتمل ش على صيغة المعلوم
اي فيما روى الشافعي ويجوز ان يكون على صيغة المجهول م لان الكفار كانوا يطعنون ش بضم العين من باب نصر ينصر
طعن عليه في حسبه طعنا وطعنانا م في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسر به ش اي فلاجل ذلك سر به النبي صلعم م
وكانت الامة ام ولد لهما ش اي للشريكين م لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه من الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا
لولدها وعلى كل واحد منهما نصف العقر قصاصا بما له على الاخر ش تقاص القوم اي بالذي له م ويرث الابن من كل واحد منهما
ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لاستوائهما في النسب ش وهو الدعوة م
كما اذا اقاما البينة ش اي على شيء واحد او على مجهول النسب يكون ذلك بينهما فكذا هذا م واذا وطئ المولى جارية مكاتبه فجاءت

بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابي يوسف انه لا يعتبر تصديقه ش اي تصديق المكاتب
يعني يثبت النسب بمجرد دعوة المولى م اعتبارا بالاب يدعي جارية ابنه ش وقد مرت في ملك الابن انه لا يشترط
تصديق بل يثبت النسب بمجرد دعوى الاب فكذا هنا الا ولى لان دعوة المولى اقوى من دعوة الاب لان
المولى حق في مكاسب المكاتب لان مال المكاتب موقوف على مولاه لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
م وجه الظاهر وهو الفرق ط بين استيلاد جارية الابن حيث يثبت نسبه من غير تصديق وجارية المكاتب
حيث يشترط فيها التصديق م ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه ش بحجر على نفسه م حتى لا يتملكه ش اي لا يتملك
المكاتب عند الحاجة م والاب يملك تملكه ش اي تملك مال ابنه لانه لم يحجر على نفسه م فلا معتبر بتصديق الابن ش وعليه
عقرها ش اي وعلى المولى عقر جارية المكاتب م لانه لا يتقدمه الملك ش فانه لا يملك ولا ملكه لا يتقدم الوطء وقال
الاتراري الضمير المنصوب راجع الى الوطء الذي دل عليه قوله وطئ م لان ماله من الحق كاف ش اي ما له من حق
الملك كاف لصحة الاستيلاد م لما ذكرنا ش اي بقدر الحق الذي للمولى على المكاتب وكسب المكاتب قال الاتراري في قوله
صاحب الهداية نظر لانه قال ان الحق كاف لصحة الاستيلاد والمفهوم منه ثبوت الاستيلاد في جارية المكاتب
في الكتب على اصحابنا ان الاستيلاد لا يثبت وهو نفسه يصرح لهذا ايضا حيث قال بقوله ولا يصير الجارية ام ولد له اي
للمولى لان المقصر الجارية ام ولد له فنرى اني يصح الاستيلاد انتهى وقال الاكمل بعد ان نقل كلام الاتراري برمته
فقال قيل في كلام المصنف تناقض والجواب ان الدلالة لفظ الاستيلاد على طلب الولد اقوى من دلالته على كونه ام
ولد فكان المراد بقوله لصحة الاستيلاد لصحة نسب الولد بدلالته امكن ان يجمع بين كلاميه
لسلم عن تناقض انتهى وفيه تامل م وقيمة ولدها ش معطوف على قوله عقرها م لانه في معنى المغرور حيث انه اعتمد دليلا وهو
انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه ش رد فعل المغرور عن المكاتب م ثابت النسب منه ولا تصير الجارية ام
ولد له ش اي المولى م لانه لا ملك له فيها حقيقة كما في ولد المغرور ش قال الاتراري كان ينبغي ان يقول كما في
المغرور بلا ذكر الولد لان عدم صيرورة الجارية لا يصير ام ولد للمغرور لعدم الملك فيها وهذا هو حق الكلام
اما قولكم في ولد المغرور ففيه نظر وقال الاكمل بعد ان نقل كلام الاتراري منه والجواب ان قوله
كما في ولد المغرور متعلق بقوله فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه وح لا بد من ذكر الولد على التقدير ان
متعلقا بالولد ولا تصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة فتقديره كما في ام ولد المغرور فان كذبه
المكاتب في النسب ثبت ش وهذا معطوف على قوله بان صدقه المكاتب يعني اذا لم يوجد من تصديقه فلو ملكه يوما
يعني لو ملك المولى الولد بعد تكذيب المكاتب دعواه م ثبت نسبه منه لقيام الموجب ش وهو اقراره بالاستيلاد
م وزوال حق المكاتب اذ هو المانع ش وقد زال ذلك بالتملك الا ولى قيل المكاتب وزال المانع فروع وفي
التكملة لا يحل للمولى وطء مكاتبته ولو وطئها فعليه عقرها وفي الاسبيجابي لو علقت منه كانت بالخيار ان شاءت
عجزت نفسها فصارت ام ولد وان شاءت مضت على الكتابة واخذت عقرها او فيما البينة يلزمه عقرها وان اجبتها
ام ولد فان ادت الكتابة عتقت وبعتق بموت سيدها ايضا وفي المحيط وطء المكاتبة حرام عند احمد
والائمة الاربعة ولو شرط وطئها فهو باطل ايضا عند الجمهور وقال احمد وابن المسيب له ذلك عند الشرط
عند اهل العلم وعن الحسن والزهري يحد ولو وطئ جارية مكاتبته فعليه عقرها وهو قول الشافعي واحمد وقال مالك
لا شيء عليه لانها ملكه وفي المحيط يجوز اعتاق ام الولد وكتابتها بغير الحرية وكذا تدبيرها
وفي جوامع الفقه ولد مدبرته بطل التدبير ويعتق من جميع المال ولا يسعى في الدين ولو باع خدمة ام الولد منها جاز
وعتقت كما لو باع رقبة العبد منه وهكذا رواه ابن سماعة عن ابي يوسف وعنه يجوز الى من يبيع الخدمة بالحل
لحلوها سيع رقبتها منها حيث تعتق ولو ولدت جارية منه وقال المولى هذا الحالي والولد ولدي وصدقه المولى
فلا حد ولو كذبه في الدين يثبت نسبه وصارت ام ولد له ولو صدقه في الولد ثبت نسبه وهو عبد لمولاه والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

كتاب الايمان

ش اي هذا الكتاب في بيان احكام الايمان وهو جمع يمين وهو في
اللغة القوة ومنه قوله تعالى لاخذنا منه باليمين اي القوة وفي الشريعة عقد قوي به عزم الحالف
على الفعل او الترك وقال النسفي اليمين تقوية احد طرفي الخبر بالمقسم به وطرفا الخبر الصدق والكذب
واليمين على ضربين يمين هي قسم وهي اليمين بالله عز وجل ويمين هي الشرط والجزاء مثل تعليق الطلاق
والعتاق ونحوه لكن شرط وهو يمين تعرفا اهل الشرع واسماؤها ستة قسم ويمين وحلف وعهد
وميثاق وايلاء ولليمين شرط وهو كون الحالف مكلفا وسبب وهو ارادة تحقيق ما قصده وركن وهو
اللفظ الذي ينعقد به اليمين وحكم وهو البر فيما يجب البر فيه والكفارة عند فواته وانما قيل
فيما يجب فيه البر لان من الايمان ما يجب فيه الحنث على ما يجي ان شا الله تعالى م قال ش اي
القدوري م الايمان على ثلاثة اضرب ش اي على ثلثة انواع م يمين الغموس ويمين منعقدة
ويمين لغو ش قال في المغرب الصواب ان يقال على ثلاث اضرب وان كانت الرواية محفوظة
فلها تأويل على تأويل الاقسام قوله يمين الغموس قال الاتقاني هذا من اضافة الجنس الى
نوعه كقولهم علم الطب تخرج من هذا الجواب عما يقال ان الموصوف لا يضاف الى صفته وبالعكس
وقال الكاكي الاصح من النسخ اليمين الغموس يعني الغموس صفة لليمين وما قيل انه من اضافة الجنس
الى نوعه كعلم الطب غير صحيح لان الطب ليس بصفة ثم وجه الانحصار بين الثلاثة ان اليمين
لا يخلو اما ان يكون فيها مؤاخذة اولا والثاني اللغو والاول ان كانت المؤاخذة في الدنيا فهي المنعقدة
وان كانت المؤاخذة في العقبى فهي الغموس وفي الايضاح والاقسام الثلاثة انما تاتي في اليمين
بالله تعالى واليمين في وجوب الحفظ اربعة انواع ما يجب فيها البر وهو الحلف على فعل طاعة او ترك
معصية وذلك فرض عليه وبالحلف يزداد وكادة وما لا يجوز حفظها وهو الحلف على ترك طاعة
او فعل معصية وما يخير فيه بين الحنث والبر والحنث خير من البر فيندب فيه الحنث قال
عليه السلام وما يستوي فيها البر والحنث في الاباحة فيتخير بينهما وحفظها اولى لقوله تعالى
واحفظوا ايمانكم وحفظ اليمين بعد وجوبها بالبر ومتى حنث في اليمين المنعقدة فعليه الكفارة
بالنص واجماع الامة والغموس على وزن فعول للمبالغة سميت به لانها تغمس صاحبها في النار
وقيل لانها تغمس صاحبها في الاثم لتعمده فيها الكذب م فالغموس هو الحلف على امر ماض يتعمد
الكذب فيه ش على اثبات شي او نفيه وسواء كان ماضيا او حالا فنظير الماضي قول الرجل والله
ما فعلت ذلك الامر وهو عالم بانه فعله ونظير الحال قوله والله انه زيد مع علمه انه عمرو
وما اشبه ذلك وقول المصنف على امر ماض هو عبارة القدوري فلذلك اقتصر المصنف عليه
وليس قوله على امر ماض قيدا وانما الماضي والحال سواء لان الغموس تتحقق في الحال ايضا لكنه
اقتصر على الماضي بناء على الغالب لان الماضي شرط ولهذا صرح صاحب التحفة وغيره ان
الغموس تتحقق في الحال ايضا وفي شرح الكافي اليمين الغموس ليست بيمين في الحقيقة لان
اليمين عقد مشروع وهذه كبيرة محضة وهي ضد المشروع ولكن سمي يمينا مجازا لان ارتكاب هذه
الكبيرة باستعمال صورة اليمين وفي البخاري عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس م فهذه اليمين ياثم فيها صاحبها
لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من حلف كاذبا ادخله الله النار
ش هذا الحديث غريب بهذا اللفظ ولكن ورد في صحيح ابن حبان من حديث ابي امامة قال

قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرئ مسلم حرم
الله عليه الجنة وادخله النار وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود لقي الله وهو عليه غضبان
وفي سنن ابي داود من حديث عمران بن حصين قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين
مصبورة كاذبا فليتبوأ مقعده من النار وقال ابن الاثير اي الزم بها وحبس عليها وكانت لازمة
لصاحبها من جهة الحكم وقيل لها مصبورة وان كان صاحبها هو المصبور لانه انما صبر من اجلها
اي حبس فوصفت بالصبر واضيفت اليه مجازا م ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار ش وبه
قال مالك واحمد واكثر اهل العلم منهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم
وسعيد بن المسيب والحسن البصري والاوزاعي والثوري والليث وابو عبيد وابو ثور واصحاب
الحديث وداود الظاهري م وقال الشافعي فيها الكفارة ش وهو قول الزهري محمد بن مسلم وعطا
بن رباح م لانها ش اي لان الكفارة م شرعت لرفع ذنب هتك حرمة الله تعالى ش فيه تتابع الاضافات
م وقد تحقق ش اي الهتك م بالاستشهاد بالله ش اي الحلف بالله حال كونه م كاذبا فاشبه
المعقودة ش اي اليمين المعقودة م ولنا ش اي ان اليمين الغموس م كبيرة محضة ش لما روى
البخاري من حديث عبد الله بن عمرو قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من الكبائر الاشراك بالله
وقد مضى الان ولو كان فيها كفارة لذكرها وقال الكاكي والجمهور قوله عليه السلام خمس من الكبائر
لا كفارة فيهن وعد فيها اليمين الفاجرة رواه ابو الفرج وقال ابن المنذر ولا نعلم خبرا يدل على ما قال
الشافعي من وجوب ثلثة انواع عبادة محضة وسببها مباح وعقوبة محضة وسببها حرام
محض وكفارات مترددة بين العبادة والعقوبة ويشترط لها النية كسائر العبادات والنية لا تشترط
في العقوبات م فلا يناط بها ش اي فلا تناط الكفارة بالكبيرة يعني ان اليمين الغموس لما كانت كبيرة
محضة لم يكن مناطا للكفارة التي هي عبادة بدليل انها تتادى بالصوم م بخلاف المعقودة ش اي بخلاف
اليمين المنعقدة فانها ليست بكبيرة م لانها مباحة ش فجاز ان يناط بها العبادة وقال الاكمل
وفيه بحث من وجوه الاول لو كان ما ذكرتم صحيحا لما وجبت الكفارة على المظاهر لكون الظهار
منكرا من القول وزورا وهذا النقض اجمالي الثاني ما وجبت بالادنى وجبت بالاعلى بطريق الاولى
الثالث الكبيرة سيئة والعبادة حسنة واستتباعها لها مباح لها لقوله عليه السلام اتبع السيئة
الحسنة تمحها والجواب عن الاول ان الكفارة لم تجب بالظهار بل بالعود الذي هو العزم على الوطي
وهو مباح وعن الثاني بان ذلك انما يكون فيما يرفع الاضعف شيئا يرفع الاقوى به وعن الثالث بان الحسنة
تمحو السيئة المقابلة لها وسقا بالمقارنة السيئة ممنوعة بل المظنون خلاف المقابلة لقوله عليه
السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الحديث م ولو كان فيها ذنب ش هذا جواب عما يقال المباح
هو ما لا يكون فيه ذنب والمنعقدة فيها ذنب فلا يكون مباحا فلا يناط بها العبادة كما ذكرتم
فاجاب بقوله لو كان فيها ش اي في المنعقدة م ذنب فهو متاخر ش عن اليمين م والحنث م متعلق
باختيار مبتدا ش يعني بفعل اختياري م وما في الغموس ملازم ش اي ما في الغموس من الذنب
ملازم لا يفارقها لا ابتدا ولا انتها فاذا كان كذلك م فيمتنع الالحاق بها ش اي بالمنعقدة
اي فلا يصح الحاق الغموس بالمنعقدة قياسا عليها وقال الاكمل وفي هذا الجواب تلويح الى الجواب
عن قوله فاشبه المعقودة م والمنعقدة ش اي اليمين المنعقدة م ما يحلف ش الحالف م
على امر في المستقبل على ان يفعله او لا يفعله ش مثال الفعل والله لادخلن دارك مثلا ومثال
عدم الفعل والله لا اكلم فلانا مثلا م فاذا حنث في ذلك ش اي في اتيانه باليمين المنعقدة م

لزمته الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وهو ما ذكرنا ش اي المراد من قوله
تعالى بما عقدتم الايمان ما ذكرنا من قولنا والمنعقد ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله
او لا يفعله يعني حقيقته ما نص في الاية ما ذكرنا م ويمين الغموس ان يحلف على امر ماض وهو ش
اي والحال انه م يظن انه كما قال ش يعني يظن ان الامر كما ذكره كقوله والله لقد دخلت الدار
والله ما كلمت زيدا م والامر بخلافه ش اي والحال ان الامر بخلاف ما كان يظنه م فهذه اليمين ش
اي يمين اللغو هذه حكمها م نرجو ان لا يؤاخذ الله بها ش اي بهذه اليمين اللغو م صاحبها ش وذلك
لان اليمين اللغو لا حكم لها اصلا لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم اي لا يعاقبكم
بلغو اليمين الذي يحلفه احدكم بالظن وفي الشامل وعند الشافعي اللغو اليمين التي لم يقصد
في الماضي والمستقبل وهو احدى الروايتين عن محمد رحمه الله وفي التحفة قال الشافعي يمين
اللغو هي اليمين التي تجري على لسان الحالف من غير قصد مثل قوله لا والله وبلى والله او كان يقرا
القران تجري على لسانه اليمين وقال الكاكي وعن محمد يمين اللغو هو قول الرجل لا والله وبلى
والله في كلامه وهو مروي عن عائشة موقوفا ومرفوعا وعن ابن عباس في رواية وبه قال الشافعي
واحمد ومحمد في رواية وقال الشافعي في رواية مثل ما ذكر صاحب التحفة وهو قول احمد
في رواية وعن مالك اللغو هو اليمين الغموس لكن [illegible] عند الشافعية وقال ابرهيم النخعي
لغو اليمين ان يحلف ناسيا على ماض او مستقبل وقال الشعبي ومسروق لغو اليمين ان يحلف
على معصية فيتركها فيكون لاغيا بيمينه وقال سعيد بن جبير لغو اليمين ان يحرم على نفسه
ما احل الله له من قول او عمل م ومن اللغو ش اي ومن يمين اللغو م ان يقول ش الرجل والله
انه لزيد وهو ش اي والحال انه م اي والحال انه م يظنه زيدا وانما هو عمرو ش وكذا اذا
راى طائرا من بعيد فظنه غرابا فقال والله انه غراب فاذا هو حمام م والاصل فيه ش
اي في لغو اليمين م قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ش ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
في ايمانكم وقد مر تفسيره الان م الا انه علقه بالرجاء ش اي غير ان محمدا علقه بالرجاء قال
الكاكي هذا جواب سؤال ذكره في المبسوط فان قيل ما معنى تعليق محمد نفي المؤاخذة
بالرجاء وعدم المؤاخذة في اللغو منصوص وما عرف بالنص فهو مقطوع به قلنا نعم ولكن
صورة تلك اليمين مختلف فيها فتعلق بالرجاء نفي المؤاخذة في اللغو بالصورة التي ذكرها وذلك
غير معلوم بالنص مع انه لم يرد من ذلك اللفظ التعليق بالرجاء بل اراد به التعظيم والتبرك
بذكر اسم الله تعالى كما روي انه عليه السلام مر بالمقابر فقال السلام عليكم دار قوم
مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون وما ذكر الاستثناء بمعنى الشك لانه كان يتيقن بالموت
قال تعالى انك ميت الاية ولكن معنى ذكر الاستثناء ما ذكرنا من الاختلاف في تفسير اللغة
على ما ذكرناه وعلى ما نذكره ان شاء الله تعالى وقال الاتراري قوله الا انه علقه بالرجاء
هذا جواب سؤال مقدر بان يقال كيف علق القدوري عدم المؤاخذة بالرجاء في
قوله فهذه اليمين نرجو ان لا يؤاخذ الله بها صاحبها وعدم المؤاخذة مقطوع بالنص في اللغو
قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فاجاب عنه وقال نعم لكن م للاختلاف في
تفسيره ش اي في تفسير اللغو فاورث شبهة فلهذا لم يقطع القول بعدم المؤاخذة
فيما تنازع من اللغو وقد اقتدى القدوري بمحمد بن الحسن رحمه الله انتهى قلت هذا
كما رايت فاعل قوله علقه محمد بن الحسن على ما ذكره الكاكي وعلى ما ذكره الاتراري هو

القدوري قال ايهما اصوب وقال الزجاج في تفسير اللغو يقال لغوت الغو لغوا ولغوت الغي
لغوا مثل محوت امحو وامحي محوا ويقال لغيت في الكلام الغي لغوا الغي اذا اتيت باللغو وكل ما لا خير
فيه مما يؤثم فيه او يكون غير محتاج اليه في الكلام فهو لغو ولغي قال العجاج عن اللغي ورفث التكلم
وقال الجوهري لغى يلغو لغوا اي قال باطلا ولغا الكلب لغوا ايضا ولغي بالكسر يلغى لغى واللاغية
اللغو وروى الزمخشري عن مجاهد هو الرجل يحلف على الشيء يرى انه كذلك وليس كما ظن وروى
ان الحسن سئل عن لغو اليمين وعنده الفرزدق فقال يا ابا سعيد دعني اجب عنك فقال
ولست بماخوذ بلغو تقوله اذا لم تعمد عاقدات العزائم ذكره في تفسير سورة المائدة وقال
ايضا في سورة البقرة اللغو الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره ولذلك قيل لما لا يعتد
به في الدية من اولاد الابل لغو وقال شمس الائمة السرخسي في اصوله قال علماؤنا اللغو
ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا فان فائدة اليمين اظهار الصدق من الخبر
فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين وكان لغوا م
قال ش اي القدوري م والقاصد في اليمين والمكره والناسي سواء ش الناسي هو الذي اراد
ان يتكلم بكلام يجري على لسانه اليمين وهو خاطئ حقيقة هكذا ذكر في التقويم وقيل
الناسي هو الذي ذهل عن التلفظ باليمين ثم تذكر انه تلفظ بلفظ اليمين ناسيا وفي بعض
النسخ ذكر الخاطئ مكان الناسي م حتى تجب الكفارة ش نتيجة كون القاصد في اليمين والمكره
والناسي سواء يعني لا فرق في وجوب الكفارة على هؤلاء جميعا م لقوله عليه السلام ش اي
لقول النبي صلى الله عليه وسلم م ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
ش هذا الحديث ذكره المصنف هكذا وبعض الفقهاء جعل عوض اليمين العتاق ومنهم
صاحب الخلاصة والغزالي في الوسيط وغيرهما ولا اصل له في الحديث النكاح والطلاق
والرجعة اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن حبيب بن اردك
عن عطاء بن ابي رباح عن ابن ماهك عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة انتهى وقد غلط النووي
الغزالي في تهذيب الاسماء واللغات فقال وقع هذا الحديث في الوسيط النكاح والطلاق
والعتاق وليس بصواب وانما الصواب الرجعة قلت فيه نظر روى الحارث بن ابي
اسامة في مسنده حدثنا بشر بن عمر ثنا ابن لهيعة عن عبيد الله بن ابي جعفر عن عبادة
بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز اللعب في ثلاث الطلاق والنكاح
والعتاق فمن قالهن فقد وجبن وروى الطبراني من حديث فضالة بن عبيد بلفظ ثلاث
لا يجوز اللعب فيهن الطلاق والنكاح والعتق وفيه ابن لهيعة كما مر وحاصل الكلام ان
لفظ الحديث هو الذي رواه ابو داود والترمذي كما مر وحسنه الترمذي وصححه
الحاكم وليس فيه لفظ اليمين وشراح الهداية كلهم سكتوا عن هذا غير ان الاتراري قال
في شرحه ولنا ما روى اصحابنا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث الى اخره ولو سكت
مثل غيره لكان اوجه م والشافعي رحمه الله يخالفنا في ذلك ش اي فيما ذكر من يمين المكره
والناسي فانه يقول لا تنعقد يمينهما واحتج بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه واجاب اصحابنا عنه بانه ليس المراد منه حقيقة الخطا والنسيان
والاكراه لانها ليست بمرفوعة حقيقة بدليل وقوعها حسا وانما المراد منه الحكم وهو

اما حكم الدنيا او حكم الاخرة والاول منتف بدليل وجوب الكفارة والدية في القتل الخطأ وهما
من احكام الدنيا وكذا يجب الغسل فيما اذا جامع المكره على الزنا ويفسد حجه وصومه وذاك
من احكام الدنيا فتعين الثاني وهو رفع الاثم فان قلت لا يثبت الكفر مع الاكراه فينبغي ان
لا ينعقد اليمين به كالنوم والجنون قلت لا نسلم صحة القياس لعدم المماثلة بين المقيس
والمقيس عليه لان النوم والجنون ينافيان التكليف بخلاف الاكراه ولهذا اباح شرب الخمر
للمكره وقتل النفس والزنا وذاك اية الخطاب م وسنبين ذلك في الاكراه ان شاء الله تعالى
ش الذي يأتي ما نذكره في كتاب الاكراه بقوله وكذا اليمين والظهار لا يعمل فيهما الاكراه لعدم
احتمالهما الفسخ م ومن فعل المحلوف عليه ناسيا او مكرها فهو سواء ش يعني اذا حلف ان لا يفعل
شيئا وكانت هذا يعني الحلف ثم فعله وهو مكره او ناس يحنث وبه قال مالك والشافعي في قول
واحمد في رواية وقال الشافعي في الاصح واحمد في رواية لا يحنث للحديث المذكور
وجوابه قد مر وكذا عندنا وهو اذا فعل المحلوف عليه وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق
الشرط حقيقة وقد وجد وهو الفعل الحسي لانه لا ينعدم بالاكراه فان قلت اليمين
عقد يقوي بها عزم الحالف على الفعل او الترك وهو من الافعال الاختيارية فكيف
يكون الناسي فيه كالقاصد قلت ذلك هو القياس وقد ترك بالنص لا يقال النص
معارض بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان الحديث لانه محتمل ونص اليمين
مفسر م لان الفعل الحقيقي ش الذي يوجد حسا م لا ينعدم بالاكراه وهو الشرط
ش اي وجود الفعل الحقيقي هو الشرط وقد وجد م وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون
ش هذا ذكره المصنف تفريعا لمسألة القدوري لان قوله ومن فعل المحلوف عليه مكرها
او ناسيا فهو سواء لفظ القدوري يعني اذا حلف وهو صحيح العقل ثم فعل المحلوف عليه في
حال الاغماء او الجنون حيث يجب عليه الكفارة م لتحقق الشرط حقيقة ش الشرط هو الحنث
وقد تحقق حقيقة فيتحقق المشروط م ولو كانت الحكمة رفع الذنب ش هذا جواب عما يقال
الحكمة في شرع الكفارة رفع الذنب لانها ستارة كاسمها ولا ذنب للمجنون والمغمى عليه فيما فعلا لعدم
الفهم فينبغي ان لا يحنثا ولا يجب عليهما الكفارة فاجاب بقوله ولو كانت الحكمة ش اي حكمة شرع
الكفارة م رفع الذنب ش على تقدير التسليم م فالحكم ش اي حكم الكفارة م يدار على دليله ش اي دليل
الذنب م وهو الحنث ش في اليمين م لا على حقيقة الذنب ش كما في الاستبراء فانه يجب على
المشتري لاجل دليل الشغل وان لم يوجد حقيقة الشغل قال الاكمل وللقائل ان يقول اقامة
الدليل مقام المدلول انما يكون اذا كان المدلول امرا خفيا في الاصل
فيدار عليه وان لم يتصور المدلول في بعض الصور كما ذكرت من شغل الرحم والمدلول هو
الذنب في هذه الصورة عند الحنث محقق ظاهر فلا يحتاج الى اقامة الدليل مقام المدلول م

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

ش اي هذا باب في بيان
ما يكون يمينا من الالفاظ وما لا يكون منها م قال ش اي القدوري م واليمين بالله ش اي
بلفظ الله لقوله عليه السلام من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت رواه مالك في الموطأ م
او باسم اخر ش اي اليمين باسم اخر من اسماء الله عز وجل م كالرحمن والرحيم ش قال الكاكي ثم جميع
اسماء الله تعالى في ذلك سواء تعارف الناس الحلف به او لا وهو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو
الصحيح وبه قال مالك واحمد والشافعي في قول للحديث المذكور والحلف بجميع اسمائه حلف بالله

وذكر شمس الائمة البيهقي في الشامل ان اليمين باسم اخر من اسماء الله تعالى اذا كان اسما لا يشركه فيه
غيره يمينا والا فلا لانه يحتمل وسوى في التحفة بين ما يكون اسما خاصا لله تعالى او اسما يشاركه
فيه غيره وقال الاترازي فيه نظر لانه بالاحتمال لا يتعين اسم الله مرادا م او بصفة ش اي
او اليمين م بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه لان الحلف بها متعارف
ش اي الحلف بصفة من صفاته متعارف والمراد بالصفة هي الحقيقية وهي المعنى القائم بالذات
كالعزة ونحوها لا الصفة النحوية كقولك مررت برجل قائم وقال الاترازي ثم صفاته تعالى
ان كانت من صفات الذات يجوز اليمين بها وان كانت من صفات الفعل فلا يجوز اليمين بها والفاصل
بينهما ان كل ما لا يجوز ان يوصف الله بضده فهي من صفات الذات كعزة الله وجلاله وكبريائه
وقدرته الا العلم فان اليمين به لا يجوز لجواز ارادة المعلوم كما قال تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه اي من معلوماته كذا فسر الزمخشري وكل ما يجوز ان يوصف الله عز وجل بضده فهي
من صفات الفعل كالرحمة والغضب والسخط على ما يجيء الان م ومعنى اليمين وهو القوة حاصل
ش اي في صفاته التي يحلف بها عرفا م لانه ش اي لان الحالف يعتقد تعظيم الله وصفاته فصلح
ذكره ش اي ذكر الحالف اسم الله وصفاته م حاملا ش على اليمين م او مانعا ش عنه حاصل
الكلام ان يقال لان مبنى الايمان على العرف فما تعارف الناس الحلف به يكون يمينا والا فلا او هو
اختيار مشايخ ما وراء النهر لان اليمين انما ينعقد للحمل او المنع وذا انما يكون بما يعتقد الحالف
تعظيمه وكل مؤمن يعتقد تعظيم الله وصفاته اذ هو معظم بجميع اسمائه وصفاته فصارت
حرمة ذاته وصفاته حاملا او مانعا على ما قصد الحالف نفيا او اثباتا وفي المبسوط قال
مشايخنا العراقيون الحلف بصفات الذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال والكبرياء يمين
والحلف بصفات الفعل كالرحمة والسخط والغضب والرضى لا يكون يمينا وقالوا ذكر صفات
الذات كذكر الذات وذكر صفات الفعل ليس كذكر الذات والحلف بالله مشروع دون
غيره وعلى هذا ينبغي ان يكون وعلم الله يمينا لانه من صفات الذات ولكنهم تركوا هذا القياس
لان العلم يذكر ويراد به المعلوم م الا قوله وعلم الله ش وفي بعض النسخ قال ش اي القدوري
الا قوله وعلم الله وهذا استثناء منقطع من قوله او بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا
م فانه ش اي فان الحلف بعلم الله م لا يكون يمينا لانه غير متعارف ش لان اليمين به اذا لم
يكن متعارفا كان استثناء عن العرف منقطعا وقال الشيخ ابو نصر هذا الذي ذكره
القدوري استحسان والقياس ان يكون يمينا وبه قال الشافعي قلت قال الشافعي اذا
قال وعلم الله او قدرة الله تعالى ولم ينو به اليمين او الحلف فهو يمين ولو قال اردت المعلوم
او المقدور لم يكن يمينا وكذا في خلق الله ورزق الله لم يكن يمينا بلا نية وقال مالك لا ينعقد
اليمين بصفات الفعل وبه قال احمد في رواية لانه مشترك ومع الاشتراك لا حرمة له
فلا ينعقد اليمين به وعن احمد في القدرة مثل قولنا م ولانه ش اي ولان العلم م يذكر ويراد
به المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ش فان قلت يرد على هذا القدرة
فانها صح بها اليمين مع صحة ارادة المقدور ولهذا يقال انظر الى قدرة الله تعالى قلت
لا نسلم لان المقدور ما بالوجود خرج ان يكون مقدورا لان تحصيل الحاصل محال فلم يحتمل
ارادته بالحلف ويحتمل الوجود معدوم ولا تعارف في الحلف بالمعدوم فكان المراد بالحلف
بالقدرة هي الصفة القائمة بذات الله تعالى بخلاف العلم اذا اريد به المعلوم حيث لا يخرج

الغلوم عن ان يكون معلوما بالوجود فظهر الفرق بين العلم والقدرة م ولو قال وغضب الله وسخطه
لم يكن حالفا ش وكذا اذا قال وعذاب الله او ثوابه او رضاه وبه صرح الحاكم في الكافي م وكذا
ش اي وكذا ليس بيمين اذا قال م ورحمة الله لان الحلف بها ش اي بغضب الله ورحمته م غير
متعارف ش لانه الاصل ان كل ما يتعارفه العرب يمينا ولم يرد به النهي في الشريعة كان يمينا
وكل ما لا يتعارفه العرب يمينا لا يكون يمينا م ولان الرحمة قد يراد بها اثرها وهو المطر
ش فيقال هذا ممنوع بقدرة الله لانه يقال انظر الى قدرة الله والمراد اثرها الا لكان يمينا
المقدور لكون القدرة غير مرئية فيكون كالعلم مع ذلك حلف بها م او الجنة ش اي او يذكر
الرحمة ويراد بها الجنة قال الله عز وجل ففي رحمة الله هم فيها خالدون م والغضب ش منبتدا
م والسخط ش عطف عليه وقوله م يراد بهما العقوبة ش خبر المبتدا ولو قال وامانة الله
يكون يمينا لان معناه والله الامين وانه من صفاته فان تمكن الى التاويل وهذا اختيار ما ذكره
صاحب التحفة عن الطحاوي انه لا يكون يمينا وان نوى بخلاف ما روي عن ابي يوسف انه لا يكون
يمينا وهو الاصح لما روي عن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف بالامانة
فليس منا م ومن حلف بغير الله لم يكن حالفا كالنبي والكعبة ش اي قال والنبي لا افعل هذا
والكعبة كذلك م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من كان منكم
حالفا فليحلف بالله او ليذر ش هذا الحديث اخرجه الجماعة الا النسائي عن نافع عن ابن
عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادركه في ركب وهو يحلف بابيه فقال
الا ان الله ينهاكم ان تحلفوا بابائكم فمن كان حالفا فليحلف بالله او ليسكت ولفظ الصحيحين
او ليصمت وقال مخرج الاحاديث يتعجب من الشيخ زكي الدين كيف عزاه للنسائي وترك الترمذي
والنسائي لم يذكره فكيف لا يعزوه الترمذي م وكذا اذا حلف بالقران ش لا يكون يمينا م
لانه غير متعارف ش لانه يراد به المقروء وهو غير الله تعالى وقال الناطفي ليس ينبغي ان يحلف
الرجل بسورة من كتاب الله تعالى ولا بالقران ولا بالكعبة ولا بالصلوة ولا بالصيام ولا بشيء
من طاعة الله عز وجل الا ترى انه لو حلف فقال والصلوة لا افعل كذا كان قد حلف بغير
الله تعالى وقال ابو يوسف ان قال والرحمن لا افعل كذا ان عنى به سورة الرحمن لا حنث عليه
كذا ذكره الناطفي في الاجناس وكذا لو قال والرسول والنبي والمسجد الحرام وبيت الله لا يكون
يمينا ان حلف وان البرئ واجب بكفر كذا في محاسن الشرايع وفي التتمة قال علي الرازي اخاف
على من قال بحياتي وحياتك وما اشبه ذلك انه يكفر ولولا ان العامة يقولون ولا يعلمونه
لقلت انه شرك لانه لا يمين الا بالله فاذا احلف بغير الله فكانه اشرك معه وقال ابن مسعود
لان احلف بالله كاذبا احب الي من ان احلف بغير الله صادقا فان الحلف بالكعبة والنبي والقران
والعرش والكرسي وما اشبه ذلك لا ينعقد عند الجمهور وعن احمد ينعقد اليمين بالحلف
بالنبي عليه السلام في رواية وعن ابن عمر انه عليه السلام قال من حلف بغير الله فقد اشرك
رواه الترمذي وقال حديث حسن فان قيل ان الله تعالى اقسم بغيره من مخلوقاته وصفاته كقوله
والشمس والليل والضحى ونحو ذلك كثير في القران قلنا الله تعالى ولاية الايجاد والامر والنهي
والتعظيم والتحقير وله ان يثبت الحرمة لمن شاء وليس للعبد ذلك بل عليه ان ينتهي عما نهاه الله
وقد نهى الله تعالى ان يحلف بغيره م قال معناه ش اي قال المصنف معنى قول الحالف بالقران
او بالنبي م انه يقول والنبي والقران ش لا افعل كذا م اما لو قال انا بريء منه ش اي من النبي

او من القران م يكون يمينا لان التبري منهما ش اي من النبي والقران م كفر ش وكذا اذا قال هو
بريء من الصلوة والصوم يكون يمينا عندنا خلافا للشافعي وكذا اذا قال هو بريء من الاسلام ان
فعل كذا خلافا للشافعي وعليه نص في شرح الطحاوي وقال في النوازل ان قال والكتب الاربعة
فليس هذا بيمين وان قال انا بريء من الكتب الاربعة فعليه كفارة يمين واحد وان قال انا بريء
من التوراة او بريء من الانجيل وبريء من الزبور وبريء من الفرقان وجب عليه اربع كفارات
وقال في خلاصة الفتاوى ولو قال لحرمة شهد الله ولا اله الا الله لا يكون يمينا وقال في فتاوى
الولوالجي رجل رفع كتابا من كتب الفقه او دفتر حساب فيها مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم
فقال انا بريء مما فيه ان دخلت فدخل لزمته الكفارة لانه يمين بالله تعالى ولو قال انا بريء
من المصحف لا يكون يمينا لان المصحف جلد واوراق ولو قال انا بريء مما في المصحف يكون يمينا
لان ما في المصحف قران ولو قال انا بريء من الحجة التي حججتها ومن الصلوة التي صليت فليس
بيمين بخلاف ما لو قال انا بريء من القران الذي تعلمته فانه يمين ولو قال انا بريء من شهر
رمضان واراد به البراءة من فرضيته فهو يمين ولو اراد به البراءة عن اجرها لا يكون يمينا
وان لم يكن له نية لا يكون يمينا م قال ش اي القدوري م والحلف بحروف القسم ش اي الحلف
يكون بحروف القسم م وحروف القسم ش ثلاثة احدها م الواو كقوله والله والباء
اي الثاني حرف الباء م كقوله بالله والتاء ش اي الثالث حرف التاء م كقوله تالله ش الاصل
فيها الباء الموحدة لانها للالصاق فهي تلصق الحلف الى المحلوف به يعني قولك احلف بالله ثم
حذف الفعل تخفيفا واكتفى بحرف القسم وبدل منها الواو لمناسبة بينهما لان وضعها
للجمع وفي الجمع معنى الالصاق ثم ابدل من الواو التاء لمناسبة بينهما لانهما من حروف الزوائد
كافي تراث اصله وراث وتجاه اصله وجاه ولما كانت الباء اصلا دخلت في اسم الله وغيره وفي
المظهر والمضمر والواو لما كانت بدلا دخلت الوجه حتى دخلت في المظهر دون المضمر
والتاء لما كانت بدلا من البدل انحطت بدرجتين حيث لم يدخل في المظهر والمضمر جميعا
الا على اسم الله تعالى وحده وقال عبد القاهر حكاه ابو الحسن من قولهم ترب الكعبة ولا يوحد
م لان كل ذلك ش اي المذكور من الحروف م معهود في الايمان ش التي تستعمل بين الناس م
ومذكور في القران ش كقوله تعالى يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وكقوله تعالى والله ربنا
ما كنا مشركين وكقوله تعالى وتالله لاكيدن اصنامكم م وقد يضمر حرف القسم فيكون حالفا
كقوله الله لا افعل كذا ش يعني ان حرف القسم اضمر في قوله الله لا افعل كذا فان اصله والله
لا افعل كذا او اراد بقوله فيكون حالفا ان اضمار حرف القسم واظهاره سواء في تحقق اليمين ثم
اشار الى وجه الاضمار بقوله م لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ش اي للايجاز اي
للاختصار لانه مطلوب في كلامهم ثم ان المصنف ذكر لفظ الاضمار في الرواية وذكر لفظ الحذف
في التعليل بطريق المسامحة لما ان بين الاضمار والحذف فرقا فان في المضمر ما يبقى اثره نحو قوله
تعالى انتهوا خيرا لكم اي يكن الانتهاء خيرا لكم والمحذوف ما لا يبقى اثره نحو قوله تعالى واسال القرية
م ثم قيل ينصب لانتزاع حرف خافض ش اراد بهذا الى بيان الخلاف في وجه النصب
والخفض في اللفظ المقسم به بعد حذف حرف القسم فقيل ينصب وهو قول البصريين
وعلل وجه النصب بقوله لانتزاع حرف خافض وهو حرف القسم لان اصله الله لا افعل كذا والله
لا افعل كذا انما حذف الواو انتصب بنزع الخافض م وقيل يخفض ش وهو قول الكوفيين

هكذا ذكره في المبسوط م لتكون الكسرة دلالة على المحذوف ش اي الكسرة التي على المحلوف به والمحذوف
هو حرف القسم قال الكاكي في تعليله النصب بانتزاع الخافض والجر لدلالة الكسرة عليه غير مسلم
عند اهل النحو لان انتصابه على انه مفعول به عند حذف حرف الجر لاتصال الفعل احلف بالمحلوف
به الا ان ما ذكر قوله لانتزاع الخافض اي بسبب انتزاع الخافض يتصل الفعل احلف بالمحلوف به
وكذا الجر لاضمار حرف الجر والثاني لا يعمل عمله عند الاضمار بخلاف الحذف كما ذكره ابن الحاجب
ونقول المراد بالمحذوف المضمر تسامحا وقال الاكمل هذه وظيفة نحوية في الاصل ولكن الاصولي
يبحث عنها من حيث استنباط المسائل الفقهية منها والواصل الى حد الاشتغال بكتاب الهداية
لا بد وان يكون قد وقف على ذلك ورآه م وكذا اذا قال الله ش يعني وكذا لا يكون يمينا اذا قال
الله على انه لا اكلم فلانا م في المختار ش انما قال في المختار احترازا عما روي عن ابي حنيفة انه
لو قال الله على ان لا اكلم فلانا انه ليس بيمين الا ان ينوي لان الصيغة صيغة النذر ويحتمل
معنى اليمين ذكره الولوالجي في فتاواه م لان الباء تبدل بها ش اي باللام م قال الله تعالى امنتم
له اي امنتم به فانهما يتعاقبان وقال ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت
حتى خرج وفي فتاوى قاضي خان لو قال لله لا افعل كذا اراد بسكون الهاء وبرفعها او نصبها يكون
يمينا لانه ذكر اسم الله عز وجل والخطأ في الاعراب لا يمنع صحة القسم لا في عرف الاستعمال ولا في
عرف الشرع لما روي في حديث ركانة انه قال والله ما اردت الا واحدة بالرفع وروي بالجر وعليه الجمهور
وعن القفال من اصحاب الشافعي واحمد في رواية انه لو قال بالرفع لا يكون يمينا الا بالنية لانه لم
يات بالموضوع ولا تصح ويحتمل ابتداء الكلام ويحتمل اليمين فلا يكون يمينا الا بالنية وعليه
جمع من اصحاب الشافعي وفي المحيط اذا قال بله لا يكون يمينا الا اذا نوى يعني اذا قال بكسر
اللام وسكون الهاء م وقال ابو حنيفة اذا قال وحق الله فليس بحالف ش يعني لا يكون يمينا
م وهو قول محمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف وعنه ش اي عن ابي يوسف م في رواية
اخرى انه يكون يمينا ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد م لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيته
ش اي كونه حقا م فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ش لان الحق من اسماء
الله تعالى ولهذا ذكر في عداد اسماء الله الحسنى فيصح الحلف به قال الله تعالى فذلكم الله ربكم
الحق فماذا بعد الحق الا الضلال وقال تعالى ولو اتبع الحق اهواءهم وقال تعالى ويعلمون ان
الله هو الحق المبين م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انه يراد به ش اي بالحق م طاعة الله اذ
الطاعات حقوقه فيكون حلفا بغير الله ش والحلف بالعبادات لا يجوز م قالوا ش اي اصحابنا
كلهم قالوا م لو قال والحق ش معرفا م يكون يمينا ش بالاجماع م ولو قال حقا لا يكون يمينا
ش ذكره متصلا بالتفريع كما قبله م لان الحق من اسماء الله تعالى والمنكر يراد به تحقيق الوعد
ش يريد به الفرق بين الحق وحقا بان المعرف اسم من اسماء الله تعالى قال الله تعالى ولو اتبع الحق
اهواءهم والحلف به متعارف فيكون يمينا واما المنكر فهو مصدر منصوب بفعل مقدر
فكانه قال افعل هذا الفعل لا محالة وليس فيه معنى الحلف فضلا عن اليمين وقال الفقيه
ابو الليث في النوازل قال ابو نصر البلخي بحق الله يكون يمينا لان الناس يحلفون به ولو قال
حقا لا يكون يمينا وهو بمنزلة قوله صدقا وهو قول محمد بن سلمة وقال الحسن بن ابي مطيع
حقا يمين لقوله تعالى ولو اتبع الحق اهواءهم فالحق هو الله تعالى فصار كانه قال والله لا افعل
كذا وقال ابو نصر لو قال والحق لا افعل كذا الا ان نوى به اسم الله تعالى فهو يمين والله اعلم

به اسم لا يكون يمينا وقال الاترازي لما نظر في قوله وحق الله يكون يمينا لان الاضافة تقتضي
المغايرة بين المضاف والمضاف اليه فيكون الحلف بغير الله تعالى انتهى قلت اراد به
قول الشيخ ابي نصر البلخي المذكور قلت الاضافة التي تقتضي المغايرة بين المضاف والمضاف اليه
اذا كانت الاضافة بمعنى اللام كما في غلام زيد وههنا يحتمل ان تكون الاضافة بمعنى من كما في
خاتم فضة وهذا لا يخفى على المتامل م ولو قال اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد او اشهد
بالله فهو حالف ش وكذا لو قال اعزم او اعزم بالله وقال زفر اذا لم يقل بالله في هذه الفصول
لا يكون يمينا وبه قال الشافعي نوى او لم ينو وقال مالك ان نوى اليمين بقوله اقسم بالله الى
آخره يكون يمينا وان اطلق فلا وعن احمد ان قوله بالله فهو يمين ايضا في رواية وفي رواية
يكون يمينا سواء نوى اليمين او لا وفي رواية لا يكون يمينا من غير ذكر الله م لان هذه الالفاظ ش اي اقسم
واخواته م مستعملة في الحلف ش اما الاول فلقوله عز وجل واقسموا ليصرمنها مصبحين
واما الثاني فلقوله تعالى يحلفون بالله واما الثالث فلقوله نشهد انك لرسول الله ثم قال
بعد ذلك اتخذوا ايمانهم جنة سمى قولهم نشهد انك لرسول الله يمينا وهم لم يقولوا نشهد
بالله والعزم عبارة عن القصد البليغ الذي ينتهي اليه تحصيل العازم فكان يمينا لانه يعطي
معنى هذا م وهذه الصيغة ش اي صيغة اقسم م للحال حقيقة ش عند الفقهاء كذا في الشرح
حتى جعل قول المرأة اختار نفسي عند التخيير بمنزلة اخترت وكذا قول الشاهد اشهد وقول
الشاهد عند القاضي اشهد بكذا م وتستعمل للاستقبال بقرينة ش سوف والسين
م فجعل حالفا في الحال ش عند ذكر لفظ الله لا الفاظ المذكورة فان قيل اليمين ما كان
حاملا ومانعا على فعل او تركه وعند ترك الاجر حيا للكفارة فقوله اقسم لا يكون من التر
يوجبا شيئا بمجرده لانه لم ينعقد على فعل شيء او تركه فكيف يكون يمينا ولان الكفارة تار
لذنب هتك حرمة اسم الله وليس في اقسم مجردا هتك حرمة اسم الله فكيف يكون موجبا للكفارة
لان صيغة فعل المضارع كما يكون للحال يكون للاستقبال فلا يجب الكفارة بالشك خصوصا
في حق الكفارة فانها ملحقة بالحدود وهي تندرئ بالشبهات قلنا قوله اقسم للحال حقيقة كما
قال المصنف فكانه بمنزلة قوله على يمين او يمين الله والاقرار باليمين يمين موجب للكفارة ذكره
في الذخيرة والمنتقى م والشهادة يمين ش يعني اذا قال اشهد فانه يمين واستدل عليه
بقوله م قال الله نشهد انك لرسول الله ش فهذا اخبار عن قول المنافقين اذا جاءوا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا نشهد انك لرسول الله نشهد ايمن منهم بل عليه ما
حكى الله عنهم بقوله اتخذوا ايمانهم جنة فاخبر الله تعالى ان قولهم نشهد انك رسول
الله يمين منهم واشار اليه المصنف بقوله م ثم قال ش اي ثم قال الله م اتخذوا ايمانهم جنة
فصدوا ش الجنة الوقاية وفي التفسير الشهادة تجري مجرى اليمين فيما يراد به من التوكيد
يقول الرجل اشهد بكذا وقع اقسم ربما استشهد ابو حنيفة على ان اشهد يمين م والحلف
بالله هو المعهود المشروع وقال تاج الشريعة رحمه الله هذا جواب من يقول ان قوله
احلف ينبغي ان لا يكون يمينا لجواز ان يكون حالفا بغير الله فقال الحلف بالله
هو المعهود المشروع ش اي المعهود بين الناس والمنصوص عليه في الشريعة لقوله عليه
السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر م وبغيره محظور ش اي الحلف بغير الله حرام
ممنوع م فيصرف اليه ش اي قوله احلف ينصرف الى الحلف بالله لان الظاهر من حال المسلم

الايمان بالمشروع دون غيره م ولهذا ش اي ولاجل ان الحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره
محظور م قيل لا يحتاج الى النية ش في قوله احلف او اشهد او اقسم لكونه يمينا صيرا الى ما هو
المعهود في الشرع وعليه صاحب التحفة م وقيل لا بد منها ش اي من النية م لاحتمال
العدة ش اي لان الوعد لان اللفظ يحتمله والعدة اصله الوعد فلما حذفت الواو تبعا لفعله
عوض عنها التاء م واليمين بغير الله ش بجر اليمين عطفا على العدة اي ولاحتمال اليمين بغير الله فلا يتعين
اليمين بالله الا بالنية واليه ذهب ابو النصر الاقطع م ولو قال بالفارسية سوكند ميخورم
بخدا يكون يمينا لانه ش اي لان هذا اللفظ م للحال ش فيصح اليمين لان معناه بالعربي احلف
بالله وصيغه احلف للحال فينعقد اليمين وسوكند بضم السين المهملة وسكون الواو وفتح
الكاف الصماء وسكون النون والدال المهملة ومعناه اليمين وميخورم بكسر الميم وسكون
الياء وضم الخاء المعجمة وفتح الواو والراء المهملة وسكون الميم ومعناه احلف وبخدا بفتح الباء الموحدة
وضم الخاء المعجمة وفتح الدال المهملة المقصورة ومعناه بالله م ولو قال سوكند خورم قيل
لا يكون يمينا ش لانه لفظ يحتمل الاستقبال ولا يكون يمينا م وقيل
لا فرق بين اللفظين في انه يكون يمينا م ولو قال سوكند خورده ام كان صادقا يكون يمينا
وان كان كاذبا لا شي عليه م ولو قال سوكند خورم بطلاق زنم لا يكون لعدم التعارف ش
بينهم في كونه يمينا والذي بطلاق مفتوح حقا الى زنم بفتح الزاي والنون وسكون الميم
ومعناه احلف بطلاق امراتي لا انه لم يكن لا يكون يمينا لانه ليس بمتعارف عندهم ومعنى زنم
امراتي وزن اسم المراة وزيدت فيه الميم الكاف كما ذكرت يعني امراتي والميم بمعنى يا المتكلم ولم ار
احدا من الشراح تكلم في هذا الموضع ولا ذكروا ما ذكره المصنف مع انهم اهل اللسان غير الكاكي
ذكر مثل ما ذكر المصنف ولم يستنبط شيا من ذلك ولا يفسر لفظا منه بالعربي م والعبد الضعيف
تكلم فيه كما ينبغي مع كوني عربيا لا في هذا اللسان م وكذا ش اي المصنف م وكذا قوله لعمر الله وايم
الله ش هذا عطف على اصل المسالة وهو قوله اقسم الى اخره اي وكذا يكون يمينا هذان
اللفظان اما قوله لعمر الله فكقوله تعالى لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون والعمر بفتح العين وضمها
البقاء الا ان الفتح استعمل في القسم ش وقال المصنف اي ان معناه البقاء بقوله م لان عمر
الله بقاء الله ش والبقاء من صفات الذات التي يعتقد الحالف بها فكانه قال والله الباقي واما ايم الله
فقد جاء في لفظ النبي صلى الله عليه وسلم في حديث رواه البخاري عن ابن عمر قال بعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعثا وامر عليهم اسامة بن زيد الحديث وفيه وايم الله ان
كان لخليقا للامارة الحديث م وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين ش وهو مذهب
اهل الكوفة فكان التقدير وايمن الله قسمي فكانه قال حلفت بالله فيكون يمينا م وبه قال احمد
والشافعي في وجه وقال في وجه لا يكون يمينا بدون النية م وقيل معناه والله وايم
صلة ش اي من صلات القسم زايد م كالواو ش اي في وايم الله وهذا عند البصريين قال
الاكمل معناه والله وكلمة ايم صلة اي كلمة مستقلة كالواو وفيه تامل وقال الزمخشري
حذف نون ايم وحذف همزته عند الدرج من التخفيف في القسم وفيه دليل على ان همزته
عند من قطع كما هو مذهب الفرا فانه يزعم انه جمع يمين سقوطها عند الوصل لاجل التخفيف
في القسم م والحلف باللفظين ش وهما لعمر الله وايم الله م متعارف ش يعني ان العرب استعملتهما
في القسم ولم يرد النهي عنه وهما مشهوران لغة وعرفا وشرعا م وكذا قوله وعهد الله وميثاقه

ش اي وكذا اليمين قول الحالف بعهد الله وميثاقه وبه قال مالك واحمد وقال الشافعي لا يكون
يمينا بغير النية م لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله ش اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان
بعد توكيدها وقد جعل عهد الله في القران يمينا كما ترى م والميثاق عبارة عن العهد ش يعني
معناه فاذا حلف بميثاق الله يكون يمينا كما في عهد الله وكذا اذا حلف بذمة الله يكون يمينا كذا
في الاصل والذمة العهد كذا في الفايق فعلى هذا يكون ذمة الله يمينا كعهد الله لانه في معناه م
وكذا ش اي وكذا يكون يمينا م اذا قال علي نذر او نذر الله لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي
صلى الله عليه وسلم م من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين ش هذا الحديث اخرجه ابو داود
وابن ماجه عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من نذر الحديث وروى الترمذي
عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كفارة النذر اذا لم يسم كفارة يمين
وقال الحاكم في كافيه وان حلف بالنذر فان نوى شيئا من حج او عمرة فعليه ما نوى وان لم يكن له
نية فعليه كفارة يمين وهاهنا اربع مسائل الاولى ان ينذر نذرا مطلقا فهو يمين كما ذكره في
الكتاب الثانية ان يقول لله علي صوم كذا فعليه الوفا به الثالثة ان يعلق نذره
بشرط كما اذا قال اذا جاء فلان او اذا شفى الله مريضي فعلي صوم كذا فعليه الوفا بما سمى
الرابعة ان يقول علي نذر ان لا افعل كذا ثم يفعله يكون يمينا ويوجب موجب اليمين والشافعي ثلاثة
اقوال في هذه المسايل في قول يمين وفي قول يخير بين الوفا بالنذر والكفارة وبه قال احمد وفي قول
يجب الوفا بما سمى م وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر يكون يمينا لانه ش
اي لان هذا القايل م لما جعل الشرط علما على الكفر ش حيث لما جعل ذلك الشي الذي حلف عليه
علما اي علامة على الكفر يعني بشرط له م فقد اعتقده واجب الامتناع ش اي فقد اعتقد
المحلوف عليه واجب الامتناع كما ان حرمة اسم الله تعالى يكون يمينا فكانه قال حرمت على نفسي الطلاق
عليه م وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا ش اي بوجوب الامتناع لغيره الشرط وهو الفعل م وقال
تاج الشريعة قوله بوجوبه لغيره وهو ما شرط الفعل لكونه حفظا للتصرانية او اليهودية
يعني انه اعتقد لو فعل كذا يصير نصرانيا فوجب الامتناع من ذلك الفعل م كما نقول في تحريم
الحلال ش بان قال كل حل علي حرام فانه يكون يمينا فان قيل يشكل بما اذا قال ان فعلت كذا
فعلي غضب الله حيث لا يجعل يمينا وان جعل علما على غضب الله الذي هو واجب الامتناع م
قلت الغضب قد يتحقق بارتكاب محظور هو دون الكفر ولا يصير حالفا لان حرمة
تلك الاشياء مما يحتمل النسخ والتبديل فلا يكون في معنى حرمة اسم الله بخلاف حرمة الكفر لانه
لا يحتمل النسخ والتبديل م ولو قال ذلك ش اي قوله ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر
م لشي قد فعله ش في الماضي كاذبا قاصدا م فهو الغموس ش اي اليمين الغموس لا كفارة فيها عندنا
ولكن هل يكفر ام لا فيه اختلاف المشايخ م ولا يكفر ش روي ذلك عن ابي عبد الله البلخي فانه قال
لا يكفر وكذا روي عن ابي يوسف م اعتبارا بالمستقبل ش اي اعتبار الماضي بالمستقبل لان الكفر
بالاعتقاد وهو لم يعتقد الكفر وانما قصد ان يصدق في مقالته م وقيل يكفر ش واليه محمد
بن مقاتل الرازي كذا في شرح الطحاوي م لانه ش اي لان ذلك القول في الماضي م تنجيز معنى ش
وان كان تعليقا صورة لانه علقه بما هو موجود والتعليق بشي كاين تنجيز فكانه قال هو
كافر لان كلامه خرج مخرج التحقيق فيكفر به م كما اذا قال هو يهودي ش لانه صريح بالكفر ش
والصحيح انه لا يكفر فيهما ش اي في الماضي والمستقبل م ان كان يعلم انه يمين وان كان عنده

انه يكفر بالحلف يكفر فيهما ش اي في الماضي والمستقبل م لانه رضي بالكفر حيث اقدم على الفعل
ش لانه بالاقدام صار مختارا للكفر واختيار الكفر كفر وفي المحيط لو قال ان فعلت كذا فاشهدوا
علي بالنصرانية فهو يمين م ولو قال ان فعلت كذا فعلي غضب الله او سخط الله فليس بحالف لانه
دعا على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ش لان الشرط ماله اثر في وجود الجزاء عند وجوده لتعلقه
به ولا اثر لوجود الشرط مع عدم المعصية في وجود الغضب ولا لعدم الشرط مع وجود المعصية
في عدم الغضب فعلم ان الغضب من مسببات المعصية لا من مسببات التعليق وكذلك
لا اثر في وجود هذه الافعال لان وجودها باسباب اخرى م ولانه غير متعارف ش اي ولان
قوله ان فعلت فعلي غضب الله او سخطه غير متعارف باليمين وقال الحاكم لو دعا على نفسه باللعنة
او الموت او عذاب النار لا يكون يمينا وكذا اذا قال هو ياكل الميتة او يستحل الدم ولحم
الخنزير او يترك الصلوة او الزكوة ان فعل كذا لا يكون يمينا لان ذلك وعد لا العقود شي
م وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو زان او سارق او شارب خمر او اكل ربوا ش يعني لا يكون يمينا
لهذه الالفاظ م لان حرمة هذه الاشياء ش اي حرمة الزنا والسرقة وشرب الخمر واكل الربوا
م تحتمل النسخ والتبديل ش اما الزنا والسرقة فلا يحتملان النسخ ولكن ذلك الفعل المقصود
بالزنا وذلك الفعل المقصود بالسرقة بعينه جاز ان يكون حلالا لانه يوجد النكاح وملك اليمين
فيجي احتمال انقلابهما من الحرمة الى الحل بالسبب الشرعي مجازا فلذا المراد بالنسخ الرفع
والتبديل التغيير واما الخمر والربوا فيحتملان النسخ لانه كان حلالا لا يحتمل نسخ واكل الربوا يحتمل
النسخ في نفسه وانعدام النسخ في حقه ولهذا كان مباحا في دار الحرب ولانه لا يكون زانيا
او سارقا او شارب خمر او اكل الربوا بمجرد قوله انا زان او سارق فيما بينه وبين الله تعالى
بدون اتصال الفعل بالحالف بخلاف قوله هو يهودي او نصراني م فلم يكن في معنى حرمة
الاسم ش اي فلم يكن في معنى حرمة هتك حرمة اسم الله لان حرمة اسم الله تعالى لا تحتمل النسخ اصلا
لثبوتها بدليل الوحدانية وهو ... فكذلك الاشياء التي ذكرنا
م ولانه ليس بمتعارف ش اي ولان الحلف بهذه الاشياء ليس متعارف وهذا هو الاصح في
التعليل والاختلاف ... فروع لو قال اني عبدك اشهدك
واشهد ملائكتك اني لا افعل كذا ... ليس بيمين ولو قال ان فعلت كذا فانا بري من الكتب
الاربعة فهي يمين واحدة ولو قال انا بري من الانجيل وبري من التورية وبري من الزبور
وبري من الفرقان فهذه اربعة ايمان وكذا لو قال بري من الله وبري من رسوله والله ورسوله
بريان منه فهو اربعة ايمان ولو قال بري من الله ورسوله فيمين واحدة ولو قال والله
والرحمن يكون يمينين الا ان يريد تكرار الاول وروى الحسن عن ابي حنيفة وبه قال زفر
يكون يمينا واحدا وان ادخل بينهما حرف العطف ولو قال والله والله فهو يمين ولو قال والله
والله يكون يمينا واحدا استحسانا وفي المنتقى لو قال والله والله او قال والله ثم والله لا افعل
كذا وان فعلت كذا فهي يمين واحد استحسانا وفي القياس يمينان وبه ناخذ وعن ابي يوسف
اذا قال والله لا اكلمك والله لا اكلمك فهما يمينان وروى الحسن ان نوى بالثاني الخبر عن الاول
يصدق ديانة ولو قال والله لا اكلم فلانا يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة ان كلمه
بعد ساعة فعليه ثلاثة ايمان وان كلمه بعد يوم فعليه يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه
يمين واحدة وان كلمه بعد سنة فلا شي عليه

م فصل في الكفارة ش اي هذا

فصل

فصل في بيان الكفارة ولما فرغ عن بيان الموجب بكسر الجيم وهو الحنث شرع في بيان الموجب بالفتح
وهو الكفارة لانها موجبة عند الحنث فان اليمين سبب للكفارة بطريق الانقلاب وقال بعض
اصحاب الشافعي اليمين سبب عند الحنث كملك النصاب عند تمام الحول وقال عامة اصحابه
السبب اليمين والحنث جميعا لانه لو كان مجرد اليمين سببا لوجبت الكفارة وان لم يوجد الحنث
ولكن يلزم عليهم ان لا يجوز الكفارة قبل الحنث لعدم السبب قبله ولهذا اختار صاحب
الوجيز الاول م قال ش اي القدوري م وكفارة اليمين عتق رقبة يجزي فيها ما يجزي في
الظهار ش يعني الرقبة المسلمة والكافرة والذكر والانثى والصغير والكبير لان الله عز وجل
اطلق الرقبة في الموضعين ولم يقيد فجاز هنا ما جاز ثمة ولا يجزي العمياء ولا المقطوعة
اليدين او الرجلين والمقطوعة يده ورجله من جانب واحد بخلاف العوراء ومقطوعة احدى
اليدين واحدى الرجلين وفي الاصم اختلاف المشايخ والاصح الجواز اذا صيح م وان شاء
كسى عشرة مساكين كل واحد ثوبا ش اعلم ان الواجب على الحانث احد الاشياء الثلاثة وهي عتق
رقبة وكسوة عشرة مساكين واطعام عشرة منهم وتعيين ذلك باختيار العبد لان كلمة
او في الاية للتخيير وهو مذهب عامة الفقهاء والمتكلمين وقال بعضهم احدها واجب
عينا عند الله تعالى وان كان مجهولا عند العباد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب
عنده عز وجل وقالت المعتزلة الواجب الكل على البدل على معنى انه لا يجب تحصيل الكل ولا
يجوز ترك الكل واذا اتى بواحد كفى ثم ان المكفر اذا اختار الكسوة كسى عشرة مساكين لكل مسكين
ثوبا ازارا او رداء او قميصا او قباء او كساء او جبة او ملحفة لان لابس هذه الاشياء يسمى
مكتسيا فيجزي كل واحد منها م فما زاد ش اي فما زاد على الثوب م وادناه ش اي ادنى الثوب
ما يجوز فيه الصلوة لان لابس ما لا يجوز فيه الصلوة لا يسمى لابسا م وان شاء اطعم عشرة
مساكين كالاطعام في كفارة الظهار ش يعطي لكل واحد من عشرة مساكين صاعا من تمر
او شعير او نصف صاع من حنطة او دقيق او سويق او غدى عشرة مساكين وعشاهم
اجزاه وكذلك ان اطعم خبز البر ... وغداهم وعشاهم وفيهم صبي فطيم
او فوق ذلك شيئا لم يجز وعليه اطعام مسكين واحد كذا ذكر الحاكم وغيره م والاصل فيه
ش اي في وجوب الكفارة م قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ش اي اقرأ
الاية او الاية بتمامها فعلى الاول النصب على المفعولية وعلى الثاني الرفع على الابتداء
محذوف الخبر م وكلمة او للتخيير فكان الواجب فيه ش اي في التكفير م احد الاشياء
الثلاثة ش لانه هذا الذي من ذلك م صام ثلاثة ايام متتابعات ش فان صامها متفرقة
لم يجزه م وقال الشافعي يخير ش يعني ان شاء فرق وان شاء تابع م لاطلاق النص ش اي نص
القران وبه قال مالك واحمد في رواية وظاهر مذهب احمد كقولنا وهو قول للشافعي
فان قيل الشافعي يحمل المطلق على المقيد في حادثة او حادثتين فكيف لم يحمل فيهما مع ورود
النصين مطلقا ومقيدا قلنا انه يقول تعارض هنا اصلان متعارضان احدهما مقيد
بالتفرق وهو صوم المتعة في الحج والثاني مقيد بالتتابع وهو صوم كفارة الظهار والقتل
فلم يكن الحاقه باحدهما اذ الحاقه باحدهما يوجب ترك العمل بالنص الاخر م ولنا قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وهي ش اي قراءة ابن مسعود هنا
م كالخبر المشهور ش قال الابزاري وقراءته كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة ويجوز الزيادة

على النص المشهور • وذلك ناسخ الشريعة لانها نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد
اشتهرت في السلف حتى يعلم في الكتاب فزاد الزيادة بالخبر المشهور صحيحة • وقال الكاكي كالخبر
المشهور لانه يقرا انها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يثبت قرانيته لعدم التواتر
فصار كالرواية المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتقيد بها وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد كما في صدقة الفطر لامكان العمل بهما وهنا غير ممكن لانهما في حكم واحد
في حادثة واحدة وهو الصوم وانه لا يقبل وصفين متضادين في وجوده فاذا ثبت التقييد
بالتتابع في تلك القراة لم يبق مطلقا ضرورة بخلاف صدقة الفطر فانهما وردا في السبب
ولا منافاة بين السببين واما صوم المتعة لم يجز في ايام النحر لانه لم يشرع فيها الا ان
التخيير واجب م ثم المذكور في الكتاب ش قال الكاكي اي المبسوط وقال الاترازي اي مختصر
القدوري واراد المذكور قوله في اول الفصل واداناه ما يجوز فيه الصلوة ش مروي
خبر مبتدا اعني قوله المذكور والمذكور هو ادنى ما يجوز فيه الصلوة وهو السراويل
اختلاف الرواية • قال في نوادر هشام لا يجوز وفي نوادر ابن سماعة يجوز كذا في الاجناس
وقال الكرخي في مختصره لا يجزي في ذلك العمامة ولا القلنسوة ولا السراويل وروى ابن
سماعة وبشر وعلي بن الجعد عن ابي يوسف في نوادر الحجر ومحمد الكيساني في املاء محمد عنه
كذلك لانه لا يسمى عريانا فلا يتناوله اسم الكسوة • وفي الخلاصة عن محمد ان اعطي المراة
لا يجوز وان اعطي الرجل يجوز كذا ذكره فيه كما قيل • وذكر ابن شجاع في كتاب الكفارات من
تصنيفه • قال ابو حنيفة ان كانت العمامة يقدرها قميص او ازار السابغ او ما يقطع شيئا يجزئ
والا لم يجزه • وهذا كله اذا كسي الرجل فاما اذا كسي امراة • قال الطحاوي لا بد فيه من الخمار
لان راسها عورة لا يجوز الصلوة اذا كانت مكشوفة • وقال الحاكم الشهيد في الكافي
فان اعطى كل مسكين نصف ثوب لم يجزه من الكسوة ولكنه يجزي من الطعام اذا كان نصف
ثوب يساوي نصف صاع من حنطة ولو اعطاهم ثوبا واحدا كبيرا بينهم وهو ثوب كثير
القيمة نصيب كل انسان منه اكثر من قيمة ثوب لم يجزه من الكسوة واجزاه من الطعام •
وقال مالك والليث للرجل ثوب وللمراة ثوبان درع وخمار • وقال الشافعي يعتبر ما يطلق
عليه اسم الكسوة حتى يجوز قميص او سراويل او عمامة وجبة او قباء او مقنعة او ازار او ردا
او طيلسان لان الاسم يقع على جميع ذلك وله في القلنسوة والخف وجهان • وعندنا ومالك
واحمد لا يجزي القلنسوة والخف • وعن ابي عمر رضي الله عنه لا يجزي اقل من ثلاثة اثواب قميص
وميزر ورداء • وعن ابي موسى الاشعري انه يجزي ثوبان • م ثم اعتبار الفقر والغنى عند ارادة
التكفير عندنا وعند الشافعي عند الحنث ثم اعتبر جواز الصوم عندنا وبعكسه لا وعند علي
الغلب م وعن ابي حنيفة وابي يوسف ان ادناه ش اي ادنى ما يجوز ان يكتسي به م ما يستر
عامة بدنه حتى لا يجوز السراويل ش لانه لا يستر عامة البدن م هو الصحيح ش اي هذا
المروي عن ابي حنيفة هو الصحيح م لان لابسه ش اي لابس السراويل م يسمى عريانا في
العرف لكن ما لا تجزيه عن الكسوة تجزيه عن الاطعام باعتبار القيمة ش يعني لو اعطاه ثوبا
لا تجزيه عن الكسوة مثل سراويل او خف او نصف ثوب تجزيه عن الطعام اذا بلغت قيمته
نصف صاع من بر وبه قال مالك واحمد • ثم في ظاهر الرواية تجزيه عن الطعام بغير نية
وعن ابي يوسف اذا نوى يكون بدلا عن الطعام وتجزيه عنه والا لا • وقال زفر لا تجزيه عن

الطعام نوى او لم ينو وعند الشافعي لا يجوز اعتبار القيمة في الكفارة كما في الزكوة م وان قدم الكفارة
على الحنث لم يجزه • وقال الشافعي يجزيه بالمال ش اي يجزي التكفير بالمال قبل الحنث • وبه قال مالك
واحمد • وقيد بالمال لان ظاهر مذهبه ان الصوم لا يجوز لان العبادات البدنية لا تقدم
على اوقاتها الا اداء • وفي وجه يجوز وهو قوله القديم وبه قال مالك واحمد م لانه اداها بعد السبب
وهو اليمين فاشبه التكفير بعد الجرح ش قبل الموت وكذا كفارة الظهار فانها تجوز بعد الظهار
قبل العود كالزكوة فانها تجوز قبل الحول م ولنا ان الكفارة لستر الجناية ش لانها تكفر الخطيئة
اي لسترها ولا يتصور سترها قبل وجودها وهو معنى قوله م ولا جناية ش فلا ستر ولا يصح
التكفير قبل الحنث لانه يلزم تقديم المسبب على السبب وهو باطل كما لو كفر قبل الاظهار م
واليمين ليست بسبب ش هذا جواب عن قوله لانه اداها بعد السبب تقريره لا نسلم
ان اليمين سبب لوجوب الكفارة لان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم وطريقا له
واليمين مانعة الحنث وهو معنى قوله م لانه مانع ش وتذكير الضمير باعتبار المذكور او باعتبار
ظاهر اللفظ م غير مفض ش الى الحكم والسبب ما يكون مفضيا كما ذكرنا م بخلاف الجرح جواب
عن قياس المتنازع فيه على الجرح قبل الموت م لانه ش اي لان الجرح م مفض ش الى زهوق
الروح وبخلاف الظهار لان نفس الظهار جناية وبخلاف الزكوة قبل الحول لانها شكر لنعمة المال
وهو موجود ومضي الحول للتاجيل فيه واضافة الكفارة الى اليمين مجاز لانها على عرض ان يصير
سببا على تقدير الحنث • فان قيل احتج الشافعي بظاهر قوله عليه السلام لعبد الرحمن
بن سمرة اذا حلفت على يمين فرايت غيرها خيرا منها فكفر يمينك وائت الذي هو خير
متفق عليه وفي لفظ ابي داود ثم ائت الذي هو خير • قلت اجاب اصحابنا عن هذا الحديث
عبد الرحمن بن سمرة بانه عليه السلام قال له لا تسال الامارة الحديث وفي اخره واذا حلفت
على يمين ورايت غيرها خيرا منها فائت الذي هو خير وكفر عن يمينك اخرجه في الصحيح
ولا نقال الواو للجمع وثم للترتيب فيحمل على الجمع لا على التخيير والتقديم بخلاف ثم لانه
للترتيب لانه جاء في رواية اخرى ثم ليكفر فحمل ما رواه الشافعي على انه بمعنى الواو لان ثم
تجي بمعنى الواو قال تعالى ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد فيكون ما روينا
محكما في التاخير وما رواه محتمل فحمل عليه لما ذكرنا احمالا للمتضادين ولانه اجرانا التكفير مطلقا
ومطلق التكفير لا يجوز قبل الحنث لانه لا يجوز بالصوم اجماعا م ثم لا يسترد من المسكين
ش عطف على قوله لم يجزه يعني لا يسترد المال من المسكين وان كان لا يقع عن الكفارة م
لوقوعه صدقة ش لانه قصد شيئين حصول الثواب ورفع الذنب ولم يرتفع الذنب لعدمه
فيحصل الثواب لامكانه فيكون صدقة ولا رجوع فيها م قال ش اي القدوري م ومن حلف
على معصية مثل ان لا يصلي او لا يكلم اباه او ليقتلن فلانا ينبغي ان يحنث نفسه ويكفر عن
يمينه لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من حلف على يمين وراى
غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ش هذا الحديث معنى الاول ومعنى
الكلام فيه ومعنى قوله على يمين ان على مقسم عليه من فعل او ترك لان اليمين مركبة من مقسم
به وهو بالله ومقسم عليه وهو قوله لافعلن او لا افعل فكان من باب ذكر الكل وارادة البعض
وقال الاكمل وفي وجه الاستدلال به نظر لانه قال وراى غيرها خيرا منها فالمدعى مطلق
والدليل مشروط برؤية غيره خيرا والجواب ان حال المسلم يقتضي ان يرى ترك المعصية

خيرا منها فيجعل الشرط موجودا نظرا الى حالة م ولان فيما قلناه ش يعني اداء الكفارة بعد الحنث
م تفويت البر الى جابر وهو الكفارة ش لما ان الجابر يقتضي سبق خلل المجبور وهو خلل اليمين
بالحنث فيما قلنا تصلح الكفارة جابرة م ولا جابر للمعصية في ضده ش اي في ضد ما قلناه واراد
بالضد البر في اليمين اي لا جابر لمعصية الحنث فيما قاله الشافعي لان الحنث لما تاخر عن الكفارة
لم يصلح الكفارة السابقة جابرة لذلك الحنث لان الجابر لا يتقدم كذا في النهاية وقال الاكمل
وقال في بعض الشروح ولان فيما قلنا اي في تحنيث النفس والتكفير بعد ذلك تفويت البر الى
جابر والجابر هو الكفارة والفوات الى جابر كلا فوات فيكون المعصية الحاصلة بتفويت
البر كلا معصية لوجود الجابر واما اذا اتى بالبر وهو ترك الصلاة وقطع الكلام عن الاب
وقتل الفلان بغير حق حصل المعصية بلا جبر لها فيكون المعصية قائمة لا محالة
فلهذا قلنا يحنث نفسه ويكفر عن يمينه وكلا الوجهين صحيح والثاني انسب انتهى ثم
اراد بالقائل بقوله وقال في بعض [illegible] لانه قال في شرح هكذا وسرده الاكمل
برمته وحشنه م واذا حلف الكافر ثم حنث في حال الكفر او بعد الاسلام فلا حنث عليه
ش اي فلا كفارة عليه وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد يلزمه الكفارة بالمال دون الصوم
م لانه ش اي لان الكافر م ليس باهل لليمين لانها تعقد لتعظيم الله تعالى ومع الكفر لا يكون
معظما ش لانه هاتك حرمة اسم الله باصراره على الكفر والتعظيم مع الهتك لا يجتمعان والبر
لا يتحقق الا من المعظم ولا يلزم استحلافه في المظالم والخصومات اذ هو مشروع في حقه
لانه من اهل مقصود الاستحلاف وهو النكول والاقرار وكذا هو من اهل اليمين بالطلاق
والعتاق لانه من اهل حكمهما م ولا هو اهل الكفارة ش اي ولا الكافر اهل الكفارة م لانها
عبادة ش لكونها ستارة [illegible] م ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه ش سواء كان ثوبا او طعاما
او امة او غيرها بان قال حرام على او حرمت هذا او امتي هذه ونحو ذلك م لم يصر
محرما ش اي بعينه [illegible] م وعليه ان استباحه ش اي تعامل
به معاملة المباح فان اكل الطعام او لبس الثوب او وطئ الامة فعليه م كفارة يمين وقال الشافعي
لا كفارة عليه ش لانه ليس بيمين الا في النساء [illegible] وبه قال احمد وقال مالك من حرم على
نفسه شيئا غير امراته لا يلزمه شيء ليس بيمين م لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد
به تصرف مشروع وهو اليمين ش كعكسه وهو تحليل الحرام م ولنا ان اللفظ ينبي عن اثبات
الحرمة وقد امكن اعماله ش اي اعمال اللفظ م بثبوت حرمة لغيره ش لغير اللفظ م باثبات
موجب اليمين ش وهو الكفارة الحاصلة بالشرع وسعه اثبات الحرمة لذاته وعينه [illegible]
الحرمة لغيره وهو صيانة حرمة اليمين وهو الكفارة على تقدير الحنث م فيصار اليه ش اي
الى ثبوت الحرمة لغيره م ثم اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا ش انتصاب قليلا على انه مفعول
لقوله فعل حنث ووجبت الكفارة ش لان التحريم ثبت متناولا كل جزء منه م وهو المعني
ش بكسر النون وتشديد الياء اي المقصود م من الاستباحة المذكورة ش اي فعل
ما حرمه هو المراد من الاستباحة التي ذكرها م لان التحريم اذا ثبت ش يعني تحريم العين
وهو دليل قوله اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث وذلك لان تحريم العين اذا ثبت م
تناول كل جزء منه ش اي مما حرمه فيحنث بالقليل والكثير قال الاكمل وعورض بان اليمين
اما بان يذكر مقسم به وهو عنده ذكر اسم من اسمائه او صفة من صفاته كما تقدم او لان

الشروح

يذكر مقسم به وهو عنده ذكر اسم شرط وجزاء وليس شيء منهما بموجود فكيف صار يمينا واجيب
بسقوطهما بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم بعد قوله لم تحرم ما احل الله لك من تحريم العسل
وتحريم مارية اطلق الايمان على تحريم الحلال وفرض تحلة الايمان والراي لا يعارض النصوص
الشرعية م ولو قال كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك ش هذا ظاهر
الرواية قال الحاكم الشهيد في الكافي واذا قال الرجل كل حل علي حرام سئل عن نيته فان نوى
يمينا فهو يمين ويكفرها ولا يدخل امراته في ذلك الا ان ينويها فان نواها دخلت فيه فاذا اكل او
شرب او قرب امراته حنث وسقط عنه الايلاء فان نوى به الطلاق فالقول فيه كالقول في
الحرام اي فيقع ما نوى وان نوى الكذب فهو كذب م والقياس انه يحنث كما فرغ من اليمين لانه
باشر فعلا مباحا وهو التنفس م ونحوه ش كفتح العينين وفتح الجفنين او ضمهما م وهو قول زفر
ش قال عنده كما فرغ من اليمين حنث م وجه الاستحسان ان المقصود وهو البر لا يحصل
مع اعتبار العموم ش لان صيغة العموم [illegible] يراد بها اخص الخصوص
النفس وهنا لا يكره [illegible] عن التنفس وفتح العين وذلك
الحلال يحمل على الحلال الاعم وهو ما يعتاد به من المطعوم والمشروب وهو معنى قوله م واذا
سقط اعتباره ش اي اعتبار العموم م ينصرف ش [illegible] م الى الطعام والشراب للعرف
ش بين الناس م لانه يستعمل فيما يتناول عادة ش [illegible] التعليل لقوله للعرف يعني انما انصرف
قوله كل حل علي حرام الى الطعام والشراب لانه في عرف الناس يستعمل في ذلك م ولا يتناول
المراة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم [illegible] لا يمكن اجراء اللفظ على عمومه لما قلنا م واذا نواها
ش اي اذا نوى المراة م كان ايلاء ش لان اليمين من المرجحات [illegible] جماعها في المدة كفر
عن يمينه وان لم يقربها حتى مضت مدة الايلاء بانت بالايلاء ولا ينصرف اليمين عن الماكول
والمشروب ش حتى اذا اكل او شرب حنث م وهذا كله ش اي جميع ما ذكر كله م جواب
ظاهر الرواية ش وهو رواية المبسوط م ومشايخنا قالوا ش المراد بمشايخنا [illegible]
الاسكاف وابي بكر بن ابي سعيد والفقيه ابي جعفر وحيث قالوا م يقع به الطلاق من غير
نية لغلبة الاستعمال ش فيما بين الناس [illegible] يريدون بهذا اللفظ
الطلاق م وعليه الفتوى ش قال ابو الليث وبه ناخذ [illegible] النسفي حلال المسلمين
على حرام ينصرف الى الطلاق بلا نية للعرف وان لم يكن له امراة يجب عليه كفارة وان كانت له
امراتان يقع الطلاق على واحدة والبيان اليه [illegible] كقوله امراتي طالق وله امراتان
او اكثر في التتمة وكذا لو قال حلال الله علي حرام او حلال المسلمين علي حرام او حلال ايزد بروي حرام
وله امراة ينصرف اليها من غير نية للعرف فان مراد العامة من هذا اللفظ الطلاق م وكذا
ينبغي في قوله حلال بروي حرام ش اي وكذا ينبغي ان يقع الطلاق بلا نية في قوله حلال بروي
يعني حلال علي حرام م للعرف ش اي لاجل عرف الناس في الطلاق م واختلفوا في قوله ش
اي اختلف المشايخ في قول الرجل م هرچه بدست راست گيرم بروي حرام انه هل يشترط النية
ش ام لا يشترط م والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف ش قوله هرچه بفتح الهاء وسكون
الراء وكسر الجيم الصماء وسكون الهاء ومعناه كل شيء وقوله بدست بفتح الباء الموحدة والدال المهملة
وسكون السين المهملة والتاء المثناة من فوق ومعناه بيدي وقوله راست بفتح الراء وسكون السين
المهملة بعد الالف وبالتاء المثناة من فوق ومعناه اليمين يعني بيدي اليمين گيرم بكسر الكاف

وسكون الباء آخر الحروف وفتح الراء وسكون الميم معناه أخذ قوله بروي بفتح الباء الموحدة وسكون الراء
وفتح الواو وسكون الياء آخر الحروف معناه علي وفي خلاصة الفتاوى هرچه بدست راست
كيرم بر من حرام لا يصدق أنه لم ينو ولو قال هرچه بدست راست كيرم فهو بمنزلة قوله
كيرم ولو قال هرچه بدست چپ كيرم في مجموع النوازل لا يكون طلاقا إلا بالنية ولو قال هرچه
بدست راست كيرم لا يكون طلاقا لأن العرف في قوله كيرم لا عرف في قوله كيرم ولو قال
بدست كيرم ولم يفعل علي سنة وجب بمنزلة قوله هرچه بدست كيرم م ومن نذر نذرا
مطلقا ش أي مطلقا عن ذكر الشرط بأن قال لله علي صوم سنة بدون التعليق بشيء م فعليه
الوفاء به ش أي بما سمى م لقوله عليه السلام ش أي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من نذر
وسمى فعليه الوفاء بما سمى ش هذا الحديث غريب وفي وجوب الوفاء بالنذر أحاديث صحاح
منها ما أخرجه البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا قال يا رسول
الله إن أختي نذرت أن تحج وإنها ماتت فقال النبي عليه السلام لو كان عليها دين أكنت
قاضيه قال نعم قال فاقض الله فهو أحق بالقضاء وفي رواية الدين ومنها ما أخرجه
البخاري ومسلم عن ابن عمر عن عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية
أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال أوف بنذرك زاد البخاري فاعتكف ليلة ومنها
ما رواه أبو داود في سننه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت النبي صلى
الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله إني نذرت ... قال أوفي بنذرك
الحديث م وإن علق النذر بشرط ش بأن قال إن شفى الله مريضي أو رد الله غائبي أو مات
عدوي فعلي صوم شهر أو سنة م فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر ولا يخرج عنه
بالكفارة م لإطلاق الحديث ش المذكور ... بين كون النذر مطلقا أو معلقا
بشرط م ولأن المعلق بالشرط كالمنجز عنده ش أي عند وجوده ولو نجز
النذر ... وجود الشرط لم يجز ... الكفارة فكذا هاهنا قال ... المشهور عنه وقيل
... النذر في ... مطلقا م وعن أبي حنيفة أنه رجع
عنه ش أي عن نفس الوفاء ... الكفارة والوفاء وعن عبد العزيز بن خالد
الترمذي قال خرجت ... كان ... النذور والكفارات على أبي
حنيفة رضي الله عنه ... إلى هذه المسألة قال قف فإن من رأيي أن أرجع فلما
رجعت من الحج إذا قد توفي رحمه الله فأخبرني الوليد بن أبان أنه رجع قبل موته بسبعة أيام
وبه يفتي إسمعيل الزاهد وشمس الأئمة السرخسي لكثرة البلوى به في هذا الزمان وهذا لأن
كلامه نذر بظاهره ويمين بمعناه م وقال إذا قال ش أي وقال أبو حنيفة إذا قال الرجل م إن
فعلت كذا فعلي حجة أو صوم سنة أو صدقة ش أي أو قال فعلي صدقة ما أملكه أجزأه من ذلك
كفارة يمين وهو قول محمد ش وبه قال الشافعي في الجديد وأحمد ومالك في رواية وفي القديم يتعين
الكفارة ويسمون هذا نذر اللجاج م ويخرج عن العهدة ش أي عن عهدة اليمين م بالوفاء بما سمى أيضا
ش حتى لو كان معسرا كان مخيرا بين أن يصوم ثلاثة أيام وأن يصوم شهرا وهذا يروى عن أبي
حنيفة في النوادر ووجهه ما روي في السنن مسندا إلى عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال كفارة النذر كفارة اليمين م وهذا ش أي هذا المذكور م إذا كان
شرطا ش أي إذا كان النذر معلقا بشرط م لا يريد كونه ش مثل أن شربت الخمر فعلي صوم سنة

م لأن فيه معنى اليمين وهو المنع ش عن إيجاد الشرط م وهو بظاهره نذر ش وهو ظاهر م فيتخير
ويميل إلى أي الوجهين شاء ش أي التكفير أو النذر م بخلاف ما إذا كان شرطا ش أي بخلاف ما إذا
علق بشرط م يريد كونه ش أي كون الشرط م كقوله إن شفى الله مريضي لانعدام معنى اليمين
فيه وهو المنع ش لأن قصده الرغبة فيما جعله شرطا م وهذا التفصيل ش أي الذي ذكرنا
بين شرط لا يريد كونه وبين شرط يريد م هو الصحيح ش وقال الأكمل وفيه نظر لأنه إن أراد
حصر الصحة فيه من حيث الرواية فليس بصحيح لأنه غير ظاهر الرواية وإن أراد حصرا فيه
من حيث الرواية لدفع التعارض فالدفع ممكن من حيث حمل أحدهما على المرسل والآخر على المعلق
من غير تفرقة بين ما يريد كونه وما لا يريد على أن فيه إيماء إلى القصور في الذهاب إلى الظاهر
الرواية م قال ش أي القدوري م ومن حلف على شيء ش وفي بعض النسخ على يمين وعلى هذا
قال الأترازي يعني بقوله على يمين أي على المقسم عليه م وقال إن شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث
عليه ش وفي المبسوط حلف على يمين وقال إن شاء الله متصلا لا حنث عليه وبه قال
أكثر أهل العلم وقال مالك لا يرفع حكم اليمين ... م لقوله عليه السلام ش أي لقول النبي
صلى الله عليه وسلم م من حلف على يمين وقال إن شاء الله متصلا فقد بر في يمينه ش هذا الحديث
بهذا اللفظ غريب وبمعناه أحاديث منها ما أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن أيوب
السختياني عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال من حلف فاستثنى فإن شاء مضى وإن شاء
ترك غير حنث انتهى بلفظ النسائي وفي لفظ له فهو بالخيار إن شاء أمضى وإن شاء ترك وفي لفظ ابن
ماجة نحوه ولفظ أبي داود من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى ولفظ الترمذي
فقال إن شاء الله فلا حنث عليه وقال حديث حسن ومنها ما رواه الترمذي والنسائي وابن
ماجة من حديث ابن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف
على يمين فقال إن شاء الله لم يحنث م إلا أنه ش استثناء من قوله فلا حنث عليه يعني لا يحنث
إذا كان الاستثناء متصلا بيمينه وهو معنى قوله م لا بد من الاتصال ش بأن لا ينقطع قوله
إن شاء الله بكلام أو سكوت والفصل لانقطاع النفس لا يعتبر لتعذر الاحتراز عنه أما إذا
كان الاستثناء منفصلا فلا عبرة به فعليه الحنث م لأنه بعد الفراغ رجوع ش عن اليمين
م ولا رجوع في اليمين فإن قلت هذا التفصيل في مقابلة إطلاق الحديث بإطلاقه
لا يفصل بين المتصل والمنفصل قلت الدلائل الدالة من النصوص وغيرها على لزوم
العقود هي التي توجب الاتصال فإن تجويز الاستثناء منفصلا يفضي إلى إخراج العقود كلها من
البيوع والأنكحة وغيرهما من أن يكون ملزمة وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى وهذا التعليل يقوي
تلك الأدلة فيحمل حديث الاستثناء على الاتصال توفيقا بين الأدلة والله أعلم بالصواب

م باب اليمين في الدخول والسكنى ش أي هذا باب في بيان

حكم اليمين المتعلق بدخول البيت وحكم السكنى فيه الدخول الانفصال من الظاهر إلى الباطن والخروج
على العكس والسكنى عبارة عن الكون في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فإن من جلس في
مسجد أو بات فيه لا يعد ساكنا فيه ولما كان انعقاد اليمين على فعل شيء أو تركه شرع بذكر
الأفعال التي ينعقد عليها اليمين بابا بابا إلا أنه قدم هذا الباب على غيره لأنه أهم لأن
الإنسان يحتاج إلى مسكن يدخل فيه ويستقر ثم يترتب على ذلك سائر الأفعال من الأكل والشرب
م قال ش أي القدوري م ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة أو المسجد أو البيعة ش أو الكنيسة

البيعة متعبد النصارى م او الكنيسة ش وهي متعبد اليهود م لم يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة
وهذه البقاع ما بنيت لها ش اي للبيتوتة والمعتبر في الايمان العادة والعرف والالفاظ
المستعملة في الايمان مبنية على العرف عندنا ۰ وقال احمد مبنى الايمان على النية سواء نوى
ظاهر اللفظ او مجازه خاصا او عاما لقوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى ۰ وقال الشافعي رضي
الله عنه مبنية على الحقيقة لانها حقيقية بالمراد ۰ وعند مالك على معاني كلام القرآن لانه
على اصح اللغات وافصحها م وكذا ش اي وكذا لم يحنث م اذا دخل دهليزا او ظلة باب الدار
ش والظلة ما اظل فوق الباب خارج الدار م لما ذكرنا ش اشارة الى قوله لان البيت ما اعد
للبيتوتة وفي التحفة ولو دخل دهليز الدار حنث لانه في الداخل م والظلة تكون على السكة
ش قد ذكرنا ان الظلة ما اظل فوق الباب خارج الدار وهو يصلح ان يكون تفسيرا لما ذكر المصنف
واوضح ذلك صاحب الحصر فقال الظلة هي ان يكون احد طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الآخر
على حائط الجار المقابل لها وفي الذخيرة الظلة الساباط الذي يكون على باب الدار
وقال صاحب المغرب قول الفقهاء ظلة الدار يريدون بها السدة التي فوق الباب والكل في
الحقيقة معنى واحد م وقيل اذا كان الدهليز بحيث اذا اغلق الباب يبقى داخلا وهو
مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة ش قيده بقوله وهو مسقف اذ لو كان غير مسقف ينبغي
ان لا يحنث ولكن الاصح انه كل موضع اذا اغلق الباب لا يمكنه الخروج يكون من الدار فعلى
هذا يحنث بدخوله الدهليز مطلقا كما ذكر اولا وعلله بقوله لانه في الداخل م وان دخل
صفة حنث ش اي في يمينه لا يدخل بيتا م لانها تبنى للبيتوتة فيها في بعض الاوقات فصار
كالشتوي والصيفي ش الشتوي هو الذي يبنى لان يبات فيه في الشتاء والصيفي الذي
لان يبات فيه في الصيف فالشتوي له جدران اربعة في واحد منها باب والصيفي له ثلاثة
جدران ليس الا وهو الصفة وفيه قول لبعض المشايخ على خلاف هذا اشار اليه بقوله م وقيل
هذا ش اي الحنث بدخول الصفة في يمينه لا يدخل بيتا م اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة
وهكذا كانت صفافهم ش اي صفاف اهل الكوفة فحينئذ لا يكون فرق بين البيت والصفة
فيحنث لانه يبات فيها ۰ وفي المبسوط وفي عرفنا الصفة ذات حوائط ثلاثة قد يكون على
هيئة البيت فلا يكون بيتا فلا يحنث وبه قال الشافعي ۰ وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع
الصغير ذكر عن ابي حازم قاضي بغداد قال هذه المسالة كانت مشكلة حتى انتهيت الى الكوفة
فرايت صفافهم مبنية فعلمت ان الايمان وضعها على تعارفهم ۰ وقال ابو بكر الرازي في شرح
مختصر الطحاوي ۰ قال اصحابنا ذلك على حسب عاداتهم كانت بالكوفة يسمون بيتا في جوف
بيت آخر صفة فاما اسم الصفة في بغداد لا يتناول البيت ولا اسم البيت يتناول الصفة م
وقيل الجواب يجري على الاطلاق ش يعني يحنث اي صفة دخلها لصحة البيتوتة فيها واليه
ذهب المصنف ونبه عليه بقوله م وهو الصحيح ش وقال الكاكي وهو الصحيح احتراز عن تقييد
الصفة بعرفهم يعني الصحيح الاطلاق لوجود البيتوتة في الصفة م ومن حلف لا يدخل
دارا فدخل دارا خربة لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت
وصارت صحراء حنث ش وقال الشافعي لا يحنث في الوجهين واشار المصنف الى الفرق بين الوجهين
بقوله م لان الدار اسم للعرصة ش قال ابن الاثير العرصة كل موضع واسع لا بناء فيه ۰
وقال الجوهري العرصة كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها شيء من بناء والجمع العرصات

والعراص ۰ قلت ومنه عرصات يوم القيامة وهي [illegible] في لغة العجم كذلك فلذلك قال
المصنف م عند العرب والعجم ش وهي بسكون الراء وفتحها في الجمع م يقال دار عامرة ش بالعين المهملة
م ودار غامرة ش بالغين المعجمة قال الجوهري الغامر يعني بالغين المعجمة من الارض خلاف العامر يعني
بالمهملة ۰ وفي حديث عمر رضي الله عنه جعل على كل جريب عامر او غامر درهما وقفيزا ۰ قال ابن
الاثير الغامر يعني بالغين المعجمة ما لم يزرع مما يحتمل الزراعة من الارض والجريب من الارض
يتناول ذراعا في ستين م وقد شهدت اشعار العرب بذلك ش اي بان الدار اسم للعرصة
وجاء ذلك في اشعار كثيرة منها ما قال لبيد العامري ۰ عفت الديار محلها فمقامها ۰ بمنى تأبد
غولها فرجامها ۰ قوله عفت اي عفت ديار الاحباب [illegible] كان منها للحلول دون الاقامة وما كان
منها للاقامة ۰ وعفى يعفو لازم ومتعد وهنا لازم [illegible] قوله بمنى بالتنوين وهو موضع
حمى حمرية دون منى الحرم وقوله تابد اي توحش [illegible] الوحوش ۰ قوله غولها بفتح الغين
المعجمة والرجام بكسر الراء والجيم [illegible] ومنها ما قال النابغة
يا دار مية بالعلياء فالسند ۰ اقوت وطال عليها سالف الامد
وقفت فيها اصيلالا اسائلها ۰ اعيت جوابا وما بالربع من احد
خاطب الدار بعد ما ذكر مية اسم امراة والعلياء موضع مرتفع والسند سند الوادي موضع
مرتفع من ارتفاع الوادي والجبل ثم اخبر عنها بقوله اقوت اي اقفرت وخلت عن اهلها
وذهبوا وطال عليها ما مضى من مرور الزمان ثم يقول وقفت عليها عشية اسائلها عن
اهلها اين مضوا فلم تجب على جوابي ولم يكن فيها احد يجيبني ۰ والاصيلال اصله اصيلان
تصغير اصلان جمع اصيل [illegible] الوقت بعد العصر الى المغرب ۰ ومنها ما قال
حسان بن ثابت رضي الله عنه ۰ [illegible] خلاء ۰ [illegible] في نشاط
والنشاط سرعة من التصبي وهذه الابيات كلها تدل على ان الدار تسمى دارا بعد زوال
اهلها عنها واعمارها [illegible] ۰ وقال الاتقاني وقد اورد الفقيه
ابو الليث في شرح الجامع الصغير والامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي بيتا يصلح لضبط
الفقها وهو ۰ الدار دار وان زالت حوائطها ۰ والبيت ليس ببيت بعد تهديم ۰ ثم قال
ولكن لا يصح الاحتجاج به لان قائله ليس بمعلوم ۰ وانما ذكره ليكون اخف على الحفظ انتهى ۰ وذكر
الكاكي هذا البيت في معرض الاحتجاج فلا باس به لانه وان لم يعرف قائله يصلح للاحتجاج لان
ابن النحاة كثيرا ما احتجوا بابيات لا يعرف قائلها غير انهم اذا عرفوا ان قائلها من الشعراء المحدثين
لم يحتجوا بها الا للاستشهاد م والبناء وصف فيها ش اي في الدار م غير ان الوصف في
الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ش اي هذا اذا كانت الصفة لم تكن داعية الى اليمين
لصفة كون الدار معينة وفي الغائب اي المنكر معتبرة لان الغائب يعرف بالوصف فتعلقت
اليمين بدار موصوفة بصفة فلا يحنث بعد زوال تلك الصفة وفي المعين لغو لان الاشارة
ابلغ في التعريف فاغنت عن الوصف الذي وضع للتوضيح فاستوى وجودها وعدمها ۰ وهنا
اعتراضان ۰ الاول نقض اجمالي وهو ان يقال هذا يشكل بما قال في كتاب الوكالة لو وكله
بشراء دار فاشترى دارا خربة يلزم الموكل وينبغي ان لا يقع للموكل لان الصفة في الغائب
معتبرة ۰ الجواب ان الصفة في النكرة من كل وجه معتبرة والدار في اليمين منكرة من كل
وجه وفي الوكالة معرفة من وجه لان التوكيل بشرائها انما يصح عند بيان الثمن والمحلة والسكة

اليمين كذلك فلا يلزم من صحة انعقاد الوكالة صحة انعقاد اليمين بلا صفة • الاعتراض الثاني
بطريق المعارضة وهو ان يقال ان البناء لا يخلو اما ان يكون داخلا في المسمى او لم يكن فان كان داخلا
وجب ان لا يختلف الحال بالغيبة والحضور في الدخول كالعرصة وان لم يكن داخلا وجب ان لا يختلف
الحال ايضا في عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلم رجلا لا يتقيد منه برجل قاعد على الحالين غير ذلك من
الصفات الخارجة عنه • والجواب ان البناء صفة متعينة للدار فجاز ان يكون مراد الحالف العرف
لتعينه وفي الرجل المتراجم في الصفات ثابت من العلم والعقل والقدرة والصناعة والحسن والجمال
وهذه الصفات باسرها يمتنع ارادتها عادة وليس البعض اولى من البعض في الارادة فيمتنع الارادة
اصلا كذا ذكره في النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية • وقال الاكمل ورد بان البناء عند الحضور
وحلول الدار محل تواردهما فكيف صار البناء صفة متعينة فهو في حيز النزاع • واقول في جواب
المعارضة المذكورة من التعميم غير حاضر لجواز ان يكون داخلا في المنكر لاحتياجه الى التعريف غير
داخل في المعرف لاستغنائه عنه م ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت دارا اخرى
فدخلها حنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام ش لانها لم تتبدل باعتبار اصلها وانما
تبدل الوصف وذلك لا يعتبر في الحاضر وللشافعي فيه وجهان م وان جعلت مسجدا ش اي
وان جعلت الدار م مسجدا او حماما او بستانا او بنيت بيتا فدخله لم يحنث لانها لم تبق دارا
لاعتراض اسم اخر عليه ش لانها لما تبدل اسمها كان ذلك بمنزلة تبدل العين م وكذا ش اي
وكذا لا يحنث م اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه ش اي بعد كونه مسجدا او بستانا او
نهرا لجعلها دارا ودخل لم يحنث م لانه لم يعد اسم الدار به ش يتشعب بناء الكلام اخر الحرف وقال
الكاكي لم يحنث وان عاد اسم الدار لكونه صنعة جديدة فنزل ذلك منزلة اسم اخر نظرا الى تبدل
السبب ولهذا لو حلف لا يدخل هذا المسجد فدخله بعد ما انهدم يحنث م ولو حلف لا يدخل
هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت فانه لا يبات فيه حتى
لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه ش اي في البيت الذي زال سقفه
وجدرانه بقيت م والسقف وصف فيه ش اي في البيت اذا لم يكن له حصل بدونه السقف
صفة الكمال في البيت فلم يعتبر زواله الوصف م وكذا اذا بني ش اي ذلك البيت م بيتا آخر فدخله
ش لم يحنث م لان الاسم لم يبق بعد الانهدام ش لان الثاني صار غير الاول لانه تصنعه جديد
وفي خلاصة الفتاوى عن الاصل لو حلف لا يسكن بيتا ولا نية له فسكن بيتا من شعر او فسطاطا
او خيمة لا يحنث ان كان الحالف من اهل المصر وان كان من اهل البادية حنث • وذكر بعضهم
في شرحه منقولا عن الفوائد الظهيرية انه اذا حلف لا يهدم بيتا فخلف بيت العنكبوت يحنث هذا
سهو لانه مخالف للاصل وللرواية فان الشيخ ابا نصر قال وان حلف لا يخرب بيتا فخرب بيت العنكبوت
لم يحنث وان سماه الله بيتا ذكر في مسالة لا ياكل لحما فاكل السمك لم يحنث م قال ش اي القدوري
م ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان السطح من الدار الا يرى ان المعتكف
لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد ش وكذا يصح اقتداء الذي على سطح المسجد بمن فيه • وذكر
في الشامل حلف لا يدخل دار فلان فقام على حائطها او سطحها حنث • وقال في شرح الاقطع قال
الشافعي لا يحنث • وقال بعض اصحابه يحنث م وقيل في عرفنا لا يحنث ش اي بالوقوف على
سطح الدار • قال الفقيه ابو الليث في النوازل ان كان الحالف من بلاد العجم فانه لا يحنث في هذا
كله ما لم يدخل الدار لان الناس لا يعرفون ذلك دخولا في الدار • وفي جامع قاضي خان هذا في

عرفهم وفي عرفنا الصعود على السطح والحائط لا يسمى دخولا فلا يحنث ثم قال والصحيح جواب الكتاب انه
يحنث • وفي الفتاوى قال هذا اذا كان اليمين بالعربية فان كانت بالفارسية وصعد السطح او شجرة
فيها او حائطا منها لا يحنث • وفي الكافي المختار في بلاد العجم انه لا يحنث وفي الدهليز يحنث • وفي
الايضاح لو كان فوق المسجد مسكن لم يحنث لان ذلك ليس بمسجد • وفي شرح الوجيز لو كانت
في الدار شجرة منتشرة الاغصان تعلق بعضها فان تحصل في محاذاة البنيان حيث لو حصل
في محاذاة سترة السطح ففيه وجهان وان اعلى منه فكذلك يحنث وعن اصحاب ابي حنيفة انه لو كان
بحيث لو سقط سقط في الدار يحنث م وقال ش اي القدوري م ان كان دهليز فاحنث ولم يحنث
يكون على التفصيل الذي تقدم م يعني اذا اغلق الباب وبقي داخلا وهو مسقف وانما قال هذا
لان القدوري اطلقه م وان وقف في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان خارجا لم يحنث
لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار ش اي خارج الباب من الدار لعدم الحرز
في المحيط وكذا لو قام على اسكفة الباب والباب بينه وبين الدار لا يحنث ولو ادخل راسه
او احدى رجليه اذا حلف ان لا يخرج فاخرج احدى رجليه او راسه لم يحنث وبه قال الشافعي واحمد
ومالك في رواية • ولو حلف لا يدخل بيت فلان ولا نية له ثم دخل في صحن داره لم يحنث حتى
يدخل البيت هذا في عرفهم • وفي عرفنا الدار والبيت واحد فيحنث ان دخل صحن الدار وعليه
الفتوى وبه قال الشافعي في وجه واحد • حلف لا يدخل دار فلان فمات صاحبها فدخل لم يحنث
سواء كان على الميت دين او لا • ولو باعها فلان ثم دخلها ان عينها بان قال هذه لا يحنث عند
ابي حنيفة وابي يوسف • وعند محمد وزفر والشافعي ومالك واحمد يحنث • ولو دخل دارا مشتركة
بينه وبين غيره فان كان المحلوف عليه يسكنها حنث • ولو دخل دارا يسكنها فلان بالاجارة
او الاعارة حنث • وبه قال مالك واحمد م قال ش اي قال القدوري م ومن حلف لا يدخل
هذه الدار وهو فيها لم يحنث بالقعود حتى يخرج ثم يدخل استحسانا والقياس ان يحنث ش وبه قال
زفر والشافعي في وجه م لان الدوام له حكم الابتداء ش اي لان الدوام على الفعل له حكم ابتداء
الفعل كما اذا حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فدام
على ذلك يحنث م وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الى الداخل
ش وليس له دوام م ولو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال لم يحنث وكذا
اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل في ساعته او حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها
فاخذ في النقلة من ساعته وقال زفر يحنث ش اي في هذه المسائل م لوجود الشرط ش اي شرط الحنث
وشرط الحنث يستوي فيه القليل والكثير م ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه
ش اي تحقق البر • فان قلت لا نسلم ان اليمين تعقد للبر الا يرى ان الحالف على مس السماء
منعقد والبر لا يتصور • قلت اليمين ثمه منعقد للبر ايضا للامكان لكن العجز الظاهر
انتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة م فان لبث على حاله ساعة حنث لان هذه الافعال ش
اي اللبس والركوب والسكنى م لها دوام بحدوث امثالها ش اي بتجدد امثالها بدليل صحة
ضرب المدة وهو معنى قوله م الا ترى انه يضرب لها مدة يقال لبست يوما وركبت يوما ش
فكان للدوام حكم الابتداء فيحنث الا ان يعني الابتداء الخالص فيصدق لا يحنث باللبث م بخلاف
الدخول لانه لا يقال دخلت يوما بمعنى المدة والتوقيت ش اطلاقه بمعنى المدة والتوقيت احترازا
عما يقال في محاورات كلامهم دخلت عليه يوما قال لي كذا وكذا او خرجت عنه يوما قال لي كذا فان الدخول

باليوم لكن يراد به مطلق الوقت ولا يراد به معنى المدة والتوقيت • واعلم ان الافعال على ضربين
ضرب يقبل الامتداد وضرب لا يقبله والفاصل بينهما قبول التوقيت وعدمه فما قبل التوقيت
يقبل الامتداد وما لا فلا والاستدامة على الممتد بمنزلة الانشاء قال الله تعالى فلا تقعد بعد
الذكرى مع القوم الظالمين اي فلا تمكث قاعدا لانه صلى الله عليه وسلم كان يقعد الان قاعدا
وعلى هذا قالوا اذا قال لها كلما ركبت فانت طالق فمكثت ساعة يمكنها النزول منها طلقت وان
مكثت مثلها طلقت اخرى لان للدوام حكم الابتداء وكلمة كلما تعم الافعال فيتكرر الجزاء بتكرر الشرط
ونوقض بما لو قال كلما ركبت دابة فعلي ان اتصدق بدرهم ثم ركب دابة فعليه درهم وان طال
مكثه في الركوب ولو كان لما ذكرتم صحيحا للزمه اكثر من ذلك • واجيب بان الاستدامة انما
تعد بمنزلة الانشاء اذا لم يكن الانشاء الخالص مرادا وههنا الكلام في هذا الفصل اذا كان
راكبا وقت اليمين لزمه في كل وقت يمكنه النزول والركوب درهم لكون الانشاء الخالص غير
مراد م ولو نوى الابتداء الخالص ش اي لا اللبس بعد ان لبس ولا اركب بعد النزول م يصدق في
لا يحنث م لانه محتمل كلامه ش لانه محتمل ان كان قوله لا اركب حقيقة في الابتداء لانه حقيقة
فيه اذا لم يكن راكبا واما اذا كان راكبا فلا يحتمل الا من محتملاته • وقال تاج الشريعة لا يحنث
لانه قد يكون من حيث الابتداء وقد يكون من حيث البقاء وانه تكلم بلفظ اللبس فيكون نادرا
تخصيص ما في لفظه فيصدق ديانة م قال ومن حلف ش اي قال القدوري ومن حلف لا يسكن
هذه الدار ش وهو ساكنها م فخرج بنفسه ومتاعه واهله فيها ش وساكنها م حنث
بالابتداء واهله عطف عليه وبالرفع في الحسنة اي في الدار والواو فيه للحال م ولم
يرد الرجوع اليها حنث لانه قال احمد رحمه الله • وعن مالك لو اقام يوما وليلة حنث وفي اقل
لم يحنث وعنده لم يحنث عقيب اليمين • قال الشيخ ابو نصر قال الشافعي حنث • وقال الكاكي
وعند الشافعي لا يحنث اذا اخرج بنية التحول وهذا الخلاف مبني على اصل بيننا وبين الشافعي
وهو ان عنده العبرة لحقيقة اللفظ لا العادة فخلافها لا يعتبر وعندنا العبرة للعادة لانها
طارئ على الحقيقة واما العرف [illegible] لا ترى ان الملوك يقولون للتاجر
الذي لا خروج على السكة [illegible] م لانه ش اي لان الحالف م يعد ساكنا بقاء
اهله ومتاعه فيها عرفا ش اي من حيث العرف والعادة ثم اوضح ذلك بقوله م فان السوقي
عامة نهاره ش اي في اكثر نهاره م في السوق ش مشتغلا بما يعانيه من الحرفة او البيع والشراء
م ويقول اسكن سكة كذا ش بل لو سكن من سكك المدينة فهذا ابين على انه يعد ساكنا بقاء اهله
ومتاعه فيها م والبيت والمحلة بمنزلة الدار ش اراد ان اليمين بقوله لا اسكن هذا البيت
او لا اسكن هذه المحلة مثل اليمين بقوله لا اسكن هذه الدار وفي الخلاصة السكة والمحلة بمنزلة
الدار م ولو كانت اليمين على المصر ش بان حلف لا يسكن في هذا المصر او هذا البلد م لا يتوقف
البر على نقل المتاع والاهل ش يعني اذا انتقل الى مصر اخر بنفسه ولم ينقل الاهل والمتاع
لا يحنث في يمينه م فيما روي عن ابي يوسف ش كذا نقله الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير
في الامالي عن ابي يوسف م لانه لا يعد ساكنا في الذي انتقل عنه عرفا ش وان لم ينقل الاهل
والمتاع فان من يكون بمصره لا يقال هو ساكن بغداد وان كان اهله وثقله ببغداد م بخلاف
الاول ش وهو قوله لا اسكن هذه الدار او لا اسكن هذه السكة والمحلة كما ذكر • وعند الشافعي
المصر كالدار لما ذكرنا انه يعتبر حقيقة اللفظ لا العادة م والقرية بمنزلة المصر ش وفي بعض

النسخ والقرية كالمصر يعني اذا قال لا اسكن هذه القرية فحكمه حكم من قال لا اسكن هذا المصر م في الصحيح
من الجواب ش احترز به عن قول بعض مشايخنا ان القرية كالدار وهو قول الشافعي ايضا والاصح انها
كالمصر وهو اختيار الشيخ الامام الاجل برهان الدين والد الصدر الشهيد • وقد عرفنا ان جملة
هذه المسالة على ثلاثة اوجه اما ان كانت المسالة في المصر او القرية او الدار • وقد عرفت حكم كل
واحد منها م ثم قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا بد من نقل كل متاع حتى لو بقي فيه وتد يحنث ش في
يمينه م لان السكنى قد ثبتت بالكل فيبقى ش اي السكنى م ما بقي شيء منه ش اي من المتاع ونقل
صاحب الاجناس من نوادر ابي يوسف رواية علي بن الجعد وان ترك فيها ابرة او مسلة حنث
وبه قال احمد • وفي المحيط والمبسوط قال مشايخنا انما يشترط عند ابي حنيفة نقل الكل
مما يقصد به السكنى اما اذا لم ينقل ما لا يقصد به السكنى كالوتد والمكنسة وقطعة حصير
في بيته • واعترض على قول ابي حنيفة بان سكناه كان بجميع ما كان معه من الاهل والمتاع
فاذا اخرج بعضه انتفى سكناه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض • واجيب بان الكل ينتفي بانتفاء
جزء حقيقي لا اعتباري وما ذكرتم ليس حقيقيا لان ينتقل الى منزل اخر حقيقة م وقال ابو يوسف
يشترط نقل الاكثر ش اي اكثر المتاع م لان نقل الكل قد يتعذر ش لاشتغاله لا قدرة
وعليه الفتوى كذا في الكافي والمحيط م وقال محمد يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته ش هذه
نسبة الى كدخدا اي بيع الكاف وسكون الدال [illegible] الاعجمية [illegible]
اخر الحروف بعد الف ساكنة • وكدخدا [illegible] البيت الذي له عيال
وخدم وكذا يسمى رئيس قرية الذي له كلام في اهلها كدخدا اي م لان ما وراء ذلك ش اي لان
ما وراء الكدخدائية م ليس من السكنى ش يعني لا يعد من السكنى م قالوا ش اي قال المشايخ
في شروح الجامع الصغير م هذا احسن وارفق بالناس ش وفي شرح الجمع واستحسنه المشايخ
وعليه الفتوى وكذا استحسنه صاحب المحيط وغيره لانه يعتبر نقل عياله وما تقوم به متاعه م
وينبغي ان ينتقل الى منزل اخر بلا تاخير حتى يبر ش [illegible] اذا انتقل الى منزل اخر لا الخبر
لا يحنث • قال العتابي في شرح الجامع الصغير [illegible] انتقل من ساعته [illegible] السكة
لم يحنث لان قدر ما لم يمكنه لا متاع [illegible] • وقال في خلاصة الفتاوى لو
تحقق العذر باللص وغيره فهو معذور • وكذا في الاجناس عن الطحاوي ان اختفى الابنة
الخروج فشغله عن النقلة تطلب الدابة او حمل متاعه لا يحنث • وقال في الفتاوى لو لو
الحق • ولو خرج في طلب منزل من ساعته وخلف متاعه لم يحنث لان الطلب من عمل النقل
ولو اخذ في النقلة شيئا فشيئا فان كانت النقلات لم تفتر لم يحنث لانه في النقل وان كان
يمكنه ان يستاجر من ينقل متاعه في يوم فليس هذا الا ان النقل باسرع الوجوه بل
بقدر ما يسمى ناقلا في العرف • وفي المسائل لو لم يمكنه النقل من ساعته بعذر الليل او منع
ذي سلطان او عدم موضع اخر ينقل اليه لم يحنث لان حالة الضرورة مستثناة حلافا
لزفر وكذا لو شد عليه الباب فلم يقدر على النقلة او كان شريفا او وضيعا لا يقدر على
نقل الامتعة بنفسه لم يجد احدا ينقلها لم يحنث حتى يجد من ينقلها ويلحق الموجود بالمعدوم
للعذر • ونوقض بما ذكره الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ان من قال ان لم اخرج من هذا
المنزل اليوم فامراته طالق فقيد ومنع من الخروج يحنث وكذا لو قال لامراته وهي في منزل
والدها ان لم تحضر الليلة منزلي فانت طالق فمنعها الوالد عن الحضور يحنث • واجيب

بان في مسالة الكتاب شرط الحنث السكنى وانه فعل وجودي لا يحصل بدون الاختيار ولا يحصل
الاختيار مع وجود المانع المذكور واما في صورة النقض فشرط الحنث عدم الخروج والعدم لا يحتاج
الى اختيار م فان اشتغل بطلب السكن او المسجد قالوا لا يبر ش وفي جامع قاضي خان اختلفوا فيه
قال بعضهم لا يحنث لانه لم يبق ساكنا فيها وقال بعضهم يحنث لان سكناه لا ينتقض الا بسكنى
اخرى اشتد لا لا مسالة الزيادات اشار اليه المصنف بقوله م وليلة في الزيادات ش
اي ولهذا قالوا في كتاب الزيادات ولفظه ليلة مرفوع بالابتداء وخبره قوله في الزيادات
ش قوله م ان خرج بعياله يريد نقلته اي بان خرج الرجل من مصره ومعه عياله م فما لم يتخذ
وطنا اخر يبقى وطنه الاول في حق الصلاة ش يعني لا يقصر قال تاج الشريعة صورته رجل بخاري
متوطن بها خرج منها بعياله الى سمرقند مثلا وعلى طريقه كرمينية مثلا رجع واراد الذهاب الى
خراسان فدخل بخارى فانه يتم الصلاة لا يعتبر استقر منها في حق الصلاة فكذا في غيرها انتهى
قلت هذا الذي ذكره صورة ما ذكره المصنف واما الصورة المذكورة في الزيادات
فهي كوفي انتقل باهله ومتاعه الى مكة ليتخذها وطنا فلما دخلها بدا له ان يعود الى خراسان
فعاد ومر بالكوفة فانه يصلي بها ركعتين لان وطنه بها انقطع وان بدا له قبل ان يدخلها فانه
اذا مر بالكوفة صلى بها اربعا لانه لما لم يتخذ وطنا بقي وطنه بالكوفة م كذا هذا ش يعني كذا الحكم
هنا الرجل الذي حلف لا يسكن هذه الدار حالة اذا اشتغل بطلب السكن او الى المسجد لا يبر فيه
لانه ما لم يتخذ وطنا اخرى بقي الاول فاتم فانه سكنه ثم م

باب اليمين في الخروج والاتيان والركوب وغير ذلك

ش اي هذا باب في بيان حكم اليمين
في الخروج وهو الانفصال من الداخل الى الخارج وذكر باب الخروج بعد باب الدخول تحقيقا للمناسبة
وذكر الاتيان والركوب لانهما يتواردان بعد الخروج فناسب ذكرهما عنده وكره واراد بقوله
وغير ذلك نحو قوله لا يخرج امراته الا باذنه وقوله لرجل اجلس فتغد عندي وقوله لا يركب
دابة فلان م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م ومن حلف لا يخرج من المسجد ش قيد المسجد اتفاقي
لان الحكم في البيت والدار كذلك وانما ذكر عدم الخروج الى المسجد بناء على غالب حال المسلم لانه
في الغالب يكون ملازما له ولا يخرج منه كذا قاله الاترازي قلت المسالة في الجامع الصغير هكذا وقع
فاوردها كما هي من غير تغيير لفظها م فامر انسانا فحمله واخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى
الامر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت به ش لان خروجه ينسب اليه والدابة آلة م ولو اخرجه
مكرها م لم يحنث ش وبه قال الشافعي في الاصح واحمد في رواية م لان الفعل ش اي الخروج م لم
ينتقل اليه ش اي الى الحالف م لعدم الامر ش حاصله انه اخرج ولم يخرج فلم يوجد شرط الحنث
وقال مالك ان استصعب على الحامل لم يحنث وان ارخى عليه يحنث يعني اذا كان قادرا على الامتناع
وسكت عنه يحنث لان سكوته في هذه الحالة بمثابة الاذن وبه قال بعض اصحاب الشافعي
وصورة المسالة في الاخراج مكرها اذا حمله الانسان واخرجه مكرها لانه لم يوجد منه فعل
حينئذ اما اذا اهدده ورجع بنفسه خوفا منه حنث لوجود الفعل منه وبه قال مالك
وقال الاترازي اما اذا احمل برضى نفسه ولم يامره بجوابه لم يذكر في الجامع الصغير قال في
شرح الطحاوي اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يحنث كما اذا خرج طائعا لانه لما كان
متمكنا من الامتناع فلم يمتنع صار كالامر بالاخراج وقال بعضهم لا يحنث لانه لم يوجد منه
فعل ينسب اليه وهذا كان يقول الفقيه ابو جعفر وهكذا روى عن ابي يوسف في الامالي

في صورة الحمل مكرها لا يحنث بالاتفاق ولكن هل ينحل اليمين ام لا فقد اختلف المشايخ فيه قال
بعضهم ينحل وعليه السيد ابو شجاع فقال سئل شيخنا شمس الائمة الحلواني عن هذا فقال ينحل
اليمين وقال بعضهم لا ينحل وهو الصحيح كذا قال الامام التمرتاشي وغيره م ولو حمله برضاه لا بامره
لا يحنث في الصحيح ش اي في القول الصحيح احترز به عن قول بعض المشايخ وقد مر م لان الانتقال
بالامر لا بمجرد الرضا ش اي لان انتقال الفعل اليه يكون بامره ولا يكون بمجرد رضاه بدليله
ان من امر انسانا باتلاف ماله فاتلفه لم يضمن وان اتلفه بغير امره وصاحب المال ساكت
لا ينهاه ضمن لان فعله لم ينتقل الى صاحب المال م فان ش اي محمد في الجامع الصغير م لا يخرج
من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى الى حاجة اخرى لم يحنث لان الخروج مستثنى والمضي بعد
ذلك ش اي بعد الخروج المستثنى م ليس بخروج ش لان الخروج الانفصال من الباطن الى الخارج
ولم يوجد الوجود الاتيان الى حاجة ليس بخروج لانه عبارة عن الوصول والخروج عبارة
عن الانفصال ولا [illegible] الاجماع م ولو حلف لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ش اي
يريد مكة م ثم رجع حنث لوجود [illegible] وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال
من الداخل الى الخارج ش [illegible] م ولو حلف لا ياتيها لم يحنث حتى يدخلها لانه
ش اي لان الاتيان م عبارة عن الوصول قال الله تعالى فاتيا فرعون فقولا ش لان القول لا يكون
الا بعد الوصول اليه م ولو حلف لا يذهب اليها ش اي الى مكة م قيل هو كالاتيان ش
اي حكمه حكم ما لو قال لا ياتيها وهو قول [illegible] يحيى م وقيل هو كالخروج ش اي حكمه حكم ما لو
قال لا اخرج الى مكة وهو قول محمد بن سلمة [illegible] ش حاصل الخلاف [illegible] الخروج والا فلا
ففي مسالة الخروج حنث وفي مسالة [illegible] لا يحنث [illegible] كر في الكافي
الجامع الصغير واختلف فيه المشايخ كما ذكرناه م وهو الاصح ش اي الاصح قول من قال ان
الذهاب كالخروج وهو قول [illegible] لانه ش اي لان الذهاب م عبارة عن الزوال
ش وقد استعمل الذهاب في الازالة [illegible] قال الله تعالى اذهبا الى فرعون
والمراد به الاتيان والاذهاب الازالة يكون [illegible] ولا يشترط فيه الوصول
وفي بعض النسخ بعد قوله ويعني الازالة كما في قوله تعالى ليذهب عنكم الرجس اي ليزيل عنكم
عن الزوال قال الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت اي ليزيل وليس هذا موجودا
في كثير من النسخ م قال ش اي القدوري في مختصره م وان حلف ليأتين البصرة فلم يأتها حتى مات
حنث في اخر جزء من اجزاء حياته لان البر قبل ذلك مرجو ش لان الحالف ما دام
حيا يرجى وجود البر وهو الاتيان فلا حنث فاذا مات فات شرط البر وتحقق شرط الحنث
وهو ترك الاتيان فيحنث في اخر جزء من اجزاء حياته لان هذه اليمين مطلقة عن الوقت بخلاف
اليمين الموقتة مثل ان يقول لادخلن هذه الدار اليوم حيث يعتبر فيها اخر
الوقت ولم يدخل الدار حنث اما اذا مات قبل الوقت قبل دخوله وهو حي [illegible] ويعتبر العهد
م ولو حلف لياتينه غدا ان استطاع ش اي لو حلف رجل لياتين رجلا في غد ان استطاع
على ذلك م فهو على استطاعة الصحة ش اي صحة الاسباب والالات والاستطاعة يطلق
على معنيين احدهما هذا قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفسره
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزاد والراحلة والثاني القدرة الحقيقية وهو معنى قوله
م دون القدرة ش اي لا يحمل على القدرة الحقيقية التي يترتب عليها الفعل عند ارادة

جاز منه بخلق الله تعالى عند الفعل لا قبله عندنا خلافا للمعتزلة لتعدم ما يعينه على الفعل وبه
قالت الكرامية ويسمى هذه استطاعة الفعل على ما يجيء ش قال الامام الرازي وقول الفقيه وزي بهذا
على استطاعة الصحة دون القدرة وقد اراد بالاول استطاعة الحال وبالثاني استطاعة
الفعل لنا فيه نظر لان المفهوم من قوله دون القدرة دون استطاعة القدرة فكان قال
دون قدرة القدرة لان الاستطاعة والقدرة من الالفاظ المترادفة وفي عبارة ركاكة
فلو قال دون الفعل مكان قوله دون القدرة كان اولى فلعله سهو من الكاتب صحف القدرة بالفعل
وكتب القدرة مكان الفعل م وتفسيره في الجامع الصحيح ش اي فسر محمد حكم هذه المسألة في
الجامع الصحيح م فقال [illegible] ولا يعلق وصعقه
على [illegible] من سلطان وجود ذلك الاحد
لانه ليس بمستطيع [illegible] م وان عنى استطاعة الفعل
[illegible] ش اي استطاعة الفعل [illegible] التي تقارن الفعل عند
اهل السنة [illegible] وقضائه وقدره فاذا
فعلى بوجود الفعل [illegible] ولم يوجد ذلك الفعل لم يوجد
ذلك الفعل لم يوجد [illegible] عليه بالوجود فسميت
استطاعة [illegible] لم يفعل فهو غير مستطيع حقيقة
لانها لا تسبق الفعل [illegible] م وهذا ش اشارة الى موضع
ما قبله م لانه [illegible] الاستطاعة [illegible] لا تسبق الفعل وهي عرض
خلقه الله تعالى [illegible] المعتزلة انها سابقة على
الفعل [illegible] الكلام م [illegible] الاستطاعة م على سلامة الآلات
وصحة الاسباب [illegible] الاستطاعة لا استطاعة
الفعل [illegible] ش اي الى
المتعارف [illegible] ش يعني من حيث الديانة
يعني فيما بينه وبين الله تعالى م لانه [illegible] حقيقة كلامه لانها مما
يطلق عليها اسم الاستطاعة [illegible] الغير عند ترك حيث في
عينه لانه الاستطاعة [illegible] وقضاء فيه اختلاف
الرواية [illegible] العصار قال الشيخ ابو
نصر [illegible] ش زاد قوله لانه نوى حقيقة كلامه
ويتصل لا يصح ش وهو قول ابي بكر الرازي م لانه خلاف الظاهر ش وفيه تخفيف له م قال
ش [illegible] م ومن حلف لا يخرج امرأته الا باذنه فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة
اخرى بغير اذنه حنث ولا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى خروج مقرون بالاذن
ش لان تقديره والله لا تخرجي الا خروجا ملصقا باذني لان الباء للالصاق فيقتضي ملصقا
وملصقا به م وما وراءه ش اي ما وراء المستثنى داخل في الحظر العام ش لان اليمين بانه
لانه نهاها عن الخروج عاما لوقوع النكرة في موضع النفي م ولو نوى الاذن مرة يصدق
ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر ش لكونه مخالفا لمقتضى اللفظ م ولو قال
الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث ش لوقوع الكناية

باذن

باذن واحد م واعترض عليه بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وكان تكرار الاذن
لازما واجيب بان ذلك بدليل خارجي وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي م لان هذه
اي قوله الا ان كلمة غاية ش بمعنى حتى بمعنى الغاية لان الا ان ليس موضوعا للاستثناء
وتعذر حمله عليه لان هذا الكلام ليس من جنس الاذن حتى يستثنى الاذن منه فيجعل مجازا عن حتى
لمناسبة بينهما وهو ان حكم ما قبل الغاية يخالف ما بعدها كما ان حكم ما قبل الاستثناء يخالف
حكم ما بعده م فينتهي اليمين به ش اي بالاذن م كما اذا قال حتى اذن لك ش حيث تنتهي اليمين بالاذن
لانه يصير غاية فيرتفع به اليمين م ولو ارادت الخروج ش اي لو ارادت المرأة الخروج م فقال لها
ان خرجت فانت طالق فجلست ساعة ثم خرجت لم يحنث وكذا اذا اراد رجل ضرب عبده فقال له
آخر ان ضربته فعبدك حر فتركه ثم ضربه لم يحنث ش [illegible] الرجل يقول لاخر اجلس فتغد فيقول
ان تغديت فعبدي حر [illegible] في ذلك [illegible] لم يحنث اذا اليمين في ذلك على
الفور م وهذه تسمى يمين الفور ش [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الحال [illegible] والفور مصدر فارت القدر اذا غلت
[illegible] الحالة التي [illegible] لان تخرج من ساعته
وفي الفوائد الظهيرية [illegible] م تفرد ابو حنيفة باظهاره
ش اي لم يسبقه احد [illegible] اليمين [illegible] بوقت فاستنبط
ابو حنيفة [illegible] من حديث جابر بن عبد الله
رضي الله عنهما [illegible] ان لا [illegible] لم
[illegible] على العرف م ووجهه
ش اي وجه هذا الكلام م ان مراد المتكلم [illegible] الضربة [illegible] اراد رجل ضرب
عبده م والخرجة [illegible] ان خرجت [illegible] ش يعني [illegible] العرف م ومبنى الايمان
عليه ش اي على العرف وحاصل الكلام ان [illegible] في مسألة الخروج [illegible] من الخروج الذي
هيأت له [illegible] خرجت هذه الخرجة [illegible] وكذلك قصد
ان يمنع المولى العبد عن الضرب الذي [illegible] ان ضربت هذه الضربة التي هيأت لها
[illegible] اليمين بتلك الضربة [illegible] م ولو قال لرجل اجلس فتغد عندي فقال ان
تغديت فعبدي حر فرجع الى منزله ش [illegible] م فتغدى لم يحنث ش اي في
الاستحسان [illegible] وهو قول [illegible] لانه عقد يمينه على مطلق الغداء م
فينصرف الى [illegible] لا اتغدى [illegible] م لان كلامه خرج
مخرج الجواب ش لكلامه م فينطبق على السؤال [illegible] الى الغداء المدعو اليه ش فصار كانه
قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه [illegible] م بخلاف
ما اذا قال ان تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب ش لانه لا ينصرف كلامه الى الغداء المدعو
اليه فلا يتقيد [illegible] فلا يجعل [illegible] م فيجعل مبتدأ ش [illegible] الكلام
[illegible] الزيادة التي يكلمها [illegible] فان قيل [illegible] قال وما تلك بيمينك يا موسى
قال هي عصاي اتوكأ عليها [illegible] الاية [illegible] على قدر الجواب ومع ذلك جعل جوابا
قلنا كلمة ما تستعمل للسؤال عن الذات والسؤال عن الصفات [illegible] السؤال
على موسى عليه السلام ان السؤال وقع عن الذات او الصفة فجمع بينهما ليكون مجيبا على كل حال م

ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد مأذون له مديون او غير مديون لم يحنث عند ابي
حنيفة رحمه الله ش يعني اذا لم ينو ولا بد من تقييد هذا لاجل الاستثناء الذي يأتي والدابة
ما يدب على الارض لغة ولكن المراد دابة فلان فرسه وحماره وبغله حتى لو ركب بعيره او فيله
لم يحنث والقياس ان يحنث لان اسم الدابة يتناولهما حقيقة وفي الاستحسان لا يحنث لعلمنا
انه لم يرد التعميم في كل ما يدب على الارض وقد عرف بمنعه على نعل الركوب فيتناول ما يركب من
الدواب في غالب البلدان وهو الخيل والبغال والحمير بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير
لتركبوها فمن بالركوب فيهما وفي الانعام بالاكل بقوله والانعام خلقها لكم الاية والفيل والبعير
وان كان يركب في بعض الاوقات فذلك لا يعطى ان اليمين يتناوله الا يرى ان البقر والحمار
يركب ايضا في بعض المواضع ثم لا يفهم احد من قول القائل لا اركب دابة فلان البقر الا ان ينوي
جميع ذلك فيقع على ما نوى حقيقة كلامه وفيه تشديد عليه ولو نوى الخيل وحدها لم يدين
لا قضاء ولا ديانة لان نية لا تعمل في لفظ الركوب لا المركب ونية التخصيص يصح في اللفظ لا فيما لفظ
له م الا انه ش استثناء من قوله مذكور في قوله مديون لم يحنث يعني اذا لم ينو
يعني لا يحنث بركوب دابة العبد المأذون سواء كان عليه دين او لم يكن اذا لم ينو الا انه اذا
كان عليه دين مستغرق ش بكسر الراء م لا يحنث وان نوى ش واصل بما قبله وان نوى ركوب
العبد م لانه لا ملك للمولى فيه ش اي في العبد لكونه مستغرقا بدينه كسبه م عنده ش اي عند ابي
حنيفة م واذا كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينو ش كما في الوجه
م لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا ش اي بحسب العرف حيث يقال هذا انه
عبد فلان ولا يقال دابة فلان م وكذا ش الحكم كذا اصلها الى العبد م شرعا ش اي بحسب
الشرع واستشهد عليه بقوله م قال عليه السلام ش اي قال النبي صلى الله عليه وسلم م من
باع عبدا وله مال الحديث ش وتمامه فهو للبائع قال الاترازي وكذا ذكره شيخ الاسلام في شرح الجامع
الصغير وقال الكاكي وتمامه في الهداية في بعض الروايات فهو للبائع قلت هذا الحديث
اخرجه الائمة الستة كلهم عن الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فماله للبائع الا ان يشترط المبتاع ومن باع نخلا فثمرها للبائع
الا ان يشترطه المبتاع م فيختل الاضافة الى المولى ش لانه يضاف الى المولى ويضاف الى العبد
ايضا فلا يدخل تحت مطلق الاضافة الا بالنية م وقال ابو يوسف في الوجوه كلها ش اي فيما اذا لم
يكن عليه دين او كان عليه دين مستغرق او غير مستغرق م يحنث اذا نواه لاختلال الاضافة
ش اي اضافة الدابة تارة الى المولى وتارة الى العبد كما ذكرنا م وقال محمد يحنث ش اي في الوجوه
كلها سواء كان عليه دين او لا وسواء كان الدين مستغرقا او لم يكن وسواء نوى او لم ينو لان
دابته مملوك له وحقيقة ان يحنث لان العبد وما في يده لمولاه م وان لم ينو ش وان لم ينو
واصل بما قبله م لاعتبار حقيقة الملك ش يعني للمولى م اذ الدين لا يمنع وقوعه ش اي وقوع
الملك م للسيد عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد وبقول محمد قال مالك والشافعي واحمد
ولو ركب دابة مكاتبه لا يحنث في قولهم جميعا ولو قال اعتقت عبيدي وله عبيد عبده فهو
على هذا الخلاف

م باب اليمين في الاكل والشرب ش

اي هذا باب في بيان حكم ما اذا حلف لا يأكل او لا يشرب لما ذكر اول حاجة الانسان وهو
المسكن ذكر بعده ما يحتاج البدن في البقاء وهو الاكل والشرب م والاكل ش اي الاكل ايصال شي

الى جوفه بما يأتي فيه المضغ والهشم مهشوما ممضوغا او غير ممضوغ م والشرب ايصال شي الى
جوفه مما لا يأتي فيه الهشم والمضغ م والذوق عبارة عن معرفة الشيء من غير ادخال عينه وان
الحقيقة يترك بدلالة حال المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة محل الكلام وبدلالة اللفظ في نفسه
وبدلالة العادة م وذكر الزندوستي الاكل والشرب عبارة عن عمل الشفاه والحلق والذوق
عبارة عن عمل الشفاه دون الحلق والابتلاع عبارة عن عمل الحلق دون الشفاه والمص عبارة
عن عمل اللهاة خاصة فعلى هذا لو حلف لا يأكل شيئا فابتلع ما فيه لا يحنث وذكر في فتاوى ابي
الليث مسالة تدل على الحنث ولو حلف لا يأكل عنبا او رمانا فجعل يمصه ويرمي ثفله ويبلع
ماءه لم يحنث لان هذا ليس بأكل ولا بشرب والحاصل ان الذي يصل الى جوفه لا يخلو
اربعة اوجه مأكول ومشروب وممصوص وملعوق فذكرت الثلاثة الاول ويعني الملعوق وهو
ما يتناول بالطرف الاصبع والشفاه ولو حلف لا يأكل هذا اللبن فشربه لم يحنث وحنث اذا
ثرد فيه ولو حلف لا يشرب فثرد فيه فأكله لا يحنث ما لو هذا اذا كانت اليمين بالعربية
اما اذا كانت بالفارسية فأكل او شرب حنث وعليه الفتوى كذا في الذخيرة وفتاوى قاضي
خان م قال ش اي القدوري م ولو حلف لا يأكل من هذه النخلة فهو على ثمرها ش اي اليمين على ثمر
بالثاء المثلثة حتى لو كانت النخلة لا ثمر لها يقع على ثمنها ذكره في الواقعات الحسامية وفي الفتاوى الولو
الجية اذا اكل عين النخلة لا يحنث وان نوى م لانه اضافه الى ما لا يؤكل فينصرف الى ما يخرج
منه لانه سبب له ش الضمير في منه وفي لانه يرجع الى قوله الى ما يؤكل وهو عبارة عن
النخل لان النخلة لما كانت سببا لما خرج منها م فيصلح مجازا عنه ش الضمير في عنه يرجع
الى ما فيما يخرج وكونه مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب م لكن بشرط ان لا يتغير ش
اي ثمر النخلة م بصنعة حادثة حتى لا يحنث بالنبيذ ش اي بالنبيذ الذي يعمل من ثمرها م
والخل ش اي وكذا لا يحنث بالخل الذي يعمل منه م والدبس المطبوخ ش وكذا لا يحنث بالدبس
المطبوخ منه لان ما صنع من ذلك المذكور من الاشياء المذكورة ليس بثمرها اذا حلف لا يأكل من
هذا العنب فأكل من زبيبه وعصيره لا يحنث م وانما قيد الدبس بالمطبوخ احترازا عما
اذا اطلق الدبس على ما يسيل من الرطب وغيره ذكره في الذخيرة وفي المحيط الدبس عصارة الرطب
ولو حلف لا يأكل من هذا الكرم فهو على ما يخرج منه وهو حصرمه وعنبه وزبيبه ودبسه
اي عصيره ولو اكل من خل من ذكره لم يذكره محمد في الجامع الكبير وقال التمرتاشي في شرح الجامع
الكبير ينبغي ان لا يحنث لانه لا يخرج من النخل والكرم كذلك وذكر الفقيه ابو الليث انه يحنث
م وان حلف لا يأكل من هذا البسر ش قال الجوهري البسر اوله طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر
ثم رطب ثم تمر والواحدة بسرة م فصار رطبا فأكل لم يحنث ش لان اليمين اذا تعلقت باسم
تبقى ببقاء ذلك الاسم وتزول بزواله على ما يأتي م وكذا ش اي وكذا لم يحنث م اذا حلف
لا يأكل من هذا الرطب او من هذا اللبن فصار الرطب تمرا او اللبن شيرازا ش اي او صار
اللبن شيرازا بكسر الشين المعجمة وسكون الياء آخر الحروف وبالراء بينهما الالف وفي آخره
زاي وهو اللبن الرائب اي الخاثر اذا استخرج ماؤه قاله الاترازي وقال الكاكي مثله الا انه
قال بعد حتى صار كالصغراط كالفالوذج الخاثر ولم يذكره الجوهري ويفهم من كلام صاحب المغرب انه
فارسي وليس بعربي وهذا التفسير الذي ذكره يقال له في لغة البلديين فبر وهو اللبن
الرائب يجعل في خرقة ويعقد رأسها ويعلق على وتد فيسقط الماء الذي فيه جميعه ويصير

كالفالوذج م لان صفة البسورة ش وهي كونها بسرا م والرطوبة ش وهي كونها رطبا م داعية
الى اليمين ش فلا ينصرف الى ما يتخذ منه والقاعدة في هذا ان اليمين اذا انعقدت على عين موصوفة
يدعو ذلك الوصف الى اليمين فيتقيد اليمين تبعا لذلك الوصف فينزل منزلة الاسم فلذلك
في الصورة المذكورة م وكذا كونه لبنا ش داع الى اليمين م فيتقيد به ش اي باللبن حتى لا يحنث
باكل شيرازه وقال الشافعي يحنث وتوقف فيه بعض اصحابه م ولان اللبن ماكول فلا ينصرف
اليمين الى ما يتخذ منه ش اي من اللبن مثل زبده وشيرازه لان ما عقد عليه اليمين عينه
ماكول فلا ينصرف الى ما يتخذ منه م بخلاف ما اذا حلف ش جواب عما يقال لم لا يكون اذا حلف
لا يكلم هذا الصبي او هذا الشاب فكلمه بعدما شاخ ينبغي ان لا يحنث لان الصبا مظنة
السفه والشباب شعبة من الجنون فكانا وصفين داعيين الى اليمين وقد زالا عند الشيخوخة
فكان الواجب ان لا يحنث فاجاب بقوله بخلاف ما اذا حلف ش اي الحالف م لا يكلم هذا الصبي
او هذا الشاب فكلمه ش اي فكلم الصبي او الشاب م بعدما صار شيخا م حنث لان هجران المسلم
بمنع الكلام منهي عنه ش قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا
وترك الترحم للصغار وترك التوقير للكبار [illegible] اعظم الهجران م فلم يعتبر الداعي ش يعني الى
هذه اليمين م [illegible] الشرع ش [illegible] المهجور [illegible] انعقدت اليمين على
الذات وهي موجودة [illegible] وان [illegible] الكتاب بانا سلمنا
ان هجران المسلم حرام [illegible] وقال [illegible] واجيب
بان الكلام في ان [illegible] الكلام يحتمل المجاز
لا [illegible] الصحيح [illegible] الكلام فيه م ولو حلف لا ياكل
هذا الحمل ش [illegible] والحمل [illegible] م
فاكل [illegible] حنث لان صفة الصغر في هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع
عنه ش اي عن الحمل م اكثر [illegible] الحمل م قال ش القدوري
م ومن حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا لم يحنث لانه ليس ببسر ش فلم ياكل ما انعقد عليه اليمين
م ومن حلف لا ياكل رطبا او بسرا ش او حلف لا ياكل رطبا ولا بسرا م فاكل مذنبا م بكسر النون
وهو ما بدا الارطاب من قبل ذنبه وفسره البسر المذنب هو الذي عامته بسر وشيء
من الرطب من قبل ذنبه م حنث عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش ذكر المصنف ابا حنيفة
وحده وذكر في الايضاح والمبسوط والاسرار وشروح الجامع قول محمد مع ابي حنيفة في انه
حنث م وفي النهاية والله اعلم بصحته وفي الكافي عكس ما ذكر في الهداية والشيخ المعتبر يشهد
بانه مع ابي حنيفة وبه قال الشافعي واحمد م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد وبه قال الاصطخري وابو
علي من اصحاب الشافعي م لا يحنث في الرطب يعني بالبسر المذنب ش يعني في قوله لا ياكل رطبا لا يحنث
باكل البسر المذنب م ولا في البسر بالرطب المذنب ش اي ولا يحنث في قوله لا ياكل بسرا اذا اكل رطبا
مذنبا م لان الرطب المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا فصار كما اذا كان اليمين
على الشراء ش يعني لو حلف لا يشتري رطبا فاشترى بسرا مذنبا لا يحنث م وله ش اي ولابي
حنيفة م ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه ش وهو ما يكون
في ذنبه قليل رطب م فيكون اكله ش اي اكل كل واحد من الرطب المذنب والبسر المذنب م اكل
البسر والرطب ش فيحنث في الصورتين وان كان احدهما غالبا والاخر مغلوبا الا ترى انه لو نذر

ناكله حنث بالاتفاق وعلل المصنف بقوله م وكل واحد مقصود في الاكل ش لان الاكل فعل
حسي وهو المضغ والابتلاع وكل جزء مقصود بالاكل لانه انما ياكل شيئا فشيئا فيتحقق اكل البسر
والرطب من الحالف فيحنث م بخلاف الشراء ش لان كل جزء غير مقصود بالشراء م لانه ش اي
لان اليمين م يصادف الجملة ش يعني يضاف الى الجملة م فيتبع القليل فيه الكثير ش لان المغلوب
يكون تبعا للغالب فان قلت ان اللبن اذا نصب بالماء فيه ماء على اللبن لا يحنث وان شرب
الحالف عليه وازاده قلت ان اللبن بانصباب الماء فيه لشيوع ويصير في جميع اجزاء الماء
فيصير مستهلكا ولهذا لا يرى مكانه بخلاف ما نحن فيه لان [illegible] مكانه وكان قائما زمان
التناول فان قلت بلى ولكن الحنث لا [illegible] الا [illegible] الابتلاع وعند ذلك يصير
مستهلكا وصار هذا بمنزلة الرطب [illegible] ياكل شعيرا فيه حبات حنطة ان
اكل حبه حنث وان جمع بين الحبات من الشعير في الاكل لا يحنث الا اذا اكل يصير مستهلكا
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحنطة
شيئا في حلقه بخلاف ما اذا اكل البسر المذنب [illegible] في حلقه شيئا من حموضة
البسر وحلاوة الرطب م قال ش اي [illegible] قال م ولو حلف لا يشتري
رطبا فاشترى كباسة بسر ش [illegible] وهو [illegible] العنقود
للعنب [illegible] [illegible] ابو [illegible] الحلف
فيها ش اي في الكباسة م رطب لا يحنث لان الشراء يصادف الجملة [illegible]
الغالب وهذه المسالة [illegible] المتقدمة وهي ظاهرة م ولو كانت اليمين على الاكل
ش بان حلف لا ياكل رطبا فاكل من كباسة بسر فيها رطب م حنث لان الاكل يصادفه
ش اي يصادف الرطب شيئا فشيئا فكان كل واحد منهما ش اي من الرطب والبسر م مقصودا
فصار ش حكمه م كما اذا حلف لا يشتري شعيرا ولا ياكله ش اي الحالف لا ياكل شعيرا م
فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها حنث في الاكل دون الشراء ش اي لا يحنث في
الشراء م لما قلنا ش وهو ان الشراء يصادف الجملة والاكل يلاقيه شيئا فشيئا ولو عقد
اليمين على المشتري حنث في الوجوه كلها لان الحقيقة تركت في الشراء العرف والاعراف في البيع
يعتبر الحقيقة بخلاف العطر والكتان فانه لو حلف لا يشتري رطبا او كان اشتراه الحد من
بطن وكان لا يحنث فيهما م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م ولو حلف لا ياكل لحما فاكل
لحم السمك لا يحنث ش وهو ظاهر مذهب الشافعي واحمد م والقياس ان لا يحنث ش وهو قول
مالك واحمد في رواية ولبعض اصحاب الشافعي م لانه يسمى لحما في القران ش قال تعالى ومن كل
تاكلون لحما طريا والمراد منه لحم السمك بالنقل وقال في شرح الطحاوي وروي عن ابي
يوسف انه قال يحنث م وجه الاستحسان ان التسمية اي تسمية لحم السمك مجازية اي
بطريق المجاز لان اللحم يتولد من الدم ولحم السمك لا يتولد من الدم اذ لا دموي لا يسكن الماء
ولهذا ابيح بلا ذكاة ولو كان له دم لما ابيح وانطلق اسم اللحم يتناول الكامل لا الناقص فيخرج
عن مطلقه بدلالة اللفظ ومبنى الايمان على العرف لا على الفاظ القران وهذا لو حلف
لا يركب دابة فركب كافرا لا يحنث بالاجماع وان سماه في القران دابة والعرف معتبر
فانه لا يسمى بائعه لحاما ولا يستعمل استعمال اللحوم في المباحات الا ان ينوي فحينئذ
يعتبر لانه لحم من وجه وفيه تشديد عليه ولو حلف لا يجلس على الوتد فجلس على الجبل لا يحنث

وان كان قال الله تعالى والجبال اوتادا م لان اللحم منشاه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء
ش لان الدموي لا يسكن الماء فاذا في طبعهما تنافي قلت الدم موجود في السمك لكنه دم ضعيف
لان الدموي اذا شمس اسود وذلك في السمك ليس كذلك م وان اكل لحم خنزير او انسان ش اي او لحم الانسان
م حنث ش وبه قال مالك واحمد والشافعي في قول م لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تعقد
للمنع من الحرام ش والحرام لا يمنع انعقاد اليمين الا ترى انه لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر
حنث واعترض [illegible] الكفارة فيها معنى العبادة فلا يناط وجوبها بما هو حرام محض واكل لحم
الخنزير او الانسان حرام [illegible] فكيف تعلق وجوبها به واجيب بان هذه [illegible] لان
الكفارة تجب [illegible] الحنث بما هو مباح او حرام لا مدخل
له في ذلك [illegible] قال قلت قد [illegible]
[illegible] لحم الخنزير [illegible] الانسان [illegible]
[illegible]
[illegible] وقال الحاكم [illegible] الكفارة فيها معنى
العبادة فكيف تجب [illegible] على السبب لا في الشرط
[illegible] لكون اليمين موضوعا
للحظر [illegible] وقال الشافعي في وجه لا يحنث وبه قال
اشهب [illegible] اصحابنا لا يحنث
[illegible] في شرح الجامع الصغير
في لحم الخنزير [illegible] لا يحنث لان اكله ليس بمتعارف
[illegible] م واذا اكل كبدا او كرشا
ش [illegible] الكبد والكرش لحم حقيقة
وفيه نظر [illegible] وهو [illegible]
[illegible]
الكسائي [illegible] ويستعمل استعمال اللحم
ش وفيه نظر [illegible] لا يحنث لانه لا يعد لحما [illegible] ينبغي ان يكون هذا صحيحا
قال في خلاصة الفتاوى ولو اكل [illegible] الكبد والطحال يحنث هكذا في عرف اهل
الكوفة وفي عرفنا لا يحنث وكذا قال صاحب المحيط في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما ولا يستعمل
استعمال اللحوم قلت هذا ظاهر فلا يقال لبائع الكبود لحام ولا لبائع الكروش لحام
ولا يستعملان في الطباخ موضع اللحم وفي المحيط لو اكل اللحم النيء قيل يحنث وبه قال الشافعي
واحمد وقيل لا يحنث وبه قال مالك ولو اكل الرأس او الاكارع يحنث وبه قال الشافعي
في الاصح واحمد في رواية وباكل القلب يحنث عندنا وبه قال الشافعي في وجه ولهذا قال
عليه السلام ان في الجسد لمضغة والمضغة من اللحم وقال الشافعي في الاصح لا يحنث وباكل
الشحم والالية لا يحنث الا اذا نواه في اليمين باللحم وبه قال الشافعي في الاصح واحمد وباكل شحم الظهر
يحنث وبه قال الشافعي في الاصح ومالك وفي وجه لا يحنث وبه قال احمد لانه يعرف باسم آخر قال
تعالى حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م ولو حلف
لا ياكل او لا يشتري شحما لم يحنث الا في شحم البطن عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش حتى لو اكل شحم

الظهر

الظهر وهو الذي خالط اللحم لم يحنث عنده وهو الصحيح وقال الطحاوي رحمه الله قول محمد مثل قول ابي
حنيفة وقال الشافعي في الاصح ومالك م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م يحنث في شحم الظهر ايضا وهو
اللحم السمين ش وبه قال الشافعي في وجه واحمد في رواية م لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار
ش اي يذوب بالنار [illegible] البطن وكان كشحم البطن الا ترى انه تعالى استثنى شحم الظهر بقوله الا ما حملت
ظهورهما والاصل ان المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه م وله ش اي ولابي حنيفة م انه
ش اي ان شحم الظهر م لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله ش اي استعمال اللحم
في اتخاذ الطعام م وتحصل به قوته ش اي ويحصل بشحم الظهر [illegible] فلم يكن
شحما مطلقا فلا يحنث باكله م ولهذا يحنث باكله ش [illegible] في اكل اللحم [illegible]
[illegible] في اليمين على بيع اللحم ش قال [illegible]
انه لا يحنث بشراء شحم الظهر [illegible]
حنيفة وفي الكافي [illegible]
ولحم البطن وفي شحم البطن يحنث بالاتفاق [illegible] على الشراء
لم يحنث بالاتفاق وقيل [illegible] المشايخ في محل
الخلاف فقيل محل الخلاف في [illegible] المتصل بالظهر [illegible]
فان كان الخلاف في [illegible] فكلام ابي حنيفة اظهر [illegible] المختص بالظهر
فكلامهما اظهر وقال الامام السرخسي [illegible] شحم الظهر [illegible] الاستثناء
منقطع بدليل استثناء الحوايا [illegible]
حملته الحوايا [illegible] الا ان [illegible]
الاصل لكنه ثبت بالدليل [illegible]
العظم كذا في جامع السرخسي رحمه الله م [illegible] بالفارسية [illegible]
اذا قال بالفارسية م وقال في المحيط [illegible] الخلاف في [illegible] ش بكسر الباء
[illegible] م [illegible]
على شحم الظهر [illegible] ش يعني [illegible] واذا حلف لا ياكل [illegible]
الظهر والبطن والالية جميعا [illegible] م [illegible]
حلف لا يشتري او لا ياكل لحما [illegible] الا انه [illegible]
[illegible] استعمال اللحوم والشحوم ش وبه قال بعض
اصحاب الشافعي وقال بعض اصحابه [illegible] وبه قال احمد وفي المحيط
حلف لا ياكل خبزا [illegible] سواء كان الحالف مصريا او [illegible]
[illegible] حلف لا ياكل لحم بقرة فاكل لحم [illegible] حنث م ومن حلف لا ياكل من هذه الحنطة
لم يحنث حتى يقضمها ش [illegible] الا [illegible] وفي الكافي [illegible] فاكل من
خبزها او سويقها لم يحنث عند ابي حنيفة وكذا [illegible] حتى يقضمها [illegible] قال الشافعي
ومالك م ولو اكل من خبزها ش اي من خبز هذه الحنطة التي حلف عليها م لا يحنث
وهذا ش اي عدم الحنث م عند ابي حنيفة وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد
م ان اكل من خبزها حنث ايضا ش وبه قال احمد ومالك في رواية م لانه مفهوم
منه عرفا ش اي لان اكل الخبز مفهوم منه في العرف وباكل سويقها [illegible] ولا يحنث عند

الى يوسف ولو نقعها احنث عند الكل الا عند احمد م وانما وضع المسالة في الحنطة المقلية لانه لو
عقد يمينه على حنطة غير معينة ينبغي ان يكون جوابهما كجوابهما كما ذكره شيخ الاسلام في ايمان الاصل
ثم هذا الخلاف فيما اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى بيمينه على ما نوى بالاتفاق ذكره في المبسوط
والذخيرة م ولان حقيقته ش اي لقوله لا ياكل من هذه الحنطة م حقيقته مستعملة ش [illegible]
واوضحها بقوله م فانها ش اي فان الحنطة م تغلى ش بالغين المعجمة على صيغة المجهول من الغليان
يقال غلت القدر تغلي غليا وغليانا ولا يقال غليت وغلا في الامر يغلو غلوا اي جاوز فيه
الحد م وتقلى ش على صيغة المجهول ايضا بالقاف من القلي يقال قليت السويق
واللحم اقليه قليا وقلوت فهو مقلو لغة والرجل قلاء للتشديد والمد م وهي قاضمة ش [illegible]
المستعملة فاكتفيه م على المجاز المتعارف [illegible] ش اي الاصل عند ابي
حنيفة والاصل [illegible] الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل عند ابي
حنيفة العمل بالحقيقة [illegible] اولى م ولو قضمها حنث
عندهما وهو الصحيح [illegible] اذا اكل عين الحنطة لا يحنث
لا الاصح انه يحنث عندهما [illegible] في مبسوطه وقاضي خان في
جامعه ورجح في الذخيرة [illegible] وفي الذخيرة حلف لا ياكل من هذه
الحنطة فزرعها واكل [illegible] بعموم المجاز ش [illegible] العمل به اولى عندهما كما
اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان [illegible] او الجام م واليه الاشارة ش
اي والى عموم المجاز الاشارة [illegible] منه عرفا م قال ش اي القدوري
م ولو حلف لا ياكل [illegible] ش اي عين الدقيق م غير ماكول
فانصرف الى ما يتخذ منه [illegible] وبه قال مالك واحمد وفي شرح
الاقطع قال الشافعي [illegible] م ولو استفه كما هو ش من
سف الدواء [illegible] الانواري وقال المكاكي اسففت
السويق [illegible] ولا يقال السويق [illegible] يوضع على الكف
ويؤكل [illegible] م لا يحنث ش [illegible] ش احترز به عن قول بعض مشايخنا
انه يحنث [illegible] قال الشافعي [illegible] فاكل الخبز لا يحنث بالاجماع لانه نوى حقيقة
كلامه [illegible] حقيقته مجاوره م لتعين المجاز مرادا
ش من حيث المراد م ولو حلف لا ياكل خبزا فيمينه على ما يعتاد اهل المصر اكله خبزا وذلك خبز
الحنطة والشعير لانه هو المعتاد في غالب البلدان ش وقال الشافعي يحنث باي خبز كان ولم
يفرق بين جنس وجنس وبه قال مالك لاعتبار الحقيقة وفي شرح الوجيز هو المذهب وقال
المكاكي ومما ذكر في الوجيز ولم يحنث بخبز الارز الا بطبرستان خالف ذلك واحسنه فلذ
فيه امام الحرمين رحمه الله م ولو اكل من خبز القطائف لا يحنث لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا
نواه لانه محتمل كلامه ش يحنث حينئذ قال الجوهري [illegible] القطيفة دثار مخمل والجمع
قطائف ومنه القطائف التي تؤكل م وكذلك ش اي وكذلك الحكم م لو اكل خبز الارز بالعراق
لم يحنث لانه غير معتاد عندهم ش اي عند اهل العراق والعراق على صفتي دجلة مثل بلاد
مصر على صفتي النيل [illegible] حتى لو كان ش اي الحالف م بطبرستان
ش اي ببلدة من بلاد طبرستان م طعامهم ذلك ش اي خبز الارز م يحنث ش وقال الانواري

طبرستان اسم اكل وامالها معرب من تبرستان لان اهلها يحاربون بالفاس ثم قال هكذا قال بعضهم
وفيه نظر قال العيني في كتابه ادب الكاتب في باب ما يغير من اسماء البلاد طبرستان بالفارسية
معناه اخذ الفاس كانه لم يصل اليه حتى قطع شجره م وقال المكاكي طبرستان اكل وبلاد
وهي تبرستان لان اهلها كانوا يحاربون بها يعني بالفاس فعرب وقيل طبرستان والنسبة
اليها طبري م وقال الاترازي ايضا وهي اكل وبلادها واصلها تبرستان لان اهلها كانوا يحاربون
بالتبر وهو الفاس فعرب لان طبر بالفارسية الفاس واستان الناحية ومن كثرة اشتباك
اشجارها لا يسلك فيها الجيش الا بعد ان يقطع الاشجار [illegible] فسميت بذلك
طبرستان اي ناحية الطبر م وقد ذكر بلادها في التاريخ الكبير كما يقال النسبة اليها
الطبري ليكون الفرق بينها وبين النسبة الى طبرية [illegible] النسبة اليها طبراني وفي
الذخيرة حلف لا ياكل خبزا ولا نية له فاكل [illegible] قال محمد بن سلمة
لا يحنث في الوجوه كلها لانها لا تسمى خبزا مطلقا [illegible] والثريد
المقطوعة بحيث لا [illegible] لا يحنث
بلا نية [illegible] ولا يحنث باكل
الجوزينج لانه لا يسمى خبزا [illegible] كما يقال الخبز
ان زيد [illegible] م ولو حلف لا ياكل هذا الخبز [illegible] لم يحنث وبه قال الشافعي
لانه ليس باكل بل هو شرب م وهو [illegible] فامراته طالق [illegible]
ان يدقها ويلقيها في عصيدة ثم ياكل [illegible]
وفي الحنط والاكل [illegible]
والجوار ش اي المشوي [illegible] عند الاطلاق
ش يعني عند ذكر اللحم مطلقا [illegible] ش كالفلق والباذنجان
وهو القياس وبه اخذ الشافعي [illegible] م
لكان الحقيقة ش اي لكان حقيقة كلامه وفيه تشديد عليه على نفسه م وان حلف لا ياكل الطبيخ
فهو على ما يطبخ من اللحم ش هذا لفظ القدوري في مختصره [illegible] م وهذا استحسان
اعتبارا للعرف ش وفي المبسوط القياس ان يحنث [illegible] مما يطبخ وبه اخذ القياس ههنا
ليحترز ان المسهل من الدواء مطبوخ [illegible] على اخص الخصوص وهو
اللحم ولا يقال لمن اكل الباقلاء المطبوخ اكل الطبيخ وان كان طبيخا في الحقيقة فلما كان كذلك حمل
على المطبوخ باللحم الذي هو خاص متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء ش احترز به عن القلية
اليابسة لانها لا تسمى مطبوخا م الا اذا نوى غير ذلك ش فيصدق فيه م لان فيه تشديدا
على نفسه وقد نوى حقيقة كلامه م وان اكل من مرقه ش اي من مرق اللحم المطبوخ بالماء
م يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ش وهي ما يذوب منه م ولانه ش اي ولان مرق اللحم الطبيخ م
يسمى طبيخا ش عرفا وقال المكاكي ولو طبخ ارزا او عدسا بودك فهو طبيخ [illegible] م وحلف
لا ياكل الرؤس فيمينه على ما يكبس في التنانير ش اي يدخل فيها من قولهم كبس الرجل راسه في جيب
قميصه اذا ادخله كذا في المغرب [illegible] كاف وباء موحدة وسين مهملة م ويقال يكنس ش
بالنون بدل الباء على صيغة المبني للفاعل من كنس الظبي في الكناس اذا دخل فيه والاول
وهو الصحيح م ويباع في المصر ش في الاسواق م وفي الجامع الصغير لو حلف لا ياكل

وان شا فهو على رؤس البقر والغنم عند ابي حنيفة وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد يقع م على الغنم
خاصة ش وقال فخر الاسلام والقياس ان يقع على كل راس حتى راس السمك لعمومه وفي الاستحسان
يقع على المتعارف م وهذا ش اي وهذا الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه م اختلاف عصر
وزمان ش لا اختلاف حجة وبرهان م كان العرف في زمنه فيهما ش اي في زمن ابي حنيفة في البقر
والغنم فافتى به ش اي بوقوع اليمين على رؤسهما م وفي زمنهما ش اي زمن ابي يوسف ومحمد كان العرف
م في الغنم خاصة ش فافتيا بوقوع اليمين عليها لا غير وقال اصحابنا [illegible] اجمعوا على انه لا يقع على
رؤس الجوز [illegible] ولا على رؤس الطير الا ان ينويها وقال المصنف
م وفي زماننا يفتى بحسب العادة ش يعني على اعتبار العرف والعادة م كما هو المذكور في المختصر
ش اي مختصر القدوري وعليه الفتوى لان العرف الظاهر اصل في مسائل الايمان وعند
الشافعي [illegible] الابل والبقر والغنم [illegible] كان في بلد يباع فيه رؤس
[illegible] وعند مالك
[illegible] وقال احمد [illegible]
[illegible] هذا [illegible]
[illegible] وعن ابن ابي هريرة من اصحاب
الشافعي [illegible] الاسواق [illegible] ذلك
[illegible] جميع اجزائه
[illegible] في الشام [illegible]
في الاسواق [illegible] الانسان
والحيتان [illegible]
[illegible] المشهور [illegible] هو الذي لا يكون شي
من [illegible] ولكن لا ينظر
في [illegible] باب من الرؤس
مما لا يجوز [illegible] قال ش اي محمد في
الجامع الصغير م ومن حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خيارا لم يحنث
وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث وهذا ش اي الحنث وعدم الحنث في الاشيا المذكورة
ش عند ابي حنيفة رضي الله عنه م وقالا حنث في العنب والرطب والرمان ايضا ش وبه قال
الشافعي ومالك واحمد وان اكل [illegible] او كمثرى او تفاحا او جوزا
او لوزا او فستقا او عنبا يحنث بالاجماع سواء كان رطبا او يابسا ولو اكل خيارا او قثاء
او جزرا لا يحنث لانها من البقول ولهذا [illegible] والبطيخ من الفاكهة كذا ذكر القدوري ويابس
البطيخ لا يعد فاكهة كذا ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وقال في خلاصة الفتاوى
ذكر شمس الائمة الحلواني ان البطيخ ليس من الفواكه وللشافعي واحمد فيه وجهان اصحهما انه
من الفواكه قلت الايمان مبنية على العرف ولا احد يتفكه بالبطيخ وانما يوكل بالخبز غالبا
فيكون من الادام نعم ان كان في بلاد لا يكون عندهم الا نادرا او يرونه مثل الفاكهة [illegible]
وقلته م والاصل ش في هذا الباب م ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم
به زيادة على المعتاد ش اي على الغذاء الاصلي ولهذا سمي النار فاكهة الشتاء والرياح فاكهة

لوجود زيادة التنعيم فيهما م والرطب واليابس فيه ش اي في التفكه بهذه الاشياء م سواء بعد ان يكون
التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ ش فانه لا يعتاد يابسه فاكهة في عامة البلاد م وهذا
المعنى ش اي التفكه م موجود في التفاح واخواتها ش وهي التي ذكرناها عند قولنا واذا اكل تينا
او خوخا الى اخره م فيحنث بها ش اي بالتفاح واخواتها م وغير موجود ش اي وهذا المعنى
غير موجود م في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا ش يعني من حيث البيع فانهما يباعان مع
البقول م واكلا ش اي من حيث الاكل فانهما يوضعان على المائدة مع البقول هكذا شرحه الكاكي
وقال الاكمل واما اكلا فانهما يوضعان على الموائد حيث يوضع النعناع والبصل قلت هذا
كله لا يخلو عن خدش لان القثاء والخيار فقط لا يوضعان مع موائد الطعام نعم يوكلان مع الجبن
والخبز في بعض الاوقات ولا البصل ايضا انما يوضع مع موائد الطعام نعم يوضع البصل
مع اللحم المسلوق البارد [illegible] والاحسن في هذا ما قاله صاحب المحيط
والعبرة للعرف وما يوكل عادة على سبيل التفكه يعد فاكهة في العرف ويدخل في اليمين
وما لا فلا م اما العنب والرطب والرمان فهما ش اي قال ابو يوسف ومحمد م يقولان معنى
التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها ش فيحنث باكلها م
وابو حنيفة يقول ان هذه الاشياء ش اي العنب والرطب والرمان م مما يتغذى به ويتداوى
ش اما التغذي بالرطب والعنب فظاهر واما التداوي بالرطب فانه [illegible] الباردة
[illegible] في المني [illegible] واما التداوي بالعنب [illegible] لمن
[illegible] والرمان فانه [illegible] م فاوجب قصورا
في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ش يعني في بقاء الانسان [illegible] م ولهذا ش اي
ولاجل الاستعمال في بقاء الانسان م كان اليابس منها ش مثل الزبيب والتمر وحب الرمان
يعد م من التوابل ش فكان فاكهة من وجه دون وجه فلا يتناولها الاسم اطلاقا كالمكاتب حيث
لا يتناوله الحالف [illegible] في قوله كل مملوك لي حر [illegible] والتوابل جمع تابل بالنار
المثناة من فوق وبالالف [illegible] الباء الموحدة المفتوحة والمكسورة وباللام في اخره قال
الاتقاني التابل الابزار قلت هذا التعريف ليس كما هو الذي ينبغي وقال الجوهري الابزار
والابازير التوابل [illegible] باب اللام [illegible] التابل واحد توابل القدر يقال منه توبلت
القدر حكاه ابو عبيدة في المصنف وهذا ايضا [illegible] من قوله توبلت القدر
ان المراد من التوابل هي الحوائج التي ترمى في القدر مع اللحم وقوله من التوابل كما في الرمان م او من
الاقوات ش كما في اليابس العنب والرطب ويؤيد قول ابي حنيفة قوله تعالى فانبتنا فيها حبا
الى قوله وابا وقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان فان الله تعالى عطف الفاكهة على العنب
والنخل في الاية الاولى وعطف النخل والرمان على الفاكهة في الاية الاخرى والعطف
يقتضي المغايرة وقال الاتقاني فان قلت لا نسلم ان العطف يقتضي المغايرة الا
ترى الى قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم فلو كان العطف
يقتضي المغايرة لم يكن المعطوف من جملة الانبياء وقال تعالى من كان عدوا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكائيل واما العطف في الايتين لبيان فضيلة المعطوف لا للمغايرة قلت
تفضيل الانبياء والملائكة بعضهم على البعض لما يعرف بالخبر فاحتاج الى التخصيص بالذكر خلافا
مما نحن فيه فان فضل هذه الاشياء على سائر الفواكه عرف بالحس والمشاهدة فلا حاجة الى الخبر

اذ ليس الخبز كالمغايرة تقتضي العطف للمغايرة انتهى قلت اجاب تاج الشريعة عن هذا
باحسن منه فقال الشيء قد يعطف على جنسه للتخصيص والتفضيل كما ذكر من النظير ولا يجوز
ذلك فيما نحن بصدده لانه موضع تعداد النعم فلا يستقيم عطف الشيء على جنسه لان الحكيم في
موضع التعداد لا يذكر نعمة واحدة مرتين لانه خطابه بصنوف النعم م قال ش اي محمد في الجامع
الصغير م ولو حلف لا ياتدم ش يعني لو حلف انه لا ياكل اداما م فكل شيء يصطبغ به ش وفي بعض
النسخ اصطبغ به ش قال الاكمل اصطبغ بضم الطاء على بناء المفعول هكذا المنقول والاصطباغ
ان [illegible] قال في المغرب الصبغ ما يصبغ به ومنه الصبغ منه الادام لان
الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت يقال اصطبغ بالخل وفي الخل ولا يقال اصطبغ الخبز بالخل
م فهو ادام ش كالخل والزيت والعسل والزبد والشيرج واللبن والمرق م والشوى ليس بادام ش لانه
يوكل وحده م والملح ادام ش لانه لا يوكل وحده م وهذا ش اي المذكور م عند ابي حنيفة وابي
يوسف ش في ظاهر الرواية م وقال محمد ما يوكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية ش اي هذا القول
محمد رواية م عن ابي يوسف ش وقال الشافعي واحمد م لان الادام من المواءدمة ش اي مشتق
منها م وهي ش اي المواءدمة م الموافقة م وكل ما يوكل مع الخبز فهو موافق له كاللحم والبيض
ونحوه ش مثل الجبن وفي النهاية [illegible] ذلك على [illegible] والزبيب والتمر والعسل
والرمان وانما [illegible] المصطبغ [illegible] الاجماع والبطيخ والعنب والتمر واشباهها مما لا يوكل
وحدها غالبا فليس بادام [illegible] واختلفوا في [illegible] الجبن [illegible] المايعات
ان هذه الاشياء لا توكل وحدها [illegible] الخبز [illegible] وقال عليه السلام سيد
الادام في الدنيا والاخرة اللحم [illegible] البيت [illegible] ادام على بن
رجل فبعث اليه [illegible] اما [illegible] الخبز [illegible]
لانه من [illegible] يقول [illegible] وفي التمر للشافعي واحمد وجهان
في وجه ادام لما روي انه عليه السلام وضع التمرة على كسرة [illegible] هذه ادام هذه وابو
داود والثاني ليس بادام لانه فاكهة فاشبه الزبيب م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف
م ان الادام ما يوكل تبعا [illegible] الاختلاط حقيقة ش اي من حيث الحقيقة بان يمتزج
مع الخبز كشيء واحد [illegible] لكونه [illegible] ان لا يوكل على
الانفراد حكما ش [illegible] على [illegible] فيكون تبعا
حقيقة ولا يوكل منفردا فلا يكون تبعا [illegible] فلا يكون ادام [illegible] وتمام
الموافقة في الامتزاج ايضا ش جواب عن قوله لان الادام من المواءدمة يعني [illegible] ولكن المواءدمة
التامة الكاملة في الامتزاج ايضا يعني حقيقة الموافقة بان يكونا كشيء واحد بالامتزاج والا
والالتزاق لا ان يكون مجاورا [illegible] الحقيقة [illegible] المجاز [illegible]
لانه يقال الخليفة [illegible] العرب والعجم وان لم يكن من العجم قاله الكاكي وفيه تامل م وقال تاج
الشريعة واما قوله عليه السلام وهو الحديث [illegible] الشرع والايمان لا يبنيان
م والخل وغيره من المايعات لا يوكل وحدها بل يشرب ش فلا يكون ادام م والملح لا يوكل بانفراده
عادة ولانه يذوب فيكون تبعا ش فيكون اداما م بخلاف اللحم وما يضاهيه ش اي وما يشابهه
مثل الجبن والبيض فانها ليست بادام م لانه ش اي لان اللحم وما يضاهيه م يوكل وحده الا ان
ينويه ش لانه محتمل الامة م لما فيه من التشديد ش على نفسه م والعنب والبطيخ ليسا بادام هو

الصحيح ش احترز به عما قيل ان العنب والبطيخ على الخلاف و ذكر الامام السرخسي انهما ليسا بادام
بالاجماع هو الصحيح لانهما يوكلان غالبا وحدهما و في المحيط قال محمد التمر والجوز ليس بادام وكذا
العنب والبطيخ وكذلك سائر الفواكه حتى لو كان في موضع يوكل تبعا للخبز يكون اداما عنده الى
البقل ليس بادام بالاتفاق لان اكله لا يسمى مؤتدما و عند الشافعي البقول والبصل والفجل والثمار
ادام لانه يوتدم به عادة ذكره في شرح الوجيز م قال ش اي القدوري م وان حلف لا يتغدى
فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر م القدوري تسامح في اللفظ لان الغداء عبارة عن طعام
يوكل في الغداة لا اسم اكله ولذلك العشاء بالفتح والمد اسم الطعام العشي ولكن معناه اكل
الغداء واكل العشاء على حذف المضاف وقال الاترازي يجوز ان يقال ارادة الغداء التغدي
والعشاء التعشي مجازا باطلاق اسم السبب على المسبب وان اخلف احد انه لا يتغدى فانما
يتغدى ما بين طلوع الفجر الى الوقت الظهر اي ساعة شاء [illegible] في ذلك بحث وعليه الكلام
م والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشيا ش بفتح العين
وكسر الشين وتشديد الياء [illegible] في الحرب [illegible] المشهور انه اخر
النهار وعن الزهري [illegible] الظهر والعصر وقال الاترازي لا يعد الزوال يسمى عشيا
يعني بكسر العين [illegible] الزوال [illegible] بالعشاء الذي يوكل في ذلك الوقت
عشاء [illegible] الوصف [illegible] لاحد [illegible] على كون اللفظ
النسبة عشاء واكثر لفظ [illegible] م ولهذا ش اي لكونه ما بعد الزوال يسمى
عشيا م يسمى الظهر احدى صلوتي العشاء في الحديث ش قال الاترازي كذا في السنن وحكيت
وقال الكاكي ذكر في الاصلاح ويروى الحديث انه عليه السلام صلى احدى صلوتي العشاء يعني
الظهر او العصر و قال الاكمل ذكر في الايضاح في باب الحلف على العشاء فقال وورد
في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى احدى صلوتي العشاء ركعتين يريد به الراوي الظهر
او العصر قلت هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم احدى صلوتي العشي اما الظهر واما العصر فسلم في ركعتين الحديث
فالعجب من هولاء في تقصيرهم في ما يتعلق بالاحاديث وهم في دار الحديث فالاترازي يقول
في السنن والحديث في الصحيحين والاكمل وتبعه الكاكي اكتفيا بعزوه الى الايضاح من غير بيان
م والسحور ش بفتح السين ما يتسحر به من الماكول والمشروب وبضم السين مصدر م من نصف
الليل الى طلوع الفجر لانه ش اي لان السحور م ما خوذ ش اي مشتق م من السحر ش بفتحتين وهو
الثلث الاخير من الليل الى طلوع الفجر م ويطلق ش اي يطلق السحور م على ما يقرب منه ش
اي من السحر لانه قريب من الثلث الاخير م ثم الغداء والعشاء ش بالفتح والمد فيهما م ما يقصد
به الشبع ش بكسر الشين وفتح الباء الموحدة م عادة ش في عادات الناس لان التغدي عبارة
عن اكل ما يقصد اكثر من نصف شبعه لانه لا يقال انه تغدى اذا اكل لقمة او لقمتين وبه قال
الشافعي م وتعتبر عادة اهل كل بلد في حقهم ش يعني ان كانت خبز الحنطة وان كانت لحما فلحما وان
كانت لبنا فلبن وفي المحيط حتى لو كان الحالف مصريا يقع على الخبز فلو تغدى بغيره من الارز والتمر
واللبن لم يحنث وان كان بدويا تغدى بالتمر لان العبرة في ما يتغدى به على عادة اهل ذلك
الموضع حتى يعتبر الارز غداء بطبرستان واللبن لاهل البوادي والتمر ببغداد ولو حلف لا يدخل
شيئا فهو على الخبز للبكدري وعلى بيت الشعر للبدوي وكذلك الحكم في التعشي حتى يشترط ان

يكون اكثر من نصف شبعه • قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي ومن حلف لا يتغدى فانه يقع على الغداء المعروف فان كان الرجل كوفيا يقع على خبز الحنطة والشعير ولا يقع على اللبن والسويق وان كان الرجل بدويا يقع على اللبن والسويق وان كان حجازيا فانه يقع على السويق في اماكن بلاد يقع على خبز الحنطة م ويشترط ان يكون ش اي الغداء او العشاء او السحور م اكثر من نصف الشبع ش لان للاكثر حكم الكل رواه المعلى عن ابي يوسف وهو صحيح لان من اكل لقمة او لقمتين يصح ان يقول ما تغديت وما تعشيت م ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت ش اي قصدت م شيئا دون شيء ش يعني قصدت ثوبا دون ثوب او طعاما دون طعام او شرابا دون شراب م لم يدين في القضاء وغيره ش يعني لا يصدق لا قضاء ولا ديانة وقال الشافعي يصدق ديانة لان المقتضي عموما عنده وكذا في رواية عن ابي يوسف وبه اخذ الخصاف والمذهب انه لا يعمل نيته م لان النية انما تعمل في الملفوظ ش حتى يتعين بعض محتملات اللفظ م والثوب وما يضاهيه ش اي وما يشابهه مثل الطعام والشراب م غير مذكور تنصيصا ش اي غير ملفوظ صريحا وانما هو ثابت اقتضاء اي بطريق الاقتضاء م والمقتضى ش بفتح الضاد م لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه ش اي في قوله ان لبست او اكلت او شربت لم ... والمقتضى الى اخره جواب سؤال بان يقال هذا غير ملفوظ تنصيصا ... والمقتضى كالملفوظ فاجاب بقوله والمقتضى الى اخره • فان قيل المقتضي هو ما يحتاج اليه لتصحيح الاكل الى الطعام ليس كذلك لانه ... فيه نظر لانه يكون المصنف اختار ما اختاره بعض المحققين من ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اعم من ان يكون شرعيا او عقليا • فان قيل علماؤنا لكن ما الفرق بين هذا وبين ما لو لفظا ... او حلف لا يساكن فلانا ونوى ان لا يساكنه في بيت واحد فان النية صحيحة مع ان المكان غير مذكور لفظا ... في الدار لا يحنث • اجيب بان الاولى ممنوعة ... القضاة الاربعة ... رحمه ... ابو طاهر الدباس والقاضي القمي رحمهما الله وليس ... فقوله ان خرجت او لا ... فخلاف ... على المصدر لغة ونية الثاني في صريح ... والاول ... ولان العموم هاهنا من الخروج والسفر لحار تخصيصهما الا ان ... خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء وكذا الحنطة الاكل • وبيانه ... وان سلمنا فالفرق ان الخروج متنوع الى مديد وقصير وهما مختلفان اسما وحكما فان المديد يسمى سفرا واحكامه خلاف احكام الخروج فاذا نوى احد النوعين صحت نيته كما لو حلف لا يتزوج ونوى حبشية او رومية يصدق ولو نوى امراة بعينها لا يصدق لان الاول نوع والثاني لا وكذا في مسئلة المساكنة لو نوى الخروج الى مكان بعينه كبغداد لا يصدق وكذا في المسئلة الماسية نوى نوعا من المساكنة لان المساكنة انواع ما يكون في بلد واحد وهو العرف وما يكون في بيت واحد وهو اتم ما يكون من المساكنة كذا ذكر السرخسي وغيره م وان قال ان لبست ثوبا او اكلت طعاما او شربت شرابا لم يدين في القضاء خاصة ش يعني لم يصدق في القضاء خاصة ويصدق ديانة م لانه نكرة ش اي لان ثوبا في ان لبست وطعاما في ان اكلت وشرابا في ان شربت نكرة وقعت م في محل الشرط ش وهو قوله ان فعلت كذا م فتعم ش لان الشرط في معنى النفي والنكرة في موضع النفي تعم والعموم يحتمل الخصوص م فعملت نية التخصيص فيه الا انه خلاف الظاهر ش لان الظاهر العموم م فلا يدين في القضاء ش اي فلا يصدق في الحكم لانه

التصديق بنونه تحقيقا له فلا يصدق بخلاف ما اذا قيل له انك تريد ان تغتسل الليلة في هذه الدار عن الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر نوى عن الجنابة لانه جواب فينتقل بالسؤال • ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار ولم يقل في هذه الدار ونوى على كل اغتسال قضاء لانه زاد على قدر الجواب فيكون مبتديا ولكن مع هذا ايصدق ديانة لانه يحتمل انه اراد به الجواب م قال ش اي القدوري م ومن حلف لا يشرب من دجلة ش وهو نهر ببغداد م فشرب منها باناء لم يحنث حتى يكرع منها كرعا ش والكرع تناول الماء بالفم من موضعه من غير ان ياخذ بيده يقال كرع الرجل في الماء اذا مد عنقه نحوه ليشرب منه ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة تدخل فيه اكارعها والكراع مستدق الساق وهذا م عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م اذا شرب باناء يحنث لانه المتعارف المفهوم ش بين الناس من الشرب من دجلة هو الشرب من مائها بعينه دجلة وهو المجاز فيعمل بعموم المجاز فيحنث كيف ما شرب كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث في عينه اذا دخلها راكبا او ماشيا او حافيا او منتعلا لعموم المجاز وهو الدخول فكذلك هاهنا فصار كما اذا حلف لا يشرب من هذا البئر فشرب من مائها بالاناء يحنث م وله ش اي لابي حنيفة م ان كلمة من ش في قوله من دجلة م للتبعيض ش اعلم ان من في المعاني كثيرة فان كان الحصر ... الى التبعيض وعليه ... اللغة وان كان ... التبعيض فالتبعيض ... الكلام ... فلكنه ... ظاهر ... يحمل ... وحقيقته ش اي حقيقة الشرب م في الكرع ش لان الحقيقة ان يكون ... متصلا بين ... بالشرب منها كرعا م وهي ش اي الحقيقة م مستعملة ش لا مهجورة ولهذا ش اي ولاجل ان الحقيقة مستعملة م يحنث بالكرع اجماعا ش دعوى الاجماع فيه نظر لانه اختلف المشايخ في الكرع عندهما قال الامام العتابي في شرح الجامع لا يحنث بالكرع عندهما كيلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ... والصحيح لعموم المجاز وليس هو جمع بين الحقيقة والمجاز م فمنعت ش اي الحقيقة المستعملة م المصير الى المجاز وان كان متعارفا ش هذا اذا لم يكن له نية فان نوى الكرع فعلى ما لا يحنث بالجارة بانه وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وان نوى العرف ... لانه محتمل ولا يصدق قضاء لانه خلاف الحقيقة • ولو حلف لا يشرب من هذا الجب فان كان مملا انصرف الى الكرع عنده لتصور الحقيقة وان لم يكن مملا انصرف الى المجاز لامتناع الحقيقة كذا نقل الشيخ ابو المعين النسفي في شرح الجامع عن الشيخ ابي القاسم الصفار • ولو عنى بقوله لا يشرب من دجلة ماء دجلة هل يحنث ام لا حتى لو شرب من نهر ياخذ من دجلة هل يحنث ام لا • قال الشيخ ابو المعين من مشايخنا من قال تصح نيته لانه نوى اضمار الماء واليه ذهب الشيخ ابو بكر الاعمش • ومنهم من قال لا تصح نيته لان الماء ثبت مقتضى ولا يظهر في حق قبول النية م وان حلف لا يشرب من ماء دجلة فشرب منها باناء حنث ش هذا لفظ القدوري م لانه ش اي لان الماء م بعد الاغتراف بقي منسوبا اليه ش اي الى دجلة م وهو الشرط ش اي شرط الحنث في الشرب كون الماء منسوبا الى دجلة والماء في الاناء منسوب اليها فكان الشرط قائما م فصار كما اذا شرب من نهر ياخذ من دجلة ش لان الشرط كون الماء من دجلة • وفي الكافي لو قال لا اشرب من الفرات فشرب من نهر ياخذ منه لم يحنث اجماعا اما عنده فلان يمينه على الكرع واما عندهما فلان النسبة الى الفرات

انقطعت تخرج عن عموم المجاز. اما لو قال لا اشرب من ماء الفرات فشرب من نهر اخذ من الفرات حنث لان
يمينه على ماء منسوب الى الفرات والنسبة لا تنقطع بالانهار الصغار. ولو قال لا اشرب ماء فراتا
يحنث بكل ماء عذب في اي موضع كان وبه قال الشافعي لانه جعله وصفا للماء قال الله تعالى واسقيناكم
ماء فراتا اي عذبا. م ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأته طالق وليس
في الكوز ماء لم يحنث ش سواء علم بان فيه ماء او لم يعلم م فان كان فيه ماء فاهريق ش اي فاريق
وانعدم م قبل الليل لم يحنث وهذا م اي عدم الحنث م عند ابي حنيفة ومحمد ش
رح قال الشافعي في وجه ومالك م وقال ابو يوسف يحنث في ذلك كله ش اي فيما كان فيه الماء
وفيما لم يكن م يعني اذا مضى اليوم ش اشار به الى ان اليمين اذا كانت موقتة باليوم م وعلى هذا
الخلاف ش المذكور بين الثلاثة م اذا كانت اليمين بالله ش بان قال والله لاشربن الماء الذي في
هذا الكوز اليوم وليس في الكوز ماء او كان فيه ماء فاهريق قبل الليل لم يحنث عندهما خلافا
لابي يوسف م واصله ش اي اصل هذا الخلاف م ان من شرط انعقاد اليمين وبقائه تصور البر
عندهما ش اي عند ابي حنيفة ومحمد م خلافا لابي يوسف ش وبه قال الشافعي في وجه وتحقيق
هذا ان تصور البر شرط لانعقاد اليمين [illegible] الحنث بالمرة [illegible]
وعند ابي يوسف لا يشترط تصور البر [illegible] لا لانعقاد اليمين المطلقة ولا لبقائه في اليمين المقيدة
ويتفرع على هذا الخلاف [illegible] قبل مضي اليوم [illegible]
لا يحنث [illegible] وعند ابي يوسف يحنث في آخر جزء [illegible] حتى تجب عليه الكفارة
اذا مضى اليوم. وعلى هذا لو قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز فامرأته كذا فاهريق قبل الليل
لم تبق اليمين عندهما وعنده [illegible] وعلى هذا لو قال لاقتلن فلانا اليوم فمات فلان قبل مضي
اليوم لا يحنث عندهما وعنده [illegible] وكذا لو [illegible] لتقتلنه وهو جاهل بموته
[illegible] الاجماع [illegible] في الحال. وكذا لو حلف
ان اكل هذا الرغيف فاكل قبل الليل [illegible] قد مات ولا علم له به لم
تنعقد يمينه عندهما وعنده تنعقد [illegible] في الحال. وكذا لو قال لاقضين فلانا دينه فابراه ولا
[illegible] لو قال [illegible] ان رأيت عمرا فلم اعلمك [illegible] مع زيد فسكت ولم يقل شيئا [illegible]
لا تطلق عندهما لفوات الاعلام [illegible] اليمين وعنده تطلق لبقاء اليمين وفوات المعقود عليه م لان
اليمين انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر ليمكن ايجابه ش اي ايجاب اليمين م وله ش اي ولابي يوسف
م انه امكن القول بانعقاده ش حال كونه م موجبا للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة ش
لانه عقد يمينه على الفعل في المستقبل فينعقد وان عجز عن تحقيق ما اخبر ليظهر في الخلف كقوله
والله لامسن السماء م قلنا لا بد من تصور الاصل ش اي اصل اليمين م لينعقد في حق الخلف ش
لان الخلف تصور الاصل لا ينعقد في حق الخلف م ولهذا ش اي ولاجل تصور الاصل لانعقاده في
حق الخلف م لا ينعقد الغموس ش حال كونها م موجبة للكفارة ش لانه لما لم يتصور في الاصل
لا يظهر في حق الخلف وهو الكفارة. فان قلت البر متصور في صورة الاراقة لان من الجائز
ان يعيد الله عز وجل تلك القطرات المهراقة في ذلك الكوز. قلت ان البر انما يجب في هذه
الصورة في آخر جزء من اجزاء اليوم بحيث لا يسع فيه غيره فلا يمكن القول فيه باعادة الماء في الكوز
وشربه في ذلك الزمان م ولو كانت اليمين مطلقة ش اي عن ذكر الوقت م ففي الوجه الاول
ش يعني اذا لم يكن في الكوز ماء م لا يحنث عندهما ش اي عند ابي حنيفة ومحمد م وعند ابي يوسف

يحنث

٧٠٤

يحنث في الحال وفي الوجه الثاني ش وهو ان يكون فيه ماء واهريق م يحنث في قولهم جميعا ش اي في
قول الثلاثة م فابو يوسف فرق بين المطلق والموقت ش اي بين اليمين المطلق عن ذكر الوقت وبين اليمين
الموقت بالوقت م ووجه الفرق ش اي وجه فرق ابي يوسف م ان التاقيت للتوسعة ش على الحالف
حتى يختار الفعل في اي وقت شاء م فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت ش المقدر فاذا مضى ذلك
الوقت لا يتصور ترك الفعل لان الفعل يتعين عليه في آخر اجزاء الوقت م فلا يحنث قبله ش فاذا
فات الجزء الاخير بلا فعل يحنث حينئذ م وفي المطلق ش عن التوقيت م يجب البر كما فرغ وقد عجز
فيحنث في الحال م ووجههما ش اي ابي حنيفة ومحمد م في الفرق بينهما ش اي بين المطلق والموقت م ووجه
الفرق ان في المطلق يجب البر كما فرغ ش لانه لم يرد التوسعة على نفسه م فاذا فات البر بفوات
ما عقد عليه اليمين يحنث في يمينه كما اذا مات الحالف والماء باق ش اشار بقوله كما اذا مات
الى ان [illegible] م اما في الموقت فيجب البر في الجزء الاخير من الوقت
[illegible] الجزء الاخير م [illegible] البر لعدم التصور فلا
[illegible] م فيبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء في هذه الحال [illegible]
[illegible] م ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها
ش تجب الكفارة [illegible] م وقال زفر لا تنعقد لانه
مستحيل ش اي لان صعود السماء او قلب الحجر ذهبا مستحيل عادة م فاشبه المستحيل حقيقة ش
كما في الحلف على شرب ماء الكوز ولا ماء فيه [illegible] م فلا يحنث م ولنا ان البر
متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة [illegible] م الا ترى ان الملائكة
يصعدون السماء ش [illegible] م وكذا تحول الحجر
ذهبا بتحويل الله تعالى [illegible] م
واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ش وهو الكفارة م
ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة [illegible]
ش وانما وجب الحنث في الحال لان البر [illegible] كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة
الحياة ش وهو متصور فتنعقد اليمين م بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز
وقت الحلف ولا ماء فيه ش [illegible] م لا يتصور ش [illegible]
الماء فلم يكن غير متصور م فلا ينعقد اليمين ش فان قلت [illegible]
[illegible] قلت لو خلق الله تعالى فيه الماء لا يكون هذا الماء هو الذي انعقد
عليه اليمين فافهم

باب اليمين في الكلام

م [illegible]
[illegible] بيان احكام اليمين في الكلام [illegible] الكلام
[illegible] واعطي [illegible] ذلك انه [illegible]
[illegible] ولو كان اسما [illegible]
التكليم وقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما فالكلام
والسلام اسماء المصدر والكلام في اللغة عبارة عن الكلم وهو الجرح [illegible] كلوم وكلام
بالكسر وفي اصطلاح النحاة الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد وفي اصطلاح الفقهاء الكلام الذي

رتبه

بمعنى التكلم عبارة عن اسماعه كلامه لغيره ° وعبارة ايضا عن اسماع نفسه ° وفي المحيط الكلام
حقيقة اسم لما ينافي السكوت والخرس ولكن في العرف اسم لحروف منظومة مفهومة باصوات مقطعة
مسموعة م قال ش اي القدوري م ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه ش اي
ان فلانا م نائم حنث ش وبه قال الشافعي واحمد ومالك في رواية م لانه قد كلمه ووصل الى سمعه
لكنه لم يفهمه لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهمه لتغافله ش اذ التكلم
عبارة عن اسماع الكلام كما في تكليم نفسه فانه عبارة عن اسماع نفسه الا ان سماع الغير شرط
لا يوقف عليه فاقيم السبب المؤدي اليه مقامه وسقط اعتبار حقيقة السماع كذا ذكره شيخ
الاسلام خواهر زاده م وفي بعض روايات المبسوط يشترط ان يوقظه ش اي يشترط ايقاظه لان
الذي حلف انه لا يكلمه انه قال فناداه ولم يستيقظ حنث بشرط الايقاظ وبه قال ابو بكر الرازي
وذكر في بعض الروايات فناداه او ايقظه يقظة يعلم انه يعني ناداه حنث وان لم يوقظه
كذا في المبسوطين ثم ذكر السرخسي في مبسوطه والاظهر انه لا يحنث اذا لم يوقظه لان النائم
كالغائب م وعليه ش اي على شرط الايقاظ م مشايخنا لانه اذا لم ينتبه كان كما اذا ناداه
من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته ش فيكون بمنزلة ما لا يتكلم اصلا فلا يحنث في يمينه ° وفي
التحفة ولو كان نائما فناداه ان انتبه حنث في يمينه لانه اسمعه كلامه وان لم يوقظه
لم يحنث وهو الصحيح لان الانسان لا يعد متكلما للنائم ° وقيل المسألة على الخلاف فانه
عند ابي حنيفة يحنث لانه يجعل النائم كالمنتبه وعندهما لا يحنث ° وفي الذخيرة لا يحنث
حتى يتكلم بكلام مستأنف بعد اليمين منقطع عنها فان كان موصولا لم يحنث كما لو قال ان
كلمتك فانت طالق فاذهبي او قومي او اخرجي او شتمه او زجره متصلا لان هذا من تمام الكلام الاول
فلا يكون مرادا باليمين وهو وجه اصحاب الشافعي واحمد ° ولو سلم على قوم وهو فيهم حنث الا ان يعنيه
بالسلام فيصدق ديانة لا قضاء وعند الشافعي ومالك يصدق قضاء ايضا وقال المزني
يحنث ° ولو قال السلام عليكم الا على واحد لا يحنث خلافا للشافعي واحمد هذا اذا سلم خارج الصلوة
ولو سلم في الصلوة والمحلوف عليه معه في الصلوة فان كان اماما قيل ان كان المحلوف عليه
يمينه لا يحنث وان كان على يساره حنث ° وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يحنث في التسليمتين
وهو الصحيح ° وان كان مؤتما فعلى هذا التفصيل على قولهما وعند محمد يحنث سواء كان على
يمينه او على يساره وبه قال مالك ° ولو اسهى الحالف بالمحلوف عليه في الصلوة فسبح به
الحالف او فتح عليه بالقراءة لم يحنث وخارج الصلوة يحنث وبه قال الشافعي ومالك ولو حلف
لا يكلم فلانا وقرع فلان الباب فقال من هذا ° ذكر القدوري انه حنث ° وذكر ابو الليث في
النوادر لو قال بالفارسية كيست لا يحنث ° ولو قال كي تو حنث وبه اخذ وهو المختار لان قوله
كيست ليس بخطاب وقوله كي تو خطاب ولو ناداه المحلوف عليه فقال لبيك او لبي حنث ولو كتب
اليه كتابا او ارسل رسولا لا يحنث وبه قال الشافعي في الجديد واختاره المزني وقال في القديم
يحنث وبه قال مالك واحمد م ولو حلف لا يكلمه الا باذنه فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه حنث
ش وبه قال مالك واحمد والشافعي في وجه وفي شرح الاقطع هذا هو المشهور من قولهم اي من
قول اصحابنا وعن ابي يوسف انه لا يحنث وبه قال الشافعي م لان الاذن مشتق من الاذان
الذي هو الاعلام ش ومنه قوله تعالى واذان من الله ورسوله اي اعلام م او من الوقوع في الاذن
ش اي او ان الاذن مشتق من الوقوع في الاذن م لا يتحقق الا بالسماع ° واعترض بانه لو كان

٧٠٥

كذلك لما صار العبد مأذونا اذا راه مولاه وهو لا يعلم لكنه يكون مأذونا فلم يكن الاذن محتاجا
الى الوقوع في الاذن ° واجيب بان الاذن هناك اطلاق شرعي في حق العبد والعبد يتصرف باهلية
نفسه ومالكيته ثبتت بمجرد الاذن واما في اليمين فحرم كلامه الا باذنه فصار الاذن سببا
لاباحة الكلام فلا بد من الاعلام لتكلمه م وقال ابو يوسف لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه
يتم بالاذن ش على [illegible] الفاعل م كالرضا ش [illegible] الحالف لا يكلمه الا برضاه فرضي المحلوف
عليه بالاستثناء ولم يعلم الحالف فكلمه لا يحنث لان الرضى تم بالراضي فكذلك هذا الاذن يتم بالاذن
م لان الرضى من اعمال القلب ش فيتم بالراضي م ولا كذلك الاذن على ما مر ش انه ماخوذ من الاذان
الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن [illegible] يقتضي السماع ولم يوجد ° وقال في تتمة
الفتاوى [illegible] الا باذنه فاذن له من حيث
لا يسمع لا يكون اذنا [illegible] ابو يوسف [illegible] وقال الفقيه ابو جعفر يحنث
[illegible] في هذه المسألة [illegible] له ولو قال لان اجماعا
انما [illegible] اذا لم يعرف السماع وانما [illegible] لا
يكون [illegible] الاذن [illegible] ذكر العدد
في [illegible] م قال ش [illegible] م [illegible] اعتبار
الشهر من [illegible] الحلف م [illegible] الشهر [illegible] ش اي الكره
ثم في موضع [illegible] يمينه داخلا
ش اي في [illegible] الحالف لانه
انما [illegible] م بخلاف
ما لو قال والله لا [illegible] الشهر [illegible]
الصوم [illegible] الى الحالف تكلمه
ان [illegible]
شهرا [illegible] الشهر
الثاني [illegible] الا في الشهر
خاصة الا اذا قال [illegible] الشهر
مثل الشهر الذي يلي [illegible] لانه لو لم يذكر الشهر يتصرف الى الابد فكذا يكون ما شك
فكان ذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الشهر متصلا باليمين بحكم اصل الايجاب م ولو حلف
لا يتكلم فقرأ القرآن في صلوته لم يحنث وان قرأ في غير صلوته حنث ش على هذا ش اي وعلى
هذا التفصيل م التسبيح والتهليل والتكبير ش يعني اذا حلف لا يتكلم فقال سبحان الله او قال لا اله
الا الله او قال الله اكبر فان كان في الصلوة لا يحنث وان كان خارج الصلوة يحنث م وفي
القياس يحنث فيهما ش اي في الصلوة وخارجها بالتسبيح واخويه م وهو قول الشافعي ش وبه قال
احمد م لانه كلام حقيقة ش لان الكلام اسم لحروف منظومة تحتها معاني مفهومة فيكون قاري
القرآن او المسبح او المهلل او المكبر متكلما لا محالة م ولنا انه ش اي ان كل واحد من هذه م في الصلوة
ليس بكلام عرفا ولا شرعا ش اما عرفا فلان الانسان لا يحلف على ترك الكلام في الصلوة بترك الصلوة فعلم
ان الموجود في الصلوة لا يسمى كلاما عرفا ولان الكلام حرام في الصلوة وهذا مباح واما شرعا
فقد اشار اليه بقوله م قال عليه السلام ش اي قال النبي صلى الله عليه وسلم م ان صلوتنا

لكن لا يصح ... من كلام ... وقد مضى في كتاب الصلوة في باب ما يفسد

الصلوة واخرجه مسلم ... الحكم السلمي وهو حديث طويل وفيه ان هذه الصلوة لا يصلح

فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن ...

الصلوة ... قال شيخ الاسلام لا يحنث بخارج الصلوة اذا

[illegible]

لان المرأة والصديق مقصودان بالهجران فلا يشترط دوامها ش اي دوام اضافة المرأة الى الزوج
واضافة الصديق الى فلان لان ما كان المعرفة لا يشترط دوامه للاستغناء عنه بعد التعريف
م فيتعلق الحكم بعينه ش اي يتعلق الحكم بالحنث بعين المعقود وهو المرأة والصديق م فتعلق
الحكم كما في الاشارة ش يعني كما لو قال لا اكلم صديق فلان هذا او زوجة فلان هذه م ووجه ما ذكرها
ش هو عدم الحنث بعد زوال الملك والنسبة وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه م وهو رواية
الجامع الصغير ان يحتمل ان يكون غرضه هجرانه ش اي غرض الحالف هجران المضاف م لاجل المضاف
اليه ولهذا لم يعينه ش اي لاجل ان غرض الحالف هجران المضاف لاجل المضاف اليه م لم يعينه
ش اي لم [illegible] فلا يحنث بعد زوال
الاضافة بالشك ش [illegible] كما في عبد
بعينه بان يقال عبدي فلان [illegible] او صديق
بعينه ش اي [illegible] الصديق
ش اي [illegible]
[illegible] وهو قول
[illegible] وكله
هو [illegible] الدخول
كما في [illegible] العادة
اما [illegible]
في [illegible] المرأة والصديق فانهما يصلحان
[illegible] واحد فعلا
ان الاضافة للتعريف [illegible] الاشارة التي للتعريف م لكونها ش اي
لكون الاشارة [illegible] لاضافة لجواز ان
يكون [illegible] المرأة
والصديق [illegible]
ولكن [illegible] الى الداعي الى اليمين
معنى في المضاف [illegible] الدار والثوب م
لانه [illegible] فان قيل
[illegible] المرأة والغرض انما
ذكر [illegible] هو غير
معلوم [illegible] بل
يعادي [illegible] لذلك م
فيتعلق اليمين حال قيام الملك ش [illegible] بخلاف ما اذا كانت الاضافة
اضافة نسبة كالصديق والمرأة لانه ش اي لان كل واحد منهما م يعادي لذاته ش وهو ظاهر
م لكن الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لعدم التعيين ش يعني
الداعي الى اليمين الذي في المضاف اليه غير متعين للهجران لانه يحتمل انه لما ذكر ان الحر
يهجر لعينه وقد يهجر لغيره [illegible] لان الاشارة لتعيين الهجران لعينه وان
في اعتبار الهجران لغيره لغت الاشارة م بخلاف ما تقدم ش وهو مسألة العبد لما ذكرنا

من تعين الهجران من جهة الاضافة م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وان حلف لا يكلم صاحب
هذا الطيلسان ش وهو للمعرب تيلسان وجمعه طيالسة والهاء في الجمع للعجمة لانه فارسي
معرب وهو من لباس العجم مدور اسود وفي جمع التفاريق الطيالسة لحمتها وسداها صوف
وفي المغرب الطيلسان المعرب بالشان وهو لباس العجم ومنه قولهم في الشتم يا ابن الطيلسان
يراد انك اعجمي والطيلسان فيه قال [illegible] فرفعت راسي للحبال فما ارى غير
الطيلس وظلمه كالطيلسان م فباعه ش اي باع صاحب الطيلسان طيلسانه م ثم كلمه
حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا التعريف م لان الانسان لا يعادي لمعنى في الطيلسان
فصار كما اذا اشار اليه ش اي الى صاحب الطيلسان فتعلقت اليمين به والحكم المشتري
لا يحنث م ومن حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه وقد صار شيخا ش اي والحال انه قد صار
شيخا وقد علم ان الجملة الفعلية الماضية اذا وقعت حالا لا بد فيها من ذكر قد وقد
حنث م حنث لان الحكم تعلق بالمشار اليه اذ الصفة في الحاضر لغو ش وفي الغايب معتبرة
الا اذا كانت الصفة داعية الى اليمين [illegible] بتلك الصفة كما اذا حلف
لا ياكل بسرا فاكل بعدما صار رطبا او حلف لا ياكل رطبا فاكل بعدما صار تمرا لا يحنث لتقيد اليمين
بصفة البسورة او الرطوبة لان تلك الصفة داعية الى اليمين وهنا صفة الشباب لم
تعتبر داعية لان هجران الصغار محظور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولو
اعتبرت الصفة داعية يلزم الهجران المحظور شرعا فلا يجوز ذلك م وهذه الصفة ليست
بداعية الى اليمين ش هذا جواب عن سؤال [illegible] لما ذكرناه
الآن م على ما مر من قبل ش اي في [illegible] في مسألة لا ياكل لحم
هذا الحمل م فصل ش اي هذا فصل في مسائل متعلقة بالباب
المذكور وانما ذكر لفظ فصل [illegible] داخلة في الباب المذكور
بالتبعية قال الكاكي ومسائل هذا الفصل [illegible] الا انها متعلق بالزمان وما قبلها
متعلق بالاعيان [illegible] انتهى قوله [illegible] قال
ش اي العدوري م ومن حلف لا يكلمه حينا او زمانا ش اي او قال لا يكلمه زمانا او الحين ش
اي او قال لا يكلمه الحين بالالف واللام م او الزمان ش اي او قال لا يكلمه الزمان معرفا م فهو
اي حلفه واقع م على ستة اشهر ش وبه قال احمد وقال الشافعي [illegible] وهو ساعة لانه ثابت
بيقين وفي شرح الاقطع قال الشافعي اذا حلف على النفي فيمينه على ساعة واحدة وان حلف على
الاثبات فيعلق لك في اخر عمره وقال مالك يحمل على سنة وقال تعالى تؤتي اكلها كل حين
والمراد به السنة ولانه الوسط من المدة فلنا المراد من قوله كل حين ستة اشهر كما قاله ابن
عباس رضي الله عنهما لان من حين خروج الطلع الى ان يدرك الثمر ستة اشهر وكان هو الوسط
فعند الاطلاق يحمل على الوسط لخير الامور اوساطها م لان الحين قد يراد به الزمان القليل
ش قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد به وقت الصلاة م وقد يراد
به اربعون سنة قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر ش قال اهل التفسير المراد
به اربعون سنة م وقد يراد به ستة اشهر قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين ش وقد ذكرنا الآن
عن ابن عباس انه ستة اشهر م وهذا هو الوسط ش اي الحين الذي يعني ستة اشهر هو الوسط
وقد مر الآن فاذا كان كذلك م فينصرف ش اي يمينه م اليه ش اي الى مدة ستة اشهر اذا لم

يكن الضم ه وهنا ش اي الحمل على ستة اشهر لما ذكرنا ش لان اليسير لا يقصد بالمنع ش لعدم الحاجة
الى اليمين في الامتناع عن الكلام في ساعة واحدة ه لوجود الامتناع فيه عادة الا بين ش بان
من اراد ذلك يقول لا ابدا [illegible] فلو كان مراده مع الكلام لم يذكر الحين ه والمؤبد عنه ش
اي عن المؤبد [illegible] اي اليمين ه بمعنى ما ذكرنا ش وهو الوسط اعلم ان الحين هو الزمان
قليله وكثيره [illegible] وقال الزجاج في تفسيره [illegible] من اهل اللغة
[illegible] الحين اسم [illegible] الا ان [illegible] قال الله تعالى
على الحين بمنزلة الوقت [illegible] الاصمعي [illegible] الحيه والملدوغ
[illegible] تطلقه [illegible] وما لبث [illegible]
[illegible] الرمل [illegible] تارة [illegible] بعضها
[illegible] اللام [illegible] الاصمعي [illegible]
[illegible] والكلا
[illegible] الى [illegible] الثيم
[illegible] الزمان [illegible] استعمال
[illegible] الحمل على ستة اشهر
في قوله لا اكلمه حينا او زمانا [illegible] التعريف [illegible] بينهما [illegible]
[illegible] الحين والزمان ه [illegible] كذلك الدهر
[illegible] ستة اشهر [illegible] الدهر [illegible] ابي يوسف ومحمد وقال
ابو حنيفة الدهر لا ادري [illegible] في حكم التقدير [illegible] قال ابو بكر الرازي
[illegible] المشهور [illegible] الالف واللام على الابد [illegible]
محمد في الجامع الكبير [illegible] ابي حنيفة في الدهر
[illegible] على الابد [illegible]
[illegible] الدهر [illegible] الناس
[illegible] الحين والزمان لا
[illegible]
[illegible] الدهر [illegible]
[illegible] ابن
عمر رضي الله عنهما [illegible] لابن عمر [illegible]
لا ادري [illegible] الكلام في معنى الدهر
[illegible] في الحديث انه عليه السلام قال لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر [illegible]
الدهر [illegible] في حديث [illegible] عليه السلام [illegible]
[illegible] ولا يدري [illegible]
[illegible] الدهر ه [illegible] انه عليه السلام سئل عن خير البقاع فقال لا ادري حتى اسال جبريل
عليه السلام فسال جبريل فقال لا ادري حتى اسال ربي [illegible] قال تعالى
الله عز وجل خير البقاع مساجدها وخير اهلها من يكون اولها دخولا واخرهم
خروجا [illegible] ان التوقف في مثل هذا من الكمال لا من النقصان [illegible]

رحمهما مع فخر الاسلام وقاضي خان ه وقيل وجه ابي حنيفة ان الدهر لا نعرف فيه عن احد من اهل اللغة
[illegible] لانه متعارضه فيجب التوقف فيه الا ترى الى قوله تعالى وما يهلكنا الا الدهر والى قوله عليه السلام
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر ه [illegible] الدهر [illegible] ثم قال [illegible] الدهر
مدة الدنيا من ابتدائها الى انقضائها ه وقال اخرون [illegible] وقال ثعلب [illegible]
الدهر الزمان الليل والنهار لا غير [illegible] الدهر الا ليلة ونهارها ه والا طلوع الشمس
ثم غيابها [illegible] ... العرف [illegible] الزمان [illegible] لان تركيب اللغات
بالقياس لا يستقيم ولهذا اذا قال الدهر [illegible] على الابد اتفاقا على ظاهر الرواية بخلاف الحين
والزمان ه ولو قال لا اكلمه احقابا [illegible] وعندنا [illegible] على اربعين سنة وعنده
الشافعي على جميع العمر ه وهذا الاختلاف في المنكر ش [illegible] في قوله لا اكلمه دهرا
بدون الالف واللام ه هو الصحيح ش [illegible] عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
انه قال [illegible] ابي حنيفة [illegible] الاختلاف في المنكر
فالمعرف [illegible] على الابد كما قال
[illegible] اشارة الى [illegible]
[illegible] الجامع الكبير واجمعوا
[illegible] على ثلاثة من هذه
المذكورات [illegible] ابي حنيفة [illegible] الدهر وقد حكم في الدهر
ان [illegible] المراد [illegible] الحين
اذا جمع [illegible] الدهر [illegible]
مسائل المزارعة [illegible]
الجمع [illegible]
قال [illegible] المذكور [illegible] الدهر المنكر يعني
[illegible] قال بعضهم
[illegible]
[illegible]
[illegible] ابي يوسف ومحمد ه ان [illegible] الحين والزمان يقال [illegible]
[illegible] ابو حنيفة [illegible] اللغات لا تدرك قياسا
والعرف لم يعرف [illegible] الاشتغال ش اي هو باق بمعنى الزمان والمعنى الابد
[illegible] الدهر [illegible]
اي [illegible] به [illegible] عليه السلام [illegible] الدهر [illegible]
مختلفة [illegible] ابو حنيفة في تقديره كما ذكرناه ه ولو حلف لا يكلمه اياما فهو على ثلاثة ايام لانه
اسم جمع ذكر منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلاث ش هذا لفظ القدوري وهو رواية الجامع الكبير
وذكر فيه انه لا تعلق وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة ايام عند ابي حنيفة
كما في المعرف وقال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي والمذكور في الجامع اصح وذلك لانه
ذكر الايام بالتنكير ولا لام فيه على الجنس او العهد فيقع على اقل الجمع وهو الثلاثة ه
فان حلف لا يكلمه الايام فهو على عشرة ايام عند ابي حنيفة وعندهما على اثني عشر شهرا لان

اللام المعهود ش لانه في الايام المعهود في عرف الناس ايام لكانت الجمعة هي المرادة وفي الشهور المعهود
شهور السنة فكانت السنة هي المرادة م وهو ما ذكرنا ش ان اللام للعهد م لانه ش اي لان الشهر
م يدور عليها ش اي على اثني عشر قال الاترازي وكان القياس ان يقول لانها تدور عليه
لكن الى المذكور اولا والافراد في الثاني والاكمل وبقى الاكمل هذا برمته بقوله وقيل اي لان
الشهور تدور على اثني عشر وكان القياس الى اخره ثم سكت عنه فالظاهر انه لم يكن عنده معنى غير
هذا حتى سكت ولم ينقل شيئا م وله ش الى ولابي حنيفة انه ش اي لفظ الشهور م جمع معرف
بالالف واللام م فينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة ش اي عشرة اشهر والاصل
هنا ان حرف التعريف اذا دخل على اسم الجمع ينصرف الى اقصى ما يطلق عليه اسم الجمع عند ابي حنيفة
وهو العشرة لان الناس يقولون في العرف ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام ثم بعد ذلك
يقولون احد عشر يوما الى الف يوم فلما كانت العشرة اقصى ما ينتهي اليه لفظ الجمع
كانت هي المرادة لان اللام للجنس خلاف ما اذا حلف بقوله ان تزوجت النساء حنث بتزوج المرأة
الواحدة لتعذر صرفه الى الجميع وان عنى الجميع قيل لا يصدق لانه خلاف الظاهر وقيل
يصدق لانه نوى حقيقة كلامه وقال ابو حنيفة يقول اللام للعهد والعشرة معهودة
في الجمع المعرف فانها اقصى ما يذكر بلفظ الجمع لانه يقال ثلاثة ايام الى العشرة ثم يقال احد
عشر يوما فكان تعريفها فيها المعهود فان قلت هذا لا يستقيم في الشهور فانه لا يقال
ثلاثة شهور بل يقال ثلاثة اشهر قلت بل يقال ثلاثة شهور ايضا كما يقال ثلاثة قروء
فان قلت هب ان هذا كذا اعتبار الوزن الثقيل لا عبرة بمجرده عنه وقد قيل في قوله تعالى وتلك
الايام نداولها اي ايام الدنيا قلت اسم الجمع للعشرة وما دونها حقيقة في جمال النحو الافهام
والتعيين ويقع على ما وراء العشرة في حالة الاطلاق عند عدم التعيين فكان الصرف الى ما جمع
الحالتين اولى فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى وقطعناهم اثني عشرة اسباطا وما قال
سبطا قال قلت لا يشكل بقوله تعالى لانه لا يرد هذا السؤال لان لفظ الاسباط
ليس بتمييز وانما التمييز محذوف تقديره وقطعناهم اثني عشرة فرقة اسباطا فحذف
الموصوف واقيمت الصفة مقامه م وكذا الجواب عنده ش اي عند ابي حنيفة م
في الجمع ش جمع جمعة يعني اذا حلف لا يكلم الجمع يقع على عشر جمع م والسنين ش يعني وكذا الجواب
في السنين يعني اذا حلف لا يكلم السنين يقع على عشر سنين وفي المحيط قال لا اكلمه الايام او الشهور
او السنين او الجمع او الدهور او الازمنة فهو على العشرة عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما
الايام على الاسبوع يعني سبعة ايام والشهور على السنة وغيرهما على العمر م وعندهما ينصرف
الى العمر لانه لا معهود دونه ش اي دون العمر لان الاصل عندهما ان ينظر ان كان ثمة معهود
ينصرف اليه والا ينصرف الى جميع العمر فلما كان المعهود في عرف الناس ايام الاسبوع فكانت
الجمعة هي المرادة وفي الشهور المعهود شهور السنة فكانت السنة هي المرادة واذا لا معهود في الجمع
والسنين فانصرف حينئذ الى جميع العمر ولو قال جمعا او قال سنين بالتنكير يقع على ثلاثة من
ذلك بالاتفاق وفي الكافي وقيل ينصرف الايام على السبعة اتفاقا وعند الشافعي ومالك
واحمد ينصرف الى الثلاثة في المنكر لانه اقل الجمع في المنكر وفي الايام المعرف ينصرف عند مالك
الى الابد وقال بعض اصحابه ينصرف الى الاسبوع وحمل الشهور على اثني عشر شهرا وبه قال
احمد وفي قول من مالك ينصرف الى الابد والسنين والجمع ينصرف الى الابد لقولهما وبه قال احمد

م ومن قال لعبده ان خدمتني اياما كثيرة فانت حر فالايام الكثيرة عند ابي حنيفة عشرة ايام
لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام ش لان اكثر عدد يضاف الى الايام عشرة فبعد ذلك لا يسمى اياما
بل يقال ثلاثة ايام الى عشرة ايام ثم يترك ذكر الايام فيقال احد عشر يوما الى مائة يوم والف يوم
م وقالا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار فتكون الايام الكثيرة سبعة وقيل هذا بالاتفاق
كما ذكرنا في قوله ايام م وقيل لو كان اليمين بالفارسية ش بان قال لعبده اگر خدمت كني مرا روزهاي
بسيار تو آزادي م ينصرف الى سبعة ايام لانه يذكر
بلفظ الفرد دون الجمع ش وقال الاترازي في هذا التعليل نظر لان لفظ الفرد بالفارسي لا يخلو
من احد الامرين اما ان يفهم منه معنى الجمع ام لا فان فهم ينبغي ان يكون العربي والفارسي سواء
وان لم يفهم ينبغي ان لا يكون الاسبوع مرادا ايضا انتهى قلت الا كمل يمكن ان يجاب عنه بانه
يفهم منه معنى الجمع قوله ينبغي ان يكون العربي والفارسي سواء قلنا ممنوع لان لفظ الفارسي
وان افاد معنى الجمع لكن لا ينتهي الى العشرة وتخصيص ايام الاسبوع لكونه المعهود او لعدم القائل
بالفصل م

باب اليمين في العتق والطلاق

ش اي هذا باب
في بيان احكام اليمين في العتق والطلاق وقدم هذا الباب على غيره لان الحلف بهما اكثر وقوعا
فكانت معرفة احكامه اهم من غيره م ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت
ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة ش فولدت ولدا ميتا عتقت
م لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ش يعني يكون ولدا باعتبار الحقيقة وعرفا وشرعا اما
حقيقة فظاهر واما عرفا فكذلك اشار اليه بقوله م ويسمى به ش اي بالولد م في العرف ش
واما شرعا فهو قوله م ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده ش الخارج م بعده
ش اي بعد الولد م نفاس وامه ام الولد له ش فيتحقق الشرط وهو ولادة الولد ش فيطلق الحرة
وتعتق الامة ومما ذكره الاترازي في التعليل انه جعل الاخر ورعي سقاعته بطل الخارق
ابو عبيد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم يظل السقط محبنطئا على باب الجنة والمحبنطي
يروى بغير همزة وبهمزة يعني على الاول المتغضب المستبطئ على الشيء وعلى الثاني معناه العظيم
البطن المنتفخ يعني يغضب وينتفخ بطنه حتى يدخل ابواه الجنة م ولو قال
اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم آخر حيا ش اي ثم ولدت ولدا آخر م حيا عتق الحي وحده
عند ابي حنيفة وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت ش لان شرط
الحرية والعتق الولادة فقد تحققت الولادة م على ما بينا ش اشار به الى قوله لان الموجود مولود
فاذا كان كذلك م فتنحل اليمين لا الى جزاء ش كما اذا قال لعبده اذا دخلت الدار فانت حر فباعه
فدخل الدار تنحل اليمين لا الى جزاء حتى لو اشتراه فدخل الدار لا يعتق وكذا اذا قال لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فانقضت عدتها ثم دخلت الدار تنحل اليمين لا الى جزاء حتى اذا
تزوجها ثم دخلت الدار لا تطلق م لان الميت ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ش لان الحرية عبارة
عن قوة حكمية تثبت في المحل بحيث تدفع تسلط الغير عليه والميت ليس باهل للعتق الحكمية المذكورة
م ولابي حنيفة ان مطلق اسم الولد مقيد بالحياة ش تصحيحا لكلام العاقل ولو لم يتقيد بالحياة
صار لغوا م لانه قصد اثبات الحرية جزاء ش يعني من حيث الجزاء م وهي ش اي الحرية قوة
حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ش عليه م ولا يثبت ش اي القوة الحكمية م في الميت ش لانه
ليس باهل لذلك م فيتقيد ش اي الولد م بوصف الحياة كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا

ش ولم يوجد م بخلاف جزاء الطلاق ش في قوله لامرأته اذا ولدت ولدا فانت حرة فولدت ولدا ميتا يقع العتق م لانه ش اي لان كل واحد من جزاء الطلاق وحرية الام م لا يصلح مقيدا ش للحياة عن حياة المولود ولهذا اذا وصف الولد بالموت صريحا وعلق الطلاق وحرية الام به وقال اذا ولدت ولدا ميتا فانت طالق او قال فانت حرة كان صحيحا م واذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق ش لا يشاركه غيره فيه فالذي اشتراه فرد سابق فيعتق م فان اشترى عبدين معا ش يعني بصفقة واحدة م ثم آخر ش يعني ثم اشترى عبدا آخر م لم يعتق واحد منهم لانعدام التفرد في الاولين ش اي في العبدين الاولين م والسبق ش اي ولانعدام السبق م في الثالث ش اي في العبد الثالث م لانعدام الاولية ش يعني لم يوجد م وان قال اول عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال لغة ش اي حال كونه وحده وفي قوله لغة نظر لان وحده حال من جهة الاعراب لا من جهة اللغة م والثالث ش اي العبد الثالث م سابق في هذا الوصف ش لانه هو المتوحد في الشراء بخلاف قوله اول عبد اشتريه واحدا فاشترى عبدين ثم آخر لا يعتق احد منهم لانعدام الاولية لان العبدين ليسا بفرد والعبد ليس بسابق والفرق بين قوله وحده وبين قوله واحدا ان الواحد يقتضي الانفراد في الذات ووحده يقتضي الانفراد في الفعل المقرون به الا ترى انه لو قال في الدار رجل واحد كان صادقا اذا كان معه صبي او امرأة بخلاف ما اذا قال في الدار رجل وحده كان كاذبا اذا كان معه صبي او امرأة م فان قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ثم مات ش اي المولى م لم يعتق لان الآخر اسم لفرد لاحق ولا سابق له فلا يكون لاحقا فلا يعتق لعدم الشرط ولانه اول فلا يكون آخرا لانه ليس من صفات المخلوقين ان يكون اولا وآخرا انما هو من صفات الباري عز وجل م ولو اشترى عبدا ثم عبدا ش اي ثم اشترى عبدا آخر م ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية ويعتق يوم اشتراه عند ابي حنيفة حتى يعتبر من جميع المال ش اذا كان الشراء في الصحة م وقالا يعتق يوم مات حتى يعتبر من الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده ش اي بعد عدم شراء غيره م وذلك يتحقق بالموت ش اي بموت المولى م فكان الشرط ش وهو عدم شرا غيره م متحققا عند الموت فيقتصر عليه ش اي فيقتصر العتق على زمان الموت فيعتق قبيل الموت بلا فصل م ولابي حنيفة ان الموت معرف ش اي غير شرط لانه يعرف ان العبد الثاني هو آخر عبد اشتراه م فاما اتصافه بالآخرية فمن وقت الشراء ش يعني نظيره العنة حصلت له من وقت الشراء الا ان ذلك الصفة تعرض الزوال بان يشتري غيره بعد فاذا انا ذلك لم يشتر غيره حتى مات علمنا ان الآخرية ثابتة له من وقت الشراء م فيثبت من ذلك ش اي العتق م مستندا ش اي ثابتا من وقت الشراء م وعلى هذا الخلاف ش المذكور م تعليق الطلقات الثلاث به ش اي بوصف الآخرية او بلفظ الآخر بان قال آخر امرأة اتزوجها فهي طالق ثلاثا فتزوج امرأة ثم امرأة ثم مات فطلقت الثانية من حين تزوجها ولا ترث وعندهما تطلق في آخر حياة الزوج ويصير الزوج فارا فترث المرأة اشار اليه بقوله م وفائدته ش اي فائدة الخلاف المذكور م تظهر في حرمان الارث ش اي من الزوج م وعدمه ش اي وعدم الحرمان وقد مر بيانه م ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلاثة ش اي ثلاثة اعبد حال كونهم م متفرقين عتق الاول ش اي العبد الاول م لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ش من السرور وما حاصل ان البشارة اسم لخبر غاب عن المخبر علمه وقد يكون بالسرور وقد يكون بالخبر الا انه في العرف

يستعمل فيما يسر ويغير الحزن ويحقق من واحد واكثر فان اخبروه في هذه المسالة مجتمعين عتقوا لان البشارة حصلت منهم وان اخبروه متفرقين عتق الاول خاصة م ويشترط كونه ش اي كون هذا الخبر م سارا في العرف ش لما ذكرنا انه يستعمل في والخبر م وهذا ش اي كون هذا الخبر سارا لغيره بشرة وجهه م انما يتحقق من الاول ش اي العبد الاول لان الثاني اخبره بما كان معلوما عنده فلا يتغير به بشرته عند سماعه م ولو بشروه معا ش يعني مجتمعين عتقوا جميعا م لانها ش اي لان البشارة على الوجه المذكور م حصلت من الكل ش فيعتق الكل وقد ذكرناه م ولو قال ان اشتريته فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه لم يجزه ش اي عن الكفارة م لان الشرط ش اي شرط الحنث م قران النية بعلة العتق م وهو اليمين ش اي نية التكفير م قران النية بعلة العتق ش وهو اليمين في جزاء اليمين وهو قوله فهو حر فاشترى ينوي به لان الجزاء معظم اليمين لان يمين الحلف بالحلال بالله يمين الطلاق ويمين العتاق [illegible] وهو [illegible] الا كونه الاصل وهي اليمين وكذا هو في بعض النسخ وهي اليمين [illegible] لان الكلام فيه م واما الشراء فشرطه ش اي شرط العتق [illegible] يكون مسقطا بيمينه ولم يقترن به الكفارة حتى لو اقترنت جاز [illegible] العتق بل لو اقترنت بشرط العتق وليس الشرط اثر في الحكم [illegible] العتق [illegible] وهو قوله فهو حر كما كانه قال عبدي حر ثم نوى عن كفارة يمينه لا يجزيه [illegible] م ومن اشترى اباه ينوي عن كفارة يمينه اجزأ عندنا خلافا لزفر والشافعي ش [illegible] واحمد [illegible] وهو قول ابي حنيفة اولا م لهما ش ان الشراء شرط الاعتاق واما العلة فهي القرابة ش [illegible] واما الاخر فيه الشرط الذي هو الشراء [illegible] التي هي القرابة الا احد [illegible] لكن [illegible] م وهذا ش اي كون الشراء شرطا لا علة م لان الشراء اثبات الملك ش [illegible] لانه ليس باثبات الملك م ونحن ما سلم ش بل يكون الشراء اعتاقا م لما ش اي شراء القريب اعتاقا لقوله عليه السلام م ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه ش هذا الحديث اخرجه الجماعة غير البخاري كلهم عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث م جعل ش اي النبي صلى الله عليه وسلم م نفس الشراء اعتاقا ش لانه م لا يشترط ش اي في الحديث م غيره ش اي غير الشراء بالاجماع فلا يحتاج الى اعتاق آخر وفي كلام العرب [illegible] كما في قوله م وصار نظير قوله سقاه فارواه ش اي بالسقي نفسه وكذا يقال ضربه فاوجعه اي بنفس الضرب وقال الاكمل قوله سقاه فارواه جواب عما يقال العطف لا يقتضي الشراء بالفاء وهو يقتضي التراخي بزمان وان لطف فلا يكون نفسه ووجهه ان الفعل اذا عطف على فعل آخر بالفاء كان ثابتا بالاول في كلام العرب يقال ضربه فاوجعه واطعمه فاشبعه وسقاه فارواه اي بذلك الفعل لا بغيره وفيه بحث وهو ان شراء القريب هل يثبت الملك للمشتري القريب او لا فان اثبته لا يزيله لان المثبت بعينه لا يكون مزيلا وان لم يثبته لا يعتق عليه لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم لا يقال شراء القريب يثبت الملك لكن ثبوت الملك في القريب اعتاق لان الاعتاق ازالة الملك وكون ثبوت الشيء ازالة له محال بالبداهة ولا يقال شراء القريب اعتاق بواسطة بوجه وهو ثبوت الملك لانه اشد استحالة لانه يلزم ان يكون مثبت الشيء ونفس

ثبوته ازالة له والجواب ان نقول هم ثبوت الملك في القريب اعتاق معناه ان الشرع اخرج القريب عن
محليته الملك بقاء كما انه اخرج الحر عن محليته ابتداء وبقاء وهذا لان العتق لا يتحقق الا في الملك فلو لم يتصل
بثبوت الملك ابتداء لم يتصور زواله ثم ان المصنف قال ومن اشترى اباه وكذا الحكم اذا اشترى
اخاه وكذلك على الخلاف المذكور اذا وهب له ابوه او تصدق به عليه او اوصي له به وهو ينوي
عن كفارته كذا ذكر شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي ولو ورث اباه ينوي به الكفارة لا يجزيه لان
الميراث يدخل في ملك الوارث بدون صنعه واختياره والتكفير يتأدى بالتحرير الذي هو صنعه
وفي الهبة والصدقة والوصية يحصل بصنعه وهو القبول م ولو اشترى ام ولده لم يجزه ش عن
الكفارة م ومعنى هذه المسالة ش وهي من مسائل الجامع الصغير م ان يقول لامة ش لغيره م قد
استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني فاشتراها فانها تعتق لوجود الشرط
ش وهو الشراء م ولا تجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تنضاف الى اليمين من كل
وجه ش لان الواجب باليمين ما يستحق حريتها من كل وجه وهو معنى قوله فلا تنضاف ش اي الحرية
الى اليمين من كل وجه ولقائل ان يقول القريب يستحق العتق بالقرابة كما ان ام الولد مستحقة له
بالاستيلاد فما بالها لم تعتق اذا اشتراها بنية الكفارة بعد التعليق كما عتق القريب والجواب
ان الاستيلاد يعمل اثره في جهة العتق لان الحرية من جهتين جهة الاستيلاد والشراء
فلم يتمحض للكفارة من كل وجه بخلاف القرابة فانها ليست كذلك فلم يكن من جهة القريب جهة في
حريته سوى الشراء فاذا اشتراه ناويا للكفارة كانت الحرية عن الكفارة من كل وجه م بخلاف ما اذا
قال لامة ش في بعض النسخ لقنة م ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث تجزيه عنها ش اي عن
كفارة اليمين اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى م واما في الشراء م فلم يختل الاضافة
الى اليمين ش اي اضافة الحرية الى اليمين لم يختل لعدم استحقاق العتق الحرية م وقد قارنته
النية ش اي قارنت الحال اي نية الكفارة قارنت الشراء م ومن قال ان تسريت جارية فهي حرة
فتسرى جارية كانت في ملكه عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وكل من انعقد
في حقه اليمين اذا وجد الشرط فيه يترتب عليه الجزاء واعلم ان معنى تسرى اتخذ سرية
وهي فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع او الاخفاء لان الانسان يسرها واما ضمت سينه
لان الابنية قد تغير النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الدهر دهري بالضم والى الارض السهلة
سهلي وقال الكاكي التسري معنى لغوي وشرعي اما في اللغة فالتسري ماخوذ من السرية واحد
السراري وهي الامة التي بوأتها بيتا وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر بها
يقال تسررت وتسريت ايضا كما يقال تظننت وتظنيت وقلبت احدى النونين ياء وقيل
السرية ماخوذة من السري وهو السيد لانه اذا اتخذها سرية فقد جعلها سيدة الجواري
واما في الشرع فالتسري عبارة عن التحصين والوطي وبه قال الشافعي في وجه وقال في وجه الوطي
الا الانزال والتحصين وكان في وجه يكفي الوطي وبه قال احمد وقال ابو يوسف يشترط مع الوطي طلب
الولد حتى لو وطئها وعزل عنها لا تكون سرية عنده وعندهما التسري عبارة عن ان يبوئها بيتا
ويحصنها وان لم يطلب ولدها م وهذا ش توضيح لانعقاد اليمين في حقها م لان الجارية منكرة في
هذا الشرط فتتناول كل جارية على الانفراد ش لان النكرة وقعت في موضع النفي فتعم م وان
اشترى جارية فتسراها لم تعتق خلافا لزفر فعنده تعتق في الحالين م فانه ش اي فان زفر م يقول
التسري لا يصح الا في الملك فكان ذكره ذكرا للملك ش ولا يصح الا به م وصار كما اذا قال لاجنبية ان

طلقتك فعبدي حر يصير التزوج مذكورا ش دلالة لان الطلاق تصرف لا يصح بدون سابقة النكاح
فكانه قال ان نكحتك فطلقتك فعبدي حر فان قيل هذا قول بالاقتضاء وزفر لا يقول بالاقتضاء
اجيب بان اثبات الملك هنا بدلالة اللفظ لا بالاقتضاء والفرق بينهما ان الاقتضاء يحتاج
فيه الى التفكر بخلاف الدلالة فان الثابت بها يفهم من اللفظ بلا تفكر ولهذا عنده فلان يتزوجه يفهم
منه في اول الوهلة ان عنده جارية مملوكة فلا يرد عليه السؤال ش اي التسري شرط م فيتقدر
ش اي يتقدر الملك لكون الملك ضروريا لكون الضمير الراجع الى الضرورة بالذكر على تاويل
الاضطرار م فلا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية ش حتى لا يظهر في حق الامة المشتراة م وفي
مسالة الطلاق ش جواب عن قول زفر وهو قوله كما اذا قال لاجنبية الخ اي اما في مسالة الطلاق وهي ما اذا
قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر م انما يظهر ش اي الملك م في حق الشرط ش
يعني في حق الطلاق الذي هو شرط م دون الجزاء ش يعني لا يظهر في حق الجزاء م حتى لو قال لها
ش اي لاجنبية م ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فتزوجها وطلقها ش يعني واحدة م لا تطلق ثلاثا
ش لان ملك النكاح ثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الشرط فلا يظهر في حق صحة الجزاء م فهذه نظير
مسالتنا ش اي هذه المسالة وهي قوله ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فطلقها لا تطلق ثلاثا نظير
مسالتنا وهي قوله ان تسريت جارية فهي حرة فان كل منهما لم يظهر الملك الثابت ضرورة في حق صحة
الجزاء ونظير مسالة زفر وهي قوله لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر حيث الطلاق قال ان تسريت جارية
فعبدي حر فاشتراها يعتق العبد كما اذا تزوجها وطلقها يعتق العبد لان الملك قائم في العبد
في الحالين الصورتين جميعا فالحاصل ان الملك يحصل شرط الشرط الذي هو الطلاق او التسري
فلا يكون شرط الشرط شرط الجزاء م ومن قال كل مملوك لي حر تعتق امهات اولاده ومدبروه وعبيده
لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء ش يعني ان كل واحد من هؤلاء بالاضافة الى نفسه بقوله
لي كامل م اذ الملك ثابت فيهم رقبة ويدا ش اذ لو لم يكن كذلك لما دخلوا تحت كل فيعتقون م ولا
يعتق مكاتبوه الا ان ينويهم لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ش اي اكساب المكاتب
م ولا يحل له وطي المكاتبة ش فكان المكاتب مملوكا من وجه دون وجه م بخلاف ام الولد والمدبرة
فاختلت الاضافة ش اي اضافة الملك الى المكاتب م فلا بد من النية ش فاذا نوى دخلت بنيته
وكذا معتق البعض لا يعتق الا بالنية وفي المبسوط ولو نوى بقوله كل مملوك لي الرجال دون
النساء صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص في اللفظ العام ولو نوى السود منهم
لا يصدق قضاء ولا ديانة لانه نوى التخصيص بوصف ليس في لفظه ولا عموم لما لا لفظ له فلا تعمل
نيته بخلاف الرجال لان لفظ المملوك للرجال حقيقة دون النساء ويقال للانثى مملوكة ولكن
عند الاختلاط يستعمل لهما المملوك عادة فلو نوى الذكور فقد نوى حقيقة كلامه ولكنه خلاف
الظاهر فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة ولو نوى النساء وحدها لا يصدق
ديانة ولا قضاء ولو قال لم انو المدبر لم يصدق قضاء ويدين ديانة وفي رواية
يصدق ديانة م ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في
الاولين ش اي في تعيين احديهما م لان او لاثبات احد المذكورين ش اي لاحد الشيئين م وقد
ادخلها بين الاولين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في الحكم فيختص بمحله ش
اي يختص العطف بمحل الحكم ومحل الحكم المطلقة من احدى الاولين فكانت الثالثة طالقا لان الواو
تقتضي الاشتراك في الحكم والحكم هنا هو الطلاق م فصار كما اذا قال احديكما طالق وهذه وكذا

اذا قال للعبدين هذا حر او هذا وهذا عتق الاخير وله الخيار في الاولين ش اي في تعيين احد العبدين
الاولين واما الاخير فيعتق بلا شك قلت ثم لا يكون الشك في المراة الثالثة ايضا لان الواو
للجمع وقد جمع الثالثة مع الثانية وفي الثانية شك فينبغي ان يقع الشك في الثالثة ولهذا قال
زفر والفرا لا يقع في الحال شي ويخير بين ان يوقع على الاولى او على الاخريين كما اذا قال هذه طالق
او هذا ثالثة ذكر قولهما في جامع العتابي قلت ثم العطف للجمع لكنه ذكر الثالثة بعد وقوع الطلاق
على احدى الاولين فصير [illegible] الجمع [illegible] طلاق الثالثة [illegible] طلاق احدى الاولين فصارت
الثالثة [illegible] الطلاق [illegible] قال احدكما طالق وهذه او احدكما حر
وهذا وقال الحاكم الشهيد في الكافي اذا قال انت طالق ثلاثا او فلانة او فلانة فالاولى طالق
والخيار في الاخريين قال فلعطف [illegible] على من [illegible] عليه الحكم [illegible] ايضا على من لم يقع عليه
الحكم والاصل عدم الحكم [illegible] الحكم كما في قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا
فانه ان كلم الاول حنث وان كلم الاخرين لم يحنث حتى يكلمهما ويكون الثالث معطوفا على الثاني
الذي لم يقع عليه الحكم [illegible] حرف الجمع [illegible] فصار كانه قال هذه
طالق او هذان فان [illegible] كان هو مخيرا في الطلاق والعتاق ان شاء اوقع على الاخريين وكذلك
اجيب بان هذا الذي ذكره [illegible] عن محمد فاما الذي ذكره في الكتاب فهو
ظاهر الرواية والفرق بين ظاهر الرواية في الطلاق والعتاق وبين قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا
في ان الثالثة معطوف على الثاني الذي لم يقع عليه الحكم وفي مسالة الجامع هو ان كلمة او اذا دخلت
بين شيئين تناولت احدهما نكرة [illegible] العتاق [illegible] في موضع الاثبات والنكرة في موضع
الاثبات تخص [illegible] فاذا عطف الثالث على احدهما صار كانه قال احدكما طالق وهذه
ولو نص على هذا كان الحكم ما قلنا الثاني مسالة الجامع فالموضع موضع النفي لا تعم كما في قوله
ولا تطع منهم اثما او كفورا [illegible] والله لا اكلم فلانا او فلانا فلما ذكر الثالث بحرف الواو
صار كانه قال ولا هذين ولو نص على هذين كان الحكم كذلك [illegible] هنا م

باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك

ش اي هذا باب في بيان احكام اليمين
الى اخره وقوله وغير ذلك اي من الطلاق والعتاق والضرب كما اذا قال لا يطلق ولا يعتق ولا
يضرب فامر غيره بذلك ونحو ذلك ولما كانت التصرفات في الايمان في هذه
الاشياء اكثر وقوعا بالنسبة الى اليمين في الحج والصلاة والصوم قدم هذا الباب على باب
اليمين في الحج م ومن حلف لا يبيع او لا يشتري او لا يواجر فوكل من فعل ذلك لم يحنث ش
وبه قال الشافعي في الاظهر وقال مالك واحمد يحنث لان الفعل يطلق على الوكيل وبالامر
بفعله كانه فعله بنفسه كما لو حلف لا يحلق راسه فامر غيره بحلقه حنث م لان العقد وجد من
العاقد حتى كانت الحقوق عليه ش اي على الوكيل والحقوق مثل تسليم المبيع اذا كان بائعا
وقبضه اذا كان مشتريا وقبض الثمن اذا كان بائعا والرجوع على البائع عند ظهور الاستحقاق
والخصومة في العيب م ولهذا ش اي ولكون عدم الحنث عند وجود العقد من غير الحالف
م لو كان العاقد هو الحالف يحنث في يمينه ش لوجود الشرط الذي هو العقد منه وقوله
م فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من الآمر ش من تتمة التعليل لقوله لم يحنث لان شرط الحنث
وهو عقد الحالف على هذه الاشياء لم يوجد منه وانما وجد من المامور م وانما الثابت له حكم
العقد ش هذا جواب عما قال الخصم ان هذا العقد ثابت له اي للآمر وتقريره ان الثابت للآمر

حكم العقد وهو الملك م الا ان ينوي ذلك ش استثناء من قوله لم يحنث اي الا ان ينوي الحالف
ان لا يامر غيره ايضا فحينئذ يحنث م لان فيه تشديدا ش والتغليظ عليه م او يكون الحالف ذا
سلطان ش اي ذا شوكة م لا يتولى العقد بنفسه لانه يمنع نفسه عما يعتاده ش اي لان ذا السلطان
كالقاضي ونحوه اذا منع نفسه عن الفعل منهما ما هو عادة له في ذلك الفعل فاذا حلف لا يبيع
ولا يشتري فكانه قال لا امر بالبيع ولا امر بالشراء بدلالة الحال فيحنث في يمينه بفعل المامور
واعلم ان الضابط في هذه التصرفات لاصحابنا فيما يحنث بفعل المامور وفيما لا يحنث شيئان
احدهما ان كل فعل يرجع الحقوق فيه الى المباشر فالحالف لا يحنث بمباشرة المامور وهو الذي
ذكره المصنف بقوله ومن حلف لا يبيع الى اخره وذكر ثلاثة اشيا البيع والشراء والاجارة ومن
هذا الباب التزوج والاستجارة والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد والثاني
هو الذي لا يتعلق الحقوق بالمباشر بل بالآمر ولم يكن له حقوق فحينئذ يكون فعل المامور
وهو الذي اشار بقوله م ومن حلف لا يتزوج او لا يطلق او لا يعتق ش ذكر ثلاثة اشيا من هذا
القسم ومن هذا الباب الكتابة والصلح عن دم العمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض
وضرب الولد والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع والاعارة والاستعارة وقضاء
الدين والقبض والكسوة والحمل واحد الثلاثة التي ذكرها التزوج فانه اذا حلف لا يتزوج
فوكل به حنث وقال ابن سماعة عن هشام اذا زوجه فضولي امراة بغير اذن الحالف فعلم ان الحالف [illegible]
قال محمد لا يحنث وفي مسائل اهل البصرة [illegible] الى محمد بن الحسن اذا حلف لا اتزوج فوكل
وكيلا بالنكاح لا يحنث وهو خلاف الاصل لكن ذكر الناطفي في الاجناس م فوكل بذلك ش اي وكل
واحدا من التزوج والطلاق والعتاق م حنث ش وبه قال مالك واحمد والشافعي في وجه ذكره
في تتمتهم وقال في الوجيز والتتمة واكثر كتبهم لا يحنث [illegible] الفعل منه ولهذا الصدق ما حلف
فلان وانما قبل له الوكيل النكاح كما في البيع ونحوه وقلنا بحنث م لان الوكيل في هذا سفير
ش قال في المغرب السفير الرسول المصلح بين القوم ومنه الوكيل سفير م ومعبر ش من التعبير
وهو الذي يعبر اي يفسر الوكيل ما [illegible] عن الموكل [illegible] الامر الذي وكله فيه م ولهذا
ش اي ولكونه سفيرا ومعبرا م لا يضيفه ش اي لا يضيف الوكيل ما وكل فيه م الى نفسه بل الى
الآمر ش اي بل يضيفه الى الآمر وهو الموكل ومتى كان الوكيل [illegible] م وحقوق العقد
ش اي في الاشياء الثلاثة المذكورة م ترجع الى الآمر ش وهو الموكل م لا اليه ش اي لا ترجع
الحقوق الى المامور وهو الوكيل والحقوق [illegible] وجوب المهر في التزوج ووقوع الطلاق ووقوع
العتاق م ولو قال عنيت ان لا اتكلم به ش اي بلفظ التزوج والطلاق والاعتاق م لم يدين ش
اي لم يصدق م في القضاء ش لانه خلاف الظاهر وقيد بقوله م لانه يصدق ديانة لانه
نوى محتمل لفظه فصحت النية والله يعلم الباطن م ومنشيرا الى المعنى في العرف ان شاء الله
تعالى ش اراد به قوله في المتن ووجه العرف ان الطلاق ليس الا [illegible] بكلام يفضي الى وقوع الطلاق
عليها الى اخر ما قاله م ولو حلف لا يضرب عبده او لا يذبح شاته فامر غيره ففعل يحنث في يمينه ش
وبه قال مالك واحمد وعند الشافعي لا يحنث م لان المالك له ولاية ضرب عبده وذبح شاته فيملك
توليته غيره ثم منفعته راجعة الى الآمر فيجعل هو مباشرا اذ لا حقوق له ترجع الى المامور ش
توضيحه ان الفعل ينسب الى الآمر وليس فيه حقوق تتعلق بالمامور ومنفعته تعود الى الآمر لان
العبد يكون مؤتمرا بامر المولى فكان فعل المامور كفعل الآمر م ولو قال ش اي الحالف المذكور م

عنيت ان لا اتولى ذلك بنفسي ش اي تصدقنا انه لا اتولى ضرب العبد او ذبح الشاة بنفسي م دين في القضا
ش قال الاترازي صدق قضاء وديانة م بخلاف ما تقدم من الطلاق وغيره ش مثل النكاح والعتاق
ثم اشار الى الفرق بين الصورتين بقوله م ووجه الفرق ش وهذا هو الفرق الذي وعد قبل هذا
وبيان وجهه م ان الطلاق ليس الا التكلم بكلام يفضي الى وقوع الطلاق عليها والامر بذلك ش اي
بالطلاق والعتاق والنكاح م مثل التكلم به واللفظ ينتظمهما ش اي ينتظم التكلم بذلك والامر بذلك
والامر بذلك لان المامور كالرسول ولسان الرسول كلسان المرسل بالاجماع فيكون التطليق
كالتطليق بنفسه فيكون ناويا خلاف الظاهر وهو متهم فيه فلا يصدق قضاء وهو معنى
قوله م فاذا نوى التكلم به فقد نوى الخصوص في العام فيدين ديانة ش اي يصدق فيما بينه
وبين الله تعالى م لا قضاء ش اي لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر كما ذكرناه م واما الضرب
ش اي ضرب العبد م والذبح ش اي ذبح الشاة م فعمل حسي حتى يعرف باثره ولا يحتاج فيه
الى الامر حتى يكون ضربا او ذبحا م والنسبة الى الامر ش اي نسبة الفعل الى الامر م بالتسبيب
ش اي لسبيل التسبيب م مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق ديانة
وقضاء ش وانما نفى ذلك تحقيقا له وقيد ذكر القضاء في مسئلة الضرب رواية في الطلا
لانه في الموضعين اذا نوى المباشرة فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء في الفصلين وبه قال
الشافعي رحمه الله م وان حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة
ضرب الولد عائدة اليه ش اي الى الولد م وهي ش اي المنفعة التي ذكرها م التادب والتثقف ش
يقال ثقفت الرمح فتثقف اي سويته فاستوى حاصله انه يتادب ويسلك الطريق الحميد ويختار
السير الصالحة ويجانب الافعال القبيحة ويترك الهوى والشهوة فتلك منفعة حاصلة للولد
وان كان فيه منفعة للوالد ايضا لكنها لا تجعل ضرب المامور كضرب الامر م فلم ينسب فعله الى الامر
بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الائتمار ش اي الانقياد باوامره والاطاعة للمولى م
عائدة الى الامر فيضاف الفعل اليه ش اي الى الامر لان ضرب المامور كضرب المولى بنفسه
المامور م ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب فامراته طالق فدس المحلوف عليه ثوبه ش اي
اخفاه م في ثياب الحالف فباعه ش اي الحالف والحال انه لم يعلم م ولم يعلم ش به م لم يحنث
لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضي اختصاصه به ش اي يقتضي اختصاص الفعل بالمحلوف عليه
م وذلك بان يفعله بامره ش سواء كانت العين ملكه او لا م اذ البيع تجري فيه النيابة ولم يوجد
ش اي الامر فلا يحنث لان تقدير الكلام ان بعت ثوبا لاجلك اي بامرك ولم يوجد والاصل في معرفة
ذلك ان تعرف ان اللام قد تكون للتمليك نحو المال لزيد وقد تكون للتعليل نحو فعلت هذا لرضاك
اي لاجل ابتغاء مرضاتك فلا ينصرف لاحدهما الا بوجود المرجح او التعذر صرفه الى الاخر وهنا
اصلان اخران احدهما ان تصحيح الكلام مع مراعاة النظم اولى من تصحيحه مع تغيير نظامه
والاخر ان كل فعل تجري فيه الوكالة قد يفعله الفاعل تارة لنفسه وتارة لغيره وما لا تجري
فيه الوكالة لا يعمل لغيره فتتعين اللام فيه للملك ففي المسئلة المذكورة لم يحنث لان المعنى لبعته
لاجلك ولم يوجد البيع لاجل المحلوف عليه لعدم امره م بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث
يحنث اذا باع ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل
على العين ش اي تعلق به م لانه اقرب اليه فيقتضي الاختصاص به ش اي بالمحلوف عليه يعني لما
كانت اللام مقرونة بالبيع والبيع من الافعال التي تملك بالعقد تعينت ان يكون البيع مختصا

بالمحلوف

المحلوف عليه بان يفعل البيع للمحلوف عليه ووقوعه له بان يبيعه بامر المحلوف عليه ولم يوجد البيع
بامره فلا يحنث بخلاف ما اذا قال ثوبا لك حيث يحنث اذا باعه بامره او بغير امره ولا يشترط العلم بذلك
لان اللام لما قرنت بالعين وكانت اقرب الى العين من الفعل اقتضت اختصاص العين بالمحلوف عليه
والاختصاص بان يكون العين ملكا للمحلوف عليه م وذلك بان يكون مملوكا له ش اي الاختصاص
بالمحلوف عليه بان يكون الثوب مملوكا له لان اللام في هذه الصورة جاورت العين فاوجبت ملك
العين لا ملك الفعل فيحنث بيمينه ان بعت ثوبا هو مملوك لك فلو باع ثوبا مملوكا له حنث سواء كان
بامره او لا [illegible] اللام [illegible]
[illegible] الفعل مما يملك
بالعقد فوجبت صرف اللام الى ما يملك بالعقد [illegible] بخلاف الفصل الاول فان كل واحد
منهما [illegible]
[illegible]
[illegible] عليه م
[illegible] م وكل ما يجري فيه
النيابة ش [illegible]
هذا القسم عن ترتيب [illegible] بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام
ش [illegible]
[illegible] بالغلام [illegible]
العبد يحتمل الوكالة والنيابة وهذا هو [illegible] كما ذكرنا وهذا
لو حلف لا يضرب [illegible] ذكر المصنف قبل
هكذا وقال [illegible] قال الامام
الاستاذ [illegible]
وقال [illegible] الغلام العبد
[illegible]
ومع ذلك جعله مما يحتمل النيابة م [illegible] الثلاثة لا يحتمل
النيابة فلا يفترق الحكم فيه في الوجهين ش [illegible] فيما لا يجري فيه النيابة كالاكل
والشرب وضرب الغلام في الوجهين [illegible] فان قلت ضرب الغلام
جرى فيه النيابة كما سبق ان من حلف لا يضرب عبده [illegible] قلت المراد من
جريان النيابة [illegible] ترجع الوكيل [illegible] على الموكل وهنا ليس لضرب
العبد حقوق [illegible] الوكيل ترجع بها على الموكل [illegible]
انه بالخيار [illegible] لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم [illegible]
بالاتفاق م [illegible] وهو الحرية [illegible] الشافعي رحمه الله وقال احمد لا يعتق لان خيار
البائع يخرج المبيع عن ملكه عنده وقيد بقوله بالخيار لانه لو باعه بيعا باتا لا يعتق بالاجماع
لخروج المبيع عن ملكه فلم [illegible] الجزاء في غير الملك [illegible]
[illegible] في الوجود اما الشرط والمشروط [illegible] فان قيل [illegible] البيع من [illegible] الحكم
[illegible] النكاح كذلك فاذا علق العتق بالنكاح ووجد النكاح [illegible]

الجزاء والبر كذلك • واجيب بان جواز البيع البتي مع المنافي وجواز النكاح مع المنافي لانه دون الانعقاد
منافيه لما كان النكاح فاسدا اعتمد عقد [illegible] فبقي العقد الباطل لم يترجح جانب العدم فصار كان لم
يكن بخلاف البيع لانه موافق للدليل فكان موجودا بالايجاب والقبول فترجح جانب الوجود فصار كان
في الحل وان لم يفد الحكم م وكذا لو قال المشتري ان اشتريته فهو حر فاشتراه على انه بالخيار عتق
ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه ش اي في العبد فينزل الجزاء [illegible]
جميعا م وهذا على اصلهما ش اي اصل ابي يوسف ومحمد م ظاهر ش لان الخيار المشتري لا يمنع ثبوت
الملك للمشتري عندهما فيثبت الملك سابقا على العتق فينزل المعلق في الملك ش وبه قال احمد والشافعي
في وجه وقال مالك والشافعي في وجه لا يعتق لانه انتقال الملك بسقوط الخيار فيتصل بسقوطه وجود
الشرط وحل اليمين فلا يعتق لعدم الملك م وكذا على اصله ش اي اصل ابي حنيفة يعني يعتق
وان كان خيار المشتري يمنع دخول المبيع في ملكه م لان هذا العتق يحصل معلقا ش اي بتعليق
المشتري لا بالملك م والمعلق كالمنجز ش يعني المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده قال بعد الشراء اعتقت
هذا العبد م ولو نجز ش اي المشتري م العتق ش يعني العتق م يثبت الملك سابقا
عليه ش اي على التنجيز م فكذا هذا ش اي فكذا في تعليق العتق بالشراء اذا وجد الشراء
يكون كانه نجز العتق حالة الشراء بخلاف قوله ان ملكتك [illegible] فاشتراه على انه بالخيار لا يعتق
لان شرط الحنث وهو الملك لم يوجد لان المشتري بالخيار لا يملكه عند ابي حنيفة فلم ينزل
الجزاء • وبخلاف ما اذا اشترى ذا رحم محرم منه بالخيار حيث لا يعتق على قول ابي حنيفة لعدم
الملك لان الخيار [illegible] المشتري مانع للملك م ولو قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأتي
طالق فاعتق او دبر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع ش
اي بالاعتاق والتدبير فيتحقق كالموت الحالف او المحلوف ولا خلاف فيه • فان قيل لم لا يجوز
اليأس عن البيع بالتدبير [illegible] لجواز ان ترتد الجارية فتسبى بعد اللحاق فيملكها هذا الرجل
ويبيعها او بالتدبير لجواز ان يقضي القاضي بجواز البيع م واجيب بان ذاك موهوم فلا
يعتبر • وقيل الحالف عقد يمينه على الملك القائم لا على الملك الذي سيوجد م واذا قالت
المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلاثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف
انها ش اي المرأة التي حلفته م لا تطلق ش [illegible] الى هذا القول م لانه ش اي لان الزوج
م اخرجه ش اي اخرج الكلام م جوابا ش لكلام المرأة م فينطبق عليه ش اي فينطبق الجواب
على السؤال [illegible] طالق ثلاثا والاستثناء قد يكون دلالة كما
[illegible] فلانه لا ينصرف الطلاق الى غيرها م ولان
غرضه ش اي غرض الزوج م ارضاؤها وهو بطلاق غيرها ش لا بطلاق نفسها م فيتقيد به ش
اي بالكلام السابق والكلام السابق تزوج غيرها • فان قيل لم زاد على قدر الجواب
قلت الزيادة على قدر المحتاج اليه للجواب انما يخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزيادة
ومتى جعل جوابا لا تلغو الزيادة وههنا ان جعل جوابا لانه يفيد تطييب قلبها وتسكين نفسها
[illegible] غيرها على العموم لجواز ان يقع في نكاحها [illegible] غير التي طلقت م وجه
الظاهر عموم الكلام ش اي وجه ظاهر الرواية ان العمل بعموم الكلام واجب ما امكن وقد امكن
ههنا وهو قوله م وقد زاد على حرف الجواب ش لان جوابه ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلاثا
فيجعل مبتدا ش اي يعتبر مبتدا لا مجيبا م وقد يكون غرضه ش جواب عن قول ابي يوسف

لان غرضه ارضاؤها اي وقد يكون غرض الزوج م ايحاشها ش اي ايحاش المرأة اي نكادها م حين اعترضت
عليه ش اي على الزوج م فيما احله الشرع ومع التردد ش يعني بين ان يكون غرضه ارضاءها وبين
ان يكون ايحاشها م لا يصلح مقيدا ش [illegible] بطلاق غيرها • وقيل اي
لعموم اللفظ [illegible] م ولو نوى غيرها ش اي غير المحلفة م يصدق ديانة ش
لاحتمال كلامه لان العام يحتمل الخصوص م لا قضاء ش اي لا يصدق في القضاء م لانه تخصيص العام
ش لانه خلاف الظاهر م

باب اليمين في الحج والصلاة والصوم

ش اي هذا باب في بيان احكام اليمين في الحج واحكام اليمين في الصلاة واحكام اليمين في الصوم
وقدم هذا الباب على الباب الذي [illegible] الباب المتقدم لعله وقع
اليمين في الحج والصلاة والصوم [illegible] م ومن قال وهو في الكعبة
او في غيرها ش [illegible] على المشي الى بيت الله او الى الكعبة
[illegible]
[illegible]
الى المشي الى بيت الله [illegible] بطريق الحج [illegible] ابن رحمه الله
[illegible]
[illegible] في الكعبة [illegible]
[illegible] الوصول [illegible] في الجملة [illegible]
[illegible]
ورجع الى عرفات [illegible] الى التنعيم [illegible]
[illegible] الى التنعيم [illegible]
وقد اختلف المشايخ فيه [illegible] الرواح الى التنعيم [illegible] الرواح اليه
[illegible] الرواح ايضا لان
الرواح الى انه لا احرام [illegible] • عطف على ما قبله
يعني المشي واجب عليه [illegible] • واعلم ان ههنا
[illegible] الفاظ في ثلاثة [illegible] بيت الله او الى الكعبة او الى
مكة وفي رواية [illegible] الاصح لا يلزمه
[illegible] المشي الى بيت الله [illegible] بيت الله • وفي [illegible] لا يلزمه
[illegible] اصحابنا [illegible] الى مكة [illegible] او الركوب اليها او المسير او الى
[illegible] مالك في قول قاله ابن القاسم عنه • وقال الشافعي واحمد وهو رواية اشهب عن مالك
يلزمه الحج او العمرة كما في قوله علي المشي الى مكة • وفي [illegible] خلاف بين اصحابنا وهو ما اذا قال
المشي الى الحرم او المسجد الحرام فعند ابي حنيفة لا شيء عليه • وعندهما عليه حجة او عمرة وبه قال
الائمة الثلاثة • ولو نذر المشي الى الصفا والمروة او بقعة من الحرم لا يلزمه المشي [illegible]
عند الشافعي واحمد واصبغ من المالكية وعندنا لا يلزمه شيء وبه قال مالك • ولو نذر المشي
الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى المسجد الاقصى لا شيء عليه • وبه قال الشافعي في
قول [illegible] الام وفي قول [illegible] وبه قال احمد لما روي انه عليه السلام قال لا تشد الرحال
الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا [illegible]

الرجال هذه المساجد ورجح العراقيون واكثر اصحابه القول الاول لما روي عن جابر رضي الله عنه ان
رجلا قال يا رسول الله اني نذرت ان فتح الله عليكم مكة ان اصلي في بيت المقدس ركعتين فقال عليه
السلام صل ههنا فاعاد عليه ثلاثا فقال عليه السلام صل ههنا ومعلوم ان هذا النذر [illegible]
بلا [illegible] والحديث المذكور [illegible] المساجد [illegible] والمقصود من قوله عليه
السلام لا تشد الرحال الا [illegible] تخصيص القربة [illegible] في هذه المساجد [illegible]
[illegible] يعني في ايجاب الحج او العمرة بلفظه المشي الى البيت او الى الكعبة لان المشي [illegible]

[illegible]

بتعظيم الكعبة حيث لا يلزمه ضرب الثوب بل يلزمه اهداء الثوب الى مكة قلت نعم لكن [illegible]
الى ما نسبنا الفضل قال عليه السلام من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل
وما حسنات الحرم قال واحدة بسبعمائة فاعتبر لفظه لاحراز تلك الفضيلة اما الظاهر والزام [illegible]
[illegible] ولو قال علي الخروج او الذهاب الى بيت الله فلا شيء عليه لان [illegible] احرام الحج والعمرة [illegible]
[illegible] ولو قال علي المشي الى الحرم [illegible] فلا شيء عليه [illegible]

[illegible]

شهادة بما لان معصوم [illegible] لو [illegible] قال تاج الشريعة لبعد ان قال فان قامت البينة على النفي مقبولة بدليل ما ذكر محمد في السير الكبير وهو ما ذكرناه الان قال قلت انه شهادة الشهود فيما شهدوا عليه من قول المسيح وهذا القدر منه كاف لثبوت النبوة ثم بعد ذلك ينفي النفي بقوله لذلك وقالت النصارى [illegible] لا يصدق في حقها لكن قال الخلاف على الفقه [illegible] الا انه لا يقبل لتيسير التمييز وسالة السير قامت الشهادة فيها على اقرار ابنه معاين وهو السكوت عنه تولى المسيح [illegible] ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم فصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات وهو الاكل والشرب والجماع على قصد التقرب [illegible] الانعقاد الصوم [illegible] وهو الامساك كما ذكرنا [illegible] بان قال لا اصوم صوما [illegible] صام ساعة [illegible] وذلك باتمامه الى اليوم واليوم صريح في تقدير المدة [illegible] لا يحنث [illegible] في قوله لا يصوم مذكور لغة [illegible] الى الكامل وهو الصوم لغة وشرعا فان قيل [illegible] وكذا لو اكل او شرب او بعد الزوال [illegible] بالانعقاد [illegible] الصوم الشرعي فان الصوم الشرعي بعد الاكل [illegible] ان الدلالة قامت على ان المراد به ليس الصوم الشرعي [illegible] الى الصوم اللغوي والعقد [illegible] ولو حلف لا يصلي [illegible] بالاقتداء اعتبارا بالشروع في الصوم [illegible] في الصوم [illegible] الا ان الباطل [illegible] ان الصلاة عبارة عن الاركان المختلفة [illegible] التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود [illegible] فلا يسمى صلاة فلا يحنث [illegible] بخلاف [illegible] في الجزء الثاني [illegible] بشرط [illegible] ولو حلف لا يصلي صلاة لا يحنث [illegible] الصلاة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان [illegible] لان الركعة الواحدة صلاة عندهما وعن الشافعي [illegible] وفي وجه حنث بالتمام على وجه [illegible] في كتاب الصلاة في باب صلاة الوتر واخرجه ابن عبد البر [illegible] عن عثمان بن محمد بن ربيعة عن عبد الرحمن [illegible] عن ابيه عن ابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء ان يصلي الرجل واحدة يوتر بها [illegible] الكلام فيه هناك وقال صاحب المغرب البتيراء تصغير البتراء تانيث الابتر وهو في الاصل مقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص

باب اليمين في لبس الثياب والحلي وغير ذلك

اي هذا باب في بيان احكام اليمين في لبس الثياب والحلي بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي بفتح الحاء وسكون اللام بمعنى الحلية وجمع الحلية حلى بالكسر والضم [illegible] بضم الحاء في قليل الاستعمال كما جاء في حلي جمع حلية [illegible] اللام ايضا والحلي في اللغة كل ما البس

ذهبا وفضة او جوهر كذا في الجمهرة وقال ابن الاثير الحلي اسم لكل ما [illegible] الذهب والفضة [illegible] قوله وغير ذلك مثل الحلف على ان لا يجلس على الارض ولا يجلس على السرير ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدي اي فهو صدقة انه يتصدق بها على فقراء مكة فاشترى قطنا فغزلته ونسجه فلبسه فهو هدي عند ابي حنيفة [illegible] الهدي اسم لما يهدى الى مكة اي ينقل اليها [illegible] له ان يتصدق به على مساكين مكة وغيرهم [illegible] بمكة ويتصدق به ولو تصدق به [illegible] حتى [illegible] صاحب [illegible] لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق [illegible] بالتمليك [illegible] ولا يلبس عليه ان يتصدق [illegible] يوم حلف [illegible] الهدي [illegible] الكلام فيه بعضا [illegible] الملك [illegible] عليه السلام [illegible] اي واحد منهما [illegible] [illegible] وهو الفاسد [illegible] الا باذن [illegible] ربي [illegible] والمعتاد هو المراد [illegible] [illegible] العطن الحاضر [illegible] اي اخرجت من [illegible] الوقت [illegible] حاصل المعنى انه حنث بلبس العطن [illegible] المملوك له يوم الحلف [illegible] له العادة فلذلك في المستقبل [illegible] ومن حلف لا يلبس حليا [illegible] وسكون اللام فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال وعند الائمة الثلاثة يحنث وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير وان كان الخاتم مما يلبسه النساء ينبغي ان يحنث وفي جامع [illegible] خاتم [illegible] مصنوعا على هيئة خاتم الرجال [illegible] بلبس السوار والخلخال والقلادة والقرط والدملج [illegible] والصحيح [illegible] اي الحق خاتم الفضة لاجل [illegible] وقال الكاكي [illegible] حل [illegible] السنة [illegible] الخاتم [illegible] وان كان اي الخاتم من ذهب حنث لانه حلي [illegible] اي استعماله [illegible] للرجال [illegible] ولو لبس عقد لؤلؤ غير مرصع [illegible] وهو القلادة غير مرصع اي غير مركب بذهب [illegible] لم يحنث عند ابي حنيفة وقالا حنث وبه قالت الثلاثة لانه حلي حقيقة حتى سمي به اي بالحلي في القرآن وهو قوله تعالى وتستخرجوا منه حلية تلبسونها والمستخرج من البحر هو اللؤلؤ غير مرصع وعلى هذا الخلاف عقد زبرجد او زمرد غير مرصع وله اي ولابي حنيفة رضي الله عنه انه اي ان اللؤلؤ لا يتحلى به عرفا الا مرصعا [illegible] على العرف وقال التمرتاشي والمرغيناني ومن مشايخنا من قال [illegible] قول ابي حنيفة لا باس بان يلبس الغلمان والرجال اللؤلؤ [illegible] عصر وزمان [illegible] لانه كان لا يتحلى به وحده في زمانه وفي زماننا كان يتحلى به

وحنث • قال الفقيه ابو الليث كل واحد منهم قال على عادة زمانه • وقال صاحب المحيط وبنى قولها
ش لا يسكن فيها الى العرب والى الحرب وبلادنا • قلت هكذا العرف في البلاد الان لا يخصونها في الديار المقر
م ومن حلف لا ينام على فراش ش اي فراش معين بدليل قوله وان جعل فوقه فراش آخر فنام عليه لا يحنث
فلو كان الفراش منكرا لحنث لانه نام على فراش م فنام عليه وفوقه قرام ش بكسر القاف وتخفيف
الراء وهو المحور الرقيق كذا في الجمهرة م حنث لانه ش اي لان القرام م تبع للفراش فيعد نائما عليه
ش الا ترى [illegible] الحاله [illegible] فكان الاعلى [illegible] ان يكون اصلا بنفسه [illegible]
[illegible] وان كان الاعلى [illegible] الى [illegible]
[illegible] لا يحنث لان [illegible]
لا يكون [illegible] الفراش الاول فلا يحنث لانه [illegible] على الاول [illegible]
ثم على الاول [illegible] مع الكبير • وقال صاحب المختلف
قال ابو يوسف [illegible] ايضا نام على فراشين
م ولو حلف لا يجلس على الارض [illegible] لا [illegible] على الارض لا
ما [illegible] الحائط [illegible] الجالس
الارض م لانه [illegible]
يجلس على سرير [illegible] على السرير [illegible]
على السرير [illegible] ولو كان فوق السرير
بساط [illegible] الاول [illegible]
النسبة عنده ش وقال الحاكم [illegible] الارض فمشى عليها [illegible]
حنث وان حلف على [illegible] الارض م باب
اليمين في الضرب والقتل وغيره ش اي هذا باب في بيان حكم اليمين في الضرب وحكم
اليمين في القتل قوله اي وغير المذكور من الضرب والقتل [illegible] والحبس في العض م ومن
قال ان ضربتك [illegible] ش اي حلفه على كون المحلوف حيا م
لان الضرب اسم لفعل [illegible] ش اي [illegible] الايلام لا يتحقق في الميت ش [illegible]
بقوله تعالى [illegible] ايوب عليه السلام في يمينه
بالضرب [illegible] عبارة عن الحزمة [illegible] من
ريحان او حشيش [illegible] كون هذا الحكم
ثابتا بالضرب [illegible] عليها الكلام
حيا [illegible] رخصة في حقه خاصة
حيث [illegible] وكلاما في [illegible]
على ما ثبت رخصة [illegible] ومن خلف [illegible] فلانا اية
سوط [illegible] ش [illegible] الايلام شرط [illegible]
لان المقصود من الضرب الايلام وقد [illegible] • وقال الشافعي [illegible] الضرب [illegible]
وقال مالك واحمد [illegible] شرط عند [illegible] م ومن يوضع في القبر [illegible] الحياة
ش هذا جواب عن سؤال [illegible] يقال ان الايلام لا يتحقق في الميت [illegible]
الميت في القبر • فاجاب بقوله ومن يوضع الى آخره م في قول العامة ش احترز به عن قول

الكرامية

الكرامية والصالحية وهم قوم ينسبون الى ابي الحسين الصالحي فانهم لا يشترطون شرط التعذيب [illegible]
وعذاب القبر ثابت عند اهل السنة وان اختلفوا في كيفيته فقال بعضهم يوضع [illegible] العذاب
ونسكت عن الكيفية لان الواجب علينا التصديق [illegible] في [illegible] المشهور [illegible] التعذيب بعد الموت
وعند العامة يوضع فيه الحياة لان الايلام لا يكون بلا حياة ولا علم م ثم اختلفوا [illegible]
الحياة بقدر ما يتألم لا الحياة المطلقة • وقيل يوضع فيه الحياة من كل وجه م وكذا الكسوة
ش يعني لو قال ان كسوتك فعبدي حر [illegible] الا بعد [illegible] لانه يراد به ش اي بالكسوة
م التمليك ش اي تمليك الثوب م ومنه الكسوة ش [illegible] الحي في كلام اليمين
قال الله عز وجل او كسوتهم [illegible]
الرجل لو قال كسوتك هذا الثوب [illegible] م وهو ش اي التمليك
م من الميت لا يتحقق ش [illegible] الى [illegible]
لا الى وارث الميت [illegible] م [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] فقال [illegible]
[illegible] الا ترى انه
لو حلف لا يلبس [illegible] القارية
[illegible]
[illegible] ولا نكلمه بعد موته
لا يحنث م وكذا الدخول [illegible] في يمينه
لان المقصود من الكلام [illegible] الكلام لان
المراد من الكلام [illegible] قوله تعالى انك لا تسمع الموتى والى قوله
تعالى وما انت بمسمع من في القبور [illegible] عليه السلام اصحاب القليب يوم
بدر حيث [illegible]
تلك [illegible] قالوا يا رسول الله
[illegible] قالت ايي [illegible] حق
[illegible] عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم على راس القليب [illegible] فقال عمر رضي الله عنه اتكلم الميت
يا رسول الله فقال عليه السلام ما انتم باسمع [illegible] لانه لما بلغ هذا الحديث
عائشة قالت كذبتم على رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] تعالى قال انك لا تسمع الموتى وما انت
بمسمع من في القبور وقيل انه عليه السلام كان مخصوصا [illegible] وقيل المقصود وعظ الاحياء
لا افهام الموتى كما روي عن علي رضي الله عنه انه اتى المقابر وقال عليكم السلام ديار قوم مومنين
اما نساؤكم فقد نكحت واما اموالكم فقد قسمت واما [illegible] هذا خبر ما عندنا فما خبر ما
عندكم وكان يقول سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك فان لم تجبك حوارا
اجابتك اعتبارا وكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء لا للخطاب للموتى م والمراد من الدخول
عليه ش اي على فلان م زيارته وبعد الموت يراد قبره لا هو ش اي لا يراد الميت لان المراد من الدخول
عليه الكرامة بتعظيمه او اهانته بتحقيره او زيارته فلا يتحقق الكل بعد الموت وكان الميت كالغائب

حتى الاخبار ومن ظاف بباب رجل لا يعذر اراده ولو دخل عليه وهو نائم لا يعلم ان الا انهما ازلى
وقال في شرح الطحاوي الاصل في هذا ان كل فعل لذ ابوالم ولعم والحزن يقع على الحياة دون الممات
كالضرب والشتم والجماع والكسوة والدخول عليه وفي الكافي الاصل في هذا ان ما يشارك الميت
فيه الحي فاليمين فيه تقع على الحالين وما اختص بالحي يتقيد بالحياة فلو قال ان ضربتك وكسوتك
او كلمتك او دخلت عليك او قال لامرأته ان وطئتك او قبلتك فعبدي حر يتقيد بالحياة حتى لو فعل
هذه الاشياء بعد الموت لا يحنث لان الغرض من الضرب الايلام ... السهو ... لا يتحقق بعد الموت
... ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل عثمان بن مظعون بعدما ادرج في الكفن
وقبل ابو بكر رضي الله عنه ... رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدما ادرج في الكفن ...

[illegible]

[illegible]

ويعني ذلك م وان وجدها رصاصا او ستوقة ش بفتح السين فارسية معربة ومعناها ثلاث طاقات لان صفرا مموه من الجانبين بالفضة وقيل الستوق اردى من النبهرج وعن الكرخي الستوق عنده هو ما كان الصفر او النحاس هو الغالب م حنث ش وبه قال الشافعي ومالك م لانهما ش اي لان الرصاص والستوقة م ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم ش اي حتى لا يجوز التجاوز بهما في الصرف والسلم ليس من جنس الدراهم ولهذا لو وجد في الكتابة ...

[illegible]

... احدهما بالزم وجود الاخر فلا يجوز اللفظ جميعا م وقال الاكمل اذا عملنه ...
اهل المعقول ... ليس كذلك فانه ابطل اليمين بفوات
تصور البر ... وقيل ذكر اليوم في وضع
المسالة وقع ... وذكر البزدوي وشمس الائمة السرخسي وابو المعين هذه المسالة مطلقة غير
موقتة باليوم م وفي المحيط لو ابراه او وهبه لم يحنث عندنا خلافا لابي يوسف وبه قال الشافعي
واحمد م ولان القضاء فعل المديون بالاداء والهبة م والهبة اسقاط من صاحب الدين ش
يعني الهبة فعل الدائن بالابراء وهو اسقاط منه ولا يكون فعل احدهما فعلا للاخر فلا يبر
المديون بفعل الدائن م ومن حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم فقبض بعضه لم يحنث حتى
يقبض جميعه لان الشرط قبض الكل ش اي لان شرط الحنث قبض كل الدين متفرقا وهو معنى قوله
م لكنه بوصف التفرق الا ترى انه اضاف القبض الى دين معرف ش حيث قال لا اقبض دينه م

مضاف اليه ش اي الى الدائن م فيتصرف الى كله فلا يحنث الا به ش اي بالشرط المذكور وهو قبض الكل متفرقا
ولو قبض في اول النهار بعضه وفي اخره بعضه حنث لوجود الشرط خلافا لتفريق الغير ... اشار
اليه بقوله م فان قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لم يحنث لان في الكثير ...
لانه قد يتعذر قبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه ش هكذا الذي
ذكره القدوري استحسانا والقياس ان يحنث كما ذكر ابو المعين النسفي في شرح الجامع الكبير
والقياس قال زفر لان شرط الحنث قبض الكل متفرقا ...
اليه م وزن خمسين اخرى ...
ان الناس يعدون ذلك ...
اذ الكثر لا يمكن قبضه جملة ... الا استثناء عنه
فجعل مستثنى عن اليمين ...

[illegible]

ابدا فيما اذا كانت اليمين مطلقة اما اذا كانت موقتة بزمان كاليوم والشهر يتوقت يمينه بذلك الزمان
فبعده لم يحل يمينه ولا يلزمه ترك الفعل بعده لكا الزمان واما التوقيت في الاثبات فقوله
والله لاكلن هذا الرغيف اليوم فانه لا يحنث ما دام الحالف والمحلوف عليه باقيين واليوم باق اما
اذا مضى اليوم لا يحنث بالاتفاق وان هلك المحلوف عليه وهو الرغيف قبل مضي اليوم اجمعوا انه
لا يحنث في الحال فاذا مضى اليوم اختلفوا قال ابو حنيفة ومحمد لا يحنث في يمينه وقال ابو يوسف
يحنث ويجب الكفارة [illegible] واذا حلف الوالي [illegible] بقيد بالدم
من التحليف [illegible] الاعلام [illegible] في البعض [illegible] كان كل داعر والداعر
بالدال والعين [illegible]

[illegible]

لا يتم الا بالمشتري [illegible]
عليك بالاعرض [illegible]
يقال وهب [illegible]
من الهبة [illegible]
الواهب [illegible]
معنى قوله [illegible] المشتري [illegible]
حلف لا يشم ريحانا [illegible] لان الريحان [illegible]
اي والورد والياسمين [illegible] الريحان في اللغة كل ما طاب ريحه من النبات [illegible] والورد
والياسمين كما هو [illegible] الفقهاء الريحان ما [illegible] طيبة كالورد كالآس
والورد [illegible] كالياسمين كذا ذكره صاحب المغرب وقال الفقيه ابو الليث
في شرح الجامع الصغير [illegible] عن محمد انه قال كل ما اخضر فهو ريحان مثل الآس والشاهسفرم

رجوع لك وما سوى ذلك فليس بريحان وقال الامام فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير بقوله
لان الريحان اسم لما لا يقوم على ساق من البقول مما له رائحة طيبة وهو موضوع ذلك لغة وقال
الصدر الشهيد وصاحب الهداية [illegible] قال الامام [illegible]
نظر لانه لم يثبت في دواوين اللغة الريحان [illegible] ما قالوا كان ينبغي ان لا يحنث
بالآس لان له ساقا [illegible] فلعل نظر [illegible]
في هذا [illegible]
على العرف لا على اللغة [illegible] ان نظر الى اللغة لان جماعة من
اهل اللغة [illegible] على الورد والياسمين
الريحان [illegible] لان الايمان

[illegible]

اي عادك عليه [illegible] على العرف لا على الحقيقة
وقال مشايخنا [illegible] على الورق في عرفنا كما قال الكاكي وهو
الصواب الا وحده والله اعلم

كتاب الحدود

اي هذا كتاب
في بيان الحدود [illegible] التي هي دائرة
بين العبادة والعقوبة [illegible] وجمع حد قال اي المصنف
الحد لغة اي معنى الحد في اللغة هو المنع [illegible] اي منعني
عنه ومنه يسمى السجان [illegible] من الخروج ومنه الحداد للبواب اي ومن هذا
المعنى يسمى البواب حدادا [illegible] ويسمى المعرف
الشرعي حدا لانه يمنع [illegible] وفي الشريعة هو اي الحد العقوبة
المقدرة حقا لله تعالى [illegible] حتى لا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد
بدلالة جواز العفو والاعتياض ولا التعزير اي ولا يسمى التعزير حدا ايضا لعدم التقدير
فيه اي ليس بمقدر [illegible] وقال صدر الاسلام البزدوي في مبسوطه والقصاص
يسمى حدا ايضا وحده التعزير [illegible] اعني من الفعل المنهي عنه
والقصد الاصلي من شرعه اي القصد الكلي من شرعه الحد الانزجار عما يتضرر به
العباد [illegible] والعرض والمال ففي حد الزنا صيانة النفس وفي حد القذف صيانة العرض
وفي حد السرقة صيانة المال والطهارة ليست باصلية في الطهرة بمعنى الطهر وهو خلاف
الدنس والمعنى ان التطهير عن الذنوب ليست باصلية فيه اي في الحد بدليل شرعه اي
بشرعه في الكافر وهذا اجب الحد على الذي اذا زنى لا يطهر عن الذنب باجراء الحد عليه
نعلم ان المقصود في الحد الانزجار لا الطهر قال اي القدوري الزنا يثبت بالبينة والاقرار

ش هذا اللفظ القدوري في مختصره وتابعه صاحب الهداية م والمراد ثبوته عند الامام ش اي الحاكم
انما قال ذلك لان ثبوت الزنا في نفس الامر لا يتوقف على وجود البينة او الاقرار لانه امر حسي يوجد اذا
يوجد او قد يوجدان ولا يوجد الزنا لاحتمال الكذب فيهما فحصل الانفكاك بين الزنا وبينهما وجودا
وعدما فالقاضي مامور بالحكم بما ثبت عنده من الظاهر فلاجل هذا اشترط ثبوته عند الامام بالبينة او
او الاقرار م لان البينة دليل ظاهر ش لان الله تعالى قال فاستشهدوا عليهن اربعة منكم م
وكذا الاقرار ش دليل ظاهر م لان الصدق فيه مرجح ش على الكذب م لا التجاسر ش اي خصوصا م
فيما يتعلق ش كهذه البلي الذي يتعلق ببلو لذ معرة ش اي ضرر ظاهر يتصل بما يحل الضرر من اجزاء
الحي عليه م ومعرة ش اي عار الحقه بانتسابه الى الزنا والعار الشتم من العار وفي نوادر الادب
المعرة المساءة والاذى مفعلة من العر وهو الجرب وفي الصحاح المعرة الاثم م واعلم ان الزنا بمد
ويقصر فالقصر لاهل الحجاز [illegible] قال الفرزدق وهو ممن يحتج بشعره
[illegible] ابا حاضر من يزن [illegible] ومن يشرب الخرطوم يصبح مسكرا
يعني الكا [illegible] وهو الخمر [illegible] من اسماء الخمر والنسبة الى المقصور زنوي
والى الممدود زنائي والذي [illegible] معنى الزنا في اللغة البغي وفي الشرع الزنا اسم للمكلف شهوة
في قبل امراة خالية عن الملك وشبهتها وشبهة الاشتباه ويمكن المراة عن ذلك واختير لفظ القضاء
المادة الى ان مجرد الايلاج زنا واحترز باتيان المكلف عن الصبي والمجنون والمراد
بالملك ملك النكاح وملك اليمين وبشبهة النكاح ما اذا وطئ امراة تزوجها بغير شهود او بغير اذن مولاها
وما اشبهه وبشبهة ملك اليمين ما اذا وطئ جارية ابنه او مكاتبه او عبده الماذون وبشبهة الاشتباه
ما اذا وطئ الاب جارية ابنه على ظن انها تحل له م والوصول الى العلم القطعي ش يعني الوصول الى
ثبوته الى العلم القطعي م متعذر ش لانه امر مبناه على الاخفاء والتستر م فيكتفى بالظاهر ش البينة
او الاقرار م قال ش اي القدوري م فالبينة ان تشهد اربعة من الشهود على رجل وامراة بالزنا
لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء م وقال عليه
السلام ش اي قال النبي صلى الله عليه وسلم م للذي قذف امراته ائت باربعة يشهدون
على صدق مقالتك ش هذا الحديث بهذا اللفظ غريب ومعناه ما رواه ابو يعلى الموصلي في
مسنده من حديث انس بن مالك قال اول لعان كان في الاسلام ان شريك بن سحما
قذفه هلال بن امية بامراته فرفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله
عليه وسلم اربعة شهود والا فحد في ظهرك فقال يا رسول الله ان الله يعلم اني لصادق ولينزلن
الله عليك ما يبرئ ظهري من الحد فانزل الله اية اللعان ولاعن النبي صلى الله عليه وسلم وفرق
بينهما واخرجه البخاري في اللعان عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هلال بن امية قذف امراته
بشريك بن سحما فقال له النبي صلى الله عليه وسلم البينة والا حد في ظهرك م ولان في اشتراط
الاربع ش هذا احتراز عن قول البعض فانهم يقولون انما اشترط الاربع لان الزنا لا يتم الا باثنين
وفعل كل واحد لا يثبت الا بشهادة شاهدين قال المصنف ليس كذلك بل ان في اشتراط الاربع
م تحقيق معنى الستر وهو ش اي الستر م مندوب اليه ش لما روى الترمذي من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والاخرة
والشرط في الاربع من الرجال ان يكونوا احرارا عدولا بالغين فلا يقبل شهادة الرجال مع النساء
ولا يقبل فيه كتاب القاضي ولا الشهادة على الشهادة م والاشاعة ش اي اظهار الزنا م ضد

ش اي ضد الستر فلما كان الستر مندوبا وكانت الاشاعة مذمومة وكيف فانه تعالى قال والذين يحبون
ان تشيع الفاحشة الاية ذم المستمعين والحد الواحد شي من شرايط الشهادة بان يشهد الاول من الاربعة
او شهدوا بالزنا متفرقين في مجالس مختلفة واحدا بعد واحد فانهم يحدون حد القذف عندنا خلافا
للشافعي م وفي المبسوط اشار عمر رضي الله عنه الى ان اشتراط الاربع لاجل الستر حتى شهد ابو بكرة
وشبل بن معبد ونافع بن الازرق على المغيرة بن شعبة بالزنا فقال الزياد وهو الرابع م بم تشهد قال
رايت اقداما بادية وانفاسا عالية وامرا منكرا وفي رواية قال رايتهما تحت لحاف واحد يخفضان
ويرتفعان ويضطربان اضطراب الخيزران وفي رواية رايت رجلا اقعي وامراة صرعى ورجلين
مخضوبتين واستا نجي ولم اعرف ما سوى ذلك فقال عمر الله اكبر الحمد لله الذي لم يفضح واحدا
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم م واذا شهدوا ش اي اذا شهدت الزنا بالزنا م سألهم
الامام عن الزنا ما هو ش اي عن حقيقة الزنا وماهيته لانه سال الحكمة ما الاعن الماهية لان من الناس
من يعتقد كل وطي حرام انه زنا كوطي الحائض والنفساء والامة المشتركة والامة التي هي اخته من الرضاع
بانه كل ذلك حرام وليس بزنا ولان الشرع سمى فعل الحرام فيما دون الفرج زنا مجازا بقوله العينان تزنيان
وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش والرجلان تزنيان وزناهما المشي والفرج يصدق
ذلك او يكذب والحد لا يجب الا بالجماع في الفرج الا ترى انه عليه السلام استفسر ماعزا الى ان
ذكر الكاف والنون اراد به قوله نكتها لان ذلك صريح في الوطي والباقي كناية عنه وايضا يمكن ان يسمي
الشهود مقدمات الزنا زنا وتجنبا لاحتراز عن مثل ذلك م وكيف هو ش اي يسالهم ايضا عن كيفية
الزنا للاحتراز عن تماس الفرجين من غير ايلاج الا ترى انه عليه السلام استفسر ماعزا عن كيفية
الزنا فقال كالميل في المكحلة والرشا في البير وقيل للاحتراز عن صورة الاكراه لان وطي المكره
لا يوجب الحد م واين زنا ش اي يسالهم عن المكان بقوله اين زنى فانه احتراز عن الزنا في دار الحرب
لان المسلم اذا زنى في دار الحرب ثم خرج الينا لا يحد لانه لم يكن للامام يد عليه عند وجوب الحد
م ومتى زنى ش اي يسالهم عن الزمان بقوله متى زنى فانه احتراز عن زنا متقادم والشهود اذا شهدوا
بذلك لا يقبل واحترز ايضا عن وطي الصبي والمجنون لان فعلهما لا يوصف بالحرمة م وبمن زنى
ش اي يسالهم بمن زنى يعني المزنية بمن هي فانه احتراز عن الوطي الواقع في كل ما يكون للواطي فيه شبهة
لا يعرفها الواطي ولا الشهود كجارية الابن ويجوز ان تكون الموطوءة امراة الواطي او جاريته ولا
يعلمها الشهود م لان النبي صلى الله عليه وسلم استفسر ماعزا عن الكيفية وعن المزنية ش هذا
اخرجه ابو داود عن يزيد بن نعيم عن ابيه نعيم بن هزال قال كان ماعز بن مالك يتيما في حجر ابي فاصاب
جارية من الحي فقال له ابي ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره بما صنعت لعله يستغفر
لك قال فاتاه فقال يا رسول الله اني زنيت فاقم علي كتاب الله فاعرض عنه فعاد حتى قالها اربع مرات
فقال عليه السلام انك قد قلتها اربع مرات فبمن قال بفلانة قال هل ضاجعتها قال نعم قال باشرتها
قال نعم قال هل جامعتها قال نعم فامر به ان يرجم الحديث م ولان الاحتياط في ذلك ش اي في جميع
ما ذكرنا م لانه ش اي لان المشهود عليه بالزنا م عساه غير الفعل في الفرج عناه ش اي قصده ولا يكون
ماهية الزنا ولا كيفيته موجودة م او زنى في دار الحرب ش اي او يكون المشهود عليه م زنى في
دار الحرب او في المتقادم من الزمان ش اي او يكون زنى في الزمن المتقادم م او كانت له شبهة لا يعرفها
هو ش اي المشهود عليه ولا الشهود ش اي ولا يعرفها الشهود م كوطي جارية الابن فيستقصي ش
اي الامام وضبطه الكاكي على صيغة المجهول م في ذلك ش اي فيما ذكر من الاشياء وقد ذكرنا

جميعًا م احتيالا للدرء ش اي لاجل الحيلة لدرء الحد لما روى الترمذي من حديث عائشة رضي الله عنهما
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود ما استطعتم م فاذا بينوا ذلك ش اي فاذا بين
الشهود الزنا بما ذكر من الامور م وقالوا رايناه وطئها في فرجها كالميل في المكحلة ش مستبين وما الكحل
ش وسال القاضي عنهم ش اي عن الشهود م فعدلوا ش على صيغة المجهول م في السر والعلانية ش
صورة التعديل في السر ان يبعث القاضي باسماء الشهود الى المعدل بكتاب فيه اسماؤهم وانسابهم
وحلاهم ومحالهم وسوقهم حتى يعرف المعدل ذلك فيكتب تحت اسم من كان عدلا عدل جائز الشهادة
ومن لم يكن عدلا فلا يكتب تحت اسمه شيئا او يكتب الله يعلم م وصورة التعديل في العلانية ان يجمع
بين المعدل والشاهد فيقول المعدل هذا هو الذي عدلته ويجيء في كتاب الشهادات مستقصى
ان شاء الله تعالى م حكم بشهادتهم ش جواب قوله فاذا بينوا اعني بالرجم ان كان الرجم موجب الزنا
او بالجلد ان كان موجبه الجلد هذا اذا لم يعرف القاضي عدالة الشهود اما اذا عرفها حكم بلا تعديل م
ولم يكتف ش على صيغة المعلوم اي لم يكتف القاضي م وقال الكاكي اراد ابو حنيفة لم يكتف بسؤال الا
البته م بظاهر العدالة في الحدود احتيالا للدرء ش اي بالاتفاق م قال عليه السلام ادرؤا الحدود
ما استطعتم ش وقد ذكرنا الحديث عن قريب م بخلاف سائر الحقوق عند ابي حنيفة حيث يكتفي فيها
بظاهر العدالة لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا اذا طعن الخصم فحينئذ يسال
القاضي عن الشهود عنده ايضا م وتعديل السر والعلانية نبينه في الشهادات ان شاء الله تعالى ش
اي بيان صورتهما نذكره في كتاب الشهادات وقد ذكرناه الان م قال في الاصل ش اي قال محمد في المبسوط
م يحبسه ش اي يحبس القاضي المشهود عليه بالزنا بعد شهادة الشهود بالاشياء المذكورة م حتى
يسال عن الشهود للاتهام بالجناية ش اي لاجل كون المشهود عليه متهما بالجناية فلذلك يحبسه
خوفا من هربه فلا يظهر بعد ذلك ولا ياخذ الكفيل منه لان في اخذه نوع احتياط فلا يكون مشروعا
فيما يندرئ بالشبهات فان قيل الاحتياط في الحبس اظهر قلنا حبسه للتعزير لانه صار متهما
بارتكاب الفاحشة واشار اليه المصنف بقوله للاتهام بالجناية م وقد حبس رسول الله صلى الله
عليه وسلم رجلا بالتهمة ش هذا روي عن جماعة من الصحابة عن معاوية بن حيدة اخرج حديثه
ابو داود والترمذي والنسائي ان النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة وزاد الترمذي
والنسائي ثم خلى سبيله وقال الترمذي حديث حسن ورواه الحاكم في المستدرك وصححه
وعن ابي هريرة اخرج حديثه الحاكم في مستدركه والبزار وابو يعلى في مسنديهما ان النبي صلى
الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة يوما وليلة استظهارا واحتياطا وفي سنده ابرهيم بن خثيم
فقال الذهبي متروك وعن انس رضي الله عنه اخرج حديثه ابن عدي والعقيلي في كتابيهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة وفي سنده ابرهيم بن زكريا الواسطي قال العقيلي
مجهول وحديثه خطا وقال ابن عدي هو باطل وعن نبيشة اخرج حديثه الطبراني في الاوسط
ان النبي صلى الله عليه وسلم حبس في تهمة م بخلاف الديون حيث لا يحبس فيها قبل ظهور العدالة
ش لان اخذ الكفيل فيها مشروع فلا يفوت الحق فلا حاجة الى الحبس قبل عدالة الشهود وسياتيك
الفرق ان شاء الله تعالى ش اي الفرق بينه وبين الديون وقال الاترازي هذه حوالة غير رائجة
بيانه تلك البادية بما ذكرناه الان لان اخذ الكفيل فيها مشروع الى اخره م قال ش اي القدوري
م والاقرار ان يقر العاقل البالغ على نفسه بالزنا اربع مرات في اربع مجالس مختلفة في مجالس المقر كلما
اقر رده القاضي ش هذا كله كلام القدوري نقله المصنف ثم شرحه بقوله م واشتراط البلوغ

والعقل لان قول الصبي والمجنون غير معتبر وغير موجب للحد واشتراط الاربع ش يعني في الاقرار م مذهبنا
ش وبه قال النخعي واحمد م اعتبارا بسائر الحقوق ش يعني في سائر الحقوق العدد معتبر في الشهادة دون
الاقرار فكذلك ههنا م وهذا ش اي الاعتبار بسائر الحقوق م لانه ش اي لان الاقرار م مظهر ش
حقيقة الامر بنفسه فلا يشترط التكرار كما في سائر الحقوق م وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة
الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ش لان الشاهد الثاني يحصل طمانينة القلب زيادة
على ما افاده الاول م ولنا حديث ماعز رضي الله عنه ش حديث ماعز بن مالك مشهور رواه البخاري
ومسلم عن ابي هريرة قال اتى رجل من المسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فناداه فقال
يا رسول الله اني زنيت فاعرض عنه فتنحى تلقاء وجهه فقال يا رسول الله اني زنيت فاعرض عنه حتى ثنى
ذلك عليه اربع مرات فلما شهد على نفسه اربع شهادات دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابك جنون
قال لا قال فهل احصنت قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذهبوا به فارجموه فرجمناه
بالمصلى فلما اذلقته الحجارة هرب فادركناه بالحرة فرجمناه وروى حديث ماعز ايضا مسلم عن جابر
بن سمرة ورواه ايضا عن ابن عباس وعن بريدة ايضا وفي الكل الاقرار اربع مرات م فانه النبي
صلى الله عليه وسلم اخر الاقامة ش اي اقامة الحد م الى ان تم الاقرار منه ش اي من ماعز
اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر دونها ش اي فلو ظهر الزنا موجبا للحد م دون الاربع ش اي اربع مرات
م لما اخرها ش اي لما اخر اقامة الحد لثبوت الوجوب على اصلهم لو كان الاقرار مرة واحدة كافيا لم
يؤخر لان اقامة الحد عند ظهوره واجبة وتاخير الواجب لا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم فان قال
قائل اذا لم يثبت الحد بالاقرار مرة واحدة فينبغي ان يجب المهر لان الوطء لا يخلو عن الحد او المهر
لا يجب الحد من بعد لان العقر والحد لا يجتمعان في وطء واحد اجيب بان الاقرار اربع مرات
وانما الحكم موقوف فان تمت الحجة والا لم يتم وجب المهر فان قيل انما عرض النبي عليه السلام
لانه استراب في عقله فقد جاء اشعث اغبر متغير اللون لا انه لما صبر على الاقرار ورد امر على جمع العقلاء
فقتله لعدد ذلك ثم ازال الشبهة بالسؤال فقال ابك جنون اجيب انما تغير الحال فدليل التوبة
والخوف من الله عز وجل لا دليل الجنون وانما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابك جنون تلقينا لما يدرا
به الحد كما قال لعلك وطئتها لترجع عن الزنا الى الوطء بشبهة فيسقط الحد عنه وكما قال للسارق اسرقت
ما اخاله سرق م ولان الشهادة فيه ش دليل معقول يتضمن الجواب عن اعتبار الشافعي بسائر الحقوق
وتقريره ان الشهادة م فيه ش اي في الزنا م اختصت بزيادة العدد ش لاجل التغليظ ولم يختص سائر
الحقوق بذلك م فكذا الاقرار ش اشتراط الاربع مرات لان الحدود لما اختصت بزيادة ليست في
سائر الحقوق فكذلك في الحجة الاخرى م اعظاما لامر الزنا وتحقيقا لمعنى الستر ش اي لاجل تعظيم امر
الزنا وتحقيق معنى الستر لان الستر مندوب فيه كما ذكرنا م فلا بد من اختلاف المجالس ش اي في الاقرار
خلافا لاحمد وابن ابي ليلى م لما روينا ش اشار به الى قوله بانه عليه السلام اخر الاقامة الى ان تم الاقرار
منه اربع مرات في اربعة مجالس م ولان لاتحاد المجلس اثرا في جمع المتفرقات ش كما في اي السجدة م فعند
ذلك ش اي عند اتحاد المجلس م يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار ش الا ترى الى ما قال في حديث ماعز انه اقر
خمس مرات وكان منها مرتان في جهة واحدة فلم يعتبر ذلك ولم يذهب اليه احد من المجتهدين م والاقرار
قائم بالمقر فيعتبر اتحاد مجلسه ش اي مجلس المقر في وجوب الحد م دون مجلس القاضي ش وفي بعض النسخ
فيعتبر اتحاد مجلسه اي يعتبر اتحاد مجلس المقر في عدم وجوب الحد لا مجلس القاضي م والاختلاف ش
اي اختلاف مجلس المقر بان يرده القاضي في كل مرة بان يقول له ابك خبل ابك جنون ولعلك قبلتها

او يستتيبه م وقال بعضهم يعتبر اختلاف مجلس القاضي والصحيح الاول كذا في شرح الطحاوي وفسر المصنف
الاختلاف بقوله م بان يرده القاضي كلما اقر فيذهب حيث لا يراه ثم يجيء فيقر هو المروي عن ابي
حنيفة رضي الله عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم طرد ماعزا في كل مرة حتى توارى ش اي استتر م بحيطان
المدينة ش هذا الحديث بهذا اللفظ غريب ومعناه ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الابعد زنى فقال له ويلك
وما يدريك ما الزنا فامر به فطرد واخرج ثم اتاه الثانية فقال مثل ذلك فامر به فطرد واخرج ثم اتاه
الثالثة فقال له مثل ذلك فامر به فطرد واخرج ثم اتاه الرابعة فقال له مثل ذلك قال ادخلت
واخرجت قال نعم فامر به ان يرجم الحديث م قال ش اي القدوري في مختصره م فاذا تم اقراره اربع
مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى وبمن زنى فاذا بين ذلك لزمه الحد ش هذا كله لفظ
القدوري وقال المصنف [illegible] م لتمام الحجة ش اي لتمام الدليل الموجب لاقامة الحد م ومعنى
السؤال عنهن والاستقصاء ش اي عن ماهية الزنا وكيفيته ومكانه وعن المزني بها م بيناه في الشهادة ش
على الزنا وهو [illegible] م ولم يذكر ش اي القدوري م فيه ش اي في الاقرار م عن الزمان ش
اي عن سؤال الزمان م وذكره ش اي ذكر السؤال عن الزمان م في الشهادة ش على الزنا
بان يقول متى زنيت م لان تقادم العهد ش اي زمان الزنا م يمنع قبول الشهادة ش لتهمة الحقد والضغينة
على نفسه [illegible] دون الاقرار م وقيل لو سأله جاز
ش اي السؤال عن الزمان جاز [illegible] في الاقرار ايضا م لجواز انه زنى
في صباه ش اي في حالة الصغر م فان رجع المقر ش اي المقر بالزنا اذا رجع عن اقراره م قبل اقامة
الحد او في وسطه قبل رجوعه وخلي سبيله م وقال الشافعي هو قول ابن ابي ليلى يقيم الحد عليه ش يعني لا يقبل
رجوعه بعد الاقرار ويلزمه الحد وابن ابي ليلى هو محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى قاضي الكوفة وابو ابي
ليلى يسار [illegible] وقال الاكمل كذا ذكر في بعض نسخ اصحابنا ذكر خلاف الشافعي هنا ولكن صحح في كتب
اصحاب الشافعي انه لو اقر على نفسه بالزنا ثم رجع يسقط عنه الحد وكذا لو رجع بعدما اقيم بعض الحد ترك
الباقي مثل قولنا وعن احمد مثل قولنا وعن مالك في قبول الرجوع روايتان وقال الكاكي اختلاف
المجلس في الشهادة يمنع قبول الشهادة عندنا وعند مالك واحمد والاوزاعي والحسن بن صالح حتى
اذا شهدوا بالزنا متفرقين يحدون حد القذف وقال الشافعي وعثمان البتي لا يحدون حد القذف
اذا كان المزني بها واحدة لان اتحاد المجلس وحدة الحاكم ليس بشرط لان النص شرط الاربع
مطلقا فلا يتقيد باتحاد المجلس كسائر الشهادات ولنا قول عمر رضي الله عنه لو جاء واحد ربيعة
وحضر فرادى لجلدتهم ولو كان الزوج احدهم [illegible] عند الشافعي هو يقول فيه تهمة ونحن نقول
انه يعير بزنا امرأته فكان له دافع عن التهمة كشهادة الوالد على الولد م لانه وجب الحد باقراره فلا يبطل
برجوعه وانكاره كما اذا وجب ش اي الحد م بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ش اي صار حكم
هذا الحكم من رجع في القصاص وحد القذف اذا ثبت بالاقرار حيث لا يقبل الرجوع م ولنا ان الرجوع
خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه ش اي في الرجوع م فتتحقق الشبهة في الاقرار
ش بتعارض الرجوع مع الاقرار فيسقط الحد لان الحدود تندرئ بالشبهات م بخلاف ما فيه حق
العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ش وهو الخصم م ولا كذلك ما هو خالص حق
الشرع ش لان احدا لا يكذبه فيصح الرجوع فيه لكن اذا اقر بالسرقة ثم رجع صح رجوعه في حق القطع ولا
يصح في حق المال كذا في شرح الطحاوي م ويستحب للامام ان يلقن المقر الرجوع ويقول له لعلك لمستها

او قبلت لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لماعز لعلك مسستها او قبلتها هذا
كلام القدوري في مختصره ش روى هذا الحديث بهذا اللفظ الحاكم في المستدرك عن حفص بن عمر العدني
حدثنا الحكم بن ابان عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان ماعزا اتى الى رجل من المسلمين فقال اني اصبت
فاحشة فما تأمرني فقال له اذهب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستغفر لك فاتى النبي صلى الله عليه
وسلم فاخبره فقال له لعلك قبلتها قال لا قال فمسستها قال لا قال ففعلت بها كذا او لم يكن قال نعم
قال اذهبوا به فارجموه وسكت الحاكم عنه وتعقبه الذهبي في مختصره فقال وحفص بن عمر العدني
ضعفوه والحديث عند البخاري بلفظ لعلك قبلت او غمزت او نظرت قال لا قال انكتها قال نعم فعند
ذلك امر برجمه وعند احمد في مسنده لعلك قبلت او لمست او نظرت م قال في الاصل ش اي في المبسوط
م ينبغي ان يقول له الامام لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة ش قال في المبسوط بريد الامام المعتبر
بالزنا في المرة الاولى والثانية والثالثة فان عاد الرابعة فالامام بعد ذلك يسأله عن الزنا ما هو وكيف
هو فاذا وصفه واثبته قال له لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة م وهذا ش اي هذا المذكور في الاصل
م قريب من الاول في المعنى ش اي قريب [illegible] لان في كل منهما تلقين الرجوع للمقر حتى لا يزال
المقر لعله سقط الحد م

فصل في كيفية الحد واقامته

ش اي هذا فصل في بيان
كيفية الحد والكيفية ما به يقال للشيء كيف هو وكيف كلمة موضوعة للسؤال عن الحال قوله م واقامته
اي وفي بيان كيفية اقامة الحد وذكر هذا الفصل بعد وجوب الحد لان اقامته وكيفيته تترتب
على ثبوت الحد في الوجود م واذا وجب الحد وكان الزاني ش اي والحال انه قد كان الزاني م محصنا رجمه
ش اي الامام او القاضي والمحصن من احصن الرجل فهو محصن بفتح الصاد وهذا احد ما جاء على افعل فهو
مفعل وامرأة محصنة اي متزوجة وليس في كلامهم افعل فهو مفعل الا ثلاثة احرف هذا احدها
وقال اسهب في الحديث اي ذهب عقله فهو مسهب [illegible] اخر والثالث [illegible]
وقال الفج الرجل فهو ملفج اذا رق حاله م لانه عليه السلام ش اي لان النبي عليه السلام م رجم
ماعزا وقد احصن ش على صيغة المجهول اي والحال انه كان محصنا وقد مضى الحديث من رواية
البخاري ومسلم عن ابي هريرة انه عليه السلام قال له هل احصنت قال نعم فقال عليه السلام اذهبوا
به فارجموه م وقال في الحديث المعروف وزنا بعد احصان ش هذا روي من حديث عثمان اخرجه التر
والنسائي وابن ماجه عن حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن سهل بن ابي امامة الانصاري عن عثمان
انه اشرف عليهم يوم الدار فقال انشدكم الله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل
دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان او ارتداد بعد اسلام او قتل نفس بغير حق فقالوا اللهم
نعم قال فعلام تقتلوني الحديث قال الترمذي حديث حسن وروي من حديث عائشة رضي الله عنها
اخرجه ابو داود في سننه عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى
ثلاث رجل زنى بعد احصان فانه يرجم ورجل خرج محاربا لله ورسوله فانه يقتل او يصلب او ينفى من
الارض ورجل قتل نفسا فانه يقتل بها م وعلى هذا اجماع الصحابة ش اي وعلى وجوب رجم المحصن
اجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين وروى الترمذي باسناده عن سعيد بن المسيب عن
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجم ابو بكر رضي الله عنه ورجمت
ولولا اني اكره ان ازيد في كتاب الله لكتبته في المصحف فاني خشيت ان يجيء اقوام فلا يجدونه في كتاب الله
فيكفرون به وحديث عمر مذكور في الموطأ ايضا قلت قد كان رجم ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
بحضرة الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع وفي شرح الاقطع والاخلاف في

ذلك بين الائمة الا ما روي عن الخوارج ان الحد كله الجلد ولا رجم وانما قالوا ذلك لانهم لا يعملون اخبار
الاحاد وقولهم لا يلتفت اليه لانه خرق الاجماع والاحاديث فيه كادت ان تكون متواترة م قال ش اي
القدوري م ويبتدي الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس كذا روي عن علي رضي الله
عنه ش قوله كذا روي عن علي من المصنف وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عبد الله بن ادريس عن
عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عليا رضي الله عنه كان اذا شهد عنده الشهود على الزنا امر الشهود ان يرجموا ثم
رجم هو ثم يرجم الناس وان كان باقرار بدا هو فرجم ثم رجم الناس م ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء
ش اي يجتري على اداء الشهادة كاذبا م ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بداءته احتيال للدرء ش
اي فكان في ابتداء الشهود بالرجم حيلة لدفع الحد لانا امرنا به م وقال الشافعي لا تشترط بداءته
ش اي بداءة الشاهد وبه قال مالك واحمد وابو يوسف في رواية م اعتبارا بالجلد ش حيث لا يشترط
فيه بداءتهم وقالت الشافعية ولكن يستحب حضورهم وبداءتهم بالرمي وكذا لو ثبت الزنا بالاقرار
لا يشترط حضور الامام ولا احد غيرهم ولكن يستحب م قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا
والاهلاك غير مستحق ش اي في الجلد م ولا كذلك الرجم لانه اتلاف ش لانه فيه مستحق القتل بخلاف
الجلد لانه للتاديب والزجر م قال ش اي القدوري رحمه الله م فان امتنع الشهود من الابتداء سقط
الحد لانه ش اي لان امتناعهم من الابتداء م دلالة الرجوع ش وكذا اذا امتنع بعضهم م وكذلك
ش اي سقط الرجم م اذا ماتوا ش اي الشهود او غابوا ش لان الشرط بداءتهم وقد انعدم ذلك بالموت
والغيبة وكذا اذا عموا او خرسوا او جنوا او فسقوا او ارتدوا او قذفوا فحدوا او اسوا واعترض ذلك
قبل القضاء او بعد القضاء قبل الامضاء لان الامضاء من القضاء في باب الحدود فلم يحصل
الامضاء فكانه لم يحصل القضاء وقيد بقوله م في ظاهر الرواية لفوات الشرط ش احترازا عما
روي عن ابي يوسف في شرح الطحاوي انه قال لا يبطل الرجم بموت الشهود ولا بغيبتهم هذا اذا
المشهود عليه محصنا اما اذا كان غير محصن نعفى قال الحاكم الشهيد في الكافي اقيم عليه الحد في الموت
والغيبة ويبطل فيما سواهما وكذلك ما سوى الحدود من حقوق الناس وفي الذخيرة ولو كان
الشهود او بعضهم مقطوع اليدين او مرضى لا يستطيعون الرمي وحضروا ورمى القاضي ولو قطعت
بعد الشهادة امتنعت الاقامة ولو غاب واحد منهم لم يرجم حتى يحضر كلهم وفي المبسوط اذا
امتنع الشهود يسقط الرجم ولكن لا يقام الحد على الشهود لانهم ثابتون على الشهادة ولان الانسان
قد يمتنع عن القتل بحق ويستحب للامام ان يامر طائفة اي جماعة من المسلمين ان يحضروا الاقامة
الحد وقد اختلف في عدد الطائفة فعن ابن عباس واحد وبه قال احمد وقال عطاء واسحاق اثنان
وقال الزهري ثلاثة وقال الحسن البصري عشرة وعن الشافعي ومالك اربعة وفي الايضاح لا ينبغي
لكل من رمى ان يتعمد قتله لانه المقصود من الرجم الا اذا كان ذا رحم محرم من المرجوم فانه لا يستحب
ان يتعمد مقتله وقد روي عن حنظلة بن عامر انه استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل
ابيه وكان كافرا فمنعه من ذلك وقال دعه يكفيك غيرك م وان كان ش اي وان كان الزاني المحصن
اي مقرا بالزنا م ابتدا الامام ثم الناس كذا روي عن علي رضي الله عنه ش وقد ذكرناه عن قريب م ورمى
النبي صلى الله عليه وسلم الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا ش هذا رواه
ابو داود في سننه من حديث ابن ابي بكرة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم رجم امراة فحفر لها
الى الثندوة قال ابو داود وحدثت عن عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا زكريا بن سليم ابو عمران
باسناده نحوه وزاد ثم رماها بحصاة مثل الحمصة قال ارموا واتقوا الوجه فلما طفئت اخرجها وصلى عليها

انتهى وهذه المراة هي الغامدية نسبة الى بني غامد قبيلة من العرب وقال المبرد في كتاب انساب العرب غامد
بطن من خزاعة وقال المبرد في الكامل بنو غامد بن نصر بن الازد بن الغوث وفي هذه القبيلة يقول القائل لاهل
الماء على ما بها مما اصبحت قومها غامد تميم ما في نار بني مرة كم كانوا واحد م ويغسل ش اي المرجوم م ويكفن
ويصلى عليه م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م في ماعز اصنعوا به ما تصنعون
بموتاكم ش هذا رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ابو معاوية عن ابي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن
ابن بريدة عن ابيه قال لما رجم ماعز قالوا يا رسول الله ما نصنع به قال اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم من
الغسل والكفن والحنوط والصلاة عليه وروي اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم فلقد تاب توبة لو قسمت
توبته على اهل الحجاز لوسعتهم وقد رايته يتغمس في انهار الجنة وعن مالك لا يصلى على المرجوم كذا ذكره
ولكن ذكر في الجواهر من كتب المالكية يغسل ويصلى عليه م ولانه ش اي ولان المرجوم م قتل بحق فلا يسقط
الغسل كالمقتول قصاصا ش فانه يغسل ويصلى عليه م وصلى النبي صلى الله عليه وسلم على الغامدية بعد
ما رجمت ش هذا رواه الجماعة الا البخاري من حديث عمران بن الحصين ان امراة من جهينة اتت النبي صلى الله
عليه وسلم وهي حبلى من الزنا فقالت يا نبي الله اصبت حدا فاقمه علي ثم امر بها فرجمت ثم صلى عليها
الحديث واخرج في السنن ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغامدية ودفنت وفي حديثها لقد
تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له وصاحب المكس هو العشار والمكس ما ياخذ م وان لم يكن ش اي وان لم
يكن الزاني المقر م محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله عز وجل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة ش قوله الزانية مبتدا والزاني عطف عليه والخبر محذوف تقديره فيما فرض عليكم الزانية والزاني
اي حكمهما وهو الجلد ويجوز ان يكون الخبر قوله فاجلدوا وهو مذهب المبرد والاول مذهب الخليل وسيبويه
ودخول الفاء في الخبر لتضمن المبتدا معنى الشرط لان الالف واللام فيه بمعنى الذي اي التي زنت والذي زنى
فاجلدوا وهما كقولك من زنى فاجلدوه كذا قرره الرازي وغيره م الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي معمولا في
حق غيره ش يعني ان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا لانه عام في المحصن وغيره الا انه انتسخ في حق
المحصن باية اخرى نسخت تلاوتها وبقي حكمها والاية الاخرى هو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم رواها عمر رضي الله عنه في خطبته بحضرة الصحابة بعد ابي بكر وقال
ان مما تلي في كتاب الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ولانه
في رواية الا ان الله تعالى لما صرفها عن قلوب العباد لحكمة لم يكتبها عمر في المصحف وقال لولا ان يقول
الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها م ويامر الامام بضربه ش اي بضرب الزاني غير المحصن م بسوط لا ثمرة له
ش ثمرة السوط عقدة طرفه ذكره في الصحاح م وقيل المراد بالثمرة ذنبه لانه اذا كان كذلك يصير
الضربة ضربتين وهذا اصح لما روي ان عليا رضي الله عنه جلد الوليد بسوط له طرفان وفي رواية له
ذنبان اربعين جلدة فكانت الضربة ضربتين فالاول هو المشهور م ضربا متوسطا ش اي بين القوي
والضعيف والا لا يفسد المصنف م لما روي ان عليا رضي الله عنه لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته
ش هذا غريب وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عيسى بن يونس عن حنظلة السدوسي قال
سمعت انس بن مالك يقول كان يؤمر بالسوط فيقطع ثمرته ثم يدق بين حجرين حتى يلين ثم يضرب به قلنا
لانس في زمان من كان هذا قال في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وروى عبد الرزاق في مصنفه
اخبرنا معمر عن يحيى بن ابي كثير ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصبت حدا
فاقمه علي فدعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوط فاتي بسوط شديد له ثمرة فقال سوط دون هذا
فاتي بسوط مكسور لين فقال سوط فوق هذا فاتي بسوط بين سوطين فقال هذا فامر به فجلد م

والمتوسط بين المبرح وغير المؤلم ش المبرح بكسر الراء من برح بي هذا الامر اي غلظ علي واشتد ومنه برحاء الحمى
وغيرها شدة الاذى والمؤلم بكسر اللام اي الموجع من الايلام م لافضاء الاول ش اي المبرح م الى الاهلاك م
وخلو الثاني ش وهو المؤلم م عن المقصود ش وهو الانزجار ش وفي فتاوى الولوالجي واذا كان رجل وجب عليه
الحد وهو ضعيف الجلد يخاف عليه الهلاك اذا ضرب يجلد جلدا خفيفا مقدار ما يحتمله م وينزع عنه
ثيابه ش هذا لفظ القدوري وقال المصنف م معناه دون الازار ش يعني معنى كلام القدوري ينزع ثياب
الزاني غير المحصن دون الازار م لان عليا رضي الله عنه كان يامر بالتجريد في الحدود ش هذا غريب
وقد روي عنه خلافه رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري عن جابر عن القاسم بن عبد الرحمن
عن ابيه عن علي رضي الله عنه انه اتي برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطلاني قاعدا م ولان التجريد
ابلغ في ايصال الالم اليه ش اي الى المضروب وخلافه يروى عن ابن مسعود رواه عبد الرزاق في مصنفه
اخبرنا ابن عيينة عن مطرف عن الشعبي قال سال المغيرة بن شعبة عن الحدود اينزع عنه ثيابه قال
لا الا ان يكون فروا او محشوا اخبرنا الثوري عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن ابن مسعود قال
لا يحل في هذه الامة التجريد ولا مد ولا غل ولا صفد م وهذا الحد ش اي حد الزنا م مبناه على الشدة في الضرب
ش احترز به عن حد القذف فانه يضرب وعليه ثيابه ولكن ينزع عنه الفرو والحشو وبه قال مالك
وقال الشافعي واحمد لا ينزع بل يترك عليه قميص او قميصان م وفي نزع الازار كشف العورة فيتوقاه ش
اي يحترز عنه ولا ينزع م ويفرق الضرب على اعضائه ش اي اعضاء المحدود على الكتفين والذراعين
والعضدين والساقين والقدمين م لان الجمع ش اي جمع الضرب في عضو واحد قد يفضي الى التلف
ش وذلك غير مستحق عليه م والحد زاجر لا متلف ش يعني الحد شرع للزجر لا للاتلاف م قال ش اي
القدوري م الا راسه ووجهه وفرجه ش هذا استثناء من قوله ويفرق الضرب على اعضائه وذكر
الحاكم الشهيد في الكافي ويعطى كل عضو حظه من الضرب ما خلا الوجه والراس والفرج في قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يضرب الراس ايضا كما يجيء قوله الاول قول ابي حنيفة وفي شرح الطحاوي
روي عن ابي يوسف انه قال يضرب على الراس ضربة واحدة وعند الشافعي يضرب كله على الظهر وكذا
ذكر عن الشافعي في الكافي والمنظومة وهذا الاختلاف غير مذكور في كتبهم المشهورة وهذا قال في شرح المجمع
وكذلك ذكر الطحاوي وعن مالك يجعل الضرب على الظهر وما يليه وروى ابن سماعة عن محمد انه يضرب الظهر
في التعزير وفي الحدود يضرب جميع الاعضاء وقال الحسن بن صالح يضرب في التعزير ايضا الاعضاء كلها
الا الوجه والمذاكير ولا خلاف في اتقاء الوجه والفرج م لقوله عليه السلام للذي امر بضربه
اتق الوجه والمذاكير ش هذا الحديث غريب مرفوعا وروي موقوفا على علي رضي الله عنه رواه ابن ابي
شيبة في مصنفه حدثنا حفص بن غياث عن ابن ابي ليلى عن عدي بن ثابت عن المهاجر بن عميرة عن علي
رضي الله عنه انه اتي برجل سكران او في حد فقال اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير
ورواه عبد الرزاق ايضا في مصنفه والمذاكير جمع الذكر على خلاف القياس كانهم فرقوا بذلك الجمع
بين الذكر الذي هو الفحل وبين الذكر الذي هو العضو والنهي عن ضرب الوجه في الصحيحين عن ابي
هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ضرب احدكم فليتق الوجه واخرج مسلم عن جابر
رضي الله عنه قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الضرب في الوجه وعن الوسم في الوجه م ولان الفرج
مقتل ش اي موضع قتل يؤدي الى الهلاك م والراس مجمع الحواس ش فيخاف منه على عقله وعامة حواسه
م وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن ايضا ش هو جمع حسن على خلاف القياس م فلا يؤمن فوات شيء منها
ش اي من الحواس والمحاسن م بالضرب وذلك اهلاك معنى ش لانه يصير مثلة وهي منهية فاذا كان كذلك

رضي الله عنه

م فلا يشرع شيء من ذلك من حيث الحد م وقال ابو يوسف يضرب الراس ايضا رجع اليه ش اي الى ضرب الراس كان
يقول اولا لا يضرب الراس ثم رجع وقال م وانما يضرب سوطا ش وبه قال الشافعي في اظهر الوجهين وفي لا يضرب
ويضرب الراس عنده لان ضربه سوطا او سوطين لا يخشى منه الفساد وروى صاحب الاجناس عن كتاب
الحدود املاء رواية ابي سليمان م قال ابو يوسف يتقي الوجه والفرج والبطن والصدر ويضرب الراس
وقال في السابل وعن بعض مشايخنا لا يضرب الصدر والبطن لانه مقتل كالراس م لقول ابي بكر رضي الله
عنه اضربوا الراس فان فيه شيطانا ش هذا الاثر رواه ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن المسعودي
عن القاسم ان ابا بكر رضي الله عنه اتي برجل انتفى من ابيه فقال ابو بكر اضربوا الراس فان الشيطان في الراس
والمسعودي ضعيف م قلنا تاويله ش اي تاويل قول ابي بكر م انه قال ذلك ش اي اضربوا الراس م فيمن
ابيح قتله ش قال الاترازي واثر ابي بكر ليس بحجة لابي يوسف لان ذلك ورد في مشرك من اهل الحرب محلوق
الراس وضرب راسه واجب واهلاكه مستحق كذا اجاب عنه فخر الاسلام وغيره في شروح الجامع الصغير
انتهى قلت فيه نظر من وجوه الاول ان اثر ابي بكر ورد في رجل انتفى من ابيه ولم يرد انه في مشرك
من اهل الحرب والثاني ان المشرك من اهل الحرب اذا دخل دار الاسلام بامان لا يقتل والظاهر
ان احدا منهم لا يدخل الا بامان والثالث لو سلمنا انه كان المشرك اذا استحق القتل يقتل بلا ضرب
على راسه لان الشارع امر باحسان القتلة وهذا كله على تقدير ان يكون اثر ابي بكر صحيحا وهو ضعيف
كما ذكرنا فلا يحتاج الى تطويل الكلام فيه م ونقل انه ش اي ان اثر ابي بكر م ورد في حربي كان من دعاة
الكفرة ش اي يدعوا الناس اليه وقد مر الكلام فيه م والاهلاك فيه ش اي في هذا الحربي الذي
هو من دعاة الكفرة م مستحق ش والتعذيب بضرب الراس في القتل غير مستحق كما ذكرنا م قال ش
اي محمد في الجامع الصغير م ويضرب في الحدود كلها قائما ش اي حال كونه قائما م غير ممدود لقول
علي رضي الله عنه يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا ش هذا اخرجه عبد الرزاق في مصنفه
اخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي رضي الله عنه قال يضرب الرجل قائما والمراة
قاعدة في الحد قوله قياما اي قائمين وقعودا اي قاعدات لكن الاصل قلت القعود جمع قاعد من رجل
النساء قواعد جمع قاعد م ولان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام ابلغ فيه ش اي في الرجل م ثم قوله
ش اي قول محمد م غير ممدود ش اي حال كونه غير ممدود واختلفوا فيه م فقد قيل المد ان يلقى على الارض
ويمد كما يفعل في زماننا ش يعني ان يمد بقعد رجل على راسه والاخر على رجليه م وقيل ان يمد السوط
فيرفعه الضارب فوق راسه وقيل ان يمده بعد الضرب ش قال تاج الشريعة يعني بعد ما اوقع
السوط على البدن لا يمده لانه زيادة غير مستحقة لم يرد به الاثر ولا ورد في بعضه الخبر وقال بعضهم لا يمد
المحدود بين العقابين كما يفعل بين يدي الظلمة لانه بدعة والعقابان عودان ينصبان مغروزين
في الارض يمد بينهما المضروب والمصلوب م وذلك كله لا يفعل ش ذلك اشارة الى ما ذكر من الاقوال
م لانه زيادة على المستحق ش لانه حينئذ يكون ظلما والمستحق نفس الحد فالواقع الحد وكلها
لا يمسك ولا يربط ولا يسطح بل يترك قائما الا ان يعجزهم فلا باس حينئذ ان يشد على اسطوانة ونحوها
وعند مالك يضرب جالسا كالمراة ويكون غير ممدود م وان كان ش اي الزاني م عبدا جلده ش
اي جلد القاضي خمسين ش سوطا م لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في
الاماء ش وقبلها فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن اي الاماء اذا احصن اي تزوجن فان اتين
بفاحشة اي زنين فعليهن نصف ما على المحصنات اي الحرائر من العذاب اي من الحد اي عليهن نصف
الحد والحد مائة جلدة على الحر والحرة اذا لم يكونا محصنين ونصف ذلك خمسون فيكون ذلك حد الامة

فاذا كان ذلك حد الامة يكون ذلك حد العبد ايضا لان المؤثر للنقصان فيهما واحد م ولان الرق منقص
للنعمة ش الا ترى ان العبد لا يتزوج الا اثنتين وللامة من القسم نصف ما للحرة فكان الرق منقصا للنعمة
فكذلك م منقص العقوبة لان الجناية عند توافر النعم ش اي عند تكاثر النعم بكسر النون جمع نعمة م
افحش ش يؤيده قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ثم
قال يا نساء النبي لستن كاحد من النساء لتوافر النعم عليهن فالعذاب في الاية الجلد لا الرجم بدلالة التنصيف لان
الرجم قتل والقتل لا يتنصف فاما عليهن بعض ما على الحرة الذي له نصف وهو الجلد م فيكون ادعى الى التغليظ
ش اي فيكون الجناية عند توافر النعم ادعى الى التغليظ فيما يستحق عليه م والرجل والمراة في ذلك ش اي في
الحد م سواء لان النصوص تشملهما غير ان المراة لا ينزع عنها ثيابها الا الفرو والحشو لان في تجريدها كشف
العورة والفرو والحشو ش هو الثوب المحشو بالقطن ونحوه م يمنعان وصول الالم الى المضروب ش لكنها
ثيابهما م والستر ش اي ستر العورة م حاصل بدونهما ش اي بدون الفرو والحشو م فينزعان ش ليصل
الالم الى بدنها م وتضرب ش اي المراة م جالسة لما روينا ش من حديث علي رضي الله عنه وهو قوله
يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا م ولانه ش اي ولان الضرب وهي جالسة م استر لها
ش لانها تستر وتجمع م قال ش اي القدوري م وان حفر لها في الرجم جاز لانه عليه السلام ش اي لان
النبي صلى الله عليه وسلم م حفر للغامدية الى ثندوتها ش هذا الحديث رواه ابو داود في سننه
حدثنا عثمان بن ابي شيبة ثنا وكيع بن الجراح عن زكريا ابي عمران قال سمعت شيخا يحدث عن
ابن ابي بكرة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم رجم امراة فحفر لها الى الثندوة وفيه مجهول
وحديثها في مسلم من رواية بريدة وفيه ثم امر بها فحفر لها الى صدرها ثم امر الناس فرجموها ويوجد
في بعض نسخ الهداية انه حفر لها الى ثندوتها بفتح الثاء ... قال الجوهري الثدي للرجل والمراة
وقال ابن فارس الثدي للمراة ويقال للرجل ثندوة وهو مشعر بتخصيص الثندوة للرجل وقيل لم
ير ان احدا استعمل الثندوة للمراة ... في رواية ابي داود استعملها للمراة ودعوى تخصيص
الرجل بالثندوة يرده ما وقع في الصحيح ان رجلا ... ثياب شفيفة بين ثندوتيه وفي حديث
الطويل ... يوضع بين ثندوته وذكر في المغرب الثندوة بفتح الاول والواو وبالضم والهمزة موضع
الواو والدال في المطلقين مضمومة ثدي الرجل ولحم الثديين وقال في المجمل ثندوة الرجل كثدي المراة
وهو مهموز اذا ضم اوله ... وقال ... طرف الثدي فعلى هذا يكون المراد في الحديث طرف
الثدي م وحفر علي رضي الله عنه لشراحة الهمدانية ش هذا اخرجه احمد في مسنده عن يحيى بن سعيد
عن مجالد عن الشعبي قال كان لشراحة زوج غائب بالشام وانها حملت فجاء بها مولاها الى علي رضي الله
عنه فقال ان هذه زنت فاعترفت فجلدها يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة وحفر لها الى السرة وانا شاهد
الحديث قوله الهمدانية نسبة الى همدان بفتح الهاء وسكون الميم حي من العرب كذا نقله الاترازي
عن ديوان الادب قلت اسم همدان اوسلة بن مالك بن زيد بن اوسلة ... شعب عظيم ينسب اليه خلق كثير
من الشعراء والعلماء والفرسان واما همذان بفتح الهاء وفتح الميم وبالذال المعجمة مدينة من اشهر مدن
الجبال م وان ترك لا يضره ش اي وان ترك الحفر لا يضره م لان النبي عليه السلام لم يامر بذلك
ش هذا ذهول من المصنف وتناقض فانه تقدم في كلامه انه عليه السلام حفر للغامدية وهو في مسلم
م وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر لما روينا ش اي من حديث الغامدية
حيث حفر لها الى الثندوة م ولا يحفر للرجل لانه عليه السلام ش اي لان النبي صلى الله عليه وسلم م
ما حفر لماعز ش رواه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري قال لما امر النبي صلى الله عليه وسلم برجم

ماعز بن مالك خرجنا به الى البقيع فوالله ما اوثقناه ولا حفرنا له ولكنه قام الحديث ووقع في مسلم ايضا
انه حفر له من رواية بريدة وفيه فلما كانت الرابعة حفرت له حفرة ثم امر به فرجم ووقع في مسند احمد ايضا من
حديث ابي ذر انه عليه السلام حفر له والتوفيق بين الروايتين ان الاخذ برواية المثبت اولى من رواية
النافي لاحتمال انه ما تذكره ولا يلزم منه عدم الوقوع م ولان مبنى الاقامة ش اي اقامة الحد م
على التشهير في الرجال ش وترك الحفر ابلغ في ذلك قال الاترازي وهذا هو ظاهر الرواية وقال الطحاوي
ان شاء حفر والله وان شاء لم يحفر واله م والربط والامساك غير مشروع ش يعني في الرجم وذلك لان
ماعزا لم يربط ولم يمسك وقد ذكرنا انه اذا تضعضع ربط م ولا يقيم المولى الحد على عبده وامته الا
باذن الامام وقال الشافعي له ان يقيمه ش اي للمولى ان يقيم الحد على مملوكه وبه قال مالك واحمد
وعن مالك لا يجوز ان يتولى المولى اقامة الحد في الامة المزوجة وفي العبد يتولى بكل حال وللاصحاب
الشافعي في الاولى وجهان احدهما السيد اولى لغرض استصلاح ملكه واظهرهما ان الامام اولى
لغرض استصلاح لولايته العامة وليخرج عن الخلاف وهما فيما اذا غاب ... من العبد واقر العبد
به عنده اما لو ثبت بالبينة فله فيه قولان وفي حد القذف والقصاص له وجهان م لان له
ش اي للمولى م ولاية مطلقة عليه ش اي على عبده م كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه
الامام فصار كالتعزير ش حيث يجوز للمولى ان يعزر عبده بدون اذن الامام م ولنا قوله عليه السلام
ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م اربع الى الولاة وذكر منها الحدود ش هذا غريب وروى ابن
ابي شيبة في مصنفه حدثنا عبدة عن عاصم عن الحسن قال اربعة الى السلطان الصلوة والزكوة
والحدود والقصاص حدثنا ابن مهدي عن حماد بن سلمة عن جبلة بن عطية عن عبد الله بن محيريز
قال الجمعة والحدود والزكوة والفيء الى السلطان حدثنا عمر بن ايوب عن مغيرة بن زياد عن عطاء
الخراساني قال الى السلطان الزكوة والجمعة والحدود وقال الاترازي والذي روى اصحابنا في
كتبهم عن ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير موقوفا ومرفوعا اربع الى الولاة الحدود والصدقات
والجمعات والفيء وكذا قاله الكاكي ... رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم قال اربع الى
الولاة الى اخره وكذا قال الاكمل فانظر الى هذا التقصير من هؤلاء كيف سكتوا عن تخريج الحديث الذي
ذكره المصنف من غير اصل والخصم الذي يحتج لمذهبه بالاحاديث الصحيحة هل يرضى بهذا الحديث
الذي ليس له اصل ومما احتج به الخصم فيما ذهب اليه ما رواه الترمذي باسناده الى ابي عبد الرحمن السلمي
قال خطب علي رضي الله عنه فقال يا ايها الناس اقيموا الحدود على ارقائكم من احصن منهم ومن لم يحصن
وان امة لرسول الله صلى الله عليه وسلم زنت فامرني ان اجلدها فاذا هي حديث عهد بنفاس
فخشيت ان انا جلدتها ان اقتلها او قال تموت فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك
له فقال احسنت هذا حديث صحيح وروى الترمذي ايضا عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا زنت امة احدكم فليجلدها ثلاثا بكتاب الله فان عادت فليبعها ولو بحبل
من شعر وقال حديث حسن صحيح ورواه ابو داود ايضا وفي رواية فليبعها بضفير او بحبل من
شعر وفي رواية لابي داود في حديث علي رضي الله عنه اقيموا الحدود على ما ملكت
ايمانكم واجاب الاترازي عن هذا بان ذلك محمول على التسبب بان يكون المولى سببا في حد
عبده بالمرافعة الى الامام وانما قلنا ذلك لان ظاهره متروك بالاجماع لانه يقتضي الوجوب ولا
يجب على المولى اقامة الحد على عبده بالاجماع اما على من هنا فظاهر وكذا على من هو مذهب
الشافعي لانه يجوز ان يقيم الحد على عبده ولا يجب عليه ولما كان الحديث متروك الظاهر حملناه على

ما قلنا وقال الكاكي وفائدة تخصيص المماليك ان لا يحملهم المشفقة على ملكهم على الامتناع عن اقامة الحد عليهم
م ولان الحد حق الله ش فلا يجوز للمولى ان يستوفيه لانه اجنبي في حقه فلا يجوز للاجنبي ان يتصرف في حق
غيره م لان المقصود منه اخلاء العالم عن الفساد ش ليتحقق الحكومة الى يوم التناد ولهذا لا يسقط باسقاط
العبد فيكون الولاية مستحقة بالنيابة والسلطان نائبه اما المولى فولايته بالملك فلا يصلح نائبا عنه
وقد طول الاترازي هنا الكلام بقوله ما قالوا ولم قلتم ان الحد حق الله ونحن لا نسلم ذلك ولئن سلمنا لكن لا نسلم
ان كونه حقا لله تعالى ينافي كونه حقا للعبد ولم لا يجوز ان يكون حقا للمولى ايضا ثم تكلم بكلام طويل
يذهل ذهن الناظر فيه ثم نقول بما قاله تاج الشريعة ملخصا وهو ان الحق يستعمل غير مضاف ومعناه
الوجود والثبوت ويذكر في مقابلة الباطل فيقال هذا حق وهذا باطل ويستعمل مضافا وهو ما استحق به الغير وطلبه
منه رعاية جانب الغير على الوجه اللائق به فان حق الله ما طلب منه رعاية جانبه على وجه يليق به وهو تعظيمه
وامتثال امره وحق الانسان ما طلب منه رعاية جانبه على وجه يليق به وهو كونه نافعا في حقه دافعا للضرر
عنه وانما قلنا حق الله لان الجناية وردت على حقه لان حرمة الزنا وشرب الخمر حق الله تعالى ولهذا لا يعمل
فيه رضى العبد ولا يسقط باسقاطه والواجب بالجناية على حق الغير يكون حقا لذلك الغير وكذا التجاء
للامام الاحتيال فيه للدرء ولا يستحب له ذلك في حق العبد ولا يتمكن من استيفائه كل احد الا صاحبه او نائبه
لما في غيره من الحقوق وما شاء على التعزير لا يصح لانه حق العبد اذ المقصود منه التاديب ولهذا التعزير
من لا يخاطب بحقوق الله تعالى كالصبي م ولهذا ش اي ولاجل كون الحد حق الله تعالى م لا يسقط باسقاط
العبد فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام ش اي الخليفة م او نائبه ش كالقاضي ونحوه م
بخلاف التعزير ش جواب عن قول الشافعي فصار كالتعزير بيانه ان التعزير مفارق للحد م لانه حق العبد
ولهذا ش ايضاح لقوله حق العبد م يعزر الصبي وحق الشرع ش اي والحال ان حق الشرع م موضوع
عنه ش لانه غير مخاطب م واحصان الرجم ش فيه احتراز عن احصان القذف فانه غير هذا على
ما يجئ والاحصان والتحصين في اللغة المنع قال الله تعالى لتحصنكم من باسكم وقال في قرى محصنة وقيل
الاصل الدخول في الحصن وورد في الشرع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الحرية وبمعنى التزوج
وبمعنى الاصابة في النكاح ويقال احصنت المراة اي عفت واحصنها زوجها واحصن الرجل تزوج
م ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امراة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان
ش هذا لفظ القدوري في مختصره وشرع المصنف لبيان هذه الشروط بقوله م فالعقل والبلوغ
شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما ش اي دون العقل والبلوغ لقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل ولان الرجم عقوبة
وهما ليسا من اهل العقوبة م وما وراءهما ش اي وما وراء العقل والبلوغ من الشرائط م يشترط
لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة ش وذلك لان الرجم نهاية في العقوبة فيكون سببه نهاية في
الجناية ايضا لان المسبب انما يثبت بحسب ثبوت السبب حسا وشرعا وتناهي الجناية انما يكون
اذا وجدت هذه الشرائط في الزاني اذ عند وجودها يتوفر النعم والجناية عند توفر النعم اغلظ
والخبر اشار اليه بقوله م اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها ش اي عند تكثر النعمة والنعمة
ما انعم الله على عباده من مال او رزق كذا في الجمهرة وفي الاصطلاح يعني بها النفع الواصل من جهة
الغير من غير سابقة الاستحقاق على ذلك الغير م وهذه الاشياء ش اي الحرية والعقل والبلوغ
والاسلام والدخول بها في نكاح صحيح وهما على صفة الاحصان م من جلايل النعم ش اي من عظائمها
م وقد شرع الرجم بالزنا عند اجتماعها ش اي عند اجتماع هذه الاشياء م فيناط به اي تعلق الرجم

باجتماع هذه الاشياء فاذا وجد الزنا عند اجتماعها يجب الرجم والا فلا م بخلاف الشرف والعلم ش جواب
عما يقال لما كانت الاشياء المذكورة من جلايل النعم كانت شرائط الاحصان والشرف والعلم ايضا من
اجل النعم فينبغي ان يكونا من شرائط الاحصان فاجاب عنه بقوله بخلاف العلم والشرف م لان الشرع
ما ورد باعتبارهما ش هيهنا لانهما لا ينضبطان لانه ليس لهما حد معلوم والشرف علو الحسب والحسب
ما آثر بآبائه م ونصب الشرع بالراي متعذر ش اذ لا دخل للراي في نصب الشرع لانه وظيفة الشارع
م ولان الحرية ش دليل على الاشتراط على تلك الشرائط يتضمن ان لها مدخلا في الاستغناء عن الزنا
دون غيرها من العلم والشرف م لان الحرية ممكنة ش من التمكين م من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح
ممكن م من التمكين ايضا م من الوطء الحلال والاصابة ش اي الدخول بالنكاح الحلال م شبع بالحلال
ش اي شبع للتزوج من الزنا بكثرة الشبق يدفع البلية لان حصول النكاح الصحيح ممكن في الوطء الحلال لان الذي
يحصل الشبع م والاسلام ممكن ش من التمكين ايضا م من نكاح المسلمة ش يعني الاسلام يحصل به
التمكن من نكاح المسلمة م ومؤكد ش اي الاسلام م اعتقاد الحرمة ش يعني الاسلام يحصل به فكان
كل واحد منها نعمة فيشترط في احصان الرجم ليكون وجوب الرجم المتناهي في العقوبة بعد تكامل
النعمة م فيكون الكل مزجرة عن الزنا ش لتكامل النعم اي في سببها الزجر وقيل المزجرة مصدر
ميمي بمعنى الزجر م والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ ش يعني مع وجود توافر الزواجر عن الزنا يكون
الجناية اغلظ يعني اشد وهو الرجم والزواجر جمع زاجرة واراد بها قوله ولان الحرية الى هنا فان قيل
لقائل ان يعود في العلم ما قال الاخير لما يترتب على الزنا من القصاص عاجلا والعقوبة عاجلا من
الزواجر لاجل … والجمال في المنكوحة يمنع الزوج عن النظر الى غيرها والشرف يرفع عن …
الزنا وعقابه فكان الواجب ان يكون من شرايطه والجواب ان الحكم الثابت … بالعلم …
والجمال والشرف ليس لها حد معلوم ينضبط به فلا يكون معتبرا م ولنا … في اشتراط
الاسلام ش حيث يقول الاسلام ليس بشرط في الاحصان … ابو يوسف في رواية
ومذهب مالك كقولنا انه شرط م وهما ابو يوسف ش … ابو يوسف انهما في اشتراط
الاسلام م في رواية ش وهي غير ظاهر الرواية … ان يحد بالجلد
ولا يرجم وعندنا الشافعي ومن قال بقوله رجمهما ش اي الشافعي وابو يوسف م بما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم رجم يهوديين قد زنيا ش هذا الحديث اخرجه الائمة الستة عن ابن عمر رضي الله عنهما
مختصرا ومطولا وفيه فامر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما م قلنا كان ذلك ش اي رجم
النبي عليه السلام اليهوديين م بحكم التوراة ش بموجب … الاسلام … رسول الله
صلى الله عليه وسلم … الزنا في التوراة … م ثم نسخ يؤيده ش اي يؤيد النسخ
م قوله عليه السلام ش اي قول النبي عليه السلام م من اشرك بالله فليس بمحصن ش هذا الحديث
رواه اسحق بن راهويه اخبرنا عبد العزيز بن محمد ثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بمحصن وقال اسحق رفعه مرة فقال عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ووقفه مرة ورواه الدارقطني من طريق اسحق وقال الاترازي ولنا ما روى اصحابنا
في كتبهم عن ابن عمر ثم ذكر الحديث وكانه لم يطلع على شيء غير ذلك فلذلك قال ولنا ما روى اصحابنا
ولم يذكر شيئا غير ذلك م والمعتبر في الدخول ش يعني في قوله نكاحا صحيحا ودخل بها م الايلاج
ش اي الادخال واصله الاولاج فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها لانه من ولج الرجل اي دخل
واولج الايلاج اي ادخل م في القبل ش اي الفرج م على وجه يوجب الغسل ش يعني بالتقاء الختانين قال

الاكمل فيه نظر لانه ينافي ما تقدم من قوله والاصابة بنكاح صحيح بالحلال فان الشبع انما يكون بالانزال دون الايلاج
عرف ذلك في حديث رفاعة حيث قال عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته انتهى. قلت لا وجه للنظر
لانه ذهل عما قاله الاصحاب ان الشرط الدخول في التحليل والشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال والشرط
ان يكون موجبا للغسل وهو التقاء الختانين والعسيلة كناية عن لذة الجماع دون الانزال وشذ الحسن
البصري في قوله العسيلة الانزال م وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول ش اي في الزوج والزوجة
يعني شرطت في قول القدوري ودخل بها وهما على صفة الاحصان وفائدته ما اشار اليه بقوله
م حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا ش وقال الحاكم الشهيد
في الكافي قال ابو يوسف يكون محصنا بجماع الكافرة هكذا هو ظاهر الرواية عن ابي يوسف وروى
الطحاوي والكرخي في غير ظاهر الرواية عن ابي يوسف [illegible] وان المسلم
يحصن النصرانية وهي لا تحصن المسلم م وكذا اذا كان الزوج ش هو ايضا من [illegible] شرط الاحصان فيهما
عند الدخول وكذا لا يكون الزوج محصنا اذا كان م موصوفا باحدى هذه الصفات ش وهي الكفر
والرق والجنون والصبي م وهي ش اي هذه الحال [illegible] المراة م [illegible] مسئلة لان النعمة
بذلك ش اي بما ذكر من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام م متكاملة اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقل
ما يرغب في الصبية لقلة رغبتهما ش اي رغبة الزوجين م فيها ش اي في الصبية م وفي المملوكة ش اي يميل
الطبع في المملوكة م حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع اختلاف الدين ش فلا تتكامل النعمة ما لم ينتف هذه
العوارض. فان قلت كيف يتصور ان يكون الزوج كافرا والمراة مسلمة. قلت يتصور فيما اذا كانا
كافرين فاسلمت المراة ثم دخل بها الزوج قبل ان يعرض القاضي الاسلام عليه [illegible]
م وابو يوسف يخالفنا في الكافرة ش حيث يقول المراة الكافرة لا تمنع احصان الرجل وقد مر الكلام
فيه انفا م والحجة عليه ش اي على ابي يوسف فيما ذكره م وهو قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس
بمحصن م وقوله عليه السلام [illegible] ابي يوسف ما ذكرناه وهذا الحديث
ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة
العبد ش قال الاترازي هذا الحديث [illegible] الى باب الاحصان من مبسوط شمس الائمة
السرخسي ولكن محمدا [illegible] لا يحصن الرجل المسلم الا المراة الحرة المسلمة اذا دخل بها ثم قال بلغنا
ذلك عن عامر وابراهيم النخعي. وقال الاكمل ذكره شمس الائمة السرخسي [illegible] في مبسوطه. قلت
هذا الحديث ليس له اصل. وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ومن طريقه الطبراني في معجمه والدارقطني
في سننه وابن عدي في الكامل من حديث ابي بكر بن ابي مريم عن علي بن ابي طلحة عن كعب بن مالك انه
اراد ان يتزوج يهودية فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا تتزوجها فانها لا تحصنك. قال الدارقطني
وابو بكر بن ابي مريم ضعيف وعلي بن ابي طلحة لم يدرك كعبا. وقال ابن عدي ابو بكر بن ابي مريم الغساني
[illegible] وقال ابن القطان فيه حديث ضعيف ومنقطع
م قال ش اي القدوري م ولا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم ش هذا لفظ القدوري وقال المصنف
م لانه عليه السلام ش اي لان النبي صلى الله عليه وسلم م لم يجمع ش اي بينهما م [illegible] في حديث ماعز
الرجم فقط وليس فيه الجلد [illegible] الاصوليين [illegible] على تخصيص الكتاب بالسنة فانه عليه
السلام رجم ماعزا ولم يجلد [illegible] وهو قول مالك والشافعي والزهري
والاوزاعي والنخعي والثوري وابي ثور واحمد في رواية وعن احمد في رواية وداود يجلد مائة
ويرجم واختاره ابن المنذر من اصحاب الشافعي لما روى مسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم. وروى ابو احمد ثم البيهقي من رواية الشعبي عن علي بن ابي
طالب رضي الله عنه انه جلد شراحة يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة وقال جلدتها بكتاب الله عز وجل
ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. واجيب عن حديث عبادة بانه منسوخ لان
اول اية نزلت في هذا الباب قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الى قوله او يجعل الله لهن سبيلا
ثم نسخ بقوله عليه السلام خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الحديث ولم يكن بين الحديث وبين
الاية حكم اخر ثم حديث ماعز يكون متاخرا عن حديث عبادة لا محالة والحكم المتاخر ينسخ المتقدم
لا محالة اذا كان بين الحكمين مخالفة. فان قلت كيف يصح دعوى النسخ وحديث علي يرد هذا.
قلت قد ثبت الاجماع الصحابة قبل ذلك بخلافه في خلافة عمر رضي الله عنه فاجماعهم اولى من تفرده
[illegible] بعد الاجماع المنعقد وذلك ان عمر رضي الله عنه في خلافته رجم ولم يجلد بحضرة اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم [illegible] الاجماع. وجواب اخر يحتمل ان يكون علي رضي الله
عنه جلدها لانه لم يثبت عنده احصانها ثم لما ثبت احصانها رجمها وقال جلدتها بكتاب الله
تعالى وهو قوله الزانية والزاني فاجلدوا [illegible] الاية ورجمتها بالسنة حين ثبت الاحصان.
وقال الحازمي في كتابه يروي حديث ماعز جماعة كسهل بن سعد وابن عباس [illegible] اسلامهم
وحديث عبادة كان في اول الامر [illegible] م ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم ش يعني
اذا حصل الرجم يحصل المقصود وهو العقوبة المتناهية وهو الرجم فلا حاجة الى ما دونه وهو
الجلد م لان زجر غيره ش اي غير الزاني م يحصل بالرجم اذ هو ش اي الرجم م في العقوبة اقصاها
ش لانه لا عقوبة فوقها م وزجره ش اي زجر الزاني م لا يحصل بعد هلاكه ش يعني لا يكون الزجر
للزاني يرجى بعد هلاكه بالرجم فلا يكون [illegible] فلا يجمع بينهما م قال ش اي القدوري م ولا يجمع في البكر بين الجلد
والنفي ش وقال المصنف والشافعي يجمع بينهما م [illegible] ش [illegible] الجلد والنفي م حدا ش اي من حيث الحد يشير
به الى ان النفي عندنا يجوز بطريق التعزير والسياسة م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله
عليه وسلم م البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ش وهو حديث رواه مسلم عن عبادة بن الصامت و
[illegible] وروى البخاري [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر فيمن زنى ولم يحصن
جلد مائة وتغريب عام. والبكر [illegible] على الرجل والمراة ومعنى البكر بالبكر
حد زنا البكر [illegible] وبقول الشافعي قال احمد وهو قول الثوري والاوزاعي
والحسن بن صالح وعبد الله بن المبارك واسحاق [illegible] البكر حرا وفي العبد
ثلاثة اقوال عن الشافعي في قول التغريب سنة [illegible] وفي قول لا يغرب اصلا بل يجلد
خمسين. وقال مالك يجمع بينهما في الرجل دون المراة والعبد. وعن الشافعي في قول تغرب المراة
مع محرم واجرته عليها في قول وعلى بيت المال في قول وان امتنع المحرم [illegible] السلطان على الخروج
معها. وقيل لا [illegible] اذا كانت الطريق امنة ففي تغريبها بغير محرم وجهان ولا ينقص في مسافة الغربة
عن مرحلتين [illegible] السفر فلو رجع الغريب الى بلده لم يتعرض له. ولو اعاد المغرب
[illegible] ولا يحتسب المدة الماضية. ومن [illegible] في الموضع الذي ينفى اليه م ولنا فيه ش
[illegible] باب الزنا ش اي قطعه م لعلة المعارف ش لان الزنا انما يكون بالمصاحبة والجاه
مع الاحباب [illegible] عند فراغ القلب والغربة تفوت هذه الاشياء ومنع عنها م ولنا قوله
تعالى فاجلدوا واجعل الجلد كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء ش بيانه ان الله تعالى جعل جزاء كل

واحد من الزانية والزاني الجلد لا غير وهذا لان الفاء للجزاء والجزاء عبارة عن الكافي فينفي وجوب غيره
كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق واحدة فاذا وجد الشرط يقع طلاق واحدة لا غير لانها هي الجزاء
فلا يجب النفي اذ م او الى كونه كل المذكور ش اي او رجوعا الى كون الجلد كل المذكور في الاية لان المذكور
فيها هو الجلد لا غير فاذا كان كل المذكور يكون كل الموجب لانه لو كان يجب شيء اخر لبينه لان الموضع
موضع يحتاج اليه في البيان وترك البيان في مثل هذا الموضع لا يجوز للزوم الاخلال م ولان في التغريب
فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ش هذا جواب عن قول الخصم ولان فيه حسم باب الزنا
الى اخره بيانه ان الانسان يمتنع عن الزنا في بلدته استحياء من اقاربه وعشائره وبعض معارفه
ففي الغربة يرتفع الحياء فيقع في الفاحشة ويفتح الباب للزنا لعدم من يستحي منهم وان كان النفي للمراة
تحتاج الى النفقة لا محالة وربما عجزت عن الكسب فتتخذ الزنا مكسبة فيفتح الباب فكيف يكون حسم الزنا
[illegible] واشار الى قولنا وان كان النفي للمراة الى اخره بقوله م ثم فيه ش اي في النفي م قطع مواد البقاء
وهو الكسب لما يحتاج اليه من المأكول والمشروب م فربما تتخذ ش اي المراة تتخذ زناها مكسبة لانها
لما ابتعدت عن الاقارب [illegible] في الرباط [illegible] اخرجها انقطاع مواد المعاش الى اتخاذ
الزنا مكسبة لانقطاع المواد [illegible] من الاسباب م وهو من اقبح وجوه الزنا ش يعني هذا اقوى مما قاله
الخصم م وهذه الجهة مرجحة لقول علي رضي الله عنه ش جوز بكسر الجيم وفتحها قال الاكمل يعني رجحها
قول علي رضي الله عنه واللام للتعليل وقال الاكمل من جعله بفتح الجيم وكسرها لم يجد الفتح ان هذه
الجهة من العلة اقوى من علة الخصم شهادة لقول علي رضي الله عنه لصحة ما قلنا ووجه الكسر ان الحكم
نكر صحة بسبب قول علي وقال المصنف هذه الجهة من حيث انها علة تريد صحة قول علي فكانت اللام للعلة
داخلة على المعلول كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون [illegible] وعلى الوجه الاول كانت للتعليل ثم قال الاكمل
من كلام السغناقي فان قيل [illegible] لا يصلح مرجحا وهذه الجهة علة فكيف صلحت علة
اجيب بان هذه الجهة [illegible] مع ان النفي ليس بحكم واجب في الحد فيصلح للترجيح
في مثل هذا الموضع بذكر التعليل [illegible] المصنف لفظ الجهة على
لفظ العلة [illegible] م كفى بالنفي فتنة ش هذا الاثر اخرجه الامام محمد بن الحسن في كتاب الاثار
قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال قال عبد الله بن مسعود في البكر
يزني بالبكر قال يجلدان مائة وينفيان سنة قال وقال علي رضي الله عنه حسبهما من الفتنة ان
ينفيا وروى محمد بن الحسن الشيباني اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي
قال كفى بالنفي فتنة م والحديث منسوخ كشطره ش اراد بالحديث قوله البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام وهو منسوخ كشطره اي كشطر الحديث م وهو قوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ش والعجب من الخصم انه يحكم في الحديث الواحد بان نصفه منسوخ ونصفه لا م وقد عرف
طريقه ش اي طريق نسخ قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام م في موضعه ش يعني في
طريقة الخلاف قاله الاتقاني وقال الاكمل في موضعه من المبسوط والتفاسير وكتاب الناسخ والمنسوخ
فان قيل هذا اثبات النسخ بالبيان اجيب بانه بيان لكون الحديث منسوخا بالناسخ
ولم يبين ان الناسخ ما هو والناسخ حديث ماعز او قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا لانه عليه
السلام قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ولو كانت هذه الاية نزلت من قبل لقال خذوا عن
القران فدل على ان الاية متاخرة ناسخة لحديث التغريب م الا ان يرى الامام مصلحة ش استثناء
من قوله ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي يعني اذا راى الامام مصلحة للنفي م فيغربه على قدر ما يرى

وذلك تعزير وسياسة ش لا على انه حد م لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه للامام ش
وهذا لا يختص بالزنا بل يجوز ذلك في كل جناية الا ترى انه عليه السلام نفى هيتا المخنث من المدينة ونفى
عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج من المدينة حين سمع قائلة تقول ه هل من سبيل الى خمر فاشربها ه
ام هل سبيل الى نصر بن حجاج ه الى فتى ماجد الاعراق مقتبل ه مضى بصورته في الحالك الداجي ه
وذلك لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فقال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك وانما الذنب
لي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك قلت القائلة بهذا الشعر هي الفريعة بنت همام ام الحجاج كوفية
كانت تحت المغيرة بن شعبة ونصر بن حجاج كان من بني سليم وكان جميلا رائعا ولما سمع عمر ذلك
سير نصرا الى البصرة وكان عمر رضي الله عنه سمع قائلا ايضا بالمدينة يقول ه
اعوذ برب الناس من شر معقل ه اذا معقل راح البقيع مرجلا ه
يعني معقل بن سنان الاشجعي وكان جميلا [illegible] المدينة فقال عمر رضي الله عنه الحق بباديتك
يقال رجل شعره بالجيم اذا جعده م وعليه ش اي على ما ذكرنا من التعزير والسياسة م يحمل النفي
المروي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم ش قد روى [illegible] حدثنا ابو كريب ويحيى بن اكثم
قالا حدثنا عبد الله بن ادريس عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم ضرب وغرب
وان ابا بكر رضي الله عنه ضرب وغرب وان عمر رضي الله عنه ضرب وغرب وقال [illegible] غرب
وروى ابن ابي شيبة في مصنفه [illegible] النعمان قال جلد عثمان
رضي الله عنه امراة في زنا ثم ارسل بها مولى له يقال له المهدي الى خيبر نفاها م واذا زنى المريض
وحده الرجم ش اي والحال ان حده الذي يستحقه الرجم م رجم [illegible] فلا يمتنع
بسبب المرض ش وهذا بالاتفاق لا اعلم فيه خلافا وعن بعض اصحاب الشافعي في وجه انه ان ثبت زناه بالاقرار
يؤخر الى ان يبرا لانه بسبيل من الرجوع [illegible] الرجم لا يؤخر م وان كان
حده الجلد لم يجلد حتى يبرا كي لا يفضي الى الهلاك ش [illegible] العطاء
من اصحاب الشافعي انه لا يؤخر [illegible] وعن احمد يؤخر
كقول العامة [illegible] لا يحتمل
السياط [illegible]
بمائة سوط [illegible]
[illegible] الى المريض مائة
سقط [illegible] الى الهلاك م
لا يقطع ش اي يمين السارق م عند شدة الحر والبرد ش خوفا للتلف م واذا زنت الحامل لم تحد
حتى تضع حملها ش سواء كانت تحد بالجلد او بالرجم م كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس
محترمة ش والحد شرع زاجرا [illegible] م وان كان حدها الجلد فحتى تتعالى من نفاسها ش اي
فلا تحد حتى تخرج من نفاسها [illegible] م اي من نفع
[illegible] ش اي [illegible] م لان النفاس
نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل ش وهذا ظاهر
الرواية م وعن ابي حنيفة رضي الله عنه يؤخر ش اي الرجم م الى ان يستغني ولدها عنها اذا لم يكن
احد يقوم بتربيته ش اي بتربية الولد [illegible] الثلاثة [illegible] لا يقبل قولها
لكن القاضي يريها النساء فان قلن حبلى حبسها الى حولين فان لم تلد رجمها [illegible]

امراة لا زوج لها حبلى فلا يجب عليها الحد وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يجب عليها الحد م لان في الاخبر
ش اي في تاخير الرجم م صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام ش اي ان النبي صلى الله
عليه وسلم م قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغني ولدك ش هذا الحديث بهذا اللفظ غريب
وهو في مسلم عن بشير بن المهاجر عن عبد الله بن بريدة عن ابيه قال جاءت الغامدية فقالت يا رسول الله
اني زنيت فطهرني وانه ردها فلما كان الغد قالت يا رسول الله لعلك تريد ان تردني كما رددت ماعزا
فوالله اني لحبلى فقال اما لا فاذهبي حتى تلدي فلما ولدت اتته بالصبي في خرقة قالت هذا
يا رسول الله قد فطمته وقد اكل الطعام فدفع الصبي الى رجل من المسلمين ثم امر بها فحفر لها الى صدرها
وامر الناس فرجموها م ثم الحبلى تحبس الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبينة كيلا تهرب بخلاف الاقرار
لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس ش وقال الحاكم الشهيد في الكافي فان ادعت انها حبلى
اراها القاضي النساء فان قلن هي حبلى لم يستعجل [illegible] واذا شهدوا عليها بالزنا فادعت انها
عذراء او رتقاء نظر اليها النساء فان قلن هي كذلك درئ عنها الحد ولا حد على الشهود ايضا
وكذلك المجبوب [illegible] الرتقاء والعذراء والاشياء التي يعمل فيها بقول
النساء قول امراة واحدة وفي [illegible] المثنى احفظ م

باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه

ش اي هذا باب في بيان حكم الوطء الذي
يوجب الحد وفي بيان حكم الوطء الذي لا يوجب الحد م قال ش اي المصنف قال الاترازي اعلم
ان الله [illegible] كتاب الحدود [illegible] الجامع الصغير والقدوري ففي كل موضع يذكر لفظ
قال [illegible] وكان على وضعه وكان
ينبغي ان يقول [illegible] او يقول اعلم ان الوطء الموجب للحد
هو الزنا [illegible] قلت هذا الكلام عجيب منه صادر من غير تامل لان المصنف
لا يذكر لفظ قال [illegible] لانه لم يعلم فاعل قال محمد او القدوري
من المسائل المتوجهة [illegible] قال هو القدوري وان كان
من مسائل الجامع الصغير [illegible] فاعله هو المصنف فالذي
له اهلية النظر في الهداية [illegible] فاعله المصنف فلا يحصل
له الالتباس لان التمييز يحصل [illegible] لا يعرف الفرق [illegible]
له ان يتعلق بالهداية [illegible] م الوطء الموجب للحد هو الزنا ش لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة م وانه ش اي وان الزنا م في عرف الشرع ش اي في
اصطلاح الشريعة م واللسان ش اي الذي تعرفه اللسان وهو اللغة م وطء الرجل المراة في القبل
ش نبه بهذا الى ان العرب لا يسمون [illegible] من الوطء زنا بل يسمونه لواطا لان كل فعل له
اسم خاص [illegible] الا انه لواط م في غير الملك وشبهة الملك
حتى يكون حراما على الاطلاق وينبغي ان يكون كل واحد منهما مشتهى لان وطء الميتة والبهيمة لا يسمى
زنا لعدم كونهما مشتهيين وكذلك وطء الصبي والمجنون وينبغي ان يكون عاريا عن الحل لان وطء الامة
المشتركة وان كان حراما لوقوع التصرف في ملك الغير من غير الاذن ولكن لا يكون زنا لانه لا يعري
عن شبهة الحل لكون بعض التصرف في ملك الواطئ فان قلت شان الحد ان يطرد وينعكس وهذا
غير منعكس لان الزنا قد يتحقق بفعل المراة هذا الفعل والتعريف ليس بصادق عليه قلت هذا
التعريف انما هو بالنسبة الى الاصل والمراة تدخل فيه تبعا بسبب التمكين طوعا م لانه فعل محظور ش

اي لان الزنا فعل حرام فان قلت هذا التعليل واقع في غير محله لانه في التصورات قلت التعليل
ليس لاثبات التعريف وانما هو لبيان اعتبارهم انتفاء الشبهة في تحقق الزنا وتقرير كلام المصنف انما
اعتبروا ان يكون في غير شبهة الملك لانه فعل محظور يوجب الحد فيعتبر فيه الكمال لان الناقص ثابت
من وجه دون وجه فلا يوجب عقوبة كاملة م والحرمة على الاطلاق عند التعري عن الملك وشبهة الملك
يؤيد ذلك قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م ادرؤوا الحدود بالشبهات ش هذا
الحديث بهذا اللفظ غريب وذكره في الخلافيات للبيهقي عن علي رضي الله عنه وفي مسند ابي
حنيفة رضي الله عنه عن ابن عباس رضي الله عنهما واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا هشيم
عن منصور عن الحارث عن ابراهيم قال قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لان اعطل الحدود بالشبهات
احب الي من ان اقيمها بالشبهات حدثنا عبد السلام عن اسحق بن ابي فروة عن عمرو بن شعيب عن ابيه
ان معاذا وعبد الله بن مسعود وعقبة بن عامر قالوا اذا اشتبه عليك الحد فادرأه واخرج عن الزهري
قال ادفعوا الحدود بكل شبهة والعجب من الكاكي حيث قال هذا الحديث يعني الذي ذكره المصنف
متفق عليه تلقته الامة بالقبول م ثم الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه ش وهي
ان يشتبه عليه الحال بان يظن الحل حلالا له م وشبهة في المحل ش وهي ان يكون الشبهة ناشئة عن
المحل بان يكون في المحل شبهة ملك الرقبة او ملك اليمين م وتسمى ش اي هذه الشبهة م شبهة حكمية
ش باعتبار ان المحل اعطي له حكم الملك في اسقاط الحد والملك ليس ثابتا حقيقة وذكر التمرتاشي
والمرغيناني الشبهة الحكمية تسمى ايضا شبهة الملك وهي عبارة عن قيام العلة بلا عمل لمانع اتصل بها
وهي مانعة الحد على التقادير كلها وفي المحيط الشبهة ثلاثة شبهة في الفعل وشبهة في المحل وشبهة
في العقد م فالاولى ش اي الشبهة الاولى م تتحقق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل
دليلا ش كما ظن ان جارية امراته تحل له بناء على ان الوطء نوع استخدام والاستخدام يحل فكذا الوطء
م ولا بد من الظن ليتحقق الاشتباه ش فيكون تحققها بالنسبة الى الظان م والثانية ش اي الشبهة الثانية
م تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ش مثل قوله عليه السلام انت ومالك لابيك م ولا يتوقف
على ظن الجاني واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لاطلاق الحديث ش وهو قوله عليه السلام ادرؤوا
الحدود بالشبهات م والنسب يثبت في الثاني ش اي في المذكور الثاني وهو شبهة المحل م اذا ادعى
الولد ش لان الفعل لما لم يكن زنا للشبهة في المحل يثبت نسب الولد بالدعوى لان النسب مما يحتاط في اثباته
م ولا يثبت في الاولى وان ادعاه ش اي لا يثبت النسب في شبهة الفعل وان ادعى الولد لانه لا حق له
في المحل فوقع الفعل زنا الا انه يسقط الحد لدعوى الاشتباه وان لم يدع الظن وجب الحد وفي الولوالجي
ولو ادعى احدهما الظن ولم يدع الاخر فلا حد عليهما لان الشبهة في احد الجانبين تتعدى الى الاخر وقال
الكاكي قيل هذا ليس يجري على العموم فان في المطلقة الثلاث يثبت النسب لان هذا وطء في شبهة
العقد فيكفي ذلك لاثبات النسب ذكره التمرتاشي وفي الايضاح المطلقة بعوض والمختلعة ينبغي ان
يكون كالمطلقة ثلاثا م لان الفعل في الاولى تمحض ش اي خلص من المحض وهو اللبن الخالص الذي لا يخالطه
شيء م زنا في الاولى وان سقط الحد لامر راجع اليه ش اي الى الواطئ م وهو اشتباه الامر عليه ولم
يتمحض في الثانية ش وهي الشبهة في المحل لوجود الدليل الشرعي على حل الوطء وان لم يثبت الحل فالملك
ع حكمه في الظن وعدمه في سقوط الحد لما ان الملك اذا ثبت بوجه لم يبق معه اسم الزنا من كل وجه
قيل في المحيط وفي الكافي وشبهة في العقد راجع الى شبهة الدليل وهي شبهة في المحل وقيل
قيل يسمى شبهة الملك م فشبهة الفعل في ثمانية مواضع جارية ابيه ش وكذا جارية جده وان علا م

واستدل ش اي وجارية امه وكذا جارية جدته وان علت م وزوجته ش اي وجارية زوجته م والمطلقة
ثلاثا ش اي وجارية مطلقته ثلاثا م وهي في العدة ش اي والحال انها في العدة فان قيل بما وجه الاشتباه
في المطلقة ثلاثا حتى لا يجب الحد اذا قال ظننت انها تحل لي اجيب بان وجهه بقاء بعض الاحكام بعد
الطلقات الثلاث في النفقة والسكنى وحرمة نكاح الاخت وثبوت النسب حتى لو جاءت بالولد يثبت النسب
الى سنتين فان قيل بين العلماء اختلاف في ان من طلق امرأته ثلاثا هل يقع او لا فينبغي ان يصير ذلك
شبهة في اسقاط الحد اجيب بانه خلاف غير معتد به حتى لو قضى به القاضي لم ينفذ قضاؤه ش
قلت مذهب الزيدية من الروافض ان ارسال الثلاث جملة لا يوجب الحرمة الغليظة والفرق بين الخلاف
والاختلاف ان الاختلاف يستعمل في قول بني على دليل والخلاف فيما لا دليل عليه م ومبانة ش اي والمطلقة
طلاقا بائنا م بالطلاق على مال وهي في العدة ش اي والحال انها في العدة وانما قيد الطلاق ليان بالمال
لانه اذا لم يكن على المال لو وطئها في العدة فلا حد عليه وان قال علمت انها علي حرام على ما يجي م وام الولد
اعتقها مولاها وهي في العدة ش لانه اثر الفراش وهو العدة باق لمولاها فكان الظن في موضع الاشتباه كما
في المطلقة ثلاثا م وجارية المولى في حق العبد ش وشبهة العبد في جارية مولاه انبساط يد العبد في
مال مولاه والجارية من ماله فجاز ان يظن حل الانبساط فيها بالوطء م والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية
كتاب الحدود ش يعني اذا قال المرتهن ظننت انها تحل لي لا يحد م وهو الاصح ش لان عقد الرهن يثبت ملك اليد
حقا للمرتهن وبه يثبت شبهة الاشتباه كما في العدة من خلع وبه قال الشافعي في قول وفي قول لا يسقط الحد
وبه قال احمد م والمستعير للرهن في هذا بمنزلة المرتهن ففي هذه المواضع ش وهي ثمانية مواضع المذكورة
م لا حد اذا قال ظننت انها تحل لي ش لوجود الشبهة في الفعل م ولو قال علمت انها علي حرام يجب الحد
ش لانتفاء الشبهة م والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنه لقيام مقتضي الملك وقوله عليه
السلام انت ومالك لابيك ش في الولوالجي وكذا لو وطئها الجد وان علا من قبل الاب لان اسم الاب
ينطلق عليه م والمطلقة طلاقا بائنا بالكنايات ش لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في كونها رجعية
او بائنة م والجارية المبيعة في حق البائع قبل التسليم ش لان اليد التي كان بها متسلطا على الوطء
باقية بعد فصارت شبهة في المحل م والممهورة في حق الزوج قبل القبض ش لقيام ملك اليد م
والمشتركة ش اي الجارية المشتركة م بينه وبين غيره ش لقيام الملك في النصف م والمرهونة
في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن ش يعني اذا قال المرتهن ظننت انها تحل لي لا يحد في رواية كتاب
الرهن سواء ادعى ظن الحل او لا كما في الجارية المشتركة وهكذا ذكر ايضا في شرح الجامع والذخيرة
وذكر في الايضاح في المرهونة اذا قال ظننت انها تحل لي لا نقل ذكر في كتاب الرهن لا يحد وذكر في كتاب
الحدود انه يحد ولا يعتبر ظنه م ففي هذه المواضع ش وهي ستة مواضع م لا يجب الحد وان قال
علمت انها علي حرام ش كلمة ان واصلة بما قبله والحاصل ان شبهة المحل هو ان يكون الحل قائما
الحقيقة الا ان الحل يتخلف عنه وشبهة الفعل هي ان لا يكون دليل الحل قائما ولكنه مظنة خلاف
لمشاركته الحلال في شيء لا دلالة على الحل م ثم الشبهة عند ابي حنيفة تثبت بالعقد ش هذه شبهة
اخرى غير الشبهتين المذكورتين وهي شبهة العقد فانها تثبت بالعقد مطلقا وهي معنى قوله
م وان كان متفقا على تحريمه ش يعني سواء كان العقد حلالا او حراما متفقا عليه او مختلفا فيه
وسواء كان الواطئ عالما بالحرمة او جاهلا بها وهو معنى قوله م وهو عالم به ش اي والحال انه عالم
بالتحريم م وعند الباقين ش اي وعند العلماء الباقين م لا يثبت ش اي لا يثبت الشبهة بالعقد اذا
علم بتحريمه ش اي بتحريم العقد م ويظهر ذلك في نكاح المحارم على ما يأتيك ان شاء الله تعالى ش وذلك

عند قوله ومن تزوج امرأة لا تحل له نكاحها فوطئها لا يجب الحد عند ابي حنيفة رضي الله عنه م اذا عرفنا هذا
ش اي هذا الذي ذكرناه من بيان نوعي الشبهة نذكر ما يتعلق بهما من المسائل م فنقول ومن طلق امرأته ثلاثا
ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فيكون الشبهة منتفية ش
لزوال الملك اصلا وشبهة الاشتباه ايضا منتفية لان الواطئ يقول علمت انها علي حرام حتى اذا قال ظننت
انها تحل لي لا حد عليه ولا على ما ذكره نص عليه الحاكم في الكافي وانما قال لزوال المحلل من كل وجه يدل عليه
القرآن عليه وهو معنى قوله م وقد نطق الكتاب بانتفاء الحل ش وهو قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره م وعلى ذلك الاجماع ش اي وعلى انتفاء الحل انعقد الاجماع م فلا يعتبر قول المخالف فيه
ش هذا جواب سؤال وهو ان يقال اختلف الناس في وقوع الثلاث جملة فعند الزيدية من الروافض
يقع واحدة وعند الامامية منهم لا يقع شيء ويزعمون انه قول علي رضي الله عنه فينبغي ان يصير ذلك شبهة
في الحل فقال في جوابه ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه غير معتبر م لانه خلاف لا اختلاف ش وقد ذكرنا
الكلام فيه عن قريب وقال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه الفرق بين الخلاف والاختلاف
ان الاختلاف ان يكون الطريق مختلفا والمقصد واحدا والخلاف ان يكون كلاهما مختلفا وقال فخر
الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير الاختلاف من آثار الرحمة والخلاف من آثار البدعة واراد
به الفرق المذكور قال الاترازي وكذا اراد صاحب الهداية وفيه نظر لانه لم يثبت في كتب
اللغة ما قالوا انه يقال اختلف القوم اختلافا وخالفوا مخالفة وخلافا اذا لم يوافق بعضهم بعضا انتهى
قلت نظره موجه من جهة عدم دلالة اللغة على ما قالوا ولكنه لم يوف الكلام حقه فان الخلاف
من باب المفاعلة واصله للمشاركة بين اثنين واكثر والاختلاف من باب الافتعال واصله للاتخاذ
والكسب ويجيء بمعنى التفاعل نحو اختصموا بمعنى تخاصموا م ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن
في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب ش اي ثابت في حق ثبوت النسب حتى ذكر بعضها باعتبار العلوق
السابق على الطلاق لا ان النسب بهذا الوطء فانه لا يثبت م والحبس ش اي المنع من الخروج م والنفقة
ش اي وجوب النفقة وهذه كلها دليل يكون الظن في موضعه فاذا كان كذلك م فاعتبر ظنه في
اسقاط الحد م وام الولد ش بالرفع على الابتداء م اذا اعتقها مولاها ش يعني عتق عنها م والمطلقة
ش بالرفع ايضا عطف على ام الولد م والمطلقة على مال ش عطف ايضا على ما قبله وقوله م بمنزلة
المطلقة الثلاث ش خبر المبتدأ وما عطف عليه توضيح معناه انه اذا وطئ كل واحدة منهن في العدة
وقال علمت انها علي حرام حد م لثبوت الحرمة بالاجماع ش لزوال الحل من كل وجه وقيام بعض الآثار
الملك مثل وجوب النفقة ومنعها من الخروج وان قال ظننت انها تحل لي في هذه الصور لا حد للشبهة
لان قيام اثر الملك من العدة ونحوها اورث شبهة م ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك
فاختارت نفسها ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة فيه ش اي في
حكم هذا الفصل والصحابة الذين روي عنهم في هذا الباب على الاختلاف عمر بن الخطاب وعبد
الله بن مسعود وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن
عباس وعثمان رضي الله عنهم اما المروي عن عمر رضي الله عنه فاشار اليه بقوله م فمن مذهب عمر
انها تطليقة رجعية ش واخرجه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن حماد عن ابرهيم
ان عمر بن الخطاب وابن مسعود قالا ان اختارت نفسها فهي واحدة وان اختارت زوجها فلا شيء ورواه ايضا عن
الشعبي قال قال عمر وابن مسعود ان اختارت زوجها فلا بأس وان اختارت نفسها فهي واحدة وله عليها
الرجعة واما المروي عن زيد بن ثابت فاخرجه عبد الرزاق ايضا اخبرنا سفين بن عيينة عن ابي

الزناد عن القاسم بن محمد عن زيد بن ثابت انه قال في رجل جعل امر امرأته بيدها فطلقت نفسها ثلاثا قال هي
واحدة . واما المروي عن جابر فرواه عبد الرزاق ايضا اخبرنا ابن جريج اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن
عبد الله يقول في الرجل خير امرأته فاختارت نفسها قال هي واحدة . واما المروي عن عبد الله بن عمر فرواه
الشافعي رضي الله عنه في مسنده اخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر انه قال في الخلية والبرية والبتة
ان كل واحدة منها ثلاث تطليقات ورواه مالك في الموطا . واما المروي عن علي بن ابي طالب فرواه
الدارقطني في سننه عن عطاء بن السائب عن الحسن عن علي رضي الله عنه قال في الخلية والبرية
والبائن والحرام ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره . واما المروي عن ابن عباس فرواه عبد الرزاق
اخبرنا التيمي عن ابيه عن الحسن بن مسلم عن من سمع ابن عباس يقول في الرجل يقول لامرأته انت
برية انها واحدة . واما المروي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه فرواه ابن ابي شيبة عنه
وعن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم اذا ملك الرجل امرأته امرها بيدها فالقضاء ما قضت
الا ان ينكر الرجل فيقول لم ارد الا واحدة ويحلف على ذلك فيكون املك بها ما كانت في عدتها
واخرجه عبد الرزاق ايضا نحوه م وكذا الجواب في سائر الكنايات ش قال الحاكم الشهيد في
الكافي وان ابانها بشيء من الكنايات ثم جامعها وهو يقول علمت انها علي حرام فلا حد عليه
وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير اذا طلقها تطليقة بائنة ثم وطئها في العدة
لا حد عليه سواء ادعى الشبهة او لم يدع لان الشبهة شبهتان شبهة حكم وشبهة اشتباه
وهنا شبهة حكم لان الصحابة اختلفوا فيه قال بعضهم الكنايات كلها بوائن . وقال بعضهم رجعية وجعلها
بعضهم ثلاثا فاورث اختلاف الصحابة شبهة في الحل لان في الواحدة الرجعية يبقى الحل فينبغي على
هذا ان يثبت النسب بالدعوى على ما اشار اليه الصدر الشهيد بقوله ولا يثبت النسب اذا لم يدع ذلك
لان الفعل لم يقع زنا لبقاء الحل باعتبار الشبهة في الحل . ولكن قال فخر الاسلام البزدوي في شرحه
للجامع الصغير ولا يثبت نسب الولد في ذلك كله لانه زنا وانما يسقط الحد بالشبهة لانه عقوبة
ولا يثبت النسب بالزنا بحال . وقال الاترازي كانه جعل هذه الشبهة شبهة الاشتباه وليس ذلك
بصحيح عندي لان الرواية منصوصة في الجامع الصغير وفي الكافي للحاكم انه لا يجب عليه الحد
وان قال علمت انها علي حرام فلو كان الامر كما قال فخر الاسلام لوجب عليه الحد لزوال الاشتباه بقوله
علمت انها علي حرام فلما لم يجب علم انه من قبيل شبهة الحكم وفي شبهة المحل لا يقع الفعل زنا فيثبت
النسب بالدعوى م وكذا اذا نوى ثلاثا ش اي وكذا الحكم اذا نوى ثلاثا من الفاظ الكنايات ثم
وطئها في العدة يعني لا يحد وان قال علمت انها علي حرام م لقيام الاختلاف ش اي اختلاف الصحابة
م مع ذلك ش اي مع نية الثلاث لان اختلاف الصحابة لا يرتفع بنية الثلاث فكانت الشبهة قائمة
فلا يجب الحد م ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة
حكمية لانها نشأت عن دليل ش وسواء ادعى الاب الشبهة او لم يدع واما الجد اذا وطئ جارية ولد
ولده لا يجب الحد ولا يثبت النسب ايضا الا اذا كان الاب ميتا لانه محجوب بالاب وسقوط الحد لقرابة
الولاد . وذكر البزدوي اذا وطئ جارية حافده والاب في الاحياء لا يجب الحد م وهو قوله عليه السلام
ش اي الدليل هو قول النبي صلى الله عليه وسلم م انت ومالك لابيك ش هذا الحديث روي عن جماعة
من الصحابة . عن عمر بن الخطاب اخرج حديثه البزار في مسنده عن سعيد بن المسيب عنه . وعن جابر
اخرج حديثه الطبراني في الصغير والبيهقي في دلائل النبوة مطولا عن محمد بن المنكدر عنه وفيه انت ومالك
لابيك . وعن سمرة بن جندب اخرج حديثه البزار في مسنده والطبراني في معجمه عن الحسن عنه نحوه .

وعن ابن مسعود اخرج حديثه الطبراني في معجمه عن علقمة بن قيس عنه نحوه . وعن ابن عمر رضي الله عنهما اخرج
حديثه ابو يعلى في مسنده عن ابي حريز عنه نحوه . وعن عائشة رضي الله عنها اخرج حديثها ابن حبان في صحيحه
عن عطاء عنها نحوه م والابن قائم في حق الجد ش يشير بذلك الى ان حكم الجد مثل حكم الاب في عدم وجوب الحد
وان كان الاب حيا ولكن لا يثبت النسب وقد ذكرناه الان م ويثبت النسب منه ش اي من الاب م وعليه
قيمة الجارية لانه يملكها عندنا بثبوت النسب ولا عقر عليه لانه لما ملكها بجميع القيمة سقط العقر لانه
ضمان الجزء م وقد ذكرناه ش اي في باب نكاح الرقيق م واذا وطئ جارية ابيه او امه او زوجته وقال
ظننت انها تحل لي لا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها علي حرام حد وكذا العبد م اي وكذا الحكم
العبد وبالتفصيل المذكور م لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاع ش لان الابن ينبسط في مال ابويه وينتفع
به بالاكل والتصرف . وكذا الزوج في مال الزوجة . وكذا العبد في مال مولاه فلما جرى الانبساط
بينهم اشتبه الوطء فاذا ادعى الاشتباه سقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب لان الفعل زنا
في الواقع واذا قال علمت انها علي حرام حد لزوال الاشتباه ولا حد على قاذف الابن والزوج والعبد لعدم
الحرية لان الفعل وقع زنا الا ان الحد سقط للشبهة . وقال في الزاني لا يحد . قال في الاجناس قال في
الامالي الحسن قال ابو حنيفة اذا زنى بجارية امرأته وقال ظننت انها تحل لي فعليه العقر ولا حد عليه ولا يثبت
نسب الولد وان جاءت به صدقته المرأة او لم تصدقه وان قال علمت انها علي حرام فلا عقر عليه وعليه الحد
ولا يثبت النسب م وظنه في الاستمتاع ش اي ظن الواطئ [illegible] في استمتاع الاحرار استمتاعا في حل الجماع
بالجارية فيه فكان ش اي ظنه هذا م شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه . وكذا اذا قالت
الجارية ظننت انه يحل لي ش معطوف على قوله وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه م والفحل لم يدع ش اي والحال
ان الفحل لم يدع م في الظاهر ش متصل بقوله وكذا اي لا حد على العبد في ظاهر الرواية م لان الفعل واحد
ش اي لان فعلهما واحد فاذا سقط عنها سقط عنه . وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الجارية اذا ادعت
الحل ولم يدع الفحل حد لان المرأة تابعة في الفعل وانما الشبهة المعتبرة في جانب التابع لا يعتبر في جانب الاصل
بخلاف ما اذا ادعى الرجل الظن فانه اصل في الفعل فتورث شبهة في التابع وكذا لما كان الفعل واحدا
وورد الشبهة في احد الجانبين يكفي لاسقاط الحد عن الاخر . فان قيل يشكل بالزنا من البالغ بالصبية
حيث يجب الحد على البالغ دون الصبية مع ان الفعل واحد قلنا سقوط الحد عن الصبية باعتبار
عدم الاهلية للعقوبة لا باعتبار الشبهة في الفعل [illegible] باعتبار الفعل فلا يؤثر في الجانب الاخر
م وان وطئ جارية اخيه او عمه وقال ظننت انها تحل لي حد لانه لا انبساط في المال فيما بينهما فلا يعتبر
دعوى الظن م وكذا سائر المحارم ش اي وكذا الحكم في سائر المحارم م سوى الولاد ش اي غير قرابة الولاد
كالخال والخالة وغيرهما م لما بينا ش اي في قوله لانه لا انبساط في المال فيما بينهما بخلاف ما اذا سرق
من بيت هؤلاء حيث لا يقطع لان الحرز لم يتحقق لدخوله في بيت هؤلاء بلا استئذان عادة والقطع
انما يجب مع هتك الحرز م ومن زفت اليه غير امرأته وقالت النساء انها زوجتك فوطئها لا حد عليه وعليه
المهر قضى بذلك علي رضي الله عنه ش هذا غريب جدا قوله زفت على صيغة المجهول اي بعثت من باب
نصر ينصر قوله وقالت النساء جمعه كثيرا الفعل لان تانيث الجمع ليس بحقيقي قال تعالى اذا جاءك المومنات
وفي بعض النسخ وقلن النساء قال الاترازي لا يجوز الا على ضعف . قلت حكى سيبويه ذلك من غير تقييد بضعف
لقولهم اكلوني البراغيث م وبالعدة ش اي وقضى بوجوب العدة م ولانه ش اي ولان المزفوف اليه
م اعتمد دليلا وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذ الانسان لا يميز بين امرأته وبين غيرها في اول الوهلة
ش بسكون الهاء وفتحها ويكون الهاء يقال لقيته اول وهلة اي اول كل شيء يعني لا يميز في اول الوهلة الا بالاخبار

وخبر الواحد مقبول في امر الدين في المعاملات ولهذا اذا جاءت الجارية وقالت بعثني مولاي اليك هدية حل
وطئها اعتمادا على قولها ذكره الاتقاني واما وجوب المهر فلان البضع لا يخلو من احد الموجبين اظهارا لخطر المحل
اما الحد واما المهر فلم يجب الحد للشبهة فيجب المهر م وقال لا تواري ش وهو مؤيد بقضاء علي رضي الله عنه
روى اصحابنا في كتبهم انه قضى بذلك ويثبت نسب الولد ان جاءت به [illegible] وقال [illegible]
امراتي حيث لا يثبت نسب ولدها ويجب عليه الحد وبه صرح الحاكم في الكافي م فصار كالمغرور ش اي
صار الذي زفت اليه غير امراته فوطئها كالمغرور وهو الذي وطئ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح
ثم استحقت فلا يجب عليه الحد للاشتباه فكذا الذي زفت اليه غير امراته لهذا المعنى م ولا حد على قاذفه
ش اي لا حد على قاذف الذي زفت اليه غير امراته فوطئها في ظاهر الرواية م الا في رواية عن ابي يوسف
ش حيث قال انه يحد م لان الملك منعدم حقيقة ش [illegible] ظاهر الرواية اراد انه لا ملك [illegible]
فسقط احصانه لانه لو وقع الفعل زنا فلا يحد قاذفه م ومن وجد امراة على فراشه فوطئها فعليه الحد
لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا الى دليل ش وقال زفر والشافعي ومالك واحمد
لا حد عليه ان ظن انها امراته قياسا على ليلة الزفاف وعلى من شرب شرابا على ظن انه ليس بخمر فانه لا يحد
م وهذا ش اشارة الى قوله لانه لا اشتباه م لانه قد ينام على فراشها غيرها من المحارم التي في بيتها
ش فلا يكون مجرد النوم في لحافه او في فراشه امراة فوطئها على ظن انها امراته يجب عليه الحد م لانه
يمكنه التمييز بالسؤال ش [illegible] السؤال عنها م وغيره ش اي وغير السؤال من العلامات
م الا اذا دعاها فاجابته اجنبية وقالت انا زوجتك فواقعها ش اي فجامعها لا يجب الحد م لان
الاخبار دليل ش ما استند اليه م ومن تزوج امراة لا يحل له نكاحها ش مثل نكاح المحارم والمطلقة
الثلاث ومنكوحة الغير ومعتدة الغير ونكاح الخامسة واخت المراة في عدتها والمجوسية والامة على
الحرة ونكاح العبد والامة بلا اذن المولى والنكاح بغير شهود م فوطئها لم يجب عليه الحد عند ابي حنيفة
رضي الله عنه ش في جميع ذلك وان قال علمت انها علي حرام م لكنه يوجع عقوبة اذا كان عالما
بذلك ش يعني يضرب بطريق التعزير ضربا موجعا عقوبة عليه لا بطريق الحد م وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي ش ومالك واحمد م عليه الحد اذا كان عالما بذلك ش والا فلا ولكن ابا يوسف ومحمدا
قالا فيما ليس حراما على التابيد لا يجب الحد كالنكاح بغير شهود م لانه عقد لم يصادف محله فيلغو
ش لانه اضيف الى محل مجمع على حرمته م كما اذا اضيف ش اي العقد م الى الذكور ش فلا يكون العقد شبهة
بخلاف اذا لم يعلم بالتحريم لان الشرع [illegible] لا يثبت حكمها قبل السمع م وهذا ش اشارة الى بيان قوله
لانه عقد لم يصادف محله م لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه ش وهذا المحل ليس محلا لحكمه م وحكمه
الحل وهي من المحرمات ش على التابيد فلا يكون محلا للحل فلا ينعقد العقد اصلا كالبيع الوارد على الميتة
والدم، وفي المغني لابن قدامة الحنبلي فاما الانكحة المجمع على بطلانها كنكاح الخامسة والمعتدة والمزوجة
بالغير ومطلقته ثلاثا وذوات محارمه من نسب او رضاع لا يمنع وجوب الحد لما روي عن عمر رضي الله
عنه انه قال حين رفع اليه امراة تزوجت في عدتها فقال لهما هل علمتما فقالا لا فقال عمر رضي الله عنه
لو علمتما لرجمتكما وفي وطء محارمه بالعقد وبغيره روايتان في رواية يجب الحد بعموم الاية والثانية
يقتل بكل حال لما روي عن البراء رضي الله عنه قال لقيت عمي ومعه الراية فقلت الى اين تريد قال
بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل نكح امراة ابيه من بعده ان اضرب عنقه واخذ ماله
قال الترمذي هذا حديث حسن وروى ابن ماجة باسناده انه عليه السلام قال من وقع على ذات
محرم فاقتلوه انتهى كلامه قالت العامة هذا حديث شاذ مخالف لظاهر الكتاب والاحاديث المشهورة

[illegible] ولابي حنيفة ان العقد صادف محله
ش لان الوطء حصل عقيب النكاح المضاف الى المحل كما هو المقاصد النكاح والنكاح صيغته زوجت وتزوجت
وما جرى ذلك المجرى من الالفاظ فصادف محله م لان محل التصرف ما يقبل مقصوده ش اي مقصود
التصرف وهو المطلوب من النكاح وهو التوالد هو المقصود من النكاح وقضاء الشهوة والولد
والسكن م والانثى من بنات آدم قابلة للتوالد وهو المقصود ش والاشكال ان الحل [illegible] م وكان ينبغي
ان ينعقد في جميع الاحكام ش [illegible] حقيقة الحل لكن [illegible] النصوص [illegible]
ذلك وهو معنى قوله م الا انه ش اي الا ان محل العقد م تقاعد عن افادة حقيقة الحل فيورث الشبهة
ش اي شبهة الحل م لان الشبهة ما يشبه الثابت لا نفس الثابت فان قلت [illegible] الشبهة
الحل وقد [illegible] الحرمة بالنص من كل وجه [illegible] الحل انتفى من كل وجه
[illegible] الحل من وجه حتى يرد السؤال [illegible] شبهة الحل [illegible] العقد [illegible]
المصنف ذلك بقوله لان الشبهة [illegible] فان قلت [illegible] الشبهة [illegible] الحد [illegible] النسب
قلت منع بعض اصحابنا عدم وجوب الحد [illegible] التسليم نقول [illegible]
الحد وثبوت النسب على وجود الحل من وجه او من كل وجه [illegible]
الفاعل على حالة لا يلام عليها [illegible] م الا انه ارتكب جريمة ش [illegible]
[illegible] الشبهة اي يورث العقد الشبهة فلا يجب الحد م الا انه ارتكب جريمة ش اي ذنبا
م وليس فيها ش اي في هذه الجريمة م حد مقدر ش [illegible] م فيعزر ش عقوبة عليه م
ومن وطئ اجنبية ش اي امراة اجنبية م فيما دون الفرج ش [illegible] والمراد
منه [illegible] م يعزر [illegible] م لانه ش اي الوطء
فيما دون الفرج م منكر ش [illegible] م ليس فيه شيء مقدر ش [illegible] الشافعي ومالك واحمد
في رواية [illegible] م ومن اتى امراة في الموضع المكروه ش [illegible] م او عمل عمل قوم لوط ش
اي اتى في دبر الذكر م فلا حد عليه عند ابي حنيفة ويعزر ش على لفظ القدوري م وزاد ش
اي محمد م في الجامع الصغير ويودع في السجن ش [illegible] الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي
حنيفة في الذي يعمل عمل قوم لوط قال لا حد عليه [illegible] يحبس ويضرب [illegible] ذكر علاء الدين [illegible]
الخلاف [illegible] ويحبس حتى ان يتوب او يموت [illegible] اما الوطء في امراته
في الموضع المكروه [illegible] بلا خلاف [illegible]
الظهيرية وفي الكافي [illegible]
[illegible] في الزنا [illegible] وكذا [illegible]
[illegible] كان القائلون بتحريمه من
الصحابة رضي الله عنهم فعلي بن ابي طالب وابن عباس وابو هريرة وابو الدرداء وابن مسعود
ولم يخالف فيه احد من الصحابة الا ابن عمر ومن التابعين الا نافع فاما ابن عمر فروى النسائي
في سننه الكبرى من طريق [illegible] عن سليمان بن يسار انه سال ابن
عمر عن ذلك فقال لا باس به وقد صح عنه انه انكر ذلك [illegible] النسائي من رواية الحارث بن
يعقوب عن سعيد بن يسار قال قلت لابن عمر انا نشتري الجواري فنحمض لهن قال وما التحميض فذكر
الدبر فقال ابن عمر اف اف او يفعل هذا مسلم وروى النسائي ايضا من رواية كعب بن علقمة عن ابي
النضر انه اخبره انه قال لنافع مولى ابن عمر انه قد اكثر عليك القول انك تقول عن ابن عمر انه افتى ان يؤتى

المشايخ في اخبارهم فقال نافع لقد كذبوا علي • وقال ابن حزم في المحلى وما روينا اباحة ذلك عن احد الا
عن ابن عمر باختلاف عنه وعن نافع باختلاف عنه وعن مالك باختلاف عنه • وروى الثعلبي في تفسيره
من رواية عطاف بن موسى عن عبد الله بن الحسن عن ابيه انه حكى عن مالك اباحة ذلك وانكر المتأخرون
م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م هو كالزنا ش اي اللواط م فيحد ش فان كان محصنا يرجم
والا يجلد م وهو احد قولي الشافعي وفي قول يقتلان بكل حال ش يعني سواء كان محصنا او غير محصن
وله فيه وجوه احدها السيف وفي وجه يرجم بكرا كان او ثيبا وبه قال مالك واحمد [illegible]
في وجه يهدم عليه جدار او في وجه يرمى من شاهق حتى يموت • وفي شرح الوجيز واصح القولين
[illegible] كان بكرا او [illegible] ان كان محصنا يرجم م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه
وسلم م اقتلوا الفاعل والمفعول ش هذا الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه من حديث عكرمة
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط
فاقتلوا الفاعل والمفعول به • وروي ايضا فارجموا الاعلى والاسفل ش اي روى هذا ابن ماجه من
حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يعمل عمل قوم لوط فارجموا
الاعلى والاسفل م ولهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه في معنى الزنا ش اي ان فعل اللواطة في معنى الزنا
ولهما ايضا ان الايلاج في الموضع المكروه من المراة [illegible] في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة
في محل مشتهى على سبيل الكمال م وقال الاكمل [illegible] في معنى الزنا [illegible] المعنى الذي تعلق به الحد من كل
وجه حتى ان من لا تعرفه الشريعة [illegible] لا يفصل بينهما [illegible] قضاء الشهوة في محل
مشتهى [illegible] القبل والدبر [illegible]
والرغبة في الدبر [illegible] وقال الاترازي [illegible] الكمال الاحتراز
عن البهيمة [illegible] على وجه ش
[illegible]
هو مناط الحد [illegible] بالشبهات
[illegible] الشريعة رحمه الله [illegible] فيكون اشد تغليظا
[illegible] ولابي حنيفة رضي الله
عنه م انه ش اي الاتيان في الدبر م ليس بزنا لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في موجبه ش
اي في موجب الاتيان في الدبر م من الاحراق بالنار ش وروى الواقدي في كتاب الردة في اخر ردة
بني سليم فقال حدثني محمد بن عبد الله بن اخي الزهري عن عبد الله بن ابي بكر بن حزم قال كتب خالد
بن الوليد رضي الله عنه الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه اخبره اني اتيت برجل قامت عندي
البينة انه يوطأ في دبره كما توطأ المراة فجمع ابو بكر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واستشارهم
فيه فقال له عمر وعلي رضي الله عنهما احرقه بالنار فان العرب تانف [illegible] احد غيرهم
وقال [illegible] فكتب ابو بكر الى خالد بن الوليد ان احرقه بالنار فحرقه خالد رضي الله عنه
م وهدم الجدار ش عليهما وقال الاترازي اختلف الصحابة في حده فقال بعضهم يهدم عليهما
الجدار • قلت ولم اجد احدا اخرج هذا عن احد من الصحابة م والتنكيس من مكان مرتفع باتباع
الاحجار ش يعني ينكس من اعلى المواضع ثم يتبع بالحجارة وروى ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا غسان بن مضر عن سعيد بن يزيد عن ابي نضرة قال سئل ابن عباس ما حد اللوطي قال ينظر
اعلى بناء في القرية فيرمى منه منكسا ثم يتبع بالحجارة م وغير ذلك ش اي وغير ما ذكرنا من الاشياء

المذكورة وهو قول بعضهم يحبسان في انتن المواضع حتى يموتا م ولا هو ش اي الاتيان في الدبر م في معنى الزنا
لانه ليس فيه اضاعة الولد ش بيانه ان الوطء في القبل سبب لحصول الولد ظاهرا غالبا اذا حصل الولد
لا يقوم بحضانته وتربيته لا الزاني ولا الزوج لعدم الوثوق بكون الولد منه والام عاجزة عن الانفاق
عليه فيضيع الولد وليس هذا في الاتيان بالدبر م واشتباه الانساب ش اي وليس فيه ايضا اشتباه
الانساب بناء على الدعوى وهذا المعنى مفقود في اللواطة م وكذا هو اندر وقوعا ش اي كذا فعل اللواطة
اندر وقوعا م لانعدام الداعي من احد الجانبين ش وهو جانب المفعول م والداعي الى الزنا من الجانبين
ش جانب الفاعل وجانب المفعول فلم يكن اللواطة في معنى الزنا فلا يثبت حكمه فيها قياسا م وما رواه ش اي
الشافعي وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول م محمول على السياسة او على المستحل الا انه
يعزر عنده ش اي عند ابي حنيفة لعين الوطء وان كان لا يحد هو استثناء من قوله ليس بزنا ولا هو
في معنى الزنا م لما بيناه ش لعله اشار الى قوله لانه منكر ليس فيه شيء مقدر م ومن وطئ بهيمة فلا حد
عليه ش وبه قال مالك وعطاء والنخعي • وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما مثله وبه قال الشافعي
في قول واحمد في رواية وفي قول للشافعي يحد كالزاني وبه قال احمد في رواية وفي قول يقتل بكرا
كان او ثيبا لما روي عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة م لانه ش اي لان وطء البهيمة م ليس في معنى الزنا
في كونه جناية ش لانه ناقص م وفي وجود الداعي ش ايضا ولا في وجود الداعي م لان الطبع السليم ينفر
عنه ش اي عن وطء البهيمة م والحامل عليه ش اي على وطء البهيمة م نهاية السفه ش لان العاقل
لا يفعل هذه القبيحة [illegible] م او فرط الشبق ش بفتح الشين المعجمة والباء الموحدة وهو شدة
الغلمة م ولهذا ش اي ولاجل نفرة الطبع السليم م لا يجب ستره ش اي ستر فرج البهيمة وانما [illegible]
وان لم يستر [illegible] ذكر البهيمة [illegible] الاستلزام [illegible]
لم نفهم ذلك من ذكر البهيمة [illegible] لوجب ستره [illegible] الموضع كما في القبل والدبر
والايلاج فيه كالايلاج في [illegible] لا تنتقض الطهارة بنفس الايلاج بدون
الانزال فلا يكون في معنى الزنا م الا انه يعزر لما بينا ش يعني قوله لانه ارتكب حرمة وليس فيها حد
م والذي يروى ش اي الحديث الذي يروى م انه تذبح البهيمة وتحرق ش هذا اللفظ
غريب لم يروه [illegible] حديث عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه م فذلك لقطع التحدث به ش [illegible] ان الامر بقتله
وقتل البهيمة لاجل قطع تحدث الناس [illegible] اذا راوا البهيمة ربما يقولون هذه هي
البهيمة التي فعل بها فلان فيتعير به فلان ويتضرر ويقعون ايضا في الغيبة فلاجل ذلك تقتل
البهيمة قطعا للتحدث [illegible] انا نقول ان الحديث شاذ ضعيف ضعفه البخاري
ويحيى بن معين وابو داود مع ان ابا رزين روى عن ابن عباس انه قال لا حد على من اتى بهيمة وكذلك
روى الثقات عن ابن عباس وان ثبت فتاويله في حق المستحل كما قيل في قوله عليه السلام من اتى امرأة
الحائض وامراته في غير [illegible] فقد كفر بما انزل على محمد • وقيل انما قال ذلك [illegible] اعتاد ذلك
فيقتل سياسة عندنا الا ترى انه امر بالقتل المطلق ولم يفرق بين المحصن وغيره ولو كان بمنزلة
الزنا لفرق بينه وبين المحصن وغيره م وليس بواجب ش اي الاحراق ليس بواجب • وقال شمس الائمة
السرخسي الاحراق جائز وليس بواجب فان كانت الدابة مما يؤكل لحمها تذبح [illegible] ولا تحرق بالنار
على قول ابي حنيفة • وقال ابو يوسف تحرق بالنار ويضمن الفاعل القيمة ان كانت لغيره لانها قتلت

لاجله كيلا يعيره ه وقال الطحاوي وان اتى بهيمة وجب التعزير ولا يجب الحد وان كانت البهيمة له ذبحت
ولا تؤكل ه قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي وليس هذا عن اصحابنا في كتبهم فانما حكاه روي عن
عمر رضي الله عنه انه لم يحد واطئ البهيمة وامر بالبهيمة حتى احرقت بالنار ه وقال بعض اصحاب الشافعي يقتل
ولا يحرق ويضمن الفاعل ان كانت لغيره ه وقال بعض اصحابه لا يقتل ه وفرق بعض اصحابه فقال ان كانت
مما لا يؤكل لا يذبح وان كانت مما يؤكل يذبح وفي اكلها وجهان احدهما لا يحل ويضمن لغيره م ومن زنى
في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج الينا لا يقام عليه الحد ش يعني اذا خرج واقر عند القاضي م
وعند الشافعي يحد ش وبه قال مالك واحمد م لانه التزم بالاسلام احكامه ش اي احكام الاسلام
م اينما كان مقامه ش [illegible] م ولنا
قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م لا يقام الحد في دار الحرب ش
هذا الحديث غريب وروى الجصاص عن الشافعي قال قال ابو يوسف حدثنا بعض اشياخنا
عن مكحول عن زيد بن ثابت قال لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة ان يلحق اهلها بالعدو والمرسل عندنا
حجة كالمسند ه وقال الاكمل في شرح الهداية روى محمد في السير الكبير عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال من زنى او سرق في دار الحرب واصاب بها حدا ثم هرب فخرج الينا فانه لا يقام عليه
الحد م قال وجه التمسك بالحديث [illegible] حقيقته عدم الاقامة لانقطاع ولاية
الامام عنها فكان المراد من عدم الاقامة عدم وجوب الحد ه فان قيل الحديث معارض بقوله
تعالى فاجلدوا قلنا خص منه مواضع الشبهة بالاجماع فجاز تخصيصه بخبر الواحد م ولان المقصود
ش اي من اقامة الحد م هو الانزجار ش وفي المبسوط ان وجوب الحد لم يرد لعينه بل للاستيفاء
اذ المقصود وهو الانزجار لا يحصل بنفس الوجوب بل بالاستيفاء ولهذا استيفاؤه لعدم
ولاية الامام لا ينفع الوجوب للحد لا فائدة وهو لا مستوفيا اشار اليه المصنف بقوله م وولاية الامام
منقطعة فيها ش اي في دار الحرب ودار البغي كذلك م فيعرى الوجوب عن الفائدة ش وهو الاستيفاء
م ولا يقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة ش اي لان هذه الفعلة اي الزنى لم تنعقد حال كونها موجبة
ش للحد م فلا تنقلب موجبة بعد الخروج الينا لانعدام الولاية ش اي ولاية الاقامة ش اي اقامة الحد
م بنفسه ش اي باختصاصه بذلك م كالخليفة وامير المصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لانه تحت
يده ش اي لان من زنى في معسكر من له الولاية تحت امره م بخلاف امير العسكر ش لانه لم يفوض له ولاية
اقامة الحد م والسرية ش اي بخلاف امير السرية وهم الذين يسيرون بالليل ويختفون بالنهار
ومنه خير السرايا اربع مائة م لانه لم يفوض اليهما الاقامة ش اي لم يفوض الى امير العسكر
وامير السرية اقامة الحد وغيره م واذا دخل الحربي دارنا بامان فزنى بذمية او زنى ذمي بحربية
يحد الذمي والذمية عند ابي حنيفة رضي الله عنه ولا يحد الحربي والحربية ش وبقول ابي حنيفة
قال الشافعي واحمد في حد الذمي والذمية وقال مالك لا يحدان ولا يحد الحربي والحربية
وقال الشافعي يحدان م وهو قول محمد يعني الذمي اذا زنى بحربية فاما اذا زنى الحربي بذمية لا يحدان
عند محمد وهو قول ابي يوسف اولا وقال ابو يوسف اخرا يحدون كلهم ش وبه قال الشافعي وزفر م لابي
يوسف ان المستامن التزم احكامنا مدة اقامته في دارنا في المعاملات كما ان الذمي التزم ش
احكامنا م ولهذا يقام عليه حد القذف ش اي ولاجل التزامه احكامنا مدة اقامته م يحد حد القذف ش اذا
قذف مسلما م ويقتل قصاصا ش اذا قتل ويمنع من الربوا وشراء العبد المسلم والمصحف ويجبر على
بيعهما بعد الشراء كالحربي الذمي م بخلاف حد الشرب ش جواب عما يقال لو كان كذلك لاثم عليه

حد الشرب لانه من احكامنا ه اجاب بقوله بخلاف حد الشرب ش يعني حد الشرب ليس كذلك م لانه
يعتقد اباحته ش فان قلت هو يعتقد اباحة قتل المسلم وقذفه فينبغي ان لا يقتص منه ولا يحد
لقذفه ه قلت المعنى باعتقاد الاباحة هو ان يكون دينا وقتل المسلم والقذف حرام عندهم
في دينهم فاباحتهم ذلك ليس بدين وانما هو هوى وتعصب م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انه ش اي
ان المستامن ما دخل ش دارنا م للقرار م بل ش دخل م لحاجة كالتجارة ونحوها ش مثل زيارة اقربائه
او لاجل التطبب لاجل مرضه فاذا كان كذلك م فلم يصر من اهل دارنا ولهذا ش اي ولاجل عدم
كونه من اهل دارنا م يمكن ش اي الحربي المستامن من الرجوع الى دار الحرب اذا عزم على الخروج من دار الا
وعزم على الدخول في دار الحرب م ولا يقتل المسلم والذمي به ش اي بسببه اذا قتل مسلم او ذمي
والذمي اذا قتله مسلم [illegible] ان الحربي لم يكن كالذمي م وانما التزم من الحكم ما يرجع
الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه ش اي لان الحربي المستامن م لما طمع في الانصاف
ش اي في انصاف المسلمين اي طمع في العدل لاجله على غيره م يلتزم الانتصاف ش اي قبل العدل
لغيره عليه [illegible] اذا اعطيته الحق وتناصفوا اذا تعاطوا الحق بينهم م
والقصاص وحد القذف من حقوقهم ش اي من حقوق العباد م اما حد الزنا فمحض حق الله تعالى
اثبات ما لكل منهما كما ذهب اليه فيقال م ولمحمد ش يعني في الفرق بين المسلم او الذمي اذا زنى بحربية
مستامنة حيث يجب الحد عنده على الفاعل وبين المستامنة او الذمية اذا زنى بها حربي حيث لا يجب الحد
عنده عليهما بيانه قال بقوله م وهو الفرق ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمراة تابعة له
لكونها محلا م على ما نذكره ان شاء الله تعالى ش اي في مسالة زنا صحيح بمجنونة او صغيرة م فامتناع
الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع ش لان الحد انما يجب عليها بالتمكين من فعل موجب للحد
فامكنت من فعل موجب للحد فلا حد م اما الامتناع في حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل ش
والا لكان متبعا فكان تابعا وانه ممتنع وذلك خلف باطل م نظيره ش اي نظير هذا م
اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة ش فانه يحد البالغ دونهما لان الامتناع في حق التبع لا يستلزمه
في حق الاصل م وتمكين البالغة ش اي نظيره ايضا تمكين البالغة ش نفسها م من الصبي والمجنون ش
فانه لا يجب الحد عليها لان الامتناع في حق الاصل يستلزمه في حق التبع م ولابي حنيفة ان فعل
المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات ش وحرمة الفجور زنا [illegible] لما يحتمل السقوط من
العبادات م على ما هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض مشايخنا العراقيين كانهم قالوا بوجوب الاداء
م وان لم يكن مخاطبا بالشرائع على اصلنا ش اشارة الى قول مشايخ ديارنا اي ديار المصنف م والتمكين
ش اي تمكين المراة نفسها منه م من فعل هو زنا يوجب الحد عليها ش لقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا وانما يجب الحد عليها لوجوب المقتضي وانتفاء المانع م بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان
ش هذا جواب عن مستشهد محمد على ان سقوط الحد من الاصل يوجب السقوط من التبع ووجهه
ذلك ان هذا ليس بنظير ما نحن فيه لان الصبي والمجنون لا يخاطبان فلا يكون فعلهما زنا والتمكين
من غير زنا ليس بزنا فلا يوجب الحد والحربي مخاطب ففعله زنا والتمكين من الزنا يوجب الحد
م نظيرهما ش اي نظير هذا الاختلاف الواقع بين ابي حنيفة ومحمد م اذا زنى المكره بالمطاوعة
تحد المطاوعة عنده ش اي عند ابي حنيفة وبه قال الشافعي ومالك واحمد وعند محمد لا تحد
م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م واذا زنى الصبي والمجنون بامراة طاوعته اي طاوعت
الصبي او المجنون م فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعي يجب الحد عليها ش اي على المراة

المطاوعة وهو ش اي قول زفر والشافعي م رواية عن ابي يوسف ش وبه قال مالك واحمد لانها زانية
حقيقة م وان زنى بصبية مجنونة او صغيرة يجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع ش انما قيد
بقوله يجامع مثلها لانها اذا لم تكن يجامع مثلها فوطيها لا يجب عليه الحد لانه لا كاتيان البهيمة
لان الطباع السليمة لا ترغب في مثلها الا ترى الى ما قال صاحب الاجناس [illegible]
الرجل جارية لها خمس سنين وافضاها ولا تحتمل الوطي لصغرها لا كفارة عليه ولا يقطع اذا لم ينزل
وهو كايلاج البهيمة ونقل ايضا صاحب الاجناس عن نوادر ابن رستم قال ابو حنيفة اذا جامع
ابنة امرأته وهي صغيرة لا يجامع مثلها فافضاها لا تحرم عليه امها لان هذه ممن
لا يجامع وقال ابو يوسف [illegible] قال محمد [illegible] احب الي ولكن لا افرق بينه وبين
امها م لهما ش اي [illegible] م [illegible] ش كما في صورة الاجماع بان كانت مجنونة او صبية
او نائمة او مكرهة م لا يوجب سقوط الحد من جانبه ش اي من جانب الرجل بالاتفاق م فكذا العذر
من جانبها ش بان كان صبيا او مجنونا [illegible] كل واحد منهما مواخذ بفعله وهو معنى قوله م
وهذا لان كل واحد منهما ش [illegible] م مواخذ بفعله ش ولا بفعل
صاحبه م [illegible] ش [illegible] م وانما هي ش اي
المرأة م محل الفعل ش [illegible] حقيقة من الرجل اي ولاجل
ذلك م يسمى [illegible] م والمرأة ش [illegible] المرأة م موطوءة [illegible]
ش على [illegible] اسم المفعول [illegible] والشافعي ان الله
تعالى سمى المرأة [illegible] والجواب ان الله تعالى
سماها [illegible] كقوله تعالى في عيشة راضية
[illegible] رضي [illegible] وكما في قوله
تعالى [illegible] باسم الفاعل [illegible]
المرأة [illegible] ش [illegible]
[illegible]
الاضافة في جهة [illegible] م [illegible] ش اي [illegible]
ش [illegible] م وفعل الصبي ليس بصفة
العقة ش لان الصبي [illegible] لان العلم
مرفوع عنه وكذا فعل المجنون [illegible] م [illegible] ش اي فلا يتعلق به الحد فان
قيل لما لم يجب الحد على الصبي والمجنون [illegible] ان يجب عليهما العقر لان الوطي في غير
الملك لا يخلو عن احد الامرين اما الحد واما العقر [illegible] الصبي بصبية
او مكرهة يجب عليه المهر [illegible] في ايجاب المهر عليه
لانا لو اوجبنا عليه [illegible] عليها في [illegible]
لها بالزنا معها [illegible] الامر على [illegible] ولا [illegible] الايجاب خلاف
ما اذا كانت مكرهة او صبية فان المكرهة ليست بآثمة والصبية لا يعتبر امرها العدم [illegible]
فكانت بمنزلة المكرهة م قلت ش اي محمد في الجامع الصغير م ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه
وكان ابو حنيفة اولا يقول يحد وهو قول زفر ش وبه قال الشافعي في قول واحمد م لان الانتشار آلة
آية الطواعية ش اي علامتها وعلامة الاختيار ايضا فانتفى به الاكراه مما ينافيه فانتفى الاكراه مثل الطاع

طوعا وطواعية مثل الطاع يطيع اطاعة الا انهم يقولون طاع له ولا يقولون طاعه كما يقولون اطاعه
ولا يتوطى الا بعد اعتقاد ذلك م ثم رجع وقال لا حد عليه لان الانتشار ش اي انتشار الآلة م قد يكون
طبعا ش اي من حيث طبع الرجل م لا طوعا ش اي لا من حيث الطوع م كما في النائم ش فان النائم قد تنتشر آلته
لفرط حرارته وان لم يكن قصد واختيار م كما في النائم ش فان النائم م فاورث شبهة ش فاندرا الحد وبه
قال الشافعي في قول ولكنه يعزر وهو قولهما م وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة ش وبه
قال زفر والشافعي في قول واحمد م وقالا لا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م لا يحد ش وغير السلطان مثل
السلطان عندهما يعني لا يحد يعني سواء اكرهه السلطان او غيره م لان الاكراه عندهما قد يتحقق
من غير السلطان لان المؤثر ش اي في الحكم م خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره ش اي من غير السلطان
[illegible] قال الشافعي واحمد م وله [illegible] ش اي [illegible] الاكراه من غير السلطان م لا يدوم
الا نادرا لتمكنه ش اي لتمكن المكره م من الاستغاثة بالسلطان او بجماعة المسلمين ويمكنه دفعه
بالسلاح ش ويمكنه [illegible] رأي دفع غير
السلطان حاصله ان المكره [illegible] الاكراه [illegible] من غير السلطان بالسلطان او بجماعة
المسلمين او بنفسه بالسلاح [illegible] في هذا الزمان
اما السلطان فانه لا [illegible] السلطان واما جماعة
المسلمين [illegible] الاكراه بنفسه بسلاح
او بغيره [illegible] الخلل الجوهرة لاجل
هذا ذكر في الكافي ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فالسلطان كان في
[illegible] لكل متغلب فيتحقق
الاكراه من غيره [illegible] لكل متغلب فيفتي
م وان [illegible]
[illegible] الخروج [illegible] اي
بغير السلطان [illegible] الخروج بالسلاح عليه م قال ش اي قال محمد في الجامع
الصغير م ومن اقر [illegible] اربع مرات [illegible] تزوجتني او اقرت
ش اي المرأة م بالزنا [illegible] ش لا حد عليهما [illegible] الكافي وفي بعض النسخ
عليهما [illegible]
ولا عليها [illegible] في مجلس واحد
لتعتبر ذلك [illegible] م وعليه المهر في ذلك ش لانه لما سقط الحد وجب المهر اعانة لخطر المحل
لكن هذا انما اذا كان دعوى النكاح [illegible] الدعوى يسقط الحد فلا مهر
لها لان الحد لا يسقط بعد الاقرار [illegible] فان قلت كيف يجب لها المهر اذا اقر بالزنا وادعى
الرجل النكاح وهي باقرارها بالزنا [illegible] قلت [illegible] لكن الحد سقط عنهما
لشبهة ناشئة من دعوى النكاح [illegible] الى اقرارها بالزنا فوجب
العقر وهو مهر المثل بانه لخطر المحل م لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين ش
اي النكاح يقوم بطرفي الرجل والمرأة م فاورث شبهة ش اي قولها تزوجني او قوله تزوجتها اورث
شبهة في سقوط الحد عن المدعي م واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع ش وهو المحل
لان المهر يجب حقا لله تعالى في النكاح [illegible] المفوضة وههنا لما سقط الحد عنهما ثبت في
حقهما شبهة النكاح فلا ينفي المهر لا سقاطها كما في حقيقة النكاح م ومن زنى بجارية فقتلها فانه يحد

وعليه القيمة ش انما وضع المسالة في الجارية وان كان الحكم وهو وجوب الحد مع الضمان لا يتفاوت
بين الحرة والامة فانه لو فعل هذا مع الحرة يجب الحد والدية لما ان الشبهة في عدم وجوب الحد
انما ترد في حق الامة لا في حق الحرة لان الحرة لا تصير ملكا للزاني عند اداء الدية والامة تصير ملكا كيلا
يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد م معناه ش اي معنى قول محمد قتلها م بفعل الزنا ش انما فسر
قول محمد لان المسالة من مسائل الجامع الصغير قال الاتراري ولم يذكر فيه الخلاف لكن ذكر ابو الليث
في شرحه للجامع ذكر ابو يوسف في الامالي ان هذا قول ابي حنيفة خاصة وفي قول ابي يوسف لا حد
عليه ولو كانت حرة تعلق الحد بالاتفاق وكذا ذكر الخلاف في المنظومة بين ابي حنيفة وابي يوسف
ولا قول فيه لمحمد م لانه جنى جنايتين ش وهما الزنا والقتل م فيوفر على كل واحد منهما ش اي من الجنايتين
م حكمها ش اي حكم الجناية يعني يواخذ بموجب كل واحد منهما فيحد بالزنا ويضمن القيمة بالجناية
على النفس ولا منافاة بينهما لجهة عاله فلا يكون ضمان القيمة ما نعا عن وجوب الحد لانه ضمان الدم
م وعن ابي يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة ش فصار كما لو ملكها قبل اقامة
الحد سقط الحد م فصار ش اي حكم هذا م كما اذا اشتراها ش اي الامة التي زنى بها قبل
اقامة الحد م وهو على هذا الخلاف ش اي شراء الجارية بعد الزنا قبل اقامة الحد على هذا
الخلاف عند ابي حنيفة ومحمد يحد خلافا لابي يوسف وكان رد المختلف في المختلف لكن الخلاف
في المشتراة بعد الزنا مذكور في ظاهر الرواية بخلاف ما نحن فيه م واعتراض سبب الملك قبل
اقامة الحد يوجب سقوطه ش اي سقوط الحد م كما اذا ملك المسروق قبل القطع ش اي
كما اذا ملك السارق المسروق منه المسروق قبل القطع من السارق سقط القطع م ولهما ش اي لابي حنيفة
ومحمد م انه ضمان قتل ش اي ان هذا الضمان ضمان قتل ولهذا يجب على العاقلة في ثلاث سنين
فلا يوجب الملك لانه ضمان دم والدم مما لا يملك ولكن [illegible]
يجب بعد الموت والميت ليس بمحل للملك م ولو كان يوجب [illegible] كان ضمان [illegible]
فانما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع [illegible] العقوبة لو كان هذا
الضمان يوجب الملك لا وجب في العين [illegible] بع التي هي اعواض استوفيت
فانعدمت وتلاشت م والملك يثبت مستندا ش [illegible] العوضان يثبت بطريق
الاستناد والاستناد يظهر في القائم لا في الغائب وهو معنى قوله م فلا يظهر في المستوفى ش
يعني الفائت م لكونها ش قال الاتراري الضمير راجع الى المستوفى على تاويل منفعة البضع اي
لا يظهر الملك في المنافع المستوفاة لانها انعدمت ولا وجه ان يعزل اي لكون المنافع معدومة
ش فاذن لم يثبت شبهة الملك في منافع البضع المستوفاة فلم يسقط الحد م وهذا ش اي
هذا الذي قلنا م بخلاف ما اذا زنى بها ش اي بالجارية م فاذهب عينها حيث يجب عليه
قيمتها ش اي قيمة العين وهو نصف قيمة الجارية م ويسقط الحد لان الملك هناك يثبت في
الجثة العمياء وهي عين ش لا عرض فجاز ان يثبت الملك فيها بطريق الاستناد م فاورثت شبهة
ش في سقوط الحد وفي صورة المتنازع فيه لم يثبت الملك في الجارية اصلا لان ذلك الضمان
ضمان دم ولم يثبت في المنافع ايضا لانها معدومة فلم يسقط الحد لفقدان الشبهة م
قال ش اي محمد في الجامع الصغير م وكل شيء صنعه الامام ش بان قذف انسانا او زنى
او شرب الخمر والمراد من الامام الخليفة قاله ابو الليث وفسر بقوله م الذي ليس فوقه
امام ش ولا شك ان الخليفة ليس فوقه احد م فلا حد عليه الا القصاص فانه يوخذ به

ولا الاموال ش اي يوخذ ايضا بالاموال م لان الحد حق الله واقامتها ش اي اقامة الحدود م اليه ش
اي الى الامام م لا الى غيره ش اي ليس لغير الامام اقامة الحد م ولا يمكنه ش اي ولا يمكن الامام ان
يقيمه ش اي ان يقيم حق الله على نفسه لانه لا يفيد ش الوجوب فائدته لانه لا يتبع موليا فلا يتبع زاجرا والمقصود
من الحد الزجر فلا بد ان يكون الزاجر غير المزجور ولا يقدر القاضي ان يقضي عليه لانه هو الذي ولاه
القضاء فيسقط حق الله في الدنيا م بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ش اي المستحق م ولي
الحق ش اي صاحب الحق واختار لفظ الولي ليتناول الوصي والوكيل م اما بتمكينه ش اي بتمكين الامام
اياه في اخذ حقه م او بالاستعانة بمنعة المسلمين ش اي بقوتهم يقال فلان في عز ومنعة اي
يمنع على من قصده بمن لا لعداوة م والقصاص والاموال منها ش اي من حقوق العباد فالامام وغيره فيهما
سواء لانه يمكن استيفاء القصاص والمال بمنعة المسلمين كذا قال الاتراري قلت م واما حد القذف
قالوا ش اي قال علماؤنا المتقدمون فيه [illegible] على ما يجيء في اثناء ان شاء الله تعالى م فحكمه ش اي حكم
حد القذف م حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى ش يعني لا يواخذ به الامام م والقائل ان يقول
لو كان الغالب فيه حق الشرع لو جب [illegible] المشايخ [illegible] في كل الوجوه وفي [illegible] انه يحلف
انه حق العبد م والجواب انه [illegible] على الحقين [illegible] فيعمل بكل منهما بحسب ما يليق
به وانما لا يليق بالحدود ان يكون حق [illegible] الا يستوفيه [illegible] الاحكام ان يكون حق الله
تعالى لانه ليس فوقه امام يستوفيه [illegible] م والله اعلم م باب

الشهادة على الزنا والرجوع عنها ش اي هذا باب في بيان احكام الشهادة على الزنا وبيان حكم
الرجوع عن الشهادة [illegible] الزنا [illegible] يكون باحد شيئين [illegible] الاقرار او الشهادة
والحاجة [illegible] هاهنا عن الاقرار [illegible] الزنا بالشهادة [illegible] الشاهد [illegible]
الزنا [illegible] بالشهادة [illegible] المكملة كما
في الكلام [illegible] م واذا شهد الشهود [illegible]
على الامام [illegible] ش هذا لفظ القدوري
في مختصره ثم ذكر المصنف لفظ [illegible] م وفي الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود
بسرقة او بشرب الخمر او بزنا [illegible] الا انه على زيادة ايضاح في
تعليله [illegible] او زيادة لفظ الحين الذي استفاد
منه الحين المتطاول [illegible] في السرقة م والاصل
ان هذا الباب [illegible] ش اي [illegible] م لله تعالى يحد الشرب
وحد الزنا وحد السرقة [illegible] ش اي الشافعي [illegible] بقول لا يبطل الشهادة
والاقرار [illegible] اي بالتقادم [illegible] الشهادة والاقرار
لا يبطلان بعد التقادم عند ابي حنيفة وابي يوسف الاقرار لا يبطل بالتقادم الا الاقرار
بشرب الخمر فانه يبطل بالتقادم [illegible] التقادم [illegible] اعتبارا بحجة الاقرار
بحجة البينة م وهو ش اي الشافعي م يعتبرها ش اي يعتبر الشهادة م بحقوق العباد ش حيث لا يمنع
التقادم في حقوق العباد م وبالاقرار ش اي وبعتبرها م بالاقرار الذي هو احدى الحجتين ش وهما
البينة والاقرار م ولنا ان الشاهد مخير بين حسبتين ش تثنية حسبة بكسر الحاء وسكون المهملتين
قال في المجمل الحسبة احتسابك الاجر عند الله تعالى وقال الكاكي بين حسبتين اي اجرين مطلوبين
يقال احتسب بكذا اجرا والاسم الحسبة والجمع الحسب م اداء الشهادة والستر ش قال الاتراري

كلاهما بالجر على انهما بدلان من حسبتين فكذلك الرفع فيهما احسن على ان كل واحد منهما خبر لمبتدأ محذوف
تقديره احدهما اداء الشهادة والآخر الستر اما الشهادة فلقوله تعالى واقيموا الشهادة لله واما الستر
فلما رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة ثم ان
الشاهد اذا لم يشهد في اول الامر حمل امره على الصلاح بان يقول انه اختار الستر الحسبة لا الحقد
ثم بعد ذلك م فالتاخير ش اي تاخير الشهادة ان كان لاختيار الستر فالاقدام ش اي اقدامه على
الشهادة م بعد ذلك لضغينة ش اي لضغن بالمجتبي وهو الحقد م هيجته ش اي بعثته من هيجت
الناقة فانبعثت م او لعداوة حركته فيتهم فيها ش اي في الشهادة فلم تقبل م وان كان التاخير لها
ش اي في الشهادة م لا للستر ش اي لا لاجل الستر عليه م يصير فاسقا آثما ش لان تاخير الحد حرام
فاذا كان كذلك م تيقنا المانع ش من القبول فلا حاجة الى [illegible] ولو طلب المدعي الشهادة في
حقوق العباد فاخر الشاهد بلا عذر [illegible] مع امكانه م بخلاف الاقرار
ش حيث لا يبطل بالتقادم م لان الانسان لا يعادي نفسه ش فتنعدم التهمة م فحد الزنا
وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه
مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا ش اي ولاجل كون حد القذف
فيه حق العبد م لا يصح الرجوع بعد الاقرار [illegible] في حقوق العباد لان الدعوى فيه
ش اي في حق العبد م شرط فيحمل تاخيرهم ش اي [illegible] الشهادة م على انعدام الدعوى
فلا يوجب ش اي تاخيرها م تفسيقهم ش لعدم الوجوب م بخلاف حد السرقة ش جواب عما
يقال الدعوى شرط في السرقة [illegible] فينبغي ان لا يمنع التقادم [illegible] ان القبول
في حقوق العباد [illegible] لاشتراط الدعوى [illegible] بقوله م لان الدعوى فيه ش
اي في حد السرقة م للمال ش [illegible] حق الله تعالى [illegible]
ش من قوله في كتاب السرقة [illegible] فاشترط ش اي الدعوى
على ما نبين [illegible] الحال ش اي [illegible] الدعوى شرط [illegible] تاخير الشهادة
مانعا القبول [illegible] الحكم [illegible] ما تقدم على تقرير
ان المعنى المبطل للشهادة في التقادم [illegible] هو الضغينة او العداوة
ولكنه امر باطن لا مطلع عليه فادير الحكم على كون الحد خالصا لله تعالى سواء [illegible]
كما ادير الرخصة على السفر [illegible] ولا يعتبر وجود التهمة
في كل فرد ش [illegible] التقادم [illegible] سواء وجدت التهمة او لا كما
في السفر [illegible] م ولان السرقة ش جواب آخر [illegible] م تقام على الاستسرار ش
لانها توجد في ظلم الليالي [illegible] المسروق منه
عالما بالشهادة حتى يستخفيه بالشاهد م فيجب على الشاهد اعلامه ش [illegible] فبالكتمان يصير
فاسقا آثما ش فترد شهادته بخلاف حد القذف فان القذف يكون في الشهر غالبا فيعلم المقذوف
الشاهد ويراه فاذا لم يعلمه لا يصير فاسقا م ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء ش اي
في ابتداء الامر بلا خلاف م يمنع الاقامة ش اي اقامة الحد م بعد القضاء خلافا لزفر ش فعنده
لا يمنع واوضح ذلك بقوله م حتى لو هرب ش اي الزاني م بعدما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد تقادم
الزمان لا يقام عليه لان الامضاء ش اي الاستيفاء م من القضاء في باب الحدود ش لان الامضاء
تتمة القضاء ولهذا كان مفوضا الى الامام وهذا لان القضاء انما يكون للاعلام من له الحق

عنه او لتمكنه من الاستيفاء وذلك لا يتصور في حقوق الله تعالى فيكون المعتبر في حقوق الله تعالى النيابة
بجهة الاستيفاء فكان التقادم قبل الاستيفاء بعد القضاء كالتقادم قبل القضاء م واختلفوا
ش اي العلماء م في حد التقادم واشار ش اي محمد م في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد
حين م والحين ستة اشهر [illegible] م وهكذا اشار الطحاوي ش اي الى
ستة اشهر لان اسم الحين عند الاطلاق ينصرف الى ستة اشهر كما في مسالة لا اكلمه حينا م وابو
حنيفة رضي الله عنه لم يقدر في ذلك ش اي في حد التقادم تقديرا شيئا لان نصب المقادير
بالرأي ممتنع ولان النقل لا اهتداء في ذلك م وفوضه ش اي فوض ابو حنيفة حد التقادم الى
رأي القاضي في كل عصر ش لان التقادم يختلف باختلاف الاحوال والاعصار فيفوض الى رأي القاضي
م وعن محمد انه قدره ش اي التقادم م بشهر لان ما دونه ش اي ما دون الشهر عاجل [illegible]
انه ادنى الآجال [illegible] ذلك على [illegible] الشهر
[illegible] هذه الرواية في كتابه [illegible] المشهور م وهو ش اي تقدير التقادم بشهر
م رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح ش [illegible] التقادم بشهر هو الاصح [illegible]
في الاجناس [illegible] ابو يوسف جهدنا على ابي حنيفة ان يوقت في ذلك شيئا فابى
[illegible] ذكر في [illegible] قال ابو حنيفة [illegible]
الحد وان قالوا [illegible] على [illegible] الزانية
بشهر وهو قول ابي يوسف ومحمد م وهذا ش [illegible] التقادم بشهر م اذا
لم يكن بينهم ش اي بين الشهود م وبين القاضي مسيرة شهر [illegible] بينهم وبين القاضي
مسافة شهر م تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا تتحقق التهمة
[illegible] م والتقادم في حد الشرب كذلك ش اي [illegible] كالتقادم في حد الزنا [illegible]
م عند محمد وعندهما [illegible] الرائحة م على ما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى ش اي في باب حد
الشرب م وان شهدوا على رجل انه زنى [illegible] الثلاثة
وعلى قول ابي حنيفة [illegible] الجامع الصغير [illegible]
[illegible] الاخير وهو قول ابي
يوسف ومحمد [illegible] الرجل [illegible] وهو غائب
لم يقطع [illegible] المراة [illegible]
[illegible] الدعوى [illegible] الاشتراط الآخر
[illegible]
[illegible] ولا معتبر للموهوم
ش جواب [illegible] الرجل [illegible] يدعي النكاح فيصير
شبهة فاجاب بقوله م والاعتبار بالموهوم [illegible] يحتمل ان يدعي [illegible] على العقد
الدعوى فيصير شبهة [illegible] شبهة الشبهة وهو
المعتبر بالموهوم [illegible] الشبهة [illegible] فكان
[illegible] لاحتمال العفو من
الغائب [illegible] القصاص حقيقة العفو لا شبهة العفو
فاذا كان غائبا يكون احتمال العفو شبهة فاعتبرت الشبهة [illegible] اذا حضرت المراة

المراة وادعت النكاح كان شبهة فاذا غاب احتمال الشبهة وكذلك شبهة الشبهة فلا يعتبر الا اذا [illegible]
م وان شهدوا انه زنى بامراة لا يعرفونها لم يحد لاحتمال انها امراته او امته بل هو الظاهر ش [illegible]
المراة امراته او امته هو الظاهر لان ظاهر حال المسلم ان لا يزني والشهود لا يفصلون بين زوجته
وامته وبين غيرها الا بالمعرفة فلم يعرفوها لم يكن اقامة الحد لشبهتها [illegible] م فلو قال المشهود عليه
[illegible] ليست بامراتي ولا امتي [illegible] الحد [illegible] الشهادة [illegible] الحد بسبب
باقراره بالزنا فلا يحد ولو كان [illegible] الاقرار [illegible] لا [illegible] م وان اقر [illegible] ذلك حق
اي وان اقر بالزنا [illegible] لانه لا يخفى عليه امراته وامته ش اي لا [illegible]
وامته عن غيرها [illegible] م وان شهد [illegible] فلانة [illegible]
ش اي [illegible] م واخران [illegible] ش اي الى المراة م طاوعته ش اي
طاوعت الرجل على الزنا م درئ الحد عنهما ش اي عن الرجل والمراة جميعا [illegible]
على صيغة المجهول من الدرء وهو الدفع قال الله تعالى ويدرأ عنها العذاب [illegible] م عند ابي
حنيفة وهو قول زفر [illegible] لا يحد م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م الحد على الرجل خاصة
لاتفاقهما على الموجب ش بكسر الجيم [illegible] الطواعية [illegible] الاكراه في
موجب الحد م في حقه ش اي في حق الرجل [illegible] م وتفرد احدهما بزيادة [illegible]
على قوله [illegible] الاكراه م الزيادة جنايته
وهو الاكراه ش الضمير راجع الى [illegible] م بخلاف جانبها ش اي بخلاف جانب المراة
م لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها [illegible] م في حقها ش وهو
طوعها م ولهما انهما ش اي ان [illegible] اختلفا [illegible] م وله ش اي ولابي حنيفة
م انه اختلف المشهود عليه [illegible] ش وفي الفوائد الخبازية
اراد بالمشهود عليه المشهود به [illegible] الا العراقي
جلد [illegible] ذكره في التفسير [illegible] لان المشهود عليه
في [illegible] وان كان [illegible] لان الزنا فعل واحد
يأتي عنه ظاهرا م لان الزنا فعل واحد [illegible] واحد حقيقة وان
كان اثنان حكما [illegible] شاهدي الطواعية
ش دليل آخر [illegible] بالشهادة والقاذف
خصم ولا شهادة للخصم وكان ينبغي [illegible] سقط عنهما
بشهادة شاهدي [illegible]
بسبب الاكراه م [illegible]
شهادتهما م وان شهد [illegible] ش اي [illegible]
انه زنى بها [illegible] عنهما جميعا لان المشهود [illegible] اختلاف المكان
ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة [illegible] عنه حد الشهود
حد القذف [illegible]
المشهود به [illegible]
اهلية كاملة وعدد كامل على زنا واحد صورة في زعمهم نظرا الى اتحاد صورة الشبهة الحاصلة
واتحاد المراة واما جاء [illegible] الاختلاف [illegible] شبهة الاتحاد في المشهود له فيدفع الحد

نظر الى اتحاد الصورة والمراة ش اي اتحاد صورة نسبة الزنا واتحاد المراة قال في المختلف وعلى هذا الخلاف
اذا شهدا انه زنى بها [illegible] م وان اختلفوا ش اي الشهود م في بيت واحد حد الرجل والمراة ش هذا اذا كان
البيت صغيرا فاختلفوا وقال اثنان انه زنى بها في هذه الزاوية من البيت وقال الآخران انه زنى بها في الزاوية
الاخرى منه وهو معنى قوله م معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية م وهذا استحسان ش
في حكم الرجل والمراة فيما اذا اختلف الشهود في البيت الصغير م والقياس ان لا يجب ش اي الحد
وهو قول زفر والشافعي ومالك م لاختلاف المكان حقيقة ش فاختلف المشهود به وهو الزنا كما في الدار
م وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في اخرى ش اي [illegible]
الفعل في زاوية اخرى م بالاضطراب ش [illegible] الى الزاوية الاخرى [illegible] البيت [illegible]
احتمل التوفيق حيث لا [illegible] شهادة الشهود [illegible] حد القذف
لشبهة [illegible] م او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه ش اي [illegible] في المقدم م اي من
كان في مقدم البيت يظنه [illegible] في المؤخر
فيشهد كل بحسب ما عنده [illegible] في التوفيق احتيال
لاقامة [illegible]
مشروع والشهادة حجة [illegible] وجوب الحد
بان الاختلاف في هذه [illegible] في المكان في الزاوية منصوص عليه بانه
شهدا [illegible] انه زنى بامراة [illegible]
بان عليها ثوبا اصفر [illegible]
قول ابي حنيفة في مسألة الاكراه [illegible]
بطوع كذا في قاضي خان [illegible]
[illegible] لا يجب [illegible] بامراة
بالنخيلة ش بضم النون [illegible]
من الكوفة [illegible]
اسم حي من اليمن [illegible] عند طلوع الشمس
والنخيلة [illegible] ش وهو موضع
قريب من الكوفة م درئ الحد عنهما ش [illegible] جميعا م اما عنهما ش
اي عن الرجل والمراة [illegible] ش يعني من غير [illegible] احدهما بعينه
لانه [illegible] احدهما
كاذب لا محالة [illegible]
لم يتميز الكاذب من الصادق [illegible] ش اي واما
درء الحد عن الشهود م فلاحتمال صدق كل فريق ش اي لاحتمال كل واحد من الفريقين ان يكونوا هم
الصادقين م وقال زفر [illegible] حد القذف عن الشهود م وان شهد اربعة على امراة بالزنا وهي بكر ش
اي والحال انها بكر م [illegible] درئ الحد عنهما ش اي [illegible] قال الشافعي واحمد وعند
مالك يجب الحد عليهما لانه لا يعتبر قول النساء في الحدود م وعنهم ش اي درئ الحد عن الشهود
ايضا وبه قال الشافعي واحمد م لان الزنا لا يتحقق مع البكارة ومعنى المسألة ان النساء نظرن اليها
فقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه ش اي في ايجاب الحد م

فلهذا ش اي فلاجل هذا المعنى وهو ان شهادة تهمن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه م سقط
الحد عنهما ش اي عن الرجل والمراة م ولا يجب ش اي حد القذف م عليهم ش اي على الشهود وحكى الكا
لحاكم وكذا اذا خرجت المراة رتقاء ويعمل فيه في الرتقاء والعذراء والاشياء التي يعمل فيها بقول النساء امر
امراة واحدة • وفي الفوائد الظهيرية وعلى هذا لو شهدوا بزنا رجل وهو مجبوب لا يحد هولاء الشهود
ايضا لان الحد انما يجب على القاذف لنفي العار والشنار عن المقذوف وانه منفي عنه لمكان الجب
م وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عميان ش اي والحال انهم عميان م او محدودون في ش
اي او الحال انهم محدودون في م قذف او احدهم ش اي او احد الشهود م عبد او محدود في قذ
ف فانهم ش اي فان الشهود ش يحدون م ولا يحد المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم ش اي
بشهادة هولاء م المال ليسوا من اهل اداء الشهادة والعبد ليس من اهل التحمل ش اي تحمل الشهادة
م والاداء ش اي ولا من اهل اداء الشهادة م فلم تثبت شبهة الزنا لان الزنا يثبت بالاداء ش
اي يثبت عند القاضي باداء الشهادة عند عدم الاقرار م وان شهدوا وهم فساق ش يعني
الفاسق وكذلك بين الشيئين جميع فاسق م او ظهر انهم فساق ش يعني شهدوا ثم بعد الشهادة ظهر انهم فساق
م لم يحدوا لان الفاسق من اهل التحمل والاداء وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا
ش اي ولكون الفاسق من اهل التحمل والاداء م لو قضى القاضي بشهادة فاسق نفذ عندنا ش والدليل
على انه من اهل الاداء قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي تثبتوا فلو لم تكن للفاسق شهادة لقال
فلا تقبلوا ولم يقل ذلك بل قال فتبينوا ولان التثبت للقبول عند ظهور الصدق فرجحانه عند القاضي
بان يقع في اكبر رايه ان مثل هذا الفاسق هل يكذب في الشهادة ام لا وقال الفقيه ابو الليث في شرح
الجامع الصغير ولو قضى القاضي بشهادة الفساق جاز يعني عندنا م فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا
وباعتبار قصور في الاداء لتهمة الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا ش اي فلاجل ذلك م يمتنع
الحدان ش اي حد الزنا على المشهود عليه وحد القذف على الشهود م وسياتي فيه ش اي في حكم هذه
المسالة م خلاف الشافعي رحمه الله م بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده
ش اي الفاسق في شهادته كالعبد عند الشافعي فيحد الشهود حد القذف عنده وبه قال احمد في
رواية ومالك م وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا ش هذا لفظ القدوري في مختصره وهو
احد قولي الشافعي وفي قول لا حد عليهم م وقال الكا يحدوا اي لم يطلب المشهود عليه
الحد ذكره البزدوي لا خلاف للائمة فيه لقوله تعالى فان لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم م
لانهم قذفة ش اي لان الذين نقصوا عن الاربعة قذفة جمع قاذف كسرة جمع سارق م اذ لا حسبة
ش لاقامة الحد م عند نقصان العدد وخروج الشهادة عن القذف باعتبارها ش اي باعتبار
الحسبة لان الشاهد مخير بين حسبتين على ما مر في اول الباب وهما ان يوجد حسبة الستر وذلك
ظاهر ولم يوجد حسبة اداء الشهادة ايضا فتعين القذف فلزم الحد ولان الله تعالى جعل نصاب
الشهادة في الزنا اربعة فاذا انقص العدد عنها صاروا قذفة فيحدون حد القذف لقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة واعلم ان في قول المص
لانهم قذفة اثرا اخرجه الحاكم في المستدرك في فضائل المغيرة بن شعبة عن ابي عتاب سهل بن حماد
عن عبد العزيز بن ابي بكرة قال كنا جلوسا عند باب الصغير الذي في المسجد ابو بكرة واخوه نافع وشبل
بن معبد اذ جاء المغيرة بن شعبة في ظلال المسجد والمسجد يومئذ من قصب والمغيرة امير البصرة
امره عليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانتهى الى ابي بكرة فسلم عليه فقال له ابو بكرة ايها الامير

ليس لك ذلك اجلس في بيتك وابعث الي من شئت فتحدث معه قال يا ابا بكرة ولا باس ثم دخل المغيرة من باب
الاصغر حتى تعدى الى باب ام جميل امراة من قيس فدخل عليها فقال ابو بكرة والله لا صبر لي على هذا ثم بعث غلا
له فقال له ارق الغرفة وانظر من الكوة فذهب فنظر فلم يلبث ان رجع فقال وجدتهما في لحاف فقال ابو
بكرة للقوم قوموا معي فقاموا فبدا ابو بكرة فنظر ثم استرجع ثم قال لاخيه انظر فنظر قال له ما رايت قال
الزنا محصنا ثم قال لشبل انظر فنظر فقال مثل ذلك فقال اشهد الله عليكم قالوا نعم ثم كتب ابو بكرة الى
امير المومنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بما راى فبعث عمر ابا موسى الاشعري رضي الله عنه اميرا
على البصرة وامره ان يرسل المغيرة ومعه ابو بكرة وشهوده فلما قدم ابو موسى ارسل المغيرة وابي
بكرة وشهوده وقال المغيرة ويل لك ان كان مصدقا وما عليك ان يكون لك ان كان مكذبا وما عليك فلما
قدموا على عمر رضي الله عنه قال لابي بكرة هات ما عندك قال اشهد اني رايت الزنا محصنا ثم قدم اخوه
نافع فقال نحو ذلك ثم تقدم شبل بن معبد البجلي فقال نحو ذلك ثم تقدم زياد فقال له ما رايت قال
رايتهما في لحاف وسمعت نفسا عاليا ولا ادري ما وراء ذلك فكبر عمر رضي الله عنه وفرح اذ نجى
المغيرة وضرب القوم الحد الا زيادا انتهى وسكت عنه وروى عبد الرزاق عن الثوري عن
سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي قال شهد ابو بكرة ونافع يعني ابن الحارث وشبل بن معبد على
المغيرة انهم نظروا اليه كما ينظرون الى المرود في المكحلة فجاء زياد فقال عمر رضي الله عنه جاء رجل
لا يشهد الا بحق فقال رايت مجلسا قبيحا وابتهارا فجلدهم عمر الحد انتهى قال ابو نعيم هولاء الذين
شهدوا اخوة لام واسمها سمية وزياد بن سمية كان يسمى زياد ابن ابيه انتهى الابتهار ان يبهر وهو
النفس العالي م وان شهد اربعة على رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ش يعني جلد وكان غير محصن
فجرحته السياط م ثم وجد احدهم ش اي احد الشهود م عبدا او محدودا في قذف فانهم يحدون
لانهم قذفة اذ الشهود ثلاثة ش اي لان الشهود ثلاثة لان الشهود في الزنا اذا كانوا اقل من
اربعة يجب عليهم حد القذف لقصور نصاب الشهادة ويجب الحد على المحدود في القذف حد وكذلك
اذا وجد احد الشهود اعمى م وليس عليهم ش اي على الشهود م ولا على بيت المال ارش الضرب ش
ومعرفة الارش ان يقوم المحدود عبدا سليما عن هذا الاثر ويقوم وبه هذا الاثر فينظر كم ينقص
به القيمة فينقص من الدية مثله م وان رجم ش اي كان محصنا ثم ظهر احد الشهود عبدا او محدودا
في قذف م فديته على بيت المال ش هذا بالاتفاق لان القاضي اخطا في قضائه فعاقبته توجب
الضمان في مالهم م وهذا ش اي عدم المذكور من الحكم عند ابي حنيفة م وقالا ارش الضرب ايضا
على بيت المال ش والحربي اذا قذف مسلما يجب عليه بالاتفاق وحد الخمر لا يجب عليه بالاتفاق وحد الزنا
والسرقة يجب عند ابي يوسف ولا يجب عند ابي حنيفة ومحمد والذمي يجب عليه جميع الحدود الا حد
الخمر وقد مر في باب الوطء الذي يوجب الحد م قال ش اي المصنف رحمه الله م معناه ش اي معنى كلام
محمد في الجامع الصغير ارش الضرب بناء على الفرق المذكور م اذا كان جرحه ش اي الضرب لانه اذا لم
يجرح لا يجب شي على احد كذا ذكره العتابي م وعلى هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور م اذا مات
ش اي المجلود م من الضرب ش يجب ديته في بيت المال عندهما اذا ظهر بعض الشهود عبدا
او محدودا في قذف او اعمى وعند ابي حنيفة لا يجب شي م وعلى هذا ش اي وعلى هذا الخلاف المذكور
م اذا رجع الشهود ش يعني بعد الجرح بالجلد او الموت بالجلد م لا يضمنون عنده ش اي عند ابي حنيفة
اصلا لا ضمان النفس ولا ضمان الارش م وعندهما يضمنون ش ارش الجراحة ان لم يمت المجلود والدية
ان مات م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب ش يعني بغير

قيد السلامة م اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع ش عن وسع الضارب م فينتظم الجارح وغيره ش اي
ليشمل الضرب الجارح وغير الجارح م فيضاف ش اي الجرح او الهلاك الى شهادتهم م لانهم ش اي لانهم اثبتوا الجلد
م فيضمنون بالرجوع ش لانه ظهر كذبهم في شهادتهم م وعند عدم الرجوع يجب ش اي الضمان م على
بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي ش لانه اخطاء في قضائه ولا يرجع الى الشهود لانهم ما رجعوا
والقاضي اذا اخطاء في قضائه يجب الضمان على من وقعت منفعة القضاء لاجله وقد وقعت
المنفعة للعامة لان منفعة الحد وهي اخلاء العالم عن الفساد يقع للعامة م وهو ش اي القاضي
م عامل للمسلمين فيجب الغرامة في مالهم ش وما لهم بيت مال المسلمين م فصار كالرجم والقصاص
ش اي صار الجرح او الهلاك بالجلد على تقدير عدم رجوع الشهود بان ظهر بعضهم عبدا او محدودا
كالرجم والقصاص ش فانه في الرجم والقصاص يجب الغرامة في بيت المال فكذا في الجرح او الموت
بالجلد م ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك
ش الا ترى ان الحد لا يقام في الحر الشديد والبرد الشديد ولا على المريض حتى يبرأ كيلا
يقع متلفا ولا بسوط له ثمرة كيلا يقع جارحا م ولا يقع ش اي الضرب حال كونه م جارحا ظاهرا الا لمعنى
في الضارب وهو قلة هدايته ش اي المعنى في الضارب قلة هدايته في عمله وترك احتياطه
م فاقتصر عليه ش اي فاقتصر الجرح او الاهلاك على الضارب من غير ان يضاف الى الشهود او القاضي
م الا انه ش استثناء من قوله فاقتصر عليه وهذا الجواب عما يقال لما اقتصر عليه كان ينبغي ان
يجب الضمان عليه وهو القياس فاجاب عنه بقوله م الا انه لا يجب الضمان عليه في الصحيح ش وهو
الاستحسان م كيلا يمتنع الناس عن الاقامة ش اي عن اقامة الحدود م مخافة الغرامة ش
لاجل الخوف عن الغرامة • وقيد بالصحيح احترازا عما ذكر في مبسوط فخر الاسلام ولو قال قائل يجب
الضمان على الجلاد فله وجه لانه لم يؤمر بهذا الوجه لانه امر بضرب مولم لا جارح ولا كاسر ولا تالف
فاذا اوجد الضرب على هذا الوجه فقد وقع فعله متعديا فيجب عليه الضمان والله اعلم م وان شهد
اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد ش اي الرجل م لما فيها ش اي في شهادة الفروع م
من زيادة الشبهة ش يعني لما فيها من شبهة زادت على الاصل لم يكن فيه فان الكلام اذا تداولته
الالسنة تمكن فيها زيادة ونقصان م ولا ضرورة الى تحملها ش اي الى تحمل زيادة الشبهة لان
الحدود حقا لله درءها لا اثباتها وبه قال الشافعي في قول ومالك واحمد وقال الشافعي في الاصح يقبل
اذا كان بشرائطه كشهادة الاصول م فان جاء الاولون ش اي الاصول بعد ما شهد الفروع م فشهدوا
على المعاينة في ذلك المكان ش يريد به ذلك الزنا بعينه م لم يحد ايضا معناه ش اي معنى قول محمد
في ذلك المكان م شهدوا على ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم ش اي شهادة الاصول م قد ردت
من وجه برد شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم بالامر والتحميل
ش اي الفروع قائمون مقام الاصول وهذا تعليل لرد شهادة الاصول بسبب رد شهادة الفروع
فان قيل يشكل هذا في الحقوق المالية فان ثمة تقبل شهادة الاصول بعد رد شهادة الفروع
والجواب ان المال يثبت بالشبهة بخلاف الحدود م ولا يحد الشهود ش اي الاصول والفروع
لا يحدون م لان عددهم متكامل ش والاهلية ايضا موجودة م وامتناع الحد على المشهود
عليه لنوع شبهة ش وهي شبهة البدلية واحتمال الزيادة والنقصان في الفروع وشبهة
الرد في الاصول م وهي كافية لدرء الحد لا لايجابه ش اي الشبهة كافية لاسقاط الحد لا لايجاب
الحد يعني ان الشبهة ليست بموجبة للحد ولكنها مسقطة له م واذا شهد اربعة على رجل

بالزنا فرجم ش اي الرجل م فكلما رجع واحد ش منهم م حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه
بقي من يبقى بشهادته ثلاثة ارباع الحق فيكون التالف بشهادة الراجع ربع الحق • وقال الشافعي يجب القتل
ش اي قتل الراجع م دون المال بناء على اصله ش اي اصل الشافعي م في شهود القصاص ش يعني اذا
رجعوا بعد القصاص يقتلون عنده فكذا هنا اذا رجعوا بعد الرجم يقتلون في الديات م وسنبينه
ان شاء الله تعالى ش قال الاترازي ويقول الشافعي قال ابن ابي ليلى وهو قول الحسن البصري ايضا هذه
حوالة ليس لها رواج الشاه ذكره في كتاب الحجاج م واما الحد فمذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر لا يحد
لانه ان كان قاذف حي فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم القاضي فيورث ذلك
شبهة ش اشارة الى كون الميت مرجوما بحكم القاضي م ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان
به ش اي بالرجوع م تنفسخ شهادته فيجعل للحال ش اي في الحال م قذفا للميت وقد انفسخت الحجة ش وهي
الشهادة م فينفسخ ما ينبني عليه وهو القضاء في حقه ش والضمير في عليه يرجع الى الحجة على تاويل
الكلام قاله الاترازي وقال ايضا في قوله وهو راجع الى ما وهو عبارة عن القضاء والضمير في حقه
راجع الى الراجع يعني ان القضاء انفسخ في حق الراجع لان القضاء مبتني على الشهادة وقد انفسخت
شهادة الراجع بالرجوع م فلا يورث ش اي كونه مرجوما بقضاء القاضي لا يورث م الشبهة
ش في سقوط حد القذف عن الراجع لان القضاء انفسخ في حقه م بخلاف ما اذا قذفه غيره ش اي
بخلاف ما اذا قذف الميت غير الراجع م لانه ش اي لان المرجوم غير محصن في حق غيره ش اي غير الراجع
م لقيام القضاء في حقه ش اي في حق الراجع فصار قيام القضاء شبهة في حقه فلم يحد قاذف الغير
م فان لم يحد المشهود عليه حتى رجع واحد منهم حدوا جميعا ش يعني حد الشهود كلهم واعلم
ان رجوع الشهود لا يخلو اما ان يكون بعد القضاء والامضاء او بعد القضاء قبل الامضاء او قبل
القضاء والامضاء فهذه فصول ثلاثة وقد ذكر الفصل الاول وشرع هنا في الفصل الثاني
وهو ما اذا رجع بعد القضاء قبل القضاء وهو قوله فان لم يحد المشهود عليه وهو
ما اذا رجع بعد القضاء قبل الامضاء يحدون كلهم م ويسقط الحد عن المشهود عليه
ش في قول ابي حنيفة وابي يوسف في قوله الاخر م وقال محمد يحد الراجع خاصة لان الشهادة
تاكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الراجع ش لا في حق غيره م كما اذا رجع بعد الامضاء ش وبه
قال ابو يوسف اولا وهو قول زفر ايضا وقال الشافعي في احد قوليه لا يحد الراجع م ولهما
اي لابي حنيفة وابي يوسف م ان الامضاء من القضاء ش اي ان امضاء الحد بقوله القضاء
بدليل ان الامضاء لا يجوز الا بحضرة القاضي ولهذا جعل الاسباب الحادثة في الشهود كالارتداد
والفسق والجنون والعمى والموت والغيبة بعد القضاء قبل الامضاء كالحادثة قبل القضاء
فاذا كان الامضاء من القضاء كان الرجوع قبل الامضاء كالرجوع قبل القضاء فيحدون
جميعا وهو معنى قوله م فصار كما اذا رجع واحد قبل القضاء ولهذا ش اي ولاجل ان الامضاء
من القضاء في باب الحدود م يسقط الحد عن المشهود عليه ش اذا رجع واحد بعد القضاء كما
يسقط اذا رجع قبل القضاء م ولو رجع واحد منهم ش هذا هو الفصل الثالث وهو ما اذا رجع
قبل القضاء والامضاء اي لو رجع شاهد واحد من الشهود الاربعة م قبل القضاء ش
والامضاء م حدوا جميعا ش اي يحدون كلهم م وقال زفر يحد الراجع خاصة لانه ش اي لان
الراجع م لا يصدق على غيره ش يعني ان رجوعه حجة على نفسه لا على غيره ش يعني ان رجوعه حجة على
نفسه لا على غيره م ولنا ان كلامهم قذف في الاصل ش يعني لكونه صريحا فيه م وانما يصير شهادة

باتصال القضاء به ش اي بكلامهم م فاذا لم يتصل به ش اي فاذا لم يتصل القضاء بكلامهم م بقي قذفا فيحدون ش لقصور عددهم م وان كانوا خمسة ش هذا عطف على اصل المسالة وهو قوله واذا شهد اربعة بالزنا فرجم م فرجع احدهم ش يعني بعد الرجم لان وضع المسالة في ذلك م فلا شي عليهم ش اي لا الحد ولا الدية لا على الشهود ولا على الراجع وبه قال الشافعي في الاصح ومالك واحمد وعن مالك لا تجب الدية بالرجوع اصلا وقال الشافعي في وجه يجب خمس الدية م لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربعة فان رجع اخر ش اي من الاربعة م حدا ش اي الراجع الاول وهو الخامس والراجع الثاني من الاربعة م وغرما ربع الدية ش وقال الشافعي ان قالا تعمدنا الكذب وجب عليهما القود وان قالا اخطانا وجب عليهما نصفهما من الدية م وغرما ربع الدية اما الحد فلما ذكرنا ش اشارة الى قوله ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع م وقال الاتراري فان قلت حين رجع الواحد من الخمسة لا شي عليه اصلا فبعد ذلك كيف يجب عليه الحد والغرامة برجوع الاخر قلت انما لم يجب عليه شي وقت رجوعه لمانع وهو وجود الشيب والمانع بقا الحجة الكاملة فلما رجع اخر زال المانع فعمل السبب عمله م واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلاثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف ش اي في كتاب الشهادات م وان شهد اربعة على رجل بالزنا فزكوا ش على صيغة المجهول من التزكية من زكى نفسه اذا مدحه وتزكية الشهود الوصف بكونهم ازكيا م فرجم ش اي الرجل م فاذا الشهود عبيد او مجوس فالدية على المزكين عند ابي حنيفة ش وقال المصنف رحمه الله معناه اذا رجعوا عن التزكية اي معنى قوله فالدية على المزكين قال وبدل على صحة ما قلنا ما نص عليه الحاكم في الكافي اذا اشهد الشهود على رجل بالزنا والاحصان فزكاهم نفر زعموا انهم احرار ورجم ثم وجد احدهم عبدا قال لا حد على الشهود ولا ضمان قلت فهل على المزكين شي قال ان قال المزكون علمنا انهم احرار لم يقض على المزكين بشي ولا على الشهود فان رجع المزكون عن شهادتهم ضمنوا وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا ضمان على المزكين قلت فان لم يقولوا انهم احرار وقالوا هم عدول ثم وجدوا عبيدا قال لا ضمان على المزكين الى هنا لفظ الحاكم رحمه الله وقال الكاكي قوله معناه اذا رجعوا عن التزكية بان قالوا تعمدنا هم احرار مسلمون مع علمنا بحالهم انهم عبيد وكذا في بعض الشروح فعلى هذا ينبغي ان لا يذكر في الكتاب قوله وقيل هذا اذا قالوا تعمدنا من غير ان يقال وقيل لان قوله وقيل يقتضي ان يكون معنى الرجوع عن التزكية التي توجب الضمان عنده فيه قول اخر سوى التعمد وليس كذلك فان المزكي اذا قال اخطات في التزكية لا يضمن بالاجماع وانما الخلاف فيما اذا تعمدت ذلك مع علمي بحالهم ذكره في جامع قاضي خان وغيره واليه اشار في المبسوط وقال تاج الشريعة معناه اذا رجعوا عن التزكية بان قالوا تعمدنا التزكية مع علمنا انهم مجوس حتى لو قالوا اخطانا لا يضمنون م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م هو على بيت المال ش اي الضمان على بيت المال م وقيل هذا ش اي وجوب الضمان عند ابي حنيفة م اذا قالوا ش اي المزكون م تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم ش اما اذا قالوا اخطانا فلا يجب عليهم الضمان قال الامام العتابي في شرحه للجامع الصغير قوله اذا قالوا علمنا انهم مجوس ومع هذا زكيناهم اما اذا قالوا اخطانا فلا يجب عليهم الضمان لانهم نائبون عن القاضي والقاضي لو اخطا لا ضمان عليه فكذا هنا وانما وجب الضمان عليهم اذا تعمدوا لانهم اظهروا علة علة التلف م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انهم ش اي ان المزكين م اثنوا على الشهود خيرا ش حيث اثبتوا بذلك شرط الحجة وهي العدالة م فصاركما

اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا على احصانه ش فلا يضمنون شيئا وبه قالت الثلاثة فاذا لم يضمنوا شيئا وجب الضمان على بيت المال م وله ش اي ولابي حنيفة رضي الله عنه م ان الشهادة انما تصير حجة وعاملة بالتزكية ش اذ الشهادة في الحدود لا توجب شيئا بلا تزكية م فكانت التزكية في معنى علة العلة ش لان التزكية معملة للعلة والمعمل للعلة علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة كما يضاف الى العلة الا ترى ان حفر البير لما كان هو الذي يجعل ثقل المار علة الوقوع في البير فيضاف الحكم اليه عند تعذر اضافته الى الفعل م فيضاف الحكم اليها ش اي الى علة العلة فصار المزكون كالشهود اذا رجعوا م بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ش حاصله ان الشهادة على الاحصان شرط محض او علامة معرفة حكم الزنا الصادر بعد وجود الاحصان ولا حاجة لثبوت الزنا الى شهود الاحصان لان الزنا يثبت بشهود الزنا قبل الاحصان ولكن لا يثبت الزنا بشهود الاحصان فلهذا ذكر وانظهر الفرق بين التزكية وشهادة الاحصان م ولا فرق بينهما اذا شهدوا ش اي المزكون م بلفظة الشهادة او اخبروا ش بان قالوا لنشهد انهم احرار او قالوا هم احرار م وهذا ش اي وجوب الضمان على المزكين على قول ابي حنيفة م اذا اخبروا بالحرية والاسلام ش اي فيما اذا اخبروا بحرية الشهود واسلامهم ثم ظهر الشهود مجوسا او عبيدا م اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبيدا لا يضمنون ش لان العبد قد يكون عدلا والمسائل كلها محفوظة ومقيدة واعلم ان ذكورة المزكي شرط عند ابي حنيفة خلافا لهما ذكره في المختلف ولا يشترط العدد في المزكي عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط الاثنان في سائر الحقوق والاربعة في الزنا وجوزتهما رجل وامراتين على الاحصان كذا قال الكاكي م ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ش فيه نظر لما تقدم ان كلام كل منهم يصير شهادة باتصال القضاء به وقد اتصل به القضاء فما وجه قوله لانه لم يقع كلامهم شهادة والجواب ان القضاء لما ظهر خطاوه تبين ما كان لم يكن فلا يتصل القضاء بكلامهم فلم تصير شهادة م ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث عنه ش اي لا يورث حد القذف عن الميت لا نقل الحد بل بطل الحكم بالطريق الانقلاب كما في صورة الرجوع عن الشهادة لانا نقول علة الانقلاب الرجوع عن الشهادة ولم توجد فان قيل لم لا يكون ظهورهم عبيدا او مجوسا علة للانقلاب كالرجوع فالجواب ان الانقلاب صيرورة الشهادة قذفا وكلامهم لم يقع شهادة م واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية في ماله وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة ش كالنكاح الفاسد يكون شبهة في اسقاط الحد م بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء ش حيث يجب القصاص لعدم الشبهة لان القضاء هو المورث للشبهة ولم يوجد اشار اليه بقوله لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل م عطف على قوله لان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل ش اي ظن الذي قتله م مباح الدم معتمدا على دليل مبيح كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم ش اي كما اذا ظن المسلم او الغازي الشخص حربيا وعليه علامتهم اي علامة اهل الحرب فقتله عمدا ثم ظهر ان المقتول ليس حربيا لا يجب القصاص للشبهة ظنه مباح الدم م وتجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل ش جمع عاقلة م لا تعقل العمد وتجب في ثلاث سنين لانه وجب بنفس القتل ش لا بالاقرار وكل شي يجب بنفس القتل تكون الدية مؤجلة في ثلاث سنين م وان رجم ش على بناء الفاعل معطوف على قوله فضرب عنقه اي وان رجم ذلك

الرجل المذكور المشهود عليه بالزنا بعد قضاء القاضي بالرجم وفي لفظ مبسوط البكري رجمه بالحجارة ولفظ
مبسوط السرخسي وان كان هذا الرجل قتله رجما م ثم وجدوا ش اي الشهود م عبيدا فالدية
في بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ش اي نقل فعل هذا الذي رجمه الى الامام م
ولو باشره بنفسه ش اي لو باشر الامام الرجم بنفسه م تجب الدية في بيت المال لما ذكرنا ش عند
قوله فيما مضى قبل ورقة بقوله لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة
في مالهم م كذا هذا ش اي كذا حكم هذا واشار به الى فعل الراجم م بخلاف ما اذا ضرب عنقه
لانه لم يأتمر امره ش اي امر الامام لانه امر بالرجم دون حز الرقبة فلم ينتقل فعله اليه م واذا
شهد اربعة على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر ش اي الى فرج الزاني والزانية م قبلت شهادتهم
ش وبه قال الشافعي في المنصوص ومالك واحمد ولو قالوا تعمدنا النظر للتلذذ لا تقبل اجماعا
وفي جامع السرخسي قال بعض العلماء لا تقبل شهادتهم وبه قال الاصطخري من اصحاب الشافعي
لاقرارهم بالفسق على انفسهم اذ النظر الى عورة الغير فسق م لانه يباح النظر لهم ضرورة
تحمل الشهادة ش لانهم كلفوا الى اقامة الشهادة على انهم رأوه كالميل في المكحلة والرشاء في البير
والعلم والخبرة م فاشبه الطبيب والقابلة ش اي اشبه نظر شهود الزنا الى فرج الزاني
والزانية لضرورة في ذلك نظر الطبيب والقابلة الى الفرج وهذا لان الطبيب يجوز ان
ينظر الى موضع العورة لضرورة المداواة وقال في خلاصة الفتاوى ولا يجوز النظر الى العورة
الا عند الضرورة وهي الاحتقان والختان والمداواة والولادة والبكارة في العنة والرد
بالعيب والمراة في حق المراة اولى وان لم يوجد ستر ما وراء موضع الضرورة م واذا شهد
اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امراة قد ولدت منه يرجم معناه ان ينكر الدخول
بعد وجود سائر الشرائط اي شرائط الاحصان لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول عليه
ش اي على الرجل م ولهذا ش اي ولاجل الحكم بالدخول عليه م لو طلقها يعقب الرجعة ش اي الطلاق
يعقب الرجعة يعني له ان يراجعها بعد الطلاق والطلاق قبل الدخول لا يعقب الرجعة م والاحصان
يثبت بمثله ش اي بمثل هذا الدليل الذي دل ظاهرا وفيه شبهة م فان لم تكن ولدت منه
وشهد عليه رجل وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعي ش ومالك واحمد م فالشافعي مر على اصله
ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر يقول انه ش اي الاحصان م شرط في معنى العلة
ش فلا تقبل شهادة النساء فيه لان شهادة النساء لا مدخل لها في باب الحدود م لان الجناية
تتغلظ عنده ش بيانه ان علة حد الزنا هو الزنا لكنه يتغلظ عند وجود الاحصان والحد الذي
الرجم الذي هو اقصى العقوبات فكان الاحصان شرطا في معنى العلة فلا تقبل شهادتهن
على علة الحد فلا تقبل ايضا على شرطه وهو الاحصان لانه في معناها لتغلظ الجناية عنده
وهو معنى قوله لان الجناية تتغلظ عنده ش اي عند زفر م فيضاف الحكم اليه ش اي الى الاحصان
م فاشبه حقيقة العلة ش فالحاصل يترتب على ذلك امران احدهما ما ذكره في الكتاب وهو قوله
م فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيالا للدرء ش اي لدفع الحد والثاني ان شهود الاحصان
اذا رجعوا بعد الرجم يضمنون عنده لان شهود العلة يضمنون بالرجوع بالاتفاق م فصار
كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا لا تقبل ش يعني انما المراد
لو كان مملوكا لذمي وهو مسلم فشهد شاهدان ذميان انه اي ان مولاه الذي اعتقه قبل
الزنا لم يرجم م لما ذكرنا ش اي لان الاحصان شرط في معنى العلة م ولنا ان الاحصان عبارة

عن الخصال الحميدة ش بعضها ليس من صنع المرء كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام
وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح والدخول بالمنكوحة م وانها ش اي وان الخصال الحميدة
م مانعة عن الزنا فلا يكون في معنى العلة ش لان المانع عن الشيء لا يكون علة ولا سببا له ولا شرطا ايضا
فضلا عن ان يكون في معنى العلة م وصار ش هذا م كما اذا شهدوا به ش اي بالاحصان م في غير
هذه الحالة ش اراد بهذه الحالة ما بعد الزنا اي ههنا م بخلاف ما ذكر ش اي بخلاف ما ذكره زفر من شهادة
الذميين على ذمي انه اعتق عبده قبل الزنا م بشهادتهما ش اي بشهادة الذميين م وانما لا يثبت
سبق التاريخ ش يعني يثبت العتق لكن لا يثبت سابقا على الزنا م لانه ينكره المسلم ش اي لان سبق
التاريخ ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة ولان المسلم يتضرر بسبق
التاريخ من حيث تغليظ العقوبة عليه فلا يجوز ان يتضرر المسلم بشهادة الكفار وكذا في المبسوط
وهو معنى قوله م او يتضرر به المسلم ش اما شهادة النساء في غير الحدود مقبولة وان
تضرر به المسلم م فان رجع شهود الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لزفر ش والشافعي في ضمان
شهود الاحصان ثلاثة اوجه احدها لا ضمان عليهم وهو قولنا والثاني يجب وهو قول زفر
والثالث اذا رجعوا مع الشهود على الزنا ان شهدوا بالاحصان قبل ثبوت الزنا لم يضمنوا وان
شهدوا بعد ثبوت الزنا ضمنوا وفي ما يضمنان اي الدية وجهان في وجه يضمنان نصف الدية
والثاني ثلث الدية كذا في الحلية م وهو فرع ما تقدم ش اي عدم الضمان على شهود الاحصان
عندنا اذا رجعوا او وجوب الضمان عند زفر بناء على ما قلنا انه في معنى العلة عنده وشرط
محض عندنا لا يتعلق به الوجوب والوجود بل هو علامة معرفة لحكم الزنا الصادر بعده
فروع وفي الاحصان يكفي للشهود ان يقولوا دخل بها او زوجها وقال محمد لا بد ان يقولوا جامعها
او باضعها كذا في الشامل ولو انكر الاحصان بعد ثبوت الزنا فشهد له انه تزوج بامراة ودخل
بها ثبت احصانه حتى يرجم كما لو قال وطئها او جامعها عند ابي حنيفة وابي يوسف وبه قال
الثلاثة وقال محمد لا يثبت احصانه فلا يرجم كما لو شهدا انه وطئها او زنا بها ولو شهد اربعة
انه زنى بامراة واربعة اخرى بزنى آخر ثم رجع الفريقان ضمنوا الدية بالاجماع وحدوا للقذف عند
ابي حنيفة وابي يوسف وبه قال احمد وقال محمد لا يحدون وبه قال الشافعي ولو شهدوا على
الزنا واقر مرة به حد عند محمد وبه قال الثلاثة لان الاقرار لا يبطل البينة ووقعت معتبرة فلا تبطل الا
وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا يحد وهو الاصح واذا اقر اربع مرات لا يحد عنده خلافا للثلاثة
ومالك واحمد قال عندهم تحد القاضي اذا امر بالرجم او الجلد هل يسع الغير ان يعاين الشهادة
او سبب وجوب الرجم او الجلد فعند ابي حنيفة وابي يوسف يسع وعند محمد لا يسع الا من لم
يشاهد وامتنع فقهاء ما وراء النهر بقول محمد لغلبة الفساد على القضاة فلا يؤمنون على
الخطر في الحدود التي تندرئ بالشبهات وقد فصل بعض المشايخ في ذلك فقال
القضاة اربعة عالم عادل وهذا واجب الطاعة يجب الايتمار وعادل جاهل وهذا يسأل عن
كيفية ثبوت ما ثبت عنده فاذا اخبر بما يوافق الشرع قبل قوله وعمل به وظالم عالم وظالم جاهل
وهذان لا يقبل قولهما ولا يلتفت اليهما وقيل ليس الى العالم عن ثبوت الحكم عنده فان وافق
مقتضى علمه عمل به وان نظر فيه انه خلافه تركه م باب

حد الشرب

ش اي هذا باب في بيان حكم حد الشرب قدم حد الزنا على حد الشرب لما
ان دعاء الطبع الى الزنا اكثر عند فرط الشبق ولهذا ضربه اشد من ضرب الشرب وفي الزنا

فالا لا كمل ليس لعدم حضر رجل وامراتان
اذ لا يأتي في خبر هذه المراة دخل بها
ثابت شهادتهم فلذلك لم يقدح

قتل النفس وفي شرب الخمر فوات العقل وكالتابع للنفس واخر حد القذف عن حد الشرب
لتيقن الجريمة في الشارب دون القاذف لانه يحتمل انه صادق في القذف بان كان المقذوف
زانيا ولهذا لا تحد القذف اخف من الجميع وتاخير حد الشرب لما انه شرع لصيانة الاموال
والمال تبع م ومن شرب الخمر فاخذ وريحها موجوده ش اي والحال ان ريح الخمر موجوده في فيه م او جاوا
به سكران ش اي جاوا به الى مجلس القاضي حال كونه سكران م فشهد الشهود عليه بذلك ش اي بشرب
الخمر م فعليه الحد وكذلك اذا اقر ش اي بشرب الخمر وريحها موجوده ش اي والحال ان ريحها موجود
في فيه ذكر خبر الريح بالتانيث لان الريح من الاسماء المؤنثة السماعية م لان جناية الشرب قد ظهرت
ولم يتقادم العهد ش اي والحال ان العهد لم يتقادم م ش التقادم في الحدود الا في حد القذف
مانع عن قبول الشهادة بالاتفاق على ما ياتي الآن م والاصل فيه ش اي في هذا الباب م قوله
عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه
ش هذا الحديث رواه جماعة من الصحابة رضي الله عنهم • عن ابي هريرة اخرج حديثه
اصحاب السنن الا الترمذي عن ابي سلمة عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سكر
فاجلدوه ثم ان سكر فاجلدوه ثم ان سكر فاجلدوه فان عاد الرابعة فاقتلوه ورواه ابن حبان
في صحيحه وقال معناه اذا استحل ولم يقبل التحريم ورواه الحاكم في المستدرك وقال صحيح
على شرط مسلم ولم يخرجاه • وعن معاوية اخرج حديثه اصحاب السنن الا النسائي عن ابي صالح عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه الحديث • وعن ابن عمر رضي
الله عنهما اخرج حديثه ابو داود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه وقال في الخامسة
ان شربها فاقتلوه • وعن قبيصة بن ذويب اخرج حديثه ابو داود عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد في الثالثة
او الرابعة فاقتلوه فاتي برجل قد شرب فجلده ثم اتي به فجلده ثم اتي به فجلده
ورفع القتل وكانت رخصة وفي صحبته قبيصة خلاف • وعن جابر اخرج حديث النسائي عنه
مرفوعا من شرب الخمر فاجلدوه الحديث • وعن ابي سعيد الخدري اخرج حديثه ابن ماجة
مرفوعا من شرب الخمر فاجلدوه الى اخره • وعن عبد الله بن عمرو اخرج حديثه الحاكم في المستدرك
مرفوعا نحوه • وعن جرير اخرج حديثه الحاكم ايضا عنه مرفوعا نحوه • وعن ابن مسعود اخرج حديثه
الطبراني في معجمه م فان اخذه وريحها بعد ما ذهب ريحها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد يحد ش وبه قالت الثلاثة م وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد يحد ش فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق م غير انه مقدر بمضي
الزمان عنده ش اي عند محمد م اعتبارا بحد الزنا ش فقدره بشهر لانه ادناه وبه قرنهم وهذا
ش يعني يقدر الزمان م لان التاخير يتحقق بمضي الزمان ش ولا بد من تقدير زمان اما ان ذلك
لستة اشهر او شهر واحد فيعلم في موضع اخر م والرائحة قد تكون من غيره ش اي من غير شرب
الخمر م كما قيل • يقولون لي انكه شربت مدامة • فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا •
ش روي البيت بكلمة قد شربت وهي رواية المطرزي في المغرب وبدونها وهي رواية الفقه فعلى
الاول لسقط همزة الوصل من انكه في اللفظ وعلى الثاني حرك بالكسر لضرورة الشعر ولا يسقط وتحرك
همزة الوصل في الحشو لا الانصاف • قوله انكه بكسر الهمزة وسكون النون وفتح الكاف
وسكون الهاء وهو امر من نكه يامره بان ينكه ليعلم انه شارب هو او غير شارب واصله من النكهة

وهي ريح الفم ونكهته اذا استشممت ريحه • قال الجوهري واستنكهت الرجل فنكه في وجهي ينكه وينكه نكها
اذا امرته ان ينكه ليعلم انه شارب او غير شارب وكلامه يدل على انه ياتي من باب منع يمنع ومن باب
ضرب يضرب وهو متعدي ولا يتعدي • والمدامة اسم من اسماء الخمر • وقال الاتراري والمدامة بمعنى
المدام وهي الخمر • قلت لا يحتاج ان يقال بمعنى الخمر لان كليهما من اسماء الخمر م وعندهما ش اي وعند
ابي حنيفة وابي يوسف م يقدر ش اي التقادم م بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رضي الله
عنه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ش هذا اثر عن عبد الله بن مسعود غريب بهذا اللفظ وروى
عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه اتي بسكران فقال ترتروه ومزمزوه
واستنكهوه ففعلوا ثم عاد به من الغد ودعا بسوط ثم امر بثمرته فدقت بين حجرين حتى صارت
درة ثم قال للجلاد اجلد وارجع يدك واعط كل عضو حقه • قوله ترتروه امر من الترترة
بتائين مثناتين من فوق وهي التحريك وكذلك مزمزوه امر من المزمزة بزائين معجمتين • قال صاحب
المغرب الترترة بالتائين المثلثة والمزمزة التحريك الشديد • قوله استنكهوه امر من الاستنكاه وهو
طلب النكهة وهي رائحة الفم وقد مر الكلام فيه انفا • وقال ابو عبيد انكر بعض اهل العلم
هذا الحديث لان الاصل في الحدود اذا جاء صاحبها مقرا ان يرد ويعرض عنه
الاستماع احيانا لا للدرء كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اقر ماعز فكيف
يامر ابن مسعود بالترترة والمزمزة والاستنكاه حتى يظهر سكره فالوجه فيه تاويله انه جاء في
رجل مولع بالشراب مدمن فاستجاز ذلك فيه انتهى • قلت ليس في حديث ابن مسعود انه
اتي به وهو مقر حتى تضعف هذا ابن الاثير وانما اتي به وهو سكران فقال ترتروه الى اخره ليعلم
انه سكران ام لا م ولان قيام الاثر ش اي اثر الخمر م من اقوى دلالة على القرب ش اي على قرب
العهد م وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتبار ش اي اعتبار الاثر م والتمييز
بين الروائح ممكن للمستدل ش هذا جواب عن قوله والرائحة قد تكون من غيره م وانما تشتبه ش
اي الاثر م على الجهال ش بضم الجيم وتشديد الهاء جمع جاهل والمراد بالجهال الذين لا يميزون
الروائح م واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد كما في حد الزنا على ما مر تقريره م لان
الانسان لا يكون متهما بالنسبة الى نفسه م وعندهما ش اي عند ابي حنيفة وابي
يوسف م لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة
ولا اجماع الا براي ابن مسعود وقد شرط ش اي ابن مسعود م قيام الرائحة على ما روينا
ش يعني قوله فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه • وقال الاكمل رحمه الله • وفيه نظر لان الاجماع انعقد
على ثبوت حد الشرب باتفاق ابن مسعود ولكن لا دليل على ان الشرط الذي شرطه ابن مسعود
وهو قيام الرائحة اجمع عليه الباقون وايضا كلام ابن مسعود شرطيه والشرطيه تفيد
الوجود عند الوجود لا غير وجواب لا نسلم تحريم الاسلام بان العدم المستفاد من مفهوم الشرط بل
من انتفاء الجمع عليه مدفوع بما ذكرنا اولا واما ما ذكر في اول الباب انه ثابت بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه وقال هاهنا انه ثابت باجماع الصحابة وبينهما منافاة وايضا اشتراط
الرائحة مناف لاطلاق قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه انتهى كلامه • قلت قوله
ولكن لا دليل مجرد النفي وهو لا ينافي احتمال الدليل • قوله يفيد الوجود عند الوجود لا غير يعني
لا يوجب العدم عند عدمه يعني هذا الخبر الحد عند وجود الرائحة ولا ينعدم عند عدمها
قلت عدم الحكم عند عدم الرائحة لا باعتبار ان عدم الشرط اوجب عدم الحكم بل العدم

الاجماع على الحد على ذلك التقدير لان اجماعهم لا يصح بدون راي ابن مسعود وهو لم ير الحد
عند الانقطاع الرائحة * فان قلت انه لم يوجد الاجماع فقد وجد النص وهو قوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه وليس فيه قيد اشتراط الرائحة * قلت قد خص منه الشرب مضطرا
او مكرها فتمكنت الشبهة فلا يصح ايجاب الحد به وقوله وها هنا مشايخنا * قلت الحديث
من قبيل الاحاد ومثله لا يثبت الحد والاجماع حجة قطعية فيثبت به م فان اخذه الشهود
وريحها توجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل
ان ينتهوا به ش اي انقطع ريح الخمر قبل ان ينتهوا به السكران الى الامام م حد في قولهم
ش اي في قول ائمتنا الثلاثة م جميعا ش يعني بالاتفاق بينهم لان زوال الرائحة بالعذر وكذا يغتفر
وفي المحيط كما لو زالت الرائحة بالمعالجة والاصل فيه ان قوما شهدوا عند عثمان رضي
الله عنه على عقبة بشرب الخمر وهو كان بالكوفة فحمله الى عثمان الى المدينة واقام الحد عليه
م لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم في مثله ش يعني في صورة
زوال الرائحة بالعذر م ومن سكر من النبيذ حد ش النبيذ على وزن فعيل بمعنى مفعول
وهو الذي يعمل من الاشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير والذرة والارز
ونحو ذلك من نبذت التمر اذا القيته في الماء ليخرج عليه حلاوته اليه وسواء كان مسكرا
او غير مسكر لانه يقال له نبيذ ويقال للعصير من العنب نبيذا كما يقال للنبيذ خمر وما يتخذ
من الزبيب بشيئان نقيع ونبيذ فالنقيع ان يضع الزبيب في الماء ويتركه بالماء ليخرج حلاوته
الى الماء ثم يطبخ ادنى طبخة فما دام حلوا يحل شربه واذا غلا واشتد وقذف بالزبد يحرم واما
النبيذ فهو الذي من ماء الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة يحل شربه ما دام حلوا واذا غلا واشتد وقذف
بالزبد على قول ابي حنيفة وابي يوسف الاخر يحل شربه ما دون السكر وعند محمد والشافعي
لا يحل وما يتخذ من التمر ثلاثة السكر والفضيخ والنبيذ فالنبيذ هو ما التمر اذا طبخ ادنى طبخة
يحل شربه في قولهم ما دام حلوا واذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند ابي حنيفة وابي يوسف
يحل شربه للتداوي والتقوي الا القدح المسكر وقال محمد والشافعي لا يحل وانما قال ومن سكر
من النبيذ فقيد بالسكر فيه لانه يشترط بخلاف الخمر فانه يجب بشرب قطرة منها بدون السكر
بالاجماع والحد في غير الخمر لا يجب الا بالسكر وبه قال النخعي وابو وائل وقال مالك والشافعي
واحمد والاوزاعي والحسن وقتادة وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم يحد في قليله وكثيره
كالخمر والسكر ليس بشرط اذا كان هو مسكرا م لما روي ان عمر رضي الله عنه اقام الحد على اعرابي
سكر من النبيذ ش هذا اخرجه الدارقطني في سننه عن سعيد بن ذي لعوة ان اعرابيا شرب
من اداوة عمر رضي الله عنه نبيذا فسكر فضربه الحد قال الدارقطني هذا لا يثبت ورواه العقيلي
في كتابه وزاد فيه فقال الاعرابي انما شربته من اداوتك فقال عمر انما جلدناك على السكر واعله
بسعيد هذا واسند تضعيفه عن البخاري وقال ليس بالصحيح وقال ابن المديني سعيد هذا مجهول
فان قلت قوله حد غير معلوم ما هو من حيث الكمية * قلت وعد بيانه بقوله م ونبين
الكلام في حد السكر ومقدار حده المستحق عليه ان شاء الله تعالى ش ويأتي بيانه في هذا الباب
عن قريب م ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها ش اي او تقيأ الخمر م لان الرائحة
محتملة * قال الاتراري يرد على تعليله هذا اشكال لانه قال قبل هذا والتمييز بين الروائح ممكن
للمستدل وقطع الاحتمال وهنا عكس ثم قال وتكلف بعضهم في توجيه ذلك فقال الاحتمال في

نفس الروائح فقبل الاستدلال والتمييز بعد الاستدلال على وجه الاستقصاء وقال ايضا او
التمييز ممكن لمن كان من الشراب والاحتمال لمن لم يعاينه * وفيه نظر لان من كان من الشراب يبقى الامر
على اعيان وتعين لا على استدلال وحين صاحب الهداية اثبت التمييز في صورة الاستدلال
لا في صورة العيان فهذا فيه ادنى كلام هذا الشارح عن كلامه ترجمانا انتهى * قلت اراد بقوله
وتكلف بعضهم الكاكي فانه كذا ذكره في شرحه وان الاكمل ايضا اخذ كلامه هذا ذكره في شرحه
وذكر الجوابين واستحسن الجواب الثاني وقال فيه وجه حسن لاشتماله على تفسير المستدل لانه
يدل على ان المستدل هو من معه دليل وهو معاينة الشراب والجاهل هو من ليس معه ذلك
م قال ويجوز ان يكون لقوله لان الرائحة محتملة على مذهب محمد رحمه الله م وكذا الشرب
قد يقع عن اكراه واضطرار ش على قولهما لا يلزم شيء وحديث عمر رضي الله عنه حجة ايضا فانه
لم يحد بوجود الرائحة ولا تثبت بمثله حد كالبنج ولبن الرماك وبه قالت الثلاثة
وفي النهاية وهو مخالف لما ذكره الامام المحبوبي في جامعه وعن ابي حنيفة ان من زال
عقله بالبنج ان علم انه بنج حين اكل يقع طلاقه وعتاقه وان لم يعلم لا يقع ثم قال والسكر
من هذه الاشربة واشار الى الاشربة المتخذة من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة
والشهد والعسل والفرصاد وغيرها حرام بالاجماع لان السكر من البنج حرام مع انه ماكول
غير مشروب فمن المشروب اولى * وبعض المشايخ قالوا بما قال المحبوبي على ما اذا اسكر من
البنج يقع طلاقه ويحد لفشو هذا الفعل فيما بين الناس م ولا يحد السكران حتى يعلم انه
سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك ش
هذا المخالف لما ذكره المحبوبي من قوله لان السكر من البنج حرام مع انه ماكول غير مشروب
وقد ذكرناه الآن عما فيه الكفاية * وقال الاكمل هذا ليس بصحيح لان رواية المحبوبي
تدل على ان السكر الحاصل من البنج حرام لا على ان البنج حرام * وكلام المصنف يدل على ان
البنج مباح ولا منافي بينهما انتهى * قلت فيما قاله تقويه لمن يتولع وفيه من الفساد ما لا يخفى
وقال في الاشربة الخلاصة وشرب البنج للتداوي لا باس به فان ذهب به عقله لم يحل وان
سكر منه لم يحد عنده خلافا لمحمد * قلت يعني البوم يفتي بقول محمد قطعا لمادة الفساد
م وكذا شرب المكره لا يوجب الحد ش لعدم الاختيار م ولا يحد حتى يزول عنه السكر
تحصيلا للمقصود الانزجار ش لانه اذا حد في حال السكر يحسب انه لم يحد ويبين ما روي
عن عمر رضي الله عنه انه حد سكران الى ان يصحو فلما صحا حده وبه قالت الائمة الثلاثة م
وحد الخمر والسكر ثمانون سوطا ش اي حد شرب الخمر كيف ما شربها قليلا او كثيرا وحد ان كان عن
طوع سكر او لم يسكر ولو شرب قطرة وحد السكر بغير السير في غير الخمر ثمانون سوطا والحد
في الخمر غير موقوف على السكر بالاجماع وفي غيرها من المسكرات موقوف على السكر عندنا خلافا
للائمة الثلاثة على ما يجيء في الاشربة ان شاء الله تعالى م لاجماع الصحابة ش اي على الثمانين
وروى البخاري في صحيحه من حديث السائب بن يزيد قال كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وامرة ابي بكر رضي الله عنه وصدرا من خلافة عمر رضي الله عنه
نقوم اليه بايدينا ونعالنا واردينا حتى كان اخر امرة عمر رضي الله عنه فجلد اربعين
حتى اذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين وكان اشكال ان عمر رضي الله عنه جلد ثمانين بحضرة اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه احد منهم فحل محل الاجماع ويقولنا قال

مالك واحمد في رواية واختاره ابن المنذر م وقال الشافعي واحمد في رواية اربعون فلو ضرب
قريبا من ذلك باطراف الثياب والنعال كفى على اصح الوجهين عنده ولو رأى الامام ان جلد ثمانين
جاز على الاظهر م ويفرق على بدنه ش اي يفرق الضرب على بدنه كما في حد الزنا على ما مر
ش في فصل كيفية الحد م ولا يجرد في المشهور من الرواية ش اي لم يجرد المحدود عن ثيابه
في جميع الحدود والتعزير الا الازار احترازا عن كشف العورة الا في حد القذف فانه يضرب
وعليه ثيابه الا الحشو والفرو [illegible] بما ننبه في بابه ان شاء الله تعالى م وعن
محمد انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به النص ش اي التجريد لم يرد به النص [illegible] م وقال
الاترازي وقال [illegible] في شرحه [illegible] لا حاجة الى التمسك بالقطع لانه
لم يرد بالتجريد [illegible] في كتب الحديث م [illegible] بقوله بعضهم الكاكي فانه قال لم
يثبت بالنص لانه لم يرد له النص القاطع كذا [illegible] وهو [illegible] نسبته الى غيره واما الاكمل
فانه قال لم يرد به نص [illegible] بالحد [illegible] ويقول محمد [illegible] لانه م وجه الظاهر
ش اي من الرواية م انا اظهرنا التخفيف مرة ش يعني من حيث العدد حيث لم يجعله مائة كما في
الزنا م فلا نعتبره ثانيا ش من حيث الصفة بترك التجريد وقال الاكمل فيه بحث من وجهين الاول
انه ليس لاحد من المجتهدين التصرف في المقدرات الشرعية والثاني ان الثمانين تغليظ
لا تخفيف لانه روي ان الخمر [illegible] في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالاكمام وبالايدي وغير
ذلك ثم جلد اربعين بالنعل وبعده فكان الثمانين تغليظا لا تخفيفا والجواب ان قوله انا اظهرنا
التخفيف كلام عن لسان المجتهدين والتخفيف انما هو باعتبار ان الله تعالى كان له ان يقدر
حد الشرب مائة كحد الزنا اذ هو القائل في الجناية حيث لم يقدر على مقدار معين كان تخفيفا
منه ولما جعله الصحابة رضي الله عنهم [illegible] اظهروا التخفيف فلم يقدروا الشيء
واما اظهروا التخفيف الذي كان بتركه التنصيص واليه اشار بقوله اظهرنا التخفيف
مرة [illegible] م وان كان عبدا [illegible] حده اربعون [illegible] لان الرق منصف على ما عرف
ش في فصل كيفية الحد واقامته وقال الاكمل اي على ما عرف اي في اصول الفقه م ومن اقر
بشرب الخمر والسكر ش بفتحتين هو نقيع التمر اذا غلا ولم يطبخ كذا فسره الناطفي في الاجناس
وقال في الجمهرة السكر [illegible] شراب يسكر وقال في ديوان الادب السكر خمر النبيذ وقال في المجمل
السكر شراب وقال في المغرب السكر عصير الرطب والمراد هنا ما ذكره الناطفي واما تخصيصه
بالذكر مع ان الحكم في سائر الاشربة [illegible] لان السكر كان الغالب في بلادهم
قال الاترازي ولا يروى السكر بضم السين [illegible] لان سكر [illegible] انه
معطوف على الشرب لا على الخمر على ان معنى اقر بشرب خمر واقر بالسكر فذاك صحيح من جهة اللغة
لكن السماع لم يقع الا على الاول ولكن [illegible] الاقرار بالسكر لا يخلو اما ان يكون بعد زوال السكر او حال
السكر فالاول لا يجوز لتقادم العهد والثاني ايضا لا يجوز لان السكران لا يحد باقراره وهي مسألة
اخر الكتاب ورأيت في نسخة شيخي العلامة السراجي رحمه الله بوجهين وكتب بخط شيخي وكتب
على الحاشية والرواية الصحيحة في الكتب المعتبرة بفتح السين [illegible] بضم السين ثم قال هكذا
افادني شيخي رحمه الله م ثم رجع لم يحد لانه خالص حق الله تعالى ش لانه لا يكذب له في الرجوع
وهو خالص حق الله فصار كالرجوع في الاقرار بالزنا م ويثبت الشرب بشهادة شاهدين
ويثبت بالاقرار مرة واحدة ش وهو قول ابي حنيفة ومحمد وعامة اهل العلم م وعن ابي يوسف

ش وهو قول زفر م انه يشترط الاقرار مرتين ش في مجلسين اعتبارا لعدد الاقرار بعدد الشهود
م وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنبينها هناك ان شاء الله تعالى ش اي سنبين هذه
المسألة في السرقة ان شاء الله تعالى م ولا يقبل فيه ش اي في حد الشرب م شهادة الرجال
مع النساء ش ولا نعلم فيه خلافا م لان فيها ش اي في شهادة النساء مع الرجال م شبهة البدلية
وتهمة الضلال والنسيان ش ذكر هذه الاشياء الثلاثة اشارة الى ما في قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم الى قوله فتذكر احداهما الاخرى من رجالكم اي من اهل ملتكم اما شبهة
البدلية فلان الله تعالى اثبت شهادتهن مع الرجال عند عدم حضور الرجال وربما يكون عند عدم
شيء اخر يكون كالبدل عنه كما في التيمم والوضوء [illegible] شبهة البدلية دون حقيقة
البدلية لان استشهاد النساء في المواضع التي جازت شهادتهن يجوز من غير ضرورة
العجز عن استشهاد الرجال بخلاف سائر الابدال واما تهمة الضلال فلان الله تعالى قال ان
تضل احداهما اي ان لا تهتدي احداهما للشهادة [illegible] فتذكرها الاخرى
واما النسيان فوجوده من تذكير احداهما الاخرى وفي تفسير الضلال بالنسيان والمعنى على هذا من
اصل ان تضل احداهما الشهادة اي تنسى فتذكرها الاخرى فعلى هذا يكون قوله والنسيان
بالعطف على الضلال عطف تفسير كذا قاله شيخي العلامة [illegible] وكذلك صاحب البداية والنساء
شبهة فلم تسمع شهادتهن في باب الحدود لانها تندرئ بالشبهات كالشهادة على الشهادة
لا تسمع في باب الحدود ويؤيده ما روي عن الزهري انه قال مضت السنة من رسول الله
صلى الله عليه وسلم والخليفتين بعده ان لا شهادة للنساء في الحدود والقصاص
م والسكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقا ش قال الجوهري المنطق الكلام وقد
نطق ينطق نطقا وانطقه غيره م قليلا ولا كثيرا ش اي لا منطقا قليلا ولا منطقا كثيرا م ولا يعقل
الرجل من المرأة ش وفي الفوائد الظهيرية ولا يعرف الارض من السماء م قال ش اي المصنف
رحمه الله م وهذا ش اي المذكور في حد السكر م عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش
انما بين الخلاف بقوله لان المذكور في الكلام هنا في الجامع الصغير ولم يذكر فيه الخلاف م
وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م هو ش اي السكران م الذي يهذي ش بفتح الياء وسكون
الهاء وكسر الذال المعجمة قال الجوهري هذى اي هذى في منطقه يهذي هذيا وهذيانا
[illegible] الهذيان كلام مختلط [illegible] ان يعتذر شيئا م ويخلط كلامه ش يصلح ان
يكون تفسيرا لقوله يهذي م لانه ش اي لان الذي يهذي ويخلط كلامه هو م السكران
في العرف ش اي في عرف الناس [illegible] وبه قال الشافعي واحمد ومالك وابو ثور وان كان
نصف كلامه هذيانا ونصفه مستقيما فليس بسكران م واليه ش اي الى قولهما م مال اكثر
المشايخ ش كذا في المبسوط واختاره للفتوى وعن بشر بن الوليد سألت ابا يوسف
عن السكران الذي عليه الحد قال ان يستقرأ قل يا ايها الكافرون فلا يقدر عليها
فقلت له كيف عينت هذه السورة وربما اخطأ فيه الصاحي قال لان الله تعالى بين
ان الذي عجز عن قراءة هذه السورة سكران لان واحدا من الصحابة صلى بالناس قبل تحريم
الخمر وكان سكران وقرأ هذه السورة بخلاف ما انزلت فنزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فثبت انه اذا عجز عن قراءة هذه السورة عرف انه سكران
كذا ذكره الفقيه ابو الليث رحمه الله يدل عليه ما حكاه الترمذي في جامعه باسناده

الى ابي عبد الرحمن السلمي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف رضي
الله عنه طعاما فدعانا وسقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلاة فقدموني فقرات قل يا ايها
الكافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون قال فانزل الله عز وجل يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون. وقال الكاكي وحكي ان ايمة بلخ اتفقوا على استقراء
هذه السورة ثم انه بعض الشرط اتي بسكران الى امير بلخ فامره الامير ان يقرا هذه السورة فقال
السكران له اقرا انت سورة الفاتحة فلما قال الامير الحمد لله قال له السكران قف اخطات من
وجهين احدهما انك تركت التعوذ عند افتتاح القراءة والثاني تركت التسمية وهي اية من اول الفاتحة
عند بعض الايمة والقراء فخجل الامير وجعل يضرب الشرطي ويقول امرتك ان تاتيني بسكران فاتيتني
بمقرئ بلخ م وله ش اي ولابي حنيفة م انه يوخذ في اسباب الحدود باقصاها درءا للحد ش اي دفعا
له الا ترى ان في الزنا تعتبر المخالطة كالميل في المكحلة وفي السرقة تعتبر الاخذ من الحرز التام فكذا
هنا اعتبر اقصى غايات السكر وهو ان يبلغ مبلغا لا يعرف الارض من السماء والرجل من المراة وان لم يبلغ
هذا المبلغ في غير الخمر من سائر الاشربة المحرمة لا يحد لان السكر ناقص ففي النقصان شبهة العدم
بخلاف الخمر حيث لم يشترط فيها السكر اصلا لان حرمتها غليظة قطعية لا اجتهاد فيها م ونهاية
السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شيء وشيء وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة
الصحو ش يعني اذا كان مميزا بين الاشياء عرفنا انه مستعمل لعقله مع ما به من السرور فلا يكون
ذلك نهاية في السرور وفي النقصان شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات م والمعتبر
في القدح المسكر ش يعني في الاشربة المحرمة غير الخمر المعتبر في القدح الذي يحصل له السكر م في
حق الحرمة ما قالاه ش اي ما قال ابو يوسف ومحمد هو الذي يهذي ويختلط كلامه حاصل الكلام
المبلغ في السكر هو الذي قالاه واشار بقوله م بالاجماع ش الى ان ابا حنيفة وافقهما فيما قالاه م
اخذا بالاحتياط ش وقال تاج الشريعة الحاصل ان ابا حنيفة راعى الاحتياط فاعتبر في
ايجاب الحد النهاية اذ الاحتياط في درئه واعتبر في حق الشرب ما قالاه لان الاحتياط فيه
م والشافعي يعتبر ش يعني من السكر م ظهور اثره ش اي اثر السكر م في مشيته ش بكسر الميم م وحركاته
واطرافه ش اي في يديه ورجليه وقال الاترازي وصاحب العناية قال في هذا الكلام فخر
الاسلام البزدوي لانه قال في شرح الجامع الصغير اذا ظهر اثره في مشيته واطرافه وحركاته
فهو السكر ولنا فيه نظر لان الشافعي يوجب الحد في شرب النبيذ المسكر جنسه وان قل وهو المذكور
في كتبهم ولا يعتبر السكر اصلا م وهذا ش اي الذي قاله الشافعي م مما يتفاوت لان كم من صاح
يتمايل ويزلق في مشيته وكم من سكران ثابت في مشيه لا يتمايل م فلا معنى لاعتباره ش اي لاعتبار
ما قاله لانه لا يكون دليلا م ولا يحد السكران باقراره على نفسه ش يعني بالحدود الخالصة
حقا لله تعالى نحو حد الزنا والشرب والسرقة م لزيادة احتمال الكذب في اقراره ش لان الاقرار
خبر يحتمل الكذب فاذا صدر من سكران ازداد احتمال الكذب له فاذا كان كذلك م فيحتال
لدرئه لان الحد يحتال لدرئها الا شارفها م لانه خالص حق الله ش الا انه يضمن المسروق لانه
يضمن المسروق لانه حق العبد م بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد ش الا انه يحد حد القذف
اذا صحى م والسكران فيه ش اي في حق العبد م كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته ش
كالقصاص واقراره على نفسه او بطلاق او بعتاق فيصح اقراره م ولو ارتد السكران لا تبين منه امراته
ش في الاستحسان وفي القياس تبين كذا في المبسوط م لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق ش

الكلام

الاعتقاد م مع السكر ش لان كلامه هذيان لا اعتقاد له والله اعلم م باب
حد القذف ش اي هذا باب في بيان حكم حد القذف وهو في اللغة الرمي وفي اصطلاح الفقهاء
نسبة من احصن الى الزنا صريحا او دلالة فكان القاذف وضع حجر القذف في مقذفه لسانه
ورمى به الى المقذوف والقذف من الكبائر باجماع الامة لقوله صلى الله عليه وسلم اجتنبوا
الموبقات قيل وما هن يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله
واكل الربوا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المومنات الغافلات متفق
عليه م اذا قذف الرجل رجلا محصنا او امراة ش اي او قذف امراة م محصنة بصريح الزنا
ش بان قال للمحصن يا زاني او للمحصنة يا زانية او قال زنيت او قال يا ابن الزنا او لست
لابيك وامه حرة مسلمة م وطالب المقذوف بالحد ش اي طالب المقذوف القاذف
عند الحاكم بان يحده م حده الحاكم ثمانين سوطا ان كان حرا ش هذه اشتمل على
قيود. الاول وجوب الحد بالقذف سوا كان القاذف رجلا او امراة. الثاني ان يكون
القاذف من اهل العقوبة والا فلا حد عليه كالصبي والمجنون. الثالث التقييد بصريح الزنا
لان حد القذف لا يجب بالكناية حتى لو قال رجل لرجل يا زاني فقال رجل اخر صدقت لم يحد
المصدق لانه ما صرح بنسبته الى الزنا بتصديقه اياه. الرابع ان يطالب المقذوف
والا فقد ترك حقه فلا يستوفى الحد حينئذ. الخامس في بيان الحرية ان القاذف اذا كان
عبدا يحد اربعين على ما ياتي. والسادس بيان عدد الجلدات ذلك منصوص في
الاية. السابع الشرط كون المقذوف محصنا على ما ياتي م لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة والمراد الرمي بالزنا بالاجماع ش اي باجماع العلماء. قال
الاكمل ملخصا من كلام صاحب النهاية واعترض بان التقييد بصريح الزنا غير مفيد لتحققه
بدونه بان قال لست لابيك وبان ابن عباس رضي الله عنهما لا يعتبر المطالبة لان حق الله فيه غالب والمغلوب
في مقابلته كالمستهلك [illegible] فلتسقط مطالبة المقذوف ... [illegible]
حده. والجواب انه اذا قذفه بصريح وجد الشرط ووجب الحد لا محالة فلم يكن قضيته
صادقة. واما اذا قذفه بنفي النسب لا عن ابيه فليس بلازم لان التقييد به لاخراج ما كان منه
بطريق الكناية مثل ان يقول يا زاني فقال الاخر صدقت لا لاخراج ما ذكرتم وحق العبد وان كان
مغلوبا لكن يصلح اشتراط مطالبته احتيالا للدرء واما المقذوف انما تعتبر على المطالبة
لقيامه مقام المقذوف لان حد القذف لم يكن له حق المطالبة الا اذا كان المقذوف ميتا ليتحقق
قيامه مقامه من كل وجه م وفي النص اشارة اليه ش اي على الرمي بالزنا م وهو اشتراط اربعة
من الشهداء ش حيث قال فان لم ياتوا بالشهداء لان الزنا هو المختص باربعة شهداء م والشرط
مطالبة المقذوف لان فيه حقه من حيث دفع العار ش صورة المطالبة ان يقول ان هذا
قذفني واريد عليه حد القذف فانا اطالبه بذلك وقال تاج الشريعة بان الغلبة فيه
لحق الله تعالى فلا يشترط الطلب. قلت الجواب قد مر انفا من كلام صاحب النهاية م واحصان
المقذوف ش اي يشترط احصان المقذوف م لما بينا ش اشارة الى قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات م قال ش اي القدوري في مختصره م ويفرق على اعضايه ش اي يفرق
الضرب على اعضاء القاذف م لما مر في حد الزنا ش ان الجمع في عضو واحد قد يفضي الى التلف
وانما يفرق على الاعضاء ما خلا الوجه والراس والفرج م ولا يجرد من ثيابه ش هذا ايضا لفظ

ن

م وهو مختص بالزنا ش الضمير في هو يرجع الى اشتراط الاربعة معناه صح

القدوري م لان سببه ش اي سبب الحد وهو القذف م غير مقطوع به ش لاحتمال كون القاذف صادقا
في القذف في الواقع وان كان عاجزا عن اقامة البينة عليه لانه لا بد لاشتراط امور في الشهادة على زنا
المقذوف فلا يشهد به الشهود تحقيق ذلك عند القاضي فلذا كان في الحد نوع احتمال الصدق فلم يجز
اثباته طلبا للعفة في اقامة الحد وهو معنى قوله م فلا يقام على الشبهة بخلاف حد الزنا ش لان سببه
مقطوع به لثبوته بالبينة بالزنا او الاقرار وهذا الذي يقام عليه الحد الا بالاقرار [illegible] عن كشف
العورة فيقام على [illegible] الاشارات [illegible] لا يحد وقد تقدم م ويترك عنه الفرو والحشو لان
ذلك ش اي الفرو والحشو يمنع ايصال الالم به ش اي بالمحدود م وان كان القاذف عبدا جلد
اربعين سوطا لمكان الرق ش وقد مر ان الرق منصف م والاحصان ش شروع في بيان شروط الاحصان
وهي خمسة بينها بقوله م ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزنا هذا باتفاق
العلماء الا ما روي عن داود [illegible] على قاذف العبد وعن ابن المسيب وابن ابي
ليلى يحد بقذف الذمية التي لها ولد مسلم وعن احمد في رواية لا يشترط البلوغ بل يشترط بحيث
ان يكون يجامع مثله وفي الاصح يشترط كالجماعة قوله والاحصان الى قوله عن فعل ش الزنا لفظ القدوري
في مختصره وشرع المصنف في ذكر دليل ذلك بقوله فقال اما الحرية فلانه يطلق عليه اسم الاحصان
قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اي على الحراير يعني ان الله تعالى اراد بقوله
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب الحراير لا الاماء [illegible] ليس الحصن وقال تاج
الشريعة فان قلت قال الله عز وجل فاذا احصن والمراد منه الاباء قلت الاحصان يذكر
ويراد منه الحراير [illegible] احتياطا [illegible] وقال الكاكي فان قيل المحصنات في القرآن
جاءت باربع معان احدها بمعنى العفايف والثاني بمعنى الحراير والثالث بمعنى الزوجات والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم والرابع بمعنى الاسلام قال تعالى فاذا احصن قال ابن مسعود
احصانها اسلامها [illegible] فكيف يلزم ان يكون الحرية
شرطا للاحصان في القذف [illegible] لا يدخل تحت الاية لقصوره
فيه وعليه اجمع الفقهاء م واما العقل والبلوغ لان العار لا يلحق الصبي والمجنون لعدم تحقق
فعل الزنا منهما ش اي من الصبي والمجنون [illegible] قال الشافعي واحمد ومالك الا ان مالكا قال في
الصبية التي يجامع مثلها يحد قاذفها [illegible] فان قيل لو لم يتحقق فعل الزنا
منهما ينبغي ان يجب الحد على قاذف مجنون [illegible] جنونه [illegible] بعد الافاقة
واجيب بان معنى قوله لعدم تحقق فعل الزنا منهما الزنا الذي يؤثم صاحبه ولم يتحقق
الزنا الموجب للاثم لعدم الخطاب واما الوطي الذي هو غير مملوك قد تحقق منهما وبالنظر الى
هذا كان القاذف صادقا في قذفه فلا يجب الحد على القاذف ولا على المقذوف كمن قذف
رجلا وطي بشبهة او وطي جارية مشتركة بينه وبين غيره م والاسلام ش اي واما شرط
الاسلام م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من اشرك بالله فليس
بمحصن ش هذا الحديث قد تقدم في حد الزنا رواه اسحق بن راهويه باسناده عن ابن عمر عن
النبي صلى الله عليه وسلم وفي الكلام فيه هناك م والعفة ش اي واما اشتراط العفة عن
فعل الزنا م لان غير العفيف لا يلحقه العار بالنسبة الى الزنا وكذا القاذف صادق فيه
ش فلا يحد م ومن نفى نسب غيره وقال لست بابيك فانه يحد ش لان معناه امك زانية اذ
ولدتك بالزنا فلما كان هذا في الحقيقة قذفا للام يشترط ان الام محصنة حتى يحد القاذف

والا فلا وهذا معنى قوله م وهذا ش اي وجوب م اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة ش اي في
نفس الامر هذا م قذف لامه لان النسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره ش تقريره ان فرض المسالة
فيما اذا كان ابوه وامه معروفين والنسبة من الام ثابت بيقين ونفاه عن الاب المعروف فكان دليلا
على انه زنى بامه ونفي ذلك قذفا لا محالة وقال الكاكي في قوله م فهذا قذف لامه بالزنا فكانه
قال امك زانية لانه نفى ان يكون من ابيه كان من غير ابيه [illegible] ولا نكاح لغير ابيه فكان في نفي نسبه
من ابيه نسبة الحد الى الزنا ضرورة فان قيل يجوز ان لا يكون ثابت النسب من ابيه ولا يكون
امه زانية بان كانت موطوءة لشبهة قلنا امه اذا وطيت لشبهة كان الولد ثابت النسب من [illegible]
وانما لا يكون ثابت النسب من الاب اذا كانت هي زانية فيعرف انه قصد بهذا اللفظ قذف لامه وبه
قال الشافعي ومالك واحمد الا ان مالكا لا يشترط كون امه وابيه مسلمين حرين بل يشترط احصان
النفي وبه قال احمد في رواية وفي المبسوط وجوب الحد بهذا بطريق الاستحسان لا القياس
وفي القياس لا يجب لانه ترك القياس لحديث ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لا حد الا في قذف
محصنة او نفي رجل عن ابيه فان قلت [illegible] هذه الكلمة اذا قالها [illegible] لا بيك [illegible] لست لابيك
ما حكمه قلت لا يجب [illegible] في الحقيقة لانه [illegible] الى الاباء لا الى الامهات
وقال الاتقاني ليس [illegible] في قوله لست لابيك ان يكون على سبيل الغضب والسباب وان كان من
غير غضب فلا حد بدليل المسالة التي بعد هذه م ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه
الذي يدعى له ش وفي بعض النسخ تدعى اليه م يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب
يراد به حقيقته سبا له ش اي شتما له فيحد لانه يعير ويقذف الام م وفي غيره ش اي وفي غير
غضب م يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اياه ش وفي بعض النسخ اباه بالباء الموحدة م في اسباب
المروة ش منها الاخلاق الحميدة وحسن المعاشرة مع الاصحاب واظهار الكرم والسخاء فان قيل
ما الفرق بين هذا وبين قوله في حالة الغضب وغيرها لست ابن فلان [illegible] ولا ابن فلانة [illegible]
التي تدعى لها حيث لا يكون قذفا [illegible] اجيب بان قوله لست
ابن فلانة نفي عن امه [illegible]
الوطي في الزنا بخلاف [illegible]
من امه فصار [illegible] م ولو قال لست بابن فلان يعني جده ش
يعني اراد به جده لابيه م لم يحد لانه صادق في كلامه ش لانه في الحقيقة ابن ابيه لا ابن جده م ولو
نسبه الى جده لا يحد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ش قال الله تعالى يا بني ادم [illegible] الحد
[illegible] م ولو قال له يا ابن الزانية
وامه ش اي والحال ان امه م ميتة محصنة فطالب الابن بحده [illegible] القاذف [illegible] محصنة
بعد موتها ش والموت [illegible] الاحصان [illegible] الام محصنة لان الحد لا يجب على
قاذف غير المحصن لان الله تعالى اشترط الاحصان في الاية ثم الاحصان يثبت باقرار القاذف
او بالبينة والبينة رجلان او رجل وامرأتان [illegible] فانه يشترط رجلين فان انكر
القاذف وعجز المقذوف عن البينة لا يستحلف القاذف في قول [illegible] لان الظاهر يصلح للدفع
لا للاستحقاق فلا يثبت احصانها بالظاهر وانما كان حق المطالبة بالحد للابن لان القذف
بعد الموت الحق الشين بالابن فكان حق المطالبة له لدفع العار عن نفسه م ولا يطالب بحد القذف
للميت الا من يقع القدح ش اي الطعن م في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد ش وقال الفقيه ابو الليث

يعني الوالد والجد وان علا وولد الولد وان سفل لان الجد يسمى ابا وولد الولد يسمى ابنا وليس للاخ والاخت
والعم ان يطالب بالحد وايضا الجد م لان العار يلتحق به ش اي بكل واحد من الوالد والولد م لمكان الجزئية فيكون
القذف متناولا له معنى ش اي من حيث المعنى ورد بان التعليل بالجزئية غير صحيح لتخلف الحكم عنها
اذا كان المقذوف حيا غائبا فانه ليس للاصل ان يطالب بحد القذف واجيب بان الاصل في الباب
هو القاذف لا محالة وغيره ممن بينهم وبينه جزئية يقوم مقامه وانما يقوم الشيء مقام غيره اذا وقع
الياس عن الاصل وانما يقع الياس بموته فلا يقوم غيره مقامه قبل موته م وعند الشافعي يثبت حق
المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده ش اي عند الشافعي م على ما نبين ش اي عند
قوله ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعي لا يبطل وبه قال مالك والشافعي
فيمن يرثه ثلاثة اوجه احدها انه يرثه جميع الورثة والثاني غير من يرث بالزوجية والثالث
يرثه ذكور العصبات دون غيرهم م وعندنا ولاية المطالبة ليست بطريق الارث بل لما ذكرناه
ش وهو لحوق العار م ولهذا ش اي ولاجل ان ولاية المطالبة لحوق العار م يثبت ش اي المطالبة
م عندنا للمحروم عن الميراث بالقتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رحمه الله
ش فانه روي عنه ان حق المطالبة لا يثبت لولد البنت لانه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه
الشين بزنا امه الا يرى انه لا يدخل ابن البنت في الوقف على اولاده واولاد اولاده وفي الواقعات
والفتوى على قول محمد وفي ظاهر الرواية النسب يثبت من الجانبين ويصير الولد به كريم الطرفين
فكان القذف متناولا له واما الوقف فهو ممنوع على رواية الخصاف وبه يسلم فالوقف في معنى
الوصية التي هي اخت الميراث والولد فيه انما ينسب الى الاب دون الام الا يرى انه لا يحجب عن النصف
والزوج عن الربع وحجبهما والعلة تكون الحكم من الوصف م ويثبت ش اي المطالبة م لولد الولد
حال قيام الولد خلافا لزفر رحمه الله ش فانه يقول ليس لولد الولد حال قيام الولد ان يخاصم لان
الشين الذي يلحق الولد فوق ما يلحق ولد الولد فاعتبر هذا بطلب الكفاءة فانه لا خصومة فيه
للابعد مع بقاء الاقرب وعن القول بحق الخصومة باعتبار ما يلحقه من الشين بنسبته وذلك موجود
في حق ولد الولد كوجوده في حق الولد فكما خاصم بقيام الولد بطلب المقذوف فان حق الخصومة
له باعتبار زنا العار فمن عيرنه مقصود الا يؤخذ في حق الكل وبخلاف الكفاءة فان
الطلب بها انما يثبت للاقرب بقوله صلى الله عليه وسلم الانكاح الى العصبات فنفي الحكم المرتب على
العصوبة يتقدم الاقرب على الابعد م واذا كان المقذوف محصنا جاز لابنه الكافر والعبد
ان يطالب بالحد ش هذا لفظ القدوري في مختصره وهذا اذا كان المقذوف ميتا لانه
اذا كان حيا ليس للابن ان يطالب بالحد اذا كان المقذوف غائبا واما لم يقيده القدوري
بالميت لانه ساق كلامه في قذف الميت فصل هذا حيث ذكر ولا يطالب بحد القذف للميت
الا من يقع القدح في نسبه م خلافا لزفر ش فانه يقول ليس له ان يطالب بالحد م هو ش اي زفر
م يقول القذف يتناوله ش اي الابن م معنى ش اي من حيث المعنى م لرجوع العار اليه وليس طريقه
الارث عندنا ش لان حد القذف لا يورث م فصار كما اذا كان متناولا له ش اي للابن م بعد
م صورة ومعنى ش رجوع العار اليه بان قذفه انسان بالزنا ابتداء لا يجب الحد لعدم
الاحصان لكفره او رقه فكذا هذا حاصله لو كان متناولا له صورة ومعنى بان قذفه ابتداء
كما ذكرنا لم يجب عليه الحد لعدم احصان المقذوف فكذا هذا اذا تناوله معنى فقط
قوله وليس طريقه الارث غير معتد له في هذا المقام لانه لو كان طريقه الارث

ايضا لم يكن له ان يخاصم لان المانع عن الارث موجود وهو الكفر والرق وقيل حرر كلامه
ان الحد اما ان يجب في هذه الصورة على القاذف لقذفه ام المقذوف او لقذفه نفس
هذا الابن الكافر لا جائز ان يكون لاجل امه لان الحد لا يورث ولا ان يكون لاجل نفسه
لانه ليس بمحصن م ولنا انه ش اي ان القاذف م عيره ش بالعين المهملة اي رماه بالعار وعلى القاذف عير
الابن الكافر او العبد م بقذف محصن ش وهو ظاهر لان فرض المسألة فيه م فيأخذه بالحد لان كل من
عير بقذف محصن جاز ان يأخذه بالحد م وهذا ش ابتداء لما قبله م لان الاحصان في الذي ينسب
الى الزنا شرط ليقع تعييرا على الكمال ثم يرجع هذا التعيير الكامل الى ولده ش جاز له ان يأخذ بالحد
م والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق ش قال تاج الشريعة وهذا لانه يستحق الحقوق الراجعة الى
المعاملات كالديون ونحوها وقال الاكمل فان قيل جاز ان يكون المانع موجودا فلا يترتب
الحكم على المقتضي اجاب بقوله والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق اي استحقاق اهلية
الخصومة لان استحقاقها باعتبار لحوق الشين وذلك موجود في الولد الكافر والمملوك لان النسب
لا ينقطع بالرق والكفر م بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم يوجد التعيير على الكمال
لفقد الاحصان في المنسوب الى الزنا ش لان شرط وجوب الحد الاحصان ولم يوجد م
وليس للعبد ان يطالب مولاه بقذف امه الحرة ش هذا لفظ القدوري صورته عبد من عبد
وللعبد ام ميتة محصنة م ولا للابن ش اي وليس للابن ايضا م ان يطالب اباه بقذف امه
الحرة المسلمة ش وفي الايضاح ولا لجد وان علا ولا لامه ولا لام امه وان علت وبه قال الشافعي
واحمد ومالك في رواية وقال مالك في المشهور للابن ان يطالب اباه بقذف امه وبه قال ابو ثور
وابن المنذر م لان المولى لا يعاقب بسبب عبده ش في سائر الحقوق ولهذا اذا قتله لا يقتل
به فكذا لا يحد بعبده م وكذا الاب ش اي وكذا لا يعاقب الاب م بسبب ابنه ش لان الولد
مأمور بتعظيم الابوين وممنوع عن اضرارهما ولهذا نهي عن التأفيف والضرر في الحد اكثر
من ضرر التأفيف فيمتنع عنه كما منع من التأفيف م ولهذا ش اي ولعدم جواز معاقبة الوالد
لاجل ولده م لا يقاد الوالد بولده ش اي اذا قتله لا يقتص لاجله وهذا لفظ الحديث قد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقاد والد بولده ولا سيد بعبده رواه الترمذي وابن ماجه
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولفظه لا يقاد الوالد بالولد انتهى
واخرج الحاكم في المستدرك عنه في حديث طويل ولفظه لولا اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لا يقاد مملوك من مالكه ولا ولد من والده لاقدتها منك الحديث في قصة جارية مع سيدها
م ولا سيد اي ولا يقاد سيد بعبده اذا قتله ش ولفظ الحديث ولا سيد بعبده وقد بينا
م ولو كان لها ابن من غيره ش اي من غير القاذف صورته ما قال الحاكم في الكافي رجل قال لابنه
يا ابن الزانية وامه ميتة ولها ابن من غيره فجاء يطلب الحد م فله ان يطالبه ش بالحد م
لتحقق السبب ش اي سبب وجوب الحد وهو القذف م وانعدام المانع ش اي ولاجل انعدام
المانع لان المانع عن اقامة الحد في حق الابن ولم يوجد في حق اجنبيه وهو الابن فيجب الحد
اذا طالبه م ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعي رحمه الله لا يبطل ش
الحد بموت المقذوف م ولو مات ش اي المقذوف م بعدما اقيم بعض الحد بطل الباقي
عندنا خلافا له ش اي للشافعي م بناء على انه يورث عنده ش اي يتخرج هذا الخلاف بناء على ان حد
القذف يورث عند الشافعي م وعندنا لا يورث ولا خلاف انه فيه اي في حد القذف م حق الشرع

وحق العبد ش وهذا الاختلاف فيه اما كونه حق الشرع فمن حيث ان نفعه يقع عاما ما خلا العالم عن الفساد لانه ليس ثمة ادمي يختص به واما كونه حق العبد فلان فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف ثم حق الله تعالى لا يجري فيه الارث ويجري فيه التداخل ولا يسقط باسقاط العبد وحق العبد يجري فيه الارث ولا يجري فيه التداخل ويسقط بالاسقاط وقد اشار المصنف الى هذا بقوله م فانه ش اي فان حد القذف م شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه م كان حق العبد ش قال تاج الشريعة اي من هذين الوجهين وهو قوله فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وقوله الذي ينتفع به على الخصوص فقد سمى الوجهين وجها وذكر في الجامع الصغير الوجهين م حق العبد ش لان هذا يرجع النفع الى الشرع م ثم انه ش اي ان حد القذف م شرع ش كذلك كونه م زاجرا ش لانه يزجر المقذوف م ومنه ش اي ومن كونه شرع زاجرا م يسمى حدا ش وقد مضى الكلام في معنى الحد في اول كتاب الحدود وقال تاج الشريعة تسميته حدا يدل على انه حق الله تعالى لانه لما وجب لله تعالى يسمى حدا كما في حد السرقة وحد الزنا وحد الشرب وما يجب للعبد لا يسمى حدا بل يسمى قصاصا وتعزيرا م والمقصد ش اي القصد م من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد ش اذ لولا الزواجر لفسدت احوال الناس م وهذا اية حق الشرع ش اي وهذا المذكور علامة حق الشرع م وبكل ذلك ش اي وبكل واحد من حق الشرع وحق العبد م تشهد الاحكام ش اما الاحكام التي تشهد على ان حد القذف حق العبد فاشتراط الدعوى وعدم بطلانه بالتقادم وانه يجب على المستأمن ولا يعمل فيه الرجوع عن الاقرار ويقيمها القاضي بعلم نفسه ولا يحلل العاد واما الاحكام التي تشهد على انه حق الله تعالى ان الاقامة للامام والتنصيف بالرق وانه لا ينقلب مالا عند سقوطه م واذا تعارضت الجهتان ش اي جهة حق الشرع وجهة حق العبد م فالشافعي مال الى تغليب حق العبد ش قال ابن دريد يقال غلب الرجل على فلان اذا احكم له بالغلب م تقديما لحق العبد ش اي لاجل تقديم حق العبد م باعتبار حاجته وغنى الشرع ش اي لغاية حق العبد ولان لدفع حاجته وبه قال مالك واحمد م ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه مولاه م يعني لو صرنا الى تغليب حق الشرع يكون تعظيم حق الله تعالى مع كون حق العبد مرعيا لان مولى العبد له ان يستوفي ما للعبد على الناس فوق الكفر وايا رجح حق العبد في مواضع يلزم من اعتبار حق الله تعالى هدار حق العبد لا تضاد باحق الله تعالى لان الله غني والعبد محتاج وهاهنا ان ترك رعاية حق الوارث من وجه لكن فيه رعاية حق القاذف من حيث السقوط بموت المقذوف فاذا انتهض الاصل معقول انه لا يورث لان الارث لا يجري فيما هو من حقوق الله تعالى لانه خلافة الوارث المورث بعد موته والله تعالى يتعالى عن ذلك فان قلت حق الله تعالى ايضا لا يسقط بموت المقذوف قلت نحن لا نقول بالسقوط ولكن يتعذر استيفاؤه لانعدام شرطه فالشرط خصومة المقذوف ولا تحقق فيه الخصومة بعد الموت م فيصير حق العبد مرعيا به ش اي بحق الشرع كما قررناه الان م ولا كذلك عكسه ش وهو ان يكون ما للمولى من الحق يتولاه عبده م لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع الا نيابة ش ولا نيابة هاهنا م وهذا ش اي كون حق العبد غالبا عند الشافعي وحق الله تعالى عندنا م وهو الاصل ~~كما للمولى من الحق يتولاه عبده لانه لا ولاية للعبد~~ هو الاصل الذي يخرج عليه الفروع المختلف فيها منها ش اي من الفروع المختلف فيها م الارث ش اي في حد القذف فعند الشافعي يجري فيه الارث وعندنا لا يورث م اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا يصح عفو المقذوف عندنا ويصح عنده ومنها انه لا يجوز الاعتياض

عنه ش اي اخذ المال عن حد القذف وبه قال مالك م ويجري فيه التداخل ش عندنا م وعنده ش اي وعند الشافعي م لا يجري ش التداخل بعد قذف الجماعة بكلمة واحدة او بقذف واحد مرارا م وعن ابي يوسف في العفو مثل قول الشافعي ش اي روي عن ابي يوسف في عفو المقذوف مثل قول الشافعي انه يصح وبه قال مالك واحمد م ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد ش اراد من اصحابنا صدر الاسلام البزدوي فانه ذكر في مبسوطه ان المغلب فيه حق العبد كما قال الشافعي م وخرج الاحكام ش عطف على قوله من قال اي اخرج الاحكام التي تدل على انه حق الله تعالى بجواب يوافق المذهب فقال في تفويض الامام ان كل احد لا يهتدي الى اقامة الحد وقال في عدم الارث ان حق ... لا يستوجب كونه حق الله تعالى لكن لشفعة وخيار الشرط لا الارث لا يجري في الاعيان والجاب عن ... [illegible] ... العين لانه يملكها ... العين يملكه الا ... [illegible] ... بيعها ... لطعام الا الاتلاف وهو الا ... نصار من عليه الفعهما ... [illegible] ... القصاص ... يملكه الوارث في حق استيفاء القصاص م والاول اظهر ش اي كون حق الله تعالى مغلبا اظهر من كونه حق العبد مغلبا وعلى الاول عامة المشايخ وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي اطلق محمد في بعض المواضع ان حد القذف من حقوق الناس وفي بعضها انه من حقوق الله تعالى قال والعبارتان صحيحتان اما قوله انه من حقوق الناس فانما اراد ان المطالبة به من جهة ما لحقه من التعيير والشين وله من غرضه ولولم يطالب لم يحد وقوله انه من حقوق الله تعالى اراد به نفس الحد لانه ليس يمتنع ان يكون الحق لواحد والمطالبة لواحد كالوكيل بالبيع يطالب بتسليم الثمن للامر وكذلك المشتري اذا كان وكيلا فان تسليم المبيع اليه والملك للامر م ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع ش لانه من الاحكام التي تشهد بكونه حق العبد ولا يصح الرجوع فيه لبعد الاقرار لوجود المكذب وهو العبد م بخلاف ما هو خالص حق الله تعالى ش نحو حد الزنا والخمر والسرقة م لانه لا مكذب له فيه ش فيقبل رجوعه الا انه في السرقة يسقط القطع ويضمن المال م ومن قال لعربي يا نبطي لم يحد ش النبطي نسبة الى نبط ... وهو ... جيل من ... العراق ... [illegible] ... هم نبط من اهل حوران ... اهل ... [illegible] ... سطورها وقال الحنفية ابو الليث النبطي رجل من ... عبد الله بن احمد المالكي في تعبير المقالة الثانية من كتاب ... [illegible] ... النبط ... والموصل والجزيرة فيما وصفه بعض المؤرخين ... اراد به التشبيه في الاخلاق ش من حيث الفصاحة مثل النبطي م وكذا اذا قال ش اي وكذا لا يحد اذا قال لعربي لست من بني فلان التي هو فيها الاحد وقال مالك وابن ابي ليلى واحمد في رواية والشافعي في قول اذا نوى الشتم يحد لما روي انه عليه السلام كان يقول لا اوتى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلدته ولانه لما نفاه عن قبيلته صار كنفيه عن الحد الاعلى وقلنا والشافعي في قول واحمد في اصح الروايتين عنه لا يحد لانه يراد بهما التشبيه في الاخلاق او التشبيه في الجهل والمكث بعدم الفصاحة لا النفي عن الاب عادة وقد قال المطرزي بالتردي وفي المبسوط الا ترى انه لو قال انت رستاقي او زط او كوفي ولا يريد النسبة من ذلك القذف وتمسك هنا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل

عن رجل قال لعربي يا نبطي فقال لا حد عليه واما الحديث ففي اسناده مقال ويمكن ان يكون قال ذلك بطريق
التعزير لانه قال لا حد الا في قذف او نفي وعن مالك اذا قال لعربي يا رومي او قال لفارسي
يا رومي او لرومي يا فارسي او يقول يا ابن الخياط ولم يكن في اباءه من هذه الصنعة ففي جميع ذلك
حد لنفي النسب م ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف ش هذا لفظ القدوري وزيد في
مختصره وعين المصنف بقوله م لانه يراد به التشبيه في الجود والسماحة ش لان ماء السماء
لا يحل بل نصيبه للسهل والجبل وسمي به النعمان بن المنذر وكانت ام المنذر يقال لها ماء
السماء لحسنها واشتهر المنذر بامه فنسب اليها المنذر بن ماء السماء ثم سمي به النعمان لجوده وعطائه
م والصفاء لان ماء السماء [illegible] ش اي [illegible] لاجل صفائه وسخائه
ولم يذكر من هو [illegible] لقب به [illegible] المزيقيا وهو
لقب عمرو بن عامر [illegible] امرئ القيس بن ثعلبة
بن مازن الازد [illegible] عامر [illegible] لقب به لانه كان يلبس
كل يوم حلتين [illegible] ومزيقيا بضم الميم
وفتح الزاي وسكون الياء [illegible] مدوده وانما
سمي ابوه عامر بماء السماء لانه [illegible] وكان [illegible] القوم مثل ماء السماء
للارض وكانت ام المنذر [illegible] لجمالها وحسنها وابوها
عوف بن جشم [illegible] في قوله
ا[illegible] [illegible] الكريم المفضل
[illegible] [illegible] السلسل
وجشم هو [illegible] ابن وهب
ابن الحارث [illegible] هذا المثل ويقال حسنها ولو
مارية وكان [illegible] كان
[illegible] بردي المحان
[illegible] م وان نسبه
الى عمه ش اي [illegible] م او خاله ش
اي او نسبه الى خاله [illegible] م فليس بقاذف ش
اي لاجل [illegible] ش وهو كما اذا نسبه الى عمه
م لقوله تعالى [illegible] واسمعيل واسحق واسمعيل كان عما له ش اي
ليعقوب م والثاني ش وهو ما اذا نسبه الى خاله م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي
صلى الله عليه وسلم م الخال اب ش [illegible] وفي الفردوس لابي شجاع الديلمي
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما [illegible] الخال والد من لا والد له م والثالث ش وهو نسبه
الى زوج امه م للتربية ش اي لاجل تربيته اياه وسماه ابا لان زوج الام يقوم عليه قيام الاباء
فيجوز ان يسمى بالمجاز [illegible] الاب على كل واحد منهم لم يوجب الحد بالتشبيه
اليهم وقال [illegible] المالكي وفي التشبيه الى هؤلاء الحد وعند اشهب المالكي لا حد عليه
الا في حال المشاتمة م ومن قال لغيره زنات في الجبل ش يعني يا لهذا موضع الياء م وقال
عنيت به ش اي تصدقت بهذا اللفظ م صعود الجبل حد وهذا عند ابي حنيفة وابي يو
سف

ربه قال احمد والشافعي في قول اذا لم ينو م وقال محمد لا يحد ش وبه قال الشافعي في قول م لان المهموز
منه ش اي من هذا اللفظ وهو الزنأ م يستعمل في الصعود حقيقة ش وقال الراجز حقيقة كلامه
نسبه في لا حد وقال في الجمهرة وغيره زنا في الجبل يزنا زنأ اي صعد رجاء زناء
يزنو زنوا يعني صعد ايضا واستشهد المصنف لذلك بقوله م قالت امراة من العرب ش وقال
ابن السكيت قالت امراة من العرب ترقص ابنا لها وتقول
اشبه ابا امك او اشبه عمل … ولا تكونن كهلوف وكل
يصبح في مضجعه قد انجدل … وارق الى الخيرات زنأ في الجبل
وقال في كتاب الزاهد [illegible] لا مراة ولا [illegible] الرجل اي ابا له
[illegible] يا شريفا
[illegible] لا جار زنا في
السند الى [illegible] الرجل هو قيس
بن عاصم المنقري [illegible] فاخذ
امه بعد ذلك فجعلت [illegible] وتقول اشبه اخاك او اشبهن اباكا
اما ابي [illegible] فلن تنال [illegible]
قوله او اشبه عمل [illegible] وقال [illegible] واشبه حمل ثم
قال الحمل اسم رجل من العرب وهو حمل بن [illegible] وقال ابن ماكولا حمل بن سعد
انه بن حارثة بن [illegible] وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله
كهلوف بكسر الهاء [illegible] الذي لا خير فيه قوله
وكل بفتح [illegible] قوله لانه
طراز [illegible] وهو المتوكل متحبس وقد
فسر اه قوله قد انجدل اي [illegible] يصبح م وذكر الجبل يقرر مرادا
ش اي يقرر الصعود مرادا [illegible] الصعود حقيقة
م ولها انه ش اي ان لفظ زنات [illegible] ش [illegible] المهموز [illegible]
ش لان المهموز مشترك بين الفاحشة والصعود م لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز ش فهم
العجاج فانه كان يهمز العالم والخاتم وقال [illegible] وفي العالم [illegible] ايضا
في الهرب من التقاء الساكنين [illegible] العجاج وكما
نم الشاعر في قوله يا دار [illegible] كحيك البرق [illegible] قال
الا كادك جمع ذلك [illegible] والبرق [illegible] برقه وهي ارض غليظة فيها
حجارة ورمل والا [illegible] في الاصل المشتاق الالف
الساكنة وهذا باب في التصريف [illegible] حرف مكان غيره وعرف
ذلك [illegible] منها [illegible]
مطرد او غير مطرد [illegible] غير المطرد
تفصيل هذا [illegible] م
وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادا ش [illegible] زنات بالهمز يعني زنيت
على الغضب [illegible] القايل [illegible] لا انه لم يقل هذا الا في

الغضب والمشاتمة وصار هذا م بمنزلة ما اذا قال يا زانيء ش بالهمزة في الجبل م او قال زنأت ش بالخطاب
وبالهمزة فقط في الجبل يجب الحد عندهما لكن في قوله زنأت في الجبل وقوله وحالة الغضب
كلام اضافي مرفوع بالابتداء وخبره هو قوله تعين الفاحشة من التعيين اي الزنا م مرادا النصب على
الحال وانما ذكره باعتبار ان المراد من الفاحشة الزنا م وذكر الجبل ش جواب لما قاله محمد بقوله
وذكر الجبل يقرره مرادا بيانه ان ذكر الجبل م انما يعين الصعود مرادا اذا كان ش اي لفظ زنأت
م مقرونا بكلمة على ش لا بكلمة في م اذ هو المستعمل فيه ش يعني ان المستعمل في معنى الصعود ان يقال
زنأ عليه لا فيه فان قيل ان في يجيء بمعنى على قال الله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها
قلنا ذكر الزمخشري انها حقيقتها كما قاله الكاكي ولكن عبارة الزمخشري شبه تمكن المصلوب في
الجذوع بتمكن الشيء الموعى في وعائه فلذلك قال في جذوع النخل انتهى قلت هذا لا يساعد
الكاكي في جوابه على ما لا يخفى فان قيل قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير
قوله في الجبل لا يحتمل الصعود لانه لا يقال زنأ فيه وانما يقال زنأ عليه كما قال الشاعر

لاهتزان الحارث بن جبلة ... زنا على ابيه ثم قتله

واجاب عنه الاترازي بقوله لا نسلم انه لا يقال زنأ فيه بل ما قال فخر الاسلام عكس اللغة
فلا يسمع لان زنأ عليه لم يسمع في قوانين اللغة الا بلفظ على كما في قوله زنا في الجبل
اما قوله زنا على ابيه فليس مما نحن فيه المهموز اللام وانما هو من ليس بمهموز من مزيد الثلاثي من
باب التفعيل فمعنى زنا على ابيه اي ضيق عليه م ولو قال زنأت على الجبل ش اختلف المشايخ
فيه م قيل لا يحد لما قلنا ش اشارة الى قوله اذا كان مقرونا بكلمة على م وقيل يحد
للمعنى الذي ذكرناه ش اشارة الى قوله وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادا م ومن
قال لاخر يا زاني فقال لا بل انت م اي بل انت زان م فانهما يحدان ش يعني كلاهما يحدان م لان معنا
بل انت زان اذ هي اي كلمة بل كلمة عطف يستدرك بها الغلط يعني بل من الحروف العاطفة موضوعة
يا زاني من كونه فيه اجنبي قوله بل انت كما اذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه بل جاءني عمرو وكذا
هذا فيكون كل واحد منهما قاذفا فيجب عليه الحد وقال الاترازي في قوله فيصير الخبر
المذكور في الاول خبرا فيه كان اولى واجيب عنه بان المراد بالخبر الجزء وحينئذ يستقيم
الكلام لان الخبر جزء الخبر فيجوز ان يستعار الاعم فان قيل التصريح بالزنا شرط في ايجاب
الحد ولم يوجد من الثاني فكيف يجب عليه الحد قلت اجيب بمنع نفي وجود
التصريح اذ يعلم الزنا في اعادة ما قال مثل انت في جواب قوله يا زاني لان الجواب يتضمن اعادة
ما في السؤال فيصير مثل التصريح سواء فان قيل اذا كان كل منهما قاذفا لصاحبه
ينبغي ان يكون قصاصا فلا يجب الحد اجيب بان القذف فيه حق الله وهو الاغلب
فالقصاص يلزم اسقاط حق الشارع فلا يجوز ذلك والقصد الزجر عفو المقذوف م ومن
قال لامراته يا زانية فقالت لا بل انت حدت المراة ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه يوجب
اللعان وقذفها الحد ش اي يوجب الحد م وفي البداية بالحد ش اي بحد المراة م
ابطال اللعان ش لان اللعان شهادة وقد بطلت شهادة المراة بحدها وهو معنى قوله
م لان المحدود في القذف ليس باهل له ش اي للعان م ولا ابطال في عكسه اصلا ش يعني
اذا قدم اللعان لا يسقط حد القذف عن المراة م فيحتال للدرء ش اي لدرء اللعان بحد المراة
بتقديمه م اذ اللعان في معنى الحد ش يعني قائم مقام حد القذف في حق الرجل ومقام حد

الزنا

الزنا في حق المراة م ولو قالت زنيت بك ش اي لو قالت المراة زنيت بك في جواب قول الرجل يا زانية
م فلا حد ولا لعان معناه قالت بعد ما قال لها يا زانية ش اي يعني قولها زنيت بك انها قالت ذلك
بعد ما قال الزوج لها يا زانية كما قررناه وفيه قياس واستحسان لم يذكرهما المصنف وانما لم يجب
الحد ولا اللعان ش استحسانا وبه قال احمد والقياس ان يلاعنها لان هذا ليس بتصديق
منها له لان المراة لا تزني بزوجها وبه قال مالك وقال الشافعي الا ان تقول قلت ذلك مجاوبة
ولم ارد به قذفا ولا اقرارا ولا حد عليها وعند الشافعي حلفت انها لم ترد الاقرار بالزنا
ولم ترد قذفه بالزنا ويكتفى بيمين واحدة في وجه وعليه الحد دونها لان هذا ليس باقرار
صحيح بالزنا وجه الاستحسان هو قوله م لو وقع الشك في كل واحد منهما ش اي في وقوع الشك في
وجوب كل واحد من الحد واللعان فلا يجب بالشك م لانه يحتمل انها ش اي ان المراة م ارادت
الزنا قبل النكاح فيجب الحد ش على المراة م دون اللعان ش اي لا يجب اللعان م لتصديقها
اياه ش اي لتصديق المراة زوجها م وانعدامه منه ش اي ولانعدام التصديق من الزوج
م ويحتمل انها ارادت زناي ما كان معك ش الخطاب للزوج اي زناي هو الذي وجد
معك يعني ان كان الزنا موجودا مني فذاك الفعل الذي وجد مني معك بعد النكاح والا
فلا وهو معنى قوله م بعد النكاح لاني ما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة
ش اي في حالة سب الرجل امراته بالزنا وفي الفوائد الظهيرية ولا معنى لما قال في الكتاب
لانه يحتمل بعد النكاح لان الوطء يوم النكاح لا يكون زنا ومطلق القذف بالزنا محمول على الزنا
حقيقة واجيب عنه بان الزوج بقوله اياها يا زانية اغضبها واذاها وهي
بقولها زنيت بك اغضبته واذته متمسكة بقوله عز وجل الزانية لا ينكحها الا زان وسمت
الوطء بعد النكاح زنا مجازا بطريق المشاكلة كما في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة م وعلى هذا الاعتبار ش اي على اعتبار الاحتمال الذي ذكر
م يجب اللعان دون الحد لوجود القذف منه ش اي من الزوج م وعدمه منها ش اي
وعدم القذف من المراة تقريره على هذا الاعتبار لا يكون المراة مصدقة لزوجها فيجب
اللعان على الزوج ولا يجب الحد على المراة ففي حال لا يجب الحد عليها ويجب اللعان على الزوج
وفي حال يجب الحد عليها ولا يجب اللعان فوقع الشك م فجاء ما قلنا ش انه لا حد ولا لعان م
ومن اقر بولد ثم نفاه فانه يلاعن ش صورته رجل له امراة جاءت بولد فقال ليس هو مني يجب
اللعان م لان النسب لزمه باقراره ش يعني صار الولد ولده م وبالنفي بعده ش اي وبقوله
بعد اقراره ليس هو مني م صار قاذفا ش لامراته م فيلاعن ش لان معناه ان امه زنت فولدته
من الزنا وكل قذف يوجب الحد في الاجنبي يوجب اللعان في قذف الزوج م وان نفاه
ثم اقر به حد ش اي وان نفى ولده بان قال هو ابني يبطل اللعان فوجب عليه حد القذف
لان الاصل في قذف المحصنات هو الحد م لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه
حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب ش اي تكاذب الزوجين لان كل واحد منهما
كاذب في زعم صاحبه لان زعم الزوج انها كاذبة في انكار الزنا وان زعم الزوجة انه
كاذب في القذف في زعم صاحبه لان زعم الزوج انها كاذبة في انكار الزنا وان زعم
الزوجة انه كاذب في القذف بالزنا ولهذا لو اقرت المراة بالزنا لا يجري اللعان لعدم
التكاذب وكذا اذا اكذب الزوج نفسه لعدم التكاذب م والاصل فيه ش اي في الحد

بالزنا م حد القاذف فاذا بطل التكاذب يصار الى الاصل ش وهو الحد م وفيه خلاف ذكرناه
في اللعان ش هذا ليس بموجود في اكثر النسخ اي وفي نفي الحمل خلاف ذكره في باب اللعان وهو ان الزوج
اذا قال لامراته ليس حملك مني لا لعان عند ابي حنيفة خلافا لهما م والولد زلة في الوجهين ش اي فيما
اذا اقر بالولد ثم نفاه او نفاه اولا ثم اقر به م لاقراره به ش اي لاقرار الزوج بالولد م سابقا
على النفي فيما اذا اقر بالولد ثم نفاه م ولاحقا ش بالنفي فيما اذا نفاه ثم اقر به م واللعان
يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد ش هذا جواب عما يقال ان سبب اللعان كان في الولد
فلما لم ينقطع الولد وجب ان لا يجري بينهما اللعان فاجاب بقوله واللعان يصح الى اخره تقريره
انه ليس من ضرورة اللعان قطع النسب لانه ينفك عنه وجودا وعدما فاللعان شرع بلا ولد
الا ترى انه اذا انتفى ولد المرأة من حين الولادة ثم نفى يلاعن بينهما ولا ينقطع نسب الولد ولو نفى
نسب ولد امرأته الامة ينتفي النسب ولا يجري اللعان اليه اشار البزدوي م والله قال ليس
بابني ولا بابنك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ش اي وبانكار الولادة
لا يصير قاذفا لانه انكر الولادة اصلا ولكن بعدم الزنا لانه اذا لم يكن منهما كيف يتصور
تولده بزناها فاذا انتفى الزنا انتفى القذف فلا يجب الحد ولا اللعان لعدم القذف م ومن قذف
امرأة معها اولاد لا يعرف لهم اب او قذف الملاعنة بولد ش بفتح العين اي التي لوعنت بولد هكذا
قال في النهاية ويجوز كسر العين ومعناه التي لاعنت بولد وقد صرح به في الكافي م والولد حي
ش متصل بالملاعنة م او قذفها بعد موت الولد فلا حد عليه لقيام امارة الزنا منها ش اي لقيام
علامة الزنا منها اي من المرأة م وهو ش اي قيام امارة الزنا م ولادة ولد لا اب له فما بعد العفة
نظرا اليها ش اي الى الامارة م وهي ش اي العفة م شرط ش اي شرط وجوب حد القذف وهي
فائتة فلا يجب الحد م ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد ش ذكر التمرتاشي وكذا لو لاعنت بولد
ثم الحق بالزوج فسقط الحرمة الولد م فعليه الحد لانعدام امارة الزنا ش
وامارة الزنا ولادة ولد لا اب له ولا ولد هاهنا وبه قال الشافعي ومالك واحمد وجمهور العلماء ولا نعلم
فيه خلافا فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا في حقها فيكون امارة الزنا ظاهرة فينبغي ان
لا يحد قاذفها اجيب بان اللعان في جانبها قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة
الى غيره فكانت محصنة في حق الغير الا ترى ان اللعان قائم مقام حد القذف في حقه بالنسبة اليها
لا بالنسبة الى غيرها حتى تقبل شهادته وقال الاترازي قال بعضهم في شرحه في جواب
السؤال المذكور اللعان قائم مقام حد القذف في حقه فبالنظر الى هذا الوجه يكون المرأة محصنة
فتعارض الوجهان فتساقطا فبقي القذف سالما عن المعارض فوجب الحد على القاذف انتهى قلت
اراد به صاحب النهاية ثم رد عليه بما لا يجدي ثم قال وقال بعضهم ايضا وهو صاحب النهاية
ايضا وجدت بخط شيخي يعني حافظ الدين الكبير البخاري في جواب هذه الشبهة اي اللعان في
جانبها قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا الى غيره الى اخر ما ذكرنا في جواب السؤال
المذكور ثم رد عليه بما لا يجدي م قال ش اي القدوري م ومن وطئ وطئا حراما في غير ملكه لم يحد
قاذفه ش لعدم شرط الموجب للحد وهو احصان المقذوف واشار اليه بقوله م لفوات العفة
وهي شرط الاحصان ش والاحصان مفقود م ولانعدام العفة عن الزنا م ولان القاذف صادق
ش في قذفه لان المقذوف وطئ ما لا يحل له فلا يحد القاذف على الصدق وانما يحد على الكذب
م والاصل فيه ش اي في حد القذف وعدم الحد م ان من وطئ وطئا حراما لعينه ش كالوطي

غير الملك من كل وجه وهو ظاهر او من وجه كالوطي في الجارية المشتركة بينه وبين غيره وهذا الوطي
حرام لعينه لو نوعه زنا لان الوطي حصل في غير ملكه الا انه لا يجب حد الزنا على واطي الجارية المشتركة
للشبهة م لا يجب الحد بقذفه ش اي بقذف هذا الواطي الوطي الحرام لعينه من كل وجه او من وجه
لانتفاء م لان الزنا هو الوطي المحرم لعينه ش سواء كان من كل وجه او من وجه م وان كان ش اي وان
كان الوطي م محرما لغيره ش اي لا لعينه كوطي امراته الحائض او النفساء او جاريته المجوسية او
المرتدة او المكاتبة او الحرة التي ظاهر منها او وطي امراته الصائمة في هذه الصور م يحد قاذفه
لانه ليس بزنا لعدم مصدق حد الزنا عليه م فالوطي في غير الملك من كل وجه او من وجه حرام لعينه
ش وقد بينا الوجهين الان م وكذا ش اي وكذا الحرام لعينه م الوطي في الملك والحرمة مؤبدة ش
اي والحال ان الحرمة على التابيد كما اذا وطي جارية التي وطيها ابوه بعقد ملك اليمين او الشراء
وهذا الوطي حرام على التابيد فصار كالزنا فلم يحد القاذف م فان كانت الحرمة موقتة ش مثل وطي
الحائض وامثالها التي ذكرناها الان م فالحرمة لغيره ش لا لعينه م وابو حنيفة رضي الله عنه
يشترط ان يكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع ش لو وطي امة بالنكاح او بملك اليمين ثم اشتراها
الابن فوطيها فلا حد قاذفه لسقوط احصان الواطي الوطي الحرام على التابيد بالاجماع وكذلك
اذا تزوج اختين او تزوج امراة وعمتها او خالتها او تزوج امة على حرة او جمعهما في العقد فوطيهما
فلا حد على قاذفه لما قلنا م او بالحديث المشهور ش اي او يكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالحديث
المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقال السراج ذكروا ان الحديث المشهور
الذي ذكره المصنف هو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقد ذكرنا في اول كتاب النكاح ان
هذا الحديث غريب بهذا اللفظ واستقصينا الكلام فيه هناك م لتكون ثابتة من غير
تردد ش اي ليكون الحرمة ثابتة من غير تردد حتى يكون الحد ايضا ثابتا من غير تردد م وبيانه ش اي
بيان الاصل المذكور في المسائل التي ذكرها بعده م اذا قذف رجلا وطي جارية بينه وبين اخر
فلا حد عليه ش اي على قاذفه م لانعدام الملك من وجه ش لانه في نصيب الشريك زان فيصير القاذف
صادقا في كلامه من وجه والقذف يسقط بالشبهة والاحصان كما يزول بالزنا من كل وجه
يزول بالزنا من وجه وعند مالك يحد م وكذلك اذا قذف امراة ش اي وكذلك لا حد على القاذف
اذا قذف امراة م زنت في نصرانيتها ش ثم اسلمت وقذفها انسان م لتحقق الزنا منها ش لان الزنا
حرام في الاديان كلها والكفار مخاطبون بالعقوبات م شرعا ش اي من حيث الشرع م لانعدام الملك
ش وهو ظاهر وفي المبسوط لو قذف مستامنا زنى في حال كونه في دار الحرب وفي دار الاسلام لم يحد قاذفه لان
الزنا يتحقق من الكافر وان لم يقم عليه الحد فيكون القاذف صادقا فكان التقييد بالنصرانية
اتفاقيا وعند مالك واحمد والشافعي في وجه يحد لانه قذفه في حال كونه مسلما محصنا لعموم
الاية قلنا قاذفه صادق لما قلنا وانما يرتفع بالاسلام الاثم دون حقيقة الزنا م ولهذا
ش اي ولاجل تحقق الزنا من الكافر م وجب عليها الحد ش اي حد الزنا م ولو قذف رجلا اتى امته وهي
مجوسية ش اي والحال ان هذه مجوسية م او امراته ش اي او اتى امراته اي جامعها م وهي حائض
ش اي والحال انها حائض م او مكاتبة له ش اي او وطي مكاتبة له اي للواطي م فعليه الحد لان
الحرمة مع قيام الملك وهي موقتة ش اي والحرمة مؤقتة م فكانت
الحرمة لغيره فلم يكن زنا ش لان الزنا وطي لم يلاق ملكه م وعن ابي يوسف ان وطي المكاتبة يسقط
الاحصان وهو قول زفر لان الملك زائل في حق الوطي ولهذا ش اي ولاجل زوال الملك م في حق الوطي

بالرمد العفو شر اي مهر المثل م بالوطي وعن يقول ملكت الذات شر اي بفوات المكاتبة م باق والحرمة لغيره
شر لا لعينه م او هي شر اي الحرمة م موقتة شر غير مؤبدة فان الحرمة تزول بعجزها عن الكتابة ورددها
الي الرقية م ولو قذف رجلا وطي امته وهي اخته شر اي والحال انها اخته م من الرضاعة لا يحد
شر اي القاذف م لان الحرمة مؤبدة شر وهذا هو الصحيح يحترز به لانه ظاهر الرواية واحترز به
عن رواية الكرخي انه لا يسقط الحد عن القاذف لانه وطي في ملك فقارنة التحريم فيه لا يسقط
الاحصان كوطي المراة الحائض والمحرمة والامة المجوسية والمزوجة والتي ظاهر منها م ولنا ان
الحرمة موبدة في المقيس موقتة في المقيس عليه ولا اشكال المقيس عليه ادني حالا من المقيس فلا
يصح القياس لعدم المماثلة بجواز ان يسقط الاحصان في الحرمة الاعلي دون الادني م ولو قذف مكاتبا
مات وترك وفاء لا حد عليه شر صورته في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في المكاتب
يموت ويترك وفاء يؤدي مكاتبته وتقسم ما بقي بين ورثته الاحرار ثم يقذفه انسان قال لا حد علي
قاذفه ابدا م لتمكن الشبهة في الحرية لمكان اختلاف الصحابة رضي الله عنهم شر فانهم اختلفوا في موته
حرا او عبدا فقال بعضهم مات حرا وهو مذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وقال
بعضهم مات عبدا وهو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه فاختلافهم اورث شبهة في حد
القاذف فسقط م ولو قذف مجوسيا تزوج بامه ثم اسلم يحد عند ابي حنيفة وقالا لا حد عليه
اي علي قاذفه م وهذا شر اي وهذا الخلاف م بناء شر اي مبني م علي ان تزوج المجوسي بالمحارم له
حكم الصحة فيما بينهم عنده شر اي عند ابي حنيفة م خلافا لهما شر اي لابي يوسف ومحمد م
وقد مر في النكاح شر اي في باب نكاح اهل الشرك وبقولهما قالت الثلاثة م واذا دخل الحربي
دارنا بامان فقذف مسلما حد شر باجماع الائمة الاربعة م لان فيه شر اي في حد القذف م
حق العبد وقد التزم م اي الحربي المستامن م ايفاء حقوق العباد شر وكان ابو حنيفة اولا
يقول لا يحد لان المغلب فيه حق الله تعالى فكان بمنزلة حد الزنا ثم رجع م ولانه شر اي
ولان الحربي م طمع في ان لا يؤذي شر بفتح الذال علي صيغة المجهول م فيكون ملتزما ان لا يؤذي
شر بكسر الذال علي صيغة المعلوم م وموجبه شر بفتح الجيم اي موجب اذاه م اذاه الحد شر
وهو حد القذف م واذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي
يقبل اذا تاب وبه قال مالك واللبث وعثمان البتي والحد في الزنا والشرب
والسرقة اذا تاب يقبل شهادته بالاتفاق الا عند الحسن بن حي والاوزاعي فان عندهما
لا يقبل شهادة من حد في الاسلام في قذف او غيره ابدا كذا ذكر ابو بكر الرازي في شرح
الطحاوي م وهي تعرف في الشهادات شر اي هذه المسالة الخلافية تعرف في كتاب الشهادات
م واذا حد الكافر في قذف لم تقبل شهادته علي اهل الذمة لان له شهادة علي جنسه
فترد تتمة لحده فان اسلم قبلت شهادته عليهم شر اي علي اهل الذمة م وعلي المسلمين لان هذه
شهادة استفادها بعد الاسلام فلم يدخل تحت الرد شر يعني هذه الشهادة غير تلك الشهادة المردودة
اذ بالاسلام حصل له عدالة الاسلام فلما كانت هذه غيرها ولم تلحقها رد قبلت علي اهل الاسلام
ثم علي اهل الذمة تبعا لهم م بخلاف العبد شر جواب عما يقال العبد اذا قذف فضرب الحد ثم اعتق
لا تقبل شهادته فكيف قبلت شهادة الكافر اذا اسلم فاجاب م بقوله م العبد اذا حد
حد القذف ثم اعتق حيث لا تقبل شهادته لانه شر اي لان العبد م لا شهادة له اصلا في حال
الرق فكان رد شهادته بعد العتق من تمام حده شر بيانه ان العبد لا شهادة له اصلا حال رقه

فلا يبقي حد القذف من رد الشهادة وانما تحصل شهادة للعبد بعد العتق فترد الآن تتمة للحد اما
الكافر فله شهادة علي جنسه فترد ثم بالحد ثم بعد الاسلام حدثت له شهادة اخرى لم تلحقها رد فتقبل
رد فتقبل م قال شر اي محمد في الجامع الصغير م وان ضرب سوطا شر اي وان ضرب الكافر سوطا م في
حد قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت شهادته لان رد الشهادة متمم للحد فيكون صفة له شر اي
للحد م والمقام شر بضم الميم اي الذي يقام م بعد الاسلام بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفة
له شر اي للحد واعترض بان المقام بعد الاسلام ان كان بعض الحد فالمقام قبل الاسلام
كذلك فكما لا يكون رد الشهادة صفة لما اقيم بعد الاسلام فكذلك لا يصلح ان يكون صفة لما اقيم
قبل الاسلام بل جعله صفة لما اقيم بعد الاسلام اولى لما ان العلة اذا كانت ذات وصفين
فالاعتبار للوصف الاخير علي ما عرف في موضعه والجواب انا لم نجعل الرد صفة لا للمقام
قبل الاسلام ولا للمقام بعده وانما قلنا ان الرد صفة للحد والحد ثمانون فلم يوجد
قبل التمة وقيل في الجواب النص ورد بالامر بالحد والنهي عن قبول الشهادة وكل واحد
منهما غير مرتب علي الاخر نصا فيتعلق كل واحد منهما بما يكون والمهن زمان النهي رد شهادة
فانه الحال فيتعلق به م وعن ابي يوسف انه ترد شهادته اذا الاقل تابع للاكثر شر الا اقل هو الشوط
الموجود قبل الاسلام والاسلام والاكثر هو الموجود في الاسلام اعني تسعة وسبعين اسوطا
فصار كان الثمانين وجد بعد الاسلام وهذه رواية عن ابي حنيفة وقال الفقيه ابو الليث
رحمه الله في شرح الجامع الصغير روي عن ابي حنيفة في هذه ثلاث روايات روي عنه اذا
ضرب سوطا في الاسلام لا تقبل شهادته وعنه اذا ضرب الاكثر في الاسلام بطلت شهادته
وعنه ما لم يضرب كله في الاسلام لا تبطل شهادته وهو المعروف وهو قول ابي يوسف ومحمد
وكذا اذا ضرب المسلم بعض الحد ثم هرب فيه ثلاث روايات في ظاهر الرواية ما لم يضرب
جميع الحد لا تبطل شهادته وفي رواية تبطل بضرب سوط وفي رواية تبطل ما لم يضرب
الاكثر م والاول اصح شر اي جواز الشهادة م قال شر اي محمد في الجامع الصغير م ومن شرب او زني
او قذف غير مرة اي شرب غير مرة او زني غير مرة او قذف غير مرة نحوه غير مرة ليس بقيد
او قذف وحده بل الكل م فحد فهو لذلك كله شر اي فهذا الحد يقع للجميع كله وبه قال مالك
والثوري وابن ابي ليلي والشعبي والزهري والنخعي وقتادة وحماد وطاوس واحمد في رواية والشافعي
في قول ولو قذف الجماعة بكلمة واحدة او لجماعة المقذوف او قذفهم بكلمات او لواحد مرات حد لكل قذف
حد عنده وبه قال احمد في رواية م اما الاولان شر قال الاكملي اما الاولان اي حد الشرب وحد
الزنا وقال الاتراري اما الاخيران وهذا في النسخة الصحيحة تحقيقا وسماعا وفي بعض النسخ
قال اما الاولان فذاك ليس بشيء لان ... تفصيل لما تقدم ذكره او ثلاثة اشياء القذف والزنا
والشرب علي الترتيب ثم قال الاخيران واراد بهما الزنا والشرب انتهى قلت ما حمله علي هذا
الكلام الا ان نسخته كانت هكذا ومن قذف او زني او شرب فلذلك منع ان يقال اما الاولان بل
الصحيح اما الاخيران لان النسخة الصحيحة ومن شرب او زني او قذف مثل ما ذكرنا وكذا كانت
نسخة شيخنا علاء الدين الذي كان آية في تحقيق الهداية ولكن كلام الاكملي يشير الي هذا
ومع هذا قال الاتراري لو قال المصنف اما الاخيران بلفظ التذكير مكسور الخاء لكان اولى لان
الزنا والشرب مذكر فيجب اللفظ بلا نا وبل نحن لا نحتاج الي ما قيل بان يقال الفعلتان
الاخيرتان او الحصلتان انتهى قلت لو كانت نسخته مثل ما ذكرنا لما احتاج الي هذه التكلفات

م فلان المقصد من اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار ش اي فلان المقصد الكلي من اقامة الحد حال كونه حقا لله تعالى او لاجل حق الله تعالى ان يحصل الانزجار للمقذوف حتى لا يباشره في المستقبل ويرتدع غيره ابتداء م واحتمال حصوله ش اي حصول المقصد وهو الانزجار م بالاول ش اي بالحد الاول م قائم ش اي ثابت م فيتمكن شبهة فوات المقصود في الثاني ش اعني في الحد الثاني حاصله ان الثاني يتعطل عما هو المقصود وهو الانزجار الحد فيندرئ بالشبهات بخلاف ما اذا زنى ثم زنى فيجب حد آخر للنفي لعدم الانزجار م وهذا الخلاف ما اذا زنى وقذف وسرق وشرب لان المقصود من كل جنس ش من هذه الاشياء م غير المقصود من الآخر ش فحد الزنا لصيانة الانساب وحد القذف لصيانة الاعراض وحد السرقة لصيانة الاموال وحد الخمر لصيانة العقول [illegible] الا انه [illegible] فلا يجمع ش اي [illegible] م [illegible] القذف فالمغلب فيه [illegible] الآخر [illegible] الاتجاري وقال الكاكي [illegible] المذكور [illegible] ثلاثة فكيف يرجع ضمير المثنى [illegible] الظاهر ان قولهما يرجع الى السرقة والشرب لانهما اقرب المذكور م وقال [illegible] او المعنى [illegible] ش اي اوله اختلاف المقصود [illegible] اي في الحد الشريعة يعني زنيت بفلانة ثم قال زنيت بفلانة الاخرى [illegible] اي المقذوف به هو الزنا م لا يتعدد لان المغلب فيه ش اي [illegible] م عن المقذوف [illegible] الكلام فيه فروع لو قال لحرة يا زانية [illegible] لا يحد عليه لانه لم يقذفه بالزنا لان الجماع يكون بنكاح فاسد وقال لامرأته زنيت بحمار او بعير [illegible] لا يحد لان معناه انزاح بك حمار ولو صرح لا يحد ولو قال زنيت بناقة او ببعير [illegible] لان معناه زنيت واخذت هذا ولو قال هذا الرجل [illegible]

فصل في التعزير ش اي هذا فصل في بيان حكم التعزير والتعزير [illegible] من العزر وهو الرد والردع [illegible] التعزير [illegible] قال الكاكي وهو المراد هنا وفي المحيط التعزير [illegible] الزوجات بالديانة [illegible] قال عليه السلام [illegible] عليه السلام عزر رجلا قال لغيره يا مخنث [illegible] حيث يراه اهله وباجماع الصحابة رضي الله عنهم [illegible] الانفال راجية تعليلا لها والتعزير [illegible] وليس فيه شيء مقدر بل مفوض الى راي القاضي لان المقصود منه الزجر واحوال الناس مختلفة فيه فمنهم من ينزجر بالنصيحة ومنهم من يحتاج الى اللطمة [illegible] ومنهم من يحتاج الى الحبس وبه قالت الائمة الثلاثة وقال الشافعي رضي الله عنه التعزير على مراتب تعزير اشراف الاشراف وهم العلماء والعلوية بالاعلام وهو ان يقول له القاضي بلغني انك تفعل كذا فلا تفعل وتعزير الاشراف وهم الامراء والدهاقين بالاعلام والجر الى باب القاضي والخصومة في ذلك وتعزير الاوساط وهم السوقة بالاعلام والجر والحبس وتعزير الاخساء بهذا كله وبالضرب وعن ابي يوسف يجوز التعزير للسلطان باخذ المال وعندهما والشافعي ومالك واحمد لا يجوز باخذ المال وعن الحنفية التعزير باخذ المال [illegible] التعزير الذي يجب حقا لله تعالى

لكل احد يفعله النيابة [illegible] وسئل الهندواني عن رجل وجد رجلا مع امرأة [illegible] قال ان كان يعلم انه ينزجر عن الزنا بالصياح والضرب بما دون السلاح لا وان علم انه لا ينزجر الا بالقتل حل له قتله وان طاوعته المرأة حل قتلها ايضا وقال الترمذي وهذا تنصيص على ان التعزير يجوز لكل الانسان وان لم يكن محتسبا وصرح في المنتقى بذلك ولهذا يجوز للمولى ان يعزر عبده وامته م ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او كافرا عزر ش هذه مسالة القدوري وقال المصنف م لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لعدم الاحصان فوجب التعزير ش باجماع الائمة الاربعة واكثر العلماء وعن داود يجب الحد على قاذف العبد وعن ابن المسيب وابن ابي ليلى يجب على قاذف ذمية لها ولد مسلم م وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقال يا فاسق او يا كافر او يا خبيث او يا سارق [illegible] وكذا لو قال يا لوطي [illegible] الى النار السكر او يا لوطي يا من يعمل عمل قوم لوط [illegible] يا آكل الربوا يا شارب الخمر يا ديوث يا فاجر يا منافق يا لص [illegible] الى الزاني او اللصوص عن ذلك كله زنى يا لوطي [illegible] انه يعمل عمل قوم لوط [illegible] ابو يوسف ومحمد واحمد ومالك والشافعي [illegible] كما لو قذفه بالزنا وعن ابي حنيفة [illegible] في عصبة يعزره وفي فتاوى [illegible] يحد التعزير فقط م لا مدخل للقياس في الحدود فوجب التعزير ش اي الحد [illegible] في الاشياء المذكورة والقياس [illegible] ما ذكر ان كان ذلك وجب التعزير لاجل الزجر والردع كما ذكرنا م الا انه ش اي غير ان الشان م يبلغ ش من التبليغ على صيغة المجهول م في التعزير غايته في المسالة الاولى ش اي فيما اذا قذف غير المحصن بالزنا م لانه ش اي [illegible] من جنس ما يجب به الحد ش اي في الحد م وفي الثانية ش اي في المسالة الثانية [illegible] الفسق والكفر م الراي الى الامام ش [illegible] ولو قال يا حمار او يا خنزير [illegible] ولدت حمارا [illegible] اربعا عشار او يا ابن الكافر او يا ستوكر [illegible] لم يعزر [illegible] التعزير لانه هو الذي [illegible] قال الغلب الوطبان الذي يرضى ان يدخل [illegible] والديوث الذي يدخل الرجال على امرأته [illegible] ولهذا قال احمد [illegible] ان يعزر وبه قال بعض اصحابنا ولو قال يا بليد يا احمق لا يعزر ولو قال يا سفيه يعزر ولو قال يا ابن الاسود وابوه ليس كذلك او قال انت حمار او انت [illegible] لا يعزر م ولو قال يا مستوف لا يعزر م [illegible] عرفنا التعزير ش [illegible] هذا يعد سبا ش اي كان قوله يا حمار او يا خنزير [illegible] وقيل ان كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه [illegible] بذلك وان كان ش اي المسبوب م من العامة

لا يجوز وهذا ش اي وهذا القول احسن ش وهو قول المصنف م والتعزير اكثره تسعة وثلاثون سوطا
وقال مالك لا حد لاكثره يجوز للامام ان يزيد التعزير على الحد اذا راى المصلحة في ذلك لما
روي ان معن بن زائدة عمل خاتما على نقش خاتم بيت المال ثم جاء به لصاحب بيت المال فاخذ منه
مالا فبلغ عمر رضي الله عنه فضربه مائة وحبسه فكلم فيه فضربه مائة اخرى فكلم فيه من بعد
فضربه مائة اخرى ونفاه وروى احمد باسناده ان عليا رضي الله عنه اتي بالنجاشي قد
شرب خمرا في رمضان فجلده ثمانين الحد وعشرين سوطا لفطره في رمضان م ولنا قوله
عليه السلام من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين [illegible] ويحتمل
انه كانت له ذنوب كثيرة [illegible] على اجناس
احدها تزويره [illegible] والثالث [illegible] باب هذه الحيلة
لغيره وغير ذلك ولنا [illegible]
عشرون م [illegible] ابو يوسف [illegible] الرواية عن ابي يوسف
الاولى [illegible] في التعزير [illegible] والمضروب
قائم واقله ثلاثة لان ما دونه لا يقع به الزجر [illegible] في قول ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف يبلغ به خمسة وسبعين سوطا [illegible] عن ابي يوسف تسعة
وسبعين سوطا [illegible] ابو يوسف ينقص خمسة
عن الثمانين كذا ذكره صاحب التحفة [illegible] في ظاهر الرواية مع ابي حنيفة في رواية قوله
مع ابي يوسف [illegible] عن ابي يوسف في النوادر [illegible] في شرح الاقطع
قوله [illegible] قول محمد رحمه الله م والاصل فيه ش اي في هذا الباب م قوله عليه السلام ش
اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين ش هذا الحديث
اخرجه البيهقي عن خالد بن الوليد [illegible] عن النعمان بن بشير [illegible] المحفوظ مرسل
ورواه محمد بن الحسن في كتاب الاثار مرسلا [illegible] رواه ابن الحنفية في فوائده حدثنا
محمد بن حسين الاصبهاني [illegible] عن النعمان بن بشير قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] قال صاحب النهاية بلغ
بالتخفيف [illegible] بالتخفيف لا بالتشديد
من البلوغ لا من التبليغ لان المبلغ اليه [illegible] كما في بلغ المكان اي اتاه
فصار تقديره [illegible] فهو من المعتدين وهكذا نقل
عن العلامة [illegible] الكردري [illegible] وفي المغرب [illegible]
على حذف المفعول الاول [illegible] وقوله تعالى بلغ
ما انزل اليك على حذف المفعول الثاني [illegible] من بلغ التعزير حدا وانما حسن الحذف
لدلالة قوله في غير حد [illegible] وقيل التخفيف
اولى لعدم الحاجة الى الاضمار [illegible] ان لا يبلغ الحد
غير الحد [illegible] وفيه تامل [illegible] حذف المفعول فاما على التشديد
حذف المفعول الاول كما ذكر في المغرب [illegible] بلغ
التعزير حدا هو منصوب على انه مفعول المصدر المضاف الى فاعله م فابو حنيفة
ومحمد نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه اليه ش اي صرفا ابو حنيفة

ومحمد التعزير الى حد العبد م وذلك ش اي حد العبد في القذف م اربعون فينقصا منه ش
اي من الاربعين م سوطا وابو يوسف اعتبر اقل الحد في الاحرار اذ الاصل هو الحرية ثم نقص
سوطا في رواية عنه ش اي عن ابي يوسف م وهو قول زفر م اي نقص السوط الذي هو رواية
عن ابي يوسف قول زفر م وهو القياس ش لان الحاجة [illegible] بين الحد
والتعزير وبنقص الواحد يقع التفاوت م وفي هذه الرواية ش اي [illegible] رواية [illegible]
رواية الجامع الصغير ايضا م نقص خمسة وهو ش اي [illegible] التعزير خمسة وسبعون سوطا م
ماثور ش اي مروي عن علي م [illegible] رضي الله عنه [illegible] وذكر البغوي في
شرح السنة عن ابن ابي ليلى [illegible] علي رضي الله عنه
م فقلده ش اي قلد ابو يوسف عليا رضي الله عنه م ثم قدره بالادنى في الكتاب ش اي قدر القدوري
رحمه الله في التعزير في مختصره م بثلاث [illegible] لا يقع به الزجر وذكر مشايخنا
ش في شروح الجامع الصغير م ان ادناه [illegible] في التعزير م على ما يراه الامام يقدره ش
يجتهد في ذلك م بقدر ما يعلم انه ينزجر لانه ش [illegible] م يختلف باختلاف
الناس ش لان الناس [illegible] ولا ينزجر اصحاب
ذلك الاخر [illegible] قال ابو حنيفة رضي الله
عنه في التعزير [illegible] الوالي يعمل فيه برايه
وعلى الوالي ان يجتهد [illegible] عن ابي يوسف ان التعزير
م على قدر عظم الجرم وصغره ش هذه رواية ابي سليمان [illegible] في كتاب
قال ابو يوسف التعزير على قدر عظم الجرم وصغره وعلى قدر ما يرى الحاكم [illegible]
احتمال المضروب [illegible] في الرجل
الناس ان كان له [illegible] وحبس [illegible]
والمروءة عندي في الدين والصلاح [illegible] ان التعزير
باخذ المال ان راى القاضي [illegible]
المال [illegible]
ش اي يضرب كل نوع [illegible] م فيضرب [illegible]
من حد الزنا [illegible] والقذف
بغير الزنا ش [illegible]
اكل جلدات التعزير م وفي شرح [illegible]
او لمسها وروى ابن شجاع عن ابي يوسف [illegible] في كل نوع [illegible]
الزنا يقرب من حد القذف [illegible] يقرب
من حد الزنا حتى يعتبر كل شيء بنوعه م وان راى الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس
فعل لانه ش [illegible] م صلح تعزيرا [illegible] ش اي بالحبس وروى
الترمذي حدثنا علي بن سعيد الكندي حدثنا ابن المبارك عن معمر عن بهز بن حكيم عن ابيه عن
جده ان النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة ثم خلى عنه م حتى جاز ان يكتفى به ش
اي بالحبس م وكذا ان يضم اليه ش اي يضم الحبس الى الضرب م ولهذا ش لا يصلح ان
الحبس يصلح للتعزير [illegible] لم يشرع ش اي الحبس م في التعزير بالتهمة

ش اي بسبب التهمة م قبل ثبوته ش اي قبل ثبوت [illegible] ان [illegible] على انه قذف محصنا فقال الآخر
او بالكفر ولا يحبس المتهم قبل ثبوت الشهود م كما شرع ش اي الحبس م في الحد ش بسبب التهمة
لانه في باب الحد [illegible] فهو اقامة الحد عند وجود [illegible] بجواز ان يحبس في
تهمة [illegible] العقوبة الا في [illegible] الا في باب الاموال والتعزير لا يحبس
بالتهمة لان الاقصى فيهما عقوبة الحبس [illegible] بالتهمة [illegible] العقوبة الاعلى
بمقابلة الذنب الادنى [illegible] م لانه ش اي لان الحبس من التعزير ش والتعزير
لم يشرع بالتهمة [illegible] م واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف
فيه من حيث العدد [illegible] المقصود ش وهو الزجر واختلف
المشايخ في شدته [illegible] في عضو [illegible] لا سواط في عضو
واحد ولا [illegible] على الاعضاء [illegible] في الضرب لا
في الجمع [illegible] وقال [illegible] التعزير [illegible] كلها
سواء وقال الحاكم في الكافي [illegible] التعزير اشد من ضرب الزنا وضرب الزاني اشد من ضرب
الشارب وضرب الشارب [illegible] وضرب [illegible] اخف [illegible]
في [illegible] الا في [illegible] م الحد ش [illegible] التخفيف في
التعزير من حيث العدد [illegible] م [illegible] من حيث [illegible] الاعضاء ش لانه جرى
التخفيف فيه من حيث العدد [illegible] المقصود وهو الزجر
[illegible] الثلاث [illegible] ضرب التعزير
[illegible] ضرب الزنا [illegible] على الاعضاء ولا [illegible]
العضو الذي لا يضرب في الزنا [illegible] في موضع واحد م ثم
حد الزنا ش [illegible] م لانه [illegible] ش [illegible] وهو الزنا من
اعظم الذنوب م [illegible] م وحد الشرب ثبت بقول
الصحابة [illegible] م ولانه
ش [illegible] الشارب [illegible] ش وهو
[illegible] م [illegible] لان [illegible]
[illegible] ش اي [illegible] زنا المقذوف لانه قل
ما [illegible] م ولانه جرى فيه ش اي في حد القذف
م [illegible] من حيث الوصف ش فلا يغلظ بشدة الضرب وحد
[illegible] شارب [illegible]
[illegible] ضربه اخف من ضرب
الشارب [illegible] م ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر ش يعني
لا يجب شيء على الامام ولا على بيت المال [illegible] قال احمد [illegible] الا ان مالكا قال اذا ضرب في تعزير
[illegible] في محل [illegible] لان احد [illegible] بيت المال [illegible] على
[illegible] الاجماع
[illegible] التعزير [illegible] بيت المال م لانه ش اي لان الامام
م فعل ما فعل بامر الشرع [illegible] لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد ش الذي يفصد

م والبزاغ ش [illegible] وتشديد [illegible] من نزع البيطار [illegible]
[illegible] اسال دمها [illegible] واسم الحديد [illegible] بكسر الميم [illegible]
الحجام [illegible] المقصود [illegible]
م بخلاف الزوج اذا عزر زوجته ش فماتت [illegible] الدية م لانه مطلق فيه ش اي
مباح فعله م والاطلاق يتقيد بشرط السلامة ش فاذا [illegible] السلامة [illegible] كالمرور
في الطريق ش [illegible] بشرط السلا[مة]
بخلاف [illegible] اذا [illegible] كره
في المحيط [illegible] انه مباح فينبغي [illegible] بشرط السلامة لانه [illegible]
يجب [illegible] وذكر الحاكم لا [illegible] والضرب
ابنه على تركها م والمعلم [illegible] قال مالك واحمد
لا يضمن الزوج ولا المعلم في التعزير [illegible] والوصي اذا ضربه ضربا
معتادا او لو ضربه ضربا [illegible] باجماع الفقهاء م
وقال الشافعي [illegible] عزره فمات [illegible]
[illegible] الدية في بيت المال
من الكلام فيه م لان الاتلاف [illegible]
[illegible] ش اي [illegible]
م في ما لهم ش اي في مال المسلمين م لما استوفى ش اي الامام [illegible]
[illegible]
[illegible] وشهادة النساء مع الرجال
الضمان [illegible]
والعفو والتكفيل لانه [illegible]
ش اي [illegible]
النفو[س] [illegible]
[illegible] على [illegible]
المال [illegible]

كتاب السرقة

[illegible] ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة
[illegible] وصيانة النفس [illegible]
[illegible] عن [illegible]
[illegible] يسرقون
الخمر والاستيلاء [illegible] ش [illegible]
من باب ضرب يضرب [illegible] هو [illegible]
المصنف بقوله السرقة في اللغة الاخذ م [illegible] ش اي من المعنى اللغوي م استراق
السمع ش وهو السماع خفية م قال الله تعالى الا من استرق السمع [illegible] مستمعا
ويقال معناه [illegible] كلام م وقد [illegible]
عليه ش اي على المعنى اللغوي م [illegible] ش [illegible]
[illegible] ش اي [illegible] اللغوي [illegible] ش
اي اخذ الشيء من الغير على الخفية [illegible] ش وهو [illegible]
الخفية ابتداء وانتهاء م او ابتداء لا غير ش اي [illegible] م [illegible]
ش يعني ليلا م على الاستتار ش يعني خفية م [illegible] صاحب المال [illegible]
من المالك مكابرة ش يعني مقابلة بالسلاح [illegible] م على الجهار ش يعني اخذ جهارا
في الانتهاء م وفي الكبرى ش اي في السرقة الكبرى وهو قطع الطريق [illegible] جواب
عما يقال يرد على ما قلت قطع الطريق لانه لم [illegible] فيه الخفية وقد [illegible] المعنى اللغوي

في السرقة نوعان فأجاب بقوله م وفي الكبرى أعني قطع الطريق مسارقة عين الإمام ش لأن قاطع
الطريق يأخذ المال من المارة خفية عن عين الإمام الذي يحفظ الطريق ش لأنه هو المتصدي
لحفظ الطريق بأعوانه ش وهو جمع عون وهو الظهير والمراد بأعوانه رجاله الذين يحفظون معه
ويرصدون لحفظ الطرقات م وفي الصغرى ش أي في السرقة الصغرى م مسارقة عين المالك
الذي هو الحافظ م أو من يقوم مقامه ش أي أو مسارقة عين من يقوم مقام المالك سواء كان
صاحبا أمانة أو ضمان كالمستعير والمستأجر والمودع والمرتهن والمضارب والمغاصب م قال ش أي
القدوري م وإذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم أو ما يبلغ قيمته م أي أو سرق ما يبلغ
قيمته م عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه وجب القطع فيه ش إلى هنا لفظ القدوري
م والأصل فيه ش أي في وجوب القطع م قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
الآية ش أي الذي يسرق والتي تسرق فاقطعوا أيديهما باتفاق العلماء وهو مجمل لتناوله المال
غير المحرز والشيء التافه الذي لا قيمة له فالحق بيانه وقوله عليه السلام لا يقطع السارق إلا
في ثمن المجن بيانه [illegible] م ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لأن الجناية
لا تتحقق دونهما ش أي [illegible] ش أي [illegible] المجنون والصبي لقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاثة [illegible] المجنون حتى يعقل م والقطع
جزاء الجناية ش فلا ينسب الجناية إلى المجنون والصبي والقطع عقوبة وهما ليسا من أهل العقوبة
م لأن الرغبات تفتر في الحقير ش الرغبات جمع رغبة وهو مصدر رغب في الشيء رغبا ورغبة
إذا أراده ورغب عنه [illegible] الراغب في أخذ الشيء
لا يرغب في الشيء الحقير م [illegible] الشيء الحقير ولا يخفى والذي يأخذ
لا يخفيه عن الناس لحقارته [illegible] ش أي ركن السرقة وهو الأخذ
على الخفية [illegible] ولا يتحقق أيضا
حكمة الزجر في أخذ الشيء الحقير [illegible]
في المال الحقير م والتقدير [illegible]
ش وفيه مذاهب للناس [illegible] بعشرة دراهم [illegible]
[illegible] الشافعي يقطع في القليل والكثير
لعموم الآية ولقوله عليه السلام [illegible] يسرق الحبل فتقطع يده ويسرق البيضة
فتقطع يده متفق عليه [illegible] لا يقطع في أقل من خمسة دراهم وقال مالك وأحمد
يقطع في ربع دينار أو ثلاثة دراهم [illegible] مالك خمسة دراهم وهو المروي عن أبي هريرة
وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما كذا في الجامع للترمذي وروي عنهما أنه لا يقطع في أقل
من أربعين درهما وهو غير صحيح م وعند الشافعي التقدير بربع دينار وعند مالك بثلاثة
دراهم لهما ش أي للشافعي ومالك م أن القطع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ما كان إلا
في ثمن المجن ش بكسر الميم وفتح الجيم وتشديد النون وهو الترس سمي به لستره صاحبه من جهة العدو والجنة السترة واختلفوا
في ثمن المجن الذي قطع فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل كان عشرة دراهم وقيل ثلاثة
دراهم وقيل خمسة دراهم فقال الشافعي ومالك م والأقل ما نقل في تقديره ثلاثة دراهم
والأخذ بالأقل وهو المتيقن به أولى غير أن الشافعي يقول كانت قيمة الدينار على عهد
النبي صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهما والثلاثة ربعها ش واحتجا بما روى الترمذي عن
عمرة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا وموقوفا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع

دينار فصاعدا واحتج مالك بما روى عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم م ولنا أن الأخذ بالأكثر في هذا الباب أولى احتيالا
لدرء الحد ش لأن الحد يندرئ بالشبهات م وهذا ش أي الأخذ بالأكثر م لأن في الأقل
ش أي من عشرة دراهم م شبهة عدم الجناية وهي ش أي الشبهة م دارئة ش أي دافعة للحد
بيان ذلك أي في العشرة يجب القطع بالإجماع وفيما دونها خلاف والأخذ بالمجمع عليه أولى
من الأخذ بما فيه خلاف لأن الخلاف أورث الشبهة والحد يندرئ بالشبهات
م وهذا لأن ذلك ش أي ما ذكرنا م بقوله عليه السلام ش أي بقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا قطع
إلا في دينار أو عشرة دراهم ش فهذا الحديث رواه الطحاوي قال حدثنا ابن أبي داود
قال ثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني قال ثنا شريك عن منصور عن عطاء عن أيمن بن أم أيمن
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقطع السارق إلا في حجفة وقومت يومئذ على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم دينارا أو عشرة دراهم وأخرجه البيهقي في الخلافيات
وقال الطحاوي أيضا حدثنا ابن أبي داود وعبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قالا ثنا أحمد بن خالد
الوهبي قال ثنا محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال كان ثمن المجن
الذي قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه عشرة دراهم ورواه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط مسلم وشاهده حديث أيمن فإن قلت أيمن
هذا عده جماعة من الصحابة وقال الطحاوي هو رجل من رجال عطاء فالحديث منقطع
قلت إن كان أيمن من الصحابة وعطاء لم يدركه لكنه تابعه حديث ابن عباس وإن كان تابعيا
فلا يضر لأن الحديث متصلا وإن كان من التابعين
على ما زعمه الشافعي وغيره يكون مرسلا لا محالة وعدله جماعة أيمن من الصحابة منهم ابن أبي
حاتم وابن سعد وأبو القاسم البغوي وأبو نعيم وابن منده وابن عبد البر ومما يؤيد مذهبنا
ما رواه النسائي من حديث عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده
قال كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم وروى ابن أبي شيبة
في مصنفه حدثنا عبد الأعلى عن محمد بن إسحاق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يقطع يد السارق في دون ثمن المجن قال عبد الله وكان ثمن المجن عشرة دراهم وأخرج أحمد
في مسنده عن الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب مرفوعا لا يقطع السارق في أقل من عشرة
دراهم ورواه إسحاق بن راهويه في مسنده ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا المثنى
بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن رجل من مزينة عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال ما بلغ ثمن المجن قطعت يد صاحبه وكان ثمن المجن عشرة دراهم وروى الطبراني
في الأوسط حدثنا محمد بن نوح بن حرب ثنا خالد بن مهران ثنا أبو مطيع البلخي عن أبي حنيفة
عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا قطع إلا في عشرة دراهم م واسم الدراهم ينطلق على المضروبة عرفا ش أي ينطلق على
المسكوكة في عرف الناس وغير المسكوكة لا تسمى دراهم في العرف وتكلم العلماء في الدراهم
هل يشترط عشرة دراهم مضروبة أم لا ونقل المصنف لفظ القدوري بلفظ
المضروبة كما ذكر عن قريب م فهذا ش إشارة إلى قوله واسم الدراهم ينطلق على المضروبة
عرفا م يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب ش أي كما قال القدوري في مختصره م

وهو ش اي الذي ذكره في الكتاب م ظاهر الرواية ش حتى لو سرق تبرا وزنه عشرة وقيمته انقص من
عشرة مضروبة لا يجب القطع م وهو الاصح ش اي ظاهر الرواية هو الاصح ش احترز به عن رواية
الحسن عن ابي حنيفة ان المضروب وغير المضروب سواء ذكره في المحيط وقال الاترازي في نقل
المطلقة عن [illegible] نظر لان الشيخ ابا نصر ذكر في الشرح الكبير [illegible] رواية
المختصر ولم يعتد بالمضروبة بل اثبت الرواية لقوله مضروبة او غير مضروبة ثم قال اما قول
[illegible] صاحب الكتاب عشرة دراهم مضروبة او غير مضروبة فهو قول ابي حنيفة ثم قال وروى
بشر عن ابي يوسف [illegible] عن محمد [illegible] عشرة دراهم تبرا لا يقطع وقال في التحفة
ذكر ابو الحسن الكرخي انه يعتبر عشرة دراهم مضروبة وكذا روي عن ابي يوسف ومحمد انه لا يقطع
في عشرة دراهم تبرا ما لم تكن مضروبة وروى الحسن عن ابي حنيفة اذا سرق عشرة مما
يروج بين الناس يقطع [illegible] الى ان التبر [illegible] انما يقطع فيه الى هنا لفظ التحفة م
رعاية لكمال الجناية ش يعني ان اعتبار المضروبة في العشرة لاجل رعاية الكمال في الجناية
وانما الكمال في هذه [illegible] الرغبة في وجودها على صفة الكمال
والتبر انقص من المضروب قيمة [illegible] ولهذا شرطنا الجودة حتى لو سرق زيوفا او نبهرجة
او ستوقة لا يجب القطع ذكره في شرح الطحاوي لان [illegible] الوصف يوجب نقصان المالية
كنقصان القدر [illegible] م حتى لو سرق عشرة تبرا انقص من عشرة مضروبة لا يجب
القطع ش هذه نتيجة ما قبله وهو ظاهر والتبر هو القطعة المأخوذة من المعدن م والمعتبر
ش يعني في عشرة دراهم م سبعة مثاقيل ش من الذهب وذلك درهم اربعة عشر قيراطا
وروي [illegible] دينار عشرون قيراطا [illegible] الا وزن كل مثقال
درهم وثلاثة اسباع درهم [illegible] في كتاب الزكاة [illegible] م لانه هو المتعارف في
عامة البلاد وعليه استقر الامر في ديوان عمر رضي الله عنه وتتعلق الاحكام بهذه الدراهم
كنصاب الزكاة ومقادير الديات وقال في شرح الطحاوي يعتبر قيمة المسروق وقت السرقة
ووقت القطع عند الكرخي م وقوله ش اي قول القدوري م او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم
اشارة الى ان غير الدراهم تعتبر قيمته بها ش اي بالدراهم م وان كان ذهبا ش واصل
بما قبله اي وان كان ما يبلغ قيمته عشرة دراهم ذهبا وفي المحيط لو سرق دينارا قيمته
اقل من عشرة دراهم لا يقطع [illegible] روي عنه عليه السلام انه قال لا قطع الا في دينار
او عشرة دراهم [illegible] السرقة عشرة دراهم لا الدينار المقوم
بقيمة الوقت لان القيمة [illegible] باختلاف العرف فقد يكون عشرة وقد يكون عشرين وقد
يكون ثمانية دراهم قلت قيمة الدينار في زماننا هذا اثنا عشر وثلاثون درهما
وقد كان في الاول بعشرين درهما فلم يزل يتزايد الى ان بلغ هذا المبلغ م ولا بد من حرز
لا شبهة فيه لان الشبهة دارئة ش اي دافعة للحد والحرز المكان الحريز وهو الذي
يحرز فيه الشيء اي يحفظ والمراد من المحرز ما لا يعد صاحبه مضيعا م وستبينه من بعد
ان شاء الله تعالى ش اي وستبين الحرز في فصل الحرز ان شاء الله تعالى م والحر والعبد
في القطع سواء لان النص لم يفصل قال الله تعالى والسارق والسارقة الاية فبعمومه
يتناول الحر والعبد م ولان التنصيف ش اي تنصيف القطع الذي هو الحد م
متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ش اي فيتكامل الحد الذي هو القطع لاجل حفظ

اموال

اموال المسلمين لان في تركه لاجل [illegible] والتنصيف [illegible] كما في القصاص م ويجب القطع ش
اي قطع يد السارق م بما يقر به مرة واحدة ش هذا لفظ القدوري م وهذا ش اي الاقرار
مرة واحدة م عند ابي حنيفة ومحمد ش وبه قال اكثر العلماء م وقال ابو يوسف لا يقطع الا باقرار
مرتين ش وبه قال ابن ابي ليلى واحمد وزفر وابن شبرمة وكذا الخلاف في شرب الخمر م ويروى
عنه ش اي عن ابي يوسف م انهما ش اي الاقرارين ينبغي ان يكونا م في مجلسين مختلفين
ش كذا ذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله في شرح الجامع الصغير وذكر بشر رجوع ابي
يوسف الى قولهما م لانه ش اي لان الاقرار م احدى الحجتين ش وهما البينة والاقرار
م فيعتبر ش اي الاقرار م بالاخرى ش اي بالحجة الاخرى وهي البينة فكما ان البينة تثنى
م كذلك يعتبر العدد في الاقرار ش اي كما اعتبرنا الاقرار ههنا بالبينة كذلك اعتبرنا في الزنا
حيث شرطنا الاقرار اربعا [illegible] كما ان البينة فيه اربع [illegible] ولانه روى ابو
داود عن ابي امية المخزومي ان النبي عليه السلام اتي بلص قد اعترف فقال له ما اخالك
سرقت قال بلى فاعاد عليه مرتين او ثلاثا [illegible] فقطع [illegible] الاقرار مرة واحدة
لا يوجب القطع [illegible] ما روى الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ان رجلا اقر عنده بسرقة مرتين فقال قد شهدت على نفسك شهادتين
فامر به فقطع وعلقها في عنقه م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انها ش اي السرقة ظهرت بالاقرار
مرة فيكتفى به ش اي بالاقرار مرة واحدة م كما في القصاص وحد القذف ش وغيرهما قال الاترازي
يكتفى بمرة واحدة م والاعتبار بالشهادة ممنوع ش هذا جواب عن قياس ابي يوسف احدى الحجتين بالاخرى بيان
الفارق بينهما هو قوله م لان الزيادة تفيد فيها ش اي في الشهادة م تقليل تهمة الكذب ولا تفيد
في الاقرار شيئا لانه لا تهمة ش اي في الاقرار [illegible] صاحب الاقرار [illegible] بالثاني [illegible]
كذبا ولا ينعكس [illegible] بالتكرار م وباب الرجوع ش جواب عما يقال [illegible] اشتراط التكرار [illegible] القطع
احتمال الرجوع عن الاقرار [illegible] فاجاب بقوله وباب
الرجوع ش اي عن الاقرار م في حق الحد لا ينسد بالتكرار ش لانه [illegible] الكبير ثم رجع صح
رجوعه في حق الحد لانه لا مكذب له م والرجوع في حق المال ش الذي هو السرقة م لا يصح اصلا لان
صاحب المال يكذبه ش فلا يظهر [illegible] فائدة في تكرار الاقرار لا في حق القطع ولا في حق
اسقاط ضمان المال [illegible] م واشتراط الزيادة في الزنا ش جواب عن قوله كما اعتبرنا
في الزنا يعني اشتراط الزيادة في الزنا م على خلاف القياس ش وفي المحيط والمبسوط والقياس في
الزنا ان يكتفى بالاقرار مرة واحدة فيه فاشتراط التكرار فيه على خلاف القياس بالنص م
فيقتصر على مورد الشرع ش اي على مورد النص والنص الوارد في الزنا لا يكون واردا
في باب السرقة لان في السرقة ورد نص [illegible] وهو انه عليه السلام قطع سارقا بالاقرار
مرة م والمحتمل حديث الخدري [illegible] اشتراطه مرتين بل [illegible] انه عليه السلام
احتاط في درئه [illegible] على الرجوع وهو مستحب [illegible] الرجوع وكذلك
حديث علي رضي الله عنه [illegible] بقوله شهدت على نفسك مرتين كذا قاله الكاكي
وقال الاترازي والذي روي عن علي رضي الله عنه انه قال لقوله شهدت على نفسك مرتين
كلام [illegible] قال ش اي القدوري م ويجب ش اي القطع م بشهادة
شاهدين لتحقق الظهور ش اي ظهور السرقة بالشهادة م كما في سائر الحقوق ش ولا خلاف

من التكرار صح

فيه لاهل العلم كما في القصاص م وينبغي ان يسألهم الامام عن كيفية السرقة ش اي يقال كيف
سرق لاحتمال انه نقب البيت فادخل يده واخذ المتاع فذهب حيث لا يقطع على ظاهر الرواية
خلافا لما روي عن ابي يوسف في الامالي وكذا اذا ناول صاحبا له على الباب لا يقطع واحد
منهما لانه في الاول لم يخلص لانها تك الحرز لان هتك الحرز في البيت لا يكون الا بالدخول خلاف
صندوق في الصيرفي وفي الثانية لم يوجد الفعل الموجب للقطع على التمام من كل واحد منهما
خلافا لما في الخوارزمي ... حيث يقطع لان الفعل الموجب للقطع
لم يوجد م وماهيتها ش اي يسألهم عن ماهية السرقة بان يقال ما هي لاحتمال ان المسروق
شي تافه او ما يتسارع اليه الفساد او مال في رحم محرم منه او مال فيه شركة السارق او مال
احد الزوجين او ... او اقل من قدر النصاب ويحتمل
ان الشاهدين يسميان السرقة استراق الكلام كما قال تعالى الا من استرق السمع او لانه لم يعدل
في الركوع والسجود وقد ورد في الحديث اسوأ الناس سرقة من يسرق من صلوته فلا بد من
من السؤال عنها م وزمانها ش ... بان يقال متى سرق لاحتمال التقادم لان
التقادم في الحدود ... يمنع الشهادة بخلاف الاقرار وقال الاكمل
هكذا اذا ثبتت السرقة بالبينة اما اذا ظهرت السرقة بالاقرار لا يحتاج الامام الى السؤال عن
الزمان لان تقادم العهد لا يمنع صحة الاقرار ذكره في المبسوط والمحيط فان قيل ينبغي ان
يكون التقادم غير مانع هنا لان الشاهد في السرقة غير متهم اذ لا تقبل شهادة بدون
دعوى المالك كما في حد القذف لشرطية الدعوى قلنا قد تقدم جوابه في باب الزنا
ذكره في الايضاح م ومكانها ش اي يسأل عن مكان السرقة لاحتمال انه سرق في دار الحرب
او سرق من مستأمن في دار ... فيها استحسانا ... لا موبدة
او سرق من غير الحرز او من بيت اذن له بالدخول فيه او من حمام نهارا او بالليل يقطع لانه
لا يؤذن بالدخول فيه بالليل ذكره في شرح الطحاوي م زيادة الاحتياط ش في السؤال
عن مكان السرقة كما مر في الحدود ش اي كما مر مثل هذه الاسئلة في كتاب الحدود م
ويحبسه ش بالنصب عطفا على قوله ... اي يحبس الامام السارق الى ان يسأل
عن الشهود للتهمة اي لاجل تهمة السارق ... بالسرقة فحبسه لتعزير اعلنه
لان حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بالتهمة وقد مر في اول كتاب الحدود
واما حبسه الى ان يسأل عن عدالة الشهود ... لكفالة ... مشروع فيما مبناه على
الدرء والقطع قبل التعديل لا يجوز لعدم التلافي اي التدارك ... الحبس لا يفوت
الحق بالهرب م قال ش اي القدوري م واذا اشترك جماعة في سرقة ... م لا يقطع ش وبه قال الشافعي والثوري
وابن ماجشون المالكي ونقل عن ابن الماجشون يقطعون بكل حال وقال مالك واحمد
وابو ثور يقطع الكل لان سرقة النصاب فعل لوجوب القطع فيستوي فيه الواحد
والجماعة كالقصاص قلنا كل واحد يقطع بجنايته والجناية الموجبة للقطع سرقة
النصاب ولم يوجد بخلاف القصاص فان فعل كل واحد جناية موجبة للقصاص لان جرح
كل واحد صالح لخروج الروح م لان الموجب ش للقطع م سرقة النصاب ويجب على كل واحد
بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه ش اي في حق كل واحد منهم م وهذا الذي ذكرنا
فيما اذا لم يكن بين الجماعة صبي او مجنون او اخرس او ذو رحم محرم من صاحب المال واذا كان

زمان

واحد منهم في الجماعة لا قطع م وعند ابي يوسف اذا ولي الصبي او المجنون اخراج المتاع فلا قطع
على الكل وعنده يقطع الولي م والله اعلم م

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع فيه

ش اي هذا باب في بيان ما يقطع فيه السارق وفي بيان ما لا يقطع فيه
ولما ذكر تفسير السرقة وشروطها شرع في انواع المسروق الذي يوجب القطع والذي لا يوجب
م لا قطع فيما يوجد تافها ش بالتاء المثناة من فوق اي حقيرا التبن م مباحا ش ... فيه
فيه العاقل بين التحصيل والترك م في دار الاسلام ش قيد به لان الاموال كلها على الاباحة في دار
الحرب م كالخشب والقصب والحشيش والسمك والطير والصيد والزرنيخ والمغرة ش بالفتحات وهو
الطين الاحمر ويجوز تسكين عينها والعامة تقول بضم الميم وسكون الغين م والنورة ش بالواو ...
وهي معروفة م والاصل فيه ش اي في عدم القطع في التافه وما يوجد مباحا في دار الاسلام م
حديث عائشة رضي الله عنها قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الشيء التافه ش هذا الحديث رواه ابن ابي شيبة في مصنفه ومسنده حدثنا
عبد الرحيم بن سليمان عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت لم يكن يد السارق تقطع
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه ورواه في مسنده ولم تقطع في ادنى
من ثمن جحفة او ترس انتهى ورواه مرسلا ... عن المصنف والمراد من
الحديث م وما يوجد جنسه ش اي الذي يوجد جنسه وهو في محل الرفع على الابتداء
وخبره قوله حقيرا اي ما يوجد جنسه حال كونه م مباحا في الاصل بصورته ش احترز
به عن الابواب والاواني المتخذة من الخشب والحصر البغدادية فان فيها القطع لتغيرها
عن الصورة الاصلية بالصنعة المتقومة م غير مرغوب فيه ش غير منصوب على انه
صفة لقوله مباحا واحترز به عن الذهب والفضة لوجود الرغبة فيهما فانتفى الحقارة
عنهما وكذلك اللؤلؤ وسائر الجواهر م حقير ش قد ذكرنا انه خبر المبتدأ م تقل الرغبات
فيه ش جملة استينافية م والطباع لا تضن به ش اي لا تبخل به ... البخل
البخل به ويجوز فتح الضاد وكسرها فيه م فقل ما يوجد اخذه على كره من المالك ش اي ...
حال المشقة بالمالك اذ اخذه لما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب
فيه لان الصفة بالاشياء الحقيرة ... كان كذلك
م فلا حاجة الى شرع الزاجر ش ... فان قيل
ما فائدة هذه التاكيدات ويكتفي بقوله غير مرغوب فيها اجيب بان مثل هذه
التاكيدات جاء في كتاب الله تعالى مع انه منزه عن السهو والغلط كما في قوله فاعتزلوا النساء
في المحيض ولا تقربوهن فاولى ان يجيء في كلام العبد الذي هو مظنة السهو والازاحة ما يتوهم
السامع من وقوع السهو كذا في النهاية ... هذه التاكيدات
اشارة الى نفي اوصاف يوجب عدم القطع في الذهب والفضة فان كل وصف من هذه
الاوصاف يوجب عدم القطع فكان كلها منفية في الذهب والفضة م ولهذا ش اي
ولاجل عدم الحاجة الى الزاجر في سرقة ما يوجد جنسه مباحا في الاصل لم يجب
القطع بسرقة ما دون النصاب ... في المعنى الموجب لنفي القطع م ولان
الحرز فيها ش اي في الاشياء المذكورة وهي الخشب والقصب الى اخر ما ذكر م ناقص ش
واوضح نقصان الحرز فيها بقوله م الا ترى بقوله ان الخشب يلقى على الابواب وانما يدخل

على
وكتابة تلك ظاهرا ما ... قوله ويكن
انتلة المطرزي عن ابن الحبي
ابن درستويه لم يجز ان يوصل هذا
الانفعال ... نعم وليس هذا فلاتب
كانه كان فيه واذا كانت مصدره
الا الفضل قوله على كره بالفتح والضم
لغتان يعني المشقة كالضعف والضعف
وحاصل المعنى ح

في الدار للعمارة لا للاحراز ش اما الساج والابنوس فانه يقطع فيهما لان العادة جارية باحرازهما
وكذلك يقطع في الخشب المعمول لانه وجدت فيه صنعة تزيد قيمته على قيمة الاصل وعن
ابي يوسف في نوادر هشام انه قال انا اقطع في كل شي يسرق الا في التراب والسرقين قال في
شرح الاقطع وهو قول الشافعي وزعم اصحابه ان في الماء والتراب وجهين وروي عن ابي
يوسف في الهاروني قال اقطع في كل شي الا في الحشيش وفي الاملاء قال ابو يوسف يقطع في
كل شي الا في الماء والتراب والطين والجص والمعازف والنبيذ ومن جملة الاشياء التي ذكر
المصنف التي لا قطع فيها الزرنيخ قال الاترازي ينبغي ان يجب القطع في الزرنيخ لانه يحرز
ويصان في دكاكين العطارين كسائر الاموال قلت على ما ذكره ينبغي ان يقطع في المغرة
لانها تحرز عند العطارين وتباع بالارطال وقال الشافعي ومالك واحمد وابو ثور واسحاق
القطع بسرقة كل مال يبلغ قيمته نصابا الا التراب والسرقين وروى هشام عن محمد
اذا سرق الذهب والفضة او اللؤلؤ والجوهر على الصورة التي توجد مباحة وهو
المختلط بالحجر والتراب لا يقطع وفي ظاهر المذهب يقطع لانه ليس بتافه حسا وكل
ما يمكن من اخذه لا يترك ثم احراز العادة م والطير يطير والصيد يفر ش وهو معطوف
على قوله الخشب يعني على الابواب وارادته الطير المذكور في اول الباب وكذلك الصيد
فاذا كان الامر فيهما كما ذكر تقل الرغبة فيهما فلا يشرع الزاجر في مثلهما م وكذا الشركة
العامة التي كانت فيه ش اي في الخشب يعني مباح للعامة كقوله عليه السلام الصيد
لمن اخذه مكان كمال بيت المال والغنائم والحشيش والخشب فلا قطع فيهما كذا في الكافي
وقال الاكمل الشركة العامة التي كانت فيه اي فيما يوجد جنسه مباحا م وهو على تلك الصفة
ش اي والحال انه على تلك الصفة التي كان عليها وهي ترك خبرة كما عن الابواب والاواني
المتخذة من الخشب كما ذكرنا م تورث الشبهة ش خبر لقوله وهو على تلك الصفة اي تورث
شبهة الاباحة م والحد يندرئ بها ش اي بالشبهة م ويدخل في السمك المالح
والطري ش اي يدخل في اطلاق القدوري لفظ السمك رطبه ويابسه وهو المالح المقدد
نص على ذلك الكرخي وقال ابن دريد يقال سمك مالح ومليح ولا تقل مملوح قول الراجز يطعمها المالح
والطري فانه مولد لا يوجد بلغته م وفي الدجاج ش اي ويدخل في اطلاق القدوري لفظ
الطير الدجاج م والبط والحمام لما ذكرنا ش اشارة الى قوله والطير يطير والصيد يفر يعني
الطيران والفرار دليل على تفصيلات الحرز فلم يقطع لهذا وقال في الجامع الصغير رجل
سرق طيرا يساوي عشرة دراهم لا يقطع وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم المراد به الطائر الذي يكون مليحا سوى الدجاج والبط
يجب فيهما القطع لانه بمعنى الاهلي وقال بعضهم لا يجب القطع في جميع الطيور وهذا القول
اصح وذكر في كتاب الجرد لو سرق شيئا من الدجاج والبط او الحمام لا يجب القطع م ولاطلاق
قوله عليه السلام لا قطع في الطير ش هذا غريب مرفوعا ورواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق
موقوفا على عثمان فانه قال لا قطع في الطير واخرج البيهقي عن ابي الدرداء انه قال ليس على
سارق الحمام قطع قال البيهقي اراد الحاكم المرسلة في غير حرز وقال الشيخ علاء الدين
التركماني ظنه الحمام بالتخفيف وانما هو الحمام بالتشديد بدليل ما بوب عليه ابن ابي شيبة في مصنفه
باب الرجل يدخل الحمام فيسرق حدثنا يزيد بن الحباب اخبرني معاوية بن صالح حدثني

ابو الزاهرية عن جبير بن نفير عن ابي الدرداء انه سئل عن سارق الحمام فقال لا قطع عليه م وعن ابي
يوسف انه يجب القطع في كل شي الا الطين والتراب والسرقين وهو قول الشافعي والحجة عليهما ما ذكرناه
ش اي على ابي يوسف والشافعي ما ذكرناه من حديث عائشة رضي الله عنها م قال ش اي القدوري
م ولا قطع فيما يتسارع اليه الفساد كاللبن واللحم والفواكه الرطبة ش وعن ابي يوسف انه عليه
القطع وبه قالت الثلاثة والفواكه الرطبة كالبطيخ والفواكه على الشجر والزرع والذي لم
يحصد واحتجوا بما روي في شرح الآثار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الثمر المعلق
فقال لا قطع فيه الا ما آواه الجرين وبلغ ثمن المجن ففيه القطع وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة
مثله وجلدات نكال وجه ابي حنيفة ومحمد ما ذكره بقوله م لقوله عليه السلام لا قطع
في ثمر ولا كثر ش هذا اخرجه الترمذي عن الليث بن سعد والنسائي وابن ماجة عن سفيان بن
عيينة كلاهما عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان ان غلاما سرق
وديا من حائط فرفع الى مروان فامر بقطعه فقال رافع بن خديج قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا قطع في ثمر ولا كثر ورواه ابن حبان في صحيحه قوله ولا كثر بفتح الكاف والثاء المثلثة
قال ابو عبيد الكثر جمار النخل في كلام الانصار وهو الجذب ايضا وقال ابن دريد اهل العراق
يسمون الجمار الجذب واشار المصنف الى تفسير ابي عبيد بقوله م والكثر الجمار ش بضم
الجيم وتشديد الميم وفي آخره راء وقال الجوهري الجمار شحم النخل م وقيل الودي ش بفتح الواو
وكسر الدال المهملة وتشديد الياء وهو الفسيل وهو صغار النخل وقال الاترازي تفسير الجمار
بالودي لم يثبت في قوانين اللغة م وقال عليه السلام لا قطع في الطعام ش هذا غريب بهذا اللفظ
واخرج ابو داود في المراسيل عن جرير بن حازم عن الحسن البصري رضي الله عنه ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا اقطع في الطعام وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا حفص عن اشعث بن عبد
الملك وعمرو عن الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي برجل سرق طعاما فلم يقطعه ورواه
عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن رجل عن الحسن فذكره وزاد قال سفيان وهو
الطعام الذي يفسد من نهاره كالثريد واللحم م والمراد والله اعلم ما يتسارع اليه الفساد كالمهيأ
للاكل ش اي المراد من الطعام المذكور في الحديث المذكور المهيأ اي المجهز للاكل كالخبز واللحم
ذكره في الايضاح م وما في معناه ش اي وما في معنى المهيأ للاكل م كاللحم والتمر ش فيه لف
ونشر لان قوله كاللحم نظير قوله كالمهيأ للاكل وقوله والتمر نظير ما في معناه م لانه ش اي
لان السارق م يقطع في الحنطة والسكر اجماعا ش لانهما لا يتسارع اليهما الفساد هذا
اذا لم يكن العام عام مجاعة وقحط اما اذا كان فلا يقطع سواء كان مما يتسارع اليه الفساد او لا
وعن عمر رضي الله عنه لا قطع في عام سنة وروي عن النبي عليه السلام قال لا قطع في مجاعة
مضطر م وقال الشافعي يقطع فيها ش اي فيما ذكر من اللبن واللحم والفواكه الرطبة والطعام
م لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر فاذا آواه الجرين او الجران قطع ش هذا الحديث
غريب بهذا اللفظ وروى مالك في الموطا قال ابو مصعب اخبرنا مالك عن عبد الله بن عبد
الرحمن بن ابي حسين المكي ان رسول الله عليه السلام لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل
فاذا آواه المراح او الجرين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن قوله حريسة جبل قال ابن الاثير ليس فيما
يحرس بالجبل اذا سرق قطع لانه ليس بحرز والحريسة فعيلة بمعنى مفعولة اي ان لها من يحرسها
ويحفظها والمراح بضم الميم الذي تاوي فيه اي تراح الغنم والجرين بفتح الجيم هو الذي يسميه اهل العراق

البيدر واهل الشام الاندر واهل البصرة الجوخان وقد يقال له ايضا بالحجاز المربد وقال في
المغرب الجرين المربد وهو الموضع الذي يلقى فيه الرطب ليجف وجمعه جرن وجران البعير مقدم
عنقه من مذبحه الى منحره والجمع جرن ايضا لانه يسمى به الجراب المتخذ منه م قلنا اخرجه على
وفاق العادة م اي اخرجه النبي صلى الله عليه وسلم على وفق العادة لانهم كانوا لا يضعون في
الجرين الا اليابس فينصرف اللفظ الى اليابس وهو معنى قوله م والذي يوبد الجرين في عادتهم هو
اليابس من التمر وفيه القطع ش اي وفي اليابس والتمر في الرواية المشهورة م قال ش اي القدوري
م ولا قطع في الفاكهة على الشجر والزرع الذي لم يحصد لعدم الاحراز ش لان شرط القطع هتك
الحرز ولم يوجد الحرز م ولا يقطع في الاشربة المطربة ش اي المسكرة بلا خلاف اما عند الائمة
الثلاثة فلانه كالخمر عندهم وعندنا ان كان الشراب حلوا فهو مما يتسارع اليه الفساد
وان كان مرا فان كان خمرا فلا قيمة لها وان كان غيرها فللعلماء في تقومها خلاف فلم يكن فيما ورد
به النص لان ذا مال متقوم بالاجماع ولان لكل احد تاويل الاخذ للاراقة للامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وصرح في الايضاح والاسرار بان المراد بالمطربة المسكرة وفي الصحاح الطرب خفة تصيبه
الانسان لشدة حزن او سرور وفي الاصول السكر تغلبه سرور فالتعبير في معنى السكر
فاستعير الاطراب للاسكار وقيد الاشربة بالمسكرة لانه يقطع في الخل لانه لا يتسارع اليه
الفساد ذكره في الايضاح م لان السارق يتاول في تناولها الاراقة ولان بعضها ليس بمال ش كالخمر
م وفي ماليته بعضها اختلاف ش كالمنصف والباذق وماء الذرة والشعير فان كل مسكر
حرام عند الشافعي كالخمر ولا مالية له م فيتحقق شبهة عدم المالية ش لان الاختلاف في اباحته
يورث شبهة في عدم المالية ● وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير في باب
الاشربة ما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال في قول ابي حنيفة حتى ان
الحد لا يجب فيه وان سكر في قوله ● وروي عن محمد ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر ●
وقال في سرقة الاصل لا قطع في الخل لان الخل قد صار خمرا مرة وفي نوادر ابي يوسف
برواية علي بن الجعد لا قطع في الرب والجلاب م ولا في الطنبور ش اي ولا قطع في الطنبور
وما اشبهه من الملاهي بلا خلاف للائمة م لانه من المعازف ش اي لان الطنبور من المعازف
وهو جمع معزف وهو آلة اللهو وفي الجمهرة المعازف الملاهي وقال قوم من اهل اللغة هو
اسم يجمع العود والطنبور وما اشبههما ● وقال آخرون بل المعازف التي استخرجها اهل
اليمن م ولا في سرقة المصحف ش اي ولا قطع ايضا في سرقة المصحف م وان كان عليه حلية
ش كلمة ان واصلة بما قبله م وقال الشافعي يقطع لانه ش اي لان المصحف م مال متقوم
ش لانه يباع ويشترى وهو معنى قوله م حتى يجوز بيعه وعن ابي يوسف مثله ش اي روي
عن ابي يوسف مثل قول الشافعي م وعنه ايضا ش اي روي عن ابي يوسف ايضا م انه يقطع
اذا بلغت الحلية نصابا ش اي عشرة دراهم م لانها ش اي لان الحلية م ليست من
المصحف فتعتبر بانفرادها ش اي وحدها بدون المصحف م وجه الظاهر ش اي وجه
ظاهر الرواية وهو عدم القطع م ان الآخذ ش اي آخذ المصحف م يتاول في اخذه
القراءة والنظر فيه ش وبه قال احمد في رواية ان اخذ بتاويل القراءة والنظر فيه لا باخذ
اشكال ونحو والقطع لا يجب بالشبهة م ولانه ش اي ولان المصحف م لا مالية له على اعتبار
المكتوب ش لان معنى المالية فيه تبع لا مقصود م واحرازه ش اي واحراز المصحف لاجله ش

اي لاجل المكتوب م لا للجلد والاوراق اي ليس احرازه لاجل الجلد والاوراق م والحلية ش اي
ولا للحلية م وانما هي ش اي الجلد والاوراق والحلية م توابع للمكتوب ولا معتبر بالتوابع
كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربو ش اي تزيد م على النصاب ش اي على عشرة دراهم
لان المقصود ما فيها لا الآنية وقد قال بعض اصحاب الشافعي وهو رد المختلف على المختلف
وكذا لو سرق ثوبا خلقا لا يساوي نصاب السرقة ووجد فيه العشرة دراهم ولم يعلم
السارق بها لا يقطع عليه لان ما هو المقصود ليس بنصاب وان علم قطع وعن ابي يوسف
يقطع في الحالين ● فان قلت يجب القطع في الاوراق قبل الكتابة فبعدها اولى لانها
زادت بها ● قلت الفرق بين الحالين ظاهر لان الاوراق هي المقصودة قبل الكتابة
فبعدها صارت تابعة لما فيها وما فيها ليس بمال كالقلادة يجب فيها القطع فاذا
سرق كلبا عليه القلادة لا يقطع لانها صارت تبعا للكلب م ولا يقطع في ابواب
المسجد لعدم الاحراز فصار كباب الدار ش اي فصار حكم سارق باب المسجد في عدم
القطع كحكم سارق باب الدار م بل اولى ش اي بل هو اولى من سارق باب المسجد م
لانه يحرز بباب الدار ما فيها ش اي ما في الدار م ولا يحرز بباب المسجد ما فيه ش اي ما في
المسجد م حتى لا يجب القطع بسرقة متاعه ش اي متاع المسجد ● وقال الكاكي ولو
فصار كباب الدار يرد المختلف على المختلف لا وجه لتعليل الماتن وهو انه لا مالك له
في ابواب المسجد والتعليل التام عندنا ان الابواب لا تكون محرزة عادة لانه يحرز
به فلا يكون هو محرزا عادة ● وقال الشافعي وابن القاسم المالكي وابو ثور وابن المنذر
يقطع سارق باب المسجد لانه سرق نصابا من حرز الحرز مثله وكذا سارق باب
الدار وبه قال احمد في رواية ● وفي رواية كقولنا لعدم الاحراز ● وقال فخر الاسلام في
شرح الجامع الصغير فان اعتاد ذلك [illegible] في سرقة ابواب المسجد يجب ان يعزر
ويبالغ فيه ويحبس حتى يتوب ● ولا يقطع في استار الكعبة وبه قال احمد ● وعند الشافعي
ومالك يقطع والاصح عند الشافعي انه لا قطع لانه ليس لها مالك معين فاشبه مال بيت المال
كذا في شرح الوجيز م قال ش اي القدوري م ولا الصليب ش اي ولا يقطع في سرقة الصليب
م من الذهب ش وكذا من الفضة ● والصليب هو الذي تتخذه النصارى ويعبدونه من
ذهب وسائر المعادن [illegible] م ولا الشطرنج ش اي ولا يقطع ايضا في سرقة الشطرنج [illegible]
الثمين على وزن [illegible] م ولا النرد ش اي ولا القطع ايضا في سرقة النرد [illegible]
الراء وبالدال المهملة وهو اسم اعجمي معرب [illegible] ولا قطع فيه عندنا ولو كان
ذهب [illegible] قال احمد وقال الشافعي يقطع [illegible] قال ابو الخطاب من اصحاب احمد م لانه ش اي
لان الشان م يتاول من اخذها ش اي هذه الاشياء م الكسر ش يعني [illegible]
لا كثيرها م نهيا عن المنكر ش اي لاجل النهي عن المنكر [illegible]
ش اي الصورة م لانه ش [illegible] م ولا
يثبت شبهة اباحة الكسر ش يعني المتاول [illegible]
م وعن ابي يوسف انه ش اي ان الشان م ان كان الصليب في المصلى ش الذي [illegible]
اي في موضع صلوة النصارى [illegible] م لا يقطع لعدم الحرز ش لانه [illegible]
دون في دخوله م وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز ش وقال الاترازي [illegible]

بان المقصود

يعني رجل منهم محرزا عنده قطع م ولا قطع على سارق الصبي الحر وان كان عليه حلي ش او ثياب
نفيس م لان الحر ليس بمال وما عليه من الحلي تبع له ش وبه قال الشافعي واحمد وابو ثور والثوري
وابن المنذر وقال الحسن ومالك والشعبي يقطع بسرقة الحر الصغير لانه غير مميز فاشبه
العبد وهو قول ابي يوسف اذا كان عليه حلي قدر نصاب على ما يأتي م ولانه ش اي ولان
السارق م يتأول في اخذ الصبي اسكاته ش بلا رواية وهو يبكي م او حمله الى مرضعته ش لئلا يضيع
م وقال ابو يوسف يقطع اذا كان عليه حلي هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده ش
اي بسرقة الحلي الذي هو نصاب والحلي بفتح الحاء وسكون اللام على وزن ظبي وهو كل
ما ليس من ذهب او فضة او جوهر جمعه حلي بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء وجوز كسر
الحاء ايضا وجمع الحلية حلى بكسر الحاء وبالقصر وقد يضم الحاء ايضا وليس تبعا بين م فكذا
مع غيره ش اي فكذا يقطع اذا كان الحلي مع غيره وهو الصبي م وعلى هذا ش اي وعلى هذا
الخلاف م اذا سرق اناء فضة ش قد ذكرناه م فيه نبيذ ش او خمر م او ثريد ش لا خلاف للثلاثة عند
ابي يوسف يقطع اذا بلغ نصابا وبه قال الشافعي ومالك واحمد وعند ابي حنيفة ومحمد لا يقطع
لان الاناء تبع للمظروف وهو المقصود بالاخذ كما لم يجب القطع فيما هو الاصل فكيف يجب بما هو
التبع م والخلاف ش المذكور م في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون ش اي الصبي م في يد نفسه ش
حتى لو كان يتكلم ويمشي ويميز لا يقطع بالاجماع لانه في يد نفسه ولو كان له يد على نفسه
وعلى ما هو تابع له فكان اخذه خداعا كذا في المبسوط م ولا قطع في سرقة العبد الكبير لانه غصب
او خداع ش اي بطريق الخداع بان قال له احمل معك كذا او كذا فانخدع لذلك م ويقطع
في سرقة العبد الصغير لتحققها ش اي لتحقق السرقة م بحدها ش انه حد السرقة وقال
ابن المنذر اجمع كل من نحفظ عنه من اهل العلم ان الذي لا يعبر عن نفسه لكبير لا قطع فيه بالاجماع الا ان
يكون نائما او مجنونا او اعجميا لا يميز بين سيده وبين غيره في الطاعة فحينئذ يقطع وللشافعي
في القوي الجلد [illegible] وجهان وعندنا لا يقطع [illegible] سواء كان نائما او مجنونا
او اعجميا وان كان يستطاف [illegible] كما قلنا م ولو الحر بسرقته م الا اذا كان
ش اي الصغير م يعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء في اعتبار يده ش على ذا نعم وقال
ابو يوسف لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه ادمي من وجه مال
من وجه ش لكونه منتفعا به [illegible] ويشترى ويوهب فاورث
شبهة درء الحد م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م انه ش اي ان العبد الصغير
مال مطلق ش من حيث انه لا نقصان فيه م لكونه منتفعا به ش في الحال م او بعرض ان يصير
منتفعا به ش في المستقبل [illegible] الحال والعرض بمعنى العارض
يقال عرض له عرض اي اصابه عارض من مرض او نحوه م الا انه انضم اليه معنى الادمية
ش اي غير انه ش اي العبد الصغير مال ولكن م انضم اليه ش اي الى كونه مالا معنى الادمية
ثم لم يوجب ذلك نقصانا في المالية فلم يورث شبهة م ولا قطع في الدفاتر كلها ش اراد
بالدفاتر الصحائف وهو جمع دفتر قال الاترازي وقال الاكمل هي الكراريس يعني سواء كان
فيها علم الشريعة او الادب او الشعر م لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال ش
اي كتب الفقه والحديث والتفسير كالمصحف وقد بينا وجهه واما كتب الادب فاختلف
المشايخ فيها فتعمل لمحقه بدفاتر الحساب وقيل بالفقه والتفسير والحديث لان معرفتها

تتوقف على اللغة والحاجة والنقليات [illegible] الشبهة الاباحة كذا في مبسوط شيخ الاسلام
وعند الشافعي ومالك واحمد يقطع في الدفاتر كلها سواء كان فيها علوم الشريعة او غيرها م الا
في دفاتر الحساب ش وهي دفاتر اهل الديوان حيث يقطع فيها اذا بلغت نصابا م لان ما فيها
ش اي في دفاتر الحساب م لا يقصد بالاخذ ش اذ لا يتعلق به الا مصلحة شخص معين م فكان
المقصود هو الكواغد ش وهي الاوراق فيجب القطع لانها مال م قال ش اي المصنف رحمه الله
م ولا في سرقة كلب ولا فهد ش اي ولا قطع في سرقتهما ولا خلاف فيه الا لاشهب المالكي
فانه قال ذلك في المنهي عن اتخاذه واما المأذون في اتخاذه ككلب الصيد والماشية فيقطع
سارقه م لان من جنسهما ش لا ينبغي ان يقال من جنسهما بضمير التثنية لان المذكور اثنان
وهما الكلب والفهد على اني رايت في بعض النسخ من جنسهما بضمير التثنية وهي الاصح م ما
يوجد مباح الاصل ش اراد ان جنس الكلب يوجد مباحا باصله في دار الاسلام م ولا قطع
في [illegible] غير مرغوب فيه ش نصب على الحال والدليل على انه غير مرغوب فيه ان من يجده
يتركه وان كان قادرا على اخذه قلت هذا [illegible] في الكلب غير المعلم واما في الكلب المعلم
والفهد فلا يمشي فلينظر فيه م ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في ماليته ش اي الكلب
فعند الشافعي واحمد ومالك في رواية وداود لا مالية في الكلب ولهذا حرموا الثمن لان
بيعه باطل وعند عطاء وابراهيم النخعي وابي حنيفة واصحابه جواز بيع الكلاب التي
ينتفع بها ويباح اثمانها فهذا يدل على ان فيها المالية فاذا كان كذلك م فاورث ش
اختلاف العلماء م شبهة ش وهي دارئة م ولا قطع في دف ش بضم الدال وفتحها لغتان
قاله ابن دريد وهو نوعان مربع ومدور م ولا طبل ش وفي طبل الغزاة اختلاف المشايخ
والاصح انه لا يقطع م ولا بربط ش بباءين مفتوحتين وهي ملهاة تشبه العود فارسي معرب
واصله بربت لان الضارب به يضعه على صدره واسم الصدر بر قاله ابن الاثير م
ولا مزمار ش بكسر الميم وهو الآلة التي يزمر بها اي يغني قال ابن الاثير والقصبة التي
يزمر بها زمارة وهي والمزمار والمزمور سواء وهذا بلا خلاف بين اصحابنا م لان عندهما
ش اي عند ابي يوسف ومحمد م لا قيمة لها ش اي لهذه الاشياء المذكورة فلا يكون فيها
القطع م وعند ابي حنيفة اخذها يتأول الكسر فيها ش فلا يقطع ولكن يجب الضمان عنده
لغير اللهو م ويقطع في الساج ش بسين مهملة وجيم في اخره وهو نوع من الشجر معروف
يعظم جدا واصله سوج بفتحتين يقال ساج مسوجة اي مخروطة يجلب منه الجواب [illegible]
يحمل من بلاد الهند الى سائر البلاد لانه لا ينبت الا بها م والقنا ش جمع قناة وهي خشبة الرمح
الفها منقلبة من الواو م والابنوس ش بفتح الباء معروف وهو معرب وعن محمد اذا عمل
بالابنوس شيء يقطع به ولا قطع في الساج الا اذا عمل به شيء م والصندل ش وهو خشب احمر
واصفر طيب الرائحة م لانها ش اي لان هذه الاشياء الاربعة م اموال محرزة لكونها عزيزة
عند الناس ولا يوجد بصورتها مباحة في دار الاسلام ش ولا توجد مباحة الا في دار الحرب
فلا يكون ذلك شبهة في سقوط القطع م قال ش اي محمد في الجامع الصغير م ويقطع في
الفصوص الخضر ش وهي تعمل من الفيروزج والزبرجد م والياقوت ش وهو من اعز الاحجار وهو
احمر واصفر واخضر واعزها الاحمر م والزبرجد ش قال الجوهري الزبرجد جوهر معروف وليس
فيه معرفة قلت هو حجر اخضر شفاف يشبه الياقوت الاخضر وليس كذلك ولا نعلمه

والنورة والمنفعة الاحسن منطق لان هذه الاشياء من اعز الاموال وانفسها ولا يوجد مباحة
الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها ش [illegible]
م فصار كالذهب والفضة ش [illegible] م واذا اتخذ من الخشب ش اي من الخشب
الذي لا يقطع فيه اذا سرق ش جميع المذكور م اواني وابواب ش [illegible] م قطع فيها
لانها بالصنعة التحقت بالاموال النفيسة ش لان الصنعة الغالية اخرجته من حكم اصله
فصار كالمال النفيس الا ترى انها تحرز م بخلاف الحصير ش وهو البواري م لان الصنعة
فيه لم تغلب على الجنس ش اي على اصله م حتى يبسط في غير الحرز ش ولا يخرج عن كونه تافها م
وفي الحصر البغدادية قالوا ش اي المشايخ م يجب القطع في سرقتها لغلبة الصنعة على الاصل
ش ولكن الحصر [illegible] وعند الثلاثة يقطع في المعمولة
وغير المعمولة م وانما يجب القطع في غير المركب ش يعني من الابواب لانها محرزة واما المركب
على الجدار فلا يقطع فيه [illegible] المبسوط سوى باب دار او مسجد لا يقطع
لانه ظاهر غير محرز [illegible] يقطع في بابها [illegible] م وانما يجب ش اي القطع
في الباب الغير المركب م [illegible] ولا يثقل على الواحد حمله لان المثقل منه لا يرغب
في سرقته ش [illegible] الرغبة في سرقته بواسطة الثقل
لا يورث نقصانا في المالية ولا في الحرز [illegible] بسرقة مال متقوم من حرز
كامل فيجب القطع [illegible] بين الثقيل والخفيف بل اطلق الرواية وكذلك
اطلقوا الرواية في شرح الجامع الكبير [illegible] وكذا القدوري اطلق في مختصره
وفي شرحه لمختصر الكرخي وكذا اطلق في [illegible] المبسوط م ولا قطع على خائن
ولا خائنة ش قال [illegible] الله الخائن يخون فيما في يده من الامانات
كالمودع والخائنة كذلك م لقصور في الحرز ش فكانت شبهة في سقوط القطع م ولا منتهب ش
اي ولا يقطع ايضا على منتهب ش وهو اسم فاعل من الانتهاب وهو ان ياخذ على وجه العلانية
قهرا من بلد او قرية م ولا مختلس ش اي ولا قطع ايضا على مختلس وهو اسم فاعل من الاختلاس
وهو الاختطاف وهو ان ياخذ الشيء بسرعة [illegible]. وقال الاكمل الاختلاس
باخذ من البيت [illegible] وهو قريب من قول المصنف م لانه مجاهر بفعله ش ولا قطع
في هذه الاشياء باجماع العلماء [illegible] لعدم صدق السرقة عليها م كيف ش
[illegible] م وقد قال النبي عليه السلام لا قطع على مختلس ولا منتهب ولا خائن ش هذا الحديث
رواه اصحاب السنن الاربعة عن ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع. وقال الترمذي حديث حسن صحيح. ورواه الطبراني
في الاوسط من حديث الزهري عن انس بن مالك نحوه م ولا قطع على النباش ش هو الذي
ينبش القبر وياخذ كفن الميت م وهذا ش اي عدم القطع على النباش م عند ابي حنيفة ومحمد
ش وبه قال الثوري والاوزاعي والزهري ومكحول وهو مذهب ابن عباس م وقال ابو يوسف
والشافعي عليه القطع ش وبه قال مالك واحمد وابو ثور ومذهب الحسن والشعبي والنخعي
وداود وحماد وعمر بن عبد العزيز وفي المبسوط وهو مذهب عمر وعائشة وابن مسعود رضي
الله عنهم. وقال مالك في الموطا اذا بلغ ما اخرج من القبر ما يجب فيه القطع قطع. وقال احمد
اذا اخرج من القبر كفنا قيمته ثلاثة دراهم قطع. وقال [illegible] الذي يقطع به ما كان

يسوى [illegible] فان كان اكثر من كفن السنة او ترك في تابوت فسرق التابوت او ترك معه طيب مجموع
او ذهب او فضة او جواهر لم يقطع باخذ شيء من ذلك لانه ليس بكفن مشروع فتركه فيه تضييع
وسفه فلا يكون محرزا فلا يقطع سارقه. وفي الوجيز لا قطع على نباش في تربة ضائعة ويقطع
اذا سرق من قبر محرز [illegible] في مقابر البلاد [illegible] وفي الزيادة على الكفن الشرعي وجهان
ثم الكفن للوارث [illegible] في السرقة [illegible]
وقال [illegible] م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه
وسلم م من نبش قطعناه ش هذا رواه البيهقي في كتاب المعرفة باسناد فيه من يجهل حاله عن
البراء بن عازب مرفوعا. وقال [illegible] الحديث من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه ومن
نبش قطعناه م ولانه [illegible] صفة
المالية فيه م حرز مثله ش [illegible] لانه يعتبر حرز كل شيء حرز مثله
وهو ما يحفظ فيه عادة [illegible] ش لانه حرزه الا ترى ان
الصندوق حرز الدراهم [illegible] فلا قطع وحرز الدابة الاصطبل
وحرز الشاة الحظيرة [illegible] م ولهما ش اي
لابي حنيفة ومحمد م قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م لا قطع على المختفي
ش هذا حديث غريب لا اصل له. وعن ابن [illegible] على النباش قطع رواه ابن ابي شيبة م
وهو النباش بلغة اهل المدينة ش [illegible] احتفاه اي اخرجه [illegible]
والنباش مختف لانه يستخرج الاكفان م ولان الشبهة تمكنت في الملك [illegible] الكفن
لانه لا ملك للميت حقيقة ش [illegible] م ولا للوارث لتقدم حاجة الميت [illegible]
في المقصود وهو الانزجار [illegible] لان الطباع السليمة
تنفر من النبش [illegible] م وما رواه ش اي الشافعي
غير مرفوع ش اي الى النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] الحديث الذي استدل به
ابو حنيفة ومحمد [illegible] م وهو
محمول على السياسة ش هذا جواب [illegible] عليه
اول الحديث من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه [illegible] لانه اضافه الى
نفسه ولو كان بطريق القصاص [illegible] م وان كان القبر
في بيت مقفل ش قال الاكمل بسكون القاف [illegible] مثل اغلق
وغلق [illegible] وفي الصحاح [illegible] الباب مردودا
وقفل الابواب [illegible] كما يقال غلقت الباب
وغلقت الابواب م فهو على هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور يعني لا يقطع عندهما
خلافا لابي يوسف م في الصحيح ش احترز به عما قال بعض المشايخ في انه يقطع وقال الكرخي
في مبسوطه والاصح عندي انه لا يقطع م وكذا ش اي على الخلاف المذكور م اذا سرق من تابوت
في القافلة وفيه الميت ش لا يقطع عندهما خلافا لابي يوسف م لما بينا ش اي لما بيناه في
الحديث وهو قوله عليه السلام لا قطع على المختفي ومن الدليل المعقول وهو قوله لانه
لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث م ولا يقطع السارق من بيت المال ش وبه قال الشافعي واحمد
والنخعي والشعبي والحكم وقال مالك وحماد وابن المنذر يقطع لظاهر الكتاب ولانه سرق

ما لا يجوز [illegible] افضل الحاجة ولنا ما رواه ابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان عبدا من رقيق الخمس سرق من الخمس فرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقطعه وقال مال
الله سرق بعضه بعضا وعن عمر رضي الله عنه مثله وعن ابن مسعود رضي الله عنه فيمن
سرق من بيت المال قال ارسله فما من احد الا وله في هذا المال حق وعن علي رضي الله عنه
مثله وتعليل المصنف [illegible] قال م لانه ش اي لان [illegible] بيت المال م مال العامة
ش اي عامة الناس م وهو منهم ش اي السارق من العامة فيكون له فيه حق فيسقط
القطع للشبهة م وكذا من سرق مالا ش اي وكذا لا يقطع من سرق [illegible] مالا للسارق فيه شركة ش لان
الملك من اقوى الشبهة [illegible] المشتركة م لما قلنا ان
للسارق فيه حق [illegible] الاستيكا [illegible]
لا يقطع عندنا [illegible] من بيت الشريك
[illegible] القطع [illegible] ومن له على آخر دراهم فسرق
منه مثلها لم يقطع ش اي [illegible] ولحقه [illegible] ليس لصاحب
المال [illegible] م سواء استحسانا
ش لوجود [illegible] الطالبة في الحال
وعند الشافعي [illegible] قال مالك واحمد
في رواية وقال الشافعي [illegible] وبه قال مالك
واحمد في رواية [illegible] وبه قال مالك واحمد
والاظهر انه لا يقطع [illegible] في مختصره وذكرها في شرحه
وذكر [illegible] الاستحسان [illegible] وذكر وجه الاستحسان بقوله
م وكان التاجيل [illegible] لتاخير المطالبة الى حلول
الاجل وهو لا يغير ملك الدين [illegible] اي وكذا لا يقطع
عندنا اذا سرق [illegible] بعد [illegible] بمنزلة
ش فيتمكن الشبهة [illegible] لا يقطع لا يقطع
[illegible] اي الا من حيث البيع
[illegible] التراضي [illegible]
[illegible] المديون له [illegible]
ذلك بخلاف [illegible] لا يقطع لانه [illegible]
اي لان للسارق [illegible] بعض العلماء ش وهو ابن ابي ليلى فان عنده
له ان ياخذ بخلاف جنس حقه لوجود المجانسة من حيث المالية وبه قال الشافعي فكان
لم يبح الاخذ لحقه [illegible] شبهة لسقوط م فصار من حقه ش اي
من حيث القضاء من حقه م او رهنا بحقه ش اي او ياخذه من حيث انه رهن بحقه وقال في
كتاب السرقة فان قال انما اردت ان آخذ العروض رهنا بحقي درئ عنه القطع وان كان
حقه دراهم فسرق دنانير يقطع كذا ذكره القدوري في شرحه وقيل لا يقطع [illegible]
بينهما من حيث الثمنية [illegible] وكذا لا يقطع اذا سرق حليا من فضة وحقه دراهم
لانه لا يصير قصاصا لحقه بل يصير بيعا مبتدأ ولو سرق المكاتب او العبد من غريم

[illegible] لا يقطع [illegible] او كلاهما [illegible] لا يجب القطع ولو سرق من غريم ابيه او غريم
[illegible] او غريم مكاتبه [illegible] لا يقطع [illegible] لغيره
ولو سرق من غريم [illegible] لا يقطع [illegible] وعليه فكذا
هذا القول [illegible]
[illegible]
[illegible] الولد [illegible]
الدعوى [illegible] او رهنا به وجوز
[illegible] لانه [illegible] الشبهة وان كان
[illegible] فيقطع
[illegible] لانه
ليس له [illegible] ومن سرق
عينا فقطع فيها فردها ش اي رد العين المسروقة الى مالكها [illegible]
والحال ان العين المسروقة [illegible] يقطع وهو
رواية [illegible] لقوله عليه السلام ش اي
لقول النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
عن [illegible] عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم [illegible] فاقطعوا رجله [illegible]
فان عاد [illegible]
[illegible] كالاولى
ش اي كما [illegible] عليها
مع [illegible] القطع [illegible] اذا باعه المالك
[illegible] اذا باع [illegible]
السرقة وكان [illegible] السارق [illegible]
[illegible] بعدما قطعه
بعينه [illegible] السارق [illegible] الرد الى المالك ش هذا
جواب [illegible] العصمة وان سقطت [illegible] الا انه [illegible]
بقوله [illegible] ورد العين المسروقة الى المالك [illegible] العصمة
بقيت شبهة السقوط ش اي سقوط العصمة [illegible] الملك ش احترازا عما [illegible]
الحل كما في صورة [illegible] ش اي موجب سقوط العصمة وهو
القطع فيه ش [illegible] ما ذكر ش يعني بخلاف ما ذكر
ابو يوسف [illegible] لان [illegible] باختلاف سببه ش وذلك لان
اختلاف [illegible] الاعيان [illegible] حيث قال لها
النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] تكرار الجناية عطف على
قوله [illegible] القطع [illegible] تكرار الجناية [illegible] العود الى السرقة ما
نطع فيه م نادر ش [illegible] م لتحمله مشقة الزاجر فيعرى الاقامة عن المقصود وهو

تعليل الجنايات ش لا احتياج اليها م وصار ش اي هذا م كما اذا انتقص الحدود في القطع للعلة
الاول ش وهي الزنا الاولى بانه لا يحد نظرا الى هذه الرواية عن [illegible] الا قاسه وذكر الامام [illegible]
هذا اذا قضى بعين ذلك الزنا اما لو نسبه الى غيره فلا [illegible] ثانية م قال ش اي القدوري
م وان تغير عن حاله مثل ان يكون غزلا فنسجه وقطع فيه ثم [illegible] فسرقه قطع لان
العين قد تبدلت ش فيتغير الحاصل [illegible] في حكم عين اخرى فلو سرق عينا فقطع فيها
ثم سرق عينا اخرى يقطع ثانيا فكذا هذا م ولهذا يملكه الغاصب به ش اي [illegible]
حق المغصوب منه عن المغصوب م وهذا هو علامة التبدل ش اي [illegible] يملك الغاصب
بالنسج [illegible] في كل محل ش في المذهب وغيره م واذا
تبدلت انتفت الشبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه ش [illegible]
المحل [illegible] سقوط الحد الى
[illegible] من اتحاد المحل ووجوب القطع في [illegible] على اخرى [illegible]
م فوجب القطع ثانيا م

فصل في الحرز والاخذ منه ش اي هذا
فصل في بيان الحرز والحرز في اللغة الموضع الحصين وهو الموضع الذي يحرز فيه الشيء اي
يحفظ وفي الشرع ما يحفظ فيه المال عادة كالدار والحانوت والخيمة او الشخص نفسه
والمراد من الحرز ما لا يعد صاحبه مضيعا [illegible] ولما احتاجت
السرقة الى وجود المالية [illegible] الحرز [illegible] الخروج من الحرز بشرط
القطع عند عامة اهل العلم وحكي عن [illegible] ولم يخرج به
الحرز عليه القطع وعن الحسن مثل قول الجماعة وحكي عن داود [illegible] الحرز لاطلاق الاية
وهذه اقوال شاذة غير ثابتة وقال ابن المنذر [illegible] لا اهل العلم الا ما ذكرنا
فهو كالاجماع والاخبار التي وردت في القطع تخصيص الاية م قال ش اي القدوري م ومن سرق
من ابويه او ولده او ذي رحم محرم منه لم يقطع ش اما السرقة من ابويه فلا قطع فيها بالاجماع
[illegible] وكيف يقول الاجماع [illegible] وقال ابو ثور وابن المنذر
والخرقي من اصحاب احمد يقطع السارق من ابويه لظاهر النص لكن السرقة من الجد
وان علا وكذا اذا سرق [illegible] ولده وان سفل واما السرقة من ذي رحم محرم منه كالاخ والاخت
والعم والخال فعند [illegible] لا يقطع [illegible] م فالاول وهو الولاد ش اي قرابة الولاد
م للبسوطة في المال ش اي للبسطة وهو السعة والبسط في اللغة النشر م وفي الدخول
في الحرز ش والحاصل ان المانع من القطع في سرقة الوالدين والولد والعكس ايضا امران
احدهما الانبساط بينهم في المال والاخر الاذن بالدخول في الحرز وهو معنى قوله م وفي
الدخول في الحرز ش ولهذا يمنع الولاد [illegible] احدهما للاخر ويستحق النفقة في مال
ابويه اذا كان فقيرا فلو سرق الاب او الجد وان علا والام والجدة وان علت من مال
الولد وان سفل لا يقطع خلافا لابي ثور وابن المنذر م والثاني بالمعنى الثاني ش اي عدم
القطع في السرقة من ذي الرحم المحرم بالمعنى الثاني وهو كونه يدخل في الحرز بدون الاذن م
ولهذا ش اي ولاجل المعنى الثاني م اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة الظاهرة منها ش اي
من المحارم وفي بعض النسخ منهم ومواضع الزينة الباطنة [illegible] لانه موضع
[illegible] والعضد موضع الدملج والعنق موضع القلادة والساق موضع الخلخال م بخلاف

الصديقين ايضا ومع هذا اذا سرق احدهما من الاخر يقطع فاجاب بقوله بخلاف الصديق
م لانه ش اي لان الذي يسرق من صديقه م عاداه بالسرقة ش لانه لما سرق ظهر انه كان عدوا
فلا يبقى الصداقة فيقطع م وفي الثاني ش يعني في السرقة من ذي الرحم المحرم م خلاف الشافعي لانه
الحقها ش اي لان الشافعي الحق ذا الرحم المحرم كالاخ والعم والخال م بالقرابة البعيدة ش كابن العم
ولا معنى لالحاقها بها لانفصالها مع وجود الفارق لان القرابة البعيدة يجوز فيها المناكحة بخلاف
قرابة ذي رحم محرم م وقد بيناه في العتاق ش اي بينا خلاف الشافعي في مسألة من ملك ذا رحم
محرم منه عتق م ومن سرق من بيت ذي الرحم المحرم متاع غيره ينبغي ان لا يقطع ولو سرق ماله
ش اي مال ذي رحم محرم م من بيت غيره يقطع ش ذكر المصنف ها هنا مسالتين تفريعا للمسألة
المتقدمة [illegible] عليهما بقوله م اعتبارا للحرز ش في المسألة الثانية م وعدمه ش اي وعدم
الحرز في المسألة الاولى م ومن سرق من امه من الرضاعة قطع ش ذكر هذا ايضا تفريعا للمسألة
المتقدمة [illegible] في شرح الطحاوي ولو سرق من امه من الرضاع او من ابنه من الرضاع وجب
القطع وهذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا م وعن ابي يوسف انه لا يقطع لانه يدخل عليها
ش اي على امه من الرضاع م من غير استيذان وحشمة ش اي ومن غير حشمة وفي المغرب
الحشمة الانقباض من اخيك في المطعم وطلب الحاجة اسم من الاحتشام يقال احتشمه
واحتشم منه اذا انقبض منه واستحيى [illegible] لان الحشمة عند العرب
الغضب لا غير [illegible] الحشمة الا [illegible] احتشم اي انقبض واستحيى م
بخلاف الاخت من الرضاعة ش حيث يقطع اذا سرق منها م لانعدام هذا المعنى
ش وهو الدخول بلا استيذان وحشمة م فيها ش اي في الاخت من الرضاع م عادة ش اي
من حيث العادة انه لا يدخل عليها الا بالاذن م وجه الظاهر ش اي ظاهر الرواية م انه
لا قرابة ش هنا م والمحرمية بدون القرابة ش اي بدون القرابة م لا تحترم ش اي لا يجعل حرمتها
توجب عادة م كما اذا ثبتت ش يعني المحرمية م بالزنا والتقبيل عن شهوة ش فانه اذا سرق من بيت
بنت المراة التي زنى بها لا تعد شبهة في قطع اليد بل يقطع وان كانت المحرمية موجودة
وكذلك اذا ثبتت المحرمية بالتقبيل عن شهوة م والاقرب من ذلك ش اي من الحرمة الثابتة
بالزنا م الاخت من الرضاعة ش يعني ان الام من الرضاعة اشبه الى الاخت من الرضاعة
في اثبات الحرمة من الحرمة الثابتة بالزنا [illegible] من بيت الاخت من الرضاع موجبة
للقطع بالاجماع فيجب ان يكون من بيت امه من الرضاع كذلك وجه الاقربية ان الحاق الرضاع
بالرضاع اقرب من الحاقه بالزنا م وهذا ش اي القطع مع الدخول عليها من غير استيذان
وحشمة م لان الرضاع قلما يشتهر فلا انبساط ش اي فلا انبساط كما ذكرنا م تحرزا م اي
احترازا م عن مواقف التهمة بخلاف النسب ش اي الام ونحوها وقال الاترازي وكان
هذا وقع جوابا عن قول ابي يوسف انه يدخل على الام من الرضاعة بلا استيذان وحشمة
يعني بينهما انبساط في دخول المنزل فلا يقطع فقال الرضاع قليل اشتهاره عادة فلا انبساط
بينهما حينئذ لعدم اشتهار الرضاع احترازا عن الوقوع في مواقع التهمة بخلاف الام من
النسب فان النسب امر مشتهر فالانبساط متحقق م واذا سرق احد الزوجين من الاخر
او العبد ش اي او سرق العبد م من سيده او من امراة سيده ش اي او سرق العبد من
امراة سيده م او زوج سيدته ش اي او سرق العبد من زوج سيدته م لم يقطع لوجود

الاول بالدخول بها ش لان القبض بين خلطة بهذا الحرز هو لا كون بلا تبرع فلا يقطع م ولو سرق احد
الزوجين من حرز الاخر خاصة لا يسكنان فيه ش اي الزوجان فيه لا يسكنان في ذلك الحرز م فكذلك
ش اي لا يقطع م عند الخلاف للشافعي ش فان الشافعي في احد قوليه يقول يقطع وبه قال مالك
واحمد وا[illegible] لا يقطع كقولنا وهو قول احمد في رواية م وان الشافعي يقطع الزوج بسرقته مال زوجته
ولا تقطع الزوجة بسرقة مال الزوج لان لها حق النفقة في ماله فكان لها حق في ماله ولا حق
له في مالها م للبسوطة بينهما ش اي بين الزوجين م في الاموال عادة م ولا له ش وهو مالها
من له نفسها وهي النفقة من كل وجه [illegible] لا يقطع بالطريق الاولى له ولان بينهما
سببا يوجب التوارث من غير حجب كالولد والوالد م وهو نظير الاختلاف في الشهادة
ش اي الخلاف في القطع نظير الاختلاف بيننا وبين الشافعي في قبول الشهادة فحيث لا يقبل
شهادة احدهما في حق الاخر لا يقطع [illegible] بالشهادة م وعندنا يقطع الحق لو التسه
ولو سرق المولى من مكاتبه لا يقطع ش ولو سرق العبد لم يقطع م لان له ش اي للمولى م في اكسابه
ش اي في اكساب المكاتب م حقا ش حق الملك ولهذا لا يجوز له التصرف في ماله م وكذلك
لا قطع في المكاتب اذا سرق من مولاه لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وهو كذلك
المدبر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا قطع في الغنيمة لان له فيها نصيبا وبه قال مالك وابو ثور
وابن المنذر وقال الشافعي [illegible] او ابن زوجه [illegible] سكن [illegible] وقال
داود يقطع بان السرقة منها م وكذا السارق من الغنيمة ش يعني لا يقطع م لان له فيها نصيبا
ش اي لان السارق في الغنيمة نصيب م والغنيمة والطلق الرواية في العين وزاد
وكذا في شرح الطحاوي فقال الاسبيجابي ينبغي ان يكون المراد من السارق من الغنيمة من له
نصيب في الغنيمة [illegible] الاجناد فاما التجار والمشاة والمتاكبين وابن
السبيل اما غير هم فلا نصيب لهم في الغنيمة فينبغي ان يقطع لانه سرق مالا مستحقا لا حق
له فيه من حرز لا شبهة فيه فيقطع [illegible] من بيت المال فانه معد لمصالح المسلمين
وهو منهم نصيب كالمالك [illegible] للسارق فلا يقطع وبه قال الشافعي واحمد كقولنا في السارق
من الغنيمة وقال مالك وابن [illegible] يقطع م وهو ش اي عدم القطع في السارق من الغنم
م ما ثور عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه ش رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري
عن سماك بن حرب عن ابن عبيد بن الابرص وهو رجل من بني دينار قال اتي علي رضي الله عنه
برجل سرق من الغنم مغفرا اي بيضة فقال له نصيب وهو خائن فلم يقطعه وكان قد سرق مغفرا
ورواه الدارقطني ثم [illegible] والمخلعه [illegible] عن عبيد بن الابرص عن الثوري به
سندا ومتنا ولكن في الباب حديث مرفوع رواه ابن ماجه في سننه حدثنا جبارة بن
المغلس عن حجاج بن تميم عن ميمون بن مهران عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عبدا من
رقيق الخمس سرق من الخمس فرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقطعه وقال مال الله سرق
بعضه بعضا قال ابن القطان في كتابه اسناده ضعيف ولكن روي مرسلا م درءا وتعليلا
ش اي دفعا للقطع او تعليلا كما ذكرنا من قول علي رضي الله عنه في الاثر المذكور لم يقطعه
والتعليل في قوله لان فيه نصيبا وانتصابهما على انهما حالان من علي على تقدير حال كونه
دارءا ومعللا وكلاهما مصدران بمعنى اسم الفاعل كما في قولك رجل عدل اي عادل ولم يوضح
احد من الشراح هذا كما ينبغي م فصل ش اي هذا فصل م والحرز على ضربين ش وفي نسخة

سنجي

سنجي والازاري ايضا على نوعين احدهما م حرز لمعنى فيه ش وهو ما يكون بالمكان المعد لحفظ
الامتعة والاموال ويختلف ذلك باختلاف الاموال م كالدور والبيوت والصندوق
والحانوت والحظيرة للغنم والبقر والخيمة والجرين والجوالق م وحرز بالحافظ ش وهو النوع الثاني
كمن جلس في الطريق او في المسجد وعنده متاعه فانه محرز به م قال رضي الله عنه ش اي قال المصنف
م الحرز لا بد منه لان الاستتار لا يتحقق دونه والقطع الاجماع انعقد على شرطه وعلل المصنف بقوله م
لان الاستتار لا يتحقق دونه ش اي دون الحرز لان معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل
الاستتار لا يوجد الا اذا وجد الحرز ولما قال العبد وفي الحرز على نوعين شرع المصنف
يوضح بقوله م ثم هو ش اي الحرز م قد يكون بالمكان وهو المكان المعد لاحراز الامتعة
وحفظها كالدور والبيوت والصندوق والحانوت وقد يكون ش اي الحرز م بالحافظ
ش اي يحفظ صاحب المتاع متاعه م كمن جلس في الطريق او في المسجد ش اي او جلس في المسجد
م وعنده متاعه فهو ش اي المتاع م محرز به ش اي بالجالس لو سرقه سارق [illegible]
بقوله م وقد قطع النبي صلى الله عليه وسلم من سرق رداء صفوان من تحت راسه وهو
نائم في المسجد ش هذا الحديث اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه من حديث طاوس
عن عبد الله بن صفوان عن ابيه انه طاف بالبيت وصلى ثم لف رداءه من برد فوضعه
تحت راسه فنام فاتاه لص فاستله من تحت راسه فاخذه فاتى به النبي صلى الله عليه وسلم
فقال ان هذا سرق ردائي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اسرقت رداء هذا قال
نعم قال اذهبا به فاقطعا يده فقال صفوان ما كنت اريد ان تقطع يده في ردائي فقال
فلولا كان هذا قبل ان تأتيني به وزاد النسائي فقطعه انتهى فعلم ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اعتبر الحرز بالحافظ م وفي الحرز بالمكان لا يعتبر الاحراز بالحافظ ش لان الاعتبار
لان المكان يمنع وصول اليد الى المال بخلاف ما اذا لم يوجد الحافظ فكان
ذلك اصلا م هو الصحيح ش احترز به عن قول الفقهاء في قول ابي حنيفة يقطع السارق
من الحمام في وقت الاذن اذا كان ثمة حافظ وقال ابو يوسف رحمه الله لا يقطع وبه اخذ
ابو الليث والعتابي والسرخسي وفي الكافي وعليه الفتوى وهو ظاهر المذهب م لانه
محرز بدونه ش اي لان الحرز بالمكان محرز بدون الحافظ م وهو ش اي الحرز بالمكان هو
البيت م وان لم يكن له باب ش واصل بما قبله م او كان ش اي او كان له باب م وهو مفتوح
ش اي والحال انه مفتوح حتى يقطع السارق منه لان البناء للاحراز الا انه لا يجب القطع
الا بالاخراج منه ش اي اخراج المتاع من البيت م لقيام يده ش اي لقيام يد
المالك قبل الاخراج لان هتك الحرز لا يكون الا بالاخراج م بخلاف الحرز بالحافظ حيث
يجب القطع فيه كما اخذ ش اي السارق م لزوال يد المالك بمجرد الاخذ فيتم السرقة
ش فيقطع م ولا فرق بين ان يكون الحافظ مستيقظا او نائما والمتاع تحته او عنده
ش اي او جنبه قريبا منه م هو الصحيح ش احترز به عن قول بعض اصحابنا حيث شرطوا ان
يكون المتاع تحته م لانه يعد النائم عند متاعه حافظا له في العادة وعلى هذا ش اي
وعلى التعليل الذي ذكره م لا يضمن المودع ش بفتح الدال يعني اذا نام وعنده الوديعة
وفي فتاوى الظهيرية انما لا يجب الضمان على المودع فيما اذا وضع الوديعة بين يديه
فيما اذا نام قاعدا اما اذا نام مضطجعا فعليه الضمان فالقول هكذا اذا كان في الحضر

اما في السفر فلا ضمان عليه نام قاعدا او مضطجعا م والمستعير مثله ش اي مثل المودع م لانه
ليس بتضييع بخلاف ما اختاره في الفتاوى ش اي هذا الذي قلنا من عدم الضمان على المودع
او المستعير كيف ما نام عندنا بخلاف ما اختاره في الفتاوى لان فيها اوجب الضمان اذا
نام مضطجعا وقد ذكرناه الان م قال ش اي القدوري م ومن سرق شيئا من حرز او من
غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع ش هذا اللفظ ببيان لما قال اولا بقوله الحرز على نوعين
حرز لمعنى فيه وحرز بالحافظ يعني اذا من سرق شيئا من حرز لمعنى فيه كالدور قطع وكذا اذا
سرق من غير حرز لكن صاحبه عنده يحفظه قطع م لانه سرق مالا محرزا بالحافظ المحرز من حق
الاول بالمكان وفي الثاني بالحافظ م قال ش اي القدوري م ولا قطع على من سرق من حمام
او بيت اذن للناس في دخوله ش وكذلك لا قطع اذا سرق من الحمام وان كان عنده صاحبه حافظ
نعليه القطع كذا قال الشيخ ابو نصر البغدادي لا يقطع عنده م لوجود الاذن عادة ش
يعني في الحمام م او حقيقة ش اي او لوجود الاذن حقيقة في بيت اذن في دخوله م قوله م في
الدخول ش يرجع الى الاستثناء كان كذلك م فاختل الحرز ش فلا يقطع م ويدخل في ذلك
ش اي في حكم بيت اذن للناس في دخوله م حوانيت التجار والخانات ش وذلك لان التاجر يفتح باب
حانوته في السوق ويأذن للناس بالدخول ليشتروا منه فاذا سرق رجل منهم لم يقطع
وبه صرح الحاكم في الكافي م الا اذا سرق منها ش اي من الحمام والحوانيت والخانات وهذا
استثناء من قوله ولا قطع الى آخره وقوله م ليلا ش قيد للكل م لانها ش اي لان الاماكن المذكورة
م بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار ش وقوله النهار وفي خلاصة الفتاوى جماعة
نزلوا بيتا او خانا فسرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه او تحت راسه لا يقطع
ولو كان في مسجد جماعة قطع ولو سرق من بيت واحد قبل الخروج لم يقطع م ومن سرق من
المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال فلم يكن
المال محرزا بالمكان ش وانما صار محرزا بالحافظ واذا كان الحافظ عنده يقظان او نائما عند متاعه
فقد حصل هتك الحرز فيقطع وان لم يكن عنده فلا يقطع لعدم الحرز م بخلاف الحمام والبيت
الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز
بالحافظ ش وعدم القطع لشبهة الاذن في الدخول وقال الشافعي في الوجيز في الشارع والمسجد يحرز
بحافظ صاحبه بشرط ان لا ينام ولا يوليه ظهره ويقول اذا نام عند متاعه لا يعد مضيعا
عادة فلا يختل الحرز فيجب القطع م ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن اضافه لان البيت لم يبق
حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ش وبه قال احمد وقال الشافعي ومالك واحمد في رواية ان
سرق من الموضع الذي انزله فيه او موضع لم يحرز عنه لا يقطع وان كان من موضع محرز عنه
قطع م ولانه ش اي ولان الضيف م بمنزلة اهل الدار ش لانه صار كانه واحد من اهل البيت
حيث الرجوع لاستئناس م فيكون فعله ش اي فعل الضيف م خيانة لا سرقة ش ولا قطع على الخائن
لما روى جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على الخائن قطع وكذلك
اذا سرق من بعض بيوت الدار التي اذن له في دخولها وهو مقفل او من صندوق مقفل كذا
ذكره العتابي في شرحه وما روي ان اسود بات عند ابي بكر الصديق رضي الله عنه فسرق
حليا فقطعه ابو بكر فتاويله عند اصحابنا انه سرق من دار النساء لا من دار الرجال وفي الدار
الخاصة لا يكون الاذن في احدهما اذنا في الاخرى م ومن سرق سرقة ش اراد بالسرقة المسروق

مجازا كما قال محمد ايضا ان كانت السرقة مصحفا قاله الاتقاني وقال الحاكي سرق سرقة اي
مالا وكذا قاله الاكمل والعيني قاله الاتقاني الوجه لان صاحب المغرب قال سمي الشيء المسروق
سرقة مجازا م فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من اخراجها منه
ش اي من جميع الحرز م فيتمكن شبهة عدم الاخراج ش والشبهة دارئة م وان كانت دارا
ش اي وان كانت الدار الكبيرة دارا م فيها مقاصير ش اي الحجرات والبيوت وهو جمع مقصورة
والمقصورة الحجرة بلسان اهل الكوفة م فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع لان كل مقصورة
باعتبار ساكنها حرز على حدة ش لان الاخراج الى صحن الدار كالاخراج الى السكة فلو اخرج الى السكة
يقطع فكذا هذا م ثم في الفصل الاول قال بعض اصحابنا لا ضمان عليه اذا تلف في يده
المسروق كما لا قطع عليه قبل الاخراج من الدار والصحيح انه يضمن لوجود التلف على
وجه التعدي بخلاف القطع فان شرطه هتك الحرز ولم يوجد م وان اغار انسان ش
قال صاحب المغرب اغار لفظ مستعمل لا ... من اغار على العدو واما لفظ
محمد وان اغار فيعني بالغين المعجمة ... على الجهر والمكابرة
على الحقيقة وقال الحاكي وان اغار اي اسرع ... اغار الفرس والثعلب
اذا اسرع كذا في المغرب وقوله فيسرق فيها تفسير لقوله اغار وقال الاتقاني
لفظ اغار له وجه بان يدخل اللص مكابرة بالقتل جهرا او يخرج المال فانه يقطع لوجوده
الحقيقة عن اعين سائر الناس ... فتكلف فيه ما ذكر لان السرقة اخذ مال الغير خفية
وحيلة فلذلك سمي السارق ... لانه يسارق عين المسروق منه والاغارة اخذ في
المجاهرة مكابرة ومبادرة واما حملنا لفظ اغار على ما نقله الحاكي عن المغرب لا يوجد حتى
يحصل المقصود م من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع لما بينا ش اشارة الى
قوله لان كل مقصورة الى آخره م قال ش اي القدوري م واذا نقب اللص البيت وقال
المصنف لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه
والثاني لم يوجد منه هتك الحرز فلم تتم السرقة من كل واحد وعن ابي يوسف ان اخرج
الداخل يده فتناولها الخارج فالقطع على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناولها من يد
الداخل فعليهما القطع م ولو نقب ش اي مسالة نقب البيت وادخال اليد فيه مبنية
م على مسالة ياتي بعدها ش يعني مسالة النائب في الطريق فلذلك قال الشيخ العلاء قوله
م وان القاه ش متصل بما قبله اي وان القى المتاع م في الطريق ثم خرج فاخذه قطع وقال
زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ وكذا الاخذ من السكة ش اي
وكذا الاخذ من السكة اي اخذ سارق المال من السكة حيث لا يقطع عند زفر م كما لو اخذه
غيره ش اي من السكة لا يجب عليه القطع م ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر
الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم يعترض عليه يد معتبرة
ش لانه خرج ويده ثابتة عليه وهذا الجواب عن قول زفر كما لو اخذه غيره فان هناك اعترض
عليه يد معتبرة فاوجب سقوطه اليد الحكمية للسارق وحاصله ان يد السارق
عليه باقية بالرمي الى الطريق ولم يزل بين حكما لعدم اعتراض يد اخرى عليه م
فاعتبر الكل ش اي الالقاء في الطريق ثم اخذه م فعلا واحدا ش كما اذا اخذ المال وخرج معه
من الحرز فانه بفعل واحد كذلك هنا م واذا اخرج ش اي السارق من الدار م ولم ... باخذه

فالم يوجد الاخراج
من الاخراج منها ش
ويوجد الهتك فلا يجب القطع م
ولان الدار وما فيها في يد صاحبه

فدخل واحد واخذ المتاع وناوله اخر
خارج البيت فلا قطع عليهما ش
اي هذا لفظ القدوري اي على الداخل
والخارج وقال العلماء الثلاثة ان كانا متعاونين
قطعا وان انفرد كل واحد بفعله لم يقطعا
وقال الشافعي ان انفرد الخارج بالاخذ
قطع وبه قال احمد م

هو تضييع لا سارق ش فلا قطع عليه م وكذا اذا حمله على حمار فساقه واخرجه ش اي يقطع وبه
قالت الايمة الثلاثة م لانه سيره ش اي سير الحمار م مضاف اليه ش لسوقه وقال في خلاصة
الفتاوى ولو ذهب السارق الى منزله م وقال ايضا رجل دخل الدار وجمع المتاع في المنديل وطرح
في نهر كان فيها وخرج واخذ الذي كان فيه ثم اخرجه بنفسه لا يقطع وعند الثلاثة يقطع وفي
مبسوط شيخ الاسلام هو الاصح وان لم يكن الماء يقوى اخراج المتاع لكنه اخرجه بتحريكه يقطع
وفي مبسوط ابي اليسر ولو علقه على عنق كلب او حمار فخرجه يقطع ولو خرج من غير زجر لا يقطع وبه
قال الشافعي واحمد في وجه م واذا دخل الحرز جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا
ش هذا لفظ القدوري رحمه الله م قال ش اي المصنف رحمه الله م هذا استحسان ش
اي قطع الجميع هو الاستحسان م والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر ش وبه قالت
الايمة الثلاثة م لان الاخراج منه ش اي من الحامل م تمت السرقة به ش اي بالحامل م ولنا
ان الاخراج من الكل معنى ش يعني من حيث المعنى لكونهم ردءة للحامل م للعادة ش اي لاجل
معاونتهم للحامل لان العادة بينهم ان يحمل بعضهم ويتشمر الباقون كي يدفعوا صاحب المال ان
انتبه فيكون الاخراج من الجميع معنى لما ذكرنا م كما في السرقة الكبرى ش وهي قطع الطريق اذا
باشر بعضهم القتل واخذ المال دون الباقين وقفوا حتى قطع الطريق على جميعهم لكونهم
ردءة له فكذا هاهنا م وهذا ش اي كون الاخراج من الكل معنى م لان المعتاد فيما بينهم
ش اي فيما بين السراق م ان يحمل البعض المتاع ويتشمر الباقون للدفع ش اي الى دفع من يتعرض
له من صاحب البيت او غيره م فلو امتنع القطع ادى الى سد باب الحد ش اي فاذا امتنع
القطع في هذه الصورة باعتبار الشبهة ادى الى سد باب الحدود ش قالوا هذا اذا كان
الحامل من اهل القطع عند الانفراد اما اذا كان صبيا او مجنونا لا قطع عليهم بالاجماع وان
كان الحامل بالغا ولكن فيهم صبي او مجنون لم يجب القطع عليهم ايضا عند ابي حنيفة ومحمد
لتمكن الشبهة في فعل واحد منهم فلا يجب على الباقين وعند ابي يوسف يجب القطع على العاقل
وغير الصبي والمجنون كذا في الذخيرة م ومن نقب البيت وادخل يده فيه واخذ شيئا لم يقطع
ش وهذا ظاهر الرواية عن اصحابنا م وعن ابي يوسف في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال
من الحرز وهو المقصود ش اي المقصود اخراج المال من الحرز م ولا يشترط الدخول فيه
كما اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي واخذ الغطريفي ش وفي بعض النسخ م واخرج الغطريفي
ش وهو الدراهم المنسوب الى غطريف بن عطاء الكندي امير خراسان ايام الرشيد رحمه
الله والدراهم الغطريفية كانت من اعز النقود ببخارى وبقول ابي يوسف قال الشافعي م
ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال ش لوجوب القطع م تحرزا عن شبهة العدم ش
اي عدم هتك الحرز م والكمال في الدخول ش اي الكمال في هتك الحرز الدخول في البيت م
وقد امكن اعتباره ش اي اعتبار الدخول في البيت م والدخول م اي في البيت ش هو المعتاد
ش في هتك الحرز م بخلاف الصندوق ش هذا جواب عن قوله كما اذا ادخل يده في صندوق
الصيرفي م لان الممكن فيه ش اي في الصندوق م ادخال اليد دون الدخول ش فيه
فانه غير ممكن فيتم هتك الحرز بادخال اليد والاخراج منه م وبخلاف ما تقدم من حمل
البعض المتاع ش اي بعض القوم دون البعض وهذا ايضا جواب عما يقال لو
كان الكمال في هتك الحرز شرطا تحرزا عن شبهة العدم لما وجب القطع فيما تقدم من حمل

البعض المتاع دون بعض بان فيه شبهة العدم فاجاب بقوله م لان ذلك هو المعتاد ش بين
السراق اذا كانوا جماعة م وان طر صرة ش الطر الشق ومنه الطرار والصرة الهميان والمراد
من الصرة هنا نفس الكم المشدود فيه الدراهم وقال الاكمل الطرار هو الذي يطر الهميان
اي يشقها ويقطعها والصرة وعاء الدراهم يقال صررت الصرة اي شددتها م خارجة من الكم
لم يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ
من الظاهر فلم يوجد هتك الحرز ش فلا يقطع م وفي الثاني ش اي وفي الوجه الثاني م الرباط
من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ش فيقطع وفي هذا التفصيل المذكور في
الكتاب دليل على ان المذكور في الاصول وقول الفقيه ان الطرار يقطع ليس يجري على عمومه بل هو
محمول على الصورة الثانية وهي ما اذا ادخل يده في الكم وطر الصرة م ولو كان مكان الطر حل الرباط
ثم الاخذ في الوجهين ش اي في الخارج والداخل م يعكس الجواب ش يعني فيما اذا كان
الرباط خارج الكم يقطع لانه ياخذ الدراهم من داخل الكم لوقوعها في الكم ولو كان الرباط
داخل الكم لا يقطع لانه لما حل الرباط من داخل الكم فكانه اخذها من خارج الكم فلا يقطع
لانه لم يهتك الحرز ولم ياخذ منه شيئا وهذا المعنى قوله م لانعكاس العلة وعن ابي يوسف
انه يقطع على كل حال لانه محرز ش اي لان المال محرز م اما بالكم او بصاحبه ش اما بالكم
في صورة طرها خارج الكم واما بصاحبه ففي صورة طرها داخل الكم م قلنا الحرز هو الكم
لانه ش اي لان صاحب المال م يعتمده ش اي يعتمد الكم في حفظ المال لا قيامه بنفسه
عند المال م واما قصده ش اي قصد صاحب المال م قطع المسافة ش في المشي م او الاستراحة
ش في القعود م فاشبه الجوالق ش اي فاشبه الكم الجوالق بضم الجيم وهو اسم الواحد
وجمعه الجوالق بفتح الجيم كالعراة ... الشراح كذا افاده الشيخ رحمه الله وقال الكاكي
في قوله فاشبه الجوالق لانه لا يخلو اما ان يكون صاحب المال في حالة المشي او في غير
المشي فان كان الاول فمقصوده قطع المسافة لا حفظ المال وان كان الثاني فمقصوده
الاستراحة لا حفظ المال والمقصود هو المعتبر في هذا الباب الا ترى ان من شق
الجوالق الذي على ابل تسير فاخذ المال منه يقطع لان صاحب المال عمد الجوالق فكان
السارق منه هاتكا للحرز فيقطع ولو اخذ الجوالق بما فيه لا يقطع وكذا لو سرق الغنم
من المرعى ومعها الراعي لا يقطع لان الراعي لا يقصد بالرعي الحفظ وانما يقصد به الرعي
والحفظ تبع بخلاف ما لو كانت الغنم في حظيرة بني لها وعليها باب مغلق فاخرجها
منه قطع لانها بنيت لاجل حفظ الغنم كذا في المحيط وعند الايمة الثلاثة اذا كان
الراعي عندها تكون محرزة فيقطع ولو كان بحيث لا يراها بعينه او نايما او مشغولا
فليست محرزة وعندهم لو سرق احد الجوالق التي فيه من الجمال المقطر يقطع م وان سرق من
القطار بعيرا او حملا لم يقطع لانه ليس بحرز مقصود فيتمكن شبهة العدم ش اي عدم
الحرز وعند الايمة الثلاثة لو سرق واحدا من الجمال او واحدا من الاحمال الذي
... شيئا يقطع في الكل لان الكل محرز بالحافظ وهو القائد والسائق والراكب فاذا لم يكن
نائما فان كان نائما عليه لم يقطع م وهذا ش اي عدم القطع ش لان السائق والقائد
والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال
من يتبعها للحفظ قالوا يقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوالق في مثل هذا حرز

ستراحه

له

لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز فيقطع وان سرق جوالقا
فيه متاع وصاحبه يحفظه او نايم عليه قطع معناه ش اي يعني قول محمد كلان المسالة من
مسايل الجامع الصغير اذا كان الجوالق في موضع هو ليس بحرز كالطريق ونحوه ش كالمفازة
حتى يكون محرزا بصاحبه لكونه مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس
عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة ش وكذا النوم بقرب منه م يعد حافظا عادة م على
ما اخترناه من قبل ش اي قبل ورقة وهو قوله لانه يعد النايم عند متاعه حافظا
م وذكر في بعض النسخ ش اي ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير واراد به فخر الاسلام م وصاحبه
نايم عليه او حيث يكون حافظا له ش يعني ليس المقصر على قوله وصاحبه نايم عليه بل قال او حيث
يكون حافظا له م يوكد ما ذكرناه من القول المختار ش بعدم التفرقة بين كون المتاع عنده
او تحته وهو قوله ولا فرق بين ان يكون الحافظ مستيقظا الى قوله وهو الصحيح م

فصل في كيفية القطع واثباته

ش اي هذا فصل في بيان
كيفية قطع يد السارق وفي بيان اثبات القطع م قال ش اي القدوري رحمه الله م
ويقطع يمين السارق من الزند ش وقالت الخوارج من المنكب لظاهر النص اذ اليد من المنكب الى
روس الاصابع وقال بعض الناس يقطع الاصابع فقط لانها آلة البطش ومحل الجناية
قلنا هذا يخالف للنص والمنصوص قطع اليد لا الاصابع والزند موصل طرف الذراع
من الكف وقال تاج الشريعة الزند عظم الساعد وفي الصحاح الزند موصل طرف الذراع
وهما زندان الكوع والكرسوع والكوع طرف الزند الذي يلي الابهام والكرسوع طرف الزند الذي
يلي الخنصر م ويحسم ش على صيغة المجهول من الحسم وهو الكي ليقطع الدم يقال حسم العرق
اذا كواه بحديدة محماة وفي الطلبة والمغرب والمغني لابن قدامة الحنبلي وهو ان يغمس في الدهن
الذي اغلي م لان القطع بما تلونا من قبل ش يعني قوله تعالى والسارق والسارقة الآية م واليمين
ش اي قطع اليمين م بقراءة ابن مسعود ش وهي فاقطعوا ايمانهما وهي قراءة مشهورة وجاز الزيادة
بها على الكتاب م ومن الزند ش اي يقطع من الزند م لان الاسم يتناول اليد الى الابط ش حاصله
ان اليد قد يكون من المنكب وقد يكون من المرفق وقد يكون من الرسغ فلذا اطلق يتناول الى الابط
باستعمال العرب واللغة والشرع ولكن زال هذا الابهام ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بفعله وعمل الصحابة واجماعهم على ان هذا القدر يتيقن به اشار اليه المصنف بقوله
م وهذا المفصل اي الرسغ متيقن به ش اي في كونه موضع القطع لارادة الرسغ على تقدير
ارادة اي مفصل كان من مفاصل اليد م كيف ش اي كيف لا يكون هذا المفصل متيقنا
به م وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بقطع السارق من الزند ش وروى ابن عدي في
الكامل باسناده عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال قطع النبي صلى الله عليه وسلم سارقا
من المفصل وروى الدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كان صفوان
بن امية بن خلف كان نايما في المسجد وثيابه تحت راسه فجاء سارق فاخذها فاتي به
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفي آخره ثم امر بقطعه من المفصل م والحسم
ش عطف على قوله فالقطع م لقوله عليه السلام م اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم فاقطعوا
واحسموا ش هذا اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي
بسارق سرق شملة فقال عليه السلام ما اخاله سرق قال السارق بلى يا رسول الله قال اذهبوا

به فاقطعوه ثم احسموه الحديث وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم م ولانه ش اي ولان السارق م
لو لم يحسم ش بعد القطع م يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف ثم الكعب عند اكثر اهل
العلم وفعل عمر رضي الله عنه كذلك وقال ابو ثور والرافضة يقطع من نصف القدم من معقد
الشراك م فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثا لم يقطع ويخلد في السجن حتى يتوب ش قال صاحب النافع حتى يتوب
او يظهر عليه سيماء رجل صالح م وهذا ش اي عدم القطع في المرة الثالثة م استحسان ويعزر
ايضا ذكره المشايخ ش اي ذكروا التعزير وكذا روى ابن رستم عن محمد ان التعزير مع الحبس
وقد روي عن علي رضي الله عنه انه ضرب وحبس في المرة الثالثة م وقال الشافعي في الثالثة
ش اي في السرقة الثالثة م يقطع يده اليسرى وفي الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه
السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد
فاقطعوه ش هذا الحديث رواه ابو داود عن مصعب بن ثابت عن محمد بن المنكدر عن جابر
قال جيء بسارق الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق
فقال اقطعوه قال فقطع ثم جيء به الثانية فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال
اقطعوه فقطع ثم جيء به الثالثة فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقطعوه
فقطع ثم جيء به الرابعة فقال اقتلوه قالوا يا رسول الله انما سرق قال اقطعوه فقطع ثم جيء به
الخامسة فقال اقتلوه قال جابر فانطلقنا به فقتلناه ثم اجتررناه فالقيناه في البير
ورمينا عليه الحجارة وقال النسائي حديث منكر ومصعب بن ثابت ليس القوي في الحديث
م ويروى مفسرا كما هو مذهبه ش اي يروى هذا الحديث مفسرا كما هو مذهب الشافعي
قال الاكمل هو في حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المرة الاولى تقطع
يده اليمنى وفي الثانية الرجل اليسرى وفي الثالثة اليد اليسرى وفي الرابعة الرجل
اليمنى انتهى قلت حديث ابي هريرة هذا رواه الدارقطني بغير هذا اللفظ فانه اخرجه
عن الواقدي عن ابن ابي ذيب عن خالد بن سلمة اراه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا يده
فان عاد فاقطعوا رجله والواقدي فيه مقال ويقول الشافعي قال مالك وفي المرة الخامسة
عنده ما الحبس والتعزير وحكي عن عطاء وعمر بن عبد العزيز وعمرو بن العاص وعثمان رضي
الله عنهم انه يقطع في المرة الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة الرجل اليمنى ويقبل في الخامسة
لحديث جابر الذي مضى عن قريب م ولان الثالثة ش اي ولان السرقة الثالثة م
مثل الاولى ش اي مثل السرقة الاولى م في كونها جناية بل فوقها ش اي بل فوق الاولى
لانها بعد تقدم الزاجر فيكون ادعى الى شرع الزاجر ش اي فيكون الثالثة ادعى الى شرع
الزاجر لانها بعد تكرار الزاجر م ولنا قول علي رضي الله عنه فيه ش اي قول علي بن ابي طالب رضي الله عنه
في قطع الثالثة م اني لاستحيي من الله ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي عليها
ش هذا رواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة الامام عن عمرو بن مرة
عن عبد الله بن سلمة عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال اذا سرق السارق قطعت يده
اليمنى فان عاد قطعت رجله اليسرى فان عاد ضمنته السجن حتى يحدث خيرا اني استحيي من
الله ان ادعه ليس له يد ياكل بها ويستنجي بها ورجل يمشي عليها ومن طريق محمد بن الحسن رواه
الدارقطني في سننه م وبهذا ش اي وبقوله هذا م حاج بقية الصحابة ش اي حاج

ش الا ترى انه لا تقطع في الحر الشديد
والبرد الشديد بل يؤخر عنده لكن لمرض يوقفنا
عن الهلاك وثمن الزيت على السارق عندنا
وقال مالك والشافعي في وجه وقال في وجه
على بيت المال م وان سرق ثانيا
م قطعت ش يعني بعد ما قطع يده اليمنى
رجله اليسرى صح

معهم في هذا ورواه سعيد بن منصور حدثنا ابو معشر عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابيه
قال حضرت علي بن ابي طالب رضي الله عنه اتي برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق فقال لاصحابه
ما ترون في هذا قالوا اقطعه يا امير المؤمنين قال قتلته اذن وما عليه القتل فباي شيء
ياكل الطعام باي شيء يتوضأ للصلاة باي شيء يغتسل من جنابته باي شيء يقوم على حاجته
فرده الى السجن اياما ثم اخرجه فاستشار اصحابه فقالوا مثل قولهم الاول فقال لهم مثل
ما قال اول مرة فجلده جلدا شديدا ثم ارسله م فحجهم ش اي فغلبهم بالحجة فلم يرد عليه
احد منهم بعد هذا م فانعقد اجماعا ش لانه لم يحتج عليهم بالنص في الباب فدل انه
لا نص فيه اذ لو ثبت لبلغهم لانه مبني على الشهرة ولو بلغهم لاحتجوا به فان قيل اليس
اليد اليسرى محلا بظاهر الكتاب ولا اجماع على خلاف الكتاب قلنا لما قيدنا المطلق
بالقراءة المشهورة خرجت اليسرى عن كونها مرادة كمن قال لا اعتق عبدا ثم قال عنيت
سالما خرج غيره ولان الحد زاجر لفعل لا يقتضي التكرار م ولانه ش اي ولان قطع غير اليد اليمنى
والرجل اليسرى اهلاك معنى ش اي من حيث المعنى م لما فيه من تفويت جنس المنافع ش وفي المبسوط
بقاء الشخص ببقاء منافعه ولهذا تتعلق بقطع اليدين في العبد قيمة النفس ولا يجوز اعتاق مقطوع
اليدين في الكفارة فعرفنا انه استهلاك حكما وفيه شبهة الاتلاف والشبهة كالحقيقة فيما
يندرئ بالشبهات م والحد زاجر لانه نادر ش اي ولان وجود الزجر مكررا نادر الوجود لانه
تقدم الزاجران م والزجر فيما يغلب ش وجوده م بخلاف القصاص ش جواب سؤال بتقرير لو
قطع رجل اربعة اطراف انسان يقتص منه بالاجماع وجميع ما ذكر من المحظورات هناك موجودة لانه
لا يبقى له يد ياكل بها ويستنجي بها ورجل يمشي عليها وفيه تفويت جنس المنفعة ونادر
الوجود واجاب بقوله بخلاف القصاص ش يعني حكم القصاص بخلاف حكم الحد هاهنا م لانه ش
اي لان القصاص م حق العبد فيستوفى ش حقه م ما امكن ش لان في حق العبد يراعى المماثلة
بالنص م جبرا لحقه ش اي لاجل جبر حقه بالاستيفاء بمثل جهة م والحديث ش اي الحديث
الذي احتج به الشافعي م طعن فيه ش الامام الحافظ ابو جعفر م الطحاوي ش فقال تتبعنا
هذه فلم نجد لشيء منها اصلا وطعن فيه الدارقطني ايضا وغيره من النقاد م او نحمله ش
اي او نحمل الحديث المذكور على السياسة وهذه اجوبة بطريق التسليم م وان
كان السارق اشل اليد اليسرى او اقطع ش اي او كان اقطع م او مقطوع الرجل اليمنى
لم يقطع ش وبه قال احمد في رواية وقال الشافعي ومالك واحمد في رواية يقطع يمينه ولا يمنع ذلك
النقصان من قطع يمينه م لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشا ش يعني من حيث البطش
وهو الاخذ القوي باليد ان كانت يده اليسرى مقطوعة م او مشيا يعني من حيث المشي ان
كانت رجله اليمنى كذلك م وكذا اذا كانت رجله اليمنى شلاء لما قلنا ش اشار به الى قوله
لان فيه تفويت جنس المنفعة م وكذلك اذا كانت ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء ش
اي او كانت شلاء لم يقطع م والاصبعان منها ش اي او كانت الاصبعان من اليد اليسرى
سوى الابهام مقطوعتين لم يقطع ايضا لان الاصبعين ينزلان منزلة الابهام وقوله
م لان قوام البطش بالابهام ش تعليل لقوله وكذلك اذا كانت ابهامه اليسرى مقطوعة
او شلاء م فان كانت اصبع واحدة ش يعني من اليد اليسرى م سوى الابهام مقطوعة او شلاء
قطع لان فوت الواحدة ش اي الاصبع الواحدة م لا يوجب خللا ظاهرا في البطش بخلاف فوات

الاصبعين

الاصبعين لانهما ينزلان منزلة الابهام في نقصان البطش ش وقال تاج الشريعة فان كانت اصبع
واحدة الى اخره فرق بين هذا وبين الكفارة فان العبد اذا كان مقطوع احدى اليدين او الرجلين
او الابهام او الاصبعين لا يعتق عن الكفارة لان قطع الابهام اهلاك من وجه فاقيم الاهلاك
من وجه مقام الاهلاك من كل وجه احتياطا لا للدرء القطع اما الكفارة فللاحتيال فيها فلا يقام الاهلاك
من وجه مقام الاهلاك من كل وجه م واذا قال الحاكم للحداد ش اي للذي يقيم الحد فعال منه
كالجلاد الذي يقيم الجلد كذا في المغرب م اقطع يمين هذا في سرقة سرقها ش قيد بقوله
يمين هذا لانه لو قال اقطع يده من غير تعيين فقطع الحداد اليسرى لا ضمان عليه بالاتفاق م فقطع يساره
فلا شيء عليه ش اي على الحداد م عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش سواء قطعها عمدا او خطأ ولكن يؤدب
الحداد وبه قال احمد م وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م لا شيء عليه ش اي على الحداد اذا كان
م في الخطأ ويضمن في العمد ش اي في قطع اليسار م وقال زفر يضمن في الخطأ ايضا ش يعني يضمن الارش
وعند الشافعي في العمد يجب القصاص في رواية وبه قال مالك لانه قطع بغير حق فوجب عليه
القود ولو قال اخطأت او ظننت انها اليسار فعلى عاقلته الدية لان الخطأ غير موضوع في حق
العباد ولو بادر رجل فقطع اليمنى بغير اذن الامام فلا شيء عليه بالاجماع ولكن يؤدبه الامام
على ذلك لانه اساء الادب حيث قطع بغير اذن الامام كذا في المبسوط م وهو القياس ش اي
قول زفر هو القياس م والمراد هو الخطأ ش اي المراد من الخطأ م في الاجتهاد ش يعني في قوله
تعالى فاقطعوا ايديهما حيث زعم ان الكتاب مطلق عن قيد اليمين م واما الخطأ في معرفة اليمنى
واليسرى فلا يجعل عفوا ش لان الخطأ في موضع الاشتباه يجعل عفوا وهنا ليس موضع الاشتباه لان
كل واحد يميز بين اليمين واليسار اللهم الا اذا ذهب نور الاسلام م وقيل يجعل عذرا ش فلا يضمن لانه
بنى امره على دليل شرعي لكن الحق ما قيل انه م وقيل اجتهد في جواز قطع اليسرى نظرا الى
اطلاق النص هكذا رايت بخط شيخ العلاء رحمه الله م له ش اي لزفر م انه ش اي ان الحداد
قطع يدا معصومة ش ولهذا لو قطع غير الحداد يضمن كما لو رمى صيدا فاصاب انسانا فانه يضمن
م والخطأ في حق العباد غير موضوع فيضمنها ش اي الدية م قلنا انه اخطأ في اجتهاده
اذ ليس في النص تعيين اليمين ش لان النص مطلق م والخطأ في الاجتهاد موضوع ش اي معفو
شرعا م ولهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه ش اي الحداد م قطع طرفا معصوما بغير حق
ش لان الحق في اليمين وهو ايضا لم يقطع يسار احد ليكون حق قطع اليسار قصاصا م ولا تاويل
له ش اي للحداد فيما فعله م لانه تعمد الظلم فلا يعفى وان كان في المجتهدات ش واصل مقابلة
ان المجتهد لا يعذر في الظلم عمدا اذا بلغ اذا اتلفه قال العاقل م وكان ينبغي ان يجب القصاص
ش لانه قطع ما ليس بمحل م الا انه امتنع ش اي الا ان القصاص امتنع م للشبهة ش اي لاجل
الشبهة ش الناشئة من اطلاق النص وان كانت اليمين تعينت بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
ولكن بقي شبهة اليسار الداخل تحت اسم اليد فالشبهة تكفي لدرء القصاص بخلاف ضمان
الاموال م ولابي حنيفة انه اتلف ش حيث قطع اليسار م واخلف من جنسه ش اي من جنس
المقطوع م ما هو خير منه ش وهو اليمين لان منفعة اليمين في البطش فوق منفعة اليسار
وقد حصلت له بقطع اليسرى اذ اليمين صارت على شرف الزوال فيكون كالغائب من حيث
الاعتبار م فلا يعد اتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع ش حيث لا يضمن وبقوله
قال الشافعي في الاصح واحمد وقال مالك والشافعي في قول يقطع لانه وجب قطعها فلا يسقط بالجنا

ية

على غيرها. فإن قيل اليمنى لم يحصل له بسبب القطع ما كان حاصلا له قبل ذلك والإتلاف
تلف بما لا يوجب الضمان إذا حصل الخلف بسبب حصل به الإتلاف كما في مسألة الشهادة وبشاهد
الولادة أما إذا حصل الخلف بسبب آخر يضمن. قلت اليمين من حيث الاعتبار حصل له بقطع الكف
لا تفاحشا [illegible] على شرف الزوال [illegible] من حيث الاعتبار لا يلزم كما إذا اجتمع [illegible] لأنه ما خلا
على إتلاف ومثله ثم يقطع. فإن قيل لو قطع رجله اليمنى يضمن وقد أتلف عوضا وهو اليمنى
لا يقطع حينئذ. قلت لا رواية فيه فيمنع ولئن سلمنا فالتلف ليس من جنس الباقي م وعلى هذا ش
أي وعلى تعليله في حنيفة وهو أنه أتلف وأخلف من جنسه خيرا منه م لو قطعه ش أي لو قطع يسار
السارق غير الحداد لا يضمن أيضا لأنه أتلف وأخلف خيرا منه لأنه بمثابة لا يقطع بعد ذلك سواء
قطع يساره أو غيره بعد القضاء. ذكره فخر الإسلام في جامعه م هو الصحيح ش احترز به عما ذكر في
شرح الطحاوي تعالى فيه لو قطع غيره يمنى اليسرى قال في العمد القصاص وفي الخطأ الدية
وسقط القطع عنه في اليمين لأنه لو قطع أدى إلى الإتلاف م لأنه [illegible] ورد السرقة إن كان قائما وعليه
ضمانه في الهالك م وإن أخرج السارق يساره وقال هذه يميني ش فقطعها م لا يضمن بالاتفاق م لأنه
ش أي لأن الحداد م قطعه بأمره ش أي قطع اليسار بأمر السارق فلا يضمن كما لو قطع يد غيره بأمره
من غير أن يكون مستحقا للقطع بالسرقة ثم لا يقطع م ثم في العمد عنده ش أي عند أبي حنيفة
م عليه ش أي على السارق م ضمان المال ش أي المال المسروق منه م لأنه ش أي لأن قطع اليسار م لم
يقع حدا. وإنما خص أبا حنيفة بالذكر وإن كان الضمان على السارق بالاتفاق دفعا لما عسى يتوهم
أن قطع السارق وقع حدا عنده حيث لم يوجب الضمان على الحداد كما زال ذلك ببيان وجوب الضمان
ابتداء بأن القطع لم يقع حدا إذ القطع حدا والضمان لا يجتمعان وعدم الضمان على الحداد باعتبار
أنه أخلف خيرا لا باعتبار أن القطع وقع حدا وأما على مذهبهما فظاهر لا حاجة إلى ذكره لأنهما
يضمنان الحداد في العمد فلا يقع القطع حدا لا محالة فيضمن السارق لعدم لزوم الجمع بين الضمان
والقطع حدا م وفي الخطأ كذلك على هذه الطريقة ش أي على طريقة أن القطع لم يقع لأنه إذا لم
يقع حدا لم يوجد ما ينافي الضمان والمقتضي وهو الإتلاف موجود فيجب الضمان البتة م وعلى طريقة
الاجتهاد ش الذي ذكرنا في طريقة أبي يوسف ومحمد أن ضمان اليد عن الحداد بطل بطريق الاجتهاد
م لا يضمن ش أي لا يضمن المال لوقوع القطع موقع الحد بالاجتهاد والضمان والقطع لا يجتمعان م
ولا يقطع السارق إلا أن يحضر المسروق منه فيطالب بالسرقة لأن الخصومة شرط لظهورها ش
أي لظهور السرقة وبه قال الشافعي وأحمد وقال مالك وأبو ثور وابن المنذر وابن أبي ليلى وأبو بكر
الحنبلي لا يشترط المطالبة لظهورها لعموم الآية كما في حد الزنا. قلنا السرقة جناية على ملك
الغير يعتبر إذنه ولم يثبت الجناية إلا بالمطالبة وذلك أن بالمطالبة يظهر عدم الإباحة إذ لو لم
يحضر تمكنت فيه شبهة الإباحة إما بإباحة مالكه أو وقفه على المسلمين أو على طائفة السارق منهم
أو إذن له في دخول حرزه فاعتبرت المطالبة دفعا لهذه الشبهة أما الزنا لا يباح بالإباحة فلا تمكن
فيه الشبهة. وعلى هذا الخلاف لو غاب المالك عند القطع لم يقطع حتى يحضر وبه قال الشافعي
وأحمد خلافا لهم لأن الاستيفاء من باب القضاء في الحدود م ولا فرق بين الشهادة والإقرار عندنا
خلافا للشافعي في الإقرار ش وهذا وجه في قوله والأصح عنده أن الإقرار كالبينة م لأن الجناية
على مال الغير لا يظهر إلا بخصومته ش أي إلا بخصومة صاحب المال ش قيل إن معنى قوله لأن
الجناية على مال الغير لا يظهر إلا بخصومته هو معنى قوله لأن الخصومة شرط لظهورها فيكون

فيه توهم التكرار وفرق بأن الأول تعليل لاشتراط الحضور والثاني لعدم التفرقة بين الإقرار والشهادة
وإن كانا [illegible] م وكذا إذا غاب ش أي المسروق منه م عند القطع ش لا يقطع م عندنا لأن
الاستيفاء ش أي استيفاء القطع م من القضاء ش في باب الحدود ش فلو قطع قبل حضوره
يكون استيفاء الحق مع قيام الشبهة وهو لا يجوز م والمستودع ش [illegible] أي الذي عنده الوديعة
م والغاصب وصاحب الربا ش صورته رجل باع عشرة دراهم بعشرين درهما وقبضه فسرق
منه يقطع بخصومته وكذا المستودع والغاصب وهو معنى قوله م أن يقطعوا السارق منهم ش
أي من هؤلاء الثلاثة يقطع بخصومتهم عند علمائنا الثلاثة وقال زفر والأئمة الثلاثة لا يقطع
[illegible] بالربا [illegible] لم يكن له ملك ولا يد فلا يكون له ولاية الخصومة خلاف
الوديعة والمغصوب منه [illegible] الملك [illegible] م ولرب الوديعة أن يقطعه أيضا وكذا المغصوب
منه لأن الملك [illegible] م وقال زفر [illegible] لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع ومنه لأن
الملك لهما [illegible] والمالك [illegible] القطع لا يجب
بالشبهة م وعلى [illegible] أي الخلاف [illegible] الثاني م والمستعير
والمستأجر والمضارب والمستبضع [illegible]
م والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ش كمتولي الوقف
والأب والوصي ش فيقطع السارق منهم [illegible] كالمالك في الخصومة [illegible]
من هؤلاء في الاسترداد [illegible] م ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء
ش المذكورين يعني لو سرق سارق من أحد من هؤلاء فخاصم المالك يقطع لقيام ملكه م إلا أن
الراهن ش استثناء [illegible] م إنما يقطع
بخصومته حال قيام الرهن ش أي المرهون في يد المرتهن م قبل قضاء الدين ش وفي
بعض النسخ حال قيام الرهن بعد قضاء الدين. وقال الكاكي [illegible] بعد قضاء الدين
بدونه قيل لما أنه ذكر في المحيط والإيضاح لو سرق [illegible] أن قطعه لا للراهن لأنه
لا سبيل للراهن على أخذ الرهن [illegible] وإن قضى الدين فله أن يقطعه لأن له أن يأخذ الرهن
حينئذ [illegible] كما في نسخة المصنف بعد القضاء. وقال تاج الشريعة
قوله قبل قضاء الدين أو بعده [illegible] لأنه ذكر في الإيضاح وليس للراهن أن يقطع
السارق لأنه حق القبض للمرتهن [illegible] الدين [illegible] له
ولاية القطع [illegible] هكذا رأيت في بعض المواضع ولو كان الحكم هكذا يخرج
عن النظر. وقال الأكمل رحمه الله [illegible] في بعض النسخ بعد القضاء استصوبه الشارحون
نقلا وعقلا أما نقلا فإنه يوافق لرواية الإيضاح [illegible] وأما عقلا فلأن السارق إنما يقطع
بخصومة من له ولاية الاسترداد وليس للراهن ذلك قبل قضاء الدين انتهى. قلت
فإنه ما قاله تاج الشريعة م لأنه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه ش أي لأن الراهن ليس له
طلب العين المرهونة بدون قضاء الدين هكذا ذكره شيخي. وقال الأكمل والضمير في بدونه
راجع إلى قضاء الدين وعلى النسخة الأولى إلى قيام الرهن فكان شرط جواز القطع بخصومة
الراهن أمرين أحدهما قيام المرهون حتى لو هلك لا سبيل للراهن عليه لبطلان دينه عنه والآخر
قضاء الدين لحصول ولاية الاسترداد حينئذ م والشافعي بناه على أصله ش أشار بهذا إلى
أن الشافعي رحمه الله بعد أن اتفقا في الحكم المذكور كما ذكرنا اختلفا في تخريج المناط فالشافعي

بناه على اصله م انه لا خصومة لهولاء ش اي المذكورين المستودع والمستعير والاجير م اي كرم م في
الاسترداد عنده ش اذا حضر … بين المالك لما لم يحضر المالك واذا لم يكن لهم الاسترداد لا يلت
لهم الخصومة ولكن قال في الوجيز يقطع بالسرقة من يد المودع والوكيل والمرتهن وقد قال في شرح
المجمع وترك الخلاف المذكور في المنظومة في انه لا يقطع بالسرقة من يد المودع وقال المالك يقطع
بالسرقة من يد المودع والوكيل والمرتهن والمستعير م وزفر يقول لا يد الخصومة في حق الاسترداد
ضرورة الحفظ ش يعني ولا منهم لاجل الحفظ فيظهر في حق الحفظ م فلا يظهر في حق القطع لانه
ش اي لانه ظهورها في حق القطع م لتفويت الصيانة ش لان المال مضمون على السارق فلو
استوفي القطع سقط الضمان فيكون فيه تضييع لا ما بايديهم ما امروا به بالحفظ والصيانة
م قلنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت ش اي السرقة م عند القاضي بحجة
شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة ش الا لخصومتهم م معتبرة لحاجتهم
الى الاسترداد فلا [illegible] لاعتبار خصومة المالك … م لا عادة اليد على الحمل فيما
للاغراض المتعلقة باليد وهذا المعنى موجود في حق هولاء … اجروا المستعير لا
للاحتياج جميعا الى الانتفاع بالحمل والمرتهن الى الموضع لاجل الحبس المالك للتمكن من رده الى
المالك ليخرجا عن عهدة الضمان م مطلقا ش قال الكاكي قوله مطلقا اي خصومة هولاء عند في حق
الاسترداد درك القطع م اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد ش لاعادة اليد لان اليد
مقصودة في ذلك وهو في ذلك كالمالك فانه ان يكن الا كذلك م فيستوفى القطع ش لان الخصومة
مطلقة لا لغرض الحفظ فقط كما قال زفر م والمقصود من الخصومة ش اي مقصود صاحب
اليد من الخصومة م احياء حقه ش اي حق المالك م وسقوط الضمان م وسقوط العصمة ش
جواب عن قوله لانه فيه تفويت الصيانة تقريره ان سقوط العصمة ضرورة استيفاء
القطع ش يعني ان الامام اذا استوفى القطع حقا لله تعالى سقط الضمان ضرورة فلا يصير المودع
مسقطا للضمان لانه لما كان سقوط الضمان من ضرورة القطع كان ضمنيا م فلم يعتبر ش لان الضمنيات
لا تعتبر م ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض ش هذا جواب عن سوال مقدر تقريره ان
يقال ينبغي ان لا يقطع السارق بدون حضرة المالك كما هو قبل هذا لاحتمال انه لو حضر اقر
للسارق بالمسروق واجاب بقوله ولا معتبر ش اي لا اعتبار بشبهة موهومة الاعتراض
بتوهم اعتراض اقرار من المالك اذا حضر لان المورث شبهة يتوهم وجودها في الحال لا ما يتوهم اعتراضها
في المال م كما اذا حضر المالك وغاب المؤتمن ش وهو المودع ونحو الدال فان فيه شبهة موهومة
ايضا وهو ان يحضر المؤتمن ويقول انه كان ضيفا عندي في الوقت الذي سرق ذلك ومع ذلك
لا يشترط حضور المؤتمن م فانه يقطع بخصومته ش اي بخصومة المالك م في ظاهر الرواية ش
احترز به عن رواية ابن سماعة عن محمد ان المالك ليس له ان يقطع حال غيبة المودع لان السارق
لم يسرق من المالك وانما سرق من الذي كان عنده فلم يجز ان يطالب بمن لك غيره م وان كانت شبهة
الاذن في دخول الحرز ثابتة ش كلمة ان واصلة بما قبله اي يقطع وان كانت شبهة الاذن
من المؤتمن في دخول الحرز ثابتة. فان قيل القطع عقوبة يسقط بالشبهة فلا يثبت بخصومة
المودع كالقصاص قلنا القطع عقوبة تجب حقا لله تعالى اجماعا وانما شرطت الخصومة لبيان
ان المال ليس للسارق بكونه لغيره ونحو المودع يملك هذه الخصومة بخلاف القصاص فانه حق العبد
م وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه ش اي من السارق م لم يكن له ش اي للسارق م ولا لرب

السرقة

السرقة ان يقطع السارق الثاني ش وبه قال احمد والشافعي في قول م وقال مالك والشافعي في قول يقطع
بدعوى المالك لانه سرق نصابا من حرز لا شبهة فيه سواء قطع السارق الاول او لا وذكر اصحاب
الشافعي الخصم في قطع هذا السارق المالك لا السارق والغاصب قال صاحب الحلية وعندي
ان كل واحد من المالك او السارق والغاصب خصم م لان المال غير متقوم في حق السارق ش الاول
م حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها ش اي فلم تنعقد السرقة موجبة للقطع
في المستشهد وايضا ان يد لم يبق يد صحيحة لان الذي ذكرناه من ملك وامانة وديعة وخصومة من هذه
صفته لا يعتبر في القطع م وللاول ش اي وللسارق الاول م ولانه الخصومة في الاسترداد
في رواية لحاجته الى الرد واجبة عليه ش وليس له ذلك في رواية اخرى لان يده ليست بصحيحة
لكون اليد الصحيحة عبارة عن يد تكون للدليل ملك او ضمان او امانة ولم توجد م ولو سرق الثاني
قبل ان يقطع الاول ش اي بالسارق الاول م او بعدما درى الحد ش اي او سرق الثاني بعدما
درئ القطع بالشبهة فيقطع بخصومة الاول ش اي بالسارق الاول م لان سقوط التقوم ضرورة
القطع ولم يوجد فصار كالغاصب ش والدرء هنا بالشبهة كعدم القطع م ولا فرق عند احمد
بين القطع وعدمه لانه يد للسارق على المال لانه ليس بمالك ولا … شبهة ما لو وجد شبهته م
م ولو سرق سرقة ش اي مسروقا … نسخة نسخها ومن سرق م فردها على المالك قبل
الارتفاع الى الحاكم لم يقطع ش في ظاهر الرواية م وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا ردها
بعد المرافعة ش جامع ان القطع حق الله تعالى فلا يحتاج فيه الى الخصومة فكان ما بعد الارتفاع
وقبله سواء م وجه الظاهر ش اي وجه ظاهر الرواية م ان الخصومة شرط لظهور السرقة
لان البينة ش وفي النهاية في بعض النسخ بالواو اي ولان البينة قال الكاكي ولكن نسخة شيخي بلا
واو وهو الاصح م قلت وكذا نسخة شيخي بلا واو وقال هو الاصح ثم كتب بخطه على حاشية الكتاب
لان البينة انما جعلت حجة مع قيام احتمال الكذب ضرورة قطع الخصومة لخصومة المالك
شرط لاقامة البينة وقد انقطعت الخصومة بالرد الى المالك قبل الارتفاع الى الحاكم
فلا تبقى البينة حجة بعد ذلك لانعدام الشرط وهذا الذي كتبه ايضاح لما قال المصنف
لان البينة م انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة ش فلا تبقى حجة
م بخلاف ما بعد المرافعة ش يعني لو ردها بعد سماع البينة او القضاء بالقطع او بعد السماع
قبل القضاء لم يقطع استحسانا لظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصومة معتبرة
م لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها ش قال الاترازي حصول مقصودها الضمير راجع الى
الخصومة اي لحصول المقصود من الخصومة لان المقصود بالخصومة استرداد المال
المالك … التي تتقرر بانتهائه لانه يبطل كالنكاح يتقرر بالموت لانه يبطل لكن الخصومة
تجعل باقية تقديرا لاستيفاء القطع وهو معنى قوله م فتبقى تقديرا ش اي تبقى الخصومة
قائمة تقديرا اعتبارا بما لم ينته على المال م ولو رده على والديه او ولده او ذي رحم ان لم يكن في عيال المالك
يقطع لعدم الوصول اليه حقيقة وحكما ولهذا يضمن المودع والمستعير بالدفع الى هؤلاء ان
كانوا في عياله لا يقطع لان يدهم في عياله كيده حكما ولهذا لا يضمن المودع والمستعير بالدفع
اليه وكذا لو رده الى امرأته او عبده الحر … مشاهرة او مسانهة م ولو دفع الى والديه او ولده
او ذوي الرحم او جده ولم يكونوا في عياله لا يقطع لان لهم ولاء شبهة الملك في مال الملك …
شبهة الرد وشبهة الرد كالرد م ولو دفع الى عيال هؤلاء لا يقطع لانه شبهة الشبهة وهي

غير معتبرة م ولو دفع الى مكاتبه لا يقطع لانه عبده ولو سرق من المكاتب ورد الى سيده لا يقطع م ولو
سرق من العيال ورده الى من يعولهم لا يقطع لان يده عليهم لكون ابدانهم في ماله م واذا قضي على
رجل بالقطع في سرقة ثم وهبت له لم يقطع ش هذه المسالة ذكرت في الجامع الصغير بهذه العبارة
وفسرها المصنف بقوله م معناه ش اي معنى ما ذكره محمد ثم وهبت له م اذا سلمت ش يعني اذا سلمت
السرقة اي العين المسروقة لان الهبة اذا لم تتصل بالتسليم والقبض لا يثبت الملك م وكذا ش
لا يقطع م اذا باعها المالك اياه ش اي اذا باع العين المسروقة مالكها اياه اي السارق م
وقال زفر والشافعي يقطع ش وبه قال مالك واحمد م وهو رواية ش اي ما قاله زفر والشافعي
رواية م عن ابي يوسف لان السرقة قد تمت انعقادا ش بأخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز
لا شبهة فيه اذ وضع المسالة في ذلك م وظهورا ش اي من حيث الظهور لان الغرض انه قضي عليه
بالقطع ولا يكون ذلك الا بعد ظهورها م وهذا العارض ش وهو ثبوت الملك بالهبة والشراء
م لا يشبه قيام الملك وقت السرقة ش لان الهبة والشراء يوجب ملكا حادثا فلا يمنع به الاستيفاء
كالرد على المالك وهذا اخبر(?) ... المالك ان المسروق للسارق فان الاقرار يظهر ما كان
ثابتا للمقر له من الملك فيلزم منه ثبوت الملك للسارق وقت وجود السرقة فيكون شبهة واما اذا
كان الامر كذلك م فلا شبهة ش فيقطع م ولنا ان الامضاء من القضاء ش يعني استيفاء الحد من تتمة
قول القاضي حكمت او قضيت بالقطع او الرجم او بالجلد م في هذا الباب ش اي في باب الحدود
م لوقوع الاستغناء عنه ش اي عن القضاء م بالاستيفاء ش يعني ان القضاء في هذا الباب
لا يفيد شيئا الا بالاستيفاء م اذ القضاء ش اي لان القضاء م للاظهار ش ولا اظهار هاهنا
لان القطع حق الله تعالى وهو معنى قوله م والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده م اي عند الله تعالى
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلا حاجة الى الاظهار م واذا كان كذلك ش اي
اذا كان الامضاء من القضاء م يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء ش كما يشترط وقت
ابتداء القضاء وقد انتفى ذلك بالبيع والهبة لان ما يكون شرطا للوجوب للقضاء يراعى وجوده
الى وقت الاستيفاء لان المعترض قبل الاستيفاء كالمقترن باصل السبب مثل العمى والخرس
والردة والفسق في الشهود فان الحدود لا يستوفى اذا كان الشهود على هذه الاوصاف وقت
الاستيفاء بالاجماع فكذا في الاسرار(?) م وصار ش اي الملك الحادث م كما اذا ملكها منه قبل
القضاء لانه لما لم يمض فكانه لم يقض ولقائل ان يقول جعلتم الخصومة باقية تقديرا في
صورة رد المسروق بعد الواقعة قبل الاستيفاء ولم تجعلوا الاستيفاء تتمة من القضاء
حتى اوجبتم القطع وههنا جعلتم الاستيفاء من القضاء وجعلتم البيع والهبة دافعا
لوجود الحد وما ذاك الا تحكم صرف والجواب ان الاستيفاء من القضاء في
باب الحدود مطلقا لكن في صورة الرد لم يحصل بالرد سوى الواجب عليه بالاخذ
وههنا حدث بينهما تصرف موضوع لافادة الملك فكان شبهة في درء الحد م وكذلك
ش اي وكذلك لا يقطع وهو عطف على قوله ثم وهبت له م اذا نقصت قيمتها من النصاب
يعني قبل الاستيفاء بعد القضاء ش اي نقصت من حيث السعر فانه ذكر في المحيط لو كان
نقصان القيمة لنقصان في العين يقطع وان كان السعر لا يقطع في ظاهر الرواية م وعن
محمد انه يقطع وهو قول الشافعي وزفر ش وقول مالك واحمد م اعتبارا بالنقصان في العين
ش يعني فان هلك درهم من العشرة او استهلكه فههنا بناء على ان المعتبر في قيمة

المسروق ان يكون يوم السرقة ويوم القطع عشرة دراهم فان نقص عن ذلك قبل القطع في العين امتنع
من الاستيفاء بالاتفاق وان كان النقصان لتراجع السعر فكذلك عند محمد في غير ظاهر الرواية اعتبارا
بالاول بجامع وجود النقصان فيهما م ولنا ش وهو وجه ظاهر الرواية م ان كمال النصاب لما كان
شرطا ش في الابتداء م يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا ش اراد به قوله ان الامضاء من القضاء
م بخلاف النقصان في العين لانه مضمون عليه ش اي على السارق والضمان قائم مقام المضمون
م فكمل النصاب عينا اي من حيث العين وقت الاخذ فيما اذا كان المسروق من ذوات الامثال وهو
لفظ القدوري وفسره المصنف بقوله م ودينا ش اي من حيث الدين وقت الاستيفاء فيما اذا كان
المسروق من ذوات القيم م كما اذا استهلكه كله ش اي كما اذا استهلك السارق كل العين م
اما نقصان السعر غير مضمون ش فكان النصاب ناقصا عند القطع فصار شبهة م فافترقا
ش اي افترق نقصان السعر ونقصان العين حيث وجب القطع في الثاني دون الاول م واذا ادعى
السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه ش [illegible] م وان لم يقم بينة ش
واصل ما قبله وهو وارد لقول الشافعي على ما نذكره وهو لفظ القدوري وفسره المصنف
بقوله م معناه ش اي معنى كلام القدوري م بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة ش انما قيد
بذلك احترازا عما اذا فعل ذلك بعد الاقرار بالسرقة فانه لا يسقط القطع بالاتفاق م وقال
الشافعي لا يسقط بمجرد الدعوى ش وفي المغني لابن قدامة في كتب اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى
يحلف المسروق منه فان نكل لا قطع عليه بالاجماع وان حلف لا يقطع ايضا وهو نص الشافعي
وقال بعض اصحابه فيه وجهان قيل يقطع وبه قال احمد في رواية لان سقوط القطع بمجرد
دعواه يؤدي الى سد باب القطع اذ كل سارق لا يعجز عن هذا وعن احمد رواية اخرى انه ان كان
السارق معروفا بالسرقة قطع لانه يعلم كذبه والا فلا واولى الروايات انه لا يقطع بكل حال
لان الحد يدرا بالشبهات وهي احكام الصدقة(?) م لانه لا يعجز عنه ش اي عن قول الشافعي م يؤدي
الى سد باب الحد ش وسمى الشافعي هذا السارق ظريفا لان اكثر السراق لا يعلمون هذا م ولنا
ان الشبهة دارئة ش للحد م وتتحقق ش اي الشبهة م بمجرد الدعوى للاحتمال ش اي لاحتمال
دعواه الصدق م ولا معتبر بما قال ش اي الشافعي انه لا يعجز عنه سارق م بدليل صحة الرجوع بعد
الاقرار ش اي بالسرقة مع انه لا يعجز عنه سارق وما من سارق الا ويتمكن من الرجوع وكان ذلك معتبرا
في ايراث الشبهة فكذا هذا وفيه نظر لان الاقرار حجة قاصرة والبينة حجة كاملة لما عرف
فلا يلزم ان يكون مورث الشبهة في الحجة القاصرة مورثا لها في الكاملة والجواب ان الكمال والقصور
بالنسبة الى التعدي الى الغير وعدمه وليس كلامنا فيه واما بالنسبة الى المقر فهما سواء م واذا
اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا ش سواء ادعى قبل القضاء او بعده قبل الامضاء
وعند الائمة الثلاثة لم يعتبر دعواه بعد القضاء م لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث
للشبهة في حق الاخر لان السرقة تثبت باقرارهما على الشركة فيكون فعلا واحدا فاذا سرقا ثم
احدهما وشهد الشاهدان على سرقتهما قطع الاخر في قول ابي حنيفة اخرا وهو قولهما ش وبه قالت
الثلاثة م وكان ش اي ابو حنيفة م يقول اولا لا يقطع لانه ش اي لان الغائب لو حضر ربما يدعي
الشبهة ش وهي دارئة للحد عن نفسه وعن الاخر فلو قطعنا الحاضر قطعناه مع الشبهة وهو
لا يجوز م وجه قوله الاخر ش اي وجه قول ابي حنيفة الاخر م ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب
ش لان القضاء على الغائب لا يجوز م فبقي معدوما ش اي بقي فعل السرقة معدوما م والمعدم لا يورث

المتهمة ش في حق الموجود وهذا لان الشبهة هي المحققة الموجودة لا الموهومة م ولا معتبر بتوهم
حدوث الشبهة ش لانه لو اعتبر يلزم اعتبار شبهة الشبهة وهي منحطة عن حيز الاعتبار م على
ما مر ش اشارة الى قوله ولا معتبر بالشبهة موهومة الاعتراض م واذا اقر العبد المحجور عليه بسرقة
عشرة دراهم بعينها ش يعني قائمة بعينها م فانه يقطع ويرد السرقة الى المسروق منه وهذا
عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يقطع والعشرة للمولى ش وبه قال الشافعي في الاصح ومالك واحمد
م وقال محمد لا يقطع والعشرة للمولى ش وحكي عن الطحاوي رحمه الله انه قال سمعت استاذي ابا
عمران يقول الاقاويل الثلاثة كلها عن ابي حنيفة فقوله الاول احدثهم ثم رجع وقال كما قال ابو يوسف
ما اخذ به ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه م ومعناه اذا كذبه المولى ش اي
قول محمد والعشرة للمولى اذا كذبه المولى لان المال مال المولى والعشرة له ولا يقطع العبد م ولو اقر
ش اي العبد المحجور م بسرقة مال مستهلك قطع ش اتفاقا بين علمائنا الثلاثة قاله تاج الشريعة
لان الاقرار بالسرقة فيما استهلك اقرار بحد فقط لا و اقرار بحد موجود صحيح في العبد المحجور
عند علمائنا الثلاثة كما لو اقر بالزنا وبشرب الخمر م ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين
ش اي فيما اذا كان المال قائما او مستهلكا م وقال زفر لا يقطع في الوجوه كلها ش اي فيما اذا كان
العبد محجورا او ماذونا والمال قائم او هالك م لان الاصل عنده ش اي عند زفر م ان اقرار
العبد على نفسه ش بالحدود كالاقرار بالحدود وهو القصاص لا يصح لانه ش اي لان اقراره
م يرد على نفسه ش يعني في القصاص م وطرفه ش يعني في الحدود م وكل ذلك ش اي طرفه
ونفسه م مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول ش الا ترى انه لو اقر برقبته للغير كان اقراره
باطلا م الا ان الماذون له يؤاخذ بالضمان ش اذا كان مستهلكا م والمال ش اي يؤاخذ بالمال
ان كان قائما م لصحة اقراره به لكونه ش اي لكون الماذون له م مسلطا عليه من جهته ش اي
لكونه مسلطا على الاقرار من جهة المولى م والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ش اي كما لا يصح
في النفس ايضا م ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه ادمي ش مخاطب لا من حيث انه مال م ثم يتعدى
الى المالية فيصح من حيث انه مال ش يعني لما صح اقراره من حيث انه ادمي صح من حيث انه مال ايضا بالتبع
البتة لان ادميته لا تنفك عن ماليته فالسراية من حيث انه مال تبعا وقد يثبت الشي تبعا
ولا يثبت قصدا م ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ش اي على العبد لان
ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى م ومثله ش اي ومثل ما كان
من الاقرار فيه ساريا الى المقر والى الغير م مقبول على الغير ش ايضا بطريق التبعية لانعدام
تهمة الكذب في ذلك الاقرار كما اذا شهد الواحد عند الامام برؤية هلال رمضان وفي السماء علة
تقبل الامام شهادته وان لم يقبلها في سائر المواضع لعدم التهمة حيث يلزمه الصوم كما يلزم غيره
وكذلك الحر المديون اذا اقر بالقتل العمد فانه يقتص منه بالاجماع وان كان فيه ابطال ديون
الغرماء م ولمحمد في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا ش اي ولاجل بطلان اقرار المحجور عليه
بالمال م لا يصح منه الاقرار بالغصب ش فكذا لا يصح اقراره بالسرقة فاذا لم يصح اقراره في حق المالية
م فيبقى مال المولى على ملكه ش ولا قطع على عبد في سرقته ش اي في سرقة مال حكم به للسيد لان كون
المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع م ويؤيده ش اي يؤيد ما ذكره محمد وهذه
اشارة الى ان لكل واحد من اصحابنا الثلاثة اصلا فابو حنيفة يقول القطع اصل والمال تابع
بدليل انه يبطل بالتقادم وبدليل انه لو قال ابغي المال ولا ابغي القطع لم يسقط القطع وابو يوسف

يقول

يقول كل منهما اصل اما اصالة القطع فيما قاله في الحر اذا اقر وقال سرقت هذا المال من زيد وهو في يد
عمرو وكذبه عمرو يصح اقراره في حق القطع دون المال واما اصالة المال فلانه اذا سرق عما دون العشرة
لا يقطع والخصومة شرط ولولا ان المال اصل لوجب القطع بدونها لانه محض حق الله تعالى وهو
يستوفى بلا طلب ومحمد يقول المال اصل والقطع تبع وهو معنى قول المصنف م ان المال اصل فيها ش اي
في السرقة م والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه ش اي في المال م بدون القطع ش مثل ان يقول
الطالب المال منه دون القطع م ويثبت المال دونه ش اي دون القطع كما اذا شهد رجل وامرأتان
او اقر بالسرقة ثم رجع بانه يضمن المال ولا يقطع م وفي عكسه ش بان قال الطالب القطع دون المال م
لا تسمع ش اي الخصومة م ولا يثبت ش اي المال م واذا بطل ش اي الاقرار م فيما هو الاصل ش اي
المال م بطل في المتبع ش وهو القطع م بخلاف الماذون له لان اقراره بالمال له في حق صحيح فيصح
في حق القطع تبعا ش لصحة الاقرار بالمال م ولابي يوسف انه ش اي العبد م اقر بشيئين بالقطع
وهو ش اي القطع م على نفسه صحيح على ما ذكرناه ش اشارة به الى قوله فيصح اقرار في حق القطع
م وبالمال ش اي واقر بالمال م على المولى ولا يصح في حقه فيه ش اي فلا يصح اقرار العبد في حق المولى في
المال م والقطع يستحق بدونه ش اي بدون المال م كما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد
سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر ش لصحة اقراره م وان كان ش واصل بما
قبله اي وان كان العبد م لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من زيد ش وفي المبسوط
وكما لو اقر بسرقة مال مستهلك وهذا الا انا لا نقبل الاقرار في تعيين هذا المال فبقي المسروق
مستهلكا م ولابي حنيفة ان الاقرار بالقطع قد صح منه ش اي من العبد م لما بينا ش اشارة الى
قوله ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه ادمي م فيصح ش اي اقراره م بالمال بناء عليه ش اي على
صحة الاقرار بالقطع لما مهدنا من اصله فيما مضى م لان الاقرار لا في حالة البقاء ش اي بقاء السرقة
لان الاقرار بالشي اظهار امر قد كان فلا بد من وجود المخبر به قبل الاقرار الا ترى ان اقرار احد
الزوجين بالنكاح صحيح من غير شهادة م والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط ش
بالرفع لان حتى بمعنى الفاء م عصمة المال باعتباره ش اي باعتبار القطع م ويستوفى القطع
بعد استهلاكه ش اي استهلاك المال فلو ابطلنا الاقرار في حق القطع باعتبار المال لجعلنا المال
في البقاء اصلا وهذا باطل كذا في الجامع البرهاني وفي بعض الشروح قوله باعتباره اي باعتبار
القطع لما جيء من اصلنا ان القطع لا يجتمع مع الضمان ثم سقوط العصمة والتقوم في حق السارق
يدل على ان المال تابع لانه لو كان اصلا لما تغير حاله من التقوم الى غيره لان معصوميته انما يكون
بالتقوم وكذلك استيفاء القطع بعد استهلاك المال يدل على ذلك اذ لا وجود للتابع مع عدم
وجود الاصل م بخلاف مسالة الحر ش جواب عما استشهد به ابو يوسف بقوله كما اذا قال
الحر الثوب الذي في يد زيد الى اخره وبيانه ان هذه المسالة ليست نظير تلك المسالة لانه ليس
من ضرورة كونه مسروقا عن شخص كونه مالكا له لجواز ان يكون مودعا فيقطع م لان القطع يجب
بالسرقة من المودع ش بخصومته وان لم يرد اليه المال واما هنا فلو لم يرد المال الى المسروق
منه لزم ان يكون ذلك المال مال المولى فحينئذ لا يجب القطع لان العبد اذا سرق مال المولى
لا يقطع بدو هو معنى قوله م اما لا يجب ش اي القطع م بسرقة العبد مال المولى فافترقا ش اي
الحالان المذكوران م ولو صدقه المولى ش اي ولو صدق المولى عبده م يقطع في الفصول كلها
ش وهي ان يكون العبد ماذونا له او محجورا عليه والمال قائم بنفسه او مستهلك والمولى

يكن به او بضعة فقد فاد اصل فقه المولى القطع في هذه الفصول كلها م لو زال المانع ش اي من القطع و وجود المستوفي له م وهو القطع السارق والعين قائمة ش اي والحال ان العين بوجوده م ردت على صاحبها لبقائها ش اي لبقاء العين على ملكه ش اي على مال المسروق منه م وان كانت ش اي العين م مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق ش المراد به اطلاق القدوري في مختصره بقوله وان كانت هالكة يعني قوله وان كانت هالكة تشمل الهلاك والاستهلاك لانه لم يتعرض وهذا الاطلاق م وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة ش يعني شمول الاطلاق الهلاك والاستهلاك رواه ابو يوسف عن ابي حنيفة م وروى الحسن عن ابي حنيفة انه ش اي ان الضمان م يجب بالاستهلاك ش دون الهلاك م وقال الشافعي يجمع بينهما ش اي في الهلاك والاستهلاك م لانهما ش اي القطع والضمان م حقان قد اختلف سببا هما فلا يمتنع ش اي لا يمتنع احدهما بالاخر وبين اختلاف السببين بقوله م فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال ش لا خلاف لاهل العلم ان المال اذا كان قائما يرده على مالكه وكذا لو باعه السارق او وهبه يأخذه من المشتري والموهوب له ويبطل البيع والهبة واختلفوا في المالية فقال الشافعي واحمد وابو ثور يجب على السارق رد قيمتها او مثلها ان كان مثليا وهو قول ابراهيم النخعي وحماد والحسن البصري واسحق والليث بن سعد. وقال علماؤنا والثوري لا يجتمع الضمان مع القطع فلو ضمنه المالك قبل القطع سقط القطع وان قطعه سقط الضمان وهو قول عطاء ومحمد بن سيرين وابن شبرمة وعامر الشعبي ومكحول. وقال مالك ان كان السارق معسرا فلا ضمان عليه وان كان موسرا يضمن نظرا للجانبين م فصار ش اي حكم هذا على الوجه المذكور م كاستهلاك صيد مملوك في الحرم ش يعني من حيث انه يجب قيمته للمالك وقيمته اخرى جزاء ارتكاب المحظور م او شرب خمر مملوك لذمي ش يعني على اصلكم فان ضمان الخمر بالاستهلاك لا يجب عند الشافعي وان كان لذمي وعندنا يجب قيمته وحده م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ش هذا الحديث غريب بهذا اللفظ ومعناه ما اخرجه النسائي في سننه عن حسان بن عبد الله عن المفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد عن سعد بن ابرهيم عن المسور بن ابرهيم عن عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد انتهى قال النسائي هذا مرسل وليس بثابت. واخرجه الدارقطني في سننه بلفظ لا غرم على السارق بعد قطع يمينه وقال والمسور بن ابرهيم لم يدرك عبد الرحمن بن عوف فان صح اسناده فهو مرسل وسعد بن ابرهيم مجهول ورواه البزار في مسنده بلفظ لا يغرم السارق سرقته بعد اقامة الحد قال والمسور بن ابرهيم لم يلق عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه. ورواه الطبراني في الاوسط وقال لا يروى عن عبد الرحمن بن عوف الا بهذا الاسناد وهو غير متصل لان المسور لم يسمع من جده عبد الرحمن. وقال ابن ابي حاتم في كتاب العلل سالت ابي عن هذا الحديث فقال هذا حديث منكر ومسور لم يلحق عبد الرحمن وقد طول الاكمل هنا كلاما ولم يتعرض لبيان حال الحديث. وقال الكاكي وذكر ابن قدامة في المغني قال ابن المنذر سعد بن ابرهيم مجهول. وقال ابن عبد البر الحديث ليس بقوي قلنا ليس كذلك فان الزهري يروي عن سعد بن ابرهيم هذا الحديث نقله عبد الباقي وقال عبد الباقي هذا صحيح وقول ابن قدامة ليس اجر القاطع عليه قلنا اطلاق الغرم على اجر القاطع خلاف الظاهر مع انه نكرة في موضع النفي انتهى. قلت روى ابن جرير الطبري هذا الحديث في تهذيب الاثار موصولا فقال حدثنا احمد بن الحسن الترمذي ثنا سعيد بن كثير بن عفير ثنا المفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد عن سعد بن ابرهيم

حدثني اخي المسور بن ابرهيم عن ابيه عن عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا اقيم الحد على السارق فلا غرم عليه. واخرجه ابو عمر بن عبد البر من طريق ابن جرير وهذا المسور وان كان على شرط البخاري فقد ذكره ابن حبان في ثقات التابعين ثم قال ابن جرير بعد تخريجه الذي عن صحة قول من لم يضمن السارق بعد الحد وفساد قول من ضمنه ثم حكى عن ابن المنصور عن ابن سيرين والشعبي والنخعي وعطاء والحسن وقتادة قال وعلتهم مع الاثر القياس على اجماعهم على ان اهل العدل اذا ظهروا على الخوارج لم يغرموا ما استهلكوه وكذا قطاع الطريق ولو كان السارق في التضمين كالغاصب لعدية لوجب الضمان على هؤلاء لتعديهم وظلمهم قال وهذا هو الصواب لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا فلم يأمر بالتعزير فلو كان لازما لعرفهم به كما عرفهم بالقطع م ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه ش اي لان السارق يتملك المسروق م باداء الضمان ش حال كونه م مستندا الى وقت الاخذ ش اي اخذ السرقة م فتبين انه ش اي ان السارق م اخذ ملكه فينتفي القطع لتواره ش اي والشيء الذي يؤدي م الى انتفائه ش اي الى انتفاء القطع المشروع م فهو المنتفي ش لان انتفاء اللازم والتعلق انتفاء الملزوم م ولان المحل ش اي محل السرقة م لا يبقى معصوما ش قبل القطع حال كونه م حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه ش اي لانه لو بقي معصوما حقا للعبد لكان مباحا في نفسه لانه عرف بالاستقراء ان ما هو حرام حقا للعبد فهو مباح في نفسه فكان المال الذي للسارق حراما من وجه دون وجه م فينتفي القطع للشبهة ش اي لشبهة كونه مباحا في نفسه حاصله ان الشبهة هو ان يكون الحرمة ثابتة من وجه دون وجه لا حقيقة لانها باقية فاذا لم يبق معصوما حقا للعبد ش فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه ش اي في المحرم حقا للشرع م الا ان العصمة ش جواب سؤال تقريره ان العصمة لما انتقلت الى الله تعالى وصار المال المسروق كالميتة والخمر وجب ان لا يجب الضمان عند الاستهلاك وقد روى الحسن عن ابي حنيفة وجوب الضمان فيه كما مر عن قريب. وتقرير الجواب ان يقال ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه ش اي لان الاستهلاك م فعل اخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه ش اي في حق فعل اخر م وكذا الشبهة ش وهي كونه مباحا في نفسه م تعتبر فيما هو السبب ش وهو السرقة م دون غيره ش وهو الاستهلاك م وجه المشهور ش وهو عدم وجوب الضمان في الاستهلاك كما في الهلاك م ان الاستهلاك اتمام المقصود ش بالسبب وهو السرقة لانه انما يسرق ليصرفه الى بعض حوائجه فكان تتمة للسبب لانه فعل اخر م فتعتبر الشبهة فيه ش لا لاسقاط الضمان كاعتبارها في نفس السبب م وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان ش في فصلي الاستهلاك م لانه ش اي لان سقوط العصمة من ضرورة سقوطها في فصل الهلاك م لانتفاء المماثلة ش بين المال المسروق وبين الضمان لان الضمان مال معصوم حقا للعبد في حالتي الهلاك والاستهلاك والمال المسروق معصوم حقا له في حال الاستهلاك فقط فاذا انتفت المماثلة انتفى الضمان لان ضمان العدوان مشروط بالمماثلة بالنص ولهذا لا يجب الضمان عندنا بمقابلة استهلاك المنافع بالغصب لانتفاء المماثلة م ومن سرق سرقات فقطع في احدها ش اي في احدى المسروقات يعني لاجل واحد منها م فهو ش اي القطع واقع م لجميعها ش بالاتفاق لان القطع يتداخل بالاجماع وبه قالت الثلاثة م ولا يضمن شيئا ش اي لارباب السرقات م عند ابي حنيفة وقالا يضمن كلها ش اي كل السرقات م الا التي ش اي الا السرقة م التي قطع لها وصورة المسألة اذا احضر احدهم ش اي احد ارباب السرقات وادعى السرقة م فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا لا تفاقا في السرقات كلها م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان الحاضر

لبقاء حق الغائب ش حتى يحضر فيخاصم كخصومتهم م ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة
عن الغائبين فلم يقع القطع لها ش اي للسرقات كلها او لم يقع القطع لها م فبقيت اموالهم معصومة ش
فالمال المقطوع مضمون لا محالة م وله ش اي ولابي حنيفة م ان الواجب بالكل ش اي بكل السرقات
م قطع واحد حقا لله تعالى لان كل ما كان كذلك يتداخل ش لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة
شرط الظهور عند القاضي م وقد وجدت كلها ايضا بالنسبة الى الجميع قال تاج الشريعة والشروط
تراعى وجودها لا وجودها قصدا ولهذا يصح الاعتكاف بصوم رمضان والصلوة بالوضوء لدخول
المسجد م اما الوجوب ش اي وجوب القطع م بالجناية ش جزاء لها م فاذا استوفى ش يعني ذلك
القطع الواحد م فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه ش وهو الانزجار م الى الكل فيقع عن الكل
فان قيل الحكم انما يثبت ضمنا لا يربو على الثابت قصدا والقطع يتضمن البراءة عن ضمان المسروق والبراءة
الواحد عن بطلان الكل ضمنا [illegible] فكيف يجوز اذا ثبت ضمنا اجيب بانه كم من شيء يثبت ضمنا ولا
يثبت قصدا كبيع الشرب ووقفا [illegible] ههنا لما وقع القطع في حق الكل بالاجماع تبعه ما هو ثابت في
ضمنه وهو سقوط الضمان للتبعية [illegible] الخصومة شرط [illegible] المال اذ لا يصح [illegible] البدل
له واحد عن الكل [illegible] لسقوط عصمته [illegible] لا باستيفاء القطع لا
باختيار [illegible] الا ترى انه يستوفي بخصومة من يملك البدل ومن لا يملك كالاب والوصي م وعلى
هذا الخلاف ش اي الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبيه م اذا كان النصب ش بضم النون
والصاد جمع نصاب م كلها لواحد فخاصم في البعض ش اي في بعض النصب يعني لو سرق السارق
النصب من شخص واحد ثم خاصم في البعض فقطع لاجله [illegible] فعند ابي حنيفة لا يضمن النصب الباقية
وعند ابي يوسف ومحمد يضمن فافهم م باب ما يحدث
السارق في السرقة ش اي هذا باب في بيان حكم ما يحدثه السارق في العين التي
يسرقها ويحدث بعضها ما يمنع الاحداث م ومن سرق ثوبا فشقه في الدار نصفين وهو
يساوي عشرة دراهم قطع ش قيد بقوله في الدار لانه لو شقه خارج الدار يقطع بالاجماع سواء
بلغت قيمته نصابا او لا والخلاف فيه للائمة الثلاثة وكذا لو كانت قيمته نصابا بعد الشق
في البيت وقيد بقوله وهو يساوي اي الثوب يساوي عشرة بعد الشق لانه لو لم يساوي
عشرة بعد الشق لا يجب القطع بالاتفاق م وعند ابي يوسف لا يقطع لان له فيه سبب الملك
وهو الخرق الفاحش وهو الخرق طولا فانه خرق فاحش م كانه ش اي فان الخرق الفاحش م يوجب
القيمة وتملك المضمون ش ولهذا قلنا المالك بعد الشق بالخيار ان شاء ملكه الثوب
بالضمان لانعقاد سبب الملك لانه لو لم ينعقد لما وجب التمليك بكونه من السارق م وصار
ش اي حكم هذا م كالمشتري ش بكسر الراء م اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ش ثم فسخ
البائع البيع فانه لا يقطع هناك فكذلك ههنا والجامع بينهما ان المسروقة عين على عين
غير مملوكة للسارق ولكن وجد عليه سبب الملك م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م ان الاخذ
ش اي هذا الاخذ الذي فيه الخرق الفاحش [illegible] ومثله لا يورث الشبهة
كنفس الاخذ م وضع سببا للضمان لا للملك ش يعني لا نسلم ان له فيه سبب الملك لان الاخذ المحرم
ليس بموضوع له وانما هو موضوع سببا للضمان فكان له سبب الضمان لا سبب الملك م
وانما الملك يثبت له ضرورة اداء المضمون كيلا يجتمع البدلان ش في ملك واحد وهما البدل
والمبدل م ومثله ش اي ومثل هذا الاخذ الذي هو سبب للضمان م لا يورث الشبهة

ش لانه ليس بموضوع للملك م كنفس الاخذ ش فانه يحتمل ان يصير سببا بعد الضمان ومع هذا لم يعتبر
شبهة م وكما اذا سرق البائع متعيبا باعه ش ولم يعلم المشتري بالعيب فانه يقطع وان انعقد سبب
الرد وهو العيب لكن [illegible] ههنا يقطع وان العقد سبب لضمان وهو الشق م بخلاف ما ذكر ش اي ابو
يوسف ش وهو قوله كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه الخيار للبائع لان سبب الملك فيه موجود وهو البيع
موضوع لافادة الملك [illegible] الخلاف ش الذي بين ابي يوسف وصاحبيه م فيما اذا اختار ش اي
المالك م تضمين النقصان واخذ الثوب ش لانها لا اصل بينهم ان القطع والضمان لا يجتمعان فاذا
اختار تضمين النقصان كيف يمكن من القطع لانا نقول ضمان النقصان وجب بجناية اخرى قبل
الاخراج وهي ما فات من العين والقطع باخراج الباقي كما لو اخذ ثوبين فخرق احدهما في البيت واخرج
الاخر وقيمته نصاب واورد على هذا الجواب [illegible] لا على ظاهر الرواية فانه [illegible]
مع انه لا يجب الضمان وعن هذا ذهب بعضهم الى انه اذا اختار القطع لا يضمن النقصان
والجواب ان القطع للباقي في [illegible] وليس فيه ضمان بخلاف [illegible] فان القطع كان لاجله
لا لشيء اخر م فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا
الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة ش فانه اذا وهب له بعد تمام السرقة يسقط القطع فلا
لانه اذا ملكه قبل تمام السرقة اولى م فاورث شبهة ش وهي دارئة للحد م وهذا كله
ش اي هذا الخلاف مع هذا التفصيل م اذا كان النقصان فاحشا ش والفاحش ما يفوت
به بعض العين وبعض المنفعة وهو الصحيح وقال الامام التمرتاشي في حد الاتلاف ان يكون النقصان
اكثر من نصف القيمة وقيل النقصان الفاحش ان ينقص بالخرق ربع القيمة فصاعدا وما
دونه يسير وقيل ما لا يصلح الباقي للثوب فهو فاحش وما يصلح يسير م وان كان ش اي النقصان م يسيرا يقطع
بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له الخيار في تضمين كل القيمة ش ولو سرق شاة فذبحها
في الحرز م ثم اخرجها لم يقطع ش وان كانت قيمة المذبوحة عشرة دراهم م لان السرقة تمت
على اللحم ولا قطع فيه ش اي في اللحم م ومن سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع ش وهو صفة
الذهب والفضة [illegible] وتمت صفة [illegible] وجواب المسألة هو قوله قطع فيه
اي فيما يبلغ قيمته عشرة دراهم م فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه ورد الدراهم والدنانير
الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة ش اي القطع [illegible] الائمة الثلاثة م وقالا
ش اي ابو يوسف ومحمد م لا سبيل للمسروق منه عليهما ش اي على الدراهم والدنانير وفي نسخة ~~واصله ش~~
شيء عليها وهو الاحسن م آي اصل الخلاف م في الغصب ش ان هذه الصنعة لا يقطع حق المالك في
الغصب عنده خلافا لهما فكذا في السرقة م فهذه صنعة متقومة عندهما ش اي عند ابي يوسف
ومحمد م خلافا له ش اي لابي حنيفة م ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه ش اي لان السارق ~~م وقيل~~
لم يملكه ش اي المسروق وعلى قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصنعة
شيئا اخر فلم يملك عينه ش اي عين المسروق وفي بعض النسخ عينها اي عين الذهب والفضة
وانما ملك شيئا غيرها فان الاعيان تتبدل بتبدل الصفات اصله حديث بريرة م وان
سرق ثوبا فصبغه احمر فقطع فيه لم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن ش اي قيمة الثوب م
وهذا ش اي عدم اخذ الثوب وعدم الضمان عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يؤخذ
منه ش اي الثوب م ويعطى ش اي السارق م ما زاد الصبغ فيه ش اي يعني الثوب م اعتبارا
بالغصب ش اي قياسا عليه م والجامع ش بين المقيس والمقيس عليه م كون الثوب اصلا قائما

وكون الصبغ تابعا ش وبه قالت الثلاثة م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م ان الصبغ قائم
صورة ومعنى ش اما صورة فظاهر واما معنى فمن حيث القيمة م حتى لو اراد ش اي المالك م اخذه
ش اي اخذ الثوب حال كونه م مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى
ش لانه غير مضمون على السارق بالهلاك والاستهلاك وهو معنى قوله م الا ترى انه غير مضمون
على السارق بالهلاك ش او الاستهلاك م فرجحنا جانب السارق ش لان مراعاة ما هو قائم صورة
ومعنى اولى من مراعاة ما هو قائم صورة لا معنى فرجح حق السارق اذا كان بالوجود كالموهوب له اذا صبغ
الثوب احمر انقطع حق الواهب م بخلاف المغصوب لان حق كل واحد ش من المالك والغاصب م قائم صورة
ومعنى فاستويا ش اي فاستوى المالك والغاصب م من هذا الوجه ش اي من حيث ان حق كل منهما
قائم صورة ومعنى فلم يمكن الترجيح بالوجود فرجحنا بالبقاء وهو ان الثوب اصل قائم والصبغ تابع وهو
معنى قوله م فرجحنا جانب المالك بما ذكرنا ش اشارة الى قوله والجامع كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ
تابعا م ولو صبغه اسود ش اي ولو صبغ السارق الثوب صبغا اسود م فقطع اخذه ش اي الثوب
ش منه ش اي من السارق م في المذهبين يعني عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف هذا والاول
سواء ش يعني ان الحكم في الصبغ الاسود والاحمر سواء عنده لان السواد عنده زيادة كالحمرة
ش فلا يوخذ الثوب من السارق م وعند محمد زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك لما مر
ش من ان الصبغ تابع م وعند ابي حنيفة السواد نقصان فلا يوجب انقطاع حق المالك فلم يكن حق
السارق فيه قائما معنى فاستويا فرجح جانب المالك كما قلنا في الحمرة وهذا اختلاف عصر
وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فان الناس ما كانوا يلبسون السواد في زمنه ويلبسون في زمنهما

م باب قطع الطريق

ش اي هذا باب في بيان
حكم قطع الطريق قدم السرقة الصغرى على الكبرى لان الصغرى [illegible] لان الصغرى
اكثر وقوعا من الكبرى وانما كون قطع الطريق سرقة فلان قاطع الطريق ياخذ المال خفية عن عين
الامام الذي عليه حفظ الطريق والمارة بشوكته ومنعته واما كونه كبرى فلان ضرره يعم عامة المسلمين
حيث ينقطع عليهم الطريق بزوال الامن وكان موجبه اغلظ من حيث قطع اليد والرجل من خلاف
ومن حيث القتل والصلب واعلم ان للقطع شرائط الاول ان يكون لهم شوكة وقوة بحيث لا يمكن
للمارة المقاومة معهم وقطعوا الطريق سواء كان بالسلاح او بالعصي الكبير او الحجر وغيرها الثاني
ان يكون خارج المصر بعيدا عنه وفي شرح الطحاوي ان يكون بينهم وبين المصر مسيرة سفر وعن
ابي يوسف اذا كان اقل من مسيرة سفر فحكمه حكم مسيرة سفر واما في المصر او في قربه او بين قريتين
لا يكون قطع الطريق خلافا لابي يوسف والشافعي ومالك واحمد توقف في ذلك وفي الحلية عن
مالك في المصر روايتان والثالث ان يكون في دار الاسلام والرابع ان يكون الماخوذ قدر
النصاب وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك وابو ثور وابن المنذر لا يعتبر النصاب لعموم
الاية ولنا قوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم او ربع دينار ولم يفصل والخامس
ان يكون القطاع كلهم اجانب في حق اصحاب الاموال حتى اذا كان فيهم ذو رحم محرم منهم او صبيا
او مجنونا لا يجب عليهم القطع خلافا لابي يوسف والائمة واذا كانت فيهم امراة ففيه روايتان
في رواية يقطع وبه قالت الثلاثة والاصح انها لا تقطع والسادس ان ياخذ الامام قبل التوبة
حتى اذا اخذوا بعد التوبة ورد المال سقط عنهم الحد لا خلاف فيه [illegible] لا يسقط القصاص
وضمان المال القائم والهالك م واذا خرج جماعة ش هكذا لفظ القدوري الى قوله نعلم حلالا طلق

الطريق م

اسم الجماعة ليتناول المسلم والذمي والحر والعبد وقوله م ممتنعين ش نصب على الحال في الجماعة والمعنى
خرجوا عن طاعة الامام حال كونهم ممتنعين والمراد من الامتناع ان يكونوا بحيث [illegible]
انفسهم بقوتهم ومنعتهم تعرض الغير م او واحد ش اي او خرج م واحد يقدر على الامتناع ش بنفسه
وقوته م فقصدوا قطع الطريق ش على المارة والمسافرين م واخذوا ش على صيغة المجهول يعني اخذهم
الامام م قبل ان ياخذوا ش اي قطاع الطريق م مالا ولا قتلوا نفسا ش اي [illegible]
[illegible] م حبسهم الامام ش جواب قوله واذا خرج وهذه الحالة الاولى فانه يحبسهم
الامام م حتى يحدثوا توبة ش وهو المراد بالنفي المذكور في قوله او ينفوا من الارض وهو في قوله
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية على ما يجيء تفسيره ان شاء الله تعالى م وان اخذوا
مال مسلم ش هذه الحالة الثانية م او ذمي ش [illegible] م والماخوذ اذا قسم على جماعتهم
اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا ش اي اكثر من عشرة [illegible]
من له [illegible] الاعراب م او ما تبلغ قيمته ذلك ش اي العشرة [illegible] قيمته عشرة
دراهم وقال الحسن بن زياد عشرون لانه يقطع من قاطع الطريق طرفان فيشترط نصابان
م قطع الامام ش جواب قوله وان اخذوا مال مسلم م ايديهم وارجلهم من خلاف يقطع اليمين
من الايدي واليسار من الارجل م وان قتلوا ش هذه الحالة الثالثة م ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام
حدا ش اي قتلهم الامام من حيث الحد لا قصاصا حتى لو عفى الاولياء عنهم لم يلتفت الى عفوهم
وذلك لان الحد حق الله تعالى ولا اثر لعفو العبد في حقه تعالى ولهذا ليس للامام ايضا ان يعفو لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم تعافوا الحدود فيما بينكم فاذا ارتفع الى الامام فلا عفى الله عنه ان عفى
ذكر الرازي هذا الحديث ولم ينسبه الى احد من الصحابة ولا الى مخرج معتبر م والاصل فيه ش
اي في حد قطاع الطريق م قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية ش اي الى اخر
الاية م والمراد منه ش اي من قوله تعالى هذا م التوزيع ش اي التقسيم م على الاحوال ش اي احوال
المحاربين واشار بهذا الى ان كلمة او في الاية للتفصيل والتقسيم على حسب اختلاف الجناية لا للتخيير
كما قال مالك فانه قال الامام بالخيار [illegible]
قطعه والاكثر على انه للتوزيع وبه قال الشافعي والليث واسحق وحماد وقتادة وابو مجلز لاحق
بن حميد واصحاب احمد ومثل هذا روي عن ابن عباس وقال سعيد بن المسيب وعطاء
ومجاهد والحسن البصري والضحاك والنخعي وابو ثور وداود الامام مخير فيه لظاهر النص
وعن ابن عباس ما كان في القرآن او فصاحبه بالخيار وقوله يحاربون الله المراد من محاربة الله محاربة
اوليائه وهم المؤمنون على حذف المضاف [illegible]
الله تعالى ساعين في الارض بالفساد [illegible] محاربين لله تعالى فاطلق اسم المحاربة لله تعالى
اتساعا وقد ذكرنا ان هذه الاية نزلت في قطاع الطريق وقيل نزلت في العرنيين [illegible]
النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] في المرتدين ولم يصح لان الله
اطلقه بالقتل عند المحاربة والسعي في الارض بالفساد وليس يشترط ذلك في المرتد ولان القتل
يسقط عنهم بالنص بالتوبة قبل القدرة عليهم ولا يسقط عن المرتد بالتوبة مطلقا م وهي ش اي
الاحوال م اربعة هذه الثلاثة المذكورة ش [illegible] م والرابعة ش اي الحالة الرابعة نذكرها
ش اي عن قريب وهو قوله واما الرابعة [illegible] والاحوال الاربعة والاجزية [illegible]
[illegible] والاحوال الخمس [illegible]

الحال فيما اذا تابوا قبل ان يوخذوا سقط الحد وضمنوا المال قائما وهالكا ولو اخذ واقيل التوبة
قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف ورد المال القائم ولم يضمنوا الهالك عندنا خلافا للثلاثة
والثالثة قتلوا ولم ياخذوا غيره وفيه القصاص فيما يجري فيه القصاص والارش فيما لا يجري والاستيفاء
الى اصحاب الحق م والرابعة اخذوا المال وجرحوا فيقطع من خلاف ويبطل حكم الجراحات عندنا خلافا
للائمة الثلاثة م والخامسة اخذوا المال وقتلوا او قتل احدهم رجلا بسلاح او غيره فالامام مخير
على ما ذكر في المتن م ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال ش اي على حسب الاحوال الواقعة في قطع الطريق
م فاللائق تغلظ الحكم ش اي الجزاء م بتغلظها ش اي بتغلظ الجناية لا التخيير لانه يستلزم مقابلة
الجناية الغليظة بجزاء خفيف واخف الجناية بالاغلظ وهو خلاف مقتضى الحكمة م اما الحبس في الاولى ش اي في
الحالة الاولى م فلانه ش اي فلان الحبس م هو المراد بالنفي المذكور ش في الاية المذكورة م لانه ش
اي لان الحبس م نفي عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ش وعند الشافعي ينفى من بلد الى بلد ولا يزال
يطلب وهو هارب فزعا وقال النخعي وقتادة وعطاء واحمد النفي تشريدهم عن الامصار لان النفي
يستعمل في الطرد والابعاد ويروى نحو ذلك عن الحسن والزهري وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه
ينفى من بلده الى بلد غيره وبه قال طايفة من اهل العلم م وما قلناه اولى لان تشريدهم بدون الحبس
اخراج لهم الى مكان يقطعون الطريق ويوذون الناس فظاهر الاية يدل على النفي من وجه الارض
ولا يمكن ان ينفى من جميع وجه الارض لان ذا لا يتحقق ما دام حيا والمراد عن بعضها وهو بلده وبه لا يحصل
المقصود وهو دفع اذاه عن الناس وان كان نفي من دار الاسلام الى دار الحرب ففيه تعريضه على
الردة وصيرورته حربيا فتعين ان المراد نفيه عن جميع وجه الارض الا من موضع حبسه ولا يمكن هذا الا بالحبس
لان المحبوس يسمى خارجا من الدنيا وقال صالح بن عبد القدوس

خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها ∴ فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى
اذا جاءنا السجان يوما لحاجة ∴ عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

م ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة ش الاخافة مصدر من اخاف يخيف اخافة وانواع المنكر
لا حد فيه يجب فيه التعزير والحبس والتعزير م وشرط القدرة على الامتناع ش انه شرط القدوري
ذلك من قطاع الطريق على كونهم ممتنعين م لان المحاربة لا يتحقق الا بالمنعة ش لانه اذا لم يكن لهم
منعة وقوة على قطع الطريق لا يسمون قطاع الطريق بل هم لصوص وهم الذين يترقبون الغفلة
عن الناس لياخذوا اشيا م والحالة الثانية كما بيناها ش اي كما بينا حكمها من قطع ايديهم
وارجلهم من خلاف م لما تلوناه ش وهي الاية المذكورة م وشرط ش اي القدوري م ان يكون
الماخوذ مال المسلم او الذمي ليكون العصمة موبدة ش وليس تابيد العصمة الا في مال المسلم
او الذمي م ولهذا ش اي ولكون الشرط في المال الماخوذ ان يكون من المسلم او الذمي م حتى
لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع ش لان ماله غير معصوم على وجه التابيد م وشرط
ش اي القدوري م كمال النصاب في حق كل واحد ش وبه قال الشافعي واحمد وعند مالك لا يشترط
النصاب كما لا يشترط الحرز وبه قال ابن المنذر وابو ثور وعن الشافعي قول كقول مالك وفي
شرح الوجيز والمذهب هو الاول م كيلا يستباح طرفه ش اي طرف قاطع الطريق م الا بتناوله
ما له خطر ش اي قدر وقيمة م والمراد ش اي من قوله تعالى ان يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
م قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى ش ولا خلاف لاهل العلم فيه ولان هذه الجناية لتغلظها
صارت كالسرقتين والحكم في السرقتين هكذا م فان قيل ينبغي ان يكون نصاب كل واحد عشرين

لانه

لانه كالسرقتين وتلك تغلظ هنا الحد باعتبار تغلظ فعلهم بمحاربة الله ورسوله لا بكثرة المال م ولانه يودي
الى تفويت جنس المنفعة ش ولهذا اذا كانت يده اليسرى شلاء او مقطوعة لا يقطع يده اليمنى لان فيه
تفويت جنس المنفعة وبه قال احمد في رواية وقال الشافعي في اليد الشلاء في قطعها روايتان كما في الحالة
ولو كانت يده اليمنى مقطوعة قطعت رجله اليسرى ولو كانت يداه صحيحتين ورجله اليسرى مقطوعة
قطعت يده اليمنى فقط ولا خلاف فيه م والحالة الثالثة كما بيناها ش هي قوله وان قتلوا ولم ياخذوا مالا
م لما تلونا ش من الاية الكريمة م ويقتلون حدا ش يعني في هذه الحالة يقتل قطاع الطريق بحيث
الحد م حتى لو عفا الاولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع ش اي لان الحد حق الشرع
فلا يدخله عفو وعليه اجمع اهل العلم م والرابعة ش اي الحالة الرابعة م اذا قتلوا واخذوا المال
فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقتلهم وصلبهم وان شاء قتلهم ش
يعني من غير قطع م وان شاء صلبهم ش في جامع البزدوي وصلبهم وان شاء قتلهم من غير قطع
وان شاء صلبهم وهو قول ابي حنيفة وزفر وبه قال احمد في رواية وهو قول زفر ايضا
وقال ابو يوسف لا بد من الصلب م وقال محمد يقتل او يصلب ولا يقطع لانه ش اي لان قطع الطريق
م جناية واحدة ش وهي قطع الطريق م فلا يوجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في
باب الحد كحد السرقة والرجم ش فان السارق اذا زنى وهو محصن فانه يرجم لا غير لان القتل
ياتي على ذلك كله وفي عامة الروايات من المبسوط وشروح الجامع ابو يوسف مع محمد م ولهما
ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف م ان هذه عقوبة واحدة ش من حيث انها قطع الطريق لكنها
م تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي ش اي على النهاية م بالقتل واخذ المال
ولهذا ش اي ولكونه عقوبة واحدة م كان قطع اليد والرجل في الكبرى ش اي في السرقة الكبرى
وهي قطع الطريق م حدا واحدا وان كانا في الصغرى حدين والتداخل في الحدود ش انما يكون
في الحدود لا في حد واحد ش وهنا القطع والقتل حد واحد فلا يتداخلان م فان قلت
لو كانا حدا واحدا لم يجز للقاضي ان يقتصر على القتل قلت انما جاز ذلك لان الترتيب
ليس بواجب عليه بين القطع والقتل فاذا ابتدا بالقتل سقط القطع لعدم فايدته كالزاني اذا
ضرب خمسين جلدة ومات يترك ما بقي لانه لا فايدة في اقامته م ثم ذكر ش اي القدوري م في
الكتاب ش اي في مختصره م التخيير بين الصلب وتركه ش وهو قوله وان شاء قتلهم وان
شاء صلبهم م وهو ظاهر الرواية م وعن ابي يوسف انه ش اي ان الامام م لا يتركه ش اي
لا يترك الصلب م لانه ش اي لان الصلب م منصوص عليه ش وهو قوله تعالى او يصلبوا م
والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ش وبه قال الشافعي واحمد م ونحن نقول اصل التشهير بالقتل
ش اي يحصل بالقتل م والمبالغة في الصلب فيخير فيه ش اي يخير الامام في الصلب م ثم قال
ش اي القدوري م ويصلب حيا ش اي يصلب قاطع الطريق حال كونه حيا م ويبعج بطنه ش اي
يشق من باب فعل يفعل بالفتح فيهما يقال بعج الارض شقها ومثل قول القدوري حكى الكرخي
عن ابي يوسف وروي عن ابي يوسف انه قال يصلب وهو حي ويطعن في لبته حتى يموت ومنه قال
تحت ثديه الايسر ويخضخض حتى يموت كذا ذكره ابو الليث في شرح الجامع الصغير م ويروى
ش يتعلق بقوله ويبعج م ويلازم النخ م اي الى ان يموت ومثله عن الكرخي ش اي ومثل ما روي عن
ابي يوسف روي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي م وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب توقيا عن
المثلة ش اي احترازا عنها لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المثلة وبه قال الشافعي

واحمد وفيه اقول م وجها لا ولى ش اراد به بصلبه حيا وهو الاصح ش اي الاول هو الاصح م اي ما الصلب
على احد الوجهين ابلغ في الردع ش اي الزجر م به ش اي بالصلب م ولا يصلب اكثر من ثلاثة ايام لانه
يتغير بعدها ش اي بعد ثلاثة ايام م فيتاذى الناس به ش وبه قال الشافعي في الاصح وعن احمد انه
لم يوقت في الصلب وقال اصحابه الصحيح انه يوقت بما يحصل به التشهير والتوقيت بثلاثة ايام
بغير دليل قال ابن قدامة في المغني وليس كذلك فان التشهير والتوقيت بالزمان القليل عادة
تتغير به الثلاث كما في حر الحجاز ومهله المرتد وغيرهما م وعن ابي يوسف انه ش اي ان المصلوب
م يترك على الخشبة حتى يتقطع فيسقط ليعتبر به غيره ش وبه قال الشافعي في وجه م قلنا حصل
الاعتبار بما ذكرناه ش اي بالصلب ثلاثة ايام م والنهاية غير مطلوبة ش لان المقصود نفس الزجر
م واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغرى ش لان الحد لما اقيم
سقط به عصمة المال كما في السرقة م وقد بيناه ش اي الضمان مع الخلاف في السرقة الصغرى
م وان باشر القتل احدهم ش اي احد قطاع الطريق م اجرى الحد عليهم باجمعهم ش وبه قال
مالك واحمد وقال الشافعي يحد المباشر لا الردء لانه جزاء الفعل كحد الزنا فلا يجب على غير
المباشر قلنا يجب على الكل م لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا ش اي عونا
م للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم ش اي انضموا اليهم ولم يرد الشراح هنا شيئا
على قولهم انضموا اليهم فقوله اذا زلت اقدامهم كناية عن انهزامهم والضمير فيه وفي قوله اليهم
يرجع الى المحاربين الذين باشروا القتال بدلالة قوله جزاء المحاربة والضمير
في قوله انحازوا يرجع الى الردء لان الردء يستوي فيه الواحد والجمع وحاصل المعنى انه اذا آل
امر المحاربين الى الانهزام انحازوا الى الردء اليهم فيتقوون بهم وينصرونهم فلذلك يشتركون مع الناس
في الغنيمة م وانما الشرط القتل من واحد منهم ش اي من قطاع الطريق م وقد تحقق ش اي القتل
من واحد منهم لان تمكنه من القتل حصل بالكل فيقتلون جميعا م ولفظ الاصل ومن باشر ولم
يباشر في الحكم سواء وذلك لان تمكن القتل حصل بالكل والقتل حد قطاع الطريق اذا وجد منهم
القتل وقد وجد فيقتلون جميعا وهذا لان قتلهم وجب حدا عليهم لا قصاصا فلم يعتبر
المساواة فصار من قتل ومن لم يقتل سواء م والقتل ش اي قتل قطاع الطريق م ان كان بعصا
او بحجر او بسيف فهو سواء لانه يقع قطعا للطريق بقتل المارة ش يعني لا يتفاوت قتل قاطع الطريق
بشيء لانه حد لا قصاص فلا يقتضي المساواة ولهذا يقتل غير المباشر م وان لم يقتل القاطع
ش اي قاطع الطريق م ولم ياخذ مالا وقد جرح اقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش منه
فيما فيه الارش وذلك ش اي استيفاء القصاص واخذ الارش م الى الاولياء لانه لا حد في هذه
الجناية فظهر حق العبد ش اي في النفس والمال م وهو ما ذكرناه ش اي حق العبد القصاص
والارش م فيستوفيه الولي ش اي فيستوفي القصاص الولي فيما يستطاع منه القصاص
وبه قالت الائمة الثلاثة كما اذا قطعوا اللسان او الذكر لا قصاص فيه في الظاهر ويوخذ
الارش خلافا لابي يوسف فيما اذا قطع من الاصل او الحشفة قصاص ايضا قالا لان موضع
القطع معلوم الا اذا قطع بعض الحشفة حيث لا قصاص وكذا اذا ضربوا العين وقلعوها
لا قصاص فيه ويوخذ الارش الا اذا كانت العين قائمة فذهب ضوؤها ففيه القصاص
لامكان المماثلة وكذلك لا قصاص في عظم الا في السن الا اذا اسودت او احمرت او اخضرت
فيجب حينئذ الارش م وان اخذ مالا ثم جرح قطعت يده ورجله من خلاف وبطلت الجراحات

ش

ش لان الحد والضمان لا يجتمعان عندنا م لانه لما وجب الحد حقا لله تعالى سقطت عصمة النفس
حقا للعبد كما تسقط عصمة المال ش وعند الائمة الثلاثة لا تبطل عصمة النفس والمال لان القطع
مع الضمان يجتمعان عندهم م وان اخذ ش اي قاطع الطريق م بعدما تاب وقد قتل ش اي
والحال انه قد قتل قتلا م عمدا ش بحديد م فان شاء الاولياء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه لان
الحد في هذه الجناية لا يقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ش وهو قوله تعالى الا الذين
تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فلما بطل الحد بالتوبة ظهر حق العبد فيه بلا خلاف واعترض
بان قوله الا الذين تابوا ههنا نظير في قوله واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فكيف يكون
استثناء من قوله ولهم في الآخرة عذاب عظيم اذ كل منهما جملتان كما علمنا من عطفها على جملتين
كاملتين واجيب بان قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء بخلاف قوله ولهم في الآخرة عذاب
عظيم م ولان التوبة تتوقف على رد المال ش يعني فيما اذا اخذ المال لان الظالم اذا اغتصب مال احد
لا يكون تائبا وان تاب بلسانه ما لم يرد المال لان تلك المعصية لا ترتفع الا برد المال فلما
رد المال قبل الاخذ بطل عنه الحد كالسارق اذا رد المال قبل الترافع م ولا قطع في مثله ش
لانقطاع الخصومة وهي شرطية م فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص
او يعفو ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه ش وفي المبسوط لم يشترط رد المال من تمام توبتهم
لينقطع به خصومة صاحب المال اذ لا يقام الحد الا بخصومة صاحب المال وقد انقطعت
خصومته برد المال اليه قبل ظهور الجريمة عند الامام فيسقط الحد واما اذا تابوا ولم يردوا
المال لم يذكره في الكتاب نصا وقد اختلف المتأخرون فيه فقيل لا يسقط الحد قياسا على
ساير الحدود فانها لا تسقط بنفس التوبة وقيل يسقط واليه اشار محمد في الاصل لما
ان التوبة مسقطة للحد في السرقة الكبرى للاستثناء في النص ولا استثناء في غيره وساير
الحدود غير حد القذف لا تسقط بالتوبة عندنا ومالك واحمد في رواية والشافعي في قول
وقال احمد في رواية والشافعي في قول يسقط لقوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فآذوهما فان تابا
واصلحا فاعرضوا عنهما وقال في حد السرقة فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ولانه
حق الله فيسقط بالتوبة كحد المحارب قلنا قوله فاجلدوا واقطعوا عام في التائب وغيره والنبي
صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا والغامدية وقطع الذي اقر بالسرقة وقد جاؤا تائبين يطلبون
التطهر وعلم النبي عليه السلام توبتهم فاقام الحد ولان الحد كفارة فلم يسقط بالتوبة ككفارة
اليمين والقتل ولانه يقدر عليه كل احد فينسد باب الحد واما الاية فمنسوخة وكان ذلك في
بدء الاسلام والاية الثانية تدل على ان الحد لم يصر مستحقا للعفو واما حد القطاع فيسقط بالنص
ولم يجي نص في غيره. وقال الاترازي فان قلت اليس يناقض قول صاحب الهداية لان التوبة
تتوقف على رد المال مع قوله ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه لانه اذا رد المال كيف
هلك في يده. قلت يمكن ان يهلك البعض بعد رد البعض ورد البعض علامة صحة توبته فاما
هلك الباقي قبل التمكن منه او استهلكه بعد وجود علامة صحة توبته فيكون ذلك شبهة في
سقوط الحد فيجب المال. وقال الاكمل هذا انما يتم ان لو كانت التوبة متوقفة على رد جميع المال
بلا تيم ويجوز ان يقال هذا الموضع انما هو على قول البعض الاخر من المشايخ م وان كان في القطاع
صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقين ش هذه مسالة القدوري
في مختصره الا ان لفظه وان كان فيهم صبي وهذا الذي ذكره القدوري ظاهر الرواية عن اصحابنا

على رد المال في الجملة عند القائلين بذلك لما اذا كانت متوقفة م

ري

وقال المصنف م فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر وعن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء يحد
الباقون ش اي من الذين لم يباشروا القتل من العقلاء البالغين. وقال الاترازي وانجب من صاحب
الهداية انه قال وعن ابي يوسف بعد ان قال والمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر وكان
الفقهاء ان يقول. وقال ابو يوسف ولم يذكر قول محمد وقوله مع ابي حنيفة. وقد صرح الشيخ ابو نصر
في المختصر. قلت ـــ تعجبه عجيب لان القدوري ذكر في شرحه لمختصر الكرخي وعن ابي يوسف
وكذلك ذكر البيهقي في كتابه بلفظ عن ابي يوسف ويحتمل ان يكون قول ابي يوسف رواية عنه بعد
ان كان مع ابي حنيفة م وعلى هذا السرقة الصغرى ش اي وعلى هذا الخلاف حكم السرقة الصغرى
ان ولي الصبي او المجنون اخراج المتاع وان ولي غيرهما قطعوا الا الصبي. وقال الائمة
الثلاثة واكثر اهل العلم لا يسقط الحد عن غير الصبي والمجنون وذي الرحم لان هذه شبهة
اختص بها واحد فلم يسقط الحد عن الباقين كما لو اشتركوا في وطء امراة م له ش اي لابي يوسف م ان
المباشر اصل والردء تابع ش اي المباشر اصل في الفعل والردء اي المعين تابع م ولا خلل في مباشرة
العاقل ش المكلف م ولا اعتبار بالخلل في التبع ش وهو الصبي او المجنون لعدم القصد الصحيح
منهما وسقوط الحد عن التبع لا يوجب سقوطه عن المتبوع م وفي عكسه ش وهو ان باشر الصبي
او المجنون م ينعكس المعنى والحكم ش الحكم هو انه لا يجب على الباقين والمعنى هو العلة وهي ان سقوطه
عن الاصل يوجب السقوط عن التبع م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انه ش اي ان قطع الطريق م
جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا ش لمكان الشبهة م كان فعل الباقين بعض
العلة وبه ش اي وببعض العلة م لا يثبت الحكم فصار كالخاطئ مع العامد ش كما اذا رمى رجلان
الى انسان عمدا ورماه اخر خطأ واصابه السهمان معا ومات منهما لا يجب القصاص على العامد
لما ان الفعل واحد فيكون فعل المخطئ يورث شبهة في حق العامد م واما ذو الرحم المحرم فقد
قيل تاويله ش الذي قاله هو ابو بكر الرازي رحمه الله فانه قال تاويل المسالة م اذا كان المال
مشتركا بين المقطوع عليهم ش وفي قطاع الطريق ذو رحم محرم لا يجب الحد باعتبار نصيب ذي
الرحم المحرم فيصير شبهة في نصيب الباقين فلا يجب الحد عليهم لان الماخوذ شيء مشترك بينهم
فان لم ياخذوا المال الا من ذي الرحم المحرم فكذلك وان اخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار
المال الماخوذ من الاجنبي م والاصح انه مطلق ش اي يجري على اطلاقه وانهم لا يحدون بكل حال لان مال
جميع القافلة في حق القطاع كشيء واحد محرز بحرز واحد وهو القافلة م لان الجناية واحدة على ما ذكر
ش اشار به الى قوله ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل م والامتناع ش اي امتناع الحد م في
حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقين ش لان بعض العلة لا يترتب عليه الحكم م بخلاف ما كان
فيهم مستامن ش اي في القافلة وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال القطع على المستامن لا يوجب
الحد كالقطع على ذي الرحم المحرم ثم وجود هذا في القافلة يسقط الحد فينبغي ان يسقط الحد
وجود المستامن ايضا. فاجاب عنه بقوله بخلاف المستامن الموجود في القافلة م لان الامتناع
في حقه ش اي امتناع الحد في القطع على المستامن م لخلل في العصمة ش اي في عصمة ماله
وهو خاص به وهو معنى قوله م وهو خصه ش اي الخلل في العصمة يخص المستامن م اما هنا ش اي
في ذي الرحم م الامتناع ش اي امتناع الحد م لخلل في الحرز ش وهو القافلة م والقافلة حرز
واحد ش والشبهة متمكنة فيه م واذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور حق العبد على
ما ذكرنا ش اشار به الى قوله لان الجناية واحدة م ان شاؤوا قتلوا وان شاؤوا عفوا ش لان الحق لهم

م واذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة كدار واحدة
ش كما لو سرق من دار سكن المالك فيها فانه لا يجب الحد او وجب القصاص ان قتل عمدا ورد المال
الى اخيه وهو قائم او الضمان ان هلك او استهلكه م ومن قطع الطريق ليلا او نهارا في المصر او بين
الكوفة ش اي او قطع الطريق بين الكوفة م والحيرة ش وهي التي كان يسكنها النعمان بن المنذر
وهي اول منازل الكوفة. وقال تاج الشريعة الحيرة بكسر الحاء مدينة على راس ميل من الكوفة م
فليس بقاطع الطريق استحسانا وفي القياس يكون قاطعا للطريق وهو قول الشافعي لوجود حقيقته
م وعن ابي يوسف انه يجب الحد اذا كان خارج المصر وان كان بقربه ش اي بقرب المصر م لانه لا يلحقه
الغوث ش وهو اسم من الاغاثة م وعنه ش اي وعن ابي يوسف ش رواه القدوري
م ان قاتلوا نهارا ش اي في المصر م بالسلاح او ليلا به ش اي بالسلاح او بالخشب
ثم قطاع ش بضم القاف وتشديد الطاء جمع قاطع م لان السلاح لا يلبث ش اي الاغاثة م والغوث
يبطئ بالليالي ش فيتحقق القطع وبه قال الشافعي وقال اكثر اصحابه تثبت المحاربة في المصر وفي الجهة
المغوث م ونحن نقول ش ذكر في الحاوي ان القرى التي يقل اهلها حكمها حكم الصحراء فيتحقق المحاربة
واما الامصار الكبار ففي نواحيها [illegible] وكذا في وسط المصر في المواضع التي [illegible]
الناس فيها [illegible] ونهبوها او دورا فنهبوها فيه وجهان
اصحهما ان حكمهم حكم المحاربين م ونحن نقول ان قطع الطريق ش يكون م بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في
المصر وبقرب منه ش اي من المصر م لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم يؤخذون برد المال ايصالا
للحق الى المستحق ويؤدبون ويحبسون لارتكابهم الجناية ولو قتلوا فالامر فيه الى الاولياء ش
قصاصا او صلحا او عفوا لانه لا يظهر حقهم حيث لم يجب الحد م لما بينا ش اشار به الى قوله لظهور
حق العبد م والفتوى على قول ابي يوسف لمصلحة الناس واختاره القفال من اصحاب الشافعي م
ومن خنق رجلا حتى قتله ش خنقه اي عصر حلقه ومصدره الخنق بكسر النون ولا يقال بالسكون الا
عن الفارابي م فالدية على عاقلته عند ابي حنيفة ش لانه لا يوجب القصاص بالقتل اشار اليه
بقوله م وهي مسالة القتل بالمثقل وسنبين ذلك في الديات ان شاء الله تعالى م وان خنق في المصر غير
مرة ش قال الاترازي خنق بالتشديد للمبالغة لا للتعدية لان التفعيل للتكثير [illegible]
من قوله غير مرة [illegible] م قتل به ش اي بالخنق م لانه صار ساعيا في الارض
بالفساد فيدفع شره بالقتل ش وفي الكافي يقتل سياسة لانه [illegible] وفي المحيط
عشر لصوص قطعوا الطريق واخذ احدهم المال [illegible] ولو كانت فيهم امراة
قتلت واخذت المال ولم يقتل الرجال [illegible] المراة عند ابي حنيفة وعند الثلاثة
يقتل المراة ايضا. وعند محمد يسقط الحد عن الرجال ايضا. خرج رجل قاطعا للطريق على ان
يسلب اموال الناس فاستقبله الناس فحملوا عليه لا شيء عليهم. ولو فر رجل من القطاع الى موضع لا
يقدر على قطع الطريق ثم قتلوه كانت عليهم الدية والله اعلم

م كتاب السير

ش اي هذا كتاب في بيان احكام السير وهو جمع سيرة على ما يذكره المصنف رحمه الله
وهي الطريقة ويسمى بها هذا الكتاب لما فيه من بيان سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
رضي الله عنهم والمسلمين ويقال السيرة فعلة من السير وقد يراد به السير الذي هو قطع المسافة
وقد يراد به السنة في المعاملات وسميت المغازي سيرا لان اول امرها السير الى العدو وان
المراد بها سير الامام الى العدو ومع الغزاة في المعرفة اصل السيرة حالة السير الا انها غلبت

يشوبها على امور المغازي كالمناسك على امور الحج والمغازي جمع المغزاة من غزوت العدو غزوا وقصدته للقتال
غزوا وغزوان وغزاة ومغزاة وسمي كتاب الجهاد ايضا لما فيه من بيان الجهاد مع الاعداء
لاعزاز الدين وهدم قواعد المشركين وفي التحفة الجهاد شرعا هو الدعاء الى الدين الحق
والقتال مع من لا يقبله فان قلت ما المناسبة بين الكتابين قلت المناسبة بينهما
في كون كل منهما اخلاء العالم عن المعاصي وتقدم الحدود لان اخلاء في والترقي يكون من الادنى
الى الاعلى وقيل قدم الحدود لان اكثرها معاملة مع المسلمين في الاغلب والجهاد مع
المشركين فتقدم ما يخص المسلمين م السير ش بكسر السين وفتح الياء م جمع سيرة وهي الطريقة
في الامور ش خيرا كان او شرا ومنه سيرة العمرين اي طريقتهما م وفي الشرع يختص بسيرة
النبي صلى الله عليه وسلم في مغازيه ش وتقدير الكلام فيه م قال ش اي القدوري م الجهاد
فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين ش الى هنا كلام القدوري في
مختصره ثم شرع المصنف رحمه الله يفسره بقوله م اما الفرضية فلقوله تعالى اقتلوا
المشركين ش كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مامورا في الابتداء بالصفح والاعراض عن
المشركين قال الله تعالى فاصفح الصفح الجميل وقال واعرض عن المشركين ثم امر بالدعاء
بالموعظة والمجادلة بالطريق الاحسن قال عز وجل ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتي هي احسن ثم امر بالقتال اذا كانت البداية منهم فقال اذن للذين يقاتلون بانهم
ظلموا وقال فان قاتلوكم فاقتلوهم ثم امر بالبداية بالقتال قال تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم م ولقوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون ولقوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم معناه
فرض عليكم كقوله كتب عليكم الصيام ولقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم
وانفسكم في سبيل الله م ولقوله عليه السلام ش اي ولقول النبي صلى الله عليه وسلم م الجهاد
ماض الى يوم القيامة ش هذا الحديث اخرجه ابو داود مطولا في سننه حدثنا سعيد بن
منصور ثنا ابو معاوية ثنا جعفر بن برقان عن يزيد بن ابي نشبة عن انس رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من اصل الايمان الكف عمن قال لا اله الا الله ولا نكفره بذنب
ولا نخرجه من الاسلام بعمل والجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي الدجال لا يبطله
جور جائر ولا عدل عادل والايمان بالاقدار وقال المنذري يزيد بن ابي نشبة في معنى
المجهول وقال عبد الحق يزيد بن ابي نشبة هو رجل من بني سليم لم يرو عنه الا جعفر بن برقان م اراد
به فرضا باقيا ش هذا تفسير من المصنف لقوله عليه السلام الجهاد ماض يعني فرض دائم الى يوم
القيامة م وهو على الكفاية ش اي الجهاد فرض كفاية قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر
الطحاوي الجهاد عند اصحابنا فرض على الكفاية مثل غسل الموتى والصلاة عليهم ودفنهم ومثل
طلب علم الدين والقيام به وتعليمه ويحكى عن ابن شبرمة والثوري ان الجهاد تطوع وليس
بواجب انتهى قلت وكذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما وقيل عطاء وعمرو بن دينار ان الغزو
واجب فلا ما علمناه واجبا وقالوا قوله تعالى كتب عليكم القتال للندب كما في قوله كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وعند اكثر اهل العلم فرض على الكفاية الا ان
المستنفر فانه حال فرض عين للعمومات في النصوص م لانه ش اي لان الجهاد م ما فرض لعينه
اذ هو ش اي لانه م افساد في نفسه ش لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده م وانما فرض لاعزاز

دين الله ودفع الشر عن العباد ش بما اليه الاشارة في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون
الدين كله لله م فاذا حصل المقصود بالبعض ش اي ببعض الناس والمقصود هو الذي يكون
بما اعزاز دين الله ودفع الشر عن عباد الله م سقط عن الباقين كصلاة الجنازة ورد السلام
ش فان البعض اذا قام بهما سقط عن الباقين م فان لم يقم به احد اثم ش اي بتركه الفرض الذي
هو يسمى فرض كفاية م اثم جميع الناس بتركه لان الوجوب على الكل ش اي كل الناس م ولان في اشتغال
الكل به ش وفي بعض النسخ في اشتغال الكل به اي باشتغال كل الناس بالجهاد م قطع مادة الجهاد من
الكراع ش والمراد به الخيل م والكراع كراع الشاة والبقر م والسلاح ش اي وقطع مادة الجهاد
من السلاح فاذا انقطعت مادة الجهاد ينقطع الجهاد فينبغي ان يتولى بعض الناس الجهاد وبعضهم
تحصيل اسبابه من التجارة والزراعة والحرث التي تحصل بها الات الجهاد فاذا كان الامر كذلك
م فيجب على الكفاية ش حتى اذا قام البعض سقط عن الباقين م الا ان يكون النفير عاما ش استثناء
من قوله فيجب على الكفاية اي يجب الجهاد على الكفاية الا اذا كان النفير عاما بان لا يندفع شر
الكفار اذا هجموا الا بخروج الجميع فحينئذ يصير من فروض الاعيان فيفترض على كل احد يقاتل
العبد بغير اذن المولى والمرأة بغير اذن الزوج م لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا
الآية ش اي ركبانا ومشاة او شبانا وشيوخا او اصحاء ومراضا والنفير
الى العدو نفرا ونفيرا اي خرج وقيل عزابا ومتاهلين وقيل اغنياء وفقراء واعترض
بان الاية عامة فما وجه تخصيصها بالنفير العام فكيف يخص به واجيب بانه لو لم يخص
به لوقع الناس في حرج ولانه عليه السلام كان يخرج مع تخلف كثير من اهل المدينة ولو كان فرض
عين لم يدع احدا منهم م وفي الجامع الصغير قال ش اي محمد الجهاد واجب الا ان المسلمين في
سعة حتى يحتاج اليهم واول هذا الكلام ش اي اول كلام محمد في اخر الكتاب الجامع الصغير
يدل على ان الجهاد يجب على الكفاية واول الكلام قوله الجهاد واجب الا ان المسلمين في
سعة وذلك لانه قال انهم في سعة يعني يسع لبعضهم تركه اذا حصلت الكفاية بالاخرين
م واخره ش اي اخر كلامه اشارة م الى النفير العام لانه قال حتى يحتاج اليهم يعني اذا احتيج اليهم
في النفير العام لا يكون لهم سعة في ترك الجهاد حينئذ م وهذا ش اي ايضاح لما قبله من وجوب
الجهاد على الكل عند النفير العام م لان المقصود عند ذلك ش اي عند النفير العام م
لا يحصل الا باقامة الكل ش اي كل الناس فاذا كان كذلك م فيفترض ش اي الجهاد م على
الكل ش اي على كل الناس م وقتال الكفار واجب وان لم يبدؤا ش يعني الكفار الذين امتنعوا
عن قبول الاسلام واداء الجزية يجب قتالهم وان لم يبدؤا بالقتال وكذا يجوز قتالهم
في الاشهر الحرم وقال الثوري لا يجوز قتالهم حتى يبدؤا لقوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم
وقال عطاء لا يجوز في الاشهر الحرم م للعمومات ش اي للعمومات الواردة في ذلك من الايات
والاخبار كقوله اقتلوا المشركين وقوله وقاتلوهم وقوله فقاتلوا ائمة الكفر وقوله عليه
السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فان قيل العمومات متعارضة بقوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم
وهذا يدل على ان قتالهم انما يجب اذا بدؤا بالقتال كما قال الثوري اجيب بانه
منسوخ بقوله فقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وبقوله وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الاية م ولا
الجهاد على صبي لان الصبا بكسر الصاد وفتح الباء مظنة المرحمة قال ابن الاثير المظنة

بكسر الطاء موضع الشيء ومعنى به منفعة من الطلب بمعنى العلم وكان العباس بفتح الطاء وانما كسرت
لاجل الطاء م ولا عبد ش اي ولا يجب على عبد م ولا امراة لتقدم حق المولى والزوج ولا اعمى ولا مقعد
ولا اقطع لعجزهم ش وهو الطلب احتاج الاربعة وقال صاحب الديوان المقعد الاعرج م فان
هجم العدو ش من قولهم هجمت على القوم اذا دخلت عليهم وفي المغرب الهجوم الاتيان بغتة والدخول
من غير استيذان م على بلد وجب على جميع الناس الدفع تخرج المراة بغير اذن زوجها والعبد
ش اي يخرج العبد م بغير اذن المولى لانه صار فرض عين ش على جميع الناس م وملك اليمين ش
في العبد والجارية م وملك النكاح ش في الزوجة م لا يظهر في حق فروض الاعيان ش واراد
بذلك ان الفروض المعينة مقدمة على حق السيد والزوج كما في الصلاة والصوم م الفرض
فانهما يتقدمان على حقهما م بخلاف ما قبل النفير لانه بغيرهما ش اي بغير العبد والمراة م
مقنعا ش اي كفاية وهنا حق السيد والزوج مقدم لعدم الاحتياج اليهما م فلا ضرورة
الى ابطال حق المولى والزوج ش بغير ضرورة م ويكره الجعل ش بضم الجيم وسكون العين وهو
ما جعل من شيء للانسان على شيء يفعله والمراد هنا ما يضربه الامام للغزاة على الناس بما
يحصل به التقوية للخروج الى الحرب م ما دام للمسلمين فيء ش الفيء اسم المال المصاب من الكفار
بغير قتال كالخراج والجزية والغنيمة ما يصاب منهم بالقتال يعني اذا كان في بيت المال
ما يتقوى به الناس للخروج الى الغزاة لا يضرب الامام ذلك الجعل لان مال بيت المال
معد لنوائب المسلمين ويكره مع وجوده ذلك الجعل الذي ذكرناه لان فيه شبهة الاجر
وهو معنى قوله م لانه يشبه الاجر ش لان الجهاد حق الله تعالى ولا يجوز اخذ الاجر عليه
فاذا المحض اجر كان حراما واذا اشبهها كان مكروها وهو الى الحرام اقرب م ولا ضرورة
اليه ش اي الى الجعل م لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين ش والنوائب جمع نائبة
وهي ما ينوب الانسان اي ينزل به من المهمات والحوادث وقد نابه ينوبه نوبا م فاذا لم
يكن ش في بيت المال شيء م فلا باس بان يقوي بعضهم بعضا لان فيه ش اي فيما اذا قوى بعضهم
بعضا م دفع الضرر الاعلى ش وهو شر الكفرة م بالحاق الادنى ش اي الضرر الادنى والمعنى
دفع الضرر العام بالضرر الخاص محتمل م يؤيده ش اي يؤيد ذلك م ان النبي صلى الله عليه وسلم
اخذ دروعا من صفوان ش هذا الحديث رواه ابو داود والنسائي عن شريك عن عبد
العزيز بن رفيع عن امية بن صفوان عن ابيه صفوان بن امية ان النبي صلى الله عليه وسلم
استعار منه ادرعا يوم حنين فقال اغصبا يا محمد قال بل عارية مضمونة م وعمر رضي
الله عنه كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الشاخص فرس القاعد ش هذا رواه ابن
ابي شيبة باسناده الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولفظه كان عمر يغزي العزب ويأخذ فرس
المقيم فيعطيه المسافر واخرجه ابن سعد في الطبقات ولفظه كان يغزي الاعزب عن
ذي الحليلة ويعطي الفارس عن القاعد قوله اغزى من الاغزاء يقال اغزى الامير الجيش
اذا بعثه الى العدو والاعزب الذي لا امراة له ووقع في بعض النسخ الاعزب بالالف واللام
ووقع في نسخة شيخنا العزب بدون الالف واللام وهو الصحيح وقال في المغرب رجل عزب
بالتحريك لا زوجة له ولا يقال اعزب وقال ابن الاثير ايضا يقال رجل عزب ولا يقال اعزب
والحليلة الرجل امراته والشاخص اسم فاعل من شخص من مكان الى مكان اذا سار في ارتفاع
فاذا سار في حدور فهو هابط قال ابن دريد وشخص الرجل ببصره اذا احد النظر رافعا

طرفه الى السماء ولا يكون الشاخص الا كذلك والمراد هنا الاول اعني الذي يذهب الى العدو

م باب كيفية القتال ش اي هذا باب في بيان كيفية

القتال ولما فرغ من بيان فرضية القتال وشرائطه شرع في بيان كيفيته م واذا دخل المسلمون
دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا ش يقال حاصره العدو واذا احاطوا به يضيقون عليه والمدينة
هي البلدة العظيمة من مدن بالمكان اذا اقام به فعلى هذا الياء فعيلة وقيل مفعلة من قولهم
دنت اي ملكت والامة يقال لها مدينة وقال الكاكي
والحصن بالكسر كل مكان محمي لا يوصل الى ما في جوفه والمدينة اكبر من الحصن م دعوهم
الى الاسلام لما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ما قاتل قوما
حتى دعاهم الى الاسلام ش هذا الحديث رواه عبد الرزاق في مصنفه حدثنا سفيان
الثوري عن ابن ابي نجيح عن ابيه عن ابن عباس قال ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما
حتى دعاهم ورواه الحاكم في مستدركه وقال حديث صحيح الاسناد ورواه احمد ايضا
في مسنده والطبراني في معجمه وفي هذا الباب احاديث كثيرة عند احمد عن بريدة بن
وعند عبد الرزاق ايضا عن علي رضي الله عنه وعند الطبراني عن ... رضي الله عنه
وعند احمد ايضا عن سلمان رضي الله عنه م فان اجابوا ش اي فان اجابوا الى الاسلام م كفوا عن
قتالهم ش ... الاول بفتح الكاف وعلى الثاني بضمها وجواز الفتح
ايضا على معنى منعوا انفسهم عن قتالهم م لحصول المقصود ش وهو اعلاء كلمة الله تعالى واظهار
الدين في بلاد الكفر ثم اكد المصنف قوله كفوا عن قتالهم بقوله م وقد قال عليه السلام ش اي
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم م امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث
ش هذا الحديث روي عن ابي هريرة اخرجه البخاري ومسلم عنه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم
مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله وفي لفظ لمسلم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله
ويؤمنوا بي وبما جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم
على الله وروي عن ابن عمر ايضا اخرجاه عنه ايضا وروي عن جابر ايضا اخرجه مسلم عن
ابي الزبير عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله بلفظ حديث ابي هريرة ثم قرا انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر
وحديث ابي هريرة الاول في قوم لا يوحدون الله عز وجل اما اليهود والنصارى
فانهم يقرون بربنا ... فلا يحكم باسلامهم حتى
يقولون ان محمدا رسول الله الى العرب ... لفظ مسلم الذي ذكرنا قوله الا بحقها
قوله وحسابهم على الله يعني فيما يستترون في قلوبهم م فان امتنعوا ش اي عن الاسلام م
دعوهم الى اداء الجزية به ش اي بالدعاء الى الجزية م امر رسول الله صلى الله عليه وسلم امراء
الجيوش ش هذا قطعة من حديث مطول اخرجه الجماعة الا البخاري عن سليمان بن بريدة
رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر اميرا على جيش او سرية
اوصاه بتقوى الله الحديث وفيه فاسألهم الجزية فان هم اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم
الحديث والجيش الجند يسيرون لحرب ... العدو ...
من العسكر م ولانه ش اي ولان الدعاء الى الجزية م احد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص

ش وهو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون م وهذا ش اشارة الى الدعاء الى الاسلام الذي يدل
عليه قوله فادعهم الى الجزية م في حق من تقبل منه الجزية ومن لا تقبل منه كالمرتدين وعبدة
الاوثان من العرب لا فائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا الاسلام قال الله
تعالى تقاتلونهم او يسلمون ش اي الى ان يسلمون م فان بذلوها ش بالذال المعجمة اي فان بذلوا
الجزية والمراد من البذل القبول كما يأتي الآن لان القتال ينتهي بمجرد القبول قبل وجود الاعطاء
والبذل بالاجماع م فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين لقول علي رضي الله عنه انما
بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا ش هذا غريب وكيف يقول
الاترازي وقد صح عن علي رضي الله عنه انه قال انما بذلوا الجزية الى آخره ثم اخرج الدارقطني
في سننه عن الحكم عن حسين بن ميمون عن ابي الجنوب عن عبد الله بن عبد الله مولى هاشم
قال قال علي رضي الله عنه من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا ومع هذا اسناده
ضعيف قال الدارقطني ابو الجنوب ضعيف م والمراد بالبذل ش اي في قوله فان بذلوها
م القبول وكذا المراد بالاعطاء المذكور فيه ش قال الاترازي اي في الجزية وتذكير
الضمير على تأويل المذكور قلت لو قال اي في اعطاء الجزية لما احتاج الى التأويل والمذكور
م في القرآن والله اعلم ش هو قوله عز وجل حتى يعطوا الجزية م ولا يجوز ان يقاتل من لم تبلغه
الدعوة الى الاسلام الا ان يدعوه ش اي يدعو من لم تبلغه الدعوة م لقوله عليه السلام
ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم في وصيته امراء الاجناد فادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله وهذا الحديث من حديث بريدة المطول وقد مر بعضه عن قريب الذي اخرجه الجماعة غير
البخاري م ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذراري
فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ش فنكفى بالنون على صيغة المجهول ومؤنة القتال بالنصب
على انه مفعول ثان م ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهي ش وهو ما رواه عبد الرزاق في مصنفه
اخبرنا عمر بن ذر عن يحيى بن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال له حين بعثه لا تقاتل قوما حتى تدعوهم انتهى والنهي بالفتح الى الطعام
وبالكسر في المنسبة قاله الجوهري ويتعلق بالنهي في الحرب م ولا غرامة لعدم العاصم ش يعني
لا غرامة بواجبة بقتلهم قبل الدعوة وان كان فيه اثم لعدم العاصم عن الغرامة وقال
الكاكي ولا غرامة لما اتلف من الاموال والدماء لعدم العصمة المقومة م وهو ش اي العاصم
هو م الدين او الاحراز بالدار ش وذلك لان الشافعي يعتبر حرمة القتل فلما الحرمة بالدين وكما
لم يوجد م فصار ش حكمهم م كالصبيان والنسوان ش اي كما لا غرامة في قتل الصبيان
والنسوان فانه لا قصاص ولا دية وان كان النهي ورد في قتلهم م ويستحب ان يدعو ش اي
الامام او امير الجيش او السرية م من بلغته الدعوة مبالغة في الانذار ش لانه ربما ينفع
فالقلب يميل الى المحاسن م ولا يجب ذلك ش اي دعاء من بلغته الدعوة م لانه صح ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اغار على بني المصطلق وهم غارون ش هذا اخرجه البخاري عن ابن
عون قال كتبت الى نافع اسأله عن الدعاء قبل القتال فكتب الي انما كان ذلك في اول الاسلام
قد اغار رسول الله صلى الله عليه وسلم على بني المصطلق وهم غارون وانعامهم تسقى على الماء
فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم واصاب يومئذ جويرية بنت الحارث حدثني به عبد الله
بن عمر رضي الله عنهما وكان في ذلك الجيش وقال المنذري في حواشيه غارون بتشديد

الراء حكى ... عن غير واحد وقال الفارسي اظنه غادون بالدال المهملة المخففة فان صحت رواية
الراء فوجهه اخذهم ودعوته الى ما هم الجيش على غرة منهم قال الغار هو الذي ... فلا وجه له
هنا وهذا الذي قاله فيه تكلف فان معنى غارين هنا غافلون قال الجوهري وغيره الغار
الغافل والغرة الغفلة وبنو المصطلق بضم الميم وسكون الصاد المهملة وفتح الطاء المهملة
وكسر اللام وفي آخره قاف وهو لقب من الصلق وهو رفع الصوت واصله مصطلق فابدلت
الطاء من التاء لاجل الصاد واسمه جذيمة بن سعد بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بطن من بني خزاعة م
وعهد الى اسامة ان يغير على ابنى صباحا ثم يحرق ش هذا اخرجه ابو داود وابن ماجه عن ابي
بن ابي الاخضر عن الزهري عن عروة عن اسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
عهد اليه فقال اغر على ابنى صباحا وحرق قوله عهد الى اسامة اي اوصاه واسامة بن
زيد بن حارثة مولى النبي صلى الله عليه وسلم وامه ام ايمن حاضنة النبي عليه السلام واسامة
وابن ... النبي عليه السلام كان اسامة ابن عشرين سنة
وابنى بضم الهمزة وسكون الباء الموحدة وفتح النون مقصورا على وزن حبلى وبعد ... بالياء آخر
الحروف المضمومة موضع العنق ... قال الكاكي موضع بالشام وهو فلسطين والاصح انه بفلسطين
بين الرملة وعسقلان م والغارة لا تكون بدعوة ش لانها اسم الامر بالاسراع والغارة اسم
مصدر للاغارة التي هي مصدر اغار ... الاسراع في العدو م فان ابوا ش اي فان
امتنعوا عن الجزية م استعانوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي
صلى الله عليه وسلم م في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان
قال فان ابوها فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ش قد تقدم حديث سليمان بن بريدة عن قريب
وهو حديث طويل وفيه فان هم ابوا فاستعن بالله وقاتلهم الحديث م ولانه تعالى هو الناصر
لاوليائه المدمر على اعدائه ش اي المهلك وهو اسم فاعل من التدمير وهو الاصوب المدمر اعدائه
كما في قوله تعالى دمرنا الآخرين م فيستعان به في كل الامور ش فيستعان على صيغة المجهول
وامر النبي عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة بالاستعانة حيث قال فان هم ابوا فاستعن
بالله وقاتلهم م قال ش اي القدوري م ونصبوا عليهم المجانيق ش وهو جمع منجنيق م كما نصب رسول
الله صلى الله عليه وسلم على الطائف ش هذا ذكره الترمذي في الاستيذان معضلا ولم يصل
سنده فقال قال قتيبة حدثنا وكيع عن رجل عن ثور بن يزيد ان النبي صلى الله عليه وسلم نصب
المنجنيق على الطائف قال قتيبة قلت لوكيع من هذا الرجل قال صاحبكم عمر بن هرون ورواه
ابو داود في المراسيل عن مكحول ان النبي صلى الله عليه وسلم نصب المنجنيق على اهل الطائف
ورواه ابن سعد في الطبقات عن مكحول وقال اربعين يوما ورواه العقيلي في الضعفاء
مسندا من حديث عبد الله بن خراش عن العوام بن حوشب عن ابي صادق عن علي رضي الله عنه
قال نصب رسول الله صلى الله عليه وسلم المنجنيق على اهل الطائف وروى الواقدي ان
سلمان الفارسي رضي الله عنه هو الذي عمل المنجنيق بيده فنصبه على حصن الطائف ويقال
قدم بالمنجنيق يزيد بن زمعة وقيل غيره م وحرقوهم ش من كلام القدوري في مختصره
وعلله المصنف بقوله م لانه عليه السلام ش اي لان النبي صلى الله عليه وسلم م احرق
البويرة ش وهذا اخرجه الائمة الستة عن الليث بن سعد عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم قطع نخل بني النضير وحرق وهي البويرة الحديث

م وارسلوا عليهم الماء وقطعوا اشجارهم
وافسدوا زروعهم ش كل ذلك من كلام القدوري • وقال الشافعي في قول واحمد في رواية لا يفعلون
ذلك الا ان الكفار يفعلون ذلك وعلل المصنف بقوله م لان في جميع ذلك الحاق الكبت ش
وهو الذل والهوان • وقال الاترازي يقال كبته الله اي اهلكه والمعنى الملائم ما ذكرناه م
بهم وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا ولا باس برميهم وان كان فيهم مسلم اسير
او تاجر لان في الرمي دفع الضرر العام بالذب ش بالذال المعجمة وتشديد الباء يقال ذب عنه
يذب ذبا اذا منع عنه م عن بيضة الاسلام ش اي عن مجتمع الاسلام وفي المغرب سمي مجتمع
اهل الاسلام بيضة لتشبيهها ببيضة النعامة وغيرها لانها تملك مجتمع الولد م وقتل الاسير
والتاجر ضرر خاص ش وفي الرمي عليهم دفع ضرر عام فيتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام •
وروي عن الحسن بن زياد انه اذا كان فيهم مسلم تاجر مستامن او اسير او من اسلم منهم
انه لا يجوز لان قتل المسلم حرام وقتل الكافر مباح والمحرم مع المبيح اذا اجتمعا فالرجحان
للمحرم وان قتل المسلم لا يجوز الا لاقوام عليه وقتل الكافر يجوز تركه الا ترى ان للامام
ان لا يقتل الاسارى لمنفعة المسلمين فكان مراعاة جانب المسلم اولى • ورد عليه بان
قتالهم فرض بالنص ولو كان هذا العارض معتبرا لادى الى سد باب الجهاد فلا يجوز ذلك لانه
ما من حصن الى يوم القيامة م ولانه قلما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره ش اي فلو
امتنع الرمي باعتبار المسلم التاجر او الاسير م لانسد بابه ش اي باب الجهاد • ولا يعتد
به لحقيقة ان الرمي اليهم جائز وان كان فيهم نساء وصبيان فكذا اذا كان فيهم مسلم والجامع كون
من لا يجوز قتله فيهم م وان تترسوا ش اي وان توقوا المتترس بالترس اذا توقى به م بصبيان
المسلمين او بالاسارى لم يكفوا عن رميهم لما بيناه ش اشارة به الى قوله لئلا ينسد باب الجهاد
وقال الشافعي اذا فعلوا ذلك لم يجز الا ان يتعين بهم بالرمي فان لم يحتج جاز الرمي ويقال للرامي
اجتهد في اصابة المشرك وتجنب المسلم وبقوله قال مالك واحمد وعن الشافعي لا يجوز ذلك اذا لم
تمكن ضرب الكفار الا بضرب المسلم م ويقصدون بالرمي الكفار لانه ان تعذر التمييز فعلا فقد
امكن قصدا اذ الطاعة بحسب الطاقة ش لان الله عز وجل لا يكلف نفسا الا وسعها م وما اصابوه
منهم ش اي وما اصاب المسلمين من صبيان المسلمين واسرائهم الذين تترس المشركون بهم
م لا دية عليهم ولا كفارة ش اي لا تجب عليهم الدية ولا الكفارة وعند الشافعي تجب الكفارة
قولا واحدا وفي الدية قولان وفي التهذيب لو رمى في غير حال الضرورة وهو يعلم انه مسلم
تجب القود وان ظنه كافرا فلا قود وتجب الكفارة وفي الدية قولان وعن المزني ان علم انه مسلم
ورمى للضرورة تجب الدية وقال ابو اسحاق ان قصده لزمته الدية علم انه مسلم او لا لقوله
عليه السلام ليس في الاسلام دم مفرج بالجيم وفتح الحاء المهملة اي مبطل فيه وان لم يقصده
بعينه بل رمى الى الصف لم تلزمه الدية كذا في شرح الوجيز م لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن
بالفروض ش اي الاتيان بالفروض لا تقرن به الغرامات لان الفرض مامور به وسبب الغرامات عدوان
محض منهي عنه وبين الامرين منافاة • فان قلت هذا التعليل في مقابلة قوله عليه السلام ليس في
الاسلام دم مفرج والتعليل في مقابلة النص باطل • قلت هذا عام خص منه البغاة وقطاع
الطريق فخص صورة النزاع بما قلنا م بخلاف حالة المخمصة ش هذا جواب عما قاس عليه
الحسن وقال اطلاق الرمي لضرورة اقامة الجهاد لا ينفي الضمان كتناول مال الغير حالة المخمصة

لمكان الضرورة ووجب الضمان وتقرير الجواب ان حالة المخمصة خلاف هذا م لانه ش اي لان صاحب
المخمصة م لا يمتنع ش عن اكل مال الغير م مخافة الضمان ش اي لاجل الخوف عن الغرامة م لما فيه من احياء نفسه
ش وهو منفعة عظيمة يتحمل بسببها ثقل الضمان م اما الجهاد فمبني على اتلاف النفس ش اي نفس الكفار
وقد يكون فيهم مسلمون م فيمتنع ش اي عن الجهاد م حذار الضمان ش اي لاجل حذره عن الضمان
وهو منصوب على انه مفعول له وقد لا يجوز كما لا يجوز وجوب الدية والكفارة على الامام فيما اذا مات
الزاني من جلده او رجمه ولو وجب لامتنع عن القضاء ولا يستقل الحد ويجوز ان يكون المعنى ان الجهاد مبني
على اتلاف النفس مطلقا لان المجاهد اما ان يقتل او يقتل وقد يصادف المسلم او يقتل فلو الزمنا الضمان
امتنع من الجهاد الفرض لكونه خاسرا في كلتا الحالتين بخلاف ما اذا لم يمتنع م ولا باس باخراج النساء
والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه ش اي على العسكر او اخراج النساء والمصاحف
لان الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق ويكره اخراج ذلك في سرية ش وهي عدد قليل يسرون
بالليل ويكمنون بالنهار وذكره في المبسوط وقال محمد في السير الكبير اقل ما يبعث في السرية
اذا ثلاثون ولو بعث عشرة فهو جائز وعن ابي حنيفة اقل السرية مائة وقال الحسن بن زياد
من قول نفسه اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة الاف وفي فتاوى قاضيخان ذكر قول
الحسن قول ابي حنيفة م لا يؤمن عليها ش اي على السرية لقلتهم م لان فيه اي في اخراج
ذلك م تعريضهن ش اي تعريض النساء على الضياع م والفضيحة م وتعريض المصاحف على
الاستخفاف فانهم يستخفون بها مغايظة على المسلمين اي لاجل غيظهم لهم م وهو
التاويل الصحيح ش اي تعريض المصاحف على الاستخفاف هو التاويل الصحيح م لقوله
عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا تسافروا بالقران في ارض العدو
ش هذا الحديث رواه الجماعة الا الترمذي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر رضي
الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسافر بالقران الى ارض العدو زاد مخافة
ان يناله العدو واعلم ان المصنف رحمه الله حمل الحديث على الجيش الصغير الذي لا يؤمن معه
ضياعه والشافعية معنا في ذلك واخذ المالكية باطلاقه وقال القرطبي ولا فرق بين الجيش
والسرايا عملا باطلاق الحديث وهو وان كان تنال العدو في الجيش العظيم فانه [illegible]
وسقوطه لنسيان نادر قلت الظاهر مع المالكية على ما لا يخفى والمراد بالقران في الحديث
المصحف وقد جاء مفسرا في بعض الاحاديث واشار اليه البخاري بقوله باب السفر
بالمصاحف الى ارض العدو وفي المحيط ويكره ادخال المصاحف وكتب الفقه في سرية ذكره في السير
الكبير • واما تعليل التاويل بالتصحيح احترازا عما قيل ان النهي كان في ابتداء الاسلام لقلة المصاحف
كيلا ينقطع عن ايدي الناس فاما الان فقد كثرت فلا باس باخراجها مطلقا ولذا قال ابو الحسن
القمي والطحاوي • قلت هذا ظاهر لا يخفى م ولو دخل المسلم اليهم بامان لا باس بان
يحمل معه المصحف اذا كانوا قوما يوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض والعجائز يخرجن في
العسكر العظيم لاقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة ش اي مداواة الجرحى م فاما
الشواب فمقامهن في البيوت ادفع للفتنة ش وان كانوا يريدون المباضعة فعليهم
بالاماء لا بالحرائر م ولا يباشرن ش اي الحرائر م القتال لانه يستدل به ش اي بقتال الحرائر
م على ضعف المسلمين الا عند الضرورة ش وقد روي ان ام سليم قاتلت يوم حنين شادة على
بطنها حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم مقامها خير من مقام فلان وفلان اي من المنهزمين

م ولا يستحب اخراجهن ش اي اخراج النساء الشواب م للمباضعة ش اي للجماع م والخدمة وان كانوا
لا بد مخرجين فالاماء دون الحرائر ش اي يخرجوا الاماء جمع امة م دون الحرائر ش جمع حرة م
ولا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن مولاه لما بينا ش اشارة الى قوله لتقدم
حق المولى والزوج م الا ان يهجم العدو للضرورة ش هذا استثناء من قوله ولا تقاتل المرأة يعني
عند الضرورة يقاتلان لان الجهاد حينئذ يصير فرض عين م وينبغي للمسلمين ان لا يغدروا
ولا يغلوا ولا يمثلوا م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تغدروا
ولا تغلوا ولا تمثلوا ش هذا في حديث سليمان بن بريدة وقد تقدم بعضه وفيه اغزوا ولا
تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا م والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة
ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر ش هذا كأنه جواب
عن سؤال مقدر كأن القائل يقول هذه المثلة ثابتة بقوله في حديث المثلة في حديث العرنيين
فالدليل على تأخر النهي ما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه عن عمران بن حصين انه قال ما قام رسول
الله صلى الله عليه وسلم خطيبا بعد ما مثل بالعرنيين الا كان يحثنا على الصدقة وينهانا عن
المثلة فتخصيصه بالذكر في خطبته يدل على تأكد الحرمة والمثلة من مثلت بالرجل امثل
به مثلا ومثلة اذا سودت وجهه او قطعت انفه او ما اشبه ذلك ذكره في الفائق م ولا يقتلوا
امرأة ولا صبيا ولا شيخا فانيا ولا مقعدا ولا اعمى ش هذا الكلام من كلام القدوري في مختصره
وعلله المصنف بقوله م لان المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل
يابس الشق ش اي المفلوج ويراد به يابس بطلان حسه وذهاب حركته لانه ميت حقيقة كذا في
المغرب م والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافعي رحمه الله يخالفنا في الشيخ
والمقعد والاعمى لان المبيح عنده الكفر ش اي المبيح للقتل عند الشافعي الكفر هذا في قول من الشافعي
وفي قول اخر كقولنا وبه قال مالك واحمد وفي شرح الوجيز وفي الشيوخ الضعفاء والعميان
والزمني ومقطوعة الايدي والارجل قولان في قول يجوز قتلهم وبه قال احمد في رواية وفي قول
لا يجوز م والحجة عليه ش اي على الشافعي م ما بينا ش وهو قوله لا يقتل يابس الشق فان قلت
احتج الشافعي بقوله عليه السلام اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم الحديث في
السنن عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قلت المراد منه الشيوخ الذين يقاتلون توفيقا
بين الحديثين او من له راي في الحرب كما قتل دريد بن الصمة يوم اوطاس وهو ابن مائة وعشرين
سنة لانه كان اخرج ليستعان برايه في الحرب وقتله ربيعة بن رفيع السلمي م وقد صح ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل الصبيان والذراري ش هذا غريب بهذا اللفظ ولم يتكلم احد
من الشراح فيه غير ان بعضهم قالوا المراد بالذراري النساء مجازا باعتبار السببية اذ
النساء سبب لحصول الذراري اذ لا يكون جريه على حقيقته بدليل عطفه على الصبيان قلت
هذا التكلف كله لاجل قول المصنف وقد صح ولم يصح بهذا اللفظ وانما الصحيح ما رواه
الجماعة الا ابن ماجه عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله
صلى الله عليه وسلم فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان وفي لفظ
الشيخين فانكر قتل النساء والصبيان م وحين راى النبي صلى الله عليه وسلم امرأة مقتولة
قال هاه ما كانت هذه تقاتل فلم قتلت ش هذا الحديث رواه ابو داود والنسائي باسنادهما
الى رباح بن الربيع قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فرأى الناس مجتمعين على شيء فبعث رجلا

مقتولة صح

فقال

فقال انظر على ما اجتمع هؤلاء فقال امرأة قتيل فقال ما كانت هذه لتقاتل وعلى المقدمة خالد بن الوليد
رضي الله عنه فبعث رجلا فقال قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفا واخرجه احمد في مسنده وابن حبان
في صحيحه والحاكم في مستدركه وفي لفظه فقال هاه ما كانت تقاتل ورباح بالباء اخر الحروف
ويقال بالباء الموحدة وقال الدارقطني ليس في الصحابة احد يقال له رباح الا هذا اختلف
فيه وقال ابن ماكولا رباح بالباء الموحدة بن ربيع اخو حنظلة الكاتب له صحبة روى عنه المرقع بن
صيفي وقيل فيه رياح بالياء المعجمة باثنتين من تحتها قوله هاه كلمة تنبيه والهاء في اخرها
للسكت م الا ان يكون احد هؤلاء ممن له راي في الحرب ش هذا لفظ القدوري في مختصره استثناء
من قوله ولا يقتلوا امرأة ولا صبيا ولا شيخا فانيا ولا اعمى ولا مقعدا الا ان يكون احد هؤلاء
ممن له راي في الحرب وقد نقل المصنف قوله ولا يقتلوا امرأة الى اخره ثم تكلم ما ذكره بعده ثم
نقل استثناءه بقوله الا ان يكون الى اخره وقال ابو بكر الرازي في كتاب المرتد من شرح الطحاوي
اما الشيخ الفاني فانا نقتله اذا كان له راي في الحرب او كان كامل العقل ومثله فنقتله اذا ارتد
والذي لا نقتله هو الشيخ الفاني الذي خرف وزال عن حدود العقلاء المميزين فهذا حينئذ يكون
بمنزلة المجنون والصبي فلا يقتل اذا كان حربيا ولا اذا ارتد واما الزمني فهم بمنزلة الشيوخ يجوز
قتلهم اذا راى الامام ذلك كما يقتل سائر الناس بعد ان يكونوا عقلاء ويقتلهم ايضا اذا ارتدوا
كذا في شرح الطحاوي م او تكون المرأة ملكة ش هذا ايضا من جملة كلام القدوري ذكره بعد
قوله الا ان يكون احد هؤلاء ممن له راي في الحرب م لتعدي ضررها ش اي لتعدي ضرر المرأة
الملكة م الى العباد ش باعتبار حكمها م وكذا يقتل من قاتل من هؤلاء ش اشارة الى الشيخ الفاني
والاعمى والمقعد والمرأة م دفعا لشره ش اي لاجل دفع شره عن المسلمين
م ولان القتال مبيح حقيقة ش اي لان قتال هؤلاء يبيح قتلهم من حيث الحقيقة لكفرهم واذا
هم م ولا يقتل مجنون لانه غير مخاطب الا ان يقاتل فيقتل دفعا لشره غير ان الصبي والمجنون
يقتلان ما داما يقاتلان ش دفعا لشرهما م وغيرهما ش اي غير الصبي والمجنون م لا بأس بقتله بعد
الاسر لانه من اهل العقوبة لتوجه الخطاب نحوه ش بالعقل والبلوغ وكذلك الرهابين اذا
قاتلوا حيث يباح قتلهم بعد الفراغ ايضا جزاء على قتالهم وفي السير الكبير لا يقتل الراهب في
صومعته ولا اهل الكنائس الذين لا يخالطون الناس وان خالطوا يقتلون كالقسيس وغيره
وكذلك الراهب اذا دل على عورة المسلمين جاز قتله م وان كان ش اي المجنون م يجن ويفيق فهو
في حال افاقته كالصحيح ش يعني يقتل في حال افاقته سواء وجد منه القتال او لا لكونه مخاطبا
ولا خلاف فيه للائمة الاربعة م ويكره ان يبتدئ الرجل اباه من المشركين فيقتله م يصيب الام
م لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ش وفي التيسير الكبير المراد الابوان المشركان بدليل
قوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي وليس من المعروف ان يقتلهما وتركهما جزوا المشاع
وروي انه عليه السلام منع ابا بكر رضي الله عنه عن قتل ابيه يوم بدر ولا خلاف فيه م ولانه
ش اي ولان الابن م يجب عليه احياؤه ش اي احياء ابيه م بالانفاق عليه والانفاق سبب
للاحياء م فيناقضه الاطلاق في افنائه ش اي يناقض الاحياء الاطلاق في قتله بافنائه ولزوم
التناقض لا يجوز وقال الاترازي الاطلاق في افنائه اي الاجازة في افناء الاب م فان ادركه
ش اي فان ادرك الابن اباه في الحرب م امتنع عليه ش اي امتنع الابن عن قتل ابيه واقفا عليه
بان ساجه فيضرب قوائم فرسه ونحو ذلك م حتى يقتله غيره ش اي غير الابن لئلا يلحقه مأثم بها

شرح

قتل ابيه وفي الذخيرة لو ظفر على قتل ابيه لا ينبغي ان يقصده بالقتل ولا ينبغي ان يمكنه من الرجوع حتى
لا يعود حربا علينا ولكنه يلجئه الى موضع ليستمسك به حتى يجيء غيره فيقتله م لان المقصود ش اي
من قتله م يحصل بغير الاب فيقتله ش اي قتل ابنه م بحيث لا يمكنه دفعه ش اي بحيث لا يمكن الابن دفع
ابيه ش عنه م الا بقتله فلا باس ش اي بقتله حينئذ م لان مقصوده الدفع ش عن نفسه م الا ترى
انه لو   الاب المسلم سيفه على ابنه ش وقد قصد قتل ابنه م ولا يمكنه دفعه الا بقتله فلا باس
بقتله لما بينا ش اشارة الى قوله لان مقصوده الدفع م فهذا اولى ش لانه كافر وكذا هذا
في الام والجد والجدة ولو كان المشرك اخا فلا ان يبتدئ بالقتل وعند الشافعي يكره ان
يقتل ذا رحم محرم منه الكافر وفي ذي رحم غير محرم وجهان في وجه يكره والثاني لا يكره وقول مالك
واحمد كقولنا ٥ وفي شرح الطحاوي وما سوى الوالدين من ذي الرحم المحرم فلا باس بقتله هذا
في الكافر واما في اهل الخوارج والبغي فكل ذي رحم محرم كالاب سواء واما في الرجم في باب الزنا
فان البداية بالشهود شرط فلو كان الشاهد هو الولد فلا باس ان يرمي ولا يقصد القتل

م باب الموادعة ومن يجوز امانه ش اي هذا باب
في بيان جواز الموادعة اي المصالحة وسميت المصالحة بالموادعة لانها متاركة من الودع وهو
الترك بان يدع كل واحد من فريقي المسلمين والكافرين القتال مع الاخر وذكر ترك القتال بعد
ذكر القتال ظاهر لان ترك الشيء يقتضي وجود ذلك الشيء سابقا لا محالة قوله ومن يجوز
امانه اي وفي بيان من يجوز امانه م واذا راى الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم
وكان ذلك مصلحة للمسلمين ش الاولى ان تكون لفظة مصلحة منصوب لانه خبر كان وعلى النسخة
الاخرى مرفوع لانه اسم كان وخبره قوله من ذلك وقيد بقوله مصلحة لانه اذا لم يكن مصلحة
لا يجوز والمصلحة بان يكون المسلمين ضعفا وكانت الموادعة خيرا للمسلمين ذكره الكرخي في مختصره
م لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ش اي وان مالوا الى الصلح يقال جنح له واليه اذا مال
وفي السلم ثلاث لغات فتح السين وكسرها وفتحهما جميعا وهي مما يذكر ويؤنث ولذلك قيل
فاجنح لها ٥ فان قيل هذه الاية منسوخة في قول ابن عباس بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون
وفي قول مجاهد بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فكيف جاز الاحتجاج بها
اجيب بان هذه الاية محمولة على ما اذا كانت في المصالحة مصلحة المسلمين بدليل اية
اخرى وهو قوله تعالى فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون فكان دليل الايات الموجبة
للقتال والامر السابق لما ان موجب الامر بالقتال مخالف لموجب الامر بالمصالحة فلا بد من
التوفيق بينهما وهو بما ذكرنا بدليل موادعة النبي صلى الله عليه وسلم اهل مكة على ما ذكر
في الكتاب ٥ وقال في الكشاف ان الامر موقوف على ما يرى فيه الامام صلاح الاسلام واهله
من حرب او سلم وليس بحتم ان يقاتلوا ابدا او يجابوا الى الهدنة ابدا م ووادع رسول الله
صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين
ش الحديث رواه احمد في مسنده مطولا من حديث محمد بن اسحق وفيه خرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم عام الحديبية يريد زيارة البيت لا يريد قتالا وساق الهدي معه
سبعين بدنة وكان الناس سبع مائة رجل الى ان قال هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد
الله وسهيل بن عمرو على وضع الحرب عشر سنين يامن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض
الحديث ٥ وقال الاترازي فيه نظر اي في الذي ذكره صاحب الهداية لان الصحيح عند

اصحاب المغازي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعهم على ترك القتال سنتين هكذا
ذكره معتمر بن سليمان في كتابه عن ابيه انتهى ٥ قلت كلامه يدل على ان عشر سنين
غير صحيح ولم يطلع في كتب الحديث هذا في رواية احمد عشر سنين وفي سيرة ابن هشام
عشر سنين وفي سنن ابي داود عشر سنين وفي مغازي الواقدي عشر سنين ثم وقع
في رواية البيهقي في دلائل النبوة سنتين من رواية موسى بن عقبة وكذلك في رواية
ابن عائذ عن محمد بن شعيب ان مدة الصلح كانت سنتين في ذلك قال ابو الفتح اليعمري اهل النقل
يختلفون في مدة الهدنة لعشر سنين ٥ وقال السهيلي في الروض الانف اختلف العلماء هل
يجوز الصلح الى اكثر من عشر سنين وحجة المانعين ان منع الصلح هو الاصل بدليل اية القتال
وقد ورد التحديد بالعشر في حديث ابن اسحق فحصلت الاباحة في هذا القدر وبقي الزايد
على الاصل انتهى وهذا اخر التحقيق في تحرير الكلام في هذا المقام فان احدا من الشراح
لم يسلك هذا المسلك فمنهم من سكت عنه بالكلية م ولان الموادعة جهاد معنى اذا
كان خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل به ش اي بالموادعة وانما ذكر الضمير
باعتبار معنى الصلح وكذا الكلام في تذكير الضمير في قوله اذا كان خيرا م ولا يقتصر الحكم على
المدة المروية ش يعني عشر سنين لان هذه الموادعة تدور مع المصلحة وهو قد تزيد وقد
ينقص م لتعدي المعنى ش وهو دفع الشر م الى ما زاد عليها ش اي على المدة المروية م
بخلاف ما اذا لم يكن خيرا ش متصل بقوله اذا كان خيرا يعني لا يجوز الصلح اذا لم يكن
خيرا للمسلمين م لانه ترك الجهاد صورة ومعنى ش اما صورة فظاهر حيث ترك القتال
واما معنى فلانه لما لم يكن فيه مصلحة للمسلمين لم يكن في تلك الموادعة دفع الشر فلم يحصل
الجهاد معنى ايضا م وان صالحهم مدة ش اي وان صالح الامام اهل الحرب مدة معينة م ثم
راى ان نقض الصلح انفع ش للمسلمين م نبذ اليهم ش من النبذ وهو الطرح والمراد نبذ العهد
وهو الاعلام بنقضه لانه لما اخبرهم طرحه اليهم ولا بد من بلوغ خبر النبذ الى جميعهم
احترازا عن الغدر ومتى علم المسلمون ان القوم لم يعلموا بالنبذ لم يجز لهم ان يغيروا عليهم
حتى يمضي المدة المذكورة وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع قريشا فلما اراد النبذ
بعث الى مكة من ينادي بنقض الصلح على ما يجيء م وقاتلهم لانه عليه السلام ش اي لان النبي
صلى الله عليه وسلم م نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ش كانت هذه الموادعة
في يوم الحديبية وكان فيها من شاء ان يدخل في عقد محمد وعهده دخل ومن شاء ان يدخل في
عقد قريش وعهدهم دخل فدخلت جماعة في عهد محمد عليه السلام ودخلت بنو بكر في عقد قريش
فلبثوا في الهدنة نحو السبعة او الثمانية عشر شهرا ثم ان بني بكر وثبوا على خزاعة وقاتلوهم وجاء
الخبر بذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس بالجهاز فقال ابو بكر رضي الله عنه
يا رسول الله الم يكن بينك وبينهم مدة فقال الم يبلغك ما صنعوا رواه البيهقي في دلائل النبوة
ورواه ابن ابي شيبة مرسلا وفيه فقال ابو بكر ما قاله الآن فقال عليه السلام انهم غدروا
ونقضوا العهد فانا غازيهم الحديث
م ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد ش اي ايفاء العهد
المنقوض ترك الجهاد م صورة ومعنى ش اما صورة فظاهر لانه ترك القتال واما معنى
فلعدم دفع الشرك وهو ترك الجهاد من حيث المعنى م ولا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقال عليه

السلام في العهود وفاء لا غدر ش ليس هذا الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو من كلام عمرو بن
عنبسة وله قصة رواها ابو داود والنسائي والترمذي عن شعبة اخبرني ابو الفيض عن سليم
بن عامر رجل من حمير قال كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى اذا انقضى العهد
غزاهم فجاء رجل على فرس او برذون وهو يقول الله اكبر الله اكبر وفاء لا غدر فنظروا فاذا عمرو بن
عنبسة فارسل معاوية اليه فسأله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان
بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي امدها او ينبذ اليهم على سواء
فرجع معاوية بالناس وقال الترمذي حديث حسن صحيح م ولا بد من اعتبار مدة يبلغ خبر النبذ الى
جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان
بذلك ينتفي الغدر ش قال الله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء اي على سواء
منكم وهم في العلم بذلك فعرفنا انه لا يحل قتالهم قبل النبذ وقبل ان يعلموا بذلك ليعودوا
الى ما كانوا عليه من التحصن وكان ذلك للتحرز عن الغدر قوله خيانة اي نقضا للعهد م
كان ش اي العقد وري م وان بدؤوا بخيانة قاتلهم ش اي الامام م ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك
ش اي نقض العهد م باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه ش اي نقض العهد
م بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم ش اي من اهل دار الحرب م فقطعوا الطريق ش في دار
الاسلام م ولا منعة لهم ش اي لا قوة لهم ولا شوكة ش حيث لا يكون هذا نقضا للعهد
ش لا في حقهم ولا في حق غيرهم كما يكون نقض العهد في دارهم م ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين
علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم من اهل الحرب منهم م لانه ش اي لان فعلهم
هذا م بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد ش في
حق جميعهم لوجود الرضى منهم وهو معنى قوله م لانه باتفاقهم معنى ش اي باتفاق الكل م وان رأى
الامام موادعة اهل الحرب ش انما كرر هذا ليبين ان حكم موادعة اهل الحرب لان الذي ذكر لم
يذكر الموادعة على المال ولم يذكر الموادعة مع المرتدين ايضا وذكر ذلك كله في الجامع الصغير
فلذلك كرر موادعة الحرب وذكر الموادعة على المال بقوله م وان يأخذ على ذلك مالا ش
اي لان اراد ايضا ان يأخذوا مالا في الموادعة م فلا بأس به لانه لما جازت الموادعة بغير
المال فكذا بالمال ش اي فكذلك تجوز بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا
لم يكن ش اي الحاجة م لا تجوز م لانه يشبه الاجر لما بيناه من قبل ش اشار به الى قوله انه ترك
الجهاد صورة ومعنى هكذا فسره الاكمل وقال الكاكي لما بينا من قبل وهو انه لا يحل ما لم
نستقبل النبذ وقال الاترازي قوله لما بينا من قبل اشارة الى ما ذكر قبل هذا الخطوط
بقوله لانه ترك الجهاد صورة ومعنى والاجود ان يكون اشارة الى قوله لانه يشبه الاجر
قبل باب كيفية القتال بخمسة خطوط وكتب شيخي خطه في هذا اشارة الى انه ترك الجهاد
صورة ومعنى م والماخوذ من المال ش منهم على الموادعة م يصرف مصارف الجزية اذا لم ينزلوا
بساحتهم وارسلوا رسولا ش اي بدار الحرب ولا خمس فيه م لانه في معنى الجزية اما اذا احاط
الجيش بهم ثم اخذوا المال فهو غنيمة يخمسها ش اي يخرج الخمس منها م ويقسم الباقي بينهم ش
اي بين الجيش المجاهدين الغانمين م لانه ماخوذ بالقهر معنى ش اي من حيث المعنى لانه ماخوذ
بعد النزول بالقتال م واما المرتدون فيوادعهم الامام ش اي اذا طلبوا ذلك رجاء الاسلام فيؤخر القتل
عنهم م حتى ينظروا في امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخيرهم طمعا في اسلامهم ش قال

الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير هذا اذا غلب المرتدون على مدينة وصارت دارهم دار
الحرب بناء على ما ذكره الفقيه ووضع المسألة في مختصر الكرخي بقوله غلب المرتدون على دار من دور
الاسلام فلا بأس بموادعتهم عند الخوف م ولا يأخذ عليه مالا ش اي ولا يأخذ الامام على الفعل
من موادعتهم مالا م لانه ش اي لان الشأن م لا يجوز اخذ الجزية منهم ش فيكون اخذ المال منهم
في معنى الجزية فلا يؤخذ لانه لا يجوز اخذ الجزية من اهل الردة م لما بينا ش اي في باب الجزية
م ولو اخذه لم يرده ش اي ولو اخذ الامام المال منهم م لم يرده لانه مال غير معصوم ش
لان مالهم في للمسلمين اذ ظهروا على الدار لكن بخلاف ما اخذ من اهل البغي حيث يرده عليهم بعد
ما وضع الحرب اوزارها لانه ليس ببغي [illegible] حال الحرب لا يكون اعانة للحربي على المعصية
م ولو حاصر العدو المسلمين وطلبوا الموادعة على مال يدفعه المسلمون اليهم لا يفعله الامام
ش يعني لا يدفع اليهم شيئا م لما فيه من اعطاء الدنية ش اي النقيصة م والحاق الذلة
باهل الاسلام ش فلا يجوز ذلك م الا اذا خاف الهلاك ش يعني الا اذا كان المسلمون خائفين
على انفسهم الهلاك فلا بأس بذلك لان [illegible] م لان دفع الهلاك
واجب باي طريق يمكن ش وهذا لا يجري على عمومه لانه لو اكره [illegible] الهلاك عن نفسه الا با
كلمة الكفر ينبغي ان يجب [illegible] بقتل غيره
لا يجب عليه بل الصبر عن قتل الغير واجب حتى لو [illegible] كان له شهيدا
ان المراد باي طريق [illegible] في سبيل [illegible] م ولا
ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب ولا يجهز اليهم ش اي لا يحمل اليهم [illegible]
يعني هنا السلاح وفي الجامع الصغير يكره بيع السلاح من اهل الفتنة م لان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم ش هذا حديث غريب بهذا
اللفظ وروى البيهقي في سننه والبزار في مسنده والطبراني في معجمه من حديث بحر بن
كنيز السقا عن عبد الله اللقيطي عن ابي رجاء عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع السلاح في الفتنة وقال البيهقي رفعه وهم والصواب انه موقوف
وقال البزار لا نعلم الحديث يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم الا عن عمران بن حصين وعبد
الله اللقيطي ليس بالمعروف وبحر بن كنيز ليس بالقوي وقد رواه سلم بن زرير عن ابي رجاء
عن عمران موقوفا م ولان فيه ش اي في بيع السلاح لاهل الحرب م تقويتهم على قتال المسلمين
فيمنع من ذلك ش اي من بيعه م وكذا الكراع ش اي وكذا بيع الكراع منهم لا ينبغي ولا يجهز
اليهم والكراع الخيل م لما بينا ش اشار به الى قوله لان فيه تقويتهم م وكذا الحديد
ش اي وكذا لا ينبغي ان يباع الحديد منهم م لانه اصل السلاح ش وقال فخر الاسلام
البزدوي في شرح الجامع الصغير بيع ما لا يقاتل به الا بصنعة لا بأس به كما كرهنا بيع المزامير
وابطلنا بيع الخمر ولم نر ببيع العنب بأسا ولا ببيع الخشب وما اشبه ذلك وقال الفقيه
ابو الليث في شرح الجامع الصغير ليس هذا مثل بيع العصير ممن يتخذه خمرا
لان العصير ليس بآلة للمعصية وانما يصير آلة للمعصية بعد ما يصير خمرا واما ههنا
فالسلاح آلة للفتنة في الحال فاذا كان هكذا يكره ممن يعرف انه من اهل الفتنة قال شيخ هذا العلم
ان بيع الحديد منهم لا يكره لان نفسه ليس بآلة للمعصية كالعصير انتهى قلت
هذا الذي قاله المشايخ كما قاله فخر الاسلام وهذا هو التحقيق الا ان ظاهر الرواية

جراء

مبر

خلافه فكذلك الا ترى ان الحاكم قد نص على التسوية بحديد السلاح واليه ذهب المصنف حيث قال
وكذا الحديد لانه اصل السلاح لكن يرد عليه بيع الخشب ممن يتخذ آلة الفساد حيث لا يكره
وكذا لا يكره بيع العصير ممن يتخذه خمرا م وكذا بعد الموادعة اي كما لا يباع السلاح والكراع منهم
قبل الموادعة فكذلك بعد الموادعة م لانها ش اي لان الموادعة م على شرف النقض ش بتبدل
المصلحة م او الانقضاء ش اي على شرف انقضاء مدة الموادعة م فكانوا حربا علينا ش اي
لكونهم كذلك م وهذا هو القياس ش يعني كان القياس في الطعام ش اي في بيع الطعام منهم م
والثوب ش ايضا وكذا بيع الثوب منهم وحمل ذلك اليهم ان يكون مكروها م الا انا عرفناه ش
اي عرفنا جواز ذلك م بالنص ش اي بالنص المنقول بقوله م فانه عليه السلام ش اي فان النبي
صلى الله عليه وسلم م امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب عليه م اي على النبي صلى الله عليه
وسلم حينئذ ش [illegible] احد من [illegible] كيف خرجه ومن رواه
[illegible] رواه البيهقي في دلائل النبوة من طريق ابن اسحق حدثني سعيد المقبري عن ابي
هريرة رضي الله عنه [illegible] والله
ما [illegible] لا يأتيكم حبة
من اليمامة [illegible] حتى [illegible] وانصرف الى بلده ومنع الحمل الى مكة
حتى جهدت قريش [illegible] الى رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] بارحامهم ان يكتب الى
ثمامة يخلي اليهم حمل الطعام ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
في [illegible] امر النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] ان يرد الميرة على اهل مكة وذكره
[illegible] والله لا يصل [illegible] حتى ياذن فيها رسول
الله صلى الله عليه وسلم [illegible] فلم يحملوا الى مكة شيئا فكتبوا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] فكتب اليه رسول
الله صلى الله عليه وسلم [illegible] ورواه الواقدي ايضا مطولا وفيه وكتب
[illegible] الميرة فلما جاءه الكتاب قال
سمعا وطاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
قوله [illegible] اي بالطعام
م فصل ش اي هذا فصل في بيان احكام الامان ولما كان الامان نوعا من
الموادعة لان فيه ترك القتال كالموادعة [illegible] م واذا امن رجل حر او امراة
حرة كافرا او جماعة ش اي او امن جماعة م او اهل حصن ش اي او امن اهل حصن م او مدينة ش
اي او امن اهل مدينة م صح امانهم ش اي صح امان الجماعة الكفار او اهل الحصن والمصدر مضاف
الى المفعول وطوى ذكر الفاعل م ولم يجز لاحد من المسلمين قتالهم ش وسواء كان الرجل الذي
امنهم اعمى او شيخا او مريضا [illegible] فيه كلام [illegible] ان شاء الله تعالى م والاصل فيه
ش اي في حكم الامان م قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م المسلمون تتكافأ
دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ش هذا الحديث اخرجه البخاري ومسلم عن علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ما كتبنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا القرآن وما في هذه الصحيفة قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة حرم الحديث وفيه وذمة المسلمين واحدة يسعى بها

ادناهم

ادناهم الحديث واخرجه البخاري [illegible] واخرج مسلم عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي
رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] الحديث [illegible] يسعى بها
ادناهم واخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلمون
تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم يسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم
وروى ايضا من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يد المسلمين على من سواهم تتكافأ دماؤهم ويجير على المسلمين ادناهم ويرد على المسلمين اقصاهم
[illegible] قال ابو عبيد قوله يسعى بذمتهم ادناهم [illegible] العهد والامان [illegible]
المعاهد [illegible] لانه قد اعطى الامان على نفسه [illegible] ومنه قول سلمان
الفارسي ذمة المسلمين واحدة [illegible] وهو الواحد ش لانه
اقل منه وانما فسره بالاقل احترازا عن تفسير [illegible] حيث فسروه بالعبد لانه ادنى
المسلمين [illegible] قوله وهم يد على من سواهم
اي كلمتهم [illegible] على جميع الملل المحاربة لهم [illegible] ولا يخذل بعضهم
بعضا قوله ويرد عليهم اقصاهم [illegible] الامام السرايا فاغنمت
[illegible] قوله [illegible] اجرت
فلانا على فلان اذا اجرته منه ومنعته م ولانه ش اي ولان كل واحد من الرجل والمراة م
من اهل القتال ش اما الرجل [illegible] واما المراة [illegible] لمداواة الجرحى
والطبخ [illegible] قوله عليه السلام
ها ما كانت هذه تقاتل [illegible] المراة مقتولة [illegible] معناه ما تقاتل [illegible]
م فيخافونه اذ هو يقدر [illegible] فيتحقق الامان منه ش [illegible] في يخافونه
[illegible] اذ هو [illegible] فيتحقق الامان منه ش الضمير [illegible] في قوله ولانه [illegible]
محله ش [illegible] الامان [illegible] هو الحربي الخائف م ثم يتعدى الى غيره ش
اي ثم يتعدى الامان الى غير المباشر من المسلمين كما في شهادة رمضان فان الصوم
يلزم من شهد بالهلال ثم يتعدى منه الى غيره م ولان سببه ش اي سبب الامان م لا يتجزأ
وهو الايمان ش اي التصديق [illegible] م وكذا الامان لا يتجزأ ش فاذا تحقق من البعض فاما
ان يبطل او يكمل لا يجوز الاول لعدم [illegible] فيتحقق الثاني وهو معنى قوله م فيتكامل ش
اي ينفرد كل مسلم به لكمال سببه في حقه م كولاية الانكاح ش فيما اذا وجد الانكاح من احد
الاولياء المتساوية في الدرجة صح النكاح في حق الكل لان سبب الولاية وهو القرابة غير
متجزئ فلا يتجزأ الولاية [illegible] وقال الاكمل رحمه الله واعلم ان المصنف رحمه الله
استدل بالمعقول على وجهين جعل المناط في احدهما كون من يعطي الامان ممن يخافونه
وفي الاخر الايمان فالاول يقتضي عدم جواز امان العبد المحجور والتاجر والاسير والثاني
يقتضي جوازه ولو جعلهما علة واحدة بحذف الواو عن الثاني لتقع علة لقوله ثم يتعدى
الى غيره كان اولى ويمكن ان يجعل الاول علة والاخر شرطا وسماه سببا مجازا والشيء
ينتفي عند عدم شرطه م الا ان يكون في ذلك مفسدة ش استثناء من قوله
صح امانهم اي الا ان يكون في الامان فساد في حق المسلمين م فينبذ اليهم ش اي يعلمهم
بالنبذ اي يعلم الامام اهل الحرب بالنبذ نفيا للغدر عنهم م وقد بيناه ش اي في اول

نفس المراد منه عند قوله وان هادنهم مدة ثم رأى نقض الصلح انفع نبذ اليهم م ولو حاصر الامام
حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ش اي والحال ان فيه مفسدة م ينبذ اليهم الامام
لما بينا ش اشارة الى قوله في فصل الموادعة كما حكينا الان م قال الاكمل بعد ما نقل قوله ولو حاصر
الامام حصنا وامن واحد من الجيش تكرار محض لانه علم ذلك من قوله لانه يكون فيه مفسدة فهي
فلتت او لمعنى القابل للانقاض حيث قال هنا تكرار محض لا محالة لانه علم ذلك من قوله
الا ان يكون في ذلك مفسدة ثم قال الاكمل بعد نقل ما هنا عنه والاولى ان يحمل على ان يكون ذلك
قبل ان يحاصر الامام وهذا بعده ويجوز ان يكون ابتداء تمهيد او توطئة لقوله م ويؤدبه
الامام لافتياته على رايه ش اي يؤدبه الامام لكونه الواحد من الجيش لافتياته اي لسبقه
على راي الامام قال في المغرب الافتيات افتعال من الفوت وهو السبق الى الشيء دون ايتمار
من يؤتمر يقال لا يفتات على فلان اي لا يعمل شيء دون امره واصل الافتيات الافتوات
لانه من الفوت اجوف واوي فقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها م بخلاف ما اذا
كان فيه نظر ش اي بخلاف ما اذا كان في امان الواحد من الجيش نظر للمسلمين
ومصلحة لهم حيث لا يؤدبه الامام م لانه ش اي لان الواحد لو انتظر الى راي الامام
م ربما تفوت المصلحة بالتأخير ش اي بتأخير الامان م فكان معذورا ش اي فكان الواحد معذورا
ش في الاقدام على الامام م ولا يجوز امان ذمي ش لانه متهم بهم ش لانه من جملتهم وان حضر المعسكر
المسلمين وهو متهم في حق المسلمين لانه يعتقد تقوية الكفر فلا يصح امانه لان له ذمة
فكان ... للمسلمين ... فلا يصح م وكذا لا ولاية له على المسلمين ش لان الامان
ولاية ... قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يصح امانه م ولا اسير ولا تاجر ش
اي ولا يصح ايضا امان اسير ولا امان تاجر م يدخل عليهم ش اي على اهل الحرب م لانهما
مقهوران تحت ايديهم ش لان الامان لدفع الخوف م ولا يخافونهما ش اي ولا يخافهما اهل الحرب
عن الاسير والتاجر م والامان يختص بمحل الخوف ش والاسير والتاجر ليسا بمحل الخوف لانهما
مقهوران م ولانهما ش اي ولان الاسير والتاجر م يجبران عليه ش اي على الامان اذا
احتاجوا اليه م فيعرى الامان عن المصلحة ش لان الامان شرع لمصلحة المسلمين
ولا مصلحة في امان حصل عن اكراه م ولانهم ش اي ولان اهل الحرب كلما
اشتد الامر عليهم ش من ضيق الحصار ونحوه م لا يخلون عن اسير او تاجر فيتخلصون
عن الشدائد م بامانه ش اي بامان الاسير او التاجر م فلا ينفتح باب الفتح ش لانه ينسد
بالامان فيؤدي الى اهمال الجهاد م ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يصح امانه
لما بينا ش اشارة الى قوله والامان يختص بمحل الخوف م ولا يجوز امان العبد ش المحجور عليه
عن القتال م عند ابي حنيفة الا ان ياذن له مولاه في القتال وقال محمد يصح وهو قول الشافعي
ش وبه قال مالك واحمد م وابو يوسف معه ش اي مع محمد م في رواية ش وهي رواية الكرخي
م ومع ابي حنيفة في رواية ش وهي رواية الطحاوي وهو الظاهر عنه واعتمد عليه
في المبسوط م لمحمد قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م امان العبد
امان رواه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه ش هذا الحديث غريب والام ابي موسى عبد
الله بن قيس وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا ... عن فضيل بن زيد الرقاشي

ويقال اجاز عمر امانه اي امان العبد وروى البيهقي باسناد ... عن علي رضي الله عنه مرفوعا
ليس للعبد من الغنيمة الا خرثي المتاع وامانه جائز وامان المرأة جائز اذا هي اعطت القوم الامان
قوله خرثي المتاع بضم الخاء المعجمة وسكون الراء وكسر الثاء المثلثة وتشديد الياء اخر الحروف
قال ابن الاثير الخرثي اثاث البيت ومتاعه م واستدل له الاترازي لمحمد بقوله عليه السلام
ويسعى بذمتهم ادناهم والعبد ادنى المسلمين فيصح امان العبد كما في الاذن الحديث
م ولانه ش اي ولان العبد م مؤمن ممتنع ش يعني ذو منعة والممتنع يعني له منعة وصلاحية للقتال
م فيصح امانه اعتبارا بالماذون له في القتال ش والجامع اعلاء كلمة الله ودفع شر الكفار وبالنظر
بالامان ش يعني هو اجنبي والمراد بالمؤمن هو المؤمن يعتقد الديانة فان الحربي اذا اعتقد عقد
الذمة مع العبد ويقبل الجزية ويقبل العقد منه هكذا العقد صح هذا العقد والقبول
من العبد ويصير ذميا بالاتفاق حتى يجري عليه احكام اهل الذمة من المنع عن الخروج الى دار
الحرب والقصاص كما لو عقده ... م ثم الايمان ش مرفوع على الابتداء وخبره محذوف اي شرط
ش يعني شرطنا الايمان في قوله لانه مؤمن ليصح امانه م لكونه ش اي لكون الايمان شرط
للعبادة والجهاد عبادة م والامتناع ش اي الامتناع شرط ايضا م ليتحقق ازالة الخوف به
ش اي بالامتناع م والتاثير ش يعني في صحة الامان للمحجور والماذون وقيل المعنى
العلة الجامعة في قياس المحجور على الماذون له م اعزاز الدين واقامة المصلحة
في حق جماعة المسلمين اذ الكلام في مثل هذه الحالة ش اي حالة المصلحة وهو الامان نفي
الحرب اذا وجد في المحجور عليه صح تعدية الحكم اليه كما في سائر الاقيسة م وانما لا يملك المسايفة
ش جواب عما يقال الاصل في الجهاد هو المسايفة وهي المضاربة بالسيف وهو لا يملكه
فكذا لا يملك الامان ايضا فقرر الجواب انما لا يملك المسايفة م لانه ش اي في المسايفة
م تعطيل منافع المولى ش وهو لا يملك ذلك م ولا تعطيل ش اي على المولى م في مجرد القول
م ولابي حنيفة انه ش اي ان العبد م محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم ش
اي لان اهل الحرب م لا يخافونه ش اي المحجور م فلم يلاق الامان محله ش ومحله الخوف
قال الاكمل قوله ولابي حنيفة انه محجور عن القتال يشير الى ان ... وتقريره ان الامان
وجود الامتناع لان الامتناع انما يكون لازالة الخوف وهم لا يخافونه وان يكون مع عادتهم
وهو الظاهر من كلام المصنف وتقريره انه محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه
وقد نظر فان الخوف امر باطن لا يطلع على وجوده ولا عدمه فما الكلام في ان العلم معه
انه عند محجور عليه حتى لا يخافونه والجواب ان ذلك يعلم بترك المسايفة فانهم
لما راوه ما مقدما على القتال مع المقاتلين ولا حمل سلاحا ولا يقاتلهم علموا انه
ممنوع عن ذلك يمنع له المنع ولو قال المصنف انه ممنوع عن القتال لان الامان نوع قتال
لكان اسهل انتباها للمذهب ابي حنيفة قال م بخلاف الماذون في القتال لان الخوف
منه متحقق ش فيصح امانه م ولانه ش اي ولان العبد المحجور وهو عطف على قوله لانهم
لا يخافونه م انما لا يملك المسايفة لما انه يتصرف في حق المولى على وجه لا يعرى عن احتمال
الضرر في حقه ش اي في حق المولى م والامان نوع قتال ش وذلك لان القتال نوع سبب
الكف وفي نوع الامان دفع شرهم ايضا م وفيه ما ذكرناه م اي وفي الامان احتمال
الضرر لان الامان نوع قتال م لانه قد يخطئ ش اي لان العبد قد يخطئ ش في القتال

لعدم ممارسته بامر الحروب م بل هو الظاهر ش لان اشتغاله بخدمة المولى يمنعه عن التعلم باداب الحرب
م وفيه اي وفي الامان سد باب الاستغنام اي على المسلمين وذلك ضرر في حقهم فاذا كان ممنوعا
الضرر للمولى فكيف يصح منه ما يضر المولى والمسلمين توضيحه ان امانه لو صح حرم القتال والاستغنام
بعد ذلك لان الاستغنام اكتساب مال مباح فيمنع صحة الامان لا يبقى للمولى استعمال عبده في
الاستغنام اكتساب وهو ضرر للمولى لا محالة م بخلاف الماذون لانه رضي به ش اي المولى رضي الخطاء من
الماذون بالاذن ولمباشرته ش اي لمباشرة الماذون م القتال ش لانه لما باشر عرف مصلحة الامان
فكان الخطاء نادرا م وبخلاف المؤبد ش اي الامان المؤبد وهو عقد الذمة وهو جواب عن قوله
محجور بالمؤبد بالامان م لانه ش اي لان الامان المؤبد م خلف عن الاسلام ش من حيث انه ينتهي به
القتال المطلوب به اسلام الحربي م فهو بمنزلة الدعوة اليه ش اي الى الاسلام وهي نفع للمسلمين م
لا ضرر فيصح ذلك الامان لذلك م ولانه ش اي ولان الامان المؤبد م مقابل بالجزية ش وفيه نفع
للمسلمين م ولانه ش اي ولان الامان المؤبد م مفروض ش اي لازم م عند مسالة التهم ش اي مسالة
اهل الحرب م فكذلك ش اي الامان م وقال الاترازي هذا يعني اذا طلب الحربي الاسلام عليه من
المحجور يعرض عليه العرض وقال الاكمل ولانه مفروض عند مسالة التهم كما يعني ان الكفار اذا
طلبوا عقد الذمة مفروض على الامام اجابتهم فيكون العبد مسقطا الفرض واسقاط الفرض يتخ
لكونه مخلصا عن العذاب ولا كذلك الامان لانه ليس فيه اسقاط الفرض م فافترقا ش اي
افترق امان العبد المحجور عليه عن القتال وامان الماذون له بالقتال اذا افترق الامان
المؤقت من المحجور عليه عن القتال والامان المؤبد منه م ولو امن الصبي وهو لا يعقل لا يصح ش
اي امانه م كالمجنون ش في عدم صحة امانه وبه قالت الثلاثة وقال الناطفي في الاجناس
ناقلا عن السير الكبير قال محمد الغلام الذي راهق وهو يعقل الاسلام ويصفه جاز امانه
ثم قال فهذا قوله واما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يجوز وقال في كافية البيهقي
لا يجوز امان الصبي المراهق المرتب كم عند ابي حنيفة رح وعند محمد يجوز اذا كان يعقل الاسلام ويصفه
م وان كان ش اي الصبي م يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف ش اي الخلاف الذي ذكر في العبد
المحجور فعند ابي حنيفة لا يصح امانه وعند محمد يصح وبه قال مالك واحمد في وجه ويقول ابي حنيفة
قال الشافعي واحمد في وجه م وان كان ش اي الصبي م ماذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق
ش اي باتفاق اصحابنا وليس على الخلاف لانه تصرف دائر بين النفع والضرر في البيع فيملكه
الصبي بعد الاذن نافذة م والفاظ الامان للحربي لا تخف ولا توجل ومترس بالفارسية
يعني لا تخف ولكم عهد الله وذمة الله او تعال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير م باب
الغنائم وقسمتها ش اي هذا باب في بيان احكام الغنائم وهو جمع غنيمة والغنيمة اسم
لمال ماخوذ من الكفرة بالقهر والغلبة والحرب قائمة والفيء اسم لمال يوخذ منهم بغير قتال
كالخراج والجزية وخمس الغنيمة واربعة اخماسه للغانمين والفيء لا يخمس بل هو لكافة المسلمين
والنفل ما يعطي الامام الغازي زيادة على سهمه م واذا فتح الامام بلدة عنوة اي قهرا الهو
بالحيا وان شاء قسمه بين الغانمين ش قوله اي قهرا ليس بتفسير العنوة لغة لان معنى العنو معنى ذل
وخضع وهو لازم والقهر متعد بل يكون هو تفسيره من طريق شعور الذهن لان من لا يخضع لهم
القهر اذ ان الفتح بالذلة مستلزم للقهر قوله فقسمه اي قسم البلدة بتقدير البلدة الا كان
بالعطف اي يقال قسمها م كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر ش اخرجه ابو داود في

سننه عن يحيى بن زكريا عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن حثمة قال قسم رسول الله
صلى الله عليه وسلم خيبر نصفين نصفا لنوائبه ونصفا بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما
م وان شاء اقر اهله عليه ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمر رضي الله عنه
بسواد العراق ش اخرج ابن سعد في الطبقات باسناده ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث عثمان
بن حنيف على خراج السواد الحديث وفيه ان فرض الخراج على كل جريب الى ان قال وافرض على رقابهم
على الموسر ثمانية واربعين درهما وعلى من دون ذلك اربعة وعشرين درهما وعلى من لم يجد
شيئا اثني عشر درهما الحديث ورواه ابن زنجويه في كتاب الاموال كذلك وسمي سواد
العراق لخضرة اشجاره وزروعه وحده طولا من حديثه الموصل الى عبادان وعرضا من العذيب
الى حلوان وهو الذي فتح على عهد عمر رضي الله عنه وهو اطول من العراق بخمسة وثلاثين فرسخا
م بموافقة من الصحابة رضي الله عنهم ش اراد ان عمر رضي الله عنه لما وضع الخراج والجزية على اهل
سواد العراق بعد الفتح وافقه على ذلك الصحابة رضي الله عنهم وما خالفه في ذلك الا بلال واصحابه
وعد في المبسوط من اصحابه سلمان وابا بردة وقالوا اقسم بيننا فان الغنيمة حقنا وكان عمر يقول
ما فعلت هو الحق ولم يتركوا الحكمة فيما فعل عمر رضي الله عنه وتمسكوا بالظاهر فيما فعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم بخيبر ولم يكن فعله ذلك باهل خيبر بطريق الحتم اذ لو كان بطريق الحتم
لما خالفه عمر رضي الله عنه وقد روينا البخاري في صحيحه باسناده الى زيد بن اسلم عن ابيه قال قال
عمر رضي الله عنه لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية الا قسمتها بين اهلها كما قسم النبي صلى الله عليه
وسلم خيبر ولما لم يرجع بلال واصحابه عما قالوا ولم يتركوا المنازعة مع عمر رضي الله عنه دعى
عمر عليهم وقال القاضي ابو زيد روي ان عمر قال اللهم اكفني بلالا واصحابه فحال الحول وما منهم
عين تطرف فماتوا كلهم وقال تاج الشريعة لما دعى عليهم عمر رضي الله عنه على المنبر وقال اللهم
اكفني بلالا واصحابه فماتوا جميعا قبل تمام السنة واشار المصنف الى ذلك بقوله م ولم يحمد
من خالفه ش اي من خالف عمر رضي الله عنه م وفي كل من ذلك قدوة ش اي من خالف عمر رضي الله
عنه القسمة بين الغانمين واقرار اهلها عليها قدوة اي اتباع لما فعله عمر ومن وافقه من الصحابة
فاذا كان كذلك م فيتخير ش الامام بين القسمة واقرار اهلها عليها ولقائل ان يقول لا نسلم ان
احدا من الصحابة بل اكثرهم يصير قدوة على خلاف ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا لم يصل الى احد الاجماع والجواب عنه من وجهين احدهما ان فعل النبي صلى الله عليه
وسلم اذا لم يعلم انه عليه السلام على اي جهة فعله يحمل على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
وحينئذ لا يستوجب لا محالة فاذا ظهر دليل للصحابي جاز ان يعمل بخلافه قلت فيه تامل
والاحسن ان يقال فيه ان عمر رضي الله عنه قد علم من النبي صلى الله عليه وسلم ان ما فعله باهل
خيبر لم يكن على وجه الحتم كما ذكرناه الآن الوجه الثاني انه على تقدير انه عليه السلام فعل ذلك
وجوبا فان عمر رضي الله عنه فعل ما فعل مستنبطا من قوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم بعد قوله
تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى فيكون ثابتا باشارة النص
وهي تفيد القطع فيكون الواجب احدهما يتعين بفعل الامام كالواجب المخير كما في خصال الكفارة
ففعل النبي صلى الله عليه وسلم احدهما وفعل عمر الآخر هذا الذي ذكره الاكمل وقال صاحب
النهاية روي ان عمر رضي الله عنه استشار الصحابة مرارا ثم جمعهم فقال اني تلوت آية من
كتاب الله عز وجل استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى

وله للفقراء المهاجرين الى قوله والذين تبوؤا الدار والايمان وهكذا قراه عمر رضي الله عنه الى قوله والذين جاؤا من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدهم فضربت فيها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن ياتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا نفر منهم بلال ولم يجدوا على خلافه م وقيل ش في التوفيق بينهما م اي القسمة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر م اولى عند حاجة الغانمين ش اي عند احتياجهم الى المال في نفس النبي وقيل الاولى هو الاول م والثاني ش اي اقرار اهل البلد عليه بالمن ووضع الجزية والخراج كما فعل عمر رضي الله عنه م عند عدم الحاجة ش اي حاجة الغانمين اليها م ليكون عدة في الزمان الثاني ش اي في الذي ياتي بعدهم م وهذا ش اي اقرار اهل البلد على املاكهم بالمن م في العقار اما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد الشرع به ش بل يدفع اليهم مجانا لا ينبغي به عليهم واما قيد المنقول بالمجرد لانه يجوز المن عليهم في المنقول بطريق التبعية للعقار على ما ياتي عن قريب م وفي العقار خلاف الشافعي ش فان عنده لا يجوز اقرار اهل البلد على املاكهم بالمن في العقار بل يقسم الاراضي اتباعا لاثرها في ايديهم وبه قال احمد عن مالك يقسمها وعنه كقولنا م لان في المن ابطال حق الغانمين ش اي عنده لانه لا يثبت الملك قبل الاحراز بدار الاسلام م او ملكهم ش اي او ابطال ملكهم عند الشافعي لان الغنيمة ملك عنده قبل الاحراز بالدار م فلا يجوز ش اي المن م من غير بدل يعادله ش اي يعادل حق الغانمين م والخراج غير معادل لقلته قال قيل كالجواب لا يكون البدل ... ش يعني ان حقهم لم يتعلق بها م لان للامام ان يبطل حقهم راسا ش يعني بالكلية م بالقتل ش لكن الذي ان يبطله بالخلف وهو الجزية وهذا لا يعارضه في الاصل حرا والملك ثبت بعارض فالامام اذا استرقهم فقد يبدله حكم الاصل فاذا اخلهم احرارا فقد بقي حكم الاصل فكان جايزا م والحجة عليه ش اي على الشافعي م ما رويناه ش اي من فعل عمر رضي الله عنه بموافقة الصحابة م ولان فيه ش اي في اقرار اهلها عليه م نظرا لهم ش اي للمسلمين م لانهم ش اي لان الكفار يكونون م كالاكرة ش بفتح الهمزة والكاف والراء اي كالمزارعين م العاملة للمسلمين العالمة بوجوه المزارعة ش حاصل الكلام ان تصرف الامام وقع على وجه النظر في اقرار اهلها عليها لانه لو قسمها بين الغانمين اشتغلوا بالزراعة وتعدوا عن الجهاد وكان يكر عليهم العدو وربما لا يهتدون لذلك العمل ايضا فاذا تركها في ايديهم وهم عارفون بالعمل صاروا كالاكرة المزارعين للمسلمين العالمة بوجوه الزراعة م والمؤن ش اي مؤن الزراعة م مرتفعة ش عن الامام وعن المسلمين مع انه يحظى ش بالعطاء م من الدين ياتون من بعد ش قال شيخنا هذا اشارة الى قوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم م والخراج وان قل ش هذا جواب عن قول الشافعي والخراج غير معادل لقلته تقرير الجواب ان الخراج م وان قل حالا ش لكونه بعض ما يكن انه يخرج في سنة م فقد جل ش بالجيم م مالا ش اي في المستقبل م لدوامه ش في وجوبه كل سنة م وان من ش اي الامام م عليهم ش اي على الكفار بالرقاب والاراضي يدفع اليهم من المنقولات بقدر ما يتهيا لهم العمل ش لانهم لا يتمكنون من الانتفاع بالاراضي الا باسباب المزارعة فلابد من ان يدفع لهم ما به يتقوتون على ذلك م ليخرج عن حد الكراهة ش معناه كما قال الامام التمرتاشي فان من عليهم برقابهم واراضيهم وقسم الكساء والدراري وساير الاموال جاز ولكن يكره لانهم ينتفعون بالاراضي بدون الاموال ولا بقاء لهم بدون ما يمكنه توجيه العمر الا ان يدفع لهم ما يمكنهم به العمل في الاراضي ولان عمر رضي الله عنه لم يفعل ذلك

وهو

وهو الامام في هذا الباب وفيه نص بينا الجوان بلا فاين م وهو ش اي الامام م وفي بعض النسخ م قال ش اي القدوري م وهو م في الاسارى بالخيار ان شاء قتلهم م لانه عليه السلام ش اي لان النبي صلى الله عليه وسلم م قتلهم ش اخرج البخاري ومسلم عن الزهري عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عام الفتح وعلى راسه مغفر فلما نزعه جاءه رجل فقال يا رسول الله ابن خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتلوه زاد البخاري قال مالك ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فيما نرى والله اعلم يومئذ محرما واخرج ابو داود في المراسيل عن سعيد بن جبير ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل يوم بدر ثلاثة من قريش صبرا المطعم بن عدي والنضر بن الحارث وعقبة بن ابي معيط ورواه ابو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال وقال هكذا تقوله هشيم المطعم بن عدي وهو غلط وانما هو طعيمة بن عدي وهو اخو مطعم واهل المغازي ينكرون قتل مطعم بن عدي يوم بدر ويقولون مات بمكة قبل بدر وانما الذي قتل يوم بدر اخوه طعيمة ولم يقتل صبرا وانما قتل في المعركة والله اعلم م ولان فيه ش اي في قتل الاسارى م حسم مادة الفساد ش اي قطعها بالكلية م وان شاء ش اي الامام م استرقهم لان فيه ش اي في استرقاقهم م دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام م وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين لما بينا ش اي من فعل عمر رضي الله عنه م الا في مشركي العرب والمرتدين على ما نبين ش اي في باب الجزية ان شاء الله تعالى م ولا يجوز ان يردهم الى دار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا ش اي فان اسلم الاسارى بعد الاسر لا يقتلهم لاندفاع الشر بدونه اي بدون القتل لان الغرض من قتلهم دفع شرهم وقد حصل ذلك بالاسلام بدون القتل فلا حاجة اليه لكن يجوز استرقاقهم وهو معنى قوله م قوله ش اي الامام م ان يسترقهم توفيرا للمنفعة ش بعد انعقاد سبب الملك ش وهو اخذهم وقهرهم م بخلاف اسلامهم قبل الاخذ ش حيث لا يجوز استرقاقهم م لانه لم ينعقد السبب بعد ش اي سبب الملك وهو الاستيلاء والاخذ بعد الاسلام م ولا يفادى بالاسارى عند ابي حنيفة رضي الله عنه ش المفاداة تكون بين اثنين لانه من باب المفاعلة يقال فاداه اذا اطلقه واخذ فديته كذا قال المطرزي وفداء الاسير استنقاذه بنفس او مال ... لك المال ... وقد مات وعن المبرد المفاداة ان تدفع رجلا وتاخذ رجلا والفداء ان تشتريه وقيل بمعنى وقال ابن الاثير الفداء بالكسير والمد والفتح مع القصر فكاك الاسير فقال فداه يفديه فداء وفدى وفاداه يفاديه مفاداة اذا اعطى فداءه والعوض وفداه بنفسه وفداه اذا قال له جعلت فداك وقيل المفاداة ان تنك الاسير باسير مثله اعلم ان اخذ الفدية بمقابلة اطلاق اسارى المشركين لا يجوز عند ابي حنيفة وهو المشهور عنه م ولا يفادى بهم ش اي بالاسارى التي في ايدينا م اسارى المسلمين وهو قول الشافعي ش وقول مالك واحمد الا بالنساء فانه لا يجوز المفاداة بالنساء عندهم ومنع احمد المفاداة بصبيانهم م لان فيه تخليص المسلم وهو اولى من

وتالام

تقتل الكافر والانتفاع به ش اي اولى من قتل الكافر الاسير في ايدينا والانتفاع بالكافر م وله ش اي ولابي
حنيفة م ان فيه ش اي في فدائه اسارى المسلمين لهم م معونة للكفرة ش وفي بعض النسخ تقوية م
وفي بعض النسخ تقوية ش لانه ش اي الاسير الذي يدفع اليهم م يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير
من استنقاذ الاسير المسلم لانه اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء ش من الله تعالى له م في حقه ش حال كونه
م غير مضاف الينا ش اي الى فعلنا م والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا ش بطريق التسبب
فلا يجوز فان قلت حديث الطحاوي في شرح الاثار عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم فادى برجل من المشركين رجلين من المسلمين قلت هو منسوخ بدليل ما اخبر عمران
ابن حصين في شرح الاثار ايضا مخبرا ان النبي صلى الله عليه وسلم فدى بذلك المأسور لعله
اقر بالاسلام وقد نسخ الله رد احد من اهل الاسلام الى الكفار بقوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار م
اما المفاداة بمال ياخذه منهم ش اي يأخذ الامام من الكفار م لا يجوز في المشهور من المذهب لما بينا
ش اي بقوله ان فيه معونة للكفرة م وفي السير الكبير ش عن محمد م انه لا باس به اذا كان بالمسلمين
حاجة استدلالا باسارى بدر ش لانه عليه السلام فادى المشركين ببدر بالمال والفداء وكان اربعة
الاف درهم وبه قال الشافعي واحمد وقال الاوزاعي [illegible] انه لا يجيء من نزول الآية بالانكار
على المفاداة قلت وهي قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فقال صلى
الله عليه وسلم لو نزل العذاب ما نجا منه الا عمر لان عمر رضي الله عنه كان يشير بالقتل م ولو كان
اسلم الاسير في ايدينا لا يفادى بمسلم اسير في ايديهم ش لانه لا فائدة في تخليص المسلم بالمسلم م الا
اذا طابت نفسه به ش اي الاولى بذلك نفس الاسير المسلم م وهو مأمون على اسلامه ش لا يخاف
عليه بالردة وينبغي ان يكون هذا على قولهما لا في المشهور عن ابي حنيفة لانه لا يفادي الاسير لا بالنفس
ولا بالمال م قال ش اي القدوري م ولا يجوز المن عليهم ش هذا قول الفقهاء الاربعة وقوله م اي على الاسارى
ش من كلام المصنف رحمه الله والمن هو الانعام عليهم بان يتركهم مجانا بدون اجراء الاحكام عليهم
من القتل او الاسترقاق او تركهم ذمة للمسلمين م خلافا للشافعي ش ومالك واحمد وقال الشافعي
حكمهم احد الامور الاربعة القتل والاسترقاق والمفاداة بالاسارى او بالمال والمن وعندنا احد
الامور الثلاثة ولا يجوز الفداء والمن م فانه ش اي فان الشافعي م يقول من رسول الله صلى الله عليه
وسلم على بعض الاسارى يوم بدر وحكى انه عليه السلام من على ابي عزة الجمحي يوم بدر م ولنا قوله
تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم م ولانه ش اي ولان المأسور كما قاله الكاكي والاولى
ان يقال ولان الشأن م بالاسر والقهر ش اي القهر م ثبت حق الاسترقاق فيه ش اي في المأسور
م فلا يجوز اسقاطه ش اي اسقاط الحق م بغير منفعة وعوض ش كسائر الاموال المغنومة ولان
في ذلك تقوية لهم على المسلمين فلا يجوز كردّ السلاح اليهم م وما رواه ش اي الشافعي م منسوخ بما
تلونا ش وهو قوله تعالى اقتلوا المشركين لانه متأخر نزل بعد ذلك لان سورة براءة آخر ما نزلت
وقد تضمنت وجوب القتل على كل حال بقوله فاقتلوا المشركين لكان ناسخا لما تقدم كله فان قيل
ان يقول قد اجمعوا على انه مخصوص خص منه الذمي والمستأمن فجاز ان يخص منه الاسير قياسا
عليهم او بحديث ابي عزة او غيرهما والجواب ان قياس الاسير على الذمي فاسد لوجود
المنة فيه دون الاسير وهي المناط وكذا على المستأمن لعدم استحقاق رقبته وحديث ابي
عزة متقدم على الآية وغيرهما غير موجود او غير معلوم فلا يصلح للتخصيص بشيء من ذلك م واذا
اراد الامام العود ش اي الى دار الاسلام م ومعه مواش ش جمع ماشية وهي الابل والبقر

والغنم ش فلم يقدر على نقلها ش الى دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا يعقرها ولا يتركها وقال الشافعي
يتركها ش وبه قال احمد وقال مالك يجوز عقرها لا حرقها م لانه عليه السلام ش اي لان النبي
صلى الله عليه وسلم م نهى عن ذبح الشاة الا لماكلة ش هذا غريب وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا
محمد بن فضيل عن يحيى بن سعيد قال حدثت ان ابا بكر رضي الله عنه بعث جيوشا الحديث وفيه لا تعقرن
شاة ولا بعيرا الا لماكلة والماكلة بفتح الكاف وضمها مصدر كالاكل م ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض
صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ش والحاق الغيظ بهم م ثم يحرق بالنار لتنقطع
منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان ش والجامع قطع المنفعة عنهم م بخلاف التحريق قبل
الذبح ش حيث لا يجوز م لانه منهي عنه ش اي لان الحرق بالنار منهي عنه وفيه احاديث منها
ما رواه البخاري عن سليمان بن يسار عن ابي هريرة بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في
بعث فقال ان وجدتم فلانا وفلانا فاحرقوهما بالنار فلما خرجنا دعانا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ان وجدتم فلانا وفلانا فاقتلوهما ولا تحرقوهما فانه لا يعذب بها الا الله واخرجه
البزار في مسنده وسمى الرجلين فقال فيه ان وجدتم هبار بن الاسود ونافع بن عبد القيس
م وبخلاف العقر ش حيث لا يجوز م لانه مثلة ش وهو حرام م وتحرق الاسلحة ايضا ش لقطع
نزهتهم هذا اذا كانت الايام لا يستطيع عن اخراجها الى دار الاسلام وكانت مما يحترق بالنار
م وما لا يحترق منها ش بان كان من الحديد م يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالا
للمنفعة عليهم ش لان قطع قوتهم بهذا السلاح يكون بالدفن م ولا تقسم غنيمة في دار الحرب
حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي لا باس بذلك ش اي بالقسم في دار الحرب بعد
ما تم انهزام المشركين وبه قال احمد وقال مالك تعجل قسمة الاموال في دار الحرب وتؤخر
قسمة السبي الى دار الاسلام م واصله ش اي اصل الخلاف ان الملك للغانمين لا يثبت
قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده ش اي وعند الشافعي يثبت ويبتنى على هذا
الاصل عدة من المسائل ش منها ان احدا من الغانمين اذا وطئ امة من السبي فولدت فادعاه
ثبت نسبه عندهم وصارت ام ولد له ثم وعندنا لا يثبت النسب لعدم الملك ويجب
العقر ويقسم الامة والولد والعقر بين الغانمين ومنها البيع لو باع الامام او واحد من الغزاة
شيئا من الغنيمة لا يجوز عندنا خلافا لهم ومنها الارث اذا مات احد الغزاة في دار
الحرب لا يورث سهمه عندنا خلافا لهم ومنها لو لحق المدد قبل القسمة لا يشارك
عندهم ويشارك عندنا ومنها لو اتلف واحد شيئا من الغنيمة قبل الاحراز لا يضمن عندنا
خلافا لهم م ذكرنا في الكفاية بتوفيق الله ش اراد بالكفاية كفاية المنتهي وهو كتاب متقدم
لم يقع في ديارنا العراق والشام ومصر م له ش اي للشافعي م ان سبب الملك الاستيلاء
اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ش والاحتطاب م ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات
اليد وهو متحقق ش اي الاستيلاء م ولنا انه عليه السلام ش اي ان النبي صلى الله عليه
وسلم م نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب ش هذا غريب لم يثبت اصلا م والخلاف ش اي
الخلاف المذكور بيننا وبين الشافعي م ثابت فيه ش اي في البيع فيتحقق حرمة البيع حرمة القسمة
م والقسمة بيع معنى ش اي من حيث المعنى لاشتمالها على الافراز والمبادلة لا محالة م فتدخل
تحته ش اي تدخل القسمة تحت البيع فكما لا يجوز البيع لا تجوز القسمة م ولان الاستيلاء
اثبات اليد الحافظة ش وهي اليد التي تثبت بها حفظ العين م والناقلة ش اي واثبات

اليد النائلة وهي التي تنقل العين من تحت يد مالكها الى تواري وقال الكاكي والنائلة بان ينقله كيف شاء
ويتصرف فيه • وقيل النائلة بالاحراز الى دار الاسلام م والثاني ش اي اثبات
اليد النائلة م منعدم لقدرتهم ش اي لقدرة الكفرة م على الاستنقاذ ش اي الاستخلاص
لانهم قاهرون بالدار يعني لانها في ايديهم م ووجوده ش بالجر عطف على قوله لقدرتهم اي ولوجود
الاستنقاذ م ظاهرا ش لكون الدار في ايديهم لان الدار انما تضاف الينا او اليهم باعتبار
القوة والاستيلاء ولما ثبتت هذه البقعة منسوبة اليهم عرفنا ان القوة لهم الا ترى انه
يحل للامام ان يرجع الى دار الاسلام ويترك هذه البقعة في ايديهم والعزم على الاسترداد
ظاهر يمنع ثبوت يد المسلمين بخلاف ما اذا فتحت البلدة لانها صارت دار الاسلام بفتحها
واجراء الاحكام فيها فكان فتح البلد كالاحراز بدارنا اليه اشار في المبسوط وفي السير الكبير
الارض التي يخاف فيها المسلمون من ارض العدو ودار الاسلام ما غلب عليها المسلمون وكانوا
فيه آمنين م ثم قيل موضع الخلاف ش قال الاكمل اي ان موضع الخلاف فيما اذا صدرت
القسمة عن الامام بدون الاجتهاد هل يثبت حكم الملك لمن وقعت الغنيمة في نصيبه من الاكل
والوطي وسائر الانتفاع او لا فعنده يثبت وعندنا لا يثبت • وقال الاترازي قوله ثم قيل
موضع الخلاف يعني اختلفوا في المراد بقوله ولا تقسم غنيمة في دار الحرب • قال بعض المشايخ
المراد منه عدم جواز القسمة حتى لا يثبت الاحكام المترتبة على القسمة كما يثبت الملك عن ملك الغير
او ثبتت له الملك بملكه على وجه يظهر اثره في حق الوطي ونفاذ البيع والهبة وغير ذلك • وقال
بعضهم المراد منه الكراهة بدونه اي بدون الملك انتهى • قلت تفسير الاكمل يشعر بان
معنى قوله ثم قيل موضع الخلاف اي الخلاف الذي بيننا وبين الشافعي وتفسير الاترازي
يشعر بان المراد من موضع الخلاف اختلاف المشايخ قطعا للنظر عن خلاف الشافعي والذي قاله
الاكمل اوجه على ما لا يخفى لانه لا خلاف بيننا وبينه فيما اذا قسم الامام عن اجتهاد انه يجوز
والخلاف فيما اذا قسم لا عن اجتهاد كما صرح به المصنف بقوله م ترتب الاحكام على القسمة ش
ارتفاع ترتب الاحكام على انه خبر لقوله موضع الخلاف واراد بالاحكام احكام الملك وهي
ما ذكرنا الاشياء الثابتة بالملك م اذا قسم الامام لا عن اجتهاد ش قيد به لانه اذا قسمها عن اجتهاد
جاز بالاتفاق وانما قيد به ليظهر موضع الخلاف م لان حكم الملك لا يثبت بدونه ش
اي بدون الملك معناه ان ترتب هذه الاحكام دليل ثبوت الملك المستلزم لجواز القسمة
فعنده مترتبة بعين القسمة الصادرة لا عن اجتهاد فيلزم منه ثبوت الملك وعندنا ليست
بمترتبة لان الملك لم يكن ثابتا وهذا لان الملك علة لترتب الاحكام وقد وجد
المعلول فيلزم وجود العلة لئلا يلزم تخلف العلة عن المعلول وعندنا لم يوجد المعلول
فيلزم عدم وجود العلة لئلا يلزم تخلف العلة عن المعلول م وقيل الكراهة ش اي
قيل حكم قسمة الغنائم في دار الحرب على مذهبنا الكراهة لا عدم الجواز لان الخلاف في
القسمة من قطع شوكة المدد تقل بها رغبتهم في اللحوق بالجيش ولانه اذا قسم تفرقوا
فربما يكر العدو على بعضهم فهذا امر وراء ما يتم به القسمة فلا يمنع جوازها ثم اشار المصنف
الى الخلاف في الكراهة هل هي كراهة تحريم او كراهة تنزيه فقال م وهي كراهة تنزيه
عند محمد فانه قال ش اي فان محمدا قال في السير الكبير م على قول ابي حنيفة وابي يوسف
لا يجوز القسمة في دار الحرب وعند محمد الافضل ان يقسم في دار الاسلام ش وفيه نظر لان

هذا

هذا اشارة الى ان قول محمد على خلاف قول ابي حنيفة في القسمة في دار الحرب وليس بمشهور فانه لا خلاف بينهم
في ظاهر الرواية عن اصحابنا وفي غير ظاهر الرواية الافضلية منقولة عن ابي يوسف وايضا قوله على قول
ابي حنيفة وابي يوسف لا يجوز القسمة يدل على خلاف ما يدل عليه قوله • وقيل الكراهة
وفي الجملة هذا الموضع لا يخلو عن تسامح والحاصل عنده انهم اختلفوا في المراد بقوله ولا تقسم غنيمة
في دار الحرب فقال بعض المشايخ المراد به عدم جواز القسمة حتى لا يثبت الاحكام المترتبة على القسمة
وقال بعضهم المراد به الكراهة وعلى هذا قوله على قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يجوز القسمة
انما يصح على قول الاولين فافهم م ووجه الكراهة ان دليل البطلان ش اي دليل بطلان القسمة م راجح
ش على دليل جوازها لعدم تمام الاستيلاء م الا انه ش اي ان دليل البطلان م تقاعد عن سلب
الجواز ش اي القسمة تجوز بالاجماع اي ثابت فظاهر وقاعدتنا لانها كانت عن اجتهاد ونظيره
قوله عليه السلام الحج تشييع فانه لما تقاعد عن بطلان الطهارة لمعارضة قوله عليه السلام
الحج ليست بنجسة قلنا بالكراهة ثمة كذا هنا م فلا يتقاعد عن اثبات الكراهة ش لانه لما تقاعد عن
نفي الجواز بالاتفاق يثبت الكراهة كما في سؤر الهرة وهذا الذي ذكرنا ان الكراهة عند عدم الحاجة
اما لو احتاج الغزاة الى الانتفاع بالمتاع والثياب والدواب تقسم لهم في دار الحرب لتحقق
الحاجة م قال ش اي القدوري م والردء ش بكسر الراء وسكون الدال المهملة وفي آخره
همزة وهو العون يقال ردأته ردءا اذا اعنته والردء بالفتح مصدر والردء مرفوع بالابتداء وقوله
م والمقاتل ش عطف عليه وقوله م في العسكر ش ظرف الاثنين وقوله م سواء ش بالرفع
خبر المبتدا والقياس ان يقال سواءان ولكن جاء في الاستعمال بالافراد ايضا قال الجوهري وهما
في هذا الامر سواء وان شئت سواءان وهم سواء للجميع وهم اسواء وهم سواسية اي اشباه
مثل ثمانية على غير قياس م لا يختلفون في السبب ش اي سبب الاستحقاق م وهو المجاوزة
ش اي مجاوزة الدرب اللغة م على ما عرف ش اي في طريقة الخلاف م وكذلك ش اي وكذلك
يستوي مع المقاتل في الحرب م اذا لم يقاتل ش احدهم م لمرض ش اي لاجل كونه مريضا م او غيره
ش اي او غير المرض بان بعثه الامام الى حاجة ولم يحضر الوقعة م لما ذكرنا ش من الاستواء في
السبب م واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم
فيها ش اي شارك المدد العسكر في الغنيمة وانما اسند الفعل الى ضمير الجماعة لان المدد
يقع على الجماعة م خلافا للشافعي بعد انقضاء القتال ش فعنده اذا لحقوا بعد تقضي الحرب وجمع
الغنائم لم يشركوهم واذا لحقوا بعد تقضي الحرب وقبل احراز الغنائم ففيه قولان م وهو
ش اي المذكور من الخلاف م بناء على ما مهدناه من الاصل ش اي سبب ملك الغانمين تمام القهر
وذلك بالاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده بتمام الانهزام م وانما ينقطع حق المشاركة عندنا
بالاحراز ش بدار الاسلام م او بقسمة الامام في دار الحرب ش قبل لحاق المدد م او ببيعه المغانم
فيها ش اي او بيع الامام الغنيمة في دار الحرب قبل لحاق المدد لان بكل منها ش اي لان
بكل واحد من هذه الاشياء الثلاثة م يتم الملك ش اي ملك الغزاة م فتنقطع شركة المدد ش
فلا يستحقون شيئا م قال ش اي القدوري م ولا حق لاهل سوق العسكر الا ان يقاتلوا ش
اي ولا سهم ولا رضخ وبه صرح في المبسوط فاذا قاتلوا استحقوا السهم وبه قال مالك واحمد والشافعي
في قول وقال اصحاب المالكية لا يستحق احد منهم شيئا وان قاتل لعدم قصد الجهاد م وقال الشافعي
في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م الغنيمة

لمن شهد الوقعة ش الصحيح ان هذا ليس بحديث مرفوع وانما هو موقوف على عمر رضي الله عنه رواه ابن ابي
شيبة في مصنفه مطولا حدثنا وكيع ثنا شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق عن ابن شهاب ان اهل البصرة
غزوا نهاوند فامدهم اهل الكوفة وعليهم عمار بن ياسر رضي الله عنه الحديث وفيه كتب عمر رضي
الله عنه ان الغنيمة لمن شهد الوقعة ورواه الطبراني في معجمه والبيهقي في سننه وقال هو الصحيح
من قول عمر رضي الله عنه م ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ش اي سواد العسكر م ولنا انه
لم يوجد المجاوزة ش اي منا المدد م على قصد القتال ش لانه بقصدهم الجهاد لا اعزاز الدين
ولا ارهاب العدو م كما تعدم السبب الظاهر ش وهو مجاوزة الدرب بنية القتال كما هو مذهبنا
او شهود الوقعة بنية القتال كما هو مذهب الشافعي واذا كان كذلك م فيعتبر السبب الحقيقي
وهو القتال ش لانه سبب الاستحقاق ش اي ينبني القتال استحقاق السهم م على حسب حاله ش اي حال
السوق في حال كونه م فارسا او راجلا عند القتال ش الا لمن كان فارسا فله سهم الفرسان ولمن قاتل
راجلا لاهلية سهم الرجالة م وما رواه ش اي الشافعي م موقوف على عمر رضي الله عنه وقد ذكرناه
فاذا كان موقوفا عليه يكون كلام الصحابي وتقليد الصحابي ليس بحجة عنده علينا م او نؤوله
ش اي او تاويل هذا الذي احتج به الشافعي انه ح م لمن شهدها على قصد القتال ش اي لمن شهد
الوقعة على نية القتال م فان لم يكن للامام حمولة ش بفتح الحاء ما يحمل عليه من بعير او فرس او بغل
او حمار م يحمل عليها ش اي على الحمولة م الغنائم ش جمع غنيمة م قسمها ش اي الغنائم بين الغانمين
قسمة ايداع ش اي على وجه الوديعة لا قسمة تمليك م ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها
منهم ش اي من الغانمين م فيقسمها ش بينهم بعد ذلك م قال ش اي المصنف رحمه الله م هكذا
ذكر في المختصر ش اي هكذا ذكر القدوري في مختصره حيث قال وان لم يكن للامام حمولة الى
اخر ما ذكره المصنف من كلامه م ولم يشترط ش اي القدوري م رضاهم ش اي رضى الغانمين
بل ذكره مطلقا م وهو ش اي الذي ذكره القدوري مطلقا م رواية السير الكبير ش حيث
قال فيه يكرههم على ذلك باجر المثل وهو اختيار القدوري في مختصره لان فيه دفع الضرر
العام بالخاص ولان منفعته عائدة اليهم فله ان يفعل ذلك بحقهم نظرا لهم كما لو اضطر الى تناول
طعام الغير حيث يتناوله بالقيمة م والجملة في هذا ش اي جملة الكلام في هذا الموضع م ان الامام
اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم ش ومن النظر حمل ما لهم على
ما لهم م وكذا ش اي الحكم م اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه ش اي لان بيت المال مال المسلمين
فيحمل ما لهم بما لهم م ولو كان ش اي ما يحمل عليه م للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم في رواية السير
الصغير ش لا يكرههم عليه لعدم حل الانتفاع بمال الغير الا بطيبة من نفسه فيكون هذا اجبارا
على الاجارة ابتداء وهو معنى قوله م لانه ابتداء اجارة ش فلا يجوز وقوله ابتداء اجارة
احتراز عن اجارة في حالة البقاء حيث يجوز الجبر فيه باتفاق الروايات كمن استاجر سفينة
شهرا فمضت المدة في وسط البحر فانه ينعقد عليها اجارة اخرى بغير رضى المالك باجر المثل
ذكر في المحيط م كما اذا نفقت دابته ش اي كما اذا هلكت دابة انسان م في مفازة ومع رفيقه
فضل حمولة ش حيث لا يجبر على الحمل باجر المثل بلا رضاه فكذا هنا م ويجبرهم ش اي الامام
في رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص ش اي لان الاجبار على الاجارة
دفع الضرر العام بتحميل الضرر الخاص وقياسه مسالة السفينة في وسط البحر والدابة في وسط
المفازة عند مضي مدة الاجارة او موت صاحب الدابة او السفينة فانه يبقى الاجارة والاجر

من

من الغنيمة م ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبلها ش اي قبل القسمة
ومع هذا اذا باع الامام صح لانه مجتهد فيه ذكره في شرح الطحاوي فعلم بهذا ان المراد بقوله
لا يجوز بيع الغنائم الكراهة لا نفي ترتب الاحكام والكراهة ايضا فيما اذا باع لا لحاجة الغزاة واذا
باع لدفع حاجتهم فينبغي ان لا يكره لان مال اهل الحرب مباح في الضرورة فيستباح المحظور فلان
يستباح المباح اولى ولا كراهة مع الاباحة م وفيه ش اي وفي بيع الغنائم قبل القسمة م خلاف
الشافعي ش فعنده يجوز لان سبب الملك عنده الاستيلاء م وقد بيناه الاصل ش ان الملك للغانمين
قبل الاحراز بدار الاسلام لا يثبت عندنا خلافا له م ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلا حق
له في الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها ش اي بعد اخراج الغنيمة م الى دار الاسلام فنصيبه
لورثته ش اي لورثته الذي مات من الغانمين م لان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز
ش بدار الاسلام م وانما الملك ش يثبت م بعده ش اي بعد الاحراز بدار الاسلام م وقال الشافعي
رضي الله عنه من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده ش اي عند
الشافعي م لوجود سببه ش اي في مسالة قسمة الغنيمة في دار الحرب م ولا باس بان يعلف ش
قال الجوهري علفت الدابة اعلفها علفا من باب ضرب يضرب اذا اطعمتها العلف وقال ابن دريد لا يقال
اعلفتها والدابة معلوفة وعليف والعلف بفتح اللام كل ما اعتلفته الدابة والعلف بسكون
اللام مصدر كما ذكرناه وقوله م العسكر ش بالرفع فاعل يعلف والمفعول محذوف وهو
الدابة ولفظ يعلف يدل عليه لان العلف يكون للدابة م في دار الحرب وياكلوا ما وجدوه
من الطعام قال ش اي المصنف م ارسله ش اي القدوري يعني اطلقه م ولم يقيده بالحاجة
م وقد شرطها ش اي شرط الحاجة محمد م في رواية ش وهي رواية السير الصغير م ولم يشترطها
في الاخرى وهي رواية السير الكبير واختارها الكرخي في مختصره وشيخ القدوري حيث
اطلقها م وجه الاولى ش وهي رواية السير الصغير م انه ش اي ان ما وجدوه من العلف
والطعام م مشترك ش بين الغانمين م فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدواب
ش اي كما لا يباح الانتفاع في الثياب والدواب والسلاح الا للحاجة م وجه الاخرى ش اي
الرواية الاخرى وهي رواية السير الكبير م قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه
وسلم م في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها ش هذا رواه البيهقي في كتاب المعرفة
باسناده عن عبد الله بن عمرو قال لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر كلوا واعلفوا
ولا تحملوا م ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب لان الغازي لا يستصحب
قوت نفسه وعلف ظهره ش الظهر الدابة قال الجوهري الظهر الراحلة وقال صاحب المغرب لفظ
الظهر مستعار للدابة م مدة مقامه فيها ش اي في دار الحرب م والميرة ش اي الطعام م
منقطعة فبقي على اصل الاباحة للحاجة ش اي الاحتياج م بخلاف السلاح ش حيث لا يستعمله
م لانه ش اي لان الغازي م يستصحبه ش اي يستصحب السلاح م فانعدم دليل الحاجة
وقد تمس الحاجة ش اي وقد تمس الحاجة الى السلاح بان سقط السيف من يده او انكسر او ذهب
ونحو ذلك م فيعتبر حقيقتها ش اي حقيقة الحاجة لا دليل الحاجة فيستعمله اي فيستعمل
السلاح ثم يرده الى المغنم اذا استغنى عنه م اي عن السلاح م والدابة مثل السلاح اي يعتبر
فيها حقيقة الحاجة وههنا اذا اعتبر فيها الركوب فاما اذا اعتبر فيها الاكل فهي كالطعام
حتى يجوز ذبح الابل والبقر والغنم للاكل ذكره في المحيط م والادهان م والطعام ش اي المراد من

الطعام المذكور فيما مضى من قوله ويأكلوا ما وجدوه من الطعام م كالخبز واللحم وما يستعمل فيه ش
اي في الخبز كالسمن والزيت م قال ويستعملوا الحطب ش اي القدوري ويستعملوا الحطب لتعذر نقله من دار الاسلام
م وفي بعض النسخ ش اي وفي بعض نسخ القدوري م الطيب ش اي ويستعملوا الطيب وهذا الذي يصح
لان القدوري نفسه قال في شرح مختصر الكرخي بعدم جواز الانتفاع بالطيب م ويدهنوا بالدهن
ش هذا ايضا لفظ القدوري المراد به بالدهن الماكول كالزيت لانه لما صار ماكولا كان صرفه الى بدنه
كصرفه الى اكله واذا لم يكن ماكولا لا ينتفع به بل يرده الى الغنيمة كذا ذكره الفقيه [illegible] في شرحه وفي
المحيط لو اصابوا سمنا او زيتا او دهن سمسم او فاكهة يابسة او رطبة او سكرا او عسلا او غير ذلك
من الادوية والطيب ودهن البنفسج ودهن الخيري لان هذه الادهان لا توكل ولا يستعمل للحاجة
الاصلية بل يستعمل للزينة وكل ما لا يوكل ولا يشرب فلا ينبغي ان ينتفع منه بشيء قل او كثر لقوله
عليه السلام ردوا الخيط والمخيط وقال فيه وما استهلكه في دار الحرب مما له قيمة او ليس له قيمة
فذلك هدر م ويوقحوا به الدابة ش هذا ايضا لفظ القدوري ويوقحوا من الترقيح والتوقيح الدابة
تصليب حافرها بالشحم المذاب اذا حفي او رق من كثرة المشي وفي المجمل استوقح الحافر اذا صلب
قال الاتراري والترقيح خطأ كذا في المغرب وفي خط الامام نجم الدين الكبير رحمه الله بخطه
بالراء من الترقيح وهو المنقول عن المصنف قال هكذا قراناه على المشايخ قال في الجمهرة رقح فلان
عيشه ترقيحا اذا اصلحه وقال الاكمل قال شيخي العلامة صاحب النهاية وكذا بخط شيخي مولانا
حافظ الدين بالراء من الترقيح وهو الاصلاح وهذا اصح لانه اعم وقال الاتراري رايت في نسخة [illegible] من
مختصر الكرخي مكتوبة في تاريخ سنة [illegible] بالواو وكذا قاله صاحب المغرب بالواو انتهى وكذا
رايت بخط شيخي العلامة انه بالواو [illegible] م لمساس الحاجة الى ذلك ش اشارة الى جميع ما ذكر من قوله
والطعام كالخبز الى هنا م ويقاتلوا بما يجدونه من السلاح ش هذا لفظ القدوري معطوف على قوله
بان يعلفوا العسكر م كل ذلك بلا قسمة ش هذا ايضا لفظ القدوري معطوف على قوله بان يعلفوا اي كل
ما قلنا من علف الدابة واكل طعام الغنيمة واستعمال الحطب والادهان بالدهن الماكول كالزيت
لانه لما صار ماكولا كان صرفه الى بدنه كصرفه الى اكله واذا لم يكن ماكولا لا ينتفع به بل يرده الى
والقتال بسلاح الغنيمة بغير قسمتها م وتاويله ش اي تاويل قول القدوري ويقاتلوا بما يجدونه من
السلاح م اذا احتاج بان لم يكن له سلاح ش فاذا احتاج اليه فهذا التاويل لانه اذا احتاج المحارب
الى استعمال سلاح الغنيمة بسبب [illegible] سلاحه لا يجوز م وقد بيناه ش اشار الى قوله بخلاف
السلاح لانه يستصحبه الى الحرب م ولا يجوز ان يبيعوا من ذلك شيئا ش هذا ايضا لفظ القدوري
واشار بذلك الى ما ذكر من العلف للدواب واخذ الطعام للاكل والحطب للاستعمال والدهن
للادهان والسلاح للقتال م ولا يتمولونه ش هذا ايضا لفظ القدوري من التمول وهو صيانته
ذلك وادخاره الى وقت الحاجة وقال الاترازي ولا يتمولونه عطف على قوله ولا يجوز لا على قوله
ان يبيعوا لان ذلك يكون تعليقا اي لا يسعون ولا يتمولون فلو كان عطفا على ان يبيعوا كان اثباتا
للتمول لان النفي في النفي اثبات م لان البيع يترتب على الملك ولا ملك ش اي هنا م على ما قدمناه ش
من قوله انه لا ملك قبل الاحراز م وانما هو اباحة ش اي الانتفاع بالاشياء المذكورة اباحة
ش لضرورة الحاجة وقد زالت الحاجة فلا يبقى الا اباحة م وصار ش هذا م كالمباح له الطعام ش
يعني كما اذا اباح لجماعة [illegible] لا يجوز له ان يبيع ويتمول م وقوله ش اي وقول القدوري
رحمه الله م ولا يتمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونها بالذهب والفضة والعروض لانه

الا ان ذلك الى ان يبلغ شيئا من الاشياء التي لا يجوز بيعها م احدهم ش اي احد الغانمين م رد الثمن الى الغنيمة
لانه بدل عين كانت للجماعة ش اي عين مشتركة بين الغانمين م واما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها
قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك ش اي لاجل اشتراك الغانمين فيهما م الا انه ش اي غير ان الشأن
م يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة
فالمكروه اولى ش بان يستباح م وهذا لان حق المدد ش هذا جواب عن سوال مقدر بان يقال كيف
جازت القسمة وفيها قطع حق المدد وهو المدد لان المدد حالة الحق لهم لتشركهم فاجاب بقوله
وهذا الحق ش اي جواز القسمة م لانه حق المدد ش الذي يلحق م محتمل وحاجة هؤلاء ش اي العسكر
الموجودين م متيقن بها ش اي بالحاجة م وكان ش اي المتيقن بها م اولى بالمراعاة ش لانه لا اعتبار
للاحتمال مع وجود اليقين م ولم يذكر ش اي محمد في كتاب السير م القسمة في السلاح ش اذا احتاجوا
اليه م ولا فرق في الحقيقة ش بين السلاح وبين الثياب والمتاع والدواب في جواز القسمة
عند الحاجة م فانه ش اي فان الشأن م اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين ش اي في
فصل السلاح وفصل الثياب والمتاع والدواب م وان احتاج الكل ش اي كل الغزاة ش يقسم
في الفصلين ش المذكورين م بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه
ش المذكورين م بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه ش اي الى السبي
من فضول الحوائج ش لانه من اصولها م وفي المبسوط لا يقسم السبي لانه لا يقسم والله اعلم اليه قبل الاحراز
لانه لا يقع حاجة الاحياء اليه ولا يستهم لانه لا يملكه [illegible] الاحراز وان [illegible] المشي [illegible]
في الاركاب اعزاز او هم اهل لصغار لان الكل ما لم يطيقوا فليس عليه فضل حموله وقد بعث
نفس من معه فضل حموله قبل الرجال وترك النساء والصبيان لان النبي صلى الله عليه وسلم
قتل رجال بني قريظة ولم يقتل النساء والصبيان وان كان [illegible] حموله على الجمال
فيه روايتان م قال ش اي القدوري م ومن اسلم منهم ش اي من الكفار هذا لفظ القدوري وفي
معناه في دار الحرب ش هذه المسالة [illegible] يعني قول القدوري اسلم منهم اي اسلم في دار الحرب [illegible]
احتاج الى هذا التاويل [illegible] الاحراز بعضهم [illegible] اسلم في دار الاسلام ثم ظهرنا على دار الحرب
كان اولاده واموال الذكرنا [illegible] احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافيه وهذا الا ان الرق جزاء
الكفر [illegible] لانهم لما استنكفوا ان يكونوا عبيد الله عز وجل جازاهم الله بان يكونوا عبيد عبيده
خلاف [illegible] حالة البقاء فانه صار من الامور الحكمية م واولاده الصغار ش بالنصب عطفا على
قوله نفسه اي واحرز ايضا اولاده الصغار واحرز [illegible] الكبار على ما يجيء م لانهم مسلمون
باسلامه تبعا ش اي باسلام الاب بطريق التبعية له بخلاف الكبار م وكل مال ش بالنصب عطفا على احرز
كل مال م هو في يده لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من اسلم على مال فهو له
ش هذا الحديث رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده من حديث ياسين الزيات عن الزهري عن سعيد
بن المسيب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اسلم على شيء فهو له ورواه ابن
عدي في الكامل واعله بياسين الزيات واسند تضعيفه عن البخاري والنسائي وابن معين
ورواه البيهقي وقال انما يروى عن ابن ابي مليكة وعن عروة مرسلا م لانه ش اي لان المال
م سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين ش اي الغالبين م عليه ش اي على المال م او وديعة ش
بالرفع عطفا على قوله هو في يده م في يد مسلم او ذمي م لانه ش اي لان الوديعة ذكر الضمير باعتبار
المودع م في يد صحيحة ش احترز به عن يد الغاصب م محترمة ش احترز به عن الحربي م ويده اي يد

كل واحد من المتكلم والقاضي م كمين ش لانهما قالا انه وانما اشتبه الحفظ فلما كان بعد ذلك وبعد عقد [illegible]
يضربونها على رواية ابي حفص وعلى رواية ابي سليمان لا يكون فيئا م فان ظهرنا على الدار ش اي فان
غلبنا على دار الحرب التي اسلم المذكور منها م فعقاره فيء ش هكذا ذكر في شرح الجامع الصغير
ولم يذكر فيه خلافا بين اصحابنا وليس في الاصل ايضا ذكر الخلاف الا ان الفقيه ابا الليث [illegible]
شرح الجامع الصغير قال ابو حنيفة [illegible] لا يصير فيئا وهو قول الشافعي واشار اليه بقوله
م وقال الشافعي هو له ش اي العقار [illegible] م لانه في يده ش [illegible] لان العقار
في يده م فصار كالمنقول ش حيث يكون له بالاتفاق م ولنا ان العقار في يد اهل الدار ش اي دار الحرب
م وسلطانها ش [illegible] سلطانها فهو ش اي العقار م من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة
ش بخلاف المنقول م وقيل هذا ش اي [illegible] م قول ابي حنيفة وابي يوسف
الآخر ش اي القول الآخر [illegible] الخلاف فيه م وفي قول محمد
وهو قول ابي يوسف الاول م هو ش اي العقار م كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا يثبت
على العقار عندهما ش اي عند ابي حنيفة وابي يوسف م وعند محمد يثبت ش وفي شرح الطحاوي
ما كان في يده منقولا في مثل الدار والعقار والزرع اذا كان غير محصود عندهما وعند محمد المنقول
وغير المنقول سواء م وزوجته في لانها كافرة حربية لا تتبعه ش اي لا يتبع الزوج م في الاسلام
ش فتكون فيئا م وكذا حملها ش اي حمل المرأة م في خلافا للشافعي م فالمنقول عنه م هو ش اي الشافعي
م يقول انه ش اي ان الحمل م مسلم تبعا ش اي لابيه م كالمنفصل ش اي كالولد المنفصل م ولنا انه
ش اي ان الحمل م جزؤها ش [illegible] م والمسلم محل للتملك ش
هذا جواب عن قول الشافعي انه مسلم تبعا [illegible] المسلم محل للتملك اي يكون
ملكا م تبعا لغيره ش كما اذا تزوج المسلم امة الغير يكون الولد رقيقا تبعا للام وان كان مسلما
باسلام ابيه م بخلاف المنفصل ش جواب عن قوله كالمنفصل [illegible] م لانه ش اي لان المنفصل
م حر لانعدام الجزئية عند ذلك ش [illegible] لانهم احرار [illegible]
ولا تبعية ش [illegible] م ومن قاتل من عبيده ش اي من عبيد [illegible] م فيء لانه لما تمرد على مولاه
خرج من يده وصار تبعا لاهل الدار ش اي لاهل دار الحرب م [illegible] في يد حربي في غصبا
كان فيئا [illegible] اعترض عليه بان ما كان غصبا
[illegible] المودع المسلم [illegible]
يكون يده كيد المسلم [illegible] واجيب بان [illegible] المودع على
الوديعة حقيقي [illegible] واعتبار الحكمي ان يوجب عصمتها فاعتبار الحكمي
يبيحها والعصمة لم يكن [illegible] الاباحة وعصمته [illegible] العصمة
[illegible] الاحترام
لا [illegible] الاحترام [illegible] بالشك وما كان غصبا
في يد مسلم او ذمي فهو في عند ابي حنيفة وقالا لا يكون فيئا م قال ش اي المصنف رحمه الله
م كذا ذكر الخلاف في السير الكبير ش يعني ذكر الخلاف بين ابي حنيفة وبين ابي يوسف ومحمد
حيث جعل ابا حنيفة في ناحية وجعل ابا يوسف ومحمد م وذكر في شرح الجامع الصغير قول
ابي يوسف مع ابي حنيفة ش حيث جعل الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد وجعل
ابا حنيفة وابا يوسف في ناحية وجعل محمدا في ناحية وقال [illegible] وما كان غصبا في يد

مسلم او ذمي فهو في عند ابي حنيفة وقال محمد لا يكون فيئا وفي بعض نسخ الهداية وقالا لا يكون فيئا وليس
ذلك بصحيح [illegible] الخلاف بين ابي حنيفة
وبين محمد [illegible] قول المصنف [illegible] على ان الصحيح قوله فهو في عند ابي حنيفة وقالا
لا يكون فيئا [illegible] لابي حنيفة وابي يوسف [illegible] بقوله
م وذكر في شرح الجامع قول ابي يوسف مع ابي حنيفة ش [illegible]
[illegible]
المصنف هو الخلاف [illegible] بين ابي حنيفة [illegible] ابي يوسف ومحمد [illegible]
قاله الاترازي وفي بعض نسخ الهداية وقالا لا يكون فيئا [illegible]
اي لابي يوسف ومحمد م ان المال تابع للنفس وقد صارت ش اي النفس م معصومة بالاسلام
فيتبعها ماله فيها ش [illegible] له نفسه في العصمة م ولهما ش [illegible] م انه مال مباح
فيملك بالاستيلاء ش يعني [illegible] لانه ليس
معصوما [illegible] بالاستيلاء [illegible] م والنفس لم تصر معصومة بالاسلام
ش جواب عن قولهما ان المال تابع للنفس [illegible] معصومة بالاسلام [illegible]
اي في العصمة [illegible]
بقوله م الا ترى انها [illegible] ش الا ان العصمة المقومة لا تثبت الا
[illegible]
عندنا خلافا للشافعي [illegible] بقوله م الا انه محرم التعرض
في الاصل ش هذا في الحقيقة جواب عما يقال لو لم يكن معصوما [illegible]
[illegible]
مكلفا ش اي [illegible]
[illegible] م والاباحة [illegible]
[illegible]
للامتهان [illegible]
لان [illegible] حقيقة او حكما [illegible]
[illegible] م فلم تثبت العصمة [illegible]
المسلمون [illegible] دار الحرب [illegible] لان الضرورة
[illegible] والاباحة باعتبارها ش اي باعتبار الضرورة [illegible]
[illegible] حتى يورث غنيمة ش يعني [illegible] في هذه الحالة م ولا كذلك قبل
الاخراج [illegible] للضرورة م ومن فضل معه علف او طعام رده الى الغنيمة
ش [illegible] في مختصره وقال المصنف م معناه ش اي يعني قول [illegible]
رده الى الغنيمة م اذا لم تقسم ش اي الغنيمة لانها اذا قسمت لا يتأتى الرد م وعن الشافعي مثل
قولنا وعنه انه لا يرده اعتبارا بالمتلصص ش كما اذا [illegible] الواحد والاثنان دار الحرب بلا اذن
الامام بنية الغارة [illegible] شيئا فلا يكون ذلك مشتركا بين الغانمين لانه مباح سبقت يده
اليه ولا يخمس لانه ليس بغنيمة م ولنا ان الاختصاص ش اي اختصاص العلف والطعام
وخبر ان محذوف تقديره ان الاختصاص كان حاصلا [illegible] م ضرورة الحاجة

ش منصوب على انه مفعول له اي لضرورة الحاجة م وقد زالت ش اي الضرورة م فكذا اذا احتيج الى الاكل والعلف م بخلاف المتلصص ش يعني فانه بالمتلصص غير صحيح لوجود المالك م لانه ش اي لان المتلصص م كان احق به ش اي بالذي اخذه م قبل الاحراز ش بدار الاسلام م وبعد الاسلام م فكذا بعده ش اي بعد الاحراز من بين الغانمين م وامنا الفقهية ش البحثية مسالة متفقة له بدلها اي بعد قسمة الى الاحكام يعني الغنيمة انما حصل من علفها وطعامها احتجت العسكر بعد قسمتها لا باهر الغنيمة الى دار الاسلام م تصدقوا به ش اي بما فضل في ذلك بعونه ان كان اغنيا م انما كانوا الاغنياء كما استعفوا به ان كانوا محاويج ش اي انكانوا محتاجين كما فسر في المعرب يقال محاويج جمعوها الى احتاج والحاجة المحوطة والفاقة يعني محاجهم على غير اللغة قبل حوائج جمع حاجة كما نقل ابن درستويه عن الاصمعي والحاج جمع حاجة ولغوي كرابن سيدة لحاج وكلها جمع محوج مالهم ينطبق الجمع حال الباء لانه احوج يحج الا رشا ومنه قالوا احوج الرجل اذا احتاج بدا حوجه لهم غيرها م لانه ش اي لا يمن لا يحصل بعد القسمة م صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين لا لكثرتهم تفرقهم واستبعد الرد لانه يتعوا به لعدم الاحراز فقد فيه انه المختصر ابن كالدو اوقسم وله قسمه الحنسية فاخرجوه التصدق بعينها والفقير الاوفي على الحالة الشيخ بمقام الاصل ابدا الشيخ الى الملقا ولمن يخصه في الخصيتم فهو المقام الاصل م فاخذ حكمة ش اي اخذ معنا الغنيمة حكم الاصل وانما ذكر ضمير التسلك على تاويل ما يقوم مر على انه نزل المذكور حكما لانه الاكل قلت تجب هذا على تعبير ان يكون امتد لا ضعف ما اصله على ان كل الدرابة او اخذ حكمه اي ولا اخذ حكم الاصل فهو حصل له خلصه الخبر وعطفها على جهة حنيفة شيخي في الخصة على ما قاله الحكم رحمه الله م فصل في كيفية القسمة ش اي هذا فصل في بيان كيفية قسمة الغنائم لما فرغ عن جمع الاحكام [illegible] وقال العوض الى المقاتلين للقسمة [illegible] وكيفية [illegible] لا ناد يعني تفريق المال المقسوم على اهله تجلب المغنوم وشعنا لا اشا الى الاصحاح والصحيح ان يقال معرفة نصيب الخلوا [illegible] فتنح حمس المقولة تعالى فان لله خمسه واستثنى الخمس ش [illegible] الاخراج لوجود منعنا فيه فكانها استثنا لانه يعني لا [illegible] وقيل ان يكون من استثنيت البني اي رفعته لنفسي [illegible] الحكم الى المستثنى منه الخمس لنفسه بقوله فان لله خمسه م وقال تاج الشريعة قوله فانه خمسه استثناء من حيث المعنى لاخراج الخمس لما عنوا ان لله حكم المستثنى خلاف حكم المستثنى منه وهاكن الكلا لان حكم الخمس ان يكون لمصارف الخمس وحكم الاربعة الاخماس ان يكون للغانمين يكون بحالها م ويقسم الاربعة الاخماس بين الغانمين لان النبي عليه السلام ش اي لان النبي صلى الله عليه وسلم م قسمها بين الغانمين ش اي قسم الاربعة الاخماس الغنيمة بين الغانمين واخرجه الطبراني في معجمه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بعث سرية فغنموا خمس الغنيمة فضرب ذلك الخمس في خمسة ثم قرا اعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية فجعل سهم الله وسهم الرسول واحدا ولذي القربى سهم ثم جعل هذين السهمين قوة في الخيل والسلاح وجعل سهم اليتامى وسهم المساكين وسهم ابن السبيل لا يعطيه غيرهم ثم جعل الاربعة اسهم الباقية للفرس سهمان ولراكبه سهم وللراجل سهم م ثم للفارس سهمان وللراجل سهم عند ابي

حنيفة ش وبه قال زفر م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م للفارس ثلاثة اسهم وهو قول الشافعي ش ومالك واحمد والليث وابي ثور واكثر اهل العلم م لما روي ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم للفارس ثلاثة اسهم وللراجل سهما ش هذا الحديث رواه الجماعة الا النسائي عن نافع عن ابن عمر وفي لفظ الا صحاب السنن عن ابن عمر ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسهم لرجل ولفرسه ثلاثة اسهم سهما له وسهمين لفرسه م ولان الاستحقاق بالعناء ش اي بالكفاية وهو بالفتح والمد وهو بالعين المهملة يقال اعنيت عنك بمعنى فلان ومعناه الاجزاء عنه وثبت مثابه وكفيه كفايته م وعناؤه ش اي عناء الفارس اي كفايته م على ثلاثة امثال الراجل لانه ش اي لان الفارس م للكر والفر ش الكر بالسيف في الرجوع بعد الفرار والفر بفتح الفاء ضد الكر والفرار قال امرؤ القيس في قصيدته المشهورة

مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من عل

م والثبات ش اي والثبات في الحرب م والراجل للثبات لا غير ش فان قلت الفرار غير محمود وكيف يوصف به الفارس قلت الفرار في موضعه ممدوح كالفر ترك الهلاك وفي قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة م ولابي حنيفة رضي الله عنه ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى الفارس سهمين وللراجل سهما ش هذا غريب من حديث ابن عباس وفي الباب احاديث منها ما رواه ابو داود في سننه عن مجمع بن يعقوب بن مجمع بن يزيد الانصاري قال سمعت ابي يعقوب يحدث عن عمه عبد الرحمن بن يزيد الانصاري عن عمه مجمع بن جارية الانصاري وكان احد القراء الذين قرؤا القران قال شهدنا الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فقسمت خيبر على اهل الحديبية فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر سهما وكان الجيش الفا وخمسمائة فيهم ثلثمائة فارس فاعطى الفارس سهمين واعطى الراجل سهما قال ابو داود حديث ابي معاوية اصح والعمل عليه قلت اراد ابو داود بحديث ابي معاوية ما رواه عن ابن عمر انه عليه السلام اعطى الفارس ثلاثة اسهم واعطى صاحبه سهما قال ابن القطان وعلة حديث مجمع الجهل بحال يعقوب بن مجمع ولا يعرف ومنها ما رواه الدارقطني في سننه عن المقداد بن عمرو انه كان يوم بدر على فرس له يقال له سبحة فاسهم له النبي صلى الله عليه وسلم لفرسه سهم وله سهم وفي اسناده محمد بن عمر الواقدي ومنها ما رواه ابن مردويه في تفسيره في سورة الانفال عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت اصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبايا بني المصطلق فاخرج الخمس منها ثم قسمها بين المسلمين فاعطى الفارس سهمين والراجل سهما م فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله ش اي تعارض فعلا النبي صلى الله عليه وسلم وهما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما الذي احتج به المصنف لابي يوسف ومحمد وحديث ابن عباس الذي ذكره لابي حنيفة رضي الله عنه وليت شعري كيف المعارضة وحديث ابن عباس اصلا كما ذكرنا وعن هذا قال الاكمل وطريقة الاستدلال لابي حنيفة بحديث ابن عباس مخالفة لطريقة الاصول فان الاصل ان الدليلين اذا تعارضا يصار الى الترجيح او التوفيق ثم الى ما بعده لا الى ما قبله وهو قال فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله والمسلك المعهود في مثله ان يستدل بقوله لان القول اقوى م وقد قال عليه السلام للفارس سهمان وللراجل سهم ش هذا الاجل بيان قوله فيرجع الى قوله وهذا الحديث غريب جدا وقد اخطا من عزاه الى ابن ابي شيبة ولفظ هذا الحديث في حديث ابن عمر الذي ذكره بعد هذا م

وكيف وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم للفارس سهمين ش اي وكيف
يحتج لابي يوسف ومحمد بحديث ابن عمر ان النبي عليه السلام اسهم للفارس ثلاثة اسهم وللراجل سهما
والحال انه قد روي عن ابن عمر ايضا ان النبي عليه السلام قسم للفارس سهمين رواه ابن ابي شيبة
في مصنفه حدثنا ابو اسامة وابن نمير قالا حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللراجل سهما ومن طريق ابن ابي شيبة رواه الدارقطني
في سننه وقال قال ابو بكر النيسابوري هذا عندي وهم من ابن ابي شيبة لان احمد بن حنبل
وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما رووه عن ابن نمير خلاف هذا وكذلك رواه ابن كرامة وغيره عن ابي اسامة
خلاف هذا يعني انه اسهم للفارس ثلاثة اسهم م واذا تعارضت روايتاه ش اي روايتا ابن عمر م ترجح
رواية غيره ش قال الاترازي اي سلم رواية ابن عباس عن المعارض فيعمل بها وقال صاحب النهاية
قوله واذا تعارضت روايتاه اي روايتا ابن عمر وهي روايتهما عنه على وفق
ورواية ابي حنيفة ايضا على وفق هذه بقوله ترجحت رواية غيره وهو ابن عباس رضي الله
عنهما قال ومعنى قوله ترجح اي سلم رواية ابن عباس عن المعارضة فيعمل بها لا ان الترجح لا بد من المرجح
فرواية ابن عمر بعد التساقط انما لا يصلح مرجحا انتهى قلت سبب لا معارضة اصلا في روايتي ابن
عمر لان الصحيح هو الرواية التي فيها ثلاثة اسهم للفارس فكيف يعارضها التي فيها سهمان وهي غير
ثابتة في الصحة كما ذكرنا وكيف يقول صاحب النهاية ومن تبعه من الشراح ان رواية ابن عباس
سلمت عن المعارض فيعمل بها والحال انه لم يصح كما ذكرنا وهذا كله من اهمال التعليل وعدم رجوعهم الى
مدارك الاحاديث م ولان الكر والفر من جنس واحد ش لان الفر انما يحمد للكرة ثانيا لانه غير
مستحسن في نفسه وانما المستحسن منه كان لاجل الكر فكانا من جنس واحد ولا يكون الفر نوعا اخر
م فيكون غناؤه ش اي غناء الفارس م مثلي غناء الراجل فيفضل عليه بسهم ش لان بسبب الغناء في
الفارس بنفسه وفرسه فيعطى سهمين وفي الراجل بنفسه فيعطى سهما وفيه نظر لان الراي لا دخل
له في المقدرات الشرعية م ولانه اي ولان الشان م تعذر اعتبار مقدار الزيادة ش لانه امر خفي لا
سيما انما يظهر عند المسابقة والمقاتلة وفي تلك الحالة كل منهم مشغول بشانه في ذلك الوقت
م لتعذر معرفته ش اي معرفة مقدار الزيادة م فيدار الحكم على سبب ظاهر ش وهو مجرد
كونه فارسا وكونه راجلا لانه انما يعرف الاستعداد م وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب
واحد فكان استحقاقه ش اي استحقاق الفارس م على ضعفه ش اي على ضعف استحقاق الراجل
فيعطى للفارس سهمين وللراجل سهما م ولا يسهم الا لفرس واحد ش هذا لفظ القدوري ولم يذكر
خلاف احد وقال المصنف م وقال ابو يوسف يسهم لفرسين ش وقال الاقطع في شرحه هذا الذي ذكره
القدوري قول ابي حنيفة ومحمد وزفر والحسن وقال ابو يوسف يسهم لفرسين وبه قال احمد ونقل
ابي حنيفة قال الشافعي وفي شرح الطحاوي ولا يسهم الا لفرس واحد في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
انه قال يسهم لفرسين م لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لفرسين ش هذا الحديث رواه
الدارقطني في سننه حدثنا ابراهيم بن حماد ثنا علي بن حرب حدثني ابي حرب بن محمد بن الحسن عن محمد
بن صالح عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي عمرة عن ابيه عن جده ابي عمرة بشير بن عمرو بن محصن قال اسهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم لفرسي اربعة اسهم ولي سهما فاخذت خمسة اسهم م ولان الواحد
قد يعيى ش اي يعجز ولان الفرس الاخر قد يتعب م فيحتاج ش اي صاحبه م الى الاخر ش اي الى الفرس الاخر م
ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد وهو وجه الظاهر م ان البراء بن اوس قاد فرسين ولم يسهم رسول الله

صلى الله عليه وسلم الا لفرس واحد ش هذا حديث غريب والحديث عكسه كما ذكره محمد بن ابي شيبة عن عبد
الله بن ابي صعصعة عن البراء بن اوس انه قاد مع النبي صلى الله عليه وسلم فرسين فضرب عليه السلام
له خمسة اسهم فاذا كان كذلك لا يصح الاستدلال لهما بالحديث الذي ذكره المصنف على ما لا يخفى ولهذا
استدل الاترازي لهما بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للفارس سهمان وللراجل سهم وقال
الاكمل وحاصل الدليلين وقوع التعارض بين روايتي فعله عليه السلام والرجوع الى ما يعمل بهما وهو
القياس بقوله م ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة ش ولا يتحقق الا على فرس واحد م فلا يكون
السبب الظاهر ش وهو مجاوزة الدرب م مفضيا الى القتال عليهما ش اي على الفرسين فاذا كان كذلك
م فيسهم لواحد ش اي لفرس واحد م ولهذا ش اي ولاجل عدم تحقق القتال على فرسين وعدم كون
السبب الظاهر مفضيا الى القتال على الفرسين م لا يسهم لثلاثة افراس ش بالاجماع م وما رواه
ش اي وما رواه ابو يوسف م محمول على التنفيل ش لانه اذا استعملها تقوية لها على الدليل لان ما رواه
لما سقط بالمعارضة لا يحتاج الى الجواب عنه انما ذكره تبرعا قلت قد ذكرنا انه ما ثبت
هناك معارضة لان ابن ابي شيبة وهم فيه م كما اعطى سلمة بن الاكوع
سهمين وهو راجل ش هذا الحديث رواه مسلم مطولا في صحيحه عن اياس بن سلمة
عن ابيه سلمة بن الاكوع رضي الله عنه وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير فرساننا
اليوم ابو قتادة وخير رجالتنا سلمة ثم اعطاني سهمين سهم الفارس وسهم الراجل فجمعهما لي جميعا
ولكن يعكر على قوله محمول على التنفيل ما رواه ابن حبان في صحيحه وقال كان سلمة بن الاكوع في
تلك الغزاة راجلا فاعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم الراجل لانه استحقه وانما اعطاه
سهم الفارس تنفيلا من خمس خمسه عليه السلام حتى لا يكون اعطاؤه من سهام المسلمين وقال
ابو عبيد قال عبد الرحمن بن مهدي اعطاه سهمين لانه كان فارسا وراجلا رجالة بفتح
الجيم جمع راجل قال الجوهري الراجل خلاف الفارس والجمع رجل مثل صاحب وصحب ورجالة ورجال
والرجلان ايضا الراجل والجمع رجلى ورجالى مثل عجلان وعجلى وعجالى وقال العيني كان سلمة من
الرماة المشهورين ويروي عنه انه كان يسبق الفرس م والبراذين والعتاق سواء ش هذا
لفظ القدوري وروي في مختصره ولا يسهم لراحلة ولا بغل ولا حمار والمراد
جمع برذون وهو الكودن والجمع كوادن وهي خيل العجم والهجين في الخيل برذون وبه اذا نقل
واشتقاق البرذون من البرذنة وهو الثقل وفي العتاق بكسر العين وتخفيف التاء المثناة من فوق جمع عتيق يقال
فرس عتيق اي كريم والعتاق كرام الخيل العربية وقال الاسبيجابي في شرح الطحاوي
ويستوي العربي والبرذون والهجين والمقرف لان اسم الخيل يقع على الكل واما من
كان له جمل او بغل او حمار فهو والراجل سواء وفي شرح الاقطع ومن الناس من قال لا يسهم للبراذين
قلت قال الاوزاعي لا يسهم للبراذين ويسهم للهجين سهم واحد ونقل احمد
يسهم لما عدا العربي سهم واحد وعن ابي يوسف روايتان احدى الروايتين مثل قول العامة والاخرى
مثل قول احمد وروى مكحول ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى العربي سهمين واعطى الهجين سهما ولا يسهم
لراحلة ولا بغل باتفاق العلماء لان الارهاب لا يحصل ومن غزا على بعير لا يسهم له عند العلماء
وعن احمد يسهم له سهم فرس وعنه ان عجز عن فرس وغزا عليه يسهم له سهم واحد والمقرف ما يكون ابوه
عربيا وامه من الكوادن والهجين ما يكون ابوه من الكوادن وامه من العراب وفي الجمهرة الهجين
ابن الامة ولا يعرف ابوه م لان الارهاب ش الذي ذكر في الاية التي ذكرها م يضاف الى جنس الخيل

قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وان اسم الخيل ينطلق على البراذين والعراب والهجن
والمقرف اطلاقا واحدا ش اراد ان لفظ الخيل بحسب اللغة اذا اطلق يشمل هذه الانواع من غير
فرق بينها وسيجي الآن تفسير الهجين والمقرف م ولان العربي وان كان في الطلب والهرب اقوى فالبرذون
اصبر والين عطفا ش بفتح العين وكسرها اي انعطافا يعني المراد الانعطاف بعطفه من غير
قال الكاكي بمعنى الجانب الامالة وبمعنى الكسر الجانب . قلت العطف من عطفت الشيء اعطفه عطفا
اذا اثنيته ورددته عن جهته والعطف الناحية من الانسان والدواب م ففي كل واحد منهما ش
اي من العربي والبرذون م منفعة معتبرة ش وهي التي ذكرها م فاستويا ش اي العربي
والبرذون في الاستحقاق من الاسهم على الاختلاف م ومن دخل دار الحرب فارسا ش اي حال
كونه فارسا م فنفق فرسه ش اي هلك م استحق سهم الفرسان ش الا اذا باع فرسه او وهبه
وسلم او اجره او اعاره سقط سهم فرسه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة ان له سهم
فارس م ومن دخل راجلا ش اي حال كونه راجلا فاشترى فرسا م استحق سهم راجل م وكذلك
اذا وهب له او ورث او استعار او استاجر بعد ما دخل راجلا فقاتل فارسا فله سهم راجل
وفي رواية الحسن له سهم فارس كذا في التحفة م وجواب الشافعي على عكسه ش في الفصلين
يعني لا يعتبر عنده دخوله دار الحرب فارسا ولا دخوله راجلا والمعتبر عنده كونه فارسا او راجلا
عند شهود الوقعة وفي رواية عنه عند انقضاء الحرب وهو قول الشافعي وفي الاول قال مالك واحمد
م وهكذا اي مثل جواب الشافعي روى ابن المبارك وهو عبد الله بن المبارك الامام المشهور
المروزي عن ابي حنيفة في الفصل الثاني . يعني اذا دخل دار الحرب راجلا فاشترى فرسا فقاتل
فارسا م انه يستحق سهم الفرسان ش يعني عن ابي حنيفة ايضا على رواية ابن المبارك عنه وليس ذلك
بظاهر الرواية عنه م والحاصل ش اي حاصل هذا الخلاف الذي بيننا وبين الشافعي رحمه الله
م ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة ش اي مجاوزة الدرب لانه الحق لشهرة المسالة عند
الفقهاء والمناظرين قال الخليل الدرب الباب الواسع على السكة وعلى كل مدخل من مداخل الروم
درب من دروب كذا في المغرب . وقال في ديوان الادب الدرب المضيق من مضايق الروم
وكذلك كل ما اشبهه والمراد فيما نحن فيه هو المضيق الذي بين دار الاسلام ودار الحرب فاذا
جاوزه الغازي دخل دار الحرب واذا جاوزه الكافر دخل دار الاسلام م وعنده ش اي وعند
الشافعي المعتبر م حالة انقضاء الحرب ش اي للشافعي م ان السبب ش اي سبب استحقاق
الغنيمة م هو القتال فيعتبر حال الشخص عنده ش اي عند القتال فارسا او راجلا م والمجاوزة
ش اي مجاوزة دار الحرب والدخول فيها م وسيلة الى السبب ش حاصله انه لا يعتبر
المجاوزة لكونها سببا للغنيمة الا الى القتال م كالخروج من البيت ش يعني القتال فانه وسيلة الى
السبب ولا اعتبار به في اعتبار حال الغازي من كونه فارسا او راجلا فكذا في هذه الوسيلة
م وتعليق الاحكام ش هذا جواب بطريق المنع لما يقال من جهة اصحابنا ان القتال امر خفي
لا يوقف عليه فقام السبب الظاهر وهو المجاوزة مقامه وتقرير هذا الجواب بان يقول
لا نسلم انه لا يوقف عليه وكيف لا يوقف عليه م وتعليق الاحكام بالقتال ش كاعطاء الرضخ للصبي
اذا قاتل وكذلك المراة والعبد والذمي م يدل على امكان الوقوف عليه ش فلو لم يوقف عليه
لم يتعلق به حكم م ولو تعذر او تعسر ش هذا جواب بطريق التسليم بان يقول الشافعي
سلمنا ان الوقوف على القتال متعذر او متعسر مثل ما قلتم وهو معنى قوله م ولو تعذر ش اي

القهر وم

الوقوف

الوقوف على القتال بان يكون في الليل او في نظر او نحو ذلك م او متعسر ش بان كان كل واحد مشغولا بنفسه
فخفيه م تعلق ش اي الوقوف م بشهود الوقعة ش يعني اقيم شهود الوقعة مقام الوقوف م لانه ش اي لان
شهود الوقعة م اقرب الى القتال ش من المجاوزة فيتعلق كونه فارسا او راجلا بشهود الوقعة [illegible]
الحرب م ولنا ان المجاوزة ش اي مجاوزة الدرب م نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها ش اي لان الشان
انه يلحق الكفار الخوف بمجاوزة الدرب لان القتال اسم لفعل يقع به العدو خوفا وبمجاوزة العسكر الدرب
يحصل لهم الخوف والرهبة فكان قتالا م والحال بعدها ش اي بعد المجاوزة م حالة الدوام ش اي دوام
القتال م ولا معتبر بها ش اي بحالة الدوام اجماعا بالاجماع ولا يمكن تعليق الحكم بدوام القتال لان الفارس
لا يمكنه ان يقاتل فارسا دائما لانه لا بد له ان ينزل في بعض الاحيان خصوصا في المضيق او في الحصن
او في البحر م ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر ش لان الامام لا يمكنه ان يراقب بنفسه حال
كل احد انه قاتل او لم يقاتل وكذا اجانبه لان كل عدو لا يثق بقوله بخبره من قاتل ومن لم يقاتل لان في
اقامة العدل على كل احد حرجا عظيما ولا يعتبر اخبار كل واحد من الجند ايضا لان صاحبه قاتل
لانه متهم فيه لجر النفع م وكذا ش لمتعسر الوقوف م على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين
ش والاشتغال بالحرب ثم يلتفت الى كونه سببا لهذا المعنى فاذا كان الامر كذلك م فيقام
المجاوزة ش اي مجاوزة الدرب م مقامه ش اي مقام القتال م اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا
ش اي لان قيام المجاوزة هو السبب لانه يفضي الى القتال بحسب الظاهر كما اقيم السفر مقام المشقة والنوم
مقام الحدث والنكاح مقام الوطي في حرمة المصاهرة فكان المعتبر حال المجاوزة لا حال
القتال حال الشخص حالة المجاوزة ش اي مجاوزة الدرب حال كونه م فارسا او راجلا ش وهنا سوالان
الاول ان استحقاق الشيء بلا وجوده محال والمستحق وهو الغنيمة حال المجاوزة معدوم فكيف
يثبت الاستحقاق . السوال الثاني ان السبب انما يقام مقام العلة اذا تصورت العلة
وههنا لا يتصور العلة وهو القتال حال المجاوزة لان القتال بدون شهود الوقعة محال .
الجواب عن الاول انه ليس المراد من الاستحقاق ثبوت الملك في الغنيمة او ثبوت الحق فيها
للغزاة في الحال بل المراد به كون الشخص احق بالغنيمة من غيره اذا وجدت . والجواب
عن الثاني ان القتال بشهود الوقعة والتقاء الصفين عند المجاوزة متصور الا انه ليس من باب
وشرط اقامة الشيء مقام غيره ان لا يكون ذلك الغير ثابتا في الحال لانه اذا كان ثابتا كيف يقام
شيء اخر مقامه م ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق
ش اي باتفاق بيننا وبين الشافعي م ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهبه او اجره او رهنه في
رواية الحسن عن ابي حنيفة يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة ش اي عن الدرب م وفي
ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات ش وهي البيع والهبة والاجارة
والرهن م يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ ش اي حالة القتال
عند البعض ش اي عند بعض مشايخنا لان بيعه عند زمان مخاطرة الروح دل على انه انما باعه
لرايه انه في الحرب لا لتحصيل المال لان الروح فوق المال م والاصح انه يسقط لان بيعه يدل على
ان غرضه التجارة فيه لانه ينتظر عزته اي عزة الفرس . قال شيخي رحمه الله اي غلاء سعره . وقال
الاتراري فيه نظر لان الانسان العاقل في مثل تلك الحالة لا يختار المال على روحه ولهذا
قال الاصح عندي قول البعض م ولا يسهم لمملوك ولا امراة ولا صبي ولا ذمي ولكن يرضخ لهم [illegible]
المغنمين من رضخ فلان لفلان من ماله اذا اعطاه قليلا من كثير والاسم الرضخة م على حسب ما يرى

الامام لما روي انه عليه السلام ش اي ان النبي صلى الله عليه وسلم م كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد وكان يرضخ لهم ش وقال الاترازي وقد روي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان لا يسهم للعبيد والنساء والصبيان وقد يرضخ انتهى ، ولم يبين من خرج هذا الحديث ولا بين حاله واخرج مسلم عن يزيد بن هرمز قال كتب نجدة بن عامر الحروري الى ابن عباس يسأله عن العبد والمرأة يحضران المغنم هل يقسم لهما فكتب اليه ان ليس لهما شيء الا ان يحذيا وفي لفظ فكتب اليه وسأله عن المرأة والعبد هل كان لهما سهم معلوم اذا حضروا الناس فانهم لم يكن لهم سهم معلوم الا ان يحذيا من غنائم القوم قوله يحذيا اي يعطيا بالحاء المهملة والذال المعجمة ، وقد جاءت احاديث مخالفة لهذا منها ما رواه ابو داود والنسائي عن رافع بن سلمة عن حشرج بن زياد عن جدته ام ابيه انها خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة خيبر الحديث وفيه اسهم لنا كما اسهم للرجال وذكر الخطابي ان الاوزاعي قال يسهم لهن واحسبه ذهب الى هذا الحديث واسناده ضعيف لا يقوم به الحجة وقال الترمذي وقال الاوزاعي واسهم النبي صلى الله عليه وسلم للصبيان بخيبر واخذت بذلك المسلمون بعد حدثنا بذلك علي بن خشرم قال ثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي بهذا ، ومنها ما رواه ابو داود مرسلا عن محمد بن عبد الله بن مهاجر الشعيثي عن خالد بن معدان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسهم للنساء والصبيان والخيل ، واجاب الطحاوي عن مثل هذا وامثاله ان النبي صلى الله عليه وسلم استطاب اهل الغنيمة ، واجاب غيره بقوله يشبه ان يكون عليه السلام انما اعطاهم من الخمس الذي هو حقه دون حقوق من شهدها لو تعد م ولما استعان عليه السلام باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني لم يسهم لهم ش هذا رواه البيهقي في كتاب المعرفة من طريق الشافعي عن ابي يوسف عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقاع فرضخ لهم ولم يسهم لهم ثم قال تفرد به الحسن بن عمارة وهو متروك ، وروي حديث مخالف لهذا رواه الترمذي من حديث الزهري قال اسهم النبي صلى الله عليه وسلم لقوم من اليهود قاتلوا معه ، ورواه ابو داود في مراسيله وزاد في اخره هنا مثل سهمان المسلمين وقال صاحب التنقيح مراسيل الزهري ضعيفة وكان يحيى القطان لا يرى ارسال الزهري وقتادة شيئا يقول هي بمنزلة الريح ، واختلفوا هل يستعان بالكافر في القتال عند الحاجة فعندنا واحمد يستعان لما ذكرنا وبه قال الشافعي في قول وقال ابن المنذر وجماعة من اهل العلم لا يستعان بالكافر لما روي انه عليه السلام قال انا لا نستعين بالمشركين على المشركين وما ذكر انه استعان بهم غير ثابت ، قال الكاكي قلنا بل هو ثابت ذكره الثقات المشهورون وما رواه غير مشهور ولئن ثبت فهو محمول على زجر قوم معين يريد اسلامهم انتهى ، قلت الحديث الذي ذكره ابن المنذر رواه اسحق بن راهويه في مسنده والواقدي في كتاب المغازي والكاكي رده من غير وجه بمجرد دعوى ان الذي ذكره عن الثقات المشهورين ولم يبين ذلك والخصم لا يرضى بهذا المقدار ، وههنا بحث كثير ذكرناه في شرحنا للبخاري م ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها ش اي من اهل العبادة م والمرأة والصبي عاجزان عنه ش اي عن الجهاد م ولهذا ش اي ولاجل عجزهما عن الجهاد م لم يلحقهما ش اي المرأة والصبي م فرضه ش اي فرض الجهاد م والعبد لا يمكنه المولى ش اي من الجهاد م وله ش اي للمولى م منعه ش اي عن الجهاد لانه فرض كفاية الا اذا هجم العدو فليس له منعه حينئذ لانه يصير فرض عين م الا انه ش اي غير ان الامام م يرضخ ش اي يعطي م لهم ش شيئا بحسب ما يراه وبه قال الثلاثة ، وعن احمد في رواية يرضخ للكافر ان قاتل باذن الامام وبغير اذن الامام م تحريضا على القتال ش اي لاجل تحريضهم

على القتال م مع اظهار رتبتهم ش اي رتبة المرأة والصبي والعبد عن رتبة متبوعهم لان العبد تبع للحر والصبي تبع للبالغ والذمي ايضا تبع للمسلم ولهذا لا يمكن اهل الذمة من نصيب الراية لانهم وقال مالك يسهم للصبي المراهق اذا اطاق القتال لانه من اهل الجهاد ، والرضخ من اين يكون قال الشافعي في قول واحمد في رواية من الغنيمة وبه قال اصحابنا ، وقال في قول من اربعة الاخماس وبه قال احمد في رواية وقال في قول من خمس الخمس ، وقال مالك الرضخ من الخمس م والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق فيه م وتوهم عجزه ش عن اداء بدل الكتابة فاذا كان كذلك م فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ، ثم العبد انما يرضخ له اذا قاتل لانه دخل ش يعني مع العسكر في دار الحرب م لخدمة المولى ش اي لاجل خدمة مولاه م فصار كالتاجر ش يدخل للتجارة م والمرأة يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى ش يعني اذا مرضتهم م لانها ش اي لان المرأة م عاجزة عن حقيقة القتال ش فلذلك لانها عاجزة عن مباشرة القتال وهي الامان فان انما لها يجوز بالاجلال م فيقام هذا النوع وهو مداواة الجرحى والقيام على المرضى م من الاعانة مقام القتال ش فاذا كان كذلك يرضخ لها بالاعمال م بخلاف العبد ش يرتبط بقوله لانها عاجزة م لانه قادر على حقيقة القتال ش حتى لم يرضخ له اذا لم يوجد منه القتال بخلاف المرأة فان خدمتها المرضى العسكر تقوم مقام القتال ولم يكن كذا خدمة العبد لمولاه م والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق ش التي يمشي فيها العسكر م ولم يقاتل ش اي والحال انه لم يقاتل م لان فيه ش اي في قتاله او في كونه دالا على الطريق م منفعة للمسلمين الا انه لا يزاد له على السهم ش اي لا يزاد للذمي بالرضخ م على السهم في الدلالة ش على الطريق م اذا كانت فيها منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا قاتل ش اي الذمي قوله السهم مرفوع كما في قولك بلغ بعطائك خمسمائة بالرفع ولا يجوز النصب والحاصل انه اذا قاتل لا يزاد على سهم الراجل ان كان راجلا ولا سهم الفارس اذا كان فارسا م لان القتال جهاد ش والذمي تبع للمسلمين فيه فلا يسوي بينه وبين المسلم م والاول ليس من عمله ش اي كونه دالا على الطريق ليس من عمل الجهاد فكانت كسائر الاعمال م فلا يسوي بينه وبين المسلم في حكم الجهاد ولكن يعطى له في اجر دلالته زيادة على السهم اي قدر بلغت ولما فرغ عن بيان احكام الاربعة الاخماس شرع في بيان حكم الخمس فقال م اما الخمس فيقسم على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل ش هذا هو المشهور عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله انه يقسم على ثلاثة اصناف وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال الطحاوي في مختصره وقد روى اصحابنا املاء عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقسم في ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل م يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ش اي في هذه الاصناف الثلاثة قال العلامة بدر الدين الكردري معنى هذا القول ان ايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ومساكينهم يدخلون في سهم المساكين وابناء السبيل يدخلون في سهم ابن السبيل لما ان سبب الاستحقاق في هذه الاصناف الثلاثة الاحتياج غير ان سببه مختلف في نفسه من اليتم والمسكنة وكونه ابن السبيل وفي التحفة هذه الثلاثة الاصناف مصارف الخمس عندنا لا على سبيل الاستحقاق حتى لو صرف الى صنف واحد منهم جاز كما في الصدقات م ويقدمون ش اي فقراء ذوي القربى يقدمون على الاصناف الثلاثة م ولا يدفع الى اغنيائهم ش اي اغنياء ذوي القربى م وقال الشافعي لهم ش اي لذوي القربى م خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم للذكر مثل حظ الانثيين ش وعند الشافعي يقسم الخمس على خمسة اسهم سهم للنبي صلى الله عليه وسلم في حياته وبعد وفاته يصرفه الامام الى مصالح الدين على ما يرى وبه قال احمد وعن الشافعي انه يرد سهم النبي عليه السلام بعده على بقية الاصناف ، وحكى ابن المنذر قولا ثالثا انه يكون للائمة

يدخلون في سهم اليتامى و المساكين منهم

يفوض

بعده اي الخليفة وقال مالك يعرفه الخمس الى الامام يفرقه فيما شاء وسهم اليتامى لكل صغير لا اب
له م ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم ش من بني عبد شمس وبني نوفل واعلم ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم هو محمد بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وكان لعبد مناف خمسة
بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس وابو عمرو واسمه عبيد درج ولم يعقب وعثمان رضي الله
عنه من بني عبد شمس لانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف
وجبير من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل وقال ابن اسحق عبد شمس وهاشم
والمطلب اخوة لام وامهم عاتكة بنت مرة وكان نوفل اخاهم لابيهم م لقوله تعالى ولذي القربى
من غير فصل بين الغني والفقير ش فيشتركان م ولنا ان الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم ش وهم
ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم م قسموه ش اي الخمس م على ثلاثة على نحو ما قلنا ش يعني
به قوله اما الخمس فيقسم على ثلاثة اسهم الى اخره وروى ابو يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان الخمس الذي كان يقسم على عهده عليه السلام على خمسة اسهم لله
وللرسول سهم ولذي القربى ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل
انتهى وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهم احد فحل محل الاجماع م وكفى بهم
قدوة ش اي كفى بالخلفاء الاربعة اقتداء م وقال عليه السلام ش اي قال النبي صلى الله
عليه وسلم م يا معشر بني هاشم ان الله كره لكم غسالة ايدي الناس واوساخهم وعوضكم منها
بخمس الخمس ش هذا حديث غريب وقد تقدم في الزكوة وروى الطبراني في معجمه من حديث عكرمة
عن ابن عباس قال بعث نوفل بن الحارث ابنيه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لهما انطلقا الى عمكما لعله يستعين بكما على الصدقات فاتيا النبي صلى الله عليه وسلم فاخبرا
بحاجتهما فقال لهما لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء ولا غسالة الايدي ان لكم في خمس الخمس
لما يغنيكم ويكفيكم م والعوض انما يثبت في حق من ثبت في حقه المعوض ش اراد بالعوض خمس الخمس
وبالمعوض على صيغة اسم المفعول من التعويض الزكوة تقريره ان المعوض وهو الزكوة لا تجوز دفعها
الى الاغنياء فكذلك يجب ان يكون عوض الزكوة وهو خمس الغنائم لا يدفع اليهم لان العوض انما يثبت
في حق من فات عنه المعوض والا لا يكون عوضا لذلك المعوض فان قيل هذا الحديث
اما ان يكون ثابتا صحيحا او لا فان كان الاول وجب ان يقسم الخمس على خمسة اسهم وانتم تقسمونه
على ثلاثة اسهم وهو مخالفة للحديث الثابت الصحيح وان كان الثاني لا يصح الاستدلال به
اجيب بان هذا الحديث دل لشيئين احدهما اثبات العوض في المحل الذي فات عنه
المعوض على ما ذكرنا والثاني جعله على خمسة اسهم ولكن قام الدليل على انتفاء قسمة الخمس
على خمسة اسهم وهو فعل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم كما تقدم ولم يقم الدليل على تغيير
العوض عمن فات منه المعوض فعملنا به كما تمسك الخصم على تكرار الصلوة على الجنازة بما روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة رضي الله عنه سبعين صلوة وهو لا يقول
بالصلوة على الشهيد ولكن يقول للحديث دلالتان احديهما باقية وان انتفت الاخرى
م وهم الفقراء ش الضمير يرجع الى كلمة من في قوله من ثبت م والنبي صلى الله عليه وسلم
~~وقد ثبت انه اعطى بني هاشم وبني المطلب وتقرير الجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم~~
اعطاهم للنصرة ش هذا جواب عما يقال لو كان ما ذكرتم صحيحا لجميع مقدماته لما اعطاهم

الامام لكلهم سهمهم جميعا

النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت انه اعطى بني هاشم اي ان النبي صلى الله عليه وسلم انما اعطاهم للنصرة
م الا ترى انه ش اي ان النبي صلى الله عليه وسلم علل م فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام
وشبك بين اصابعه ش هذا الحديث اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجة عن ابن اسحق عن الزهري
عن سعيد بن المسيب عن جبير بن مطعم قال لما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى
من خيبر بين بني هاشم وبني المطلب جئت انا وعثمان فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم
لمكانك منهم ارأيت اخواننا من بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال انهم
لم يفارقوني في الجاهلية والاسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد ثم شبك بين اصابعه
م دل ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة ش وذكر ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي
ان اصحابنا اختلفوا في هذا فمنهم من قال انهم كانوا يستحقون السهم بالمعنيين من النصرة
والقرابة جميعا واستدلوا بالحديث المذكور واخبر عليه السلام انهم استحقوا بالنصرة والقرابة
جميعا فما لم يجتمعا لم يستحقوه فمن جاء بعد ذلك من القرابة فقد عدمت منه النصرة فحينئذ انما
يستحقه بالفقر دون غيره ولا حق للاغنياء فيه ومن اصحابنا من قال ان سهم ذوي القربى في الاصل
لم يجب الا للفقراء منهم ولم يكن مستحقا باسم القرابة دون الفقر والدليل على ذلك ان النبي صلى
الله عليه وسلم اعطى بني المطلب ولم يعط بني عبد شمس وبني نوفل وهما جميعا في محل واحد من القرابة
ولو كان مستحقا بالقرب لاستحقه الجميع لتساويهم فيه ومن الدليل عليه ايضا ان الخلفاء الراشدين
لم يعطوا سهم ذوي القربى اغنياء منهم وانما اعطوه الفقراء م فاما ذكر الله في الخمس ش في قوله
تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه م فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه ش روى ابو جعفر
الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار باسناده الى سفيان الثوري عن قيس بن مسلم قال سألت الحسن
بن محمد بن علي رضي الله عنهم عن قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال اما قوله
فان لله خمسه فهو مفتاح كلام ولله الدنيا والاخرة م وسهم النبي صلى الله عليه وسلم سقط بموته
ش لانه كان مستحق ذلك لكونه رسولا فلما مات سقط لانه لا رسول بعده وفاته ولم يكن استحقاقه
لذلك لقيامه بامور امته ولهذا لم يرفع الخلفاء الراشدون بعده هذا السهم لانفسهم
وكانت له خصايص بشرف الرسالة لم يكن للامة كحل التسع وحرمة نسائه بعده على المؤمنين واباحة
البضع بلا امال والعصمة عن الكذب م كما سقط الصفي ش بفتح الصاد وكسر الفاء وتشديد
الياء اي كما سقط الصفي بموته ولكن اسقط خمس الخمس وسهم رجل من الغنيمة م لانه ش اي لان
النبي صلى الله عليه وسلم م كان يستحقه ش اي السهم م برسالته ش اي بسبب رسالته م ولا رسول
بعده ش اي بعد موته ولهذا لا يستحقه الخليفة ولان الانبياء عليهم السلام لا يورثون
م والصفي شيء كان النبي صلى الله عليه وسلم يصطفيه لنفسه من الغنيمة ش اي يختاره لنفسه
م مثل درع او سيف او جارية ش روى ابو داود في سننه حدثنا محمد بن كثير انا سفيان
عن مطرف عن الشعبي قال كان للنبي صلى الله عليه وسلم سهم يدعى الصفي ان شاء عبدا وان شاء
امة وان شاء فرسا يختاره قبل الخمس هذا مرسل واخرج ايضا عن ابن عون قال سألت محمد
بن سيرين عن سهم النبي صلى الله عليه وسلم والصفي قال كان يضرب له سهم مع المسلمين وان لم
يشهد والصفي يؤخذ له راس الخمس قبل كل شيء واخرج ايضا عن الحسن وعن قتادة واخرج ايضا عن
سفيان عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت صفية من الصفي
ورواه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقال محمد في السير الكبير

باسناده عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال كان سيف النبي صلى الله عليه وسلم ذو الفقار الذي
نفله يوم بدر وكان سيف العاص بن منبه بن الحجاج يعني اخذه لنفسه صفيا • قال الاتقاني
فهذا دليل على انه لم يحمل من الجنة • وذكر هشام بن محمد بن السائب الكلبي عن ابيه في كتاب السيوف
كان سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ذا الفقار وكان للعاص بن منبه الحجاج السهمي فقتله علي
بن ابي طالب رضي الله عنه يوم بدر وجاء بسيفه الى النبي صلى الله عليه وسلم فصار بعد
لعلي رضي الله عنه اعطاه اياه النبي صلى الله عليه وسلم وله يقول القائل لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي الى هنا كلام الكلبي • وما ذكره الزمخشري في فائقه ان رسول الله عليه السلام
نفله في غزوة بني المصطلق ليس بصحيح لرواية من هو اقدم واعلم بحاله ولا سيما امام المغازي قال
الكلبي آية فيه • وقال لا تحمل واصطفى صفية بنت حيي من غنائم خيبر انتهى • قلت ذكر البخاري
وغيره مسندا الى انس بن مالك رضي الله عنه قال قدمنا خيبر فلما فتح الله عليه الحصن ذكر له
جمال صفية بنت حيي بن اخطب وقد قتل زوجها وكانت عروسا فاصطفاه النبي صلى
الله عليه وسلم لنفسه م وقال الشافعي يصرف سهم الرسول الى الخليفة ش هذا في رواية
عنه وفي رواية يصرف الى مصالح المسلمين كسد الثغور وبه قال احمد وعن الشافعي انه يرد سهم
النبي صلى الله عليه وسلم بعده على بقية الاصناف م والحجة عليه ش اي على الشافعي م
ما قدمناه ش من ان الخلفاء الراشدين لم يرفعوا بعده هذا السهم لانفسهم م وسهم ذوي
القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالنصرة لما روينا ش اشارة الى قوله
والنبي صلى الله عليه وسلم اعطاهم للنصرة الى آخر ما قال م قال ش اي القدوري م وبعده
بالفقر ش اي وبعد النبي عليه السلام يستحقون بالفقر ش فلا يعطى شيء لاغنيائهم م قال ش اي
المصنف رحمه الله م هذا الذي ذكره ش اي القدوري ان استحقاقهم بالفقر قول الكرخي
وقال الطحاوي سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا من الاجماع ش اشارة الى قوله ولنا ان الخلفاء
الراشدين قسموه على ثلاثة اسهم م ولان فيه ش اي في سهم ذوي القربى م معنى الصدقة نظرا الى
المصرف ش لان الهاشمي الذي يصرف اليه فقير اذ لو لم يكن فقيرا لا يجوز صرفه اليه بعد النبي صلى
الله عليه وسلم باتفاق الروايات عن اصحابنا فلما كان فيه معنى الصدقة م فيحرم ش اي ذوو
القربى م كما حرم العمالة ش اي كما حرم الهاشمي العامل على الصدقة م العمالة ش بضم العين
وهو ما يعطى على عمله م وجه الاول ش اراد به قول الكرخي م وقيل هو الاصح ش انما قال
وقيل لان في كون قول الكرخي اصح اختلاف المشايخ م ما روي ش خبر لقوله وجه الاول
وقوله وقيل هو الاصح جملة معترضة بين المبتدا والخبر سقط الفاء الناظر م ان عمر رضي الله
عنه اعطى الفقراء منهم ش اي من ذوي القربى وروى ابو داود في سننه من حديث
سعيد بن المسيب حدثنا جبير بن مطعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقسم
لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من الخمس شيئا كما قسم لبني هاشم وبني المطلب قال وكان ابو بكر
رضي الله عنه يقسم الخمس نحو قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انه لم يعطي قربى رسول
الله عليه السلام كما كان يعطيهم رسول الله عليه السلام وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم
ومن كان بعده منه م والاجماع ش اي اجماع الصحابة م انعقد على سقوط حق الاغنياء
اما فقراؤهم ش اي فقراء ذوي القربى م فيدخلون في الاصناف الثلاثة ش اي في اليتامى
والمساكين وابناء السبيل وقد تقدم هذا في اول البحث وكررها هنا لزيادة الايضاح • فان قيل

اذا كانت

اذا كانت هؤلاء الثلاثة مصارف باعتبار الحاجة فلا تحل للاغنياء فاذن لا فائدة في ذكرهم في القرآن
اجيب بانما ذكرهم لان ابهام بعض الناس يذهب الى ان الفقير منهم لا يستحق لانه من قبيل
الصدقة وقد قال عليه السلام لا تحل الصدقة لمحمد ولا لآل محمد فازال ذلك الوهم بتخصيصهم
بالذكر • فان قيل ما الفائدة في ذكر اليتيم لانه يدخل في المساكين • اجيب بانه ذكره
لدفع وهم من يتوهم ان اليتيم لا يستحق الخمس لان الخمس من الغنيمة والغنيمة بالجهاد تحصل واليتيم
ليس باهل الجهاد فازال ذلك الوهم بتخصيص ذكر اليتيم م واذا دخل الواحد والاثنان دار
الحرب مغيرين ش اي حال كونهم مغيرين من الاغارة • قال الكاكي انما ذكر بلفظ الجمع نظرا الى قوله
احد وانكان نظير قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فرد الضمير الى المعطوف والمعطوف
عليه جميعا في كلمة او وان كانت او لاحد الشيئين م بغير اذن الامام فاخذوا شيئا لم يخمس ش
وقال الشافعي ومالك واكثر اهل العلم يخمس لانه مال حربي اخذ قهرا فكان غنيمة فيخمس ولنا
ما ذكره المصنف بقوله م لان الغنيمة هي الماخوذة قهرا وغلبة وفي بعض النسخ هو الماخوذ
قهرا اي من حيث الاختلاس م لا اختلاسا وسرقة ش اي من حيث السرقة م والخمس وظيفتها ش اي وظيفة
الغنيمة والاختلاس والسرقة في دار الحرب كالاكتساب مال مباح مثل الاصطياد والاحتطاب
وانما ذكر واحد واثنين وفي المبسوط والثلاثة في حكم الاثنين وفي يخمس ويوضع في بيت المال م
ولو دخل الواحد والاثنان باذن الامام فيه روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن
لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد ش بكسر الهمزة اي بالاعانة م من وهو نص من باب
ضرب يضرب وبالفتح مصدر من باب علم يعلم فصار كالمنعة اي فصار الامام
كالمنعة لهم حيث اذن لهم • والرواية الاخرى وهي غير مشهورة انه لا يخمس وهي رواية
البرامكة ذكرها الناطفي في الاجناس م وان دخل ش اي دار الحرب م جماعة لها منعة فاخذوا
شيئا خمس وان لم ياذن لهم الامام ش هذا لفظ القدوري ولم ينص على قدر المنعة واشار
في البرامكة في كتاب الخراج لابن شجاع الى التسعة وفي المحيط عن ابي يوسف انه قدر الجماعة التي
لا منعة لها بسبعة نفر والتي لها منعة بعشرة م لانه ماخوذ قهرا وغلبة فكان غنيمة ش
فيخمس م ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلهم ش بالحاء والذال المعجمتين ش اي لو ترك عونهم
ونصرهم م كان فيه ش اي في خذلانهم ضعف المسلمين يقال خذلت الرجل اخذله خذلا وخذلانا
اذا تركت معونته م وهن المسلمين ش اي ضعفهم والوهن السكون الهاء مصدر م بخلاف
الواحد ش اذا دخل دار الحرب م والاثنين اي وبخلاف الاثنين اذا دخلا دار الحرب لانه
لا يجب عليه ش اي على الامام م نصرتهم ش اي نصرة الواحد والاثنين م •

فصل في التنفيل

ش اي هذا فصل في بيان حكم التنفيل وهو نوع من قسمة الغنيمة فلذلك
الحقه بها يقال نفل الامام الغازي اذا اعطاه زائدا على سهمه بقوله من قتل قتيلا فله
سلبه ونفله نفلا بالتخفيف ونفله تنفيلا بالتشديد لغتان فصيحتان كذا قاله ابن
دريد والنفل بفتحتين الغنيمة وجمعه انفال م قال ش اي القدوري م لا باس ان ينفل
الامام في حال القتال ش وفي المبسوط ويستحب للامام ان ينفل قبل الاصابة ليحرض
هذا ما قالوا ان لفظ لا باس يستعمل فيما تركه اولى ليس بجري على عمومه ولهذا قال في الكا
التحريض مندوب اليه وانما قيد بقوله في حال القتال لان التنفيل انما يصح عندنا اذا
كان قبل الاصابة وعند الاوزاعي يصح بعد الاصابة في حق السلب للقاتل كذا ذكره في

الاسوار م ويحرض به ش اي بالتنفيل م على القتال فيقول ش اي الامام م والفاء فيه لتفسير ما قبله م من
قتل قتيلا فله سلبه ش القتيل لا يقتل فما اريد به من يكون بصدد القتل من الكفار باعتبار المآل م
او يقول ش اي الامام م للسرية ش وهي جيش قليل يسرون وقد مر الكلام فيه م قد جعلت لكم الربع
بعد الخمس ش هذا كلام القدوري وقال المصنف م معناه ش اي يعني قول القدوري م بعدما رفع الخمس
ش يعني ربع ما اصبتم بعد رفع خمسه م لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض
المومنين على القتال وهذا ش اي التنفيل م نوع تحريض ش لان المنفل له يجتهد في القتال لاجل ما يحصل
له من الزيادة على سهمه المعين القدر فان قيل قوله حرض امر ومطلقه ينصرف الى الوجوب
اجيب بانه تعارضه دليل قسمة الغنائم فانصرف الى الاستحباب م ثم قد يكون التنفيل
بما ذكر ش اي بما ذكره القدوري وهو التنفيل بالربع بعد الخمس او التنفيل بالسلب م وقد يكون بغير
ش اي بغير ما ذكر ولا يحصر بما ذكره بل يجوز بغيره بان يقول جعلت لكم النصف بعد الخمس مثلا او يقول
ما اصبتم فلكم الا ان الاولى ان لا يجعل بجميع الماخوذ لان فيه قطع الباقين من الغزاة ومع هذا
لو فعل جاز لما فيه من المصلحة على ما يجي وقال الاترازي قال بعض الشارحين وزاد بقوله
وقد يكون بغيره نحو الذهب والفضة وفيه نظر لانه دخل تحت ما ذكر في مختصر القدوري لان
السلب يشتمل ما في وسط القتيل من الذهب والفضة فكيف يكون غير ما ذكر في المختصر قلت
اراد ببعض الشارحين صاحب النهاية فانه قال وقد يكون بغيره نحو الذهب والفضة وتبعه
الاكمل على ذلك وليس هذا محل النظر لان الغالب في السلب هو ما يكون على القتيل من سلاحه وثيابه
وكون الذهب والفضة في وسطه نادر ومع هذا لو صرح الامام في التنفيل بالذهب والفضة
جاز وقال صاحب الايضاح ويجوز التنفيل بسائر الاموال من الذهب والفضة وغير ذلك م الا
انه ش اي غير ان الشان م لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل ش اي حق
كل الغزاة م فان فعل مع السرية جاز ش اي فان نفل الامام التنفيل مع سريته يبعثها جاز م
لان التصرف اليه ش اي الى الامام م وقد يكون المصلحة فيه ش اي في تنفيله كذلك وذكر
في السير الكبير اذا قال الامام لعسكر جميعا ما اصبتم فهو لكم نفلا بالسوية لا يجوز لان المقصود
من التنفيل التحريض على القتال وانما يحصل ذلك اذا خص البعض بالتنفيل وكذلك اذا قال
ما اصبتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس لان فيه ابطال الخمس الذي اوجبه الله تعالى في الغنيمة وابطال
حق ضعفاء المسلمين وذلك لا يجوز م ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام ش وهذا لفظ
القدوري م لان حق الغير تاكد فيه بالاحراز ش اي بدار الاسلام فلا يجوز للامام ان يقطع
حق الغير م قال الا من الخمس ش اي قال القدوري ولا ينفل بعد احراز الغنيمة الا من الخمس ش
وقال المصنف م لانه لا حق للغانمين في الخمس ش فلا يلزم قطع حقهم فيتصرف الامام فيه على ما
راي من المصلحة في امور المسلمين فان قيل ان لم يكن فيه ابطال للغانمين ففيه ابطال
حق الاصناف الثلاثة وذلك لا يجوز واجيب بان جوازه باعتبار ان المنفل له جعل
واحدا من الاصناف الثلاثة فلم يكن فيه ابطال حقهم اذ يجوز صرف الخمس على احد الاصناف الثلاثة
لما تقدم انهم مصارف لا مستحقون لكن ينبغي ان يكون المنفل له فقيرا لان الخمس حق المحتاجين
م واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي
السلب للقاتل ش وبه قال احمد م اذا كان من اهل ان يسهم له ش او من اهل ان يرضخ له عند احمد
وعند الشافعي من يكون له الرضخ فله في سلبه قولان في قول كقول احمد وفي قول لا سلب له م وقد

قتله مقبلا وقال الاترازي قال الشافعي اذا كان القاتل مقبلا فالسلب للقاتل انتهى هذا يصرح
ان مقبلا حال من الضمير المرفوع في وقد قتله وهذا سهو منه فانه حال من الضمير المنصوب فيه
كما ذكرنا وقد كتب شيخي العلامة بيده مقبلا حال من المفعول اي حال كون الكافر مقبلا لا حال كونه مدبرا
بالهزيمة وكذا قال تاج الشريعة في شرحه قوله مقبلا حال من المفعول لان الشرط عنده اي عند الشافعي
كون القتيل مقبلا حتى لو قتل منهزما او نائما او مشغولا بشيء لم يستحق السلب وقوله مقبلا ش الواو
للحال ومقبلا حال ايضا من الضمير المنصوب في قتله احترز به عما اذا قتله مدبرا فانه لا سلب
له م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من قتل قتيلا فله سلبه ش
هذا الحديث اخرجه الجماعة الا النسائي عن ابي قتادة الانصاري رضي الله عنه م والظاهر
انه ش اي ان هذا الحديث م نصب الشرع ش كما في قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه
فيكون السلب للقاتل سواء شرط الامام او لم يشترط م لانه بعث له ش اي لان النبي صلى الله عليه
وسلم بعث لنصب الشرع م ولان القاتل مقبلا ش اي كافرا مقبلا اليه م اكثر عناء ش اي كفاية في الجهاد
م فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ش اي بين قاتل الكافر المقبل وبين قاتل الكافر
المدبر المنهزم وقد شرح الاترازي هذا الموضع بناء على قوله ان مقبلا حال من القاتل وقد
ذكرنا انه سهو منه والمبني ايضا سهو م ولنا انه ش اي السلب م ماخوذ بقوة الجيش ش غنيمة
على وجه القهر م فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص ش وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء
الاية م وقال عليه السلام لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك
ش قال مخرج احاديث الهداية هكذا وقع في الهداية حبيب بن ابي سلمة وصوابه حبيب بن
مسلمة قلت هكذا هو في كتب اصحابنا قال ابو عمر رحمه الله ذكر في باب الحاء المهملة
بعد الحاء وقال حبيب بن مسلمة بن مالك الاكبر بن وهب بن ثعلبة بن وائلة بن عمرو بن شيبان
بن محارب بن فهر بن مالك القرشي الفهري يكنى ابا عبد الرحمن يقال له حبيب الروم لكثرة دخوله
اليهم ونيله منهم وولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه اعمال الجزيرة اذ عزل عنها عياض بن غنم وضم
اليه حبيب بن مسلمة ارمينية واذربيجان بعثه الى اذربيجان وسلمان بن ربيعة احدهما مددا
لصاحبه فتواعر بعضهما بعضا ومات بارمينية سنة اثنين واربعين ثم حديثه الذي
ذكره المصنف رواه الطبراني في معجمه الكبير والاوسط حدثنا احمد بن المعلى الدمشقي والحسين
بن اسحق العسكري وجعفر بن محمد الفريابي قالوا انا احمد بن عمار ثنا عمرو بن واقد ثنا موسى بن يسار
عن مكحول عن جنادة بن ابي امية قال نزلنا دابق وعلينا ابو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه فبلغ
حبيب بن مسلمة ان صاحب قبرس خرج يريد بطريق اذربيجان ومعه زمرد وياقوت
ولؤلؤ وغيرها فخرج اليه فقتله وجاء بما معه فاراد ابو عبيدة ان يخمسه فقال له حبيب
بن مسلمة لا تحرمني رزقا رزقنيه الله تعالى فان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل السلب
للقاتل فقال معاذ يا حبيب اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما للمرء ما طابت به نفس
امامه انتهى وفي سنده عمرو بن واقد الدمشقي التصيبي مولى قريش قال البخاري منكر الحديث
وقال النسائي متروك ورواه اسحق بن راهويه في مسنده حدثنا بقية بن الوليد حدثني
رجل عن مكحول عن جنادة بن ابي امية قال كنا معسكرين بدابق فذكر لحبيب بن مسلمة الفهري ان ابنة
صاحب قبرس خرجت بتجارة من البحر يريد بها بطريق ارمينية فخرج عليها حبيب بن مسلمة فقاتله
فقتله فجاء بسلبه يحمله على خمسة ابغال من الديباج والياقوت والزمرد والزبرجد فاراد حبيب

ان ياخذ كله وابو عبيدة رضي الله عنه يقول بعضه فقال حبيب لابي عبيدة قد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقال ابو عبيدة لم يقل ذلك للابد وسمع معاذ بن جبل رضي
الله عنه بذلك فاتى ابا عبيدة وحبيب يخاصمه فقال معاذ لحبيب الا تتقي الله وتاخذ ما طابت به
نفس امامك فانما لك ما طابت نفس امامك وحدثهم معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم فاجتمع رايهم
على ذلك فاعطوه بعد الخمس فباعه حبيب بالف دينار ٥ وذكره البيهقي في المعرفة بهذا الاسناد
ثم قال وهو منقطع بين مكحول ومن فوقه وراويه عن مكحول مجهول وهذا اسناد لا يحتج به انتهى ٥
وفي هذا الموضع نظر من وجوه عديدة ثلاثة ٥ منها يرجع الى كلام المصنف ٥ الاول انه ذكر حبيب
بن ابي سلمة وليس في الصحابة الا حبيب بن مسلمة كما ذكرنا ٥ والثاني ان الحديث الذي احتج به لاصحابنا
ضعيف كما ذكرنا ٥ والثالث ان هذا الحديث ليس لحبيب فانه ما سمعه من النبي صلى الله عليه
وسلم وانما هو لمعاذ بن جبل سمعه من النبي عليه السلام ورد على حبيب حين اراد ان يستبد
بالسلب الذي اخذه كما ذكرنا ٥ والنظر الرابع يرجع الى الشراح فانهم كلهم سكتوا عن التحرير في هذا
الموضع ورضوا بما شرحوا فيه بما لا يرضى به من له ادنى المام بالتصرف في الحديث وجعلوا
هذا حجة على الشافعي وكيف يكون حجة وفيه ما ذكرناه ٥ واستدل الاترازي هاهنا لاصحابنا
فقال وروى في السنن وشرح الاثار مسندا الى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما كان
يوم بدر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل كذا فله كذا وكذا فذهب شبان الرجال
وجلست الشيوخ تحت الرايات فلما كانت الغنيمة جاء الشبان يطلبون نفلهم فقالت الشيوخ
لا تستاثروا علينا فانا كنا تحت الرايات ولو انهزمتم كنا ردءا لكم فانزل الله عز وجل يسالونك عن
الانفال فقرا حتى بلغ كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين لكارهون اطيعوني
في هذا الامر كما رايتم عاقبة امري حيث خرجتم وانتم كارهون فقسم بينهم بالسواء ففي هذا الحديث
دليل على ان السلب لا يكون للقاتل لانه لو كان له لاعطاه النبي عليه السلام خاصة دون غيره
انتهى ٥ واعترض عليه البيهقي بانه لا حجة لهم فيه فان غنيمة بدر كانت للنبي صلى الله عليه
وسلم بنص الكتاب يعطي منها ما شاء وقد قسم لجماعة لم يشهدوا ثم نزلت الاية في الغنيمة
بعد بدر وقضى عليه السلام بالسلب للقاتل واستقر الامر على ذلك انتهى ٥ قلنا حاصل
الكلام ان قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه على وجه التنفيل ولذلك قال
ابو عبيدة لم يقل ذلك للابد ولا سيما اذا كان السلب كثيرا الا ترى ما رواه الطبراني في معجمه
عن الشعبي ان جرير بن عبد الله البجلي بارز مهران فقتله فقومت منطقته ثلاثين الفا
فكتبوا الى عمر رضي الله عنه فقال عمر ليس هذا من السلب الذي يخمس ولم ينفله وجعله مغنما
م وما رواه ش اي الشافعي م يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني ش اي نحمل
الحديث الذي رواه الشافعي على التنفيل م لما رويناه ش اي حديث حبيب وهو قوله
عليه السلام ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك دفعا للتعارض م وزيادة
القتال ش جواب عن قوله لان القاتل مقبلا اكثر عناء وهو ان زيادة العناء في
واحد لا يعتبر في جنس واحد ش وهو الكر والفر م كما ذكرناه ش اشارة الى ما ذكره في فصل
كيفية القسمة ولان الكر والفر من جنس واحد والى قوله تعذر اعتبار مقدار الزيادة
لانه لكل من واحد من الفرسان او الرجالة مثل الالف في العناء ولا يعتبر ذلك في استحقاق
زيادة السهم لانه من جنس واحد م والسلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه ومركبه

ش بالرفع عطفا على قوله ما على المقتول اي السلب ايضا مركبه م وكذا ش اي وكذا السلب م
ما على مركبه من السرج والالة ش اي الة السرج نحو مشوته وحوائه وعباءه ولجامه م
وكذا ش اي وكذا السلب م ما معه على الدابة من ماله في حقيبته ش وهي الوعاء الذي يجعل
فيه الرجل حوائجه وزواداته فيه ويجعل في موخر القتب وفي الجمهرة الحقيبة الزيادة
في موخر القتب م او على وسطه ش نحو الهميان م وما عدا ذلك ش اي المذكور من هذه الاشياء م
فليس بسلب ش وقال الشافعي السلب ما كان عليه من جنة الحرب كالثياب التي يقاتل فيها والسلاح
الذي به والمركوب الذي يقاتل عليه فاما ما في يده لا يقاتل به كالمنطقة والطوق والسوار والخاتم
وما في وسطه من النفقة وحقيبته نفيه قولان ٥ احدهما انه ليس من السلب وبه قال احمد في
رواية ٥ والثاني انه من السلب وهو قولنا وعن احمد في مركبه روايتان م وما كان مع غلامه
على دابة اخرى فليس بسلبه ش بل هو من الغنيمة م ثم حكم التنفيل قطع حق الباقين فاما
الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل ش اشارة الى ما ذكر في باب الغنائم
بقوله ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثانية منعدمة لقيام اليد الناقلة
منعدمة قبل الاحراز فلا يثبت الملك م حتى لو قال الامام من اصاب جارية فهي له فاصابها
مسلم واستبراها لم يحل له وطؤها وكذا لا يبيعها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
له ان يطاها ويبيعها ش ذكر الخلاف في الزيادات من محمد وصاحبيه واعتمد عليه صاحب الاسرار
وتبعه صاحب الهداية ولم يذكر الخلاف في السير الصغير واعتمد عليه الحاكم الشهيد
في الكافي وذكر الكرخي الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف فقال لا يطاها
عند ابي حنيفة خلافا لمحمد واعتمد عليه صاحب المختلف والمنظومة م لان التنفيل يثبت
به الملك عنده ش اي عند محمد وبه قالت الثلاثة م كما يثبت ش اي الملك م بالقسمة
في دار الحرب ش اي بقسمة الامام الغنائم او الشراء من الحربي ش بان اشترى جارية او غيرها
في دار الحرب من الحربي م ووجوب الضمان بالاتلاف ش لفظ وجوب الضمان مرفوع بالابتداء
وخبره قوله م قد قيل على هذا الاختلاف ش وفي بعض النسخ وقيل بالواو فيكون
معطوفا على قوله الملك اي يثبت الملك ووجوب الضمان للمنفل له على من اتلف من الغزاة
سلبه الذي اصابه والاولى انما ذكره دفعا لشبهة ترد على قول ابي حنيفة وابي يوسف
وبيان ذلك ان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات ان المتلف لسلب نفله الامام يضمن لان الحق
هنا كذا ولم يذكر فيه الخلاف فورد الضمان شبهة عليهما لان الضمان دليل تمام الملك ٥
فينبغي ان يحل الوطء على مذهبهما ايضا بعد الاستبراء فقال في دفع ذلك انه ايضا على
الاختلاف عند محمد يضمن وعندهما لا يضمن والله اعلم م ٥ باب

استيلاء الكفار ٥

ش اي هذا باب في بيان استيلاء الكفار وهذه الاضافة من قبيل اضافة
المصدر الى الفاعل ولما شرع في استيلائهم بدا باستيلاء بعضهم بعضا فقال م واذا غلب
الترك على الروم ش الترك جمع تركي والروم جمع رومي والمراد كفار الترك ونصارى الروم م
فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو السبب ش
اي الاستيلاء على مال مباح هو سبب الملك م على ما نبينه ش اي عند قوله واذا غلبوا
على اموالنا م فان غلبنا على الترك حل لنا ما نجده من ذلك ش اي مما نجد في ايدي الترك مما
اخذوه من الروم م اعتبارا بسائر املاكهم ش اي قياسا على سائر اموال الترك لانهم

لما ملكوا الذي اخذوه من الروم بالاستيلاء صار هو وما لهم الاصلي سواء م واذا غلبوا ش اي الكفار
م على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها ش وبه قال مالك واحمد لان عندهما لا يملكونها بمجرد
الاستيلاء بدون الاحراز ولاحمد روايتان في رواية مع مالك وفي رواية معنا م وقال الشافعي
رضي الله عنه لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ش اي ممنوع حرام مطلقا م ابتداء ش اي في دار
الاسلام م وانتهاء ش اي بعد الاحراز بدار الحرب م والمحظور لا ينهض سببا للملك ش اي المحظور
من وجه لا يكون سببا للملك لان المحظور من كل وجه وهو الباطل لا يكون سببا للملك عندنا ايضا
كالبيع بالميتة او الدم او الخمر م على ما عرف من قاعدة الخصم ش وهي ان النهي يعدم المشروعية
عنده • وقال الكاكي رحمه الله بقاعدة الخصم انما يصح في المحظور من وجه دون وجه كما في البيع الفاسد
اما المحظور من كل وجه لا يفيد الملك بالاتفاق كما في استيلاء المسلم على مال المسلم • فان قلت
يؤيده ما قاله الشافعي ما روي عن عمران بن الحصين ان المشركين اغاروا على سرح المدينة وذهبوا
بالعضباء واسروا امراة الراعي فانفلتت ذات ليلة فاتت العضباء فقعدت في عجزها فنذرت ان
نجاها الله لتنحرنها فلما قدمت المدينة ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بئسما جزيتها
لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملكه ابن ادم واخذ ناقته فعلم بهذا ان الكفار لا يملكون
اموال المسلمين فلو كانوا يملكون لملكتها المراة العضباء بالاخذ منهم • قلت ما كانوا احرزوها
بدارهم واخذ المراة العضباء كان في الطريق وقبل الاحراز لا يثبت الملك • ودليلنا من القران
قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية فالله تعالى سماهم فقراء والفقير من لا ملك له فلو لم يملك الكفار
اموالهم لما سموا فقراء ودليلنا من المعقول هو قوله م ولنا ان الاستيلاء ش اي استيلاء الكفار
م ورد على مال مباح ش لان الاستيلاء عبارة عن الاقتدار على المحل مطلقا على وجه يتمكن من
الانتفاع في الحال ومن الادخار في المال والاقتدار بهذه الصفة لا يكون الا بعد الاحراز ثم بعد
احرازهم ارتفعت العصمة فورد الاستيلاء حينئذ على مال مباح لا على مال محظور فصار كالاستيلاء
على الصيد والحطب ولهذا لا يملكون رقابنا • فان قيل قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا فكيف يملكون اموالنا بالاستيلاء والتمليك بالقهر من اقوى جهات السبيل
قلنا النص تناول المؤمنين وهم لا يملكونهم بالاستيلاء بل يملكون مالا مباحا كما ذكرنا
فان قلت يرد عليكم الاسترداد بالملك القديم من الغازي الذي وقع في قسمته او من
الذي اشتراه من اهل الحرب بدون رضى الغازي • قلت اجيب بان بقاء حق
الاسترداد بحق المالك القديم لا يدل على قيام الملك للمالك القديم الا ترى ان للواهب الرجوع
في الهبة والاعادة الى قديم ملكه بدون رضى الموهوب له مع زوال ملك الواهب في الحال وكذا
الشفيع باخذ الدار من المشتري بحق الشفعة بدون رضى المشتري مع ثبوت الملك له
قلت القياس على الهبة فيه نظر على ما لا يخفى • فان قلت لا نسلم ان المال مباح
باصل الخلقة • قلت انه مباح به لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام للاختصاص
فيقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع مطلقا دون اختصاص الواحد بشيء من ذلك لان فيه
منع الباقين من الانتفاع وقد اضيف اليهم جميعا بحرف الاختصاص م فينعقد ش اي ورود
الاستيلاء على مال مباح م سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم ش بعد
الاحراز وانما يثبت العصمة للمال ليتمكن المالك من الانتفاع ودفع الحاجة لانه اذا لم يكن معصوما
كان كل احد بسبيل من التعرض فلا يحصل المصلحة المطلوبة من العصمة وهي التمكن من الانتفاع

ودفع الحاجة ثم لما زال التمكن من الانتفاع ودفع الحاجة بعد احرازهم ارتفعت العصمة فعاد مباحا
فملكوه بالاستيلاء م وهذا ش اشارة الى ان الاستيلاء ورد على مال مباح وبينه بقوله م لان العصمة
ش اي في المال م يثبت على منافاة الدليل ش وهو قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا
يقتضي ان لا يكون مالا معصوما لشخص ما وانما يثبت العصمة م ضرورة ش اي لضرورة م تمكن المالك
من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان ش في الاصل وفي الكافي قوله في الهداية لان العصمة
تثبت على منافاة الدليل الى قوله عاد مباحا مشكل فانا اذا غلبنا على اموال اهل البغي واحرزنا
بدارنا لم نملكها مع زوال المكنة الا ان يقال اراد به زوال المالكية بالاحراز بدار الحرب وثم اصل
الدار واحدة وهي بحكم الديانة مختلفة فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت الملك بالشك
بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم م غير
ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه ش اي لان الاستيلاء م عبارة عن الاقتدار
على المحل حالا ش اي بالانتفاع بالمال في الحال م ومالا ش اي عاقبة يعني بالادخار الى الزمن
الثاني م والمحظور لغيره جواب عن قول الخصم ان الاستيلاء محظور لا ينهض سببا للملك
تقريره ان يقال سلمنا انه محظور لكنه محظور لغيره مباح في نفسه يعني ان المال مباح لعينه
لكن الحظر فيه لحق الغير وهو المالك م والمحظور لغيره ش يعني لا لعينه م اذا صلح سببا لكرامة
تفوق الملك ش كالصلاة في الارض المغصوبة فانها تصلح سببا لاستحقاق اعلى النعم وهو الثواب
في الاخرة فلان يصلح سببا للملك في الدنيا اولى انا نقول المحظور قد يصلح ان يكون سببا للملك كما
في الشراء على سوم اخيه والبيع عند الاذان يوم الجمعة وبيع الحاضر للبادي وبيع المتلقي
للسلعة فانتقض اصله حينئذ • وفي الكافي والمحظور لغيره الى قوله بالملك العاجل مشكل
ايضا لان العصمة لا تخلو اما ان زالت بالاحراز بدارهم او لا فان زالت لا يكون الاستيلاء
محظورا لانه ما مر به على مال مباح وان لم تزل لم تصر ملكا لهم كما في مسالة البغاة الا ان يقال
العصمة المؤثمة باقية لانها بالاسلام وان زالت المقومة لانها بالدار م فان ظهر عليها المسلمون
ش اي فان غلب المسلمون على الاموال التي اخذها الكفار منا م فوجدها المالكون قبل القسمة
فهي ش اي تلك الاموال م لهم ش اي للملاك م بغير شيء ش يعني ياخذونها مجانا م وان وجدوها
بعد القسمة ش اي بعد قسمة الامام الغنائم م اخذوها بالقيمة ان احبوا ش يعني ان ارادوا
ان ياخذوها ياخذونها بقيمتها • قال الاترازي وعند الشافعي ياخذون في الوجهين
بغير شيء • قلت قال الشافعي ولكن الامام يعوض من وقع في سهمه من بيت المال وان لم يكن في
بيت المال شيء اعاد القسمة م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم فيه
ش اي في هذا الحكم م ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة
فهو لك بالقيمة ش هذا الحديث اخرجه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما عن الحسن بن عمارة عن
عبد الملك بن ميسرة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما احرزه
العدو فاستنقذه المسلمون منهم ان وجده صاحبه قبل ان يقسم فهو احق به وان وجده
قد قسم فان شاء اخذه بالثمن • وقال الحسن بن عمارة متروك وروى الطبراني في معجمه عن
ياسين الزيات عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة قال اصاب العدو ناقة رجل
من بني سليم ثم اشتراها رجل من المسلمين فعرفها صاحبها فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره
فامره عليه السلام بالثمن الذي اشتراها به صاحبها من العدو والا خلى بينه وبينها • ورواه

ابو داود في مراسيله عن تميم بن طرفة قال وجد رجل مع رجل ناقة له فارتفعا الى النبي صلى الله
عليه وسلم فاقام البينة انها ناقته ~~واقام الاخر البينة انها ناقته~~ واقام الاخر البينة انه اشتراها
من العدو فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان شئت ان تاخذها بالثمن الذي اشتراها به فانت
احق به والا فخل ناقته ، وقال عبد الحق با سيل ضعيف ، واخرج الدارقطني ايضا في سننه عن اسحق
بن عبد الله بن ابي فروة عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن ابيه عبد الله بن عمر قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول من وجد ماله في الفيء قبل ان يقسم فهو له ومن وجده بعدما قسم
فليس له شيء ، قال الدارقطني اسحق متروك ، وهذا كما رايت كله لا يرضى به الخصم ولخصمنا الا ان يحتج
بما رواه الدارقطني في سننه عن قبيصة بن ذويب ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ما اصاب
المشركون من اموال المسلمين فظهر عليهم فراى رجل متاعه بعينه فهو احق به من غيره فاذا قسم ثم ظهر
عليه فلا شيء له انما هو رجل منهم وكذا روى ابو بكر ابن ابي شيبة في مصنفه عن خلاس عن علي رضي الله
عنه نحوه ، وقال البيهقي رواية خلاس عن علي ضعيفة ، قلت ـــــــ قال ابن حزم رواية خلاس عن
علي صحيحة م ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له ش فيا خذه
بغير شيء قبل القسمة لان الملك في المغنوم عام بين الغانمين فقل الضرر عليهم م الا ان في الاخذ
ش اي غير ان في اخذ المالك القديم م بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص
فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين ش يعني جانبي المالك القديم والمالك الجديد م
والشركة قبل القسمة ش اي قبل قسم الامام الغنيمة م عامة ش بينهم م فيقل الضرر
فياخذه بغير قيمة ش والدليل على عموم الكل لو استولد جارية من المغنم لم يثبت النسب
لعدم الملك بعموم الشركة بخلاف ما بعد القسمة حيث ياخذه بالقيمة م وان دخل دار الحرب
تاجر فاشترى ذلك ش اي الذي استولى عليه الحربي م واخرجه ش اي اخرج ذلك الشيء الى دار الاسلام
م فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذي اشتراه ش اي التاجر والقول في الثمن قول المشتري
مع يمينه كذا ذكره الحاكم الشهيد م وان شاء ترك لانه ش اي لان التاجر م يتضرر بالاخذ مجانا
ش يعني بغير شيء م الا ترى انه ش اي ان التاجر دفع العوض بمقابلته ش اي بمقابلة ذلك الشيء
الذي اشتراه م فكان اعتدال النظر فيما قلنا ش وهو قوله ليعتدل النظر من الجانبين م ولو اشتراه
بعوض ش اي بشيء قيمي م ياخذه بقيمة العوض ش اي بقيمة ذلك العرض الذي اشتراه به م ولو
وهبوه لمسلم ش اي ولو وهب اهل الحرب ذلك الشيء م لمسلم ياخذه ش يعني صاحبه ياخذه م بقيمته
ش اي بقيمة ذلك الشيء لانه ثبت له ش اي للموهوب له م ملك خاص ش فلا يزال الا بالقيمة ش
قيل عليه ان الملك يثبت للموهوب له مجانا فلا يتضرر بالاخذ منه مجانا بخلاف ما ثبت لاحد
الغزاة بالقسمة لان هذا الحق انما تعين له باراقة ما انقطع من حمته عما في ايدي المالكين واجيب
بان الملك هنا ايضا ثبت بالعوض معنى لما ان المكافاة مقصودة في الهبة وان لم يكن مشروطة
فجعل ذلك معتبرا في اثبات حقه في القيمة م ولو كان ش اي ما اخذه الكفار من المسلمين م
مغنوما ش اي ماخوذا بالقهر والغلبة م وهو مثلي ش اي والحال انه مثلي كالذهب والفضة
والحنطة والشعير م ياخذه ش اي صاحبه وهو المالك القديم م قبل القسمة ش بلا شيء
م ولا ياخذه بعدها ش اي بعد القسمة م لان الاخذ بالمثل غير مفيد ش لانه لو اخذه اخذه
بالمثل ولا فايدة فيه م وكذا ش اي وكذا حكم المثلي م اذا كان موهوبا ش لو اخذه م لا ياخذه
ش اي المالك القديم لعدم الفايدة م لما بينا ش اشارة الى قوله لان الاخذ بالمثل غير مفيد

م وكذا اذا كان يشتري مثله قدرا او وصفا ش اي وكذا لا ياخذ المالك القديم ايضا اذا كان
ما اخذ الكفار منا واحرزوه بدراهم يشتري بمثله قدرا او وصفا لانه لا فايدة في ان يعطي عشرة
مثاقيل جيادا وياخذ عشرة مثاقيل جيادا او يعطي عشرة انفرة جيدة وياخذ عشرة اقفزة جيدة
وانما قيد بقوله قدرا او وصفا احترازا عما لو اشتراه المسلم باقل قدرا منه او بجنس آخر او بجنسه
ولكنه اردى منه وصفا فان له ان ياخذه بمثل المشتري ولا يكون ذلك ربوا لانه انما فدى
ليستخلص ملكه ويعيده الى قديم ملكه لا انه يشتريه ابتداء م قال ش اي محمد رحمه الله م وان
اسروا عبدا فاشتراه رجل فاخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه فاخذ ش اي المولى م ارشها
ش اي ارش العين م فان المولى ش اي المولى الاول م ياخذه ش اي ياخذ العبد م بالثمن الذي اخذ
به من العدو واما الاخذ بالثمن فلما قلنا ش اشارة الى قوله لانه يتضرر بالاخذ مجانا م ولا ياخذ
ش اي المالك القديم م الارش لان الملك فيه صحيح ش احترازا عن الشراء الفاسد فان الوصف
فيه مضمون م ولو اخذه ش اي المالك لو اخذ الارش م اخذه بمثله وهو لا يفيد ش لان الارش
دراهم او دنانير م ولا يحط شيء من الثمن ش يعني اذا اخذ الارش لا يحط شيء من الثمن بسبب فقء
العين لان العين بمنزلة الوصف لانه يحصل بها صفة الكمال في الذات ولا يحط شيء من الثمن
م لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن ، وفي النهاية في قوله لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن
نظر ، قال الكاكي قال شيخي العلامة وهو مشكل وهكذا ذكر في الكافي لان الاوصاف انما لا يقابلها
شيء من الثمن اذا لم يصر مقصودا بالتناول فاما اذا صار مقصودا فله حظ من الثمن كما لو اشترى
عبدا ففقئت عينه ثم باعه مرابحة فانه يحط من الثمن ما يخص العين بخلاف ما اذا اعورت
ذكره في الفوايد الظهيرية وكما في مسالة الشفعة المذكورة في الكتاب وهنا صارت مقصودة
بالتناول فينبغي ان يكون للمالك القديم حط ما يخص العين من الثمن ، اجيب عنه بان الوصف
انما يقابله شيء من الثمن عند صيرورته مقصودا بالتناول في الملك الفاسد او في موضع الشبهة
كما في المسايل المذكورة فان الملك في المشتري بالنسبة الى الشفيع كالفاسد وفي مسالة المرابحة
الشبهة ملحقة بالحقيقة لابتناء المرابحة على الامانة دون الخيانة وهذا لان الوصف مضمون
في الغصب مراعاة لحق المالك ، وكذا في الشراء الفاسد اما في الشراء الصحيح فالثمن مقابل العين
لا الوصف اذ الوصف تابع ولهذا لو ظهر للمبيع وصف مرغوب لم يكن ثنياه عند العقد لم يكن للبايع
ان يطالب بمقابلته شيئا ش وقد فات الوصف في ملك صحيح وبدونه لا يسقط شيء من الثمن
لانه تابع الا ترى انه لو اشترى عبدا فذهبت يده او عينه لا يسقط شيء من الثمن في مسالة
م بخلاف الشفعة ش يعني بخلاف الوصف في مسالة الشفعة حيث يقابله شيء من الثمن قال
الكاكي قوله بخلاف الشفعة انما يستقيم فيما اذا كان فوات الاوصاف في الشفعة بفعل
قصدي فحينئذ يقابلها شيء من الثمن في الشفعة بخلاف مسالتنا اما اذا كان فواتها بافة
سماوية في الشفعة بان جف شجر البستان فلا يقابلها شيء من الثمن فحينئذ لا يخالف مسالة
الشفعة لمسالتنا م لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشتري ش بفتح الراء م في
يد المشتري ش بكسر الراء م بمنزلة المشتري ش بفتح الراء م شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه
اي في الشراء الفاسد ش لانه واجب الرد م كما في الغصب ش اذ الواجب فيه القيمة باعتبار
القبض وهو يرد على المجموع م اما هنا ش اي فيما اذا اشتري من العدو م الملك صحيح للمشتري
م فافترقا ش اي الملك الصحيح والمشتري شراء فاسدا م وان اسروا عبدا ش اي وان اسر اهل

الحرب عبدا من المسلمين م فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية ش اي مرة ثانية م وادخلوه
دار الحرب فاشتراه رجل اخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني لان الاسر ما ورد
على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم
بالثمنين ان شاء لانه قام عليه ش اي على المشتري الاول م بالثمنين فياخذه بهما م وكذا اذا كان الماسور
منه الثاني ش وهو المشتري الاول م غائبا ليس للاول ش اي للمولى الاول وهو المالك القديم م ان
ياخذه اعتبارا بحضرته ش اي بحضرة الماسور منه الثاني وهو المشتري الاول م قال الاكمل رحمه الله
واعترض على قوله وللمشتري الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن بانا لو اثبتنا حق الاخذ للذي اشتراه
من العدو يتضرر المالك لانه حينئذ ياخذه بالثمنين واجيب بان رعاية حق من اشتراه
من العدو اولى لان حقه يعود في الالف التي نقدها بلا عوض يقابلها والمالك القديم
يلحقه الضرر ولكن بعوض يقابله وهو العبد فكان ما قلناه اولى م ولا يملك علينا اهل الحرب
بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبنا واحرارنا ونملك عليهم ش اي على اهل الحرب اذا
غلبنا عليهم م جميع ذلك ش اشارة الى ما ذكر من المدبرين وغيرهم وفائدة ذلك ان المولى ياخذ
هؤلاء بلا شيء قبل القسمة وبعدها وكذلك اذا اشترى رجل واحد مما ذكرنا من اهل الحرب
فعلى المسلمين ياخذه المولى بلا شيء والاصل فيه ما ذكر في شرح الطحاوي ان كل ما يملك بالميراث
يملك بالاسر والاسترقاق والقهر والغلبة وكل ما لا يملك بالميراث لا يملك بالاسر والقهر والغلبة
م لان السبب ش وهو الاستيلاء م انما يفيد الحكم في محله ش يعني اذا اتصل بالمحل كما
في سائر الاسباب م والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه ش باعتبار ان الادمي خلق ليتحمل
اعباء التكاليف ولا قدرة على التكاليف الا بواسطة العصمة فكان التعرض له حراما م
وكذا من سواه ش اي من سوى الحر من ام الولد والمدبر والمكاتب فللمالك ان ياخذهم قبل القسمة
بغير شيء م وقال احمد ومالك يملكون المدبر والمكاتب بالاستيلاء حتى ياخذهما سيدهما بالقيمة
في الهبة وبالثمن في الشراء وفي ام الولد لا يملكونها عند احمد م وقال الزهري ياخذها سيدها
بالقيمة وقال مالك تفديها الامام فان لم يفعل ياخذها سيدها بالقيمة ولا يدعها يستحل
فرجها من لا يحل له م لانه تثبت الحرية فيه ش اي فيمن سوى الحر من وجه ش لاستحقاقهم للحرية ولهذا
لا يصح ان يتملكهم بالعقود م بخلاف رقابهم ش اي رقاب اهل الحرب م لان الشرع اسقط عصمتهم
جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ش لانهم لما انكروا وحدانية الله تعالى جازاهم بان جعلهم
عبيد عبيده م ولا جناية من هؤلاء ش اي من احرارنا ومدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا لانه
لم يوجد منهم جناية الكفر فلم يستحقوا الرق م واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم ش اي الى اهل الحرب
م فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة ش وبه قال احمد في رواية والشافعي وقيد المسلم اتفاقي والحكم
في عبد الذمي كذلك م وقالا ش اي ابو يوسف ومحمد م يملكونه ش وبه قال مالك واحمد في المشهور
منه م لان العصمة ش اي العصمة الموجودة في العبد كانت م لحق المالك لقيام يده عليه وقد
زالت ش يده فزالت العصمة م ولهذا ش اي زوال يده م لو اخذوه ش اي العبد من دار الاسلام
ملكوه ش ولو كانت العصمة بالاسلام لما ملكوه كذا قاله تاج الشريعة م وله ش اي ولابي حنيفة
رضي الله عنه م انه ش اي ان العبد م ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتباره
ش اي اعتبار يد العبد م لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع ش اي لاجل ان يتمكن المولى من
الانتفاع به م وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه ش لانه حين دخل دار الحرب فقد زالت يد

المولى عنه لا الى من يخلفه لان يد المولى عبارة عن القدرة على التصرف في المحل كيف شاء ولم يوجد ذلك م
وصار ش اي العبد م معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك ش لانه يصير في يد نفسه وهي يد محترمة
تمنع الاحراز فيمنع التملك لانه لا ملك بدون الاحراز فان قيل لا نسلم انها زالت لا الى من يخلفه
فان يد الكفرة قد حلت بيد المولى لان دار الحرب في ايديهم اجيب بان يد الدار يد حكمية لكون
في يد احد وعند ذلك تظهر يد العبد على نفسه ولان يد الدار يد حكمية ويد العبد يد حقيقته
فلا يندفع بيد الدار اليه اشار فخر الاسلام وفيه نظر لان حصول اليد الحقيقية في حيز النزاع
والجواب ان اليد كما ذكرنا عبارة عن القدرة على التصرف كيف شاء وحين دخول العبد في
دار الحرب يحصل له ذلك قبل استيلاء الكفرة عليه فان قيل لو حصل له يد حقيقية
لعتق وليس كذلك اجيب بمنع الملازمة لان ظهور يده على نفسه لا يستلزم زوال ملك
المولى فانه لما ظهرت يده على نفسه صار غاصبا ملك المولى وجاز ان يوجد اليد بلا ملك كما في المغصوب
والمشتري قبل القبض فان الملك للمولى واليد لغيره م بخلاف المتردد ش اي بخلاف العبد الابق
المتردد في دار الاسلام وهو الذي يدور في دار الاسلام م لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار
ش لان الاقتدار على المحل قائم بالطلب والاستعانة باهل الدار م فمنع ش ذلك م ظهور يده ش
لنفسه ولهذا لو وهبه لابنه الصغير صار قابضا له لبقاء يده حكما م واذا لم يثبت الملك
لهم ش اي لاهل الحرب على العبد م عند ابي حنيفة ياخذه المالك ش القديم م بغير شيء سواء كان
العبد م موهوبا لاحد من اهل الحرب م او كان او اشتري ش اي او كان العبد مشتري بان اشتراه
احد منهم م او مغنوما ش اي او كان المولى وجده مغنوما في يد الغانمين هذا كله اذا كان قبل القسمة
م وبعد القسمة يؤدى ش على صيغة المجهول اي يؤدي المولى م عوضه من بيت المال ش ولا يعطي
المشتري العوض لانه تعدى ملكه بغير امره فكان متبرعا حتى لو امر بذلك رجع عليه المشتري
بالثمن واما المولى فانما ياخذ عوضه من بيت المال م لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين
وتعذر اجتماعهم واما يعوض من بيت المال لان هذه من نوائب المسلمين ومال بيت المال معد لذلك
م وليس له ش اي للغازي او للتاجر او للموهوب له م جعل الابق لانه ش اي لان كل واحد من
هؤلاء م عامل لنفسه اذ في زعمه ش اي لان في زعمه انه ش اي ان العبد ملكه فيكون عاملا
لنفسه لا للمولى القديم م وان ند بعير ش اي ذهب على وجهه شاردا يقال ند يند ندا ونداد
من باب ضرب يضرب م فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء اذ لا يد للعجماء ش اي البهيمة وانما
سميت عجماء لانها لا تتكلم فكذلك كل من لم يقدر على الكلام فهو اعجم ومستعجم
ويقال صلاة النهار عجماء لانه لا جهر فيها بالقراءة م لتظهر عند الخروج من دارنا ش اي دار
الاسلام م بخلاف العبد ش اذا ابق لان له يدا للظهور عند الخروج م على ما ذكرنا ش اشارة
الى قوله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا م وان اشتراه ش اي وان اشترى
البعير رجل منهم م وادخله دار الاسلام فصاحبه ياخذه بالثمن ان شاء ش وان شاء تركه م
فان ابق عبد اليهم وذهب معه بفرس ومتاع فاخذ المشركون ذلك كله واشترى رجل ذلك
كله واخرجه فان المولى ياخذ العبد بغير شيء والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابي حنيفة ش
لان عنده يثبت الملك للغازي في المال دون العبد واعترض بان على قول ابي حنيفة رضي الله
عنه ينبغي ان ياخذ المالك المتاع ايضا بغير شيء لانه لما ظهرت يد العبد على نفسه ظهرت على
المال ايضا لانقطاع يد المولى عن المال لانه في دار الحرب ويد العبد اسبق من يد الكفار عليه

فلا يصير ملكا لهم م واجيب بان يد العبد ظهرت على نفسه مع المنافي وهو الرق فكانت
ظاهرة من وجه دون وجه فجعلناها ظاهرة في حق نفسه غير ظاهرة في حق المال هكذا قالوا
وفيه نوع تامل لان استيلاء العبد على المال حقيقة وجد وهو مال مباح فينبغي ان يملكه
كما في العبيد م وقالا يأخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء اعتبارا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد
ش يعني اذا ابق العبد وحده كان الحكم فيه كذلك فكذا اذا ابق ومعه فرس ومتاع م وقد
بينا الحكم في كل فرد ش اي عند قوله واذا غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها م واذا دخل
الحربي دارنا بامان واشترى عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابي حنيفة وقالا لا يعتق
ش وبه قال مالك واحمد والشافعي في قول م واعلم ان الحربي المستامن اذا اشترى عبدا مسلما
جاز واجبر على البيع لانه لا يجوز ان يبقى المسلم في ذل الكافر لان الاسلام يعلو ولا يعلى وقال الشافعي
لا يجوز بيعه اصلا م لان الازالة ش اي ازالة اليد من الحربي كانت مستحقة بطريق متعين
وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه ش بالدخول في دار الحرب م فبقي في يده عبدا ش
فلا يعتق لانه ملكه في دار الاسلام واحرزه بدارهم م ولابي حنيفة ان تخليص المسلم عن ذل
الكافر واجب لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا م فيقام الشرط وهو تباين
الدارين مقام العلة وهو الاعتاق ش بيانه هذا ان الحربي المستامن في دارنا زال ملكه
بالعرض لحرمة ماله بامانه فاذا دخل دار الحرب انتهت الحرمة بانتهاء الامان وسقطت عصمة
ماله فيعتق العبد م تخليصا له ش ويعجز القاضي عن اعتاقه عليه اذ لا ينفذ قضاء على
من في دار الحرب فيقام الشرط لزوال عصمة ماله وهو دخوله دار الحرب مقام علة الزوال
وهو اعتاق القاضي م كما يقام مضي ثلاث حيض مقام التفريق ش بين الزوجين م اذا اسلم
احد الزوجين في دار الحرب ش وانقضاء ثلاث حيض الذي هو شرط البينونة في الطلاق
الرجعي اقيم مقام علة البينونة وهي عرض القاضي الاسلام وتفريقه بعد الاباء لعجز القاضي
عن حقيقة العلة فيما اذا اسلم احد الزوجين في دارهم ثم يلزمها ان تعتد ثلاث حيض
من بعد ذلك م واذا اسلم عبد لحربي ثم خرج الينا او ظهر ش على صيغة المجهول اي غلب
م على الدار ش اي دارهم م فهو ش اي العبد م حر وكذلك اذا خرج عبيدهم الى عسكر
المسلمين فهم احرار لما روي ان عبيدا من عبيد الطائف اسلموا وخرجوا الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقضى بعتقهم وقال هم عتقاء الله ش وروى احمد في مسنده وابن ابي
شيبة في مصنفه والطبراني في معجمه من حديث الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان عبدين خرجا من الطائف الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسلما فاعتقهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم احدهما ابو بكرة واخرج البيهقي عن عبد الله بن مكرم الثقفي
قال لما حاصر رسول الله عليه السلام اهل الطائف خرج اليه رقيق من رقيقهم فيهم ابو
بكرة وكان عبدا للحارث بن كلدة والمنبعث ويحنس ووردان في رهط من رقيقهم فاسلموا
قالوا يا رسول الله رد علينا رقيقنا الذين اتوك فقال لا اولئك عتقاء الله عز وجل ورد
على كل رجل ولاء عبده م ولانه ش اي ولان العبد الذي خرج الينا م احرز نفسه بالخروج
الينا مراغما لمولاه ش اي منابذا يقال راغم فلان قومه مراغمة اذا خرج عنهم ونابذهم
وقيد بقوله مراغما لانه اذا خرج طائعا لمولاه يباع وثمنه للحربي وعليه نص الحاكم الشهيد
في الكافي م او بالالتحاق بمنعة المسلمين اذا ظهر على الدار ش متصل بقوله اذا ظهر على الدار كما

ان قوله ولانه احرز نفسه متصل بقوله ثم خرج الينا وعن هذا قال الاترازي فيه لف ونشر
م واعتبار يده ش اي يد العبد م اولى من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه
والحاجة في حقه ش اي في حق العبد الى زيادة توكيد ش بمنعة المسلمين م وفي حقهم ش اي
والحاجة في حق المسلمين م الى اثبات اليد ابتداء فلهذا كان ش اي اعتبار يده م اولى ش توضيح
هذا انه لما التحق بمنعة المسلمين صار كانه خرج الى دار الاسلام ولا يكون غنيمة للغزاة لانهم
محتاجون الى تملكه بالاحراز وهو محتاج الى ان يحرز نفسه لما له من الحرية واحرازه
اسبق من احرازهم فصار اولى لانه صاحب يد في نفسه لكنه محتاج الى ما يؤكد يده
بمنعة المسلمين وهم محتاجون الى اثبات اليد ابتداء فكان اعتبار يده اولى والله اعلم

م باب المستامن ش اي هذا باب في بيان حكم

المستامن وهو المسلم الذي يدخل دار الحرب بالامان وكذلك مطلق على الحربي الذي يطلب الامان
من المسلمين وقدم المسلم المستامن ثم عقبه بالمستامن الحربي بتفصيل على حدة كما يجي ان شا
الله عز وجل م واذا دخل المسلم دار الحرب ش حال كونه م تاجرا فلا يحل له ان يتعرض لشيء
من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم ش اي لاهل الحرب لانهم ما مكنوه من الدخول
في دارهم بعد الاستيمان الا بشرط ان لا يتعرض لهم لشيء من دمائهم واموالهم وقوله
م بالاستيمان ش متعلق بقوله ضمن وضمانه بشرط والمؤمن عند شرطه م فالتعرض بعد ذلك
ش اي بعد شرط عدم التعرض م يكون غدرا والغدر حرام ش لما روى ابن عمر رضي الله
عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الغادر ينصب له لواء يوم القيامة فيقال
هذه غدرة فلان م الا اذا غدر بهم ش اي بالمستامنين م ملكهم ش اي ملك الكفار فاخذوا
اموالهم ش اي اموال التجار م او حبسهم او فعل غيره ش اي غير الملك م بعلم الملك ولم يمنعه
م فحينئذ لا يكون اخذ تجارنا اموالهم غدرا م لانهم هم الذين نكثوا العهد ش ونقضوا
العهد م بخلاف الاسير لانه غير مستامن ش ولم يوجد منه الالتزام بعقد او عهد فاذا
كان م فيباح له التعرض ش لانه بالوجه المذكور لا يكون اخذ الاسير المسلم غدرا م وان
اطلقوه ش واصل بما قبله م طوعا ش اي لا انا نا حاصل الكلام يباح له التعرض وان
كان مطلق العنان عندهم لانه لم يوجد الاستيمان صريحا فلم يلزم الغدر م فان غدر
ش اي التاجر م بهم ش اي باهل الحرب وقد بين فاعل غدر بقوله م اعني التاجر فاخذ
شيئا وخرج به ش الى دار الاسلام م ملكه ملكا محظورا لورود الاستيلاء على مال مباح ش
لان مال اهل الحرب مباح فيملكه م الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثا فيه
فيؤمر بالتصدق به ش اي بالمال الذي اخرجه حتى لو كانت جارية يكره له وطؤها وان
احرزها بدارنا وكذا يكره للمشتري منه لقيام الخطر في الملك بسبب الغدر بخلاف
مشتري الجارية من مشتريها شراء فاسدا حيث يحل له وطؤها بعد الاستبراء لان الكراهة
في حق المشتري الاول لقيام حق البائع في الاسترداد وقد زال حقه ببيع المشتري من
اخر فطهر العرق والرواية مذكورة في المبسوط وغيره وفي المغني للحنابلة يجب عليه رد
ما اخذ من مالهم بالجناية او بالاستقراض ان بعث ولو جاء بامان او ايمان يجب الرد
عليه كما لو اخذ من مسلم وعندنا لا يجب الرد لكن يتصدق به ولا يجب عليه رد ما استقرض
قضاء م وهذا ش اشارة الى قوله ملكه ملكا محظورا اي خبيثا م لان الحظر لغيره لا يمنع

لانعقاده السبب ش اي سبب الملك وهو الاستيلاء م على ما بيناه ش يعني في اوايل باب استيلاء الكفار
بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة يفوق الملك الى آخره م واذا دخل المسلم دار الحرب بامان
فاذانه بتخفيف الدال من الادانة وهو البيع بالدين وقوله م حربي ش فاعله م او اذان حربيا ش وهو
ايضا من الادانة م او غصب احدهما ش اي احد الاثنين وهما المسلم والحربي م صاحبه ش بالغصب
لانه مفعول غصب م ثم خرج الينا ش اي احدهما م واستامن الحربي ش يعني خرج مستامنا م لم يقض لواحد
منهما على صاحبه بشيء اما الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ش اي ولاية القاضي م ولا ولاية وقت
الادانة اصلا ش لانه لا ولاية لنا على اهل الحرب م ولا وقت القضاء ش اي ولا ولاية ايضا وقت
القضاء ش اي الحكم م على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله ش في دار الحرب م
وانما التزم ذلك ش اي حكم الاسلام م في المستقبل ش في معاملة تفعلها في دار الاسلام فلما انتفت
الولاية لم يقض بشيء لانه لا قضاء بدون الولاية وفي شرح الطحاوي ولكنه يفتي فيما بينه وبين الله
تعالى ان يقضي م واما الغصب ش فانما لا يقضي لواحد منهما على الآخر م فلانه ش اي فلان المغصوب
م صار ملكا للذي غصبه واستولى عليه لمصادفته مالا غير معصوم ش لان دار الحرب دار القهر
والغلبة فاذا استولى احدهما على مال الآخر فقد ملكه ولا حكم بالرد لثبوت الملك م على ما بيناه ش يعني
فيما تقدم الآن م وكذلك ش اي وكذلك لا يقضي بشيء لو كانا حربيين فعلا ذلك ش اي الادانة والغصب
جميعا م ثم خرجا مستامنين لما قلنا ش اشارة الى قوله من قبل ان القضاء يعتمد الولاية الى آخره
م ولو خرجا حال كونهما مسلمين م قضي بالدين بينهما ولم يقض بالغصب ش الذي حصل بينهما م اما
المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ش اي ولاية القاضي م ثابتة حالة القضاء
لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بيناه ش فيما تقدم عن قريب م انه ملكه ولا خبث
في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد ش لانه مال الحربي غير معصوم م واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب
حربيا ش اي مال حربي فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه م ثم خرجا ش حال كونهما مسلمين ش
المسلم باسلامه القديم والحربي بدخوله في الاسلام م امر برد الغصب ش ديانة م ولم يقض عليه ش يعني
لا يقضي القاضي بالرد عليه م اما عدم القضاء فلما بينا ش فيما تقدم عن قريب م انه ملكه ش لكونه
مالا غير معصوم م واما الامر بالرد فمراده الفتوى به ش اي بالرد فيما بينه وبين الله تعالى ولا
حكم بالجبر والالزام والظاهر ان الضمير في مراده يرجع الى محمد م فلانه فسد الملك لما يقارنه من
المحرم وهو نقض العهد م واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطا
فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطا ش هكذا ذكر من غير خلاف في عامة النسخ
من شروح الجامع الصغير ولكن ذكر قاضي خان في الجامع الصغير وجعل هذا الحكم فيه قول ابي
حنيفة ثم قال وقال ابو يوسف ومحمد عليه القصاص في العمد وهو قول الشافعي ومالك واحمد لانه
قتل شخصا معصوما اذ عصمته ما زالت بالاستيمان فيجب ما يجب بقتله في دار الاسلام م
اما الكفارة فلاطلاق الكتاب ش وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة وتخصيصها
بالخطا لانه لا كفارة في العمد عندنا م والدية ش اي واما وجوب الدية م لان العصمة الثابتة
بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان ش لانه لما كان على قصد الرجوع كان
كانه في دار الاسلام تقديرا حتى ان المستامن منهم لما كان على قصد الرجوع كان كانه يقصد
الرجوع في دار الحرب م وانما لا يجب القصاص ش جواب عن سؤال مقدر بان يقال كان القياس
وجوب القصاص فاجاب بقوله وانما لا يجب القصاص ش فيه م لانه لا يمكن استيفاؤه الا بمنعة

ش اي الا بقوة وعز لان الواحد يقاوم الواحد غالبا م ولا منعة دون الامام وجماعة المسلمين ولم
يوجد ذلك في دار الحرب م فلا فايدة في الوجوب كالحد ه وعند الايمة الثلاثة تجب الحد الا ان عند
احمد لا يقام في دار الحرب حتى يرجع وعند الشافعي يؤخر ايضا اذا لم يكن امير الجيش او الامام والا لا يؤخر
م وانما تجب الدية في ماله في العمد لان العواقل ش جمع عاقلة م لا تعقل العمد م وفي الخطا ش اي
وتجب الدية ايضا في الخطا في ماله لانه لا قدرة لهم ش اي العواقل على الصيانة م مع تباين الدارين
ش لان الوجوب عليهم لتقصيرهم في الصيانة عن ارتكاب هذه الجناية وكيف تجب على العواقل
وهم في دار الاسلام صيانته عن الجناية وهو في دار الحرب م والوجوب ش اي وجوب الدية
م عليهم ش اي على العواقل م على اعتبار تركها ش اي ترك الصيانة م وان كانا اسيرين ش
اي وان كان المسلمان م اسيرين فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسيرا فلا شيء على
القاتل الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة وقالا في الاسيرين ش اي في قتل الاسيرين احدهما
الآخر م الدية ش اي تجب الدية او الدية واجبة م في الخطا والعمد لان العصمة ش المتقومة
بالاحراز بدارنا م لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستيمان
ش وهو طلب الامان منهم م على ما بيناه ش اشارة الى قوله لان العصمة الثابتة بالاحراز
بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان م وامتناع القصاص لعدم المنعة وتجب الدية
في ماله ش اي في مال القاتل م لما قلنا ش اشارة الى قوله لان العواقل لا تعقل العمد م
ولابي حنيفة ان بالاسر صار ش اي الاسير م تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ش
فصار بحكم القهر تبعا م ولهذا ش اي ولاجل كونه تبعا لهم م يصير مقيما باقامتهم ومسافرا
بسفرهم م فيبطل به ش اي بالاسر م الاحراز ش بدار الاسلام م اصلا ش وكلما بطل الاحراز لم
يثبت العصمة المتقومة فلم تجب الدية لانها بنا على تلك العصمة بخلاف الكفارة فانها تجب
بالعصمة المؤثمة وهي بالاسلام م وصار ش هذا م كالمسلم ش الذي اسلم في دار الحرب م الذي
لم يهاجر الينا والجامع كون كل واحد منهما مقهورا في ايديهم بخلاف المستامن لانه متمكن من
الخروج من دارهم فلا يكون تبعا لهم فلا تبطل عصمته م وخص الخطا بالكفارة لانه لا كفارة في
العمد عندنا ش خلافا للشافعي م

فصل ش اي هذا فصل في بيان حكم
المستامنين من اهل الحرب م واذا دخل الحربي الينا مستامنا ش اي حال كونه مستامنا م لم
يمكن ان يقيم في دارنا ش اي في دار الاسلام م سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت
عليك الجزية والاصل فيه ش اي في اصل هذا الحكم م ان الحربي لا يمكن من اقامة دايمة في دارنا
الا باسترقاق او جزية ش يضرب عليه م لانه ش اي لان الحربي المستامن م يصير عينا لهم
ش اي ديدبانا وجاسوسا م وعونا ش اي ظهيرا م علينا ش والعون هو الظهير على الامر والجمع اعوان
م فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة ش وهي الطعام
يمتاره الانسان من مار يمير ه وقيل الميرة بكسر الميم وسكون الياء الطعام والميرة بالهمز
النميمة م والجلب ش اي وقطع الجلب ش بفتحتين وهو كل شيء يجلب من ابل وخيل وغنم وغيرها
من الحيوانات م وسد باب التجارة ش اي وفي منع المدة اليسيرة سد باب التجارة وفيه ضرر
ايضا م ففصلنا بينهما ش اي بين الاقامة الدايمة والمدة اليسيرة م بسنة لانها مدة تجب فيها
الجزية م فتكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام ش اي ثم ان اراد ان
يرجع م بعد مقالة الامام ش اي بعد ان قال له الامام ان اقمت سنة وضعت عليك الجزية

م قبل تمام السنة فلا سبيل اليه ش اي لا يمنع من الرجوع م واذا امكث سنة فهو ذمي لانه لما اقام
سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا ش لانه اقام مدة مضروبة عليه والذمي
لا يجوز رجوعه الى دار الحرب م وللامام ان يوقت في ذلك ش اي في ضرب المدة ما دون السنة كالشهر
والشهرين ش على حسب ما يرى من المصلحة م واذا اقامها ش اي المدة م بعد ما قال الامام يصير
ذميا لما قلنا ش اشارة الى قوله لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما بالجزية
وفي فتاوى العتابي لو اقام سنين من غير ان يتقدم عليه الامام فله ان يرجع الا اذا قال الامام
ان رجعت الى كذا والا جعلتك ذميا فلم يرجع صار ذميا واستانف عليه الجزية حول بعد مضي
المدة المضروبة الا ان يكون شرط عليه انه ان مكث سنة اخذ منه الجزية فيأخذها منه
حينئذ م ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض ش لان عقد الذمة
خلف عن الاسلام والاسلام لا ينقض فكذا خلفه م كيف ش اي كيف ينقض م وان فيه ش بفتح الهمزة
بخط شيخي م قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا ش بطريق التوالد والتناسل م وفيه ش اي وفي
نقض عقد الذمة مضرة بالمسلمين ش وهو ظاهر م فان دخل الحربي دارنا بامان واشترى ارض
خراج فاذا وضع عليه الخراج ش اي وظف عليه م فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس
ش لان كلا منهما حكم متعلق بالمقام في دارنا فصار ذميا ضرورة م فاذا التزمه ش اي فاذا التزم
الخراج صار ملتزما بالمقام في دارنا اما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة
ش وبه صرح الكرخي في مختصره ومن المشايخ من قال يصير ذميا بمجرد الشراء ذكره قاضي خان م واذا
لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج
فتعتبر المدة من وقت وجوبه ش اي وقت وجوب الخراج م فقوله في الكتاب ش اي قول محمد في
الجامع الصغير م فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيتخرج ش على صيغة
المجهول من باب التفعل وقال الاترازي فيتخرج على صيغة المبني للفاعل يقال خرجته فتخرج اي
يخرج على شرط الوضع احكام جمة م عليه احكام جمة ش اي على شرط الوضع احكام جمة اي كثيرة
والجم الكثير من كل شيء ومادته جيم وميم ومنها لا احكام المنع من الخروج الى دار الحرب ووجوب الضمان
في اتلاف خمره وخنزيره ووجوب الدية في قتله خطأ وجريان القصاص بينه وبين المسلم عندنا
ووجوب كل حكم يثبت في حق الذمي م فلا يغفل عنه ش على صيغة المجهول نفي عنه اي شرط الوضع
لانه انما يثبت تلك الاحكام بعد وضع الخراج لا قبله م واذا دخلت حربية بامان فتزوجت
ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج ش فيجري عليها احكام اهل الذمة من وضع
الخراج على ارضها ومنع الخروج الى دار الحرب وقالت الائمة الثلاثة لا تصير ذمية ولا تمنع
من الخروج اذا رضي الزوج به اوفا رقها م واذا دخل حربي بامان وتزوج ذمية لم يصر ذميا
لانه يمكنه ان يطلقها ويرجع الى بلده فلم يكن ملتزما بالمقام ولو ان حربيا دخل دارنا بامان
ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا ش اي او ترك دينا م في ذمتهم
ش اي في ذمة المسلمين او في ذمة اهل الذمة م فقد صار دمه مباحا بالعود ش الى دار الحرب
م لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر ش اي تردد وبين التردد جرت العادة
في قوله م فان اسر او ظهر على الدار ش اي دار الحرب وكل واحد منهما على صيغة المجهول م
فقتل ش مجهول ايضا م سقطت ديونه ش اي عن الذين عليهم ديونه م وصارت الوديعة
فيئا ش اي غنيمة م اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع ش بفتح الدال م كيده فيصير

فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ش اي المطالبة
م ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة ش اي يد الذي عليه الدين اسبق اليه من يد العامة اي
من يد كل احد من الناس لسبق يده م فيختص به ش اي فيختص من عليه الدين بالدين الذي عليه
يعني لا يطالبه احد فاذا كان كذلك م فيسقط ش اي الدين لسقوط المطالبة م وان قتل ش
على صيغة المجهول اي هذا الحربي الذي دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب م ولم يظهر على
الدار ش على صيغة المجهول ايضا اي لم يغلب عليها م فالقرض ش الذي عند الناس م والوديعة
ش التي عند المودع م لورثته ش وعند الشافعي يكون الوديعة لورثته وفي الديون قولان ه
احدهما انها لورثته ه والاخر انها غنيمة م وكذلك ش اي الحكم م اذا مات ش هذا الحربي يعني
يكون قرضه ووديعته لورثته م لان نفسه لم تصر مغنومة فكذا ماله ش لا يصير مغنوما
م وهذا ش اي عدم كون نفسه مغنومة م لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه ش في حيوته
م او على ورثته من بعده لان يد المودع كيده وبه قال الشافعي واحمد ه فان قيل ينبغي ان
يصير فيئا كما اذا اسلم الحربي في دار الاسلام وله وديعة عند مسلم في دار الحرب ثم ظهر على
الدار يكون فيئا ولا يكون يد المودع كيده ه قلنا عصمة المال ما كانت ثابتة في دار الحرب
فيكون المودع في يد المسلم في دار الحرب معصوما من وجه دون وجه فلا يصير معصومة بالشك
اما ههنا العصمة ثابتة عند الايداع ولم يظهر على دار الحرب فكانت العصمة باقية كما كانت
في دار الاسلام والى العصمة اليه اشار قاضي خان م قال ش اي القدوري م ويقال وجف
البعير وجفا ووجيفا وهو ضرب من مشي الابل وربما استعمل في الخيل واوجفت البعير
اذا حملته على الوجيف وما اوجف عليه المسلمون ش يقال وجف الفرس او البعير عدا وجفا
واوجفه صاحبه ايجافا والمعنى الذي اوجف عليه المسلمون اي اعملوا خيولهم وركابهم
وفي بعض النسخ وما اوجف المسلمون عليه م من اموال ش اي من اموال اهل الحرب م بغير
قتال يصرف في مصالح المسلمين ش كعمارة الرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وكري
الانهار العظام التي لا ملك لاحد فيها كجيحون والفرات ودجلة ومن مصالح المسلمين الصرف
الى ارزاق القضاة والولاة والمحتسبين والمعلمين وارزاق المقاتلة ومنها ان يصرف
الى رصد الطريق عن اللصوص وقطاع الطريق وقال الشافعي يقسم ما اوجف عليه المسلمون
فاربعة اخماسه للنبي صلى الله عليه وسلم وخمسه يقسم كما يقسم خمس الغنيمة وخمس الخمس
للنبي عليه السلام ففي نصيبه بعد وفاته قولان في قول يصرف الى مصالح المسلمين وفي قول الى المقاتلة
وكذلك قال في الجزية م كما يصرف الخراج ش اي في مصالح المسلمين م قالوا ش اي مشايخنا م هو
ش يرجع الى قوله وما اوجف المسلمون عليه م مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها ش اي اخرج
المسلمون اهل تلك الاراضي عنها اي اخرجوهم عنها يقال جلا السلطان القوم عن اوطانهم
واجلاهم فجلوا اي اخرجهم فخرجوا كلاهما يتعدى ولا يتعدى والجلاء بالفتح والمد الخروج عن
الوطن والاخراج م والجزية ش قال الاترازي والجزية بالجر عطفا على قوله الاراضي اي هو مثل
الاراضي ومثل الجزية وكذا قال غيره من الشراح ه وقال تاج الشريعة والجزية ان رفعتها
تكون معطوفة على مثل وان خفضت تكون عطفا على الاراضي م ولا خمس في ذلك ش اي فيما
اوجف عليه المسلمون م وقال الشافعي فيهما الخمس ش اي في الاراضي التي اجلوا اهلها عنها
وفي الجزية وفي بعض الكتب وفيها باقرار الضمير اي في الثلاثة الاشياء المذكورات والخراج

وقد بينا قول الشافعي مفصلا عن قريب م اعتبارا بالغنيمة ش اي قياسا عليها وسيجيء الجواب عنه
م ولنا ما روي انه عليه السلام اخذ الجزية وكذا عمر ومعاذ رضي الله عنهما ووضع في بيت المال
ولم يخمس ش لم يذكر احد من الشراح الذين وقفت على شروحهم شيئا مما يتعلق بقوله ولنا ما روي الى
اخره ورايت في بعض نسخ الهداية وكذا عمر وعثمان ومعاذ ثم شطب على قوله عثمان والشطب صحيح
وفي بعضها ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه اخذ الجزية وكذا عمر ومعاذ وشطب على قوله عن علي
والشطب صحيح والنسخة الصحيحة ما كتبناها اولا وهي ولنا ما روي انه عليه السلام الى قوله
عليه السلام اخذ الجزية يعني من مجوس هجر وكتب تحت قوله وكذا عمر يعني من اهل السواد وكتب تحت
قوله ومعاذ يعني من اهل اليمن ولم يذكر شيئا غير ذلك وذكر مخرج احاديث الهداية فقال الحديث
الثالث روي ان النبي صلى الله عليه وسلم فذكره مثل ما ذكر المصنف ثم قال اخرج ابو داود في
كتاب الخراج عن ابن لعدي بن عدي الكندي ان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب ان
من سال عن مواضع الفيء فهي ما حكم فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فراه المؤمنون عدلا
موافقا لقول النبي عليه السلام جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه فرض الاعطية وعقد
لاهل الاديان ذمة بما فرض عليهم من الجزية لم يضرب بخمس ولا مغنم ثم قال وهو ضعيف
فان فيه مجهولا وعمر بن عبد العزيز لم يدرك عمر بن الخطاب رضي الله عنهما م ولانه ش اي
ولان الماخوذ بالجزية مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال ش بل اخذ منهم بالرعب
من المسلمين فلم يصح اعتباره بالغنيمة م بخلاف الغنيمة لانه ش اي لان الغنيمة بتاويل المغنوم
م مملوك بمباشرة الغانمين وبقوة المسلمين ش يعني مملوك بسببين وهما مباشرة الغانمين
وقوة المسلمين فلما كان السبب مختلفا اختلف الاستحقاق ايضا م فاستحق الخمس بمعنى ش
وهو الرعب م واستحقه الغانمون بمعنى ش وهو مباشرتهم القتال م وفي هذا ش اي فيما
اوجف المسلمون عليه م السبب واحد ش وهو الرعب بظهر المسلمين لانه لم يوجد السعي
من الغزاة فلم يتبعض الاستحقاق فكان بين جماعة المسلمين م وهو ما ذكرناه ش اشارة الى
قوله لانه مال ماخوذ بقوة المسلمين بغير قتال م فلا معنى لايجاب الخمس ش لانه تعالى قال فما
اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب فجعل كله لجميع المسلمين م واذا دخل الحربي دارنا بامان
وله امراة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال اودع بعضه ذميا وبعضه حربيا
وبعضه مسلما فاسلم هنا ش اي في دار الاسلام م ثم ظهر على صيغة المجهول اي غلب
م على الدار ش اي على دار الحرب م فذلك ش اي المذكور كله في ش اي غنيمة م اما المراة
واولاده الكبار فظاهر ش اي كونهم فيئا م لانهم حربيون وهم كبار وليسوا باتباع ش بالبلوغ
م وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا ش اي وكذلك الجنين في لانه تابع للام في الرق والحرية
م لما قلنا ش اشارة الى ما قال في باب الغنائم بقوله ولنا انه جزؤها فيرق برقها م واما اولاده
الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع
تباين الدارين ش اي دار الاسلام ودار الحرب م لا يتحقق ذلك ش اي كونه تابعا لاسلام ابيه
م وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فبقي الكل فيئا وغنيمة ش وذلك
ان الاصل ان تكون الاموال بايدي الملاك بالعرف فان قلت قوله عليه السلام عصموا
مني دماءهم واموالهم قلت هذا باعتبار الغلبة يعني المال الذي في يده ارثا هو في
معناه بالعرف لان من ذات الشرع بناء الحكم على الغلبة م وان اسلم في دار الحرب ثم جاء ش الى

دار الاسلام م فظهر على الدار ش اي دار الحرب م فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم كانوا
تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة ش اي ان الدار كانت واحدة في حالة الاسلام ولم يوجد
حينئذ ما يمنع التبعية وهو تباين الدارين م وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا فهو له لانه
في يد محترمة ويده كيده م وما سوى ذلك في ش اراد به المراة واولاده الكبار والمال الذي غصبه
مسلم او ذمي او كان مودعا عند حربي م اما المراة واولاده الكبار فلما قلنا ش اشارة الى قوله
لانهم حربيون كبار م واما المال الذي في يد الحربي فلانه لم يصر معصوما لان يد الحربي ليست
يدا محترمة م واذا اسلم الحربي في دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء وله ورثة مسلمون
هناك فلا شيء عليه الا الكفارة ش وهي الرواية المشهورة عن ابي حنيفة وابي يوسف في الجامع
الصغير وغيره وروي عن ابي حنيفة قال لا دية عليه ولا كفارة من قبل ان الحكم لم يجر عليهم
وعن ابي يوسف قال اضمنه الدية واجعل عليه في الخطاء الكفارة واستحسن ذلك وادع القياس
كما قال ابو حنيفة كذا ذكره الكرخي في مختصره م وقال الشافعي تجب الدية في الخطاء والقصاص
في العمد ش وبه قال مالك واحمد م لانه ش اي لان القاتل م اراق دما معصوما لوجود العاصم
وهو الاسلام لكونه ش اي لكون الاسلام م مستجلبا للكرامة ش يعني ان الاسلام مستجلب للكرامة
وفي بعض النسخ لكونه مستجلبا للكرامة وتحقيقه ان العصمة تثبت نعمة وكرامة تستعقب ماله
اثر في استحقاق الكرامات وهو الاسلام اذ به يحصل السعادة الابدية لا بالدار التي هي جماد
لا اثر لها في استحقاق الكرامة ومن اراق دما معصوما ان كان خطاء ففيه الدية والكفارة
وان كان عمدا ففيه القصاص كما لو فعل ذلك في دار الاسلام م وهذا ش اي وجوب الدية
في الخطاء والقصاص في العمد م لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها ش
اي بالمؤثمة فان من علم انه ياثم بقتل ينزجر عنه نظرا الى الجبلة السليمة عن الميل عن الاعتدال
م وهي ش اي العصمة م ثابتة ش اي بالاسلام م اجماعا ش فانه لا قائل بعدم الاثم على من قتل
مسلما في اي موضع كان م والمقومة ش اي العصمة المقومة م كمال فيه ش اي في اصل العصمة
م لكمال الامتناع به ش اي باصل العصمة لانه اذا اوجب الاثم والمال كان ذلك اكمل رادع في المنع
من الذي وجب فيه الاثم دون المال م فيكون وصفا فيه ش اي فيكون الكمال وصفا في ذلك
الاصل وهو العصمة المؤثمة م فيتعلق ش اي يتعلق الوصف الذي هو المقومة بالاسلام
م بما علق به الاصل ش وهو العصمة المؤثمة وهي متعلقة بنفس الاسلام فكذا العصمة المقومة
تتعلق به ايضا فتثبت العصمتان جميعا بالاسلام فتجب الكفارة والدية تسلم لورثته اذا خرجوا
الينا م ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة الاية ش وكان
ابو حنيفة يأول هذه الاية بالذين اسلموا في دار الحرب ولم يهاجروا وهو المنقول عن بعض
ائمة التفسير ووجه الاستدلال بالاية ان الله تعالى بين المؤمن الذي هو من قوم عدو
لنا في حق الحكم المختص بالقتل فجعل الحكم في الاول الكفارة بقوله فتحرير رقبة مؤمنة ودية
مسلمة الى اهله وفي الثاني الكفارة دون الدية بقوله فتحرير رقبة بيان ذلك من وجهين
احدهما انه م جعل التحرير كل الموجب ش بفتح الجيم م رجوعا ش اي من حيث الرجوع م الى حرف
الفاء ش فانه للجزاء والجزاء اسم لما يكون كافيا فاذا كان كافيا كان كل الموجب فاذا اوجب غيره
لا يكون التحرير كافيا ولا كل الجزاء والوجه الثاني هو قوله ش او الى كونه ش اي او رجوعا الى كون
التحرير م كل المذكور ش حيث لم يذكر غيره م فينتفي غيره ش اي غير التحرير لان قصد الشارع

في مثله اخراج العبد عن عهدة الحكم المتعلق بالحادثة ولا يتحقق ذلك الا ببيان الحكم كله فلو كان غيره
من تتمة هذا الحكم لذكر في موضع البيان وقال مولانا حافظ الدين بيان الشارع على نوعين بيان
كفاية وبيان نهاية وههنا بيان النهاية فلا يجوز ان يكون الدية واجبة ولا ذكر لها اذ لو وجبت
لكان البيان قاصرا بل يلزم التكرار م ولان العصمة المؤثمة ش هذا دليل معقول بيان ذلك ان
العصمة المؤثمة متعلقة م بالآدمية لان الآدمي خلق متحملا لاعباء التكاليف ش اي لاثقاله
جمع عبء بالكسر وهو الحمل ومن خلق لشيء وجب تمكينه من القيام به فالآدمي وجب عليه القيام باعباء التكا
م والقيام بها ش اي باعباء التكاليف انما يكون م بحرمة التعرض ش فالآدمي وجب ان يكون
حراما التعرض مطلقا الا ان الله ابطل ذلك في الكافر بعارض الكفر فاذا ازال يكون بالاسلام
عاد الى الاصل م والاموال تابعة لها ش اي للآدمية التي تثبت العصمة المؤثمة لها لان الاموال
خلقت في الاصل مباحة وانما صارت معصومة ليتمكن الآدمي من الانتفاع بها في حاجته فكا
تابعة للآدمية م اما المقومة ش اي اما العصمة المقومة م فالاصل فيها الاموال ش يعني
الاصل في المقومة غير الآدمي م لان التقوم يؤذن ش اي يشعر م بجبر الفائت ش ومعنى الجبر
يتحقق في الاموال دون النفوس اذ من شرط الجبر المماثل م وذلك في الاموال دون النفوس
لان من شرطه ش اي من شرط الجبر المماثل صورة ومعنى كما في ذوات الامثال ومعنى فقط
كما في ذوات القيم م وهو في المال دون النفس ش لانه لا يتحقق في النفس فاذا كان كذلك م فكا
النفوس تابعة ش للاموال في التقوم في العصمة ومن هذا علم ان العصمة المؤثمة اصل مستقل
في شيء والعصمة المقومة في الاموال ش تكون م بالاحراز ش بالدار ش اي بدار الاسلام لا بالعزة
ولا يكون بغيرها م لان العزة بالمنعة ش اي بمنعة المسلمين لان التقوم يبنى عن خطر المحل والخطر
انما يثبت اذا كان ممنوعا عن الاخذ فاما يصل اليه الايدي بلا منازع ولا مدافع لا يكون خطيرا
كالماء والتراب معلقا التقوم بالاحراز بالمنعة واما الاسلام فلا يؤثر في افادة العصمة المقومة
لان الدين ما وضع لاكتساب الدنيا وانما وضع لاكتساب الاجر واذا كانت العصمة المقومة
في الاموال بالمنعة م فكذلك في النفوس ش لانها تابعة لها كما ذكرنا لكن لا منعة لدار الحرب
وهو معنى قوله م الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه ش اي ان الشرع م
اوجب ابطالها ش اي ان الشرع سلطنا على ابطال منعة الكفرة واذا لم يكن منعة لا يوجد
الاحراز واذا لم يوجد الاحراز لا يوجد العصمة المقومة واذا لم يوجد العصمة المقومة
لا يجب الدية . وقال الاكمل هذا الى تمامه التحقيق الا انه يوهم ان لا يملكوا اموالنا بالاحراز
الى دارهم كما قال به الشافعي ودفعه بانه معنى قوله ان الشرع اسقط اعتبارها حال
كونهم في دارهم واما اذا وقع خروجهم الى دارنا واحرزوا اموالنا باليد الحافظة والنائلة
فقد استولوا على مال مباح كما مر وذلك يوجب الملك لا محالة م والمرتد والمستامن في دارنا
من اهل دارهم ش اي دار اهل الحرب م حكما ش اي من حيث الحكم وهذا جواب عما يقال
ان المرتد والمستامن محرزان بدار اهل دارهم حكما م لقصدهما الانتقال اليها ش اي الى
دار الحرب وكون المستامن من اهل دارهم ظاهر ولا شك في قصده الانتقال واما المرتد فكذلك
لانه يقصد الانتقال فرارا من القتل . وقيل الدار داران عندنا دار الاسلام ودار الحرب
وعند الشافعي الدنيا دار واحدة والبلاد اجزاؤها فلا تغاير احكامها ونحن نقول المراد بدار
الاسلام بلاد يجري فيها احكام الاسلام وبلاد الحرب بلاد يجري فيها امر عظيمهم وتكون تحت

قهره فتغاير الاسما ومواضعها فتغايران حكما وعلى هذا الاصل . مسائل منها هذه . ومنها ان المرتد
اذا لحق بدار الحرب وحكم به عتق مدبروه وامهات اولاده ونفذت امارته على ما يجيء في بابه ان
شاء الله تعالى . ومنها وقوع الفرقة بتباين الدارين . ومنها وجوب الحد على من زنى في دار
الحرب . ومنها استحقاق سهم الفرسان اذا جاوز الدرب فارسا فنفق فرسه وقاتل
راجلا . ومنها عدم جواز القسمة في دارهم وغير ذلك من الاحكام م ومن قتل مسلما خطأ
لا ولي له او قتل حربيا دخل الينا بامان ش اي الى دار الاسلام م فاسلم فالدية على عاقلته
للامام ش اي على عاقلة القاتل والدية للامام . وفي بعض النسخ على العاقلة للامام م
وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ش اما
المسلم فلقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الاية واما المستامن فلما اسلم صار من اهل دارنا
فصار حكمه حكم سائر المسلمين والامام ياخذ ديتهما ويضعها في بيت المال لعدم الوارث
م ومعنى قوله للامام ش اي معنى قول محمد للامام م اي حق الاخذ له لانه لا وارث له م وان
كان عمدا ش اي وان كان قتل المذكورين عمدا ش اي قتلا عمدا م فان شاء الامام قتله
ش اي القاتل م وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم
وهو العامة او السلطان ش اعترض عليه بان الترديد بين الدية والقصاص توجب
سقوطه كما في المكاتب اذا قتل عن وفاء وله وارث . واجيب بان الامام
ههنا نائب عن العامة فصار كان الولي واحد بخلاف مسالة المكاتب م قال النبي صلى الله
عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له ش هذا قطعة من حديث اخرجه ابو داود والتر
مذي
وابن ماجه عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
فان دخل بها فالمهر لها بما اصاب منها فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له . وقال
الترمذي حديث حسن وقد تقدم الكلام فيه في اول النكاح م وقوله ش اي وقول
محمد في الجامع الصغير م وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد هو
القود عينا ش اي القصاص معينا م وهذا ش اي جواز الدية هنا م لان الدية انفع
للعامة م في هذه المسالة من القود ش اي القصاص والحق للعامة والامام كالنائب
عنهم م فلهذا كان له ولاية الصلح على المال وليس له ان يعفو لان الحق للعامة ش اي العامة
م من غير عوض ش عن القتل واذا كان المقتول لقيطا فقتله الملتقط او غيره خطأ يجب
الدية في بيت المال على عاقلة القاتل والكفارة عليه وان كان عمدا فان شاء الامام قتله
وان شاء صالحه على الدية عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا دية عليه في ماله
ولا اقتله به من قبل اني لا اعرف له وليا كذا ذكره الحاكم في الكافي وشمس الائمة البيهقي
في الشامل م

باب العشر والخراج

ش اي هذا باب في بيان حكم العشر والخراج والعشر لغة احد الاجزاء العشرة والخراج اسم لما
يخرج من غلة الارض والغلام ثم سمي ما ياخذه السلطان خراجا فيقال ادى فلان خراج
ارضه واد اهل خراج رؤوسهم يعني الجزية م ارض العرب كلها ارض عشر ش قال الكرخي في مختصره
ارض العرب كلها ارض عشر وهي ارض الحجاز وتهامة ومكة واليمن والطائف والبرية . وقال
القدوري فيما ذكره المصنف بقوله م وهي ش اي ارض العرب . وفي بعض النسخ وهو قال الكاكي

ذكره بالنظر الى خيبرة وهو ما يعني كلمة ما التي في قوله م ما بين عذيب الى اقصى حجر باليمن بمهره الى حد الشام
ش عذيب بضم العين المهملة وفتح الذال المعجمة وبالياء الموحدة وهو ماء لتميم والحجر بفتحتين يعني الحجر
لانه وقع في امالي ابو يوسف الصخر موضع الحجر ويظهر من ذلك ان من روى بسكون الجيم وهم ناجاب
بقلة حرف ومهرة بفتح الهاء والسكون اسم رجل وقيل اسم قبيلة تنسب اليها الابل المهرية وهم ذلك
المغاربة فيكون مهرة بدلا من قوله باليمن هذا طول ارض المغرب واما عرضها من يبرين والدهنا
ورمل عالج الى مشارف الشام اي قراها

م والسواد ارض خراج ش اي اراضي سواد العراق اي قراها ارض خراج وبه صرح التمرتاشي وسمي
السواد لخضرة اشجاره وزروعه م وهو ش اي السواد ما بين العذيب الى عقبة حلوان ش بضم
الحاء اسم بلد وقال الاترازي المراد من السواد المذكور سواد الكوفة وهو سواد العراق وحده
من العذيب الى عقبة حلوان عرضا ومن العلث الى عبادان طولا واما سواد البصرة فالاهواز
وفارس وقال المصنف م ومن الثعلبية ويقال من العلث الى عبادان ش وقال الاترازي
وما قيل من الثعلبية الى عبادان غلط لان الثعلبية من منازل البادية بعد العذيب
بكثير والعلث بفتح العين المهملة وسكون اللام وبالثاء المثلثة قرية موقوفة على العلوية على شرقي
دجلة وهو اول العراق شرقي دجلة وعبادان بتشديد الباء الموحدة حصن صغير على شط البحر
وفي المثل ما وراء عبادان قرية وفي شرح الوجيز سواد العراق من عبادان الى حديثة الموصل
طولا ومن عذيب القادسية الى حلوان عرضا وطوله مائة وستون فرسخا وعرضه ثمانون فرسخا
ومساحته ستة وثلاثون الف الف جريب م لان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين
رضي الله عنهم لم يأخذوا الخراج من ارض العرب ش هذا ليس له اصل في كتب الحديث ولم يذكر
احد من الشراح حال هذا بالكلية غير ان الاترازي ذكر مثل ما ذكره المصنف ثم قال والارض
لا تخلو من احد الحقين يعني العشر والخراج فدل هذا الذي ذكره المصنف على انها اي على ان
ارض العرب عشرية م ولانه ش اي ولان الخراج م بمنزلة الفيء ش من حيث انه لا يبتدأ به المسلم
فلا يثبت ش اي الخراج م في اراضيهم ش اي في اراضي العرب م كما لا يثبت في رقابهم ش لان شرط
وضعه في الرقاب اقرار اهلها عليها على الكفر ولا يقر العرب على الكفر لانه لا يقبل منهم الا الاسلام
او السيف كما يذكره المصنف الآن م وهذا ش اي عدم وضع الخراج على ارض العرب م من شرطه
ش اي من شرط الوضع م ان يقر اهلها على الكفر كما في سواد العراق ش حيث وضع عليه الخراج لما
يجيء الآن م ومشركو العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف م وعمر رضي الله عنه حين فتح
سواد العراق وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة ش وكان فتح سواد العراق على يدي سعد
بن ابي وقاص رضي الله عنه في خلافة عمر رضي الله عنه وكان ابتداء سعد في غزو العراق
في سنة اربعة عشر ولم يزل يفتح مدينة مدينة الى سنة سبعة عشر وروى ابن ابي شيبة
في مصنفه حدثنا علي بن مسهر عن الشيباني عن ابي عبيد الله محمد بن عبيد الله الثقفي قال
وضع عمر رضي الله عنه على اهل السواد على كل جريب ارض يبلغه الماء عامرا وغامرا درهما وقفيزا
من طعام وعلى الرطاب على كل جريب ارض خمسة دراهم وخمسة اقفزة من طعام وعلى
الكروم على كل جريب ارض عشرة دراهم وعشرة اقفزة ولم يضع على النخل شيئا جعله تبعا
للارض م ووضع على مصر حين فتحها عمرو بن العاص ش وكان فتح مصر في سنة عشرين من

الهجرة وقال الاترازي وضع عمر رضي الله عنه الخراج على مصر حين افتتح صلحا على يد عمرو بن العاص
انتهى وقال الواقدي حدثني من سمع صالح بن كيسان يخبر عن يعقوب بن عيينة عن شيخه من اهل
مصر ان عمرو بن العاص افتتح مصر عنوة واستباح ما فيها وعزل منه مغانم المسلمين ثم صالحهم عمرو بن العاص
~~افتتح مصر عنوة واستباح ما فيها وعزل منه مغانم المسلمين ثم صالحهم عمرو بن العاص بعد على الجزية~~
في رقابهم ووضع الخراج على ارضهم ثم كتب الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بذلك م وكذا اجتمعت
الصحابة رضي الله عنهم على وضع الخراج على الشام ش قال الاترازي وضع عمر بن الخطاب الخراج على الشام
حين افتتح بيت المقدس ومدن الشام كلها صلحا دون اراضيها واما اراضيها فتحت عنوة على يدي
يزيد بن ابي سفيان وشرحبيل بن حسنة وابي عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد رضي الله عنهم
انتهى قلت قال ابن كثير اختلف العلماء في دمشق هل فتحت صلحا او عنوة فاكثر العلماء على انه
استقر امرها على الصلح وقيل بل جعل بعضها صلحا ونصفها عنوة ونص ابن اسحق وسيف بن عمر
وخليفة بن خياط وابو عبيد واخرون ان فتح دمشق كان في سنة اربع عشرة من الهجرة م قال ش اي
القدوري م وارض السواد مملوكة لاهلها ش هو سواد العراق كما ذكرنا م يجوز بيعهم لها ش اي للارض
م وتصرفهم فيها ش اي في ارض السواد باي نوع كان من انواع التصرفات م لان الامام اذا فتح
ارضا عنوة وقهرا ش عطف قهرا على عنوة عطف تفسير م له ش اي للامام م ان يقر اهلها عليها
ويضع عليها وعلى رؤوسهم الخراج ش والمراد من الخراج على الرؤوس الجزية ولما جاز اقرار الامام اياهم
على ارضهم م فتبقى الارض مملوكة لاهلها ش يتصرفون فيها كيف ما شاؤا بيعا وغيره ذلك م وقد قدمنا
من قبل ش اي في باب قسمة الغنائم وقال الشافعي في الاظهر ومالك واحمد لا يجوز بيعها ورهنها
وهبتها لاهلها لانها موقوفة على المسلمين وعن الشافعي يقسمها ويخمسها ولا يقر اهلها عليها
والحجة عليه فعل عمر رضي الله عنه حين فتح العراق بحضرة الصحابة من غير نكير م قال ش اي
القدوري م وكل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي عشرية لان الحاجة
الى ابتداء التوظيف على المسلم ش اي لان الحق المتعلق بها ابتدي به المسلم م والعشر اليق به
لما فيه من معنى العبادة ش ولهذا تصرف مصارف الصدقات م وكذا هو ش اي العشر اخف
ش اي عن الخراج م حيث يتعلق بنفس الخارج ش لانه لا يجب حتى يوجد الخارج م وكل ارض فتحت
عنوة فاقر اهلها عليها فهي ارض خراج وكذا اذا صالحهم لان الحاجة في ابتداء التوظيف على الكافر
والخراج اليق به ش اي بالكافر لان فيه معنى العقوبة لانه يشبه الجزية التي هي العقوبة
على الكافر ولان في الخراج تغليظا ولهذا انه يجب وان لم يزرع م ومكة مخصوصة من هذا ش
هذا جواب العباس قال لا يقال ان ارض مكة الخراج لانها فتحت عنوة وقال ومكة مخصوصة
بفعل النبي صلى الله عليه وسلم فكما لا رق على العرب فكذلك لا خراج على اراضيهم وقيل
جعلت مكة عشرية لتعظيمها لها فهو مستثنى من قوله وكل ارض فتحت عنوة الى آخره
م فان رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحها ش اي فتح مكة م عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف
الخراج ش فيه وردت احاديث كثيرة منها ما اخرجه البخاري ومسلم عن ام هاني انها اجارت
رجلا من المشركين يوم الفتح فاتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال قد اجرنا من اجرت
وامنا من امنت قال المنذري في مختصره استدل بهذا الحديث على ان مكة فتحت عنوة
اذ لو فتحت صلحا لوقع به الاذن العام ولم يحتج الى امان ام هاني ولا تجديده من النبي صلى الله
عليه وسلم م وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج

وما لم يصل اليه ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر لان العشر يتعلق بالارض النامية
ونماؤها بمائها فيعتبر السقي بماء العشر او بماء الخراج ش قال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع
الصغير بقوله ولو كانت البلدة خراجية فاحيى رجل في بعض النواحي فان سقاها من عين استنبطها
او من ماء السماء فهي عشرية وان سقاها من الانهار الصغار فهي خراجية وان سقاها من الانهار
العظام فقد روي عن محمد في هذا روايتان في رواية ابي سليمان تكون خراجية ويجعلها تابعة
للبلد وفي رواية هشام عن محمد تكون عشرية لان هذا مباح كماء السماء فائدة خراسان ومرو الروذ
فتحها عبد الله بن عامر بن كريز في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه واما ما وراءهما فافتتح
بعد عثمان على يدي سعيد بن عثمان بن عفان لعا ويه صلحا وسمرقند وكشي ونسف وبخارى
فتحت على يدي المهلب بن ابي صفرة وقتيبة بن مسلم والري فتحها ابو موسى الاشعري في ولاية عثمان
صلحا وطبرستان فتحها سعيد بن العاص في ولاية عثمان صلحا ثم فتحها عمر بن العلاء والطالقان
ونهاوند سنة سبع وخمسين ومائة واما جرجان فافتتحها يزيد بن المهلب في خلافة سليمان
بن عبد الملك سنة ثمان وتسعين والماكرمان وسجستان فتحهما عبد الله بن عامر في خلافة
عثمان صلحا واما الاهواز وفارس واصبهان فافتتحت عنوة على يدي ابي موسى لعمر رضي الله عنه
واما الجبل فافتتح كله عنوة في وقعة جلولاء ونهاوند على يدي سعد والنعمان بن مقرن واصبهان
فتحت على يدي ابي موسى والجزيرة فتحت صلحا على يدي عياض بن غنم والجزيرة ما بين الفرات
ودجلة والموصل من الجزيرة واما ارض الهند فافتتحها القاسم بن محمد الثقفي سنة ثلاث
وتسعين كذا ذكره القتبي م ومن احيى ارضا مواتا فهي عند ابي يوسف معتبرة بحيزها فان كانت
من حيز ارض الخراج ومعناه بقربها ش اي معنى قول القدوري بحيزها بقربها وهذا التفسير
المصنف لقول القدوري لانه ذكر في مختصر قال في ديوان الادب الحيز الناحية وجمعه
احياز جمع على لفظه واصله من الواو وقال في المجمل القياس احواز قلت لان اصل
حيز حيوز لانه من الحوز اجتمعت الياء والواو وسبقت احديهما بالسكون فابدلت الواو ياء
وادغمت الياء في الياء والمراد من قوله ومن احيى ارضا المسلم فان الذمي اذا احيى ارضا مواتا يكون
خراجية كذا في شرح الطحاوي وعلى قياس قول ابي يوسف ينبغي ان تكون البصرة عنده خراجية
لكونها من حيز ارض الخراج وان احياها المسلمون الا ان القياس ترك باجماع الصحابة على
توظيف العشر عليها وهذا معنى قوله م والبصرة عشرية باجماع الصحابة رضي الله عنهم
ش كذا قاله ابو عمرو وغيره م ولان حيز الشيء يعطى له حكمه ش اي حكم ذلك الشيء وهذا دليل
ابي يوسف على مذهبه م كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به ش
اي حتى يجوز لصاحب الدار الانتفاع بفناء داره وان لم يكن الفناء ملكا له لاتصاله بملكه
وقد ذكر في المبسوط قال المستاجر للاجراء هذا فناءي وليس لي فيه حق الحفر فحفروا فمات فيه
انسان فالضمان على الاجراء قياسا لانهم علموا الفساد الامر فما غيرهم وفي الاستحسان ان
الضمان على المستاجر لان كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لاطلاق يده في التصرف فيه من
القاء الطين والحطب وربط الدواب والركوب وبناء الدكان فعلم ان في الفناء حق الانتفاع
وان لم يكن ملكا له م وكذا لا يجوز احياء ما قرب من العامر ش وفي بعض النسخ وكذا لا يجوز احذ
ما قرب من العامر لان اهل العامر حق الانتفاع فيما قرب من العامر م وكان القياس في البصرة
ان تكون خراجية ش قيل هذا اكرر لانه قال والبصرة عشرية الى اخره ورد عليه بان الاول

رواية القدوري وهذا اشرح لذلك م لانها من حيز ارض الخراج الا ان الصحابة وظفوا عليها العشر فترك
القياس لاجماعهم ش اي لاجماع الصحابة على توظيف العشر على البصرة وقد ذكرناه م وقال محمد رحمه
الله ان احياها ببئر حفرها او عين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التي
لا يملكها احد فهي عشرية وكذا اذا احياها بماء السماء ش اي المطر م وان احياها بماء الانهار التي
احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ش وهو نهر الملك قريب من بغداد على طريق الكوفة والمراد من الملك كسرى
انوشروان بن قباذ وكان جميع ملكه سبعا واربعين سنة وسبعة اشهر وكسرى ابرويز من اولاده
وهو ابرويز بن هرمز بن كسرى انوشروان وقام على الملك ثمانيا وثلاثين سنة م ونهر يزدجرد
ش يزدجرد بن شهريار بن كسرى ملك وهو ابن خمس عشرة سنة ثم لما قتل رستم في قتال سعد
بن ابي وقاص رضي الله عنه بالقادسية هرب يزدجرد الى مرو في طريق سجستان فقتل هناك وكان
جميع ملكه عشرين سنة وهو اخر ملوك العجم ولم يزل منهم ملك من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى خراسان والى بلاد الترك وغاء فقتل بمرو وكان ذلك في سنة احدى وثلاثين في خلافة
عثمان رضي الله عنه م فهي خراجية لما ذكرنا من اعتبار الماء اذ هو السبب للنماء لان السقي
بماء الخراج دلالة التزامه ش اي التزام الخراج فيكون الارض خراجية م والخراج الذي
وضعه عمر رضي الله عنه على اهل السواد من كل جريب ش وهو ارض طولها ستون ذراعا بذراع
الملك كسرى تزيد على ذراع العامة بقبضة وهي ست قبضات وذراع الملك سبع قبضات
كذا في المغرب وذكر التمرتاشي ان طول الجريب ستون ذراعا وعرضه ستون ذراعا
بذراع الملك وقيل الجريب ما يبذر فيه مائة رطل وقيل الجريب ما يبذر فيه
من الحنطة ستون منا وقيل خمسون منا في ديارنا وقيل بالغلة فلان
كذا في الغلية ذكره العتابي وفي الكافي ثم قيل الجريب ستون في ستين حكاية
عن جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جريب الارض يختلف
باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف اهله م يبلغه الماء ش جملة من الفعل
والفاعل والمفعول صفة لجريب وقوله م قفيز هاشمي ش خبر المبتدا اعني قوله والخراج
وفسر القفيز الهاشمي بقوله م وهو الصاع ش والصاع ثمانية ارطال اي اربعة
امناء خلافا لابي يوسف وقال الاترازي اعلم ان القفيز الواجب في الخراج مطلق عن
قيد الهاشمي والحجاجي في اكثر كتب الفقه كالكافي للحاكم الشهيد والشامل وشرح الطحاوي
وشروح الجامع الصغير للفقيه ابي الليث وفخر الاسلام البزدوي وغير ذلك وقال
الولوالجي في فتاواه القفيز هو الحجاجي وهو ثمانية ارطال وهو صاع رسول الله صلى الله
عليه وسلم وانما نسب الى الحجاج لانه اخرجه بعد ما فقد وانه يسع فيه ثمانية ارطال
وهي اربعة امناء وفي قول ابي يوسف خمسة ارطال وثلث رطل وكذلك قال في خلاصة
الفتاوى فاذا كان الحجاجي هو صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يقيد صاحب
الهداية والنافع بالهاشمي والهاشمي اثنان وثلاثون رطلا وقال محمد القفيز قفيز
الحجاج وهو ربع الهاشمي وهو مثل الصاع الذي كان على عهد النبي صلى الله عليه
وسلم ثمانية ارطال وقال الاترازي والمراد من القفيز الواجب قفيز مما يزرع فيها
كذا في شرح الطحاوي وقال الامام ظهير الدين انه قفيز من حنطة او شعير والمراد
من الدرهم درهم بوزن سبعة م ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ش الرطبة بفتح الراء

قال في المغرب الاسفيست الرطب والجمع رطاب ومنه حديث حذيفة وابن حنيف وظفا على كل جريب
من ارض الزرع درهما ومن ارض الرطبة خمسة دراهم وفي كتاب العشر المنقول عن الرطاب فانما المنقول
مثل الكرات ونحو ذلك والرطاب هو القثاء والبطيخ والباذنجان وما يجري مجراه انتهى قلت
الرطبة هي التي يقول لها اهل مصر الرسيم واهل البلاد التركية بجا بضم الباء اخر الحروف وسكون النون
والجيم مقصور م ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصلة عشرة دراهم ش قال تاج الشريعة
الكرم المتصل والنخيل المتصلة ما يتصل بعضها ببعض على وجه تكون كل الارض مشغولة بها م هذا
هو المنقول عن عمر رضي الله عنه ش اشار به الى ان الذي ذكر على الوجه المذكور منقول عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه م فانه ش اي فان عمر م بعث عثمان بن حنيف حتى مسح سواد العراق وجعل حذيفة
عليه مشرفا فمسح فبلغ ستمائة وثلاثين الف الف جريب ش روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا
معمر عن قتادة عن ابي مجلز ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود
وعثمان بن حنيف رضي الله عنهم الى الكوفة فجعل عمارا على الصلوة والقتال وجعل ابن مسعود
على القضاء وعلى بيت المال وجعل عثمان بن حنيف على مساحة الارض وجعل لهم كل يوم شاة
ثم قال ما ارى قرية يؤخذ منها كل يوم شاة الا سيسرع فيها ثم قال لهم اني انزلتكم في هذا المال
ونفسي كوالي اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قال فمسح عثمان بن
بن حنيف سواد الكوفة من اهل الذمة فجعل على كل جريب النخل عشرة دراهم وعلى جريب العنب
ثمانية دراهم وعلى جريب القصب ستة دراهم وعلى الجريب من البر اربعة دراهم وعلى الجريب
من الشعير درهمين وجعل على راس كل رجل منهم اربعة وعشرين درهما كل عام ولم يضرب على
النساء والصبيان واخذ من تجارهم من كل عشرين درهما درهما فرفع ذلك الى عمر رضي الله
عنه فرضي به انتهى وعثمان بن حنيف من اكابر الصحابة رضي الله عنهم وقد شهد احدا والمشاهد
وكان النبي صلى الله عليه وسلم آخى بينه وبين علي رضي الله عنه مات في خلافة معاوية وله
عقب وحذيفة بن اليمان هو حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن عمرو بن اليمان وينسب
الى جده هذا سكن الكوفة ومات بالمدائن سنة ست وثلاثين م ووضع على ذلك ما قلنا ش قال
الاترازي هكذا ثبت في النسخ وكأنه سهو من الكاتب لانه يناقض التركيب ان يقال ووضع ذلك على
ما قلنا اي وضع الخراج على الوجه الذي قلنا في جريب الزرع وجريب الرطبة وجريب الكرم ورايت
في شرح تاج الشريعة نقل ذلك على الصحة حيث قال ووضع ذلك على ما قلنا ولم يذكر شيئا غير
ذلك فدل هذا على ان تغيير التركيب من الناسخ الجاهل م وكان بمحضر من الصحابة ش اي كان
ما نقل عن عمر رضي الله عنه بمحضر من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم م من غير نكير فكان
اجماعا ش اي من غير ان ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ذلك م ولان المؤن ش بضم الميم
وفتح الهمزة جمع مؤنة بفتح الميم وضم الهمزة وفي المغرب المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم اذا
احتملت مؤنتهم وقيل من مأنت الرجل مؤنة وقيل هي مفعلة من الاون والاين والاول
اصح وقال الجوهري المؤنة تهمز ولا تهمز وهي فعولة وقال الفراء هي مفعلة من الاين وهو التعب
والشدة ويقال هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان ومانت القوم
امانهم مانا اذا احتملت مؤنتهم ومن ترك الهمز قال منتهم م متفاوتة ش ولتفاوت المؤن
اثر في تفاوت الواجب الا ترى ان الواجب فيما سقي سيحا من الارض العشرية وفيما سقي بغرب
او دالية او سانية نصف العشر م فالكرم اخفها مؤنة ش اي اخف الاشياء المذكورة وفي الرطبة

والكرم والنخيل وريعه اكثر فالواجب فيه اعلى وهو عشرة دراهم وهذا لانه يبقى دهرا مديدا مع
تلك المؤنة م والمزارع اكثرها ش اي اكثر الاشياء المذكورة م مؤنة ش لان الزرع يحتاج فيه الى
الكراب والقاء البذر والحصاد والدياس ونحو ذلك كل سنة م والرطاب بينهما ش اي بين
الاقل والاكثر لانه لا يحتاج الى القاء البذر كل عام ولا مدرته فيها اصلا ولكن ومراعاتها ليس كمداومة الكرم
فكان الواجب فيما بين الامرين وهو خمسة دراهم قلت هذا الذي قاله الشراح باعتبار
عادة بلادهم واما في بلاد مصر ففي كل سنة يزرعونها م والوظيفة تتفاوت بتفاوتها ش
اي بتفاوت المؤنة كما ذكر م فجعل الواجب في الكرم في اعلاها ش اي في اعلى المؤنة م وفي الزرع
ادناها وفي الرطبة اوسطها قال ش اي القدوري م وما سوى ذلك من الاصناف ش اي
مما سوى جريب الزرع وجريب الرطبة وجريب الكرم م كالزعفران ش وفي النهاية اي ارض الزعفران
تلحق بارض الزرع او الرطبة او الكرم فايها كانت اشبه في قدر الغلة فهو مبلغ الطاقة كذا
ذكره الامام التمرتاشي م والبستان ش اي كل ارض يحوطها حائط وفي فتاوى الظهيرية ولو كان في
جوانب الارض اشجار ووسطها مزروعة فيها وظيفة عمر رضي الله عنه ولا شيء في الاشجار
وكذا لو غرس اشجارا غير مثمرة ولو كانت الاشجار مثمرة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم م وغيره
ش اي وغير البستان م يوضع ش اي الخراج م عليها ش اي على الزعفران والبستان وغير
البستان م بحسب الطاقة ش وفي ارض النخيل الملتفة يجعل عليها الخراج بقدر ما يطيق ولا يزاد
على جريب الكرم وفي جريب الزعفران بقدر ما يطيق ايضا وينظر الى غلتها فان بلغت غلة الزرع
يؤخذ قدر خراج الزرع وان بلغت قدر غلة الرطبة يؤخذ خمسة م لانه ليس فيه ش اي فيما سوى
ذلك م توظيف عمر رضي الله عنه وذلك لان الخراج على نوعين خراج وظيفة وهو الذي فيه
توظيف عمر وخراج مقاسمة وهو ان يكون الخارج من الارض لا توظيف فيه فيوضع فيه بحسب
الطاقة وهو معنى قوله م وقد اعتبر الطاقة في ذلك ش اي في ما سوى ذلك من الاصناف م
فنعتبرها ش اي الطاقة م فيما لا توظيف فيه ش لانه لا نطق به م قالوا ش اي مشايخنا م ونهاية
الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف ش قال فخر
الاسلام البزدوي رحمه الله وانما يتناهى الطاقة الى نصف الخارج لا يزاد عليه الا ترى انه قال
في كتاب العشر والخراج والسير الكبير في ارض لم يخرج من الغلة الا قدر عشرين درهما في
جريب ان خراجها لعشرة دراهم وهذا لانا لما ظهرنا عليهم وسعنا ان نستعبدهم ونقسم اموالهم
فاذا مننا عليهم وقاطعناهم بنصف الخارج كان التنصيف هو الانصاف بعينه حيث كان
النصف لنا والنصف لهم م لما كان لنا ان نقسم الكل من الغانمين ش هذا اتصل بما قبله حاصله
معناه انا حين ملكناهم كان لنا ان نقسم الكل بين الغانمين ولكن انصفنا معهم حيث رضينا
بنصف الخارج من غير زيادة وهذا غير الانصاف منا حيث جعلنا النصف لهم والنصف
لنا م والبستان كل ارض يحوطها كل حائط ش اي يكون حواليه حيطان م وفيها نخيل متفرقة
واشجار ش وفي المغرب البستان الجنة م وفي ديارنا ش ديار صاحب الهداية فرغانة وقيل
له الفرغاني والمرغيناني ايضا وفرغانة بفتح الفاء وراء سيحون ومرغينان من بلاد فرغانة م
وظفوا من الدراهم في الاراضي كلها وترك كذلك لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي
شيء كان ش اي من اي جنس كان مما فيه الخراج م قال ش اي القدوري م فان لم تطق ش اي
الارض ما وضع عليها ش وفي بعض النسخ فان كانت لم تطق قال الاترازي ان صح لفظ كانت فهو زائد

وعدم الاطاقة عبارة عن قلة الريع م نقصهم الامام ش اي نقص الامام عن اصحاب الاراضي التي لا تطيق ما وضع عليها م فالنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع ش والريع النماء والزيادة واراد به هنا الغلة • وقال الكاكي اي اجاز النقصان عند قيام الطاقة فعند عدم الطاقة بالطريق الاولى • وفي الخلاصة ان كانت الارض لا تطيق ان يكون الخارج لا يبلغ عشرة دراهم يجوز ان ينقص حتى يصير الخراج مثل نصف الخارج اما اذا كانت تطيق ذلك وزيادة فقال الولوالجي في فتاواه اجمعوا ان الزيادة على وظيفة عمر رضي الله عنه في سواد العراق وفي بلد وظف الامام عليها الخراج لا تجوز • فلو اتى بلدة اراد الامام ان يبتدئها بالتوظيف قال ابو يوسف لا يزيد وقال محمد يزيد وعن ابي حنيفة مثل قول ابي يوسف ويجي الان ما ذكر الولوالجي م الا ترى الى قول عمر رضي الله عنه لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت ش هذا اخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة في باب البيعة لعثمان عن عمرو بن ميمون قال رايت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل ان يصاب بايام بالمدينة وقف على حذيفة وعثمان بن حنيف قال كيف فعلتما اتخافان ان تكونا حملتما الارض ما لا تطيق فقالا حملناها امرا هي له مطيقة فيها كثير فضل قال انظرا ان تكونا حملتماها ما لا تطيق قالا لا فقال عمر رضي الله عنه لئن سلمني الله لادعن ارامل العراق لا يحتجن الى احد بعدي قال فما اتت عليه الا رابعة حتى اصيب الحديث بطوله هو حديث مقتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه وبيعة عثمان رضي الله عنه • وقد عرفت ان قول عمر لعلكما خطاب لحذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف الصحابيين الكبيرين والضمير في قوله قالا في الموضعين يرجع اليهما م وهذا ش اي قولهما ولو زدنا لاطاقت م يدل على جواز النقصان ش عند قلة الريع بالاجماع م واما الزيادة عند زيادة الريع تجوز عند محمد اعتبارا بالنقصان وعند ابي يوسف لا تجوز لان عمر رضي الله عنه لم يزد حين اخبر بزيادة الطاقة ش وهو في قولهما ولو زدنا لاطاقت م وان غلب على ارض الخراج الماء او انقطع عنها او اصطلم الزرع آفة ش اي استاصلته والاصطلام الاستئصال وهو القلع من الاصل م فلا خراج عليها لانه فات التمكن من الزراعة ش قال الكاكي قال مشايخنا ما ذكر في الكتاب بان الخراج يسقط بالاصطلام محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكن ان يزرع الارض ثانيا اما اذا بقي لا يسقط الخراج ذكره في شرح الطحاوي وفي فتاوى البكري وتكلموا ان المعتبر في ذلك زرع الحنطة او الشعير او اي زرع كان وان المعتبر مدة ترك الزرع فيها او مدة يبلغ الزرع مبلغا يكون قيمته ضعف الخراج وفي ذلك كلام والفتوى على انه مقدر بثلاثة اشهر م وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج ش اي التمكن من الزراعة هو النماء التقديري والنماء على قسمين حقيقي وتقديري والخراج متعلق باحدهما وهنا لما غلب الماء على الارض بحيث لم يبق صالحة للزراعة او كانت كذا لم يوجد النماء التقديري فلا يجب الخراج م وفيما اذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقديري في بعض الحول وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في مال الزكاة ش فان من اشترى جارية للتجارة تمضي عليها ستة اشهر ثم نواها للخدمة سقط الزكاة لانها لم تبق نامية في جميع الحول م او مدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج اي حقيقة الخارج اذ التمكن من الزراعة قائم مقامه فاذا وجد الاصل سقط اعتبار الخلف وتعلق الحكم بالاصل فاذا هلك بطل ما تعلق به • حاصله ان النماء التقديري كان قائما مقام النماء الحقيقي فلما وجد الحقيقي تعلق الحكم به لكونه

الاصل وقد هلك فيهلك معه الخراج بخلاف ما اذا عطلها وهو متمكن من الزراعة حيث يكون الخراج دينا في ذمته لتعلق الخراج بالنماء التقديري حينئذ الا ترى ان رجلا لو استاجر بيتا او حانوتا فعطله فعليه الاجر فان لم يتمكن من الانتفاع بان غصبه غاصب او نحو ذلك لا يجب الاجر • فان قلت لو استاجر رجل ارضا يزرعها فاصطلمت الزرع آفة فانه يجب عليه الاجر قلت اجيب بان له الاجر الى وقت هلاك الزرع ولا يجب عليه بعد ذلك وليس الاجر بمنزلة الخراج لان الخراج وضع على مقدار الخارج اذا اصلحت الارض للزراعة فاذا لم يخرج شيئا جاز اسقاطه والاجر لم يوضع على مقدار الخارج بجواز ايجابه وان لم يخرج م وان عطلها ش اي الارض م صاحبها فعليه الخراج لان التمكن ش اي من الزراعة م كان ثابتا وهو الذي فوته ش اي فوت الريع مع امكان تحصيله • قال التمرتاشي هذا اذا كانت الارض صالحة للزراعة والمالك متمكن من الزراعة ثم لم يزرعها اما اذا عجز المالك عن الزراعة لعدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي للمالك وان شاء اجرها واخذ الخراج من الاجر وان شاء زرعها بنفقة بيت المال فان لم يتمكن من ذلك ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ من ثمنها الخراج وهذا بلا خلاف وعن ابي يوسف يدفع الى العاجز كفايته من بيت المال ليعمل فيها قرضا وفي جمع الشهيد باع ارضا خراجية فان بقي من السنة مقدار ما يتمكن المشتري من الزراعة فالخراج عليه والا فعلى البائع م قالوا ش اي قال مشايخنا في شروح الجامع الصغير م من انتقل الى اخس الامرين بغير عذر ش كمن له ارض الزعفران فتركها وزرع الحبوب م فعليه الخراج الاعلى ش وهو خراج الزعفران م لانه هو الذي ضيع الزيادة ش فكان التقصير منه م وهذا ش اي هذا الحكم يعرف ولا يفتى به كيلا يتجرى الظلمة على اخذ اموال الناس ش لانهم لا يعملون بالشرع وليس لهم داب الا تحصيل الاموال من اي وجه كان وما عندهم نوع دين يمنعهم عن ذلك ورد بانه كيف يجوز الكتمان واخذ لو اخذ كان في موضعه لكونه واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في ارض ليس شانها ذلك انها قبل هذا كانت تزرع الزعفران فياخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان • وفي شرح الطحاوي جعل ارض الزعفران مسكنا او خانا للغلة او مقبرة او مسجدا لا يسقط الخراج م ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله ش وقال مالك والشافعي يسقط الخراج وعند مالك يسقط الجزية ايضا وكذا لو باعها من مسلم يجوز البيع عندنا والشافعي وعند مالك لا يجوز وفي رواية يجوز ويسقط الخراج م لان فيه معنى المؤنة ش لان الخراج مؤنة الارض النامية كالعشر والمسلم من اهل التزام المؤنة وهذا لانه بعد الاسلام لا يخلي الارض عن مؤنة م فيعتبر مؤنة في حالة البقاء ش كما كانت في حالة الابتداء م فامكن ابقاؤه على المسلم ش لان ابقاء ما تقرر واجبا اولى لانا ان اسقطنا ذلك احتجنا الى ايجاب العشر بخلاف خراج الراس لانا لو اسقطنا ذلك عنه بعد اسلامه لا نحتاج الى ايجاب مؤنة اخرى م ويجوز ان يشتري المسلم ارض خراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج ش وقد ذكرنا الخلاف فيه انفا م لما قلنا ش وهو قوله لان فيه معنى المؤنة والمسلم من اهل المؤنة م وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم اشتروا اراضي الخراج من الذمي وكانوا يؤدون خراجها ش قال الكاكي صح عن ابن مسعود والحسن بن علي وشريح رضي الله عنهم انتهى ولم يبين وجه الصحة ولا من خرجه وغيره من الشراح لم يذكر اصلا غير ان صاحب النهاية قال وروي عن عبد الله بن مسعود والحسن بن علي وشريح انهم كانت لهم اراضي بالسواد يؤدون خراجها انتهى وهذا

ذكره بصيغة التمريض وهي لا تدل على الصحة فيما احتج في بما قال البيهقي في كتاب المعرفة قال ابو يوسف
القاضي القول ما قال ابو حنيفة رضي الله عنهما انه كان لابن مسعود وخباب بن الارت والحسين بن علي
وليس ... ارض الخراج حدثنا مجالد بن سعيد عن عامر عن عتبة بن فرقد السلمي انه قال لعمر بن الخطاب
رضي الله عنه اني اشتريت ارضا من ارض السواد فقال عمر رضي الله عنه انت فيها مثل صاحبها
وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا الثوري عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب ان دهقانة
من ارض نهر الملك اسلمت فقال عمر رضي الله عنه ادفعوا اليها ارضها تؤدي عنها الخراج م فدل على
جواز الشرى واداء الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة ش احترز به عن قول المتقشفة فانهم يكرهون
ويستدلون بما روي بقوله عليه السلام راى شيئا من آلات الحراثة فقال ما دخل هذا بيت قوم
الا ذلوا ظنوا ان الذل بالتزام الخراج وليس كذلك بل المراد ان المسلمين اذا اشتغلوا بالزراعة
واتبعوا اذناب البقر وقعدوا عن الجهاد كر عليهم عدوهم فجعلوهم اذلة وفيه تامل ء وقال
الاترازي في قول المصنف للمسلم لو قال من المسلم كان اولى ولم يبين وجه ذلك م يعني لا يجمع بين
العشر والخراج م وقال الشافعي يجمع بينهما ش ولا عشر في الخارج من ارض الخراج ش يعني لا يجمع
بين العشر والخراج م وقال الشافعي يجمع بينهما ش اي بين العشر والخراج وبه قال مالك واحمد
لانهما ش اي لان العشر والخراج م حقان مختلفان ش يعني من حيث الذات فان احدهما مؤنة
فيه معنى العبادة والاخر مؤنة فيه معنى العقوبة م وجبا في محلين مختلفين ش فان الخراج في
الذمة والعشر في الخارج م بسببين مختلفين ش فان سبب العشر الارض النامية بحقيقة
الخارج وسبب الخراج الارض النامية بالتمكن ومختلفان مصرفا ايضا فان مصرف العشر الفقراء
ومصرف الخراج المقاتلة فاذا كان كذلك م فلا يتنافيان ش اي العشر والخراج بوجوب احدهما
لا ينافي وجوب الاخر كوجوب الدين مع العشر والخراج م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي
صلى الله عليه وسلم لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم م قال الاترازي ولنا ما روى ابو حنيفة عن
حماد عن ابرهيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع عشر وخراج في ارض واحدة ء قلت
رواه ابن عدي في الكامل عن يحيى بن عنبسة عن ابي حنيفة عن حماد عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله
بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع على مسلم خراج وعشر ء وقال ابن عدي
يحيى بن عنبسة منكر الحديث وانما يروى هذا من قول ابرهيم فجاء يحيى بن عنبسة فابطل فيه ووصله
الى النبي عليه السلام ويحيى بن عنبسة مكشوف الراس لروايته عن الثقات الموضوعات ء وقال ابن
حبان ليس هذا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحيى بن عنبسة دجال يضع الحديث
لا يحل الرواية عنه ء وقال الدارقطني يحيى هذا دجال يضع الحديث وهو كذب على ابي حنيفة ومن بعده
الى رسول الله عليه السلام ء وقال البيهقي هذا حديث باطل ويحيى هذا متهم بالوضع ء قلت
وقع في مسند ابي حنيفة مثل ما رواه ابن عدي ولكن ابن عدي وآخرون تكلموا فيه بسبب
يحيى بن عنبسة وما علينا من يحيى بن عنبسة لان اصحابنا رووا هذا في كتبهم وهم ثقات على ان ابن
شاهين رواه عن يحيى بن عيسى عن ابي حنيفة ء فان قلت الخطيب انكر يحيى بن عيسى وقال هو
يحيى بن عنبسة ء قلت من اطلع في احوال هؤلاء عرف ان الخطيب كيف يتكلم في الحنفية فلا
يلتفت اليه في مثل هذا م ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما ش اي بين العشر
والخراج م وكفى باجماعهم حجة ش حيث لم ينقل عن واحد منهم انه جمع بينهما واجماع الامة على
نقل قضية او منعها حجة م ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض ش اي

يجب م في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان ش وهما الطوع والقهر م لا يجتمعان في ارض واحدة ش لمنافاة
بينهما اذ الطوع ضد الكره الحاصل من القهر فلما لم يجتمع الشيئان لم يثبت الحكمان م وسبب الحقين
ش اي العشر والخراج م واحد ش وهو الارض النامية بدليل اضافة العشر والخراج اليها والاضافة
دليل السببية فلما كان السبب واحدا كان المسبب احدهما من غير جمع بينهما كالدية والقصاص
م الا انه ش اي ان السبب م يعتبر في العشر تحقيقا ش لان العشر اخذ لاجزاء العشر من الخارج
م وفي الخراج ش اي يعتبر في الخراج م تقديرا ش اي من حيث التقدير وذلك لان سبب الخراج تمكن
الارض النامية بالثمار التقديري م ولهذا ش اي ولاجل ان السبب هو الارض النامية م يضافان
ش اي العشر والخراج م الى الارض ش فيقال عشر الارض وخراج الارض م وعلى هذا الخلاف ش
اي الخلاف المذكور بيننا وبين الشافعي م الزكوة مع احدهما ش اي الزكوة لا تجتمع مع الخراج والعشر
عندنا خلافا له صورته رجل اشترى ارض عشر او خراج بنية التجارة لم يكن عليه زكوة التجارة
وعن محمد ان عليه الزكوة مع احدهما وهو قول الشافعي لاختلاف سببهما ومحلهما قلنا الواجب حق
الله تعالى فيه متعلق بالارض فلا يجتمعان كما لا تجب زكوة السائمة والتجارة باعتبار مال واحد
م ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج في سنة ش يعني لا يؤخذ خراج الارض في السنة الا مرة واحدة وان
اغلها صاحبها مرات م لان عمر رضي الله عنه لم يوظفه ش اي الخراج م مكررا ش اي ما اخذ الخراج
والجزية في السنة الا مرة واحدة وقال الحاكم في الكافي العمدة في هذا عمر رضي الله عنه لانه لم
يوجب الخراج مكررا وينبغي ان يكون هذا في الخراج الموظف لا في خراج المقاسمة لان خراج المقاسمة
حكمه حكم العشر ويكون ذلك في الخارج م بخلاف العشر لانه لا يتحقق عشرا ش اي لا يوجد حال
كونه عشرا م الا بوجوبه ش اي بسبب وجوبه في كل خارج م لان العشر وظيفة لازمة يوجد من
الخارج فيتكرر بتكرر الخارج م ءء

باب الجزية

ش اي هذا باب في بيان
حكم الجزية والجزية ما يؤخذ من الذمي باعتبار راسه والجمع الجزى مثل اللحية واللحى وسميت بها
لانها تجزئ اي تقضي وتكفي الذمي عن القتل وبقبولها يسقط عنه القتل ولما فرغ عن خراج
الارض شرع في خراج الراس وهو الجزية الا انه قدم الاول لانه يشاركه في سببه وفي العشر
معنى القربة وبيان القربات مقدم م وهي ش اي الجزية م على ضربين ش اي نوعين احدهما م
جزية توضع بالتراضي والصلح فتتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم بني نجران على الف ومائتي حلة ش هذا اخرجه ابو داود عن اسمعيل بن عبد
الرحمن السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل نجران
على الفي حلة النصف في صفر والبقية في رجب يؤدونها الى المسلمين الحديث ونجران بفتح النون
وسكون الجيم بلاد من اليمن اهلها نصارى والحلة بضم الحاء المهملة وتشديد اللام ازار ورداء هذا
هو المختار ولا يسمى حلة حتى يكون ثوبين وهي من الحلول والحل لما بينهما من الوجه ء وقال الولوالجي
في فتاواه ووضع على نصارى نجران على رؤسهم واراضيهم في كل سنة الفا حلة كل حلة
خمسون درهما الف في صفر والف في رجب يقسم ذلك على رؤسهم واراضيهم فما اصاب الرؤس
يكون جزية وما اصاب الاراضي يكون خراجا وهذا الذي ذكره الولوالجي هو الصحيح لموافقته الحديث
الا قوله كل حلة خمسون درهما ء قلت الذي ذكره المصنف غير موافق للحديث مع انه حديث
واحد رواه ابن عباس واخرج عنه ابو داود كما ذكرنا م ولان الموجب ش بكسر الجيم اي لان
الموجب لتعدد ما وقع عليه هو م التراضي ش لا الموجب لوجوب الجزية فان موجبه في الاصل

البقعة الخالصة ولا يجب على الامام ان يجبرهم على اكثر ما عليهم ويستحب ان يماكس حتى يأخذ من
المتوسط دينارين ومن الغني اربعة دنانير ولا يعتبر الدراهم الا بالسعر والقيمة عند عامة
اصحابه كذا في شرح الوجيز وقال مالك يأخذ اربعين درهما او اربعة دنانير ومن الفقير
عشرة دراهم او دينارا لما روي ذلك عن عمر رضي الله عنه وعن احمد ثلاث روايات في رواية غير
مقدرة بل يفوض الى راي الامام وهو قول الثوري وفي رواية مثل قولنا وفي رواية اقلها
دينار ويجوز الزيادة ولا يجوز النقصان م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه
وسلم م لمعاذ رضي الله عنه خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله معافر ش هذا الحديث اخرجه
ابو داود والترمذي والنسائي في الزكوة عن الاعمش عن ابي وائل عن مسروق عن معاذ قال
بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن وامرني ان اخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا
او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم دينارا او عدله معافر وقال الترمذي حديث
حسن وذكر ان بعضهم رواه عن مسروق عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قال وهو
الاصح قوله من كل حالم يعني محتلم قوله او عدله العدل بالفتح المثل من خلاف الجنس وبالكسر
المثل من الجنس قوله معافر بفتح الميم والعين المهملة وبالفاء والراء المهملة اي اخذ مثل دينار
ثوبا من هذا الجنس والمعافري ثوب منسوب الى معافر ثم صار اسما للثوب بغير نسبة
ويقال معافر حي من همدان تنسب اليه هذا النوع من الثياب م من غير فصل ش يعني بين الغني
والفقير م ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر
كالذراري والنسوان وهذا المعنى ش اي وجوب الجزية بدلا عن القتل م ينتظم الفقير والغني
ش اي يشملهما م ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ش روى ابن ابي شيبة
في مصنفه حدثنا علي بن مسهر عن الشيباني عن ابي عون محمد بن عبد الله الثقفي قال وضع
عمر بن الخطاب رضي الله عنه وضع في الجزية على رؤوس الرجال على الغني ثمانية واربعين درهما
وعلى المتوسط اربعة وعشرين وعلى الفقير اثني عشر درهما وهو مرسل ورواه ابن
زنجويه في كتاب الاموال حدثنا ابو نعيم ثنا مندل عن الشيباني عن ابي عون عن المغيرة
بن شعبة ان عمر رضي الله عنه وضع الى اخره انتهى وكان ذلك بمحضر الصحابة من غير نكير
فحل محل الاجماع ثم بعد ذلك عمل عثمان ثم عمل علي رضي الله عنه م ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين
والانصار ش فصار اجماعا م ولانه ش اي ولان الجزية ذكره على تاويل خراج الراس م وجب
نصرة للمقاتلة ش اي نصرة وكفاية لغزاة المسلمين بما يؤخذ من الذمي م فتجب على التفاوت
ش اي الجزية تجب على التفاوت المذكور عن قريب م بمنزلة خراج الارض ش اي بمنزلة وجوب
التفاوت في الخراج والدليل على انها تجب نصرة وكفاية لهم انها تصرف اليهم ولا توضع موضع
الزكوة وكان الواجب ان ينصروا المسلمين ببذل النفس والمال لان من كان من اهل دار الاسلام
يجب عليه النصرة للدار بالنفس والمال ولكن لما لم يصلحوا للنصرة لميلهم الى دار الحرب اعتقادا
قامت الجزية الماخوذة منهم المصروفة الى الغزاة مقام النصرة بالنفس ثم النصرة من المسلم تتفاوت
اذ الفقير ينصرها راجلا ومتوسط الحال ينصرها راكبا والموسر بالركوب بنفسه
واركاب غيره ولما كان الاصل متفاوتا فكذا الجزية التي قامت مقامه فان قيل
النصرة طاعة الله تعالى وهذه عقوبة فكيف يكون العقوبة خلفا عن الطاعة اجيب
بان الخليفة عن النصرة في حق المسلمين لما فيه من زيادة القوة للمسلمين وهم يثابون على تلك

اختيارهم البقاء على الكفر بعد ان غلبوا فان قلت كيف يجوز تقرير الكافر على الشرك الذي هو
اعظم الجنايات باخذ المال ولو جاز ذلك جاز تقرير الزاني على الزنا بالمال قلت ليس اخذ
الجزية بدلا عن تقرير الكفر وانما هو عوض عن ترك القتل والاسترقاق الواجبين لجوازه كاسقاط الواجب
بالقصاص بعوض او هي عقوبة على الكفر فيجوز كالاسترقاق م فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه
ش اي لا يجوز التجاوز الى غير ما وقع عليه التراضي م وجزية ش اي الضرب الثاني جزية م يبتدي الامام
بوضعها ش اي بوضع الجزية م اذا غلب الامام على الكفار واقرهم على املاكهم ش هذا الضرب يوضع
الامام بغير تراض منهم وهو يتفاوت بتفاوت الطبقات وبين ذلك بقوله م فيضع على
الغني الظاهر الغنى ش وفي شرح الطحاوي ظاهر الغنى من يملك عشرة الاف درهم م في كل سنة ثمانية
واربعين درهما يأخذ منه في كل شهر اربعة دراهم ش هذا الاجل التسهيل والا وجوب الجزية
باول الحول وانما الحول تخفيف وتسهيل عند ابي حنيفة ركن لكن قال هو في الزكوة م وعلى المتوسط
الحال ش وهو من يملك من مائتي درهم الى عشرة الاف درهم م اربعة وعشرين درهما ش اي يضع
على المتوسط الحال اربعة وعشرين درهما م في كل شهر درهمين ش يعني يأخذ منه في كل شهر درهمين
م وعلى الفقير المعتمل ش اي يضع عليه م اثني عشر درهما في كل شهر درهما ش اي يأخذ في كل شهر
درهما والفقير من لا يملك درهمين وانما شرط المعتمل لان الجزية عقوبة فانما تجب على من كان من
اهل القتال حتى لا يلزم الموت منهم جزية وان كان منوطا في اليسار والمعتمل هو الذي يقدر
على العمل وان لم يحسن حرفة وقال المكاكي والمعتمل هو المكتسب والاعتمال الاضطراب في العمل
وهو الاكتساب وقال ايضا وانما قيد بالاعتمال لانه لو كان مريضا في السنة كلها او نصفها
او اكثرها لا تجب عليه ولو ترك العمل مع القدرة عليه فهو كالمعتمل كمن يقدر على الزراعة ولم
يزرع تجب عليه الخراج ذكره في الايضاح ويجي ايضا ان شاء الله تعالى وقال الفقيه ابو الليث
في شرح الجامع الصغير ذكر عن عيسى بن ابان انه قال من كان له عشرة الاف درهم فصاعدا
فهو موسر ومن كان له مائتا درهم فهو متوسط ومن كان معتملا فهو مكتسب وذكر عن بشر بن
غياث انه قال من كان يملك قوته وقوت عياله وزيادة فهو موسر ومن كان يقدر على مقدار
القوت ولا يملك الفضل وله مقدار الكفاية فهو الوسط ومن لم يكن له مقدار الكفاية فهو مكتسب
وكان الفقيه ابو جعفر يقول ينظر الى عادة كل بلد لان عادة البلدان مختلفة في الغناء الا ترى
ان صاحب خمسين الفا ببلخ يعد من المكثرين واذا كان ببغداد او بالبصرة لا يعد من
المكثرين وفي بعض البلدان صاحب عشرة الاف يعد من المكثرين فيعتبر كل بلد
وذكر هذا القول عن ابي نصر محمد بن سلام ايضا وذكر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان
يأخذ ممن يركب البغال ويختم بالذهب ثمانية واربعين درهما الى هنا لفظ الفقيه ابي الليث
في كتابه وقال المكاكي وقيل من لا بد له من الكسب لاصلاح معيشته فهو معسر ومن له
مال يعمل به متوسط ومن لا يعمل لكثرة ماله فهو فايق في الغنا وقيل من لا كان له فهو معسر
ومن ملك قوته وقوت عياله فهو متوسط ومن يملك لما فضل عليه فهو غني وقيل هذا
يختلف باختلاف الاماكن ويعتبر وجود هذه الصفة في اخر السنة م وهذا عندنا ش اي هذا
الوجه المذكور مفصلا عند اصحابنا م والشافعي ش مبتدأ وخبره قوله ش يضع على كل حالم
دينارا او ما يعدله الدينار ش وهو اثني عشر درهما م فالغني والفقير في ذلك سواء ش وقال
بعض اصحابه الامام مخير بين الدينار او اثني عشر درهما واقل الدينار اثني عشر مسكوكة من

الزيادة الحاصلة بسبب اموالهم بمنزلة ما لو اعاروا دوابهم للمسلمين م وهذا ش ايضاح لقوله
فتجب على التفاوت م لانه ش اي لان الجزية بتاويل خراج الراس كما ذكرنا الآن م وجبت بدلا عن
النصرة بالنفس والمال وذلك ش اي المذكور عن النصرة بالنفس والمال م يتفاوت بكثرة الوفر
ش اي المال والوفر بفتح الواو وسكون الفاء المال الكثير والمراد هنا مطلق المال فلو قال بكثرة المال
لكان اولى م وقلته فكذا ما هو بدله ش اي فكذا يتفاوت ما كان خلفا عن النصرة م وما رواه
ش اي الذي رواه الشافعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذ من كل حالم وحالمة دينارا
م محمول على انه كان ذلك صلحا ش اي محمول على مال وقع الصلح عليه قلت الاحسن ان يقال هذا ليس
بحجة له لان الصحيح انه مرسل فكيف يحتج به م ولهذا ش اي ولكونه كان محمولا على مال الصلح امر
ش اي امر معاذا م بالاخذ من الحالمة وان كانت لا تؤخذ منها الجزية ش والمحفوظ ان لفظ حالمة مدرج
في الحديث م وتوضع الجزية على اهل الكتاب والمجوس ش جمع مجوسي وهو منسوب الى المجوسية قال
الجوهري هي نحلة ومذهب المجوس انهم قائلون بالنور والظلمة يزعمون ان الخير من فعل النور والشر
من فعل الظلمة ولهذا يعبدون النار لانه من النور اما وضع الجزية على اهل الكتاب فهو بالاجماع
واهل الكتاب اليهود والنصارى ومن دان بدينهم كالسامرة يدينون بالتورية ويعملون بشريعة
موسى عليه السلام وخالفوهم في فروع دينهم وفرق النصارى من اليعقوبية والنسطورية
والملكية والفرنج والروم والارمن وغيرهم ممن دان بالانجيل وانتسب الى عيسى عليه السلام
والعمل بشريعته فكلهم من اهل الكتاب واختلف اهل العلم في الصابئين عن احمد انهم جنس
من النصارى وعن عمر هم يسبتون فهم من اليهود وقال مجاهد بين اليهود والنصارى وقال
السدي والربيع هم من اهل الكتاب وتوقف الشافعي فيهم وروي عنهم انهم يقولون الفلك
حي ناطق والكواكب السبعة الهة والصحيح انهم ان كانوا يقرون بنبي وكتاب فهم من اهل الكتاب
وان كانوا من عبدة الكواكب فهم كعبدة الاوثان وقد مر في النكاح واما المجوس فلهم شبهة الكتاب
تجوز اخذ الجزية بالحديث منهم ولا يجوز نكاح نسائهم ولا ذبائحهم وعليه اكثر اهل العلم وعن ابي
ثور انهم من اهل الكتاب فتحل نساؤهم وذبائحهم لما روي عن علي رضي الله عنه ان لهم كتابا فلما وقع
ملكهم على ابنته او اخته رفع العلم عن صدورهم وما بقي كتابهم م لقوله تعالى من الذين اوتوا
الكتاب حتى يعطوا الجزية الاية ش هذا صريح في جواز اخذ الجزية من اهل الكتاب سواء كانوا
من العرب والعجم فلهذا ذكر اهل الكتاب مطلقا م ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم
الجزية على المجوس ش فيه احاديث منها ما رواه البخاري عن ابن عبدة المكي قال اتانا كتاب
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل موته بسنة فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس ولم يكن عمر
ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها
من مجوس هجر انتهى وهجر بفتحتين اسم بلد في البحرين م قال ش اي القدوري في مختصره م
وعبدة الاوثان من العجم ش هو بالجر عطفا على اهل الكتاب وقيد بقوله من العجم احترازا
عن عبدة الاوثان من العرب فانه لا يوضع عليهم الجزية على ما ذكر في الكتاب م وفيه خلاف
الشافعي ش فان عنده لا يؤخذ الا من اهل الكتاب والمجوس وله في اهل كتاب غير اليهود
والنصارى مثل اصحاب صحف ابرهيم وشيث وادريس وزبور داود ومن تمسك بدين
آدم والسامرة والصابئين وجهان احدهما يؤخذ والثاني لا والوثني اذا دخل في دين
اهل الكتاب بعد النسخ لم يؤخذ منه الجزية وقال المزني يؤخذ وقال مالك يؤخذ من جميع

الكفار الا مشركي قريش لانهم ارتدوا وعندنا يؤخذ من جميع الكفار الا من عبدة الاوثان وبه قال احمد
في رواية وعنه في رواية لا يؤخذ الا من اهل الكتابين ومن وافقهم في دينهم وامن بكتابهم كالسامرة
ويؤخذ من المجوس ايضا ولا يؤخذ من غيرهم من عبدة الاوثان م هو ش اي الشافعي م يقول ان
القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم ش لانه امر بالقتال وهو عام م الا انا عرفنا جواز تركه
ش اي ترك القتال م في حق اهل الكتاب بالكتاب ش وهو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية م وفي حق
المجوس ش اي وعرفنا ترك القتال في المجوس م بالخبر ش وهو حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله
عنه م فبقي من وراءهم ش اي من وراء اهل الكتاب والمجوس م على الاصل ش اي النصوص العامة
م ولنا انه يجوز استرقاقهم ش بالاجماع م فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما ش اي
من الاسترقاق والجزية م يشتمل على سلب النفس منهم ش معنى حتى يصيرون ملحقين بالبهائم
اما الاسترقاق فظاهر لان نفع الرقيق يعود الينا جملة واما الجزية م فانه ش اي فان الكافر
م يكتسب ويؤدي الى المسلمين ش من كسبه فكان اداء كسبه الى المسلمين في معنى اخذ النفس
منه حكما وهو معنى قوله م ونفقته في كسبه ش اي والحال ان نفقته في كسبه الذي هو سبب
حيوته وفيه معنى سلب النفس ونوقض بان من جاز استرقاقه لو جاز ضرب الجزية عليه لجاز
ضربها على المراة والصبي واللازم باطل واجيب بان ذلك لمعنى اخر وهو ان الجزية
بدل النصرة ولا نصرة على المراة والصبي فكذا ابدالها وهذا ليس بدافع بل هو مقرر للنقض
معنى
والصواب ان قبول المحل شرط تاثير المؤثر فكان معنى قوله وكل من جاز استرقاقهم
جاز ضرب الجزية عليهم اذا كان المحل كاملا والمراة والصبي ليسا كذلك لان الجزية انما تكون من
الكسب وهما عاجزان عنه م وان ظهر ش على صيغة المجهول اي غلب م عليهم ش اي على اهل
الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من العجم م قبل ذلك ش اي قبل وضع الجزية عليهم م فهم
ونساؤهم وصبيانهم في ش اي غنيمة المسلمين م لجواز استرقاقهم ش وللامام الخيار بين
تدين
الاسترقاق وضرب الجزية م ولا توضع ش اي الجزية م على عبدة الاوثان من العرب ولا المرتدين
ش سواء كانوا من العرب ومن العجم م لان كفرهما قد تغلظ ش وكل من تغلظ كفره لا يقبل منه
الا السيف او الاسلام م اما مشركوا العرب فلان النبي صلى الله عليه وسلم نشا بين اظهرهم
والقران نزل بلغتهم فالمعجزة فيهم اظهر وكانوا احق الناس باتباعه والقيام بنصرته والذب
عنه ولقائل ان يقول هذا منقوض باهل الكتاب فانه تغلظ كفرهم لانهم عرفوا النبي عليه السلام
بمعرفة تامة بشخصه ومع هذا انكروه وغيروا اسمه ونعته من الكتب وقد قبل منهم الجزية
واجيب بان القياس كان يقتضي ان لا يقبل منهم الجزية الا انه ترك بالكتاب بقوله
تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الاية م واما المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدي للاسلام
ووقف على محاسنه ش اي محاسن الاسلام م فلا يقبل من الفريقين اي من فريق عبدة الاوثان
من العرب ومن فريق المرتدين م الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة ش لزيادة ذنبهم
م وعند الشافعي يسترق مشركوا العرب ش وبه قال مالك واحمد لان الاسترقاق اتلاف
حكما فيجوز كالاتلاف حقيقة بالقتل م وجوابه ش اي وجواب الشافعي م ما قلنا ش وهو قوله
لان كفرهم قد تغلظ م واذا ظهر عليهم ش اي اذا غلب على مشركي العرب والمرتدين م فنساؤهم
وصبيانهم في ش اي غنيمة للمسلمين الا ان ذراري المرتدين ونساءهم يجبرون على الاسلام
دون ذراري عبدة الاوثان ونساءهم لان الاجبار على الاسلام انما يكون بعد ثبوت الاسلام

في حقهم وذراري المرتدين قد ثبت في حقهم تبعًا لآبائهم فيجبرون عليه والمرتدات كن مقرات بالاسلام فيجبرن عليه بخلاف ذراري العبدة ونسائهم م لان ابابكر رضي الله عنه استرق نساء بني حنيفة ش بنو حنيفة بطن من العرب وهو حنيفة بن لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل وانما سمي حنيفة لانه لقي جذيمة اباحي بن عبد القيس فضربه فحذمه حنيفة فجذم يده فسمي هذا حنيفة وسمي ذاك جذيمة وقيل المراد بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب لعنه الله م وصبيانهم ش اي وسبي ايضًا صبيانهم حتى وقع في سهم علي رضي الله عنه الحنفية فولدت له منها محمد بن الحنفية م لما ارتدوا ش اي حين ارتدت بنو حنيفة وكان ذلك بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم م وقسمهم ش اي قسم ابوبكر رضي الله عنه نساء بني حنيفة وصبيانهم م بين الغانمين ش من الصحابة وغيرهم م ومن لم يسلم من رجالهم قتل لما ذكرنا ش اشارة الى قوله فلا يقبل من الفريقين الا الاسلام او زيادة في العقوبة م ولا جزية على امراة ولا صبي لانها ش اي لان الجزية م وجبت بدلا عن القتل ش يعني في حق الماخوذ منه م او عن القتال ش اي عن النصرة في حقنا كما تقدم ولا يجب البدل الا على من يجب عليه الاصل والاصل هو القتل او القتال م وهما ش اي المراة والصبي م لا يقتلان ولا يقاتلان لعدم الاهلية ش فيهما فاذا كان كذلك لا يجب عليهما البدل وهو الجزية م ولا زمن ش اي ولا جزية ايضا على زمن من زمن الرجل زمن زمانة وهو عدم بعض اعضائه او تعطيل قواه م ولا اعمى ش اي ولا اعمى م وكذا المفلوج ش من فلج على صيغة المجهول اذا ذهب نصفه فهو مفلوج وقال اهل الطب الفالج استرخاء لاحد شقي البدن طولا م والشيخ الكبير ش يعني لا يوضع عليه الجزية م لما بينا ش وهو قوله لانهما لا يقتلان ولا يقاتلان م وعن ابي يوسف انه ش اي ان الجزية م تجب اذا كان له راي ش اي في امور الحرب وقال الاترازي وعن ابي يوسف في رواية توضع عليهم اي الجزية اذا كانوا اغنياء لان الغنى هو الاصل في المال انتهى قلت هذا خالف لما في المتن لان المفهوم من كلام المصنف ان الرواية عن ابي يوسف وجوب الجزية على الشيخ الكبير فقط حيث قال اذا كان له مال باقراد الضمير وكذا ذكر بافراد الضمير في قوله اذا كان له راي بخلاف الاعمى والزمن والمفلوج فلو كانت الرواية عن ابي يوسف في الوجوب على الكل لقال اذا كان لهم مال بضمير الجماعة وفي قول عن الشافعي توخذ الجزية من الاعمى والمفلوج والشيخ الكبير م ولا على فقير ش اي ولا جزية على فقير اذا كان م غير معتمل ش وهو الذي لا يقدر على العمل والمعتمل المكتسب الذي يقدر على العمل وان لم يحسن حرفة م خلافا للشافعي ش فان عنده تجب عليه م له ش اي للشافعي م اطلاق حديث معاذ رضي الله عنه ش وهو قوله عليه السلام خذ من كل حالم دينارا وهو مطلق لا فصل فيه بين الفقير المعتمل وغيره م ولنا ان عثمان رضي الله عنه لم يوظفها م اي الجزية م على فقير غير معتمل ش المراد من عثمان هذا عثمان بن حنيف لا عثمان بن عفان وقد نقل عنه اكثر الشراح وقد مضى ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما بعث حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف الى سواد العراق وضعا الجزية على الفقير المعتمل دون غيره فحل ذلك محل الاجماع لان احدا من الصحابة لم ينكر عليه اشار اليه المصنف بقوله وذلك بمحضر من الصحابة لانهم كلهم علموا بذلك ولم ينقل من احد منهم انكار لكانهم كانوا حاضرين في ذلك الوقت وذكر الغزالي في وجيزه قال اصحاب الشافعي الفقير العاجز عن الكسب يخرج من الدار على قول ويقرر على قول مجانا ويقرر والجزية في ذمته على قول م ولان خراج الارض لا يوظف على ارض لا طاقة لها فكذا الخراج ش اي خراج الراس وهو الجزية لان الخراج نوعان خراج الارض وخراج

تحنف رجله وضرب حنيفة بالسام

الراس كما مر غير مرة فاذا اعتبرت الطاقة في خراج الارض فكذا تعتبر في خراج الراس م والحديث ش اي الحديث الذي احتج به الشافعي م محمول على الفقير المعتمل ش توفيقا بين الحديثين م ولا يوضع ش اي الجزية م على المملوك والمكاتب والمدبر وام الولد لانه ش اي لان الجزية باعتبار تاويل خراج الارض بدل عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا وعلى الاعتبار الثاني ش وهو النصرة بالمال في حقنا ولا مال لهم فتعلى هذا م لا تجب ش وعلى اعتبار الاول تجب لان الاصل تحقق في المماليك لان المملوك الحربي تقتل فيجوز تحقق البدل ايضا فاذا كان الامر دائرا بين الشيئين فلا تجب بالشك ش لان الاصل عدم الوجوب م ولا يودي عنهم مواليهم لانهم تحملوا الزيادة بسببهم ش اي صار مواليهم بسببهم من الاغنياء فوجبت عليهم زيادة في الوظيفة فلا تجب عليهم شي اخر بسببهم وقال في مختصر الاسرار وقولهم ان الجزية تجب على العبد والمولى يوديها عنه باطل لانه لو كان كذلك لاختلفت بكثرة العبيد وقلتهم كصدقة الفطر م ولا يوضع ش اي الجزية م على الرهبان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكر هنا ش اي في القدوري وهو قول ابي يوسف وبه قال الشافعي في قول واحمد في رواية م وذكر محمد عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يوضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ش قال الكرخي في مختصره قال عمرو بن ابي عمرو سالت محمدا عن اصحاب الصوامع هل يوضع عليهم الخراج قال كان ابو حنيفة يقول يوضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل قلت لمحمد فما قولك قال القياس ما قاله ابو حنيفة قال محمد ليس على السياحين ولا على الرهبان خراج وان اعتزل احدهم الا انه يخالط الناس فعليه الخراج م وجه الوضع ش اي وجه وضع الجزية م عليهم ش اي على الرهبان الذين لا يخالطون الناس م ان القدرة على العمل ثابتة ش اي موجودة م وانما هو الذي ضيعها ش اي ضيع القدرة م فصار ش حكمه م كتعطيل الارض الخراجية ش مع التمكن من الانتفاع بها م ووجه الوضع عنهم ش اي وجه وضع الجزية عنهم م انه لا يقتلون عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ش اراد ان الجزية بدل عن اسقاط القتل في حقهم ولا قتل على الذين لا يخالطون الناس فلا تجب الجزية م ولا بد ان يكون المعتمل صحيحا ش ذكر هذا تفريعا لمسالة القدوري م ويكتفي بصحته في اكثر السنة ش لان للاكثر حكم الكل وقال في الزيادات فان كان المرض في اكثر السنة او نصفها فلا جزية عليه وان كان في اقلها تجب عليه الجزية لان الانسان لا يخلو عن قليل مرض فلا يجعل عذرا م ومن اسلم وعليه جزية ش اي ومن اسلم ممن عليه جزية والحال ان عليه جزية لم يودها م سقطت عنه وكذلك اذا مات ش حال كونه م كافرا تسقط عنه الجزية م خلافا للشافعي فيهما ش اي فيمن اسلم وعليه جزية وفيمن مات كافرا م له ش اي للشافعي م انها ش اي ان الجزية م وجبت بدلا عن العصمة ش اي عن حقن الدم م او عن السكنى ش في دار الاسلام ش وانما تردد بينهما لان العلماء اختلفوا في ان الجزية حيث بدل عما ذا قال بعضهم بدلا عن العصمة الثابتة بعقد الذمة وبه قال الشافعي في قول وقال بعضهم بدلا عن النصرة التي فاتت باصرارهم على الكفر وهو الاصح وقال بعضهم بدلا عن السكنى في دارنا وبه قال الشافعي في قول ولهذا قال في قول توخذ الجزية عن الاعمى والمعتوه والمقعد لانهم يشاركون في السكنى وعندنا لا يجوز كما بينا م وقد وصل اليه المعوض ش وهو العصمة او السكنى فلا يسقط عنه العوض ش وهو الجزية م بهذا العارض ش اي بالاسلام او بالموت م كما في الاجرة ش يعني اذا استوفى الذمي منافع الدار المستاجرة ثم اسلم او مات لا تسقط عنه الاجرة لان

المعوض وصل اليه وهو منافع الدار المستاجرة ثم اسلم او مات لا تسقط عنه الاجرة لان العوض
وهو الاجرة م والصلح عن دم العمد ش يعني اذا قتل الذمي رجلا عمدا ثم صالح عن دم العمد على بدل
معلوم ثم اسلم او مات لا يسقط عنه البدل لان المعوض وهو نفسه سلم له فلا يسقط البدل
فان قيل لا نسلم ان الجزية بدل عن النصرة الا ترى ان الامام لو استعان باهل الذمة سنة
فقاتلوا معه لا تسقط عنهم جزية تلك السنة فلو كانت بدلا لسقطت ، اجيب بانه لا يسقط
لانه يلزم حينئذ تغيير المشروع وليس للامام ذلك وهو ان الشرع جعل طريق النصرة في
حق الذمي المال دون النفس ، فان قيل الجزية جزية مال وجب على الكافر على كونه وجب
ان لا تسقط بالاسلام كخراج الارض ، اجيب بان خراج الراس فيه صغار بالنص
ولهذا لا يوضع على المسلم اصلا بخلاف خراج الارض فانه ليس فيه صغار ولهذا يوخذ في
ارض خراجية للمسلم فافترقا م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم
ليس على المسلم جزية ش هذا الحديث رواه ابو داود في الخراج والترمذي في الزكاة
عن جرير عن قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم جزية قال ابو داود وسئل سفيان الثوري رحمه الله
عن هذا فقال يعني اذا اسلم فلا جزية عليه وقال الترمذي وقد روي عن قابوس عن ابيه
عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا ، ورواه احمد في مسنده والدارقطني في سننه وسكت
عنه ، وقد روي باللفظ الذي شرح به سفيان قال الطبراني في معجمه الاوسط باسناده
عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم من اسلم فلا جزية عليه م ولانها ش اي ولان الجزية
م وجبت عقوبة على الكفر ولهذا ش ايضاح لوجوب الجزية عقوبة على الكفر م يسمى جزية
وهي ش اي الجزية م والجزاء واحد ش يعني انما سميت جزية من الجزاء لانها عقوبة تقع جزاء
على الاصرار على الكفر م وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ش اي
ولا تقام الجزية بعد الموت يعني لا توخذ بعد موت من عليه الجزية ان خلف شيئا لان الموت
كالقتل لانها خلف عن القتل ولهذا سميت جزية وهي عقوبة ولهذا تستوفى بطريق
الذلة والصغار وتستحق بالجباية ولا جناية اعظم من الكفر وعقوبة الكفر في الدنيا
لا تكون الا لدفع الشر وقد صار مندفعا بالموت والاسلام فتسقط وهذا معنى قوله
م ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع ش اي الشر م بالموت
والاسلام ش اي بموت من عليه الجزية او باسلامه ايضا واما شرع العقوبة في الآخرة
بالعذاب الاليم الابدي م ولانها ش اي ولان الجزية وجبت بدلا عن النصرة في حقنا ش اراد ان
وجوب الجزية شرع نصرة وكفاية للغزاة م وقد قدر عليها ش اي على النصرة م بنفسه
بعد الاسلام ش فتسقط لقدرته على الاصل م والعصمة تثبت ش هذا جواب عن قول
الشافعي انها وجبت بدلا عن العصمة فانه ان العصمة ثابتة م لكونه ادميا ش يعني من
حيث انه ادمي خلق معصوما محقون الدم لكونه مكلفا فلا يتاتى له القيام بامور التكليف
الا بكونه معصوما وانما بطلت عصمته بعارض الكفر ثم لما اسلم عادت العصمة فصارت
العصمة ثابتة لا بقبول الجزية ، وللقائل ان يقول سلمنا انها ثابتة بالادمية ولكنها سقطت
بالكفر فالجزية تعيدها على ما كانت فكانت بدلا والجواب انها لو كانت بدلا عن العصمة
فاما ان تكون عن عصمة فيما مضى او فيما يستقبل لا سبيل الى الاول لوقوع العقبة عنه

ولا الى الثاني لان الاسلام يغني عنها م والذمي يسكن في ملك نفسه ش هذا جواب عن
قوله او عن السكنى فانه ان الذمي انما يسكن في ملكه اما بالشراء او غيره من اسباب الملك
م فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى ش يعني لا فائدة في ايجاب البدل لسكناه في موضع
مملوك له فلو كانت الجزية اجرة كان وجوبها بالاجارة لا محالة ويشترط فيها التاقيت لان
الابهام يبطلها وحيث لم يشترط التاقيت في السكنى دل على ان السكنى لم تكن بطريق
الاجارة م واذا اجتمع عليه ش اي على الذمي م الحولان اي جزية الحولين بحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه وفي بعض النسخ وان اجتمعت عليه الحولان باعتبار الفعل
باعتبار تعدد جزية الحولين كما ذكرنا وما قاله الاترازي ويجوز ان يراد بالحولين الجزيتان
مجازا اطلاقا لاسم المحل على الحال ، واثبات الفعل على ما قيل السنة لان الحول في معناها
م تداخلت ش اي الجزية هذا اللفظ القدوري اثبته في شرح الاقطع م وفي الجامع الصغير
ومن لم يوخذ منه خراج راسه حتى مضت السنة وجاءت سنة اخرى لم يوخذ ش اي لا يوخذ
ما مضى م وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يوخذ منه ش يعني عن ما مضى
وهو قول الشافعي ش وبه قال احمد وقال مالك لا يوخذ منه الا اذا كان فقيرا لم يوخذ منه
لعسره اذ الفقير لا جزية عليه عنده م وان مات عند تمام السنة ش اي عند
تمام السنة الاولى لم يوخذ منه في قولهم جميعا ش اي في قول اصحابنا الثلاثة وقال
الشافعي م وكذلك ش اي لا يوخذ م ان مات في بعض السنة ش لانه ان مات قبل
الوجوب فلا شبهة فيه وان مات بعد الوجوب فقد سقط بالموت عندنا خلافا للشافعي
م اما مسالة الموت فقد ذكرناها ش اشارته الى قوله ولان شرع العقوبة في الدنيا
لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام م وقيل خراج الارض على هذا
الخلاف ش يعني يتداخل اذا اجتمع الحولان عند ابي حنيفة خلافا لهما م وقيل
لا تداخل فيه ش اي في الخراج م بالاتفاق ش ووجه الفرق بينهما ان الخراج في حالة
البقاء مؤنة من غير التفات الى معنى العقوبة ولهذا اذا اشترى المسلم ارضا خراجية
يجب عليه الخراج فجاز ان لا يتداخل بخلاف الجزية فانها عقوبة ابتداء وبقاء ولهذا لم
تشرع في حق المسلم اصلا والعقوبات تتداخل م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م في
الخلافية ش اي فيما اذا اجتمع عليه حولان م اي الخراج وجب عوضا ش اي عن حقن
الدم او عن السكنى م والاعواض اذا اجتمعت وامكن استيفاؤها تستوفى ش كما في سائر
الاعواض م وقد امكن فيما نحن فيه بعد توالي السنين ش اي بعد تتابعها لان الغرض
انه حي واستيفاء المال من الحي ممكن اذا لم يمنع عنه الاسلام م بخلاف ما اذا اسلم لانه
تعذر استيفاؤه م ش لان المؤمن يوقر فانه متعذر استيفاؤها من الوجه الذي
وجبت م ولابي حنيفة انها ش اي ان الجزية م وجبت عقوبة على الاصرار على الكفر
على ما بيناه ش اراد به ما ذكره قبل هذا بقوله ولانها وجبت عقوبة على الكفر
م ولهذا ش اي ولكونها وجبت عقوبة م لا تقبل منه ش اي من الذمي م لو بعث ش اي
جزيته م على يد نائبه في اصح الروايات ش وهنا ثلاث روايات من المصنف ، منها
روايتين الاولى هي قوله لا تقبل وقوله م بل يكلف ان ياتي بها بنفسه هكذا الرواية
وقوله يكلف ش اي الذمي م الى ان ياتي به ش اي بما وجب عليه من الجزية م بنفسه

ش اي يأتي بنفسه م فيعطي ش حال كونه م قائماً والقابض منه قاعد في رواية ش هذه الرواية الثانية
وفي ان م يأخذ ش اي القابض م بتلبيبه ش والتلبيب اخذ موضع اللبب من الثياب واللبب موضع
القلادة من الصدر م ويهزه ش اي يهز القابض الذمي م هزا ويقول اعط الجزية يا ذمي ش يا عدو الله
وفي شرح الطحاوي يؤخذ منه الجزية م عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت ش اذا كانت
من جنس واحد م كالحدود اذا اجتمعت من جنس واحد تتداخل م ولانها ش اي ولان الجزية م وجبت
بدلا عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا ش اي بدلا عن النصرة في حق المسلمين م كما ذكرنا ش عند
قوله فيما تقدم عن قريب ولانها وجبت عن النصرة في حقنا م لكن في المستقبل ش هذا استدراك
من قوله لانها وجبت بدلا عن القتل ش يعني كونها بدلا عن القتل انما يظهر م في المستقبل لا في الماضي
لان القتل انما يستوفي لحراب قائم في الحال لا لحراب ماض ش لان الماضي فات م وكذا النصرة
ش اي وكذا كون النصرة في حقنا م في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية عنه ش لعدم فائدتها
في الماضي الفائت م ثم قول محمد في الجزية ش اشارة الى بيان قول محمد الذي نقله في الجامع الصغير
عن مذهب ابي حنيفة في الجزية بقوله م وجاءت سنة اخرى حمله ش اي حمل المجيء م بعض المشايخ
على المضي ش يعني معناه مضت حتى يتحقق اجتماع الحولين لانها عند آخر الحول تجب وهذا ضرب من
المجاز اشار اليه بقوله م مجازا ش لان مجيء كل شهر بمجيء اوله ويجوز المجاز ان مجيء الشهر مستلزم مضي
الآخر لا محالة وذكر الملزوم وارادة اللازم مجاز م وقال ش اي بعض المشايخ م الوجوب ش اي
وجوب الجزية م بآخر السنة فلا بد من المضي ليتحقق الاجتماع ش اي اجتماع الحولين م فتداخل
عند الحولان م وعند البعض اي بعض المشايخ م هو ش اي المجيء م يجري على حقيقته ش اي على حقيقة
المجيء وهو دخول السنة م والوجوب ش اي وجوب الجزية م عند ابي حنيفة باول الحول فيتحقق
الاجتماع بمجرد المجيء ش اي يتحقق اجتماع الحولين بمجرد مجيء السنة الثانية والتأخير الى الحول
تخفيف وتأجيل عند ابي حنيفة وكذلك قال هو في الزكاة انها تجب في اول الحول م والاصح
ان الوجوب ش اي نفس الوجوب م عندنا في ابتداء الحول وعند الشافعي في آخره ش اي في آخر
الحول وبه قال احمد م اعتبارا بالزكاة ش اي قياسا على الزكاة حيث يوجد في آخره م ولنا ان
ما وجب بدلا عنه ش اي عند القتل والقتال لا يتحقق الا في المستقبل على ما قررناه ش اشارة
الى قوله لان القتل انما يستوفي لحراب قائم في الحال لا لحراب ماض كذا قاله الاترازي.
وقال الاكمل على قوله على ما قررناه وهو الجزية بدل عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا وذا انما
يتحقق في المستقبل لا في الماضي فكذلك وجب ان يكون الحكم في بدلهما كذلك ايضا وهو ان
لا يجب لنصرة ماضية وتجب لنصرة مستقبلة فينبغي ان تجب في اول الحول لتحقق سببه
وهو وجوب النصرة عليهم فافهم بخلاف الزكاة لانها تجب في المال النامي والحولي ليتمكن من الانتماء
لاشتمال الحول على الفصول الاربعة م فتعذر ايجابه بعد مضي الحول ش يعني ان ما وجب لما لم
يتحقق الا في المستقبل تعذر ايجابه بعد مضي الحول يعني فتعذر ايجاب ما وجب بعد مضي
الحول م فاوجبناه في اوله ش اي في اول الحول لانه اول اوقات امكان الوجوب م فصل
ش اي هذا فصل في بيان ما يجوز لهم ان يفعلوا انما يتعلق بالسكنى وغير ذلك من احوالهم م
ولا يجوز احداث بيعة ش بكسر الباء م ولا كنيسة في دار الاسلام ش يقال كنيسة اليهود والنصارى
بمتعبدهم وكذلك البيعة كان مطلقا في الاصل ثم غلب استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة
لمتعبد النصارى م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م لا خصاء في

الاسلام ولا كنيسة ش هذا الحديث رواه البيهقي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خصاء في الاسلام ولا بنيان كنيسة وضعفه ورواه ابو عبيد القاسم
بن سلام بلفظ المصنف وروى ابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تبنى كنيسة في الاسلام ولا يبنى ما خرب منها وفي اسناده سعيد بن سنان
واعله به وقال عامة ما يرويه غير محفوظ وعن احمد وابن معين ضعيف وقال ابن القطان وفيه
من الضعفاء غير سعيد بن سنان وهو محمد بن جامع ابو عبد الله العطار قال ابو زرعة ليس بصدوق
وفيه ايضا سعيد بن عبد الجبار ضعيف بل متروك. وحكى البخاري ان جرير بن عبد الحميد كان
يكذبه قوله لا خصاء بكسر الخاء مصدر خصاه اي نزع خصيته. والاخصاء في معناه خطأ
ذكره في المغرب والوجه في الجمع بين الخصاء والكنيسة ان الخصاء نوع ضعف ليس في المحل وكذا
الكنيسة في دار الاسلام يورث الضعف في الاسلام او في الخصاء تغيير عما عليه اصل الخلقة
وكذا في بناء الكنيسة تغيير عما عليه بناء دار الاسلام. قلت الاوجه ان يقال سئل
النبي صلى الله عليه وسلم عن الخصاء واتفق ان سائلا آخر سأل عن الكنيسة. فاجابهما بقوله
لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة وهذا من الفيض الالهي ولله الحمد. وقيل المراد في قوله
تعالى فليغيرن خلق الله الخصاء. وقيل المراد به التبتل والامتناع من النساء م والمراد احداثها
ش اي المراد من قوله عليه السلام ولا كنيسة اي احداث الكنيسة. وقيل امصار المسلمين
ثلاثة احدها ما مصره المسلمون. منها كالكوفة والبصرة وبغداد وواسط فلا يجوز فيها احداث
بيعة ولا كنيسة ولا مجتمع لصلواتهم ولا صومعة باجماع اهل العلم ولا يمكنون فيه من شرب
الخمر واتخاذ الخنزير وضرب الناقوس. وثانيها ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز احداث شيء
فيها بالاجماع وما كان فيها شيء من ذلك هل يجب هدمه فقال مالك والشافعي في قول واحمد
في رواية يجب هدمه وعندنا يأمرهم الامام ان يجعلوا كنائسهم مساكن ويمنع من صلواتهم
فيها ولكن لا يهدم وهو قول الشافعي في قول واحمد
في رواية لان الصحابة رضي الله عنهم فتحوا كثيرا من البلاد عنوة فلم يهدموا كنائسهم وكتب
عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الى عماله لا تهدموا بيعة ولا كنيسة. وثالثها ما فتح صلحا
فان صالحهم على ان الارض لهم ولنا الخراج يجاز احداثهم وان صالحهم على ان الدار لنا
ويؤدون الجزية فالحكم في الكنائس على ما يوقع عليه الصلح فان صالحهم على شرط تمكين الاحداث
لا يمنعهم والاولى ان لا يصالحهم الا على شرط ما وقع عليه صلح عمر رضي الله عنه من عدم احداث
البيعة والكنيسة ويمنعون من ضرب الناقوس وشرب الخمر واتخاذ الخنزير وان وقع الصلح
مطلقا لا يجوز الاحداث ولا يتعرض للقديمة ويمنعون من ضرب الناقوس وشرب الخمر واتخاذ
الخنزير بالاجماع. وفي المحيط لو ضربوا الناقوس في جوف كنائسهم لا يمنع م وان انهدمت
البيعة والكنيسة القديمة اعادوها ش المراد من القديمة كانت قبل فتح الامام بلدهم
ومصالحتهم على اقرارهم على بلدهم واراضيهم ولا يشترط ان يكون في زمن الصحابة
والتابعين لا محالة م لان الابنية لا تبقى دائما ولما اقرهم الامام عهدا لهم الاعادة
الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه ش اي لان النقل م احداث في الحقيقة ش وقال محمد رحمه
الله في الزيادات وهشام ان انهدمت كنيسة من كنائسهم او بيعة او بيت نار فلهم ان يبنوه
كما كانت وليس لهم ان يحركوها من موضع الى موضع آخر في المصر بقوله ان يبنوه كما كانت

اقول هذا وجه بعيد مبني على احتمال مجرد
انفاق منبعه مكشف بصير اوجه الاوجه

يرمد به فيد رباء الاول اما الزيادة على البناء الاول فممنوع لانه احداث بيعة في المصر م
والصومعة ش قال الجوهري الصومعة لبعض رذلها فيدل على ان الواو فيه زائدة وهي بيت
يبنى براس طويل ليتعبد فيها بالانقطاع عن الناس وهو معنى قوله م للتخلي فيه بمنزلة البيعة
ش انما قال بمنزلة البيعة يعني لا يجوز احداثها مثل ما لا يجوز احداث البيعة م بخلاف موضع
الصلوة في البيت ش حيث لا يمنع يعني اذا عين موضعا من البيت للصلوة فيه لا يمنع منه م لانه تبع
السكنى ش اي لانه تابع لمسكنه فيكون من جملة مسكنه م وهذا في الامصار ش اي عدم جواز احداث
البيعة والكنيسة في الامصار م دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعاير ش اي
الاسلام م فلا تعارض باظهار ما يخالفها ش اي ما يخالف الشعاير م وقيل في ديارنا يمنعون
من ذلك ش اي من احداث البيعة والكنيسة م في القرى ايضا لان فيها بعض الشعاير ش مثل
الاذان واقامة الصلوات بالجماعة م والمروي عن صاحب المذهب ش وهو الامام ابو حنيفة
رضي الله عنه اي الذي روي عن ابي حنيفة من عدم المنع عن احداث الكنيسة والبيعة
م في قرى الكوفة لان اكثر اهلها كانوا اهل الذمة ش فلم يكن فيها موضع تنفيذ الاحكام لعلتهم
فلم يرد المنع من الاحداث وقال في الذخيرة الصغرى اذا ارادوا احداث البيع والكنايس في
الامصار يمنعون بالاجماع اما في السواد ذكر في العشر والخراج انهم يمنعون وفي الاجارات
انهم لا يمنعون واختلف المشايخ فيه قال مشايخ بلخ يمنع وقال الفضلي ومشايخ بخارى
لا يمنع وذكر شمس الايمة السرخسي الاصح عندي انهم يمنعون عن ذلك في السواد وهل تهدم
البيع القديمة في السواد على الروايات كلها لا اما في الامصار ذكر في الاجارات لا تهدم البيع
القديمة بل تترك وذكر في العشر والخراج انها تهدم م وفي ارض العرب يمنعون من ذلك ح
من احداث البيع والكنايس في امصارها وقراها لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى
الله عليه وسلم م لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ش هذا الحديث رواه اسحق بن راهويه
في مسنده اخبرنا النضر بن شميل نا صالح بن ابي الاخضر عن الزهري عن سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في مرضه الذي توفي فيه
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب انما سميت بالجزيرة لان بحر فارس وبحر الحبش ودجلة والفرات
قد احاطت بها وقيل لانحسار الماء عن موضعها والجزر القطع لانها جزرت عنها المياه
التي حوالها كبحر البصرة وعمان وعدن والفرات وقال الازهري سميت جزيرة لان بحر فارس
وبحر السوداء احاط بجانبيها يعني الجنوبي واحاط بالجانب الشمالي دجلة والفرات وروى
ابو داود عن سعيد بن عبد العزيز قال جزيرة العرب ما بين الوادي الى اقصى اليمن الى تخوم
العراق الى البحر وقال المنذري في مختصره قال مالك جزيرة العرب المدينة نفسها
وروي عنه انها الحجاز واليمن واليمامة وما لم يبلغه ملك فارس والروم وحكى البخاري
عن المغيرة انها مكة والمدينة وقال الاصمعي هي من اقصى عدن ابين الى ريف العراق
في الطول واما العرض فمن جدة وما والاها من ساحل البحر الى اطراف الشام وقال ابو عبيد
جزيرة العرب ما بين حفر ابي موسى الى اقصى اليمن في الطول واما العرض فما بين رمل يبرين
الى منقطع السماوة وفي شرح ديوان الفرزدق حفر ابي موسى ماء لبلعنبر على خمس مما قبل من
البصرة وقال ابو عبيد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخراج اليهود والنصارى
من هذا كله م ويوخذ اهل الذمة بالتمييز بين المسلمين في زيهم ش بكسر الزاي وتشديد

الياء

الياء المثناة في الهيئة واصله زوي قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء م ومراكبهم ش جمع مركوب م
وسروجهم ش جمع سرج م وقلانسهم ش جمع قلنسوة م ولا يركبون الخيل ولا يعملون بالسلاح وفي
الجامع الصغير انما ذكر لفظ الجامع الصغير ليعلم انه تفسير لما ذكره القدوري لان المذكور
فيما قبله لفظ القدوري ويوخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات ش وهو جمع كستيج وفسره
الكرخي بالخيط الغليظ يعقده على وسطه وعن ابي يوسف الكستيج خيط غليظ بقدر الاصبع يشده
الذمي فوق ثيابه دون ما يتزينون به من الزنانير المتخذة من الابريسم وقال فخر الاسلام في
تفسير الكستيجات هي علامة الكفر وهي فارسية معربة وحقيقته العجز والذل بلغة العجم
م والركوب على السروج التي كهيئة الاكف ش بضم الهمزة والكاف جمع اكاف بالكسر وتفسيره
ما قاله الكرخي في مختصره وهو ان يكون على قربوس السرج مثل الرمانة م وانما يوخذون
بذلك ش اي بما ذكر من الاشياء م اظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ش يعني
في الدين لا في البدن حتى لا تميلوا اليهم بان رأوهم اصحاب النعمة والخفض والدعة فيقولون
ان المومنين في مشقة ومحنة واهل الذمة في راحة ونعمة فلذلك وجب تمييزهم باعلام
واثار تدل على الذل ولا يتركون يتجملون ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يامر عماله
ان ياخذوا اهل الذمة م ولان المسلم يكرم ش لاجل اسلامه م والذمي يهان ش لاجل كفره
م ولا يبتدا ش اي الذمي بالسلام م ويضيق عليه الطريق ش يعني يلجا الى اضيق الطرق م
فلو لم يكن علامة مميزة ش على صيغة اسم الفاعل من التمييز م فلعله ش اي فلعل الذمي يعامل
ش على صيغة المجهول م معاملة المسلمين وذلك لا يجوز ش والعلامة يجب ان يكون خيطا
غليظا من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الابريسم فانه جفاء ش اي فان الزنار
جفاء ش اي حرف وترك لحسن العشرة م في حق اهل الاسلام والابريسم معرب والعرب
خلطوا فيما ليس من كلامها قال ابن السكيت هو بكسر الهمزة والراء وفتح السين وقال الكرماني
يكتفي في كل بلد من العلامة بما تعارفه اهله لان المقصود يحصل بهذا فيعلم ان الاقتصار
على هذه العلامة المخصوصة غير لازم م ويجب ان يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات
والحمامات ش كالجلاجل وغير ذلك كذا قال شمس الايمة السرخسي في شرح الجامع الصغير
وقال ايضا وكذلك يجب ان يكون بين نسائهم تومر بان تجعل علامة فوق الملاءة ليتميزن بذلك
عن المسلمات وان كانت ممن لا تخرج لا تحتاج الى العلامة م ويجعل على دورهم علامة
كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة ش لان فيه اهانة للمسلم في نفس الامر حيث يدعو
لعدو الله تعالى ويجد وقوف المسلم على باب اهل الكفر ذل واهانة للمسلم فضلا ان يدعو
له م قالوا ش اي قال مشايخنا م الاحق ان لا يتركوا ان يركبوا الا لضرورة ش كالخروج
الى الرستاق وذهاب المريض الى موضع يحتاج اليه وكذا ان استعان بهم الامام في
الحرب م واذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في مجامع المسلمين فان لزمتهم الضرورة اتخذوا
سروجا بالصفة التي تقدمت ش وهي كهيئة الاكف اذ السروج للغزاة ولهذا يكره للنساء
الركوب على السروج لانهن لسن من اهل الجهاد م ويمنعون من لباس يختص به اهل العلم
والزهد والشرف ش هكذا امر عمر رضي الله عنه اهانة لهم م ومن امتنع من اداء الجزية
او قتل مسلما او سب النبي صلى الله عليه وسلم او زنى بمسلمة لم ينتقض عهده ش وقال
اصحاب الشافعي ينتقض العهد بجميع ذلك كذا ذكر في شرح الاقطع م لان الغاية

التي يقتضيها العقد التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق ش يعني التزام الجزية باق ويكون
على عهده. ولقد طول الاترازي هنا في كلامه واكثره ما يعجبني وانا ابين تفصيله بسبه النبي
صلى الله عليه وسلم يكون نقضا ش اي لعهده م لانه ينقض ايمانه ش يعني على تقدير انه لو كان
مسلما وكان سبه النبي عليه السلام كان ينقض ايمانه كذا قرره الشراح رحمهم الله م فكذا
ينقض امانه ش اي امانه الذي كان له بعقد الذمة م اذ عقد الذمة خلف عنه ش اي عن
الايمان. وقال الشافعي اذا امتنع من بذل الجزية وقبول احكام الاسلام ينقض عهده ولا
ينتقض بزناه بمسلمة او ان يصيبها بنكاح او يفتن مسلما عن دينه او يقطع الطريق او يؤوي
الى الكفار عينا او يدل على عورات المسلمين وبه قال مالك واحمد. وقال مالك ينتقض باكراه
المسلمة على الزنا وفي سب النبي صلى الله عليه وسلم او ذكر الله تعالى بما لا ينبغي للشافعي قولان
احدهما ينقض. والثاني لا. وفي شرح الوجيز منع الجزية مع القدرة انتقاض للعهد
وبالعجز لا م ولنا ان سب النبي صلى الله عليه وسلم كفر منه ش اي من الذمي م والكفر
المقارن ش اي المقترن به م لا يمنعه ش اي لا يمنع الامان م فالطارئ ش اي الكفر الطارئ
اي العارض م لا يرفعه ش اي الامان م ولا ينقض العهد الا بان يلحق بدار الحرب او يغلبوا
ش اي اهل الذمة م على موضع فيحاربوننا لانهم صاروا حربا علينا فيعرى عقد الذمة
عن الفائدة وهو دفع شر الحراب واذا نقض الذمي العهد فهو بمنزلة المرتد ش وبينه المصنف
بقوله م معناه في الحكم بموته باللحاق لانه التحق بالاموات ش يعني اذا تاب ورجع يعمل وان
لحق بدار الحرب التحق بالاموات فيعمل في تركته ما يعمل في تركة المرتد فان خلف امراة ذمية
في دار الاسلام بانت منه لتباين الدارين واذا لحقت معه بدارهم ثم عادا الى دارنا
فهما على نكاحهما الا ان الذمي اذا لحق بدارهم اذا غلب عليها يسترق والمرتد ما دام
في دارنا لا يسترق فلو اذا لحقت بدار الحرب ثم سبيت استرقت وتجبر مع ذلك على
الاسلام م وكذا في حكم ما حمله من ماله ش يعني ان الذمي الناقض للعهد اذا حمل ماله
الى دار الحرب يكون فيئا للمسلمين اذا ظهروا عليها كمال المرتد اذا حمله الى دار الحرب
م الا انه ش استثناء من قوله فهو بمنزلة المرتد اي الا ان الذمي م لو اسر يسترق بخلاف
المرتد ش فانه اذا اسر لا يسترق بل يقتل ان اصر على ارتداده. وكذا يجوز وضع الجزية
على ذمي نقض العهد ولحق بدار الحرب بخلاف المرتد.

م فصل ش

اي هذا فصل في بيان احكام نصارى بني تغلب وذكرها في فصل على حدة لان
حكمهم يخالف حكم سائر النصارى وبنو تغلب بفتح التاء المثناة من فوق وسكون الغين
المعجمة وكسر اللام ابن وائل بن قاسط بن هنب بن افصى بن دعمي بن جديلة بن اسد
بن ربيعة بن نزار انتقلوا في الجاهلية الى النصرانية فدعاهم عمر رضي الله عنه الى بذل
الجزية فابوا وانفوا وقالوا نحن عرب خذ منا كما ياخذ بعضكم من بعض الصدقة فقال
لا اخذ من مشرك صدقة فلحق بعضهم بالروم فقال النعمان بن زرعة يا امير المؤمنين
ان القوم لهم باس شديد وهم عرب يانفون من الجزية فلا تعن عدوك عليك بهم
وخذ منهم الجزية باسم الصدقة فبعث عمر رضي الله عنه في طلبهم وضعف عليهم فاجمع
الصحابة على ذلك وقال به الفقهاء م ونصارى بني تغلب يؤخذ من اموالهم ضعف
ما يؤخذ من المسلمين لان عمر رضي الله عنه صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله

عنهم

وقال الشافعي سب النبي م م

عنهم ش تقدم هذا في كتاب الزكاة في آخر باب زكاة الخيل م ويؤخذ من نسائهم ولا يؤخذ من صبيانهم ش
هذا لفظ القدوري في مختصره وهو ظاهر الرواية. وقال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير
روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال لا يؤخذ من نساء بني تغلب شيء. قال الفقيه وذكر
عن ابي الحسن الكرخي انه قال هذه الرواية اقيس لانه لا يؤخذ من نساء اهل الذمة جزية فكذلك
لا يؤخذ من نسائهم تغلب مضاعفة الصدقة م لان الصلح على الصدقة المضاعفة والصدقة
تجب عليهن دون الصبيان فكذا المضاعفة ش لا تجب عليهم م وقال زفر رحمه الله لا يؤخذ
من نسائهم ايضا ش وفي بعض النسخ من نسوانهم م وهو قول الشافعي ش اي قول زفر هو قول
الشافعي م لانه ش اي لان الذي يؤخذ منهم م جزية في الحقيقة على ما قال عمر رضي الله عنه
هذه جزية تسمونها ما شئتم ش اي هذه الصدقة المضاعفة جزية فسموها ما شئتم انتم سموا
وهذا ايضا تقدم في باب زكاة الخيل في كتاب الزكاة صبيانهم فلا يؤخذ منهم شيء ولكن مجانينهم
وعند احمد يجب عليهما كالزكاة م ولهذا ش اي ولكونها جزية في الحقيقة م تصرف مصارف
الجزية ولا جزية على النسوان ش فلا يؤخذ شيء من نساء بني تغلب ايضا م ولنا انه ش اي ان الماخوذ
منهم م مال وجب بالصلح والمراة من اهل وجوب مثله عليها ش اي مثل مال وجب ببدل الصلح
يجب عليها م والمصرف مصالح المسلمين ش هذا جواب عن قوله تصرف مصارف الجزية تقريره
ان يقال لا نسلم ان كون مصرفه مصرف الجزية يدل على انه جزية لان مصرفه مصالح المسلمين
م لانه مال بيت المال وذلك ش اي مصرف مصالح المسلمين م لا يختص بالجزية ش وحدها
بل يوضع فيه خراج الارضين والجزية وما اهداه اهل الحرب وغيرها م الا ترى انه لا يراعى
فيه ش اي في الماخوذ منهم م شرائطها ش اي شرائط الجزية من وصف الصغار وغيره من عدم
القبول من النائب والاعطاء قائما والقابض قاعدا واخذ التلبيب والهز م ويوضع على مولى
التغلبي الخراج ش هذا من مسائل الجامع الصغير ونشير المصنف بقوله م اي الجزية ش لانها
خراج الراس م ومولى التغلبي بعتقه ش وخراج الارض ش اي يوضع عليه خراج الارض م بقوله
مولى القرشي ش يعني لا يؤخذ الجزية والخراج من القرشي ويؤخذ من مولاه فكذلك ههنا م وقال
زفر يضاعف ش اي يضاعف على مولى التغلبي م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله
عليه وسلم م ان مولى القوم منهم ش هذا الحديث تقدم في باب من يجوز دفع الصدقة
اليه ومن لا يجوز وجه استدلاله به ظاهر لان مولاه عليه التضعيف تغليبه كذلك لانه
منه وهو المروي عن عامر الشعبي ايضا م الا يرى ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة
الصدقة ش لانه انما حرمت الصدقة على مولى الهاشمي لانه منه بظاهر الحديث فكذلك مولى
التغلبي م ولنا ان هذا ش اي اخذ مضاعف الزكاة م تخفيف ش بمعنى انه ليس فيه وصف
الصغار بخلاف الجزية م والمولى لا يلحق بالاصل فيه ش اي في التخفيف م ولهذا ش اي ولكون
المولى لا يلحق بالاصل في التخفيف م توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا ش ولا يلحق
مولاه في ترك الجزية وان كان الاسلام اعلى اسباب التخفيف واركانها م بخلاف حرمة الصدقة
ش جواب عما يقال حرمة الصدقة ليست بتغليظ بل هي تخفيف بالتخلص عن الدنس فلا يلزم
الحاق مولى الهاشمي فيها بالهاشمي وتقرير الجواب ان جزية الصدقة بخلاف ذلك م لان
الحرمات تثبت بالشبهات ش لا سيما في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة م فالحق المولى بالهاشمي في
حقه ش اي في حق ما هو لمولاه وهو حرمة الصدقة م ولا يلزم مولى الغني ش جواب عما يقال

ما بال موالي الغني لم يلحق به في حرمة الصدقة والعلة المذكورة وهي ان الحرمات تثبت بالشبهات موجودة
فاجاب بقوله ولا يلزم موالي الغني علينا م حيث لا يحرم عليه ش اي على الغني م الصدقة لان
الغني من اهلها ش اي من اهل الصدقة في الجملة الا ترى انه اذا كان عاملا يعطى من الصدقة ما يكفيه
وان لك ابن السبيل يجوز له اخذ الزكوة م واما الغني مانع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس
باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين ش اي حفظ وهو مجهول صان واصله صون قلبت الواو الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها واصل صين صون قلبت الواو ياء ثم ابدلت ضمة الصاد كسرة لاجل الياء م
لشرفه ش اي لاجل شرفه م وكرامته عن اوساخ الناس ش وذلك لاجل التعظيم لقرابة النبي صلى
الله عليه وسلم فاذا كان الامر كذلك م فالحق به ش اي بالهاشمي م مولاه ش لانه منه ولم يخرجوا
عن الحديث وهو انه ورد بخلاف القياس فاقتصر على مورد النص وهو حرمة الصدقة خاصة
فلم يجز التعدية الى غيرها لان ذلك كان لاظهار فضل قرابة رسول الله عليه السلام في الحاق
موالاهم بهم وموالي التغلبي ليس من ذلك في شيء م وما جباه ش اي وما جمعه م الامام من الخراج
ش اي من خراج الاراضي م ومن اموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف
في مصالح المسلمين كسد الثغور ش وهو جمع ثغر وهو موضع مخافة البلدان م وبناء القناطر
ش وهو جمع قنطرة وهو ما يحكم بنائه ولا يرفع م والجسور ش جمع جسر وهو ما يوضع ويرفع م
ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم ش بضم العين وتشديد الميم جمع عامل م وعلماؤهم منه ش
اي من الذي جباه الامام من الاشياء المذكورة م ما يكفيهم ش اي ما يكفي القضاة وعمالهم
والعلماء م ويدفع منه ش اي من الذي جباه ايضا ارزاق المقاتلة وذراريهم ش اي واولاد
ذراريهم لان بقاءهم واجب عليهم فلو لم تكف مؤنة الذراري اباؤهم لم يتفرغوا للقتال
وليتعطل امر الجهاد الذي من اعظم مصالح المسلمين لاشتغال المقاتلة اكتساب النفقات للذراري
م لانه ش اي لان الذي جباه الامام م مال بيت المال فانه وصل الى المسلمين من غير قتال
وهو ش اي المال الذي جبى م معد لمصالح المسلمين وهؤلاء ش اي القضاة وعمالهم والعلماء
عملتهم ش اي عملة المسلمين وهو جمع عامل م ونفقة الذراري على الاباء فلو لم يعطوا كفايتهم
لاحتاجوا الى الاكتساب فلا يتفرغوا للقتال ش وقد شرحناه الان م ومن مات منهم ش اي من
المذكورين م في نصف السنة فلا شيء له من العطاء ش وهو ما يكتب للغزاة في الديوان ولكل
من قام بامر الدين م لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا اسمي عطاء فلا يملك قبل القبض
ويسقط بالموت ش وانما وضع المسئلة في نصف السنة لانه لو مات في اخر السنة يستحب
صرف ذلك الى قريبه لانه قد اوفى عناءه فيستحب الصرف الى قريبه ليكون اقرب الى الوفاء
ثم قيل رزق القاضي ومن في معناه في اخر السنة يعطى ولو اخذ في اولها ثم عزل
او مات قبل نصفها قيل يجب رد ما بقي من السنة وقيل على قياس نفقة المراة لم يجب
وذلك مما اجب الحلوة الثاني كما لو عجل لها نفقة ليتزوجها فمات قبل التزوج لعدم
حصول المقصود وعندهما الفاصله من وجه فينقطع الاسترداد بالموت كالرجوع في
الهبة ذكره في جامع قاضي خان والتمرتاشي م واهل العطاء في زماننا مثل القاضي والمدرس
والمفتي ش انما قال ذلك لانه في الابتداء كان يعطى لكل من كان له ضرب مزية في الاسلام كازواج
النبي صلى الله عليه وسلم واولاد المهاجرين والانصار م ؟ باب

أحكام المرتدين ؟ ش اي هذا باب في بيان احكام المرتدين وهو جمع مرتد وهو الذي
يرتد اي يرجع عن دينه من الاسلام الى الكفر والعياذ بالله عز وجل ولما فرغ عن بيان احكام الكفر الاصلي
شرع في بيان احكام الكفر الطاري لان الطاري انما هو بعد وجود الاصلي م واذا ارتد المسلم والعياذ
بالله عرض عليه الاسلام ش وفي اكثر النسخ واذا ارتد المسلم عن الاسلام عرض عليه الاسلام فان كانت
له شبهة كشفت عنه م وفي بعض نسخ القدوري كشفت له م لانه ش اي لان الذي ارتد م عساه
ش اي لعله م اعترضه له شبهة ش وفي بعض النسخ اعترضوا له شبهة يقال عراه واعتراه يعني اذا
اتاه م فتزاح ش اي تزال من الازاحة وفي بعض النسخ لتزاح عنه ش اي عن الذي ارتد م وفيه
ش اي وفي عرض الاسلام م دفع شره ش اي دفع شر المرتد م باحسن الامرين ش اراد بهما الاسلام
والقتل واحسنهما الاسلام م الا ان العرض ش اي غير ان عرض الاسلام عليه م على ما قالوا
ش اي المشايخ م غير واجب لان الدعوة بلغته ش لانه لا عذر له ولكن العرض يستحب وفي الايضاح
ويستحب عرض الاسلام على المرتدين لان رجاء عوده الى الاسلام ثابت على ما يجيء م ويحبس ثلاثة
ايام فان اسلم ش فيها م والا قتل ش اي وان لم يسلم بعد ثلاثة ايام قتل الى
هنا كلام القدوري مع شرح المصنف اياه م وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام
فان ابى قتل ش يعني مكانه وذكر في شرحه في المسلم ارتد انه يقتل حرا كان او عبدا وقال
غير الاسلام ولا يؤخر الا ان يستمهل لانه قد تابن بطول المعرفة فلا يعقوله م وتاويل الاول
ش وهو قوله ثلاثة ايام م انه ش اي ان المرتد م يستمهل ش على صيغة المعلوم من الاستمهال
وهو طلب المهلة حاصل معناه انه اذا طلب المهلة م فيمهل ش على صيغة المجهول من الامهال
م ثلاثة ايام لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار ش بكسر الهمزة اي لاظهار الاعذار كما في شرط الخيار
وقصة موسى والعبد الصالح وان لم يطلب المهلة فالظاهر من حاله انه متعنت في ذلك فلا باس بقتله
الا انه يستحب ان يستتاب لانه بمنزلة كافر بلغته الدعوة فان قيل تقدير المدة
ههنا بثلاثة ايام نصب الحكم بالراي فيما لا مدخل للعقل فيه لانه من المقادير اجيب
بان هذا من قبيل اثبات الحكم بدلالة النص لان ورود النص في خيار البيع بثلاثة ايام
ورد فيه لان التقدير بثلاثة ايام هنالك كان للتامل والتقدير بها ههنا ايضا للتامل
م وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يستحب ان يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك ش اي
الامهال او التاجيل م او لم يطلب وعن الشافعي ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام
ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة
يمكنه التامل فقدرناه بالثلاث ش وقال الكاكي ومدة الاستتابة ثلاثة ايام عند مالك
ومالك واحمد والشافعي في قول وفي اصح قوليه ان تاب في الحال والا قتل لقوله عليه
السلام من بدل دينه فاقتلوه وهو اختيار ابن المنذر وعن علي رضي الله عنه انه
استتاب شهرا وقال الثوري يستتاب ما رجي عفوه وقال النخعي يستتاب ابدا وهذا
يقتضي انه لا يقتل ابدا وهو خالف السنة والاجماع م ولنا قوله تعالى اقتلوا المشركين من
غير قيد الامهال وقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ش هذا الحديث روي عن
جماعة من الصحابة رضي الله عنهم فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما اخرجه البخاري في
حديث استتابة المرتدين وفيه من بدل دينه فاقتلوه وروي عن معاوية بن حيدة
اخرجه الطبراني في الكبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
ان الله لا يقبل توبة عبد كفر بعد اسلامه وروي عن عائشة رضي الله عنها اخرجه الطبر

في معجمه الاوسط عنهما مرفوعا نحوه سواء م ولانه ش اي ولان المرتد م كافر حربي بلغته الدعوة
فيقتل للحال من غير استمهال ش انما قال كافر حربي لانه ليس بذمي ولا مستامن اذ لا يقبل الجزية ولا طلب
الامان فكان حربيا فيقتل لاطلاق النص ولانه بنفس الردة صار محاربا لاهل الاسلام فيقتل
الا اذا استمهل فيمهل ثلاثة ايام لما مر وقال الناطفي في كتاب الاجناس عن كتاب الارتداد
للحسن فان تاب المرتد وعاد الى الاسلام ثم عاد الى الكفر حتى فعل ذلك ثلاث مرات وفي كل مرة طلب
من الامام التاجيل اجله الامام ثلاثة ايام فان عاد الى الكفر رابعا ثم طلب التاجيل فانه
لا يؤجله فان اسلم والا قتل وقال الكرخي في مختصره فان رجع ايضا عن الاسلام
اتى به الامام بعد ثالثة استتابه ايضا فان لم يتب قتله ولا يؤجله وان هو تاب ضربه
ضربا وجيعا ولا يبلغ به الحد ثم يحبسه ولا يخرجه من السجن حتى يرى عليه خشوع التوبة
ويرى من حاله حال انسان قد اخلص فاذا فعل ذلك خلى سبيله فان عاد بعد ما خلى
سبيله فعل به مثل ذلك ابدا ما دام يرجع الى الاسلام ولا يقتل الا ان يابى ان يسلم
وقال ابو الحسن الكرخي وهذا قول اصحابنا جميعا ان المرتد يستتاب ابدا وروي
عن علي وابن عمر رضي الله عنهما انه لا يقبل توبته بعد المرة الثالثة لانه مستخف مستهزئ
وليس بتائب م وهذا ش اي قتله للحال من غير امهال م لانه ش اي لان القتال م لا يجوز
تاخير الواجب ش وهو القتل م لامر موهوم ش وهو اسلام المرتد م ولا فرق بين الحر والعبد
ش اي لا فرق في قتل المرتد بين ان يكون حرا او عبدا اذا ابى الاسلام م لاطلاق الدلائل
ش وهو قوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وغيرهما
من غير فصل بين الحر والعبد م وكيفية توبته ش اي توبة المرتد م ان يتبرأ عن الاديان
كلها سوى الاسلام لانه لا دين له ش يعني لو كان له دين كاليهودية والنصرانية لوجب عليه
ان يتبرأ عن ذلك ولكن ليس له دين فلاجل ذلك يتبرأ عن الاديان كلها سوى دين الاسلام
بعد ان ياتي بالشهادتين وقال في شرح الطحاوي سئل ابو يوسف عن المرتد كيف
يستتاب فقال يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويقر بما جاء به
من عند الله ويتبرأ من الذي انتحل وان شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا بريء منه اي من الدين ارتد اليه فهي توبة
ايضا كذا نقل الشيخ ابو الحسين الكرخي عن ابي يوسف وقال في شرح الطحاوي
اسلام النصراني ان يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويتبرأ من النصرانية
وان كان يهوديا يتبرأ من اليهودية وكذلك اذا كان كل ملة يتوقف عليها واما اذا قال
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فانه لا يكون مسلما بهذا
لانهم يقولون هذا الا انهما اذا استفسروا قالوا رسول الله اليكم هذا في اليهود والنصارى
الذين بين ظهراني اهل الاسلام واما اذا كان في دار الحرب وحمل عليه رجل من المسلمين
فقال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فهذا دليل الاسلام او قال محمد
رسول الله او قال دخلت في دين الاسلام او قال دخلت في دين محمد عليه السلام فهذا دليل
اسلامه ذكره في كتاب المرتد م ولو تبرأ عما انتقل اليه كفاه لحصول المقصود ش لانه
لا ملة للمرتد بعد ترك ما كان عليه واذا تبرأ عما انتقل اليه حصل المقصود والاقرار
بالبعث والنشور مستحب وبه قالت الائمة الثلاثة م قال ش اي القدوري م فان قتله

قاتل قبل عرض الاسلام كره ولا شيء على قاتله ش لان القتل وجب عليه بالنصوص بمجرد الكفر
فلم يجب الضمان على قاتله لوجود المبيح م ومعنى الكراهة هنا ترك المستحب ش لان في القتل
تفويت العرض المستحب وعند من قال بوجوب العرض يحرم قتله م وانتفاء الضمان
لان الكفر مبيح ش للقتل م والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب ش لان الكافر اذا بلغته
الدعوة لا يجب تجديد العرض عليه بل يستحب فكذا هنا وفائدة الاستحباب حل قتله
قبل العرض م واما المرتدة فلا تقتل ولكن تحبس حتى تسلم ش سواء كانت حرة او امة ولو قتلها
قاتل لم يجب عليه شيء م وقال الشافعي تقتل ش وبه قال مالك واحمد والليث والزهري
والنخعي والاوزاعي ومكحول وحماد واسحق وهو قول ابي يوسف اولا ذكره ابو الليث م لما روي
ش وهو قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ومن يعم الرجال والنساء وروى
الدارقطني ان امراة يقال لها ام مروان ارتدت فامر عليه السلام ان تستتاب فان
تابت والا قتلت م ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انها جناية متغلظة فتناط
بها ش اي تعلق بها م عقوبة متغلظة ش وهو القتل م وردة المراة تشاركها فيها ش
اي يشارك ردة الرجل في هذه العقوبة م فتشاركها في موجبها ش وهو القتل لان
الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول فصار كالزنا وشرب الخمر والسرقة
وفيه نظر لانه اثبات ما يندرئ بالشبهات بالراي م ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن قتل النساء ش وروى الجماعة الا ابن ماجة عن نافع عن ابن عمر ان امراة وجدت مقتولة في
بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبيان وفي لفظ
للبخاري ومسلم فانكر قتل النساء والصبيان واخرج ابو داود عن انس بن مالك ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله لا تقتلوا شيخا
فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امراة الحديث فاذا لم يقتل بالكفر الاصلي فبالطارئ بطريق
الاولى كالصبي وروى الدارقطني في سننه عن عبد الله بن عيسى الجزري نا عفان نا
شعبة عن عاصم عن ابي رزين عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل
المراة اذا ارتدت قال الدارقطني وعبد الله هذا كذاب يضع الحديث على عفان وغيره
وهذا لا يصح عن النبي عليه السلام والجواب عن الحديث الذي احتج به الشافعي انه
عام متروك الظاهر لان من بدل دينه من اليهودية الى النصرانية او من النصرانية الى
اليهودية او من الكفر الى الاسلام لا يقتل مع وجود التبديل فيحمل على الرجل المرتد توفيقا
بين الحديثين م ولان الاصل تاخير الاجزية الى دار الاخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى
الابتلاء ش الذي هو من الله اظهار علمه لان الناس يمتنعون خوفا من العقوبة فصاروا
في المعنى كالمجبورين وفيه اخلال بالابتلاء م وانما عدل عنه ش اي عن هذا الاصل
م دفعا لشر ناجز ش اي واقع م وهو الحراب ش يقال ناجزا بناجز اي يدا بيد م ولا يتوجه
ذلك ش اي الحراب م من النساء لعدم صلاحية البنية ش يعني بنيتهن غير صالحة لذلك
م بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية ش اي كالكافرة الاصلية والكافرة
الاصلية لا تقتل فكذا المرتدة وقال الاكمل وما قيل ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قتل مرتدة فقد قيل انه عليه السلام لم يقتلها لمجرد الردة بل لانها كانت ساحرة
شاعرة تهجو رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لها ثلاثون ابنا وهي تحرضهم على قتال

رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر بقتلها م ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله
تعالى بعد الاقرار فيجبر على ايفائه ش اي ايفاء حق الله م بالحبس لها في حقوق العباد ش حيث تحبس لايفاء
ما عليها من الحق م وفي الجامع الصغير ش انما اعاد رواية الجامع الصغير لا سيما لها على ذكر الجبر
والحرة والامة م وتحبس المرأة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها مولاها اما الجبر فلما
ذكرنا ش يعني انها امتنعت عن ايفاء حق الله بعد الاقرار م ومن المولى ش اي واما الاجبار من المولى م
لما فيه الجمع بين الحقين ش اي حق الله تعالى وهو الجبر على الاسلام وحق العبد وهو الاستخدام ه وفي
الايضاح قال ابو جعفر رضي الله عنه ان احتاج المولى الى خدمتها دفعها القاضي اليه وامر ان
يجبرها على الاسلام وارسل اليها القاضي كل ايام يجددها ويخبرها اسواطا حتى تموت او تسلم
والصحيح انه يدفعها الى المولى احتاج او استغنى طلبها ام لا لان الحبس تعزير فيها ووالى المولى فانه قيل
للمولى حق الاستخدام في العبد والامة جميعا فكيف دفعت اليه الامة دون العبد ه اجيب
فان العبد اذا ابى يقتل فلا فائدة في الدفع الى المولى م ويروي تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل
على الاسلام ش وعن الحسن ان المرتدة تضرب كل يوم تسعة وثلاثين سوطا حتى تموت او تسلم م قال
ش اي القدوري م ويزول ملك المرتد عن امواله بردته ش اي بسبب ردته م زوالا مراعى ش اي
محفوظا موقوفا حتى يتبين حاله وبه قال الشافعي في الاصح ومالك واحمد في رواية ربانية في قوله
م فان اسلم عادت ش اي امواله م على حالها ش اي بقي ملكا له كما كانت م قالوا ش اي المشايخ م
هذا ش اي الذي ذكره القدوري من الزوال المراعي م قول ابي حنيفة رضي الله عنه وفي بعض النسخ
عند ابي حنيفة وهو الاصح م وعندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م لا يزول ملكه ش وبه قال
الشافعي في قول واختاره المزني واحمد في ظاهر الرواية وقال ابن المنذر واكثر اهل العلم على انه
لا يزول بمجرد الردة م لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه ش ولا يتمكن من اقامة التكليف
واثر الردة في اباحة دمه لا في زوال ملكه كالمقضي عليه بالرجم والقود وهو معنى قوله م
كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص ش فان ملكه لا يزول باباحة دمه م وله ش اي ولابي حنيفة
م انه ش اي ان المرتد م حربي مقهور ش اما كونه حربيا فلانه كافر غير مستامن والحربي كذلك لانه كافر
غير مستامن واما كونه مقهورا فلانه م تحت ايدينا حتى يقتل ش وقد زالت عصمة نفسه بالردة حتى
يستحق القتل وكذلك زالت عصمة نفسه بتعاله م ولا قتل الا بالحراب فكان القتل هنا مستلزما
للحراب لان نفس الكفر ليس بمبيح له ولهذا لا يقتل الاعمى والمقعد والشيخ الفاني وقد تحقق الملزوم
بالاتفاق وهو كونه ممن يقتل فلابد من لازمه وهو كونه حربيا م وهذا ش اي كونه حربيا مقهورا
تحت ايدينا م يوجب زوال ملكه وما لكيته ش وما لكيته بالجر عطفا على قوله ملكه لان المقهورية
امارة المملوكية فاذا كان مقهورا ارتفعت ما لكيته وارتفاعها يستلزم ارتفاع الملك لان
ارتفاع المالكية مع بقاء الملك محال م غير انه ش اي ان المرتد م مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه
ويرجى عوده اليه ش اي الى الاسلام وذلك يوجب بقاء المالكية لانه حي مكلف محتاج الى ما يتمكن
به من اداء ما يكلف به فبالنظر الى الاول يزول وبالنظر الى الثاني لا يزول م فتوقفنا في
امره ش فقلنا بزوال موقوف م فان اسلم جعل العارض ش وهو كفره م كان لم يكن في حق هذا الحكم
ش اي في حق بقاء ما له على ملكه واحترز بقوله في حق هذا الحكم عن حبوط عمله وعن بينونة امرأته
وعن وجوب تجديد كلمة الشهادة لان ردته لا تجعل كان لم يكن في حق هذه الاحكام م وصار كان
لم يزل مسلما فلم يعمل ش على صيغة المجهول م السبب ش اي السبب المزيل وهو الارتداد م وان

مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه ش بدار الحرب م استقر كفره فيعمل السبب عمله
وزال ملكه ش مستندا الى وقت الردة كما في البيع بشرط الخيار للمشتري م قال ش اي القدوري م
وان مات او قتل على ردته انتقل ما اكتسبه في حال اسلامه الى ورثته المسلمين ش وقال الاترازي
فلو قال وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب فحكم بلحاقه كان اولى لان حكم الحاكم باللحاق
قبل موته انتهى ه قلت ـــــ لم يقل هكذا اهنا لاكتفائه بما ذكره قبله ه قيل انه تكرار ه قلت
لا لان الاول لفظه والثاني لفظ م وكان ما اكتسبه في حال ردته فيئا ش يعني غنيمة للمسلمين م
وهذا ش اي المذكور م عند ابي حنيفة ش وبه قال زفر والحسن كذا ذكره الكرخي م وقالا ش اي
ابو يوسف ومحمد م كلاهما ش يعني الكسبان جميعا م لورثته وقال الشافعي كلاهما فيء ش وبه قال
مالك واحمد م لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربي لا امان له فيكون فيئا
ش يعني يوضع في بيت المال ليكون للمسلمين باعتبار انه مال ضايع م ولهما ش اي ولابي يوسف
ومحمد م ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه ش اشارة الى قوله لانه مكلف محتاج
الى اخره م فينتقل بموته الى ورثته م ويستند الى ما قبيل ردته ش هذا جواب عما يقال هذا
توريث المسلم من الكافر فاجاب بقوله ويستند ش اي الانتقال ه وصرح في المبسوط ويستند
التوريث م الى ما قبيل ردته ش فيكون كانه كسب الردة كسب الاسلام م اذ الردة سبب الموت
ش ولما كان سببا للموت جعل موتا حكما فكان آخر جزء من اجزاء اسلامه آخر جزء من اجزاء حياته
حكما م فكان توريث المسلم المسلم ش بهذه الحيثية م ولابي حنيفة انه يمكن الاستناد ش اي
استناد التوريث م في كسب الاسلام لوجوده ش اي لوجود الكسب م قبل الردة ولا يمكن ه
الاستناد في كسب الردة لعدمه قبلها ش اي لعدم الكسب قبل الردة م ومن شرطه ش اي
ومن شرط استناد التوريث م وجوده ش اي وجود الكسب قبل الردة ليكون توريث المسلم
من المسلم لانا لو قلنا بالتوريث فيما اكتسبه في حال الردة لزم توريث المسلم من الكافر
وذلك لا يجوز م ثم انما يرثه ش اي انما يرث المرتد م من كان وارثا له حالة الردة وبقي وارثا
الى وقت موته في رواية عن ابي حنيفة اعتبارا للاستناد ش ذكر هذه الروايات تفريعا
لمسالة القدوري وهذه الرواية رواية الحسن عنه ان من كان وارثا له وقت ردته
او ولد له من علوق حادث وبقي الى موته يرثه ومن حدث بعد ذلك لا يرثه حتى لو اسلم بعض
قرابته بعد ردته او ولد من علوق حادث بعد ردته لا يرثه على هذه الرواية م وعنه ش
اي وعن ابي حنيفة هذه الرواية رواها ابو يوسف عن ابي حنيفة م انه يرثه ش اي انه
يرث المرتد م من كان وارثا له عند الردة ولا يبطل استحقاقه ش اي استحقاق الوارث م بموته
ش قبل موت المرتد م بل يخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت ش في حكم التوريث ومن
مات من الورثة بعد موت مورثه قبل قسمة الميراث لا يبطل استحقاقه ولكن يخلفه وارثه
فيه فهذا مثله م وعنه ش اي وعن ابي حنيفة هذه الرواية رواها محمد عن ابي حنيفة
م انه يعتبر وجود الوارث عند الموت ش سواء كان موجودا عند الردة او حدث بعدها
وفي المبسوط هذا الاصح م لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه ش اي تمام السبب
م كالحادث قبل انعقاده ش اي قبل السبب فلا جرم يعتبر زمان الموت لان السبب
يتم به حتى يرثه الولد الحادث بعد الردة قبل القتل والموت وهذا م بمنزلة الولد الحادث
من المبيع قبل القبض ش يعني الولد الحادث في المشتراة قبل القبض حيث يكون له حصة

القدوري م

من الثمن غير مضمون منه حتى اذا هلك في يد البايع قبل القبض بغير فعل احد هلك بغير شيء وبقي الثمن
كله متعلقا بالاصل كما كان كذلك لو كان الولد حادثا قبل انعقاد السبب وهو البيع ه
قال في النهاية وحاصله ان على رواية الحسن يشترط الوصفان وهما كونه وارثا وقت الردة وكونه
باقيا الى وقت الموت او القتل حتى لو كان وارثا ثم مات قبل موت المرتد او حدث وارث بعد الردة
فانهما لا يرثان وعلى رواية ابي يوسف يشترط الوصف الاول دون الثاني وعلى رواية محمد يشترط
يشترط الوصف الثاني دون الاول م وترثه ش اي ترث المرتد م امرأته المسلمة اذا مات ش
اي المرتد م او قتل وهي في العدة ش الواو فيه للحال م لانه يصير فارا وان كان ش اي المرتد
م صحيحا وقت الردة ش لان الردة سبب للهلاك كالمرض فاشبهت ردته التي حصلت بها
البينونة الطلاق في حالة المرض والطلاق البائن حالة المرض يوجب الارث اذا كانت في العدة
وفي رواية ابي يوسف ترث وان انقضت العدة لان عنده يعتبر قيام السبب وقت الردة
ذكره في المبسوط ه فان قيل ابو حنيفة رضي الله عنه يستند التوريث الى ما قبل الردة
وذلك يستلزم انه لا تفاوت الحكم بين المدخول بها وغير المدخول لان الردة موت وامرأة
الميت ترثه سواء كانت مدخولا بها او لم يكن اجيب بان الموت الحقيقي سبب
للارث حقيقة فيستوي فيه المدخول بها وغيرها واما الردة فانها جعلت موتا حكما لتكون
توريث المسلم من المسلم فهي ضعيفة في السببية فلا بد من تقويتها بما هو من آثار النكاح من الدخول
وقيام العدة م والمرتدة كسبها ش اي كسب المرتدة م لورثتها لانه لا حراب منها ش اي من المرأة
ومعنى هذا ان عصمة المال تبع لعصمة النفس فبالردة لا تزول عصمة نفسها حتى لا تقتل فكذا
لا تزول عصمة مالها فكان الكسبان ملكها فيكون ميراثا لورثتها فاذا لم يكن حراب منها
م فلم يوجد سبب الفيء ش فلا يترتب عليه الحكم م بخلاف المرتد وعند ابي حنيفة ش فان كسبه
في كونه محاربا في الحال او في المآل باللحاق ه وحاصل الفرق ان عصمة المال تابعة للنفس
فالمرتدة لا تقتل فلا تسقط عصمة نفسها فكذا لا تسقط عصمة مالها بخلاف المرتد فانه
يقتل فيسقط عصمة نفسه فكذا عصمة ماله لما ذكرنا م ويرثها ش اي المرتدة م زوجها المسلم
ان ارتدت وهي مريضة ش الواو فيه للحال م لقصدها ابطال حقه ش اي حق الزوج بقصد
الفرار عن ميراث الزوج م وان كانت ش اي المرتدة م صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق
حقه بمالها بالردة ش لانها بانت بنفس الردة فلم تصر مشرفة على الهلاك لانها لا تقتل بخلاف
الرجل فلا يكون في حكم الفارة المريضة فلا يرث زوجها منها م بخلاف المرتد ش متصل بقوله
لم يتعلق حقه بمالها وفي المرتد يتعلق حقها بماله اذا مات وهي في العدة سواء ارتد في صحته
او في مرضه لانه يستحق القتل فكان فارا فالارتداد يورثه م فان لحق بدار الحرب ش حال
كونه م مرتدا وحكم الحاكم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده ش من جميع المال كذا في شرح الطحاوي
م وحلت الديون التي عليه ش يعني ديونه المؤجلة م ونقل ما اكتسبه في حالة الاسلام
الى ورثته من المسلمين ه وقال الشافعي يبقى ماله موقوفا كما كان في دار الاسلام ويحفظه
الحاكم له وبه قال مالك واحمد والذي نقله المصنف من الشافعي احد قوليه كذا قاله
الاكمل وليس له الا قولان احدهما ما نقله والآخر ان ملكه يزول م لانه ش اي لان لحاقه بدار
الحرب م نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ش فلا يتغير حكم ماله م ولنا انه ش
اي ان المرتد م باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام ش الا ترى الى

قوله

قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه م لانقطاع ولاية الالزام ش هذا
تعليل لقوله وهم اموات لانه باللحاق ينقطع عنه الاحكام كما ينقطع عن الميت وهو معنى
قوله م كما هي ش اي احكام الاسلام م منقطعة عن الموتى فصار ش اي المرتد باللحاق م كالموت الا
انه ش اي غير انه م لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضي لاحتمال العود الينا ولا بد من القضاء ش ليترجح
جانب عدم العود الينا م واذا تقرر موته ش اي موته الحكمي بالقضاء م ثبتت الاحكام المتعلقة به ش
اي بالمرتد م وهي ما ذكرنا ش اي الاحكام المتعلقة به ما ذكرناها من عتق مدبريه وامهات اولاده
وحلول ديونه المؤجلة ونقل كسب الاسلام الى ورثته م كما في الموت الحقيقي ش اي كما يثبت
هذه الاحكام في الموت الحقيقي م ثم يعتبر كونه ش اي كون وارث المرتد م وارثا عند لحاقه ش
اي عند لحاق المرتد بدار الحرب م لان اللحاق هو السبب ش لزوال ملكه م والقضاء لتقرره
ش اي لتقرر السبب وقيل لتقرر اللحاق وهو متقارنان م لقطع الاحتمال ش اي احتمال
العود الى دار الاسلام م وقال ابو يوسف وقت القضاء باللحاق م لانه ش اي لان المرتد
م يصير موتا بالقضاء ش اي بقضاء القاضي باللحاق عينه م والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهي
على هذا ش اي على هذا الخلاف بين ابي يوسف ومحمد فعند ابي يوسف يعتبر وجود الوارث
وقت القضاء وعند محمد وقت اللحاق ومعناه على هذا الذي ذكرناه من عتق المدبر وام
الولد وحلول الدين ونقل الكسب الى الورثة لكن الى الورثة وقت اللحاق او وقت القضاء
على الاختلاف م ويقضي الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمه
في حال ردته من الديون مما اكتسبه في حال الردة ش هذا كله قول القدوري وهو قول زفر
والحسن م قال ش اي المصنف م هذا ش اي هذا المذكور من القدوري م رواية عن ابي حنيفة
رضي الله عنه م وعنه ش اي وعن ابي حنيفة م انه ش اي ان الدين ه وقال الاترازي اي
ان الشأن يبدأ في قضاء الدين م بكسب الاسلام ش وهذه الرواية رواها الحسن عن ابي
حنيفة م فان لم يف بذلك ش اي فان لم يكن في كسب الاسلام وفاء بالدين م يقضي من كسب
الردة م وعنه ش اي وعن ابي حنيفة م على عكسه ش اي يقضي بكسب الردة فان لم يف يقضي
من كسب الاسلام وهذه رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة م وجه الاول ش اي وجه المذكور
الاول وهو قضاء دين على كل حال من كسب تلك الحال م ان المستحق بالسببين ش احدهما
بالسبب الواقع في حالة الاسلام والآخر بالسبب الواقع في حالة الردة م مختلف ش لان الدين
بالسبب الواقع في حالة الاسلام يخالفه الدين الواجب بالسبب الواقع في حالة الردة ه
وحصول كل واحد من الكسبين ش اي من كسب الاسلام وكسب الردة م باعتبار السبب الذي
وجب به الدين ش فلا جرم م فيقضي كل دين من الكسب المكتسب في تلك الحالة ليكون الغرم
بالغنم ش اي بازاء الغنم م وجه الثاني ش وهو الذي يبدأ فيه بكسب الاسلام م ان كسب
الاسلام ملكه ش اي ملك المرتد واوضح ذلك بقوله م حتى يخلفه الوارث فيه ش بطريق
العارة لان حتى للحال قوله اي في كسب الاسلام م ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث
ش اراد ان الوارث انما يكون خلفا عن الميت اذا لم يكن عليه دين فاذا كان عليه دين م
فيقدم الدين عليه ش اي على الوارث م اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة
عنده ش اي عند ابي حنيفة م فلا يقضي دينه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر ش اراد به كسب
الاسلام م فحينئذ يقضي منه ش اي من كسب الردة م كالذي ش جواب سؤال يرد عليه وهو

ان كسب الردة لما لم يكن مملوكا له كيف يؤدي منه دينه اذ لم يكن له كسب الاسلام فاجاب
بقوله كالذمي يعني هذا غير بعيد فان الذمي م اذا مات ولا وارث له ش الواو فيه للحال م
يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه كذلك ههنا ش اي كذلك الحكم في
هذا الوجه م وجه الثالث ش وهو البداءة من كسب الردة فان لم يف فمن كسب الاسلام م ان كسب
الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه ش اي من كسب الردة
م اولى الا اذا تعذر بان لم يف به ش اي بكسب الردة م فحينئذ يقضى من كسب الاسلام تقديما
لحقه ش اي لحق المرتد لان الدين مقدم على الارث ، وفيه بحث من اوجه الاول ما قيل
ان هذا مناقض لقوله ان ما اكتسب الردة فليس مملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة ، والثاني ان
كون كسب الاسلام حق الورثة ممنوع فان حقهم انما يكون متعلقا بالتركة بعد الفراغ عن حق
المورث ، والثالث ان قضاء الدين من خالص ماله واجب ومن حق غيره ممتنع فلا وجه لقوله
فكان قضاء الدين منه اولى ، واجيب عن الاول بان المعنى في خلوص الحق هنا هو
ان لا يتعلق حق الغير به كما يتعلق في مال المريض ثم لا يلزم من كونه خالص حقه كونه ملكا له
الا ترى ان كسب المكاتب خالص حقه وليس بملك له وكذلك الذمي اذا مات ولا وارث له
على ما ذكر انفا ، وعن الثاني ان الدين انما يتعلق بملكه عند الموت لا بما زال من قبل وكسب
الاسلام قد زال واستقل بالردة الى الورثة وكسبه في الردة هو ماله عند الموت فيتعلق
الدين به ، وعن الثالث بان كسب الاسلام بعرضية ان يكون خالص حقه بالتوبة فكان
احدهما خالص حقه ، والاخر بعرضية ان يصير خالص حقه ولا شك ان قضاء الدين
من الاول اولى هذا على طريقة ابي حنيفة م وقال ابو يوسف ومحمد يقضي ديونه من
الكسبين ش اي كسب الاسلام وكسب الردة لانهما ش اي لان الكسبين م جميعا ملكه حتى
يجري الارث فيهما ش وبه قالت الائمة الثلاثة م قال ش اي القدوري م وما باعه اي الذي
باعه المرتد او اشتراه او رهنه او اعتقه او وهبه او تصرف فيه م فهو موقوف ش جملة
اسمية في محل الرفع على انها خبر للمبتدأ اعني قوله وما باعه والمبتدأ اذا تضمن معنى الشرط
يدخل في خبره الفاء على ما عرف في موضعه واوضح معنى الوقوف بقوله م فان اسلم صحت
عقوده ش المذكورة م وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت ش هذه العقود م وهذا
ش اي كون هذه التصرفات موقوفة م عند ابي حنيفة ش انما قال المصنف هذا لان القدوري
لم يذكر الخلاف في هذا الموضع م وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع في الوجهين
ش احدهما الاسلام ، والثاني احد الوجوه الثلاثة في الموت والقتل واللحاق ، وفي الشامل
جميع تصرف المرتد في حال ردته من بيع وشراء وعتق وتدبير وكتابة وهبة ووطي امة
وادعاء نسب جائز ان اسلم وباطل ان لحق النسب فانه يثبت عند ابي حنيفة وعند ابي
يوسف يجوز كما يجوز من الصحيح وعند محمد كما يجوز من المريض م اعلم ان تصرفات المرتد على
اقسام ش شرع م منها م نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق ش فان قلت كيف يقع
طلاق المرتد ومجرد الردة تبين المراة ، قلت هذا ليس بممتنع الا ترى ان المسلم اذا ابان
امراته ثم طلقها في عدتها جاز فكذا هذا ويمكن ان لا تقع البينونة بالردة اصلا كما اذا ارتد
الزوجان معا ثم طلقها بعد الردة فلا يرد السؤال ، وفي المحيط ان الفرقة التي تقع بالارتداد
يقع بعدها الطلاق فكان طلاق المرتد واقعا كما لو طلقت بالامانة بالطلاق البائن م لانه

لا يفتقر الى حقيقة الملك ش يرجع الى قوله كالاستيلاد اي لان الاستيلاد لا يفتقر الى حقيقة
الملك بدليل ان الاستيلاد يصح في جارية الابن وان لم يكن فيها ملك حقيقة بل له حق التملك
في مال الابن لدفع حاجته والاستيلاد من حاجته م وتمام الولاية ش يرجع الى الطلاق
وفيه لف ونشر اي لان الطلاق لا يفتقر الى تمام الولاية الا ترى ان العبد يصح طلاقه
مع انه لا ولاية له على نفسه اصلا ومن هذا القسم ايضا تسليم الشفعة وقبول الهبة
والحجر على عبده الماذون م وباطل بالاتفاق ش اي القسم الثاني من تصرفات المرتد باطل
بالاتفاق بين اصحابنا م كالنكاح والذبيحة لانه ش اي لان كل واحد من النكاح والذبيحة
يعتمد الملة ش بلا خلاف بين العلماء م ولا ملة له ش اي للمرتد لانه ترك ما كان عليه ولا يقر
على ما دخل فيه لوجوب القتل ، فان قيل اي شيء تريد بالملة ان اردت ملة الاسلام
ينتقض باهل الكتاب وان اردت بها الملة السماوية ينتقض بصحة نكاح المشرك والمجوس
فيما بينهم وليس لهم ملة سماوية اصلا لا مقررة ولا محرفة ، قال عليه السلام ولدت من نكاح لا من
سفاح ، قلت قال الامام ظهير الدين في فوايده راجعت الفحول في هذا فلم اجد جوابا
شافيا وكنت في ذلك متاملا حتى مجلس في فوادي ، وقال من المعني من الملة التي يقر
بين تلك النكاح المتوارث لان عند ذلك يحصل ما هو العرض من النكاح وهو التوالد والتناسل
والمرتد والمرتدة ليسا على تلك الملة فلا يصح نكاحهما لان المرتد يقتل والمرتدة تحبس فكيف ينتظم
ما هو العرض من النكاح بخلاف المجوس والمشركين فانهم يدينون بين تلك النكاح المتوارث م
وموقوف بالاتفاق ش اي القسم الثالث من تصرفات المرتد موقوف باتفاق اصحابنا
م كالمفاوضة ش معناه ان المرتد اذا فاوض مسلما يعني شركة المفاوضة توقف فان اسلم
نفذت المفاوضة وان مات او قتل او قضي بلحاقه في دار الحرب بطلت المفاوضة بالاتفاق
م لانها ش اي لان المفاوضة م تعتمد المساواة ش وقد علم ان لشركة المفاوضة شروطا
ان يتضمن وكالة وكفالة وان تساويا مالا وتصرفا ودينا فلا يصح بين حر وعبد وصبي وبالغ
ومسلم وكافر لعدم التساوي م ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ش وفي الكافي اذا
بطلت المفاوضة تصير عنانا يعني شركة عنان وعند ابي حنيفة تبطل اصلا لان في العنان
وكالة وهي موقوفة م ومختلف في توقفه ش اي القسم الرابع من تصرفات المرتد مختلف فيه
هل هو نافذ ام باطل ام موقوف فقال هذا القسم مختلف في توقفه واشار الى بيانه
بقوله م وهو ش اي المختلف فيه م ما عددناه ش من البيع والشراء والاعتاق والهبة
ونحو ذلك ، فقال ابو حنيفة رضي الله عنه موقوف ان اسلم جاز ما صنع وان مات
او قتل على ردة او لحق بدار الحرب بطل ذلك كله ، وقال ابو يوسف ومحمد نافذ كذا
قال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير م لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م ان الصحة
ش اي صحة التصرف م تعتمد الاهلية ونفاذ الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه
مخاطبا ش الا ترى ان القتل يجب عليه بارتداده ولو كانت اهليته معدومة او ناقصة
لم يجب عليه القتل م وكذلك الملك ش لا شك في بقائه م لقيامه قبل موته ش اي لقيام
ملكه قبل موته على ما قررناه من قبل ش اشارة الى قوله لانه مكلف محتاج الى اخره
م ولهذا ش اي ولاجل قيام ملكه قبل موته ، لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر
من امراة مسلمة يرثه فلو كان ملكه زايلا لم يرثه هذا الولد ولو مات ش اي الولد المولود

قبل الردة م ولد بعد الردة قبل الموت لا يرثه ش ولو لم يكن ملكه قايما بعد الردة لورثه هذا
الولد لانه كان حيا وقت ردة الاب ولما كان ملكه قايما م فيصح تصرفاته الا ان عند ابي يوسف
يصح كما يصح من الصحيح ش يعني من جميع المال م لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح ش
اي تزال وهو من الازاحة وهي الازالة م فلا يقتل ش حينئذ م فصار كالمرتدة ش حيث لا تقتل م
وعند محمد يصح ش اي تصرفاته كما يصح من المريض ش يعني من ثلث المال لانه على شرف الهلاك حقيقة
م لان من انتحل الى نحلة ش اي لان من انتسب الى دين وفي ديوان الادب يقال انتحل فلان قول غيره
او شعر غيره اذا ادعاه لنفسه والنحلة بكسر النون وسكون الحاء المهملة الدعوى ه قال الاترازي
وكانه اراد به هنا من انتسب الى دعوى م لا سيما ش اي خصوصا حال كونه م معرضا عما نشأ عليه
وقوله م قلما يتركه ش جواب من اي غالبا لا يترك الذي انتحل اليه م فيفضي ش اي عدم تركه ما انتحل
اليه م الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ش فلا تعتبر استمرارها على ما انتحلت اليه اولا ه
ورجح محمد على ابي يوسف بانه اذا اقر لوارث بدين لم يجز م ولابي حنيفة انه حربي مقهور تحت ايدينا
على ما قررناه في توقف الملك ش اشارة الى ما ذكر من تعليل ابي حنيفة بقوله وله انه حربي مقهور وتحت ايدينا
عند قوله ويزول ملك المرتد م فتتوقف التصرفات بناء عليه ش اي على توقف الملك م وصار ش
اي هذا المرتد م كالحربي يدخل دارنا ش اي دار الاسلام م بغير امان فيؤخذ ويقهر فتتوقف تصرفاته
لتوقف حاله ش اي حال الحربي بين الاسترقاق والقتل والمن فكذا المرتد ش يعني حاله يتوقف بين القتل
والاسلام ثم هناك ان استرق او قتل بطل وان ترك نفذ فكذلك ههنا ه وقال الاترازي في
قوله كالحربي الى آخره نظر لان الحربي الداخل دارنا بغير امان يكون فيئا فكيف يتوقف تصرفاته فلو قال
كالحربي الذي اسر على ما امضيناه ذكره كان اولى انتهى ونقل الاكمل هذا بقوله ه واعترض عليه
بان الحربي الذي دخل دارنا بغير امان يكون فيئا فكيف يتوقف تصرفاته ثم قال ه والاعتراف بجواز المن
يسقط الاعتراض م واستحقاقه القتل ش جواب عن قولهما ولا خفاء في الاهلية ه وتقريره لا نسلم
وجود الاهلية لان العصمة تقتضي اهلية كاملة وليست بموجودة في المرتد كما انها ليست بموجودة
في الحربي لان كل واحد منهما يستحق القتل م لبطلان سبب العصمة ش واراد بسبب العصمة الاسلام
م في الفصلين ش يعني في فصل الحربي وفصل المرتد م فاوجب ش اي بطلان سبب العصمة م خللا
في الاهلية ش فان قيل لو كان استحقاق القتل موجبا الخلل في الاهلية مؤثرا في توقف
التصرفات لكان تصرف الزاني المحصن الذي يستحق القتل وقاتل العمد موقوفا لاستحقاقهما القتل
فاجاب المصنف عن ذلك بقوله م بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على
الجناية ش يعني ان الاستحقاق الموجب للخلل هو ما كان باعتبار بطلان سبب العصمة والزاني
والقاتل ليسا كذلك لان الاستحقاق فيهما جزاء على الجناية لان العصمة باقية فيهما لبقاء الاسلام
م وبخلاف المرتدة ش جواب عن قولهما وصار كالمرتدة م لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل ش عندنا
الا اذا لحقت بدارهم فحينئذ تعتبر حربية والمرتد حربي في الحال لوجوب جزاء المحاربة عليه فلهذا
كانت عقود المرتد كلها جايزة الامضا وضعها فانها موقوفة فان اسلمت صحت والا صارت عدما
كما قالا في المرتد م وان عاد المرتد بعد الحكم بلحاقه ش بدار الحرب م الى دار الاسلام ش حال كونه
م مسلما فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث انما يخلفه فيه ش اي في ماله م
لاستغنائه ش اي لاستغناء المرتد عنه حيث دخل دار الحرب م واذا عاد ش حال كونه مسلما احتاج
اليه فيقدم عليه ش اي على الوارث م بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه ش بان باعه او وهبه

وقال الاترازي وازاله الوارث عن ملكه سواء كان بسبب يلحقه الفسخ كالبيع والهبة او بسبب
لا يلحقه الفسخ كالاعتاق والتدبير والاستيلاد فذلك كله ماض لا سبيل للمرتد عليه ولا ضمان على
الوارث ايضا لانه ازاله حين كان له سبيل من الازالة ه وقال الكرخي في مختصره ان كان المكاتب
اي مكاتب المرتد ادى ما عليه من الكتابة الى الورثة فعتق ثم جاء المرتد مسلما مضى المكاتب ولا يتبع
وان كان ما اداه قايما في يد ورثته اخذه المرتد وقال في شرح الطحاوي الولاء للمرتد م وبخلاف
امهات اولاده ومدبريه ش حيث لا يرجع م لان القضاء ش اي لان قضاء القاضي بعتقهم م
وقد صح بدليل مصحح ش وهو قضاء عن ولاية فلا يحتمل النقض م فلا ينقض ولانه لما جاء الينا تائبا
صار كانه حي بعد ان مات فلو جيء حقيقة بعد الموت وان كان ذلك بخلاف العادة لم يكن له
على امهات الاولاد والمدبرين سبيل فكذا هذا م ولو جاء مسلما قبل ان يقضي القاضي
بذلك ش اي بلحاقه م فكانه لم يزل ش بفتح الزاي مسلما لما ذكرنا ش وهو قوله الا انه لا يستقر
لحاقه الا بالقضاء فلا يعتق عليه شيء من امهات اولاده ومدبريه م واذا وطئ المرتد جارية
نصرانية كانت له في حالة الاسلام فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر منذ ارتد ش اي من حين ارتد
م فادعاه فهي ام ولد له والولد حر وهو ابنه ولا يرثه ش وفي الكافي وغيره فجاءت بولد لستة
فالحقوا الستة بالاكثر وانما قيد بالاكثر فلانه لو جاء لاقل من ستة اشهر فالولد يرث من ابيه
المرتد وان كانت امه نصرانية للتيقن بوجوده في البطن قبل الردة فيكون مسلما تبعا لابيه
باسلام قبل الردة واما لو كان لستة اشهر فلم يتيقن بعلوقه قبل الردة فلا يجعل الولد
مسلما تبعا للاب ذكره قاضي خان م وان كانت الجارية مسلمة ورثه الابن ان مات ش اي
الاب م على الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستيلاد فلما قلنا ش اشارة الى قوله قبل صحة
لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك اي لان الاستيلاد لا يفتقر الى حقيقة الملك فصحت دعوته
واعلم ان دعوة الولد صحيحة على قولهما فلا اشكال لان عقود المرتد عندهما جايزة فكذلك
دعوته اما ابو حنيفة فلانه جعل عقوده موقوفة لكن جعل دعوته صحيحة لان الاستيلاد
لا يفتقر الى حقيقة الملك بل يثبت بتاويل الملك الا ترى ان العبد المأذون اذا ادعى النسب
من الجارية التي من تجارته جاز وكذلك الاب اذا ادعى ولد جارية ابنه ثبت النسب وتاويل
المرتد اكثر من تاويلهما فاذا ثبت النسب ثبت التفريع المذكور في ارثه وعدمه ه فان قلت
كيف جعلتم الصبي تبعا للمرتد فيما اذا كانت امه يهودية او نصرانية ولم تجعلوه مسلما تبعا
لدار الاسلام ه قلت تبعية الدار انما يكون اذا لم يكن معه احد ابويه فاذا كان فلا ه
فان قيل هذا ينتقض بما اذا ارتد الابوان المسلمان ولهما ولد طفل ولد قبل ردتهما
فانه يبقى مسلما تبعا للدار ولا يعتبر مرتدا تبعا لهما ه واجيب بانا لا نسلم انه يبقى تبعا
للدار بل كان هو مسلما تبعا لابويه فيبقى على ما كان بعد ردتهما بخلاف ما نحن فيه فان الولد
لم يثبت له حكم الاسلام اصلا فجعل تبعا لابيه المرتد لقربه الى الاسلام م واما الارث فلان
الام اذا كانت نصرانية فالولد يتبع له ش اي للاب م لقربه الى الاسلام للجبر عليه ش لانه
لا يقر على الردة بل يجبر على الاسلام ولا يجبر الام ولما كان تبعا لابيه م فصار في حكم المرتد
والمرتد لا يرث المرتد ش ولا يرث من احد لا من المسلم ولا من المرتد م اما اذا كانت مسلمة فالولد
مسلم تبعا لها لانها ش اي لان الام خيرهما دينا ش والولد يتبع خير الابوين دينا والمسلم يرث
المرتد م واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب فظهر على ذلك ش اي غلب على ذلك المال فهو فيء ش اي

غنيمة لانه مال حربي فيكون حكمه حكم سائر اموال اهل الحرب ولا حق للورثة فيه لتباين الدارين
م واللحوق ش اي بدار الحرب م ثم رجع ش اي الى دار الاسلام م واخذ مالا والحقه بدار الحرب
فظهر على ذلك المال م فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال ش لم يجر فيه
الارث فهو مال الحربي واذا ظهر على مال الحربي فهو في لا محالة م والثاني ش اي المال الثاني م انتقل
الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا له بما ش والمالك القديم اذا وجد ماله في
الغنيمة قبل القسمة اخذه مجانا فان لم يكن القاضي حكم بلحاقه والمسالة بحالها ففي ظاهر الرواية
رد على الورثة ايضا لانه متى لحق بدار الحرب فالظاهر انه لا يعود فكان ميتا ظاهرا وفي بعض روايات
السير يكون فيئا لا حق للورثة فيه لان اللحوق لا يثبت لهم الا بالقضاء م واذا لحق المرتد بدار الحرب
وله عبد فقضي به لابنه فكاتبه ثم جاء المرتد مسلما فالكتابة جائزة ش خلافا للائمة الثلاثة م
والمكاتبة ش اي بدل الكتابة م والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها
منفذ ش اراد به قضاء القاضي باللحاق م فجعلنا الوارث ش هو ابن المرتد م الذي يكون
خلفه ش اي خلف ابيه المرتد م كالوكيل من جهته ش اي من جهة المرتد لانه لما لحق بدار الحرب
صار كانه سلط ابنه على ماله وجعله خلفا عنه في التصرف فلما عاد ثبت حكم الاحيا وبطل
حكم الموت ولم ينفسخ الكتابة لما ذكرنا وكان بدل الكتابة له لان ابنه كالوكيل من جهته م
وحقوق العقد فيه ش اي في عقد الكتابة م ترجع الى الموكل ش لا الى الوكيل م والولاء لمن
يقع العتق عنه ش ولم يقع الا عن المرتد الذي اسلم فيكون الولاء له بخلاف ما اذا ادى بدل
الكتابة للوارث فان الولاء حينئذ يكون للوارث لوقوع العتق عنه وبخلاف ما لو رجع بعد
عتق المكاتب فان الولاء فيه للابن ايضا م واذا قتل المرتد رجلا خطا ثم لحق بدار الحرب او قتل
على ردته فالدية ش اي دية القتيل م في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة
وقالا ش اي قال ابو يوسف ومحمد م فيما اكتسبه ش اي يجب فيما اكتسبه م في الاسلام والردة
ش وفي بعض النسخ جميعا ويقولها قالت الثلاثة وكذا لو كان حليا في دار الاسلام فالدية
في ماله م لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة ش لان العقل بمعنى النصرة والمسلم
لا يلزمه نصرة المرتد م فيكون ش اي الدية م في ماله ش اي في مال المرتد القاتل لانعدام
النصرة م وعندهما ش اي وعند ابي يوسف ومحمد م الكسبان جميعا ش اي كسب الاسلام
وكسب الردة م ماله ش اي مال المرتد م لنفوذ تصرفاته في الحالين ش اي في حال الاسلام وحال
الردة م ولهذا ش ايضاح لما قبله م يجري الارث فيهما ش اي في كسب الاسلام وكسب الردة
م عندهما ش اي عند ابي يوسف ومحمد م وعنده ش اي وعند ابي حنيفة م ماله المكتسب
في الاسلام ش اي مال المرتد هو الذي اكتسبه في الاسلام دون الذي اكتسبه في الردة فقوله
ماله مبتدا وقوله المكتسب خبره وليس بصفة له اذ المعنى لا يستقيم على تقدير الصفة
وكان حق التركيب ان يقول بضمير الفصل حتى لا يتوهم الصفة كما في قوله تعالى والكافرون
هم الظالمون م لنفوذ تصرفه ش وكسب الاسلام م دون المكتسب في الردة لتوقف تصرفه
ش في كسب الردة م ولهذا ش ايضاح لقوله وماله المكتسب في الاسلام م كان الاول
ش اي كسب الاسلام م ميراثا عنه ش اي عن المرتد م والثاني ش اي كسب الردة ان كان
كسب الردة م فيئا ش اي غنيمة م عنده ش اي عند ابي حنيفة م واذا قطعت يد
المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك ش اي من القطع م او لحق ش اي

بدار الحرب م ثم جاء مسلما فمات من ذلك ش اي من القطع م فعلى القاطع نصف الدية من ماله للورثة
ش اي لورثة المقطوع يده م اما الاول ش اي الوجه الاول وهو ما اذا مات على ردته م فلان السراية
ش اي سراية القطع الى الموت م حلت محلا غير معصوم فاهدرت ش يعني هدر اعتبارها فلم يجب دية
النفس لانها لو نها حصلت في حال لا قيمة لها ولم يجب القصاص في اليد لان اعتراض الردة صار
شبهة فاذا لم يجب القطع وجبت دية اليد وهي نصف دية النفس لان قطع اليد حصل في حال
عصمة اليد وهي حالة الاسلام وانما كانت الدية في ماله لكون القطع عمدا اما اذا كان خطا
فعلى الحاكم في شيء على عاقلته م بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك ش يعني لا يجب الضمان
اصلا م لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار ش يعني الجناية اذا صادفت هدرا لا يلحقه الاعتبار بعد
ذلك يعني اذا لم يقع معتبرا ابتداء لا ينقلب معتبرا بعد ذلك لان غير الموجب لا ينقلب موجبا م اما
المعتبر قد يهدر بالابراء فكذا بالردة ش اي فكذا يهدر بالردة وكذا بالاعتاق وبالبيع ايضا
حتى لو قطع يد عبد انسان ثم باعه مولاه ثم رد عليه بعيب ثم مات فالجاني لا يضمن للبائع ضمان
النفس لانه لما باعه فقد ابراه عن ضمان السراية من حيث البيع م واما الثاني ش اي الوجه الثاني
م وهو ما اذا لحق ش اي بدار الحرب م ومعناه اذا قضي بلحاقه فلانه ش اي فلان المرتد لما لحق
م صار ميتا تقديرا ش يعني من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة م والموت يقطع السراية لان القاضي
لما قضى باللحاق صار ميتا حكما كما ذكرنا م واسلامه ش بعد ذلك م حياة حادثة في التقدير ش
كانها نفس اخرى م فلا يعود حكم الجناية الاولى ش وارود الولوالجي في فتاواه في هذا الفصل عن
ابي يوسف روايتين في رواية يضمن دية النفس وفي رواية لا يضمن واما اذا عاد مسلما بعد
اللحاق قبل قضاء القاضي ثم مات من ذلك فقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير لا نص فيه ثم
قال وهو على الاختلاف يعني عند محمد يجب نصف الدية وعند صاحبيه يجب دية النفس كاملة واليه اشار
المصنف بقوله م واذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الخلاف الذي نبينه ان شاء الله تعالى ش
اشار به الى المسالة التي تلي قوله واذا لم يقض الى اخره وهو قوله م وان لم يلحق ش اي دار الحرب م
واسلم ثم مات فعليه الدية كاملة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر في جميع
ذلك نصف ش اي فيما اذا مات على ردته او لحق ثم جاء مسلما او لم يلحق واسلم م لان اعتراض
الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان ش لانه بعد الارتداد صار بحال لو قتله
قاتل لا يجب عليه شيء فصارت الردة مهدرة لما تولد من القطع وصار م كما اذا قطع يد مرتد فاسلم
ش سواء مات من القطع او لم يمت حيث لا يجب ضمان النفس في الاول ولا ضمان في الثاني بناء
على الاصل المار ان المهدر لا يلحقه الاعتبار م ولهما ش اي ولابي حنيفة وابي يوسف
م ان الجناية وردت على المحل معصوم وتمت فيه ش اي في محل معصوم لانه كان في الحالين
مسلما م فيجب ضمان النفس ش وهو الدية الكاملة م كما اذا لم يتخلل الردة ش وبه قالت الائمة
الثلاثة م وهذا لانه لا معتبر بقيام العصمة في حال بقاء الجناية وانما المعتبر قيامها ش اي قيام
العصمة م في حال انعقاد السبب ش وهو زمان الجناية م وفي حال ثبوت الحكم ش بوجوب
الضمان م وحالة البقاء بمعزل من ذلك كله ش اي من حال انعقاد السبب ومن حال ثبوت
الحكم فلا يعتبر بقاء العصمة في هذه الحالة كما لا يعتبر نقصان الحول في الزكوة وقال ابن دريد
انا عن هذا الامر بمعزل اي بمنح م وصار كقيام الملك في حال بقاء اليمين ش يعني اذا قال لعبده
ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه ثم دخل الدار عتق اما لو عدم الملك عند اليمين او عند

الحنث لم يعتق وفرق بين الردة والبيع بان الردة ليست بابراء ولا مستلزمة له لانها وضعت لتبديل
الدين ووضع من غير ابراء الا انه مات على الردة لم يجب الضمان لهدر دمه بالردة بخلاف بيع العبد
الجني عليه لان البيع وضع لقطع ملكه والضمان بدل ملكه فاذا قطع الاصل قصدا فقد قطع البدل
ايضا فصار كالابراء ولم يذكر في الكتاب ما اذا ارتد القاطع فقتل او مات المقطوع يده بالسراية
مسلما فقال في الشامل ان كان عمدا فلا شيء عليه لان القاتل مات وان كان خطا فعلى عاقلته
دية النفس لان الجناية انعقدت موجبة للعقل لان الجاني كان مسلما يوم الجناية لا جرم لو كانت
الجناية في حال ردته كانت في ماله م واذا ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا فاخذ
ش اسيرا م بماله وابى ش اي امتنع ان يسلم فقتل فانه ش اي فان الحكم ان م يوفى ش على صيغة
المجهول من وفاه حقه فاستوفاه اذا اعطاه وافيا م مولاه مكاتبته ش اي بدل الكتابة من ماله
م وما بقي ش فلورثته المكاتب م وهذا ظاهر على اصلهما ش اي هذا المذكور من الحكم ظاهر على اصل
ابي يوسف ومحمد م لان كسب الردة ملكه ش اي ملك المرتد م اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتبا ش
فيكون كسبه له م واما عند ابي حنيفة ش يعني اما هذا اشكل على قول ابي حنيفة لان كسب الردة
لا يكون للمرتد عنده اذا كان حرا وههنا جعله ملكا للمكاتب ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين المرتد
الحر والمكاتب حيث لم يجعل كسبه ملكا له اذا كان حرا وجعله ملكا له اذا كان مكاتبا ووجه الفرق
ما ذكره م فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة ش اي بعقد م الكتابة والكتابة ش اي وعقد
الكتابة م لا يتوقف بالردة ش اي لا يبطل بها لانه لا يبطل بحقيقة الموت فكذا بالموت حكما باللحوق
في دار الحرب فيكون مكاسبه كمكاسب الاسلام ويجعل كانه في دار الاسلام اذ قيام ملك المولى في
رقبته يمنع صيرورته حربيا ويجعل في حكم المرتد في دار الاسلام كذا في جامع شمس الائمة قاضي
خان واذا لم يتوقف عقد الكتابة بالردة م فكذا اكسابه ش الحاصلة لا يتوقف واوضح ذلك بقوله
م الا ترى انه لا يتوقف تصرفه بالاقوى وهو الرق فكذا ش لا يتوقف م بالادنى ش وهو الردة م
بطريق الاولى ش وانما كان الرق اقوى من الردة في المانعية عن التصرف لان بعض تصرفات المرتد
نافذة بالاجماع كالاستيلاد والطلاق وعندهما عامة تصرفاته نافذة كالبيع والشراء وغيرهما
فاما العبد فممنوع عن التصرفات كلها ثم لما لم يتوقف تصرف المكاتب مع كونه رقيقا لم يتوقف تصرفه
ايضا مع انه مرتد اولى م واذا ارتد الرجل وامراته والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المراة
في دار الحرب ش وقيد الحبل بدار الحرب وقع اتفاقا وان حبلت في دار الاسلام فكذلك الحكم
م وولدت ولدا وولد لولدها ولد فظهر ش بضم الظاء اي غلب م عليهم جميعا فالولدان
ش اي الولد وولد الولد م فيء م لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ش لان الولد يتبع الام
في الرق والحرية فيكون فيئا م ويجبر الولد الاول على الاسلام ش باجماع الائمة الاربعة بعد
ان يصير مميزا تبعا لابيه م ولا يجبر ولد الولد ش لان الاولاد يتبعون الاباء في الدين ولا
يتبعون الاجداد م وروى الحسن عن ابي حنيفة انه ش اي ان ولد الولد م يجبر على
الاسلام تبعا للجد ش لان للجد حكم الاب في انكاح الصغير والصغيرة ولهذا لا يكون
لهما الخيار بعد البلوغ وكذلك في بيع مال الصغير فكذا في تبعية الاسلام م واصله التبعية
في الاسلام ش اي اصل الخلاف التبعية في الاسلام م وهي ش اي التبعية في الاسلام م رابعة
اربع مسائل ش حاصل معناه احدى اربع مسائل والفرق بين رابع ثلاثة وبين رابع اربعة
هو ان معنى الاول مصير الثلاثة اربعة ومعنى الثاني احدها لان تحصيل الحاصل محال فلا يتحقق

معنى التصيير م كلها على الروايتين ش اي كل هذه الاربعة على الروايتين باحديهما ظاهر الرواية
والاخرى رواية الحسن فالجد فيها على الرواية كالاب وفي ظاهر الرواية لا م والثانية ش اي
المسالة الثانية م صدقة الفطر ش ففي ظاهر الرواية لا يؤدي الجد صدقة الفطر عن ابن ابنه
وفي رواية الحسن يؤديها اذا لم يكن للابن مال كالاب لكن اذا كان الاب فقيرا م والثالثة
ش اي المسالة الثالثة م جر الولاء ش قال الحاكم الشهيد في الكافي قال ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد لا يجر الجد الولاء يعني اذا اعتق الجد والحافد معتق والاب رقيق لا يجر ولاء الحافد
الى مواليه وعلى رواية الحسن يجر الجد الولاء كالاب اذا اعتق ونقل الحاكم في الكافي عن الشعبي
انه قال اذا اعتق الجد جر الولاء م والاخرى ش اي والمسالة الاخرى وهي الرابعة م الوصية
للقرابة ش فاذا اوصى لقرابته او لاقربائه لا يدخل في الوصية الوالد لان الله تعالى جعله اقرب
من القرابة فقال الله تعالى الوصية للوالدين والاقربين ثم الجد لا يدخل ايضا على رواية
الحسن لانه كالاب وعلى ظاهر الرواية يدخل لانه ليس كالاب م وارتداد الصبي الذي يعقل
ارتداد ش يعني اذا ارتد يصير مرتدا م عند ابي حنيفة ومحمد ش وبه قال مالك واحمد ويجبر
على الاسلام ولا يقتل واسلامه ش اي اسلام الصبي الذي يعقل م اسلام ش اي معتد به
م لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف ارتداده ليس بارتداد ش يعني ليس بمعتبر
م واسلامه اسلام وقال زفر والشافعي اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد ش يعني كلاهما
لا يعتبران م لهما ش اي لزفر والشافعي م في الاسلام انه تبع لابويه فيه ش اي في الاسلام م فلا يجعل
اصلا ش لانه مولى عليه في الاسلام فلا يكون اهلا له بنفسه م ولانه ش اي ولان الصبي م
يلزمه احكام تشوبها ش من الشوب وهو الخلط يقال شاب الماء اللبن وهي حملة من الفعل والمفعول
وقوله م المضرة ش كحرمان الميراث ونحوه والصبي اهل المرحمة لا المضرة فلا يعتبر
اسلامه للزوم المضرة ولان قول الصبي غير ملزم الا ترى انه لو طلق او اعتق او باع او اشترى
لا يجوز فكذا اذا اسلم او ارتد م فلا يؤهل له ش اي فلا يجعل الصبي اهلا للاسلام م ولنا انه
ش اي في اعتداد اسلام الصبي م ان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه ش وعن عروة ان عمره
كان حينئذ سبع سنين او ثمان سنين وروى ابن سعد في الطبقات باسناده عن مجاهد
قال اول من صلى علي رضي الله عنه وهو ابن عشر سنين وعن محمد بن عبد الرحمن بن زرارة
قال اسلم علي وهو ابن تسع سنين ولم يعبد وثنا قط وقال ابن الجوزي في التحقيق وروي
عن احمد صحة اسلام الصبي ابن سبع سنين فقال اذا بلغ الغلام سبع سنين جاز اسلامه ويجبر
على الاسلام اذا كان احد ابويه مسلما فان رجع عن الاسلام انتظر به حتى يبلغ فان اسلم والا قتل
م وافتخاره به مشهور ش اي وافتخار علي رضي الله عنه باسلامه مشهور وقد قال

سبقتكم الى الاسلام طرا ... غلاما ما بلغت اوان حلمي

م ولانه ش اي ولان الصبي م اتى بحقيقة الاسلام وهو التصديق والاقرار معه ش وهو
ركن الايمان لان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وقد حصل ذلك
والحجر عن الايمان كفر م لان الاقرار دليل على الاعتقاد على ما عرف ش في علم الكلام م والحقائق
لا ترد ش لان الشرع ما اسقط اعتبار حقيقة في موضع ما بغير ضرورة بخلاف الاقارير والطلاق
لان الشرع اسقط اعتبار حقيقتها لبعض الاعذار م وما يتعلق به سعادة ابدية ش يجوز
ان يكون معطوفا على التصديق اي هو التصديق وهو ما يتعلق ويجوز ان يكون خبر مبتدا

محذوف ويجوز ان يكون مبتدا وخبره قوله هو الحكم الاصلي على تقدير ان يكون بغير واو ويجوز ان يكون وما يتعلق به مبتدا وقوله سعادة ابدية خبره وهو الاولى وهو جواب عن قولهما ولانه يلزمه احكام لشوبها المضرة وعورض بانه لو صح اسلامه بنفسه وقع فرضا لانه لا نفل في الايمان ومن ضرورة كونه فرضا ان يكون مخاطبا به وهو غير مخاطب بالاتفاق فاذا لم يكن تصحيحه فرضا لم يصح بخلاف ساير العبادات فانه متردد بين الفرض والنفل والجواب انا لا نسلم انه من ضرورة كونه فرضا ان يكون مخاطبا فان المسافر اذا احضر الجمعة وصلى وقع فرضا وليس بمخاطب به ومن صلى في اول الوقت وقع فرضا وهو ليس بمخاطب عندنا في ذلك الوقت م ونجاة عقبا ويدنى ش نفسه اي عقبى وعقبى كل شي اخره وهي ش اي السعادة الابدية م من اجل المنافع ش وهو الحكم الاصلي له ش اي الموضوع له م ثم يبتني عليه غيرها ش مثل حرمان الميراث م فلا يبالي بشوبه ش لان المنظور اليه في التصرفات الموضوعة الاصلية وقال تاج الشريعة المراد من الحكم الاصلي ما وضع ذلك الشي لاجله واما ما ذكر من لزوم احكام لشوبها المضرة فتلك اثاره وثمراته والشي قد يخلو عنهما اما لا يخلو عن حكمه الاصلي م ولهم ش اي ولابي يوسف وزفر والشافعي م في الردة انها ش اي ان الردة مضرة محضة ش اي من التصرفات الضارة المحضة م بخلاف الاسلام على اصل ابي يوسف لانه تعلق به ش اي بالاسلام اعلى المنافع ش لانه منفعة محضة م على ما مر ش وهو قوله وهي من اجل المنافع والمقصود به نوال السعادة الابدية ومذهب ابي يوسف هو القياس في الردة م ولابي حنيفة ومحمد انها ش اي ان الردة موجودة حقيقة ولا مرد للحقيقة كما قلنا في الاسلام الا انه جبر على الاسلام لما فيه من النفع له ش واعترض بان هذا اعتبار ما هو مضرة محضة بما هو منفعة محضة وذلك جمع بين الشيئين بالقياس بفرق الشارع بينهما ومثله فاسد على ما عرف في الاصول واجيب بان هذا قياس من الوجود شي وتحققه بوجود شي اخر وتحققه في عدم جواز الرد ولا نسلم ان الشارع فرق بينهما م ولا يقتل لانه ش اي لان القتل م عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم ش اي لاجل الترحم عليهم قيل في هذا التعليل نظر لانه اسقط عقوبة القتل من الصبي المرتد باعتبار الرحمة لصباه وما اسقط عقوبة النار وكذا فانه ذكر في الاسرار والمبسوط وجامع التمرتاشي انه يعاقب بالردة يوم القيامة واحال التمرتاشي هذه الرواية الى المنتقى وفيه تامل م وهذا ش اي وهذا الخلاف م في ارتداد الصبي الذي يعقل ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة ش لعدم تمييزه م وكذا ش اي لا يصح ارتداد المجنون والسكران الذي لا يعقل ش وقال في شرح الطحاوي ارتداد السكران لا يكون ارتدادا ولا تبين منه امراته وروي عن ابي يوسف انه قال تبين امراته وعقوده نافذة وطلاقه واقع الا على قول عثمان رضي الله عنه لا يقع طلاقه فروع تقبل الشهادة على الردة من عدلين باتفاق اكثر اهل العلم قال ابن المنذر ولا نعلم احدا خالفهم الا الحسن فانه قال لا تقبل في القتل الا اربعة قياسا على الزنا وقتل المرتد الى الامام عند عامة اهل العلم الا عند الشافعي في وجه للعبد ان يقتله ومن اصاب حدا ثم ارتد ثم اسلم ان لم يلحق بدار الحرب اقيم عليه الحد وان لحق لا يلزمه قال الثوري ومالك واحمد في رواية وقال الشافعي واحمد اقيم عليه الحد سواء لحق بدار الحرب او لا ولا تقبل توبة الساحر في رواية وبه قال مالك واحمد ولا تقبل توبة الزنديق وبه قال مالك واحمد في رواية وقال الشافعي واحمد في رواية تقبل توبة كل مرتد سواء كان كفره بما يتظاهر به اهله او بما يستتر

به اهله كالزندقة والتعطيل ثم للسحر حقيقة وله تاثير في الام الاجسام وقال بعض اصحاب الشافعي وبعض الظاهرية لا تاثير له في الجسم ولا حقيقة له وانما هو تخييل وتعلمه حرام وكذا تعلمه بلا خلاف من اهل العلم ولو اعتقد اباحته كفر وعن اصحابنا ومالك واحمد يكفر الساحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد تحريمه او لا ويقتل وكذا روي عن عمر وعثمان وابن عمر وجندب بن عبد الله وجندب بن كعب وقيس بن سعد وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم فانهم يقتلونه بدون الاستتابة وعند الشافعي لا يقتل ولا يكفر الا اذا اعتقد اباحته واما الكاهن قيل هو الساحر وقيل هو العراف الذي يحدس ويخرص وقيل هو الذي له رئي من الجن ياتيه بالاخبار وقال اصحابنا ان اعتقد ان الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر وان اعتقد انه تخييل لم يكفر وعند الشافعي ان اعتقد ما يوجبه الكفر مثل التقرب الى الكواكب السبعة وانها تفعل ما يلتمس يكفر وعند احمد حكمه حكم الساحر في رواية يقتل لقول عمر رضي الله عنه اقتلوا كل ساحر وكاهن وبالله التوفيق م

باب البغاة

ش اي هذا باب في بيان احكام البغاة وهو جمع باغ كقضاة جمع قاض من البغي وهو الخروج عن طاعة الامام واصل البغي الطلب قال الله تعالى ما كنا نبغي اي ما كنا نطلب ما لا يجوز شرعا وقال تاج الشريعة رحمه الله البغي التعدي وبغى اي علا وظلم وكل مجاوزة وافراط على المقدار الذي هو حد الشرع فهو بغي وفي لسان اهل الشرع الخروج عن طاعة الامام وقال الاترازي المراد من البغاة الخوارج ولقد اكثر هذا الباب في المبسوط بباب الخوارج وقال في فصول الاستروشني لا بد من معرفة اهل البغي فاهل البغي هم الخارجون على امام الحق بغير حق بيانه ان المسلمين اذا اجتمعوا على امام وصاروا امنين به ثم خرج عليه طايفة من المومنين فان فعلوا ذلك لظلم ظلمهم فهم ليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام لان فيه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطايفة على الامام ايضا لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام وان لم يكن ذلك لظلم ظلمهم ولكن ادعوا الحق والولاية فقالوا الحق معنا فهم اهل البغي فعلى كل من يقوى على القتال ان ينصروا امام المسلمين على هولاء الخارجين لانهم ملعونون على لسان صاحب الشرع فانه قال عليه السلام الفتنة نايمة لعن الله من ايقظها فان كانوا تكلموا بالخروج لكن لم يعزموا على الخروج بعد فليس للامام ان يتعرض لهم لان العزم على الجناية لم يوجد بعد كذا ذكر في واقعات الامام اللامشي وذكر القلانسي في تهذيبه قال بعض المشايخ لولا علي رضي الله عنه ما درينا القتال مع اهل القبلة وكان علي ومن تبعه من اهل العدل وخصمه ومن تبعه من اهل البغي وفي زماننا الحكم للغلبة ولا ندري العادلة والباغية كلهم يطلبون الدنيا الى هنا كلام الفصول وقال المكي ثم اعلم ان طاعة الامام الحق هو الذي اجمع عليه المسلمون او من ثبتت امامته بعهد امام الحق واجب وكل من خرج عليه جوز قتاله لقوله عليه السلام من اعطى اماما صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر رواه مسلم واجمعت على قتال البغاة واكثر الفقهاء على عدم جواز تكفيرهم وفي المحيط في تكفير اهل البدع كلام فبعض العلماء لا يكفرون احدا وبعضهم يكفرون البعض وهو ان كل بدعة تخالف دليلا قطعيا فهو كفر وكل بدعة لا تخالف دليلا يوجب العلم فهو بدعة ضلالة وعليه اعتمد جماعة اهل السنة والجماعة م واذا تغلب ش من قوم لم تغلب على بلد كذا اي استولى عليه قهرا م قوم من المسلمين على بلد وخرجوا عن طاعة الامام دعاهم ش اي الامام م الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم ش وقال الكمال

في مختصره وإذا اظهرت جماعة من اهل القبلة راعيا وقاتلت عليه وصار لها منعة سئلت عما
دعاها الى الخروج فان ذكرت ظلما انصفت من ظالمها والا دعيت الى الرجوع الى الجماعة ه وقال ابو
بكر الرازي في شرحه وانما سئلت عن ذلك لجواز ان يكون خروجها للامتناع من ظلم جرى عليها
او على غيرها بان كانوا ممتنعين من الظلم فهم محقون لا يجب قتالهم بل يجب معاونتهم لانهم حينئذ
خرجوا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا علم ان خروجهم لم يكن لظلم لحقهم او لحق غيرهم دعوا
الى الجماعة والدخول في طاعة الامام والاصل فيه قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الاية فاستفدنا من هذه الاية حكمين ه احدهما ما كان لنا طمع في استصلاحهم ورجوعهم
فعلينا ان ندعوهم ونستصلحهم لقوله تعالى فاصلحوا بينهما ه والثاني انهم اذا لم يجيبوا الى
الصلح والرجوع واظهروا البغي وجب علينا قتالهم م لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك باهل
حروراء قبل قتالهم ش هذا رواه النسائي في سننه الكبرى في خصائص علي رضي الله عنه قال
اخبرنا عمرو بن علي حدثنا عبد الرحمن بن مهدي حدثنا عكرمة بن عمار ه حدثني ابو زميل
سماك الحنفي حدثني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال لما خرجت الحرورية اعتزلوا في
دار وكانوا ستة آلاف فقلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد بالصلاة لعلي اكلم هؤلاء القوم فقال
اني اخافهم عليك قلت كلا فلبست ثيابي ومضيت حتى دخلت عليهم في دار وهم مجتمعون فيها
فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قلت اتيتكم من عند اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم المهاجرين
والانصار ومن عند ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره وعليهم نزل القرآن فهم اعلم
بتاويله منكم وليس فيكم منهم احد لابلغكم ما يقولون وابلغهم ما تقولون فانتحى لي نفر منهم قلت
ما نقمتم على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه وختنه واول من آمن به قالوا ثلاث
قلت ما هي قالوا احداهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال تعالى ان الحكم الا لله ه قلت هذه
واحدة قالوا واما الثانية فانه قاتل ولم يسب ولم يغنم فان كانوا كفارا فقد حلت لنا نساؤهم
واموالهم وان كانوا مؤمنين لقد حرمت علينا دماؤهم قلت هذه اخرى قالوا واما الثالثة
فانه محى نفسه من امير المؤمنين فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت هل
عندكم شيء غير هذا قالوا حسبنا هذا قلت لهم أرأيتم ان قرأت عليكم من كتاب الله
عز وجل وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما يرد قولكم هذا اترجعون قالوا
اللهم نعم قلت اما قولكم انه حكم الرجال في دين الله تعالى فانا اقرأ عليكم ان قد صير الله تعالى حكمه
الى الرجال في ارنب ثمنها ربع درهم قال تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل
منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها انشدكم
الله احكم الرجال في حقن دمائهم وانفسهم واصلاح ذات بينهم احق ام في ارنب ثمنها ربع درهم
فقالوا اللهم بل في حقن دمائهم واصلاح ذات بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قلت
واما قولكم انه قاتل ولم يسب ولم يغنم اتسبون عائشة رضي الله عنها فتستحلون منها ما تستحلون
من غيرها وهي امكم لئن فعلتم لقد كفرتم وان قلتم ليست بامنا فقد كفرتم قال الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وازواجه امهاتهم فانتم بين ضلالتين فأتوا منهما بمخرج اخرجت من هذه الاخرى
قالوا اللهم نعم قلت واما قولكم محى نفسه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دعا قريشا يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد
رسول الله فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك اكتب محمد بن

عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني يا علي اكتب محمد بن عبد الله فرسول الله خير من علي
وقد محى نفسه ولم يكن محوه ذلك محوا من النبوة اخرجت من هذه الاخرى فقالوا اللهم نعم فرجع
منهم الفان وبقي سائرهم فقتلوا على ضلالتهم فقتلهم المهاجرون والانصار ه ورواه عبد الرزاق
في مصنفه وقال في آخره فرجع منهم عشرون الفا وبقي منهم اربعة آلاف فقتلوا على ضلالتهم
وحروراء بفتح الحاء المهملة بمد وتقصر قرية بالكوفة كان بها اجتماع الخوارج فنسبوا اليها
فقال فلان حروري بين الحرورية م ولانه ش اي ولان كشف شبهتهم مع دعوتهم الى العود
الى الجماعة م اهون الامرين ش احدهما الدعوة الى الجماعة والآخر القتال م ولعل الشر يندفع به
ش اي بكشف شبههم مع دعوتهم الى الجماعة ه وفي المبسوط الاحسن ان تقدم ذلك على القتال لان
الكي آخر الدواء م اي يكشف الشبهة مع الدعوة م ولا يبدأ ش اي الامام بقتال حتى يبدؤه ش اي حتى
يبدأ البغاة القتال م فان بدؤوه ش اي القتال م قاتلهم حتى يفرق جمعهم قال ش اي المصنف
رحمه الله م هكذا ذكر القدوري في مختصره وذكر الامام المعروف بخواهر زاده ان عندنا يجوز
ان يبدأ ش اي الامام بقتالهم ش اي بقتال البغاة م اذا تعسكروا واجتمعوا ش الامام خواهر
زاده هو الامام ابو بكر محمد بن الحسين البخاري ويسمى خواهر زاده لانه كان ابن اخت القاضي
الامام ابي ثابت قاضي سمرقند صاحب الذخيرة والمبسوط والايضاح وكان خواهر زاده اماما
كاملا في الفقه بحرا غزيرا صاحب التصانيف ومبسوطه اطول المبسوطات مات في سنة ثمان
وثمانين واربعمائة وهي السنة التي توفي فيها شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكانت وفاة
القدوري سنة ثمان وعشرين واربعمائة م وقال الشافعي لا يجوز ش البداية بقتالهم م حتى
يبدؤوا بالقتال حقيقة ش وبه قال مالك واحمد واكثر اهل العلم م لانه لا يجوز قتل المسلم ش
وفي بعض النسخ لا يحل قتل المسلم م الا دفعا ش لقتالهم م وهم مسلمون ش اي البغاة مسلمون بدليل
قوله تعالى فان بغت احداهما اي احدى الطائفتين من المؤمنين وقد سمى البغاة مؤمنين م
بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح عنده ش اي عند الشافعي يعني ان علة اباحة القتل هو الكفر
عنده وعندنا العلة هي الحراب م ولنا ان الحكم يدار على الدليل ش اي دليل القتال م وهو
الاجتماع والامتناع ش يعني اذا اجتمعوا فصارت لهم منعة تحت دفعهم بالقتال م وهذا
ش يعني دوران الحكم على الدليل م لانه ش اي لان الشان م لو انتظر الامام حقيقة قتالهم
ربما لا يمكنه الدفع ش اي دفعهم لحصول الشوكة لهم والقوة على المؤمنين فاذا كان الامر كذلك
م فيدار الحكم على الدليل ش اي دليل قتالهم وهو تحيزهم واجتماعهم م ضرورة دفع شرهم
ش اي لاجل ضرورة دفع شرهم وفي المبسوط والايضاح قتالهم في ذلك كالحال لمرتدين واهل
الحرب الذين بلغتهم الدعوة ولهذا اجوز قتالهم بكل ما يجوز قتال اهل الحرب كالرمي بالنبل
والمنجنيق وارسال الماء والنار عليهم والبيات بالليل لان قتالهم حينئذ فرض كقتال اهل الحرب
والمرتدين وعند الائمة الثلاثة قتالهم بالمنجنيق وارسال الماء والنار لا يجوز الا اذا لم يندفعوا
بدونه م واذا بلغه ش اي الامام م انهم ش اي البغاة م يشترون السلاح ويتاهبون
للقتال ينبغي ان ياخذهم ش اي الامام م ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ش اي حتى يمتنعوا عما
قصدوه ويقلعوا بضم الياء من الاقلاع وهو الامتناع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اقلعوا
عن المعاصي قبل ان ياخذكم الله م ويحدثوا توبة ش بضم الياء اي يجددوا التوبة عما هم فيه
م دفعا للشر بقدر الامكان ش اي لاجل دفع شرهم بحسب الامكان م والمروي عن ابي حنيفة

ف
لهم

من الروم المنت محمول على حال عدم الامام ش بيان ذلك ان الشيخ ابا الحسن الكرخي قال في مختصره
قال الحسن بن زياد قال ابو حنيفة اذا وقعت الفتنة بين المسلمين فينبغي للرجل ان يعتزل
الفتنة ويلزم بيته ولا يخرج في الفتنة لقوله عليه السلام من فر من الفتنة اعتق الله رقبته
من النار وقال المصنف هذا محمول على حال عدم الامام الداعي الى القتال اما اذا كان المسلمون
مجتمعين على امام وكانوا آمنين به والسبل آمنة فخرج عليه طائفة من المؤمنين فحينئذ يجب على
كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم نصرة لامام المسلمين اشار اليه بقوله م اما اعانة امام
الحق فمن الواجب ش لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي فان الامر للوجوب م عند الغناء ش بفتح
الغين المعجمة وبالمد وهو الكفاية م والقدرة ش بالجر عطفا على ما قبله ويجوز ان يكون العطف
للتفسير فان قلت روي عن ابن عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم من قعودهم وترك
الاعانة قلت هو ايضا محمول ويحمل على عدم قدرتهم على القتال اذ العاجز لا يلزمه الحضور
م فان كانت لهم فئة ش اي جماعة غير المتصدين للقتال م اجهز ش على صيغة المجهول من
اجهزت على الجريح اذا اسرعت قتله وتممت عليه يعني كان مجروحا اشرف على الموت فتممه
م واتبع موليهم ش على صيغة المجهول ايضا وبكسر اللام وسكون الياء وهو الذي يولي
ويهرب خوفا على نفسه م دفعا لشرهم ش اي لاجل دفع شر البغاة م كيلا يلحقا ش اي الجريح
والمولى م بهم ش اي بالفئة ش فيلحقان بهم م وان لم يكن لهم فئة لم يجهز على جريحهم
ولم يتبع موليهم ش وكلا الفعلين ايضا على صيغة المجهول م لاندفاع الشر دونه ش اي
دون اجهاز جريحهم واتباع موليهم م وقال الشافعي لا يجوز ذلك في الحالين ش اي فيما اذا
كانت لهم فئة او لم يكن لهم فئة م لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا ش للشر لان شرهم
اندفع فلا حاجة الى الاتباع وهذا لانه قتال على وجه الدفع فصار كقتال غير الخوارج م وجوابه
ش اي جواب الشافعي م ما ذكرنا ان المعتبر دليله ش اي دليل القتال وهو الاجتماع م
لا حقيقته ش اي لا حقيقة القتال وبقولنا قال مالك وبعض اصحاب الشافعي م ولا يسبى لهم
ذرية ولا يغنم لهم مال لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يوخذ
مال ش يوم الجمل هو اليوم الذي كان فيه وقعة عائشة مع علي رضي الله عنهما وذلك ان
عثمان رضي الله عنه لما قتل يوم الجمعة لثمان عشرة ليلة مضت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين
بويع لعلي رضي الله عنه بالمدينة بالخلافة يوم قتل عثمان بايعه من كان بالمدينة من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم ومنهم طلحة والزبير وذكرا انهما بايعاه كارهين غير
طائعين فخرجا الى مكة وبها عائشة رضي الله عنها ثم خرجا من مكة ومعهما عائشة الى البصرة
يطلبون بدم عثمان وبلغ عليا ذلك فخرج من المدينة الى العراق وبعث عمار بن ياسر
والحسن بن علي الى الكوفة يستنفر اهلها للمسير معه فقدموا عليه فسار بهم الى البصرة فلقي
طلحة والزبير وعائشة ومن معهم من اهل البصرة وغيرهم فوقع بينهم قتال عظيم فظفر بهم
وقتل يومئذ طلحة والزبير وغيرهما وبلغت القتلى ثلاثة عشر الف قتيل وانما سمي يوم الجمل
لان عائشة كانت يومئذ على جمل يسمى عسكرا وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا عبد
بن سليمان عن جويبر عن الضحاك ان عليا رضي الله عنه لما هزم طلحة والزبير واصحابهما
امر مناديه فنادى ان لا يقتل مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال قوله
ولا يكشف ستر اي لا يسبى لهم م وهو القدوة ش اي علي رضي الله عنه هو الذي

يقتدى به م في هذا الباب ش اي في باب قتال الخوارج م وقوله ش اي قول علي رضي الله عنه
م في الاسير ش اي ولا يقتل اسير م تاويله ش اي تاويل كلامه اذا لم يكن لهم فئة فاما اذا كانت يقتل
الامام الاسير وان شاء حبسه لما ذكرنا ش اي عند قوله ويحبسهم الى قوله دفعا لشرهم
وعند الائمة الثلاثة لا يقتل الاسير بل يحبسه م ولانهم ش اي ولان البغاة م مسلمون والاولى
لعصم النفس والمال ش للحديث المشهور م ولا بأس بان يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون اليه
ش اي الى سلاحهم لاجل القتال م وقال الشافعي لا يجوز ش وبه قال احمد في رواية م والكراع على هذا
الخلاف ش اي الخلاف الذي بيننا وبين الشافعي يعني يجوز استعمال الكراع وهو الخيل عند الحاجة عند
الحاجة عندنا وقال الشافعي واحمد في رواية لا يجوز وبقولنا قال مالك واحمد في رواية م له ش
اي للشافعي م انه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رضي الله عنه قسم السلاح
بين اصحابه بالبصرة ش وروى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن فطر عن منذر عن ابن
الحنفية ان عليا قسم يوم الجمل في العسكر ما اجافوا عليه من كراع والسلاح م وكانت قسمته للحاجة
لا للتمليك ش يعني كانت قسمته قسمة استعانة لدفع الحاجة لا قسمة تمليك ولهذا لما وضعت الحرب
اوزارها ردها اليهم م ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي
اولى والمعنى فيه ش اي المعنى المجوز في استعمال اسلحة اهل البغي وكراعهم م الحاق الضرر الادنى
ش وهو ضرر صاحب السلاح وصاحب الكراع م لدفع الضرر الاعلى ش وهو الضرر العام الواقع على
عامة المسلمين فيتحمل الادنى لدفع الاعلى م ويحبس الامام اموالهم ولا يردها عليهم ولا يقسمها حتى
يتوبوا فيردها عليهم اما عدم القسمة فلما بيناه ش اشارة الى قول علي رضي الله عنه ولا يوخذ مال
قاله الاكمل قلت ليس كذلك بل اشارة الى قوله لانه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به م واما
الحبس فلدفع شرهم بكسر شوكتهم ش كيلا يستعينوا بها علينا م ولهذا ش اي ولاجل كسر شوكتهم
ش يحبسها عنهم وان كان لا يحتاج اليها الا انه ش اي ان الامام يبيع الكراع لان حبس الثمن انظر ش
لصاحب الكراع م وايسر ش للحافظ لان ابقاءه يحتاج الى النفقة والخدمة م واما الرد بعد التوبة
فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فيها ش يعني اموال اهل البغي لا تستغنم لعصمتها فلا يقسم
لاجل هذا بين اهل العدل لكنها تحبس ضرورة دفع الشر فاذا اندفعت الضرورة بتوبتهم ردت
اليهم م وما جباه اهل البغي من البلاد التي غلبوا عليها من الخراج والعشر لم ياخذه الامام
ثانيا ش وبه قال الشافعي واحمد وابن الماجشون المالكي وقال ابن القاسم لا يعتبر ذلك وعلى
من اخذ منه الزكوة الاعادة وبه قال ابو عبيد لان الاخذ ممن لا ولاية له م لان ولاية الاخذ
له ش اي للامام م باعتبار الحماية ولم يحمهم ش الا ترى الى قول عمر رضي الله عنه ان كنت لا احميهم
فلا اجبيهم م فان كانوا ش اي اهل البغي ان كانوا صرفوا الذي اخذوه م في حقه ش اي في جهته
التي عينها الشارع له م اجزى من اخذ منه لوصول الحق الى مستحقه فان لم يكونوا صرفوه في
حقه فعلى اهله فيما بينهم وبين الله تعالى ان يعيدوا ذلك لانه لم يصل الى مستحقه ش لان
سقوط المطالبة قضاء لا يوجب سقوطها ديانة م قال ش اي المصنف رحمه الله تعالى م
قالوا ش اي المشايخ م لا اعادة عليهم في الخراج ش ديانة ايضا لانهم محل الخراج م لانهم مقاتلة
فكانوا مصارف وان كانوا اغنياء وفي العشر ان كانوا فقراء كذلك ش لا اعادة عليهم م
لانه ش اي لان العشر م حق الفقراء ش من اهل الاسلام م وقد بيناه في الزكوة
ش اي وقد بينا الحكم المذكور بتفصيل في الفصل م وفي المستقبل ياخذ الامام ش اي في

الحول لاني يأخذ الامام العشر والخراج م لانه ش اي الامام م يحميهم فيه ش اي في المستقبل من
الزمان م لظهور ولايته ش حينئذ م ومن قتل رجلا وهما ش اي والحال انهما م من عسكر اهل
البغي ثم ظهر ش بضم الظاء اي غلب عليهم م فليس عليهم شيء ش اي لا يجب على القاتل دية ولا قصاص
وقالت الائمة الثلاثة تؤخذ بموجب جنايته اي جناية كانت لعموم الايات والاخبار م لانه لا ولاية
لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا ش للقتل م كالقتل في دار الحرب ش لعدم الولاية م
وان غلبوا ش اي البغاة على مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر
ش اي غلب عليه بان وقعت عنها ايدي البغاة م فانه يقتص منه ش اي من القاتل م وتاويله ش اي
تاويل قوله فانه يقتص منه م وانما قال المصنف وتاويله لان المسالة التي ذكرها من مسائل الجامع
الصغير ولم يذكر فيه اذا لم يجر على اهله احكامهم وانما ذكرها فخر الاسلام البزدوي في شرحه
للجامع الصغير ونقله المصنف منه هكذا حيث قال م اذا لم يجر على اهله ش اي اهل هذا المصر
م احكامهم ش اي احكام البغاة الذين غلبوا عليه م وازعجوا قبل ذلك ش اي ازعج اهل البغي
قبل اجراء احكامهم على اهل المصر وازعجوا على صيغة المجهول من ازعجه اي قلعه من مكانه
م وفي ذلك ش اي وفيما لم يجر احكامهم م لم ينقطع ولاية الامام فيجب القصاص ش لان استيلاءهم
كالمتعارض وبقاء ولاية الامام م واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه وان
قتله الباغي ش اي وان قتل الباغي رجلا من اهل العدل وقال كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان
قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا ش اي المذكور من الاحكام م عند ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف لا يرث الباغي في الوجهين ش اي فيما اذا قال كنت على حق وفيما اذا قال كنت على الباطل
م وهو قول الشافعي ش اي قول ابي يوسف هو قوله في القديم م واصله ش اي واصل هذا الخلاف
م ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي
اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ش وبه قال احمد م ويأثم ش لانه قتل نفسا م وقال
الشافعي في القديم يجب الضمان وبه قال مالك م وعلى هذا الخلاف ش اي المذكور م اذا تاب
المرتد وقد اتلف نفسا ش اي والحال انه قد كان اتلف نفسا او مالا ش لا يجب الضمان عندنا
وعلى قول الشافعي في القديم يجب م له ش اي للشافعي م انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا
معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ش اي قياسا على ما اذا اتلف قبل ان يكون لهم
منعة م ولنا اجماع الصحابة رواه الزهري ش اي محمد بن مسلم الزهري اجماع الصحابة
انه لا يضمن الباغي اذا اتلف العادل وقال الاترازي ذكر اصحابنا في كتبهم كفخر الاسلام وغيره عن
الزهري انه قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا
على ان كل دم استحل بتاويل القرآن فهو موضوع وكل مال استحل بتاويل القرآن فهو موضوع
وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع وما كان قائما يرد انتهى قلت روى عبد
الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر عن الزهري ان سليمان بن هشام كتب اليه يسأله عن امراة
خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك ولحقت بالحرورية فتزوجت ثم انها رجعت
الى اهلها تائبة قال الزهري فكتبت اليه اما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع رأيهم على ان لا يقيموا على احد حدا
في فرج استحلوه بتاويل القرآن ولا قصاص في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد مال استحلوه بتاويل
القرآن الا ان يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه واني ارى ان ترد الى زوجها وان يحد من افترى

عليها انتهى م ولانه ش اي ولان الباغي م اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ش اي من التاويل
ملحق بالصحيح ش اي بالتاويل الصحيح م اذا ضمت اليه ش اي الى التاويل م المنعة ش الدافعة وقوله
م في حق الدفع يتعلق بقوله ملحق بالصحيح ش اي في دفع الضمان بيانه ان الخوارج يستحلون دماء
المسلمين بالمعصية صغيرة كانت او كبيرة لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها وتاويلهم هذا وان كان فاسدا لكن اعتبر في حق دفع الضمان لما روي عن الزهري انفا
وقال في تحفة الفقهاء هذا اذا اتلفوا في حال المنعة فاما اذا اتلفوا اموالهم ونفوسهم قبل
ظهور المنعة او بعد الانهزام فانهم يضمنون لانهم من اهل دار الاسلام ثم قال هذا جواب
الحكم وينبغي ان يضمن كل واحد من الفريقين للاخر ما اتلف من النفس والاموال لكونها معصومة في هذه
الحالة الا بطريق الدفع م كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم ش يعني لعدم ما اسلموا م وهذا ش اشارة
الى قوله والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم م لان الاحكام ش اي احكام الشرع
في حق الدنيا م لا بد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام ش يعني من الباغي م لاعتقاد الاباحة
عن تاويل ش اي لا التزام منه لنا وتاويله الفاسد ان مال العادل يباح ويجوز اراقة دمه لان من
عصى الله صغيرة او كبيرة فقد كفر م ولا الزام لعدم الولاية ش اي ولا الزام على الباغي لعدم
ولاية الامام م لوجود المنعة ش اي منعة اهل البغي بخلاف ما قبل ظهور المنعة م والولاية
ش جواب عن قول الشافعي اعتبارا بما قبل المنعة اي ولاية الامام م باقية قبل المنعة ش ثابتة
عليهم كما كانت م وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا ش اي من حيث الاعتقاد بخلاف الامام
ش حيث يثبت سواء كانت لهم منعة او لم تكن م لانه لا منعة في حق الشارع ش ومنعتهم في حق
الشارع كلا منعة فلا يكون وجود منعتهم دافعا للاثم م اذا ثبت هذا ش اشارة الى قوله
لان الاحكام لا بد فيها الى اخره م فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق فلا يمنع الارث ش لان
حرمان الارث جزاء فعل محظور فلا يناط بقتل مباح م ولابي يوسف في قتل الباغي العادل
ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع ش اي في حق دفع الضمان م والحاجة ههنا الى استحقاق
الارث ش حاصل هذا الكلام ان التاويل الفاسد يعتبر في حق دفع الضمان يعتبر ايضا في دفع الحرمان
ايضا م اذ القرابة ش اي لان القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد ش اي التاويل الفاسد
فيه ش اي في دفع الحرمان م الا ان من شرطه ش استثناء من قوله فيعتبر الفاسد ومعنى الا ان
من شرطه ش اي من شرط الارث م بقاءه ش اي بقاء الباغي على ديانته ش يعني يكون مصرا على الاخر
ش اي للضمان م فوجب الضمان ش لعدم الدافع م ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم
ش اي عساكر اهل الفتنة م لانه اعانة على المعصية ش قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان م وليس ببيعه ش اي ببيع السلاح م بالكوفة من اهل الكوفة
ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس ش لانه خبر ليس م لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح
ش واهل الفتنة فيها قليل ويقيد بالكوفة باعتبار ان البغاة خرجوا منها اولا والا فالحكم في
غيرها كذلك م وانما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصنعة ش مجددة فانه لا باس
ببيعه من اهل الفتنة واوضح ذلك بقوله م الا يرى انه يكره بيع المعازف ش جمع معزف بكسر
الميم وهو ضرب من الطنابير يتخذه اهل اليمن م ولا يكره بيع الخشب ش الذي يتخذ منه المعازف
م وعلى هذا ش الحكم م الخمر مع العنب ش حيث لا يجوز بيع الخمر ويجوز بيع عصير العنب والفرق لابي
حنيفة بين كراهة بيع السلاح من اهل الفتنة وعدم الكراهة بيع العصير ممن يتخذ خمرا ان

الضرر هنا يرجع الى العامة وهناك يرجع الى الخاصة • فروع • يكره ان يبعث برؤس البغاة
او الحربي الى الآفاق الا اذا كان في ذلك وهن لهم فلا بأس به • وقتلى اهل العدل شهداء
تفعل بهم ما يفعل بالشهداء • وقتلى اهل البغي لا يصلى عليهم سواء كانت لهم فئة او لا هو الصحيح
ولكن يغسلون ويكفنون • لصوص غير منا ولئن غلبوا على مدينة وقاتلوا وسلبوا الانفس والاموال
اموالا اخذوا بالجميع وكذا اذا خرج جماعة لا منعة لهم ولا خلاف فيه لاهل العلم • ولا يجوز استعانة
اهل البغي باهل الحرب وادع اهل البغي اهل الحرب فاغار اهل الحرب على اهل العدل يسبون
ويقتلون لانهم نقضوا العهد • ولو طلب اهل البغي الموادعة اجيبوا ان كان خيرا لنا ولا يأخذ
الامام منهم شيئا • ولو نصب اهل البغي قاضيا يصلح للقضاء ان كان من اهل العدل يجوز بلا خلاف
وان كان منهم بان كان ممن يستحل دماء اهل العدل واموالهم لا يجوز بلا خلاف • وان كان ممن
لا يستحل لا يجوز عندنا • ويجوز عند الشافعي واحمد • ولو كتب قاضيهم الى قاضي اهل العدل كتابا
سئل فلا خلاف والا فالاولى ان لا يقبل كسرا لقلوبهم • وعندنا كل متسلط اذا تم سلطنته يصير
سلطانا يصح تقليد القضاة فيصح منه ما يصح من السلطان العادل وبالله العصمة وهو ولي
التوفيق • م • كتاب اللقيط • ش اي هذا كتاب في

بيان احكام اللقيط والمناسبة بين كتاب اللقيط وكتاب السير من حيث ان فيهما عرضية الفوات
للانفس والاموال وقدم اللقيط على اللقطة لما ان ذكر النفس مقدم وهو على وزن فعيل
بمعنى مفعول من اللقط وهو الرفع ومعناه لغة ما يلقط اي ما يرفع من الارض وفي الشرع اللقيط
اسم لمنبوذ طرحه اهله خوفا من العيلة او فرارا من تهمة الزنا • قال المصنف رحمه الله م اللقيط
سمي به باعتبار ماله لما انه يلقط ش اشار به الى انه من باب تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه
كما في قوله من قتل قتيلا فله سلبه وكما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا م والالتقاط مندوب
اليه ش اي رفع اللقيط من الارض مستحب م لما فيه من احيائه ش لانه على شرف الهلاك واحياء
الحي بدفع سبب الهلاك عنه قال تعالى ومن احياها فكانما احيى الناس جميعا ولهذا كان رفعه
افضل من تركه لما في تركه من ترك الترحم على الصغار وقال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث
وفي رفعه اظهار الشفقة على الصغار وهو افضل الاعمال بعد الايمان بالله والتعظيم لامر الله
والشفقة على خلق الله كذا في المبسوط م وان غلب على ظنه ضياعه ش اي على ظن الشخص ضياع
اللقيط بتركه م فواجب ش اي فالتقاطه حينئذ واجب وقال الشافعي ومالك واحمد رفعه
فرض كفاية الا اذا خاف هلاكه فحينئذ فرض عين لاجماع الامة لكن رأى اعمى يقع في البير يفترض
عليه حفظه عن الوقوع وتمسكوا على وجوبه بقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى م اللقيط
حر ش اي في جميع احكامه حتى يحد قاذفه ولا يحد قاذف امه ذكره في شرح الطحاوي ولا
خلاف في انه حر الا ما روي عن النخعي شاذا انه قال ان رفعه حسبة فهو حر ولو اراد ان
يسترقه فهو له وهذا مخالف لاجماع العلماء م لان الاصل في بني ادم انما هو الحرية ش اذ الكل
اولاد ادم وحوا صلوات الله عليهما وسلامه وكانا حرين ولان الرق لعارض الكفر والاصل
عدم العارض م وكذا الدار دار الاحرار ش اي الدار دار الاسلام فمن كان فيها يكون حرا باعتبار
الظاهر م ولان الحكم للغالب ش لان الغالب فيمن يسكن دار الاسلام الاحرار والعبرة للغالب م
ونفقته في بيت المال ش اي اذا لم يكن معه مال م هو المروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ش اما
الرواية عن عمر رضي الله عنه فاخرجها مالك في الموطا في كتاب الاقضية عن ابن شهاب الزهري

عن سنين

عن سنين ابي جميلة رجل من بني سليم انه وجد منبوذا في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال فجئت
به الى عمر فقال ما حملك على اخذ هذه النسمة فقال وجدتها ضايعة فاخذتها فقال له عريفه يا امير
المؤمنين انه رجل صالح قال كذلك قال نعم فقال عمر رضي الله عنه اذهب به فهو حر وعلينا نفقته
ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا مالك عن ابن شهاب حدثني ابو جميلة انه وجد منبوذا
على عهد عمر بن الخطاب فاتاه به فاتهمه عمر فاثني عليه خيرا فقال عمر هو حر وولاؤه لك ونفقته
من بيت المال ورواه الطبراني في معجمه من طريق عبد الرزاق ورواه الدارقطني في كتاب العلل
وزاد فيه زيادة حسنة وهي ابو جميلة ادرك النبي صلى الله عليه وسلم وحج معه حجة
الوداع وهي زيادة صحيحة انتهى • قلت سنين بضم السين المهملة وفتح النون وسكون
الياء اخر الحروف وفي اخره نون وكنيته ابو جميلة بفتح الجيم وقال ابن ماكولا ادرك النبي
صلى الله عليه وسلم وقال انه شهد معه حنينا وحدث عن ابي بكر رضي الله عنه وروى عنه
ابن شهاب يعني محمد بن مسلم الزهري واما الرواية عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه فاخرجها
عبد الرزاق حدثنا سفيان الثوري عن الزهري بن ثابت عن ذهل بن اوس عن تميم انه
وجد لقيطا فاتى به الى علي رضي الله عنه فالحقه بامة انتهى وذكر المكاكي فقال عن علي
انه قال نفقته في بيت المال وولاؤه للمسلمين م ولانه ش اي ولان اللقيط م مسلم عاجز عن
التكسب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذي لا مال له ولا قرابة ش والجامع بينهما الاسلام
والعجز عن الاكتساب وعدم المال وعدم من تجب عليه نفقته م ولان ميراثه ش اي
ميراث اللقيط لبيت المال لعدم وارثه م والخراج بالضمان ش الخراج ما يخرج من غلة
الارض او الغلام يقال خراج غلامه اذا اتفقا على ضريبة يؤديها اليه في وقت معلوم
ومعنى الخراج بالضمان اي الغلة بسبب انه ضمنته يعني ان ميراث اللقيط لما كان
لبيت المال كان مؤنة نفقته في بيت المال لان الغرم بازاء الغنم وقال الاكمل قوله الخراج بالضمان
اي له غنمه وعليه غرمه اي غلة العبد المعيب للمشتري قبل الرد لانه قبل الرد في ضمانه
م ولهذا كانت جنايته فيه ش اي لاجل كون الخراج بالضمان كانت جناية اللقيط في
بيت المال م والملتقط متبرع في الانفاق عليه ش اي على اللقيط م لعدم الولاية ش اي
لعدم ولايته في التصرف في جهته فيكون متبرعا م الا ان يأمره القاضي به ش اي بالانفاق
عليه م ليكون ش ما ينفقه عليه م دينا عليه لعموم الولاية ش اي ولاية القاضي وان امر
القاضي بذلك مطلقا ولم يقل على ان يكون دينا عليه ذكر في مختصر العصام انه يكون
دينا عليه ويرجع عليه اذا كبر وذكر في الكافي انه لا يكون دينا عليه ولا يرجع عليه وهذا
اصح لان الامر المطلق يحتمل قد يكون للحث في اتمام ما شرع فيه من التبرع وقد يكون للرجوع
وانما يزول هذا الاحتمال اذا شرط ان يكون دينا عليه وان كان مع اللقيط مال او دابة
له ينفق عليه من ماله بامر القاضي لان اللقيط حر وما في يده فهو له بظاهره هكذا ذكر في الفتاوى
الولوالجي م قال ش اي القدوري م فان التقطه رجل لم يكن لغيره ان يأخذه منه لانه ثبت
له حق الحفظ لسبق يده عليه ش اي على اللقيط فكان اولى به كما في ساير المباحات م فان ادعى
مدع انه ابنه فالقول قوله ش اي لفظ القدوري وقال المصنف م معناه ش اي معنى كلام
القدوري اذا لم يدع الملتقط نسبه ش اي نسب اللقيط اما اذا ادعى الملتقط نسبه فهو
اولى لانهما استويا في الدعوى ولاحدهما يد فكان صاحب اليد اولى وكذا اذا كان الملتقط

رى

ذميا فهو اولى من المسلم الخارج حتى اذا كان في يد ذمي يدعي انه ابنه واقام احد من المسلمين انه
ابنه فهو للذمي يحكم بيده واما لو كان يدعي اللقيط خارجين احدهما مسلم والاخر ذمي واقاما بينة من
المسلمين يقضي للمسلم فالحاصل ان الترجيح في باب النسب اولا باليد كما في الذخيرة والايضاح وقال
الشافعي واحمد الترجيح بقول القافة م وهذا استحسان ش اي هذا الذي ذكره القدوري
م استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه يتضمن ابطال حق الملتقط ش من حق الحفظ والقيام
المسلمين من الولاء فلا تقبل من غير بينة م وجه الاستحسان انه ش اي ان ادعاء المدعي
لنسبه م اقرار للصبي بما ينفعه ش من حيث وجوب النفقة والحضانة فتقبل قوله م لانه
ش اي لان اللقيط م يتشرف بالنسب ويعير بعدمه ش اي بعدم النسب م ثم قيل يصح في حقه
ش هذه اشارة الى اختلاف المشايخ في ادعاء الخارج ان الملتقط ابنه فقال بعضهم يصح ادعاؤه في حق
النسب يعني في حق ثبوته لا في حق ابطال الملتقط وهو معنى قوله م دون ابطال يد الملتقط ش ه
وقال بعضهم تبطل يده فيهما جميعا وهو معنى قوله م وقيل يبتني عليه ش اي على ثبوت
النسب م بطلان يده ش اي يد الملتقط لان الاب احق بالولد من الاجنبي ويجوز ان يثبت الشيء ضمنا
وان لم يثبت قصدا كما يثبت الارث بشهادة القابلة على الولادة حكما م ولو ادعاه الملتقط ش اي
ولو ادعى نسب اللقيط الملتقط وهو الذي التقطه وهذا ذكره المصنف تفريعا لمسالة القدوري
م قيل يصح ش اي ادعاؤه م قياسا واستحسانا ش يعني من حيث القياس ومن حيث الاستحسان
لانه لم يبطل بدعواه حق احد ولا منازع له في ذلك م والاصح انه على القياس والاستحسان ش
اي على اختلاف حكم القياس مع حكم الاستحسان يعني في القياس لا يصح وفي الاستحسان يصح كما في
دعوى غير الملتقط وهذا لم يذكره [illegible] الكرخي وانما ذكره الطحاوي فقال القياس ان لا يصح دعواه
الا بالبينة وفي الاستحسان يصح بغير بينة ثم اعلم ان وجه القياس ههنا غير وجه القياس في دعوى
الاجنبي فانه ان دعوى الاجنبي انما لا يصح قياسا للزوم بطلان حق الملتقط ودعوى الملتقط
انما لا يصح قياسا لتناقض كلامه لانه لما زعم انه لقيط كان نافيا لنسبه لان ابنه لا يكون لقيطا
في يده فلما ادعى انه ابنه كان مناقضا لا محالة ووجه الاستحسان ظاهر وهو ان فيه نفعا للصبي
من حيث وجوب النفقة والحضانة وثبوت النسب ويحصل له الشرف بذلك وما قيل من التناقض
في وجه القياس ليس بمعتبر لاشتباه الحال فربما يكون الصبي منبوذا لبعض الحوادث فيظن الملتقط انه
لقيط ثم يستبين انه ولده فلا يتناقض ولئن سلمنا التناقض ظاهرا لكنه لا يمنع ثبوت النسب
كالملاعن اذا اكذب نفسه م وقد عرف في الاصل ش اي قد عرف حكم هذا في المبسوط وهو ما ذكرناه
م وان ادعاه اثنان ش اي وان ادعى اللقيط شخصان من خارج م ووصف احدهما علامة في جسده
ش اي في جسد اللقيط مثل شامة او سلعة او ثؤلول ونحو ذلك م فهو اولى به ش اي فالذي وصف
علامة اولى باللقيط م لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة كلامه ش يجب على الملتقط دفعه
اليه ه وقال الشافعي واحمد والليث وابو ثور والاوزاعي تعتبر قول القافة واذا اشتبه على
القافة يقرع وكذا اذا تعارضت بينتاهما حدث المنذري وقال مالك لا يثبت النسب الا ببينة او
يكون لدعواه وجه كرجل عرف انه لا يعيش له الولد فزعم انه رماه لانه سمع اذا طرح عاش ونحو ذلك
مما يدل على صدقه وقال اشهب يلحق بمجرد الدعوى اذا ادعاه ملتقطه او غيره الا ان يتبين كذبه
كذا في جواهر المالكية م وان لم يصف احدهما علامة فهو ابنهما لاستوائهما في السبب ش وهو
الدعوى لانها سبب الاستحقاق في حق اللقيط وقد مر خلاف الشافعي واحمد في اعتبارهما قول القافة

وان كان المدعي اكثر من اثنين ه روي عن ابي حنيفة انه جوز الى خمسة ولا يلحق باكثر من اثنين عند ابي يوسف
وبه قال احمد في رواية وقال محمد لا يلحق باكثر من ثلاثة وبه قال احمد في رواية ه وفي الايضاح لو وافق بعض
العلامة وخالف البعض سقط الترجيح ه وفي الذخيرة وهذا بخلاف اللقطة لو تنازعا فيها ووصف
احدهما وافق حيث لا يرجح صاحب الوصف بل اذا انفرد الواصف يحل للملتقط دفعها اليه ولا يجب وههنا
يلزمه دفعه والفرق ان في فصل اللقيط قد وجد ما هو سبب الاستحقاق وهو الدعوى لانها سبب
الاستحقاق في فصل اللقيط الا ترى انه لو انفرد بدعوى اللقيط قضي له به كما لو اقام البينة فيعتبر
الوصف للترجيح سببا للاستحقاق واما في اللقطة فالدعوى ليست بسبب للاستحقاق حتى يترجح بالوصف
فلو اعتبر الوصف اعتبر لاجل الاستحقاق والوصف لا يصلح سببا له فافترقا م ولو سبقت دعوى
احدهما فهو ابنه لانه ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الاخر البينة لان البينة
اقوى ش لما بعد دعواه لها ه وفي الشامل ادعته امراة انه ابنها لم يقبل الا ببينة لان في دعوى
المراة حمل النسب على الزوج واذا ادعته امراتان واقامتا البينة فهو ابنهما عند ابي حنيفة
في رواية ابي حفص وعندهما لا يكون ابن واحدة منهما وهو رواية ابي سليمان عن ابي حنيفة
ايضا ه وفي وجيز الشافعية ولو ازدحم اثنان تقدم من سبق فان استويا قدم الغني على الفقير
والبلدي على القروي والقروي على البدوي وكل ذلك نظرا للصبي وظاهر العدالة يقدم على
المستور في احسن الوجهين ه فان تساويا من كل وجه اقرع بينهما وسلم الى من خرجت قرعته م وان
وجد ش اي اللقيط م في مصر من امصار المسلمين او في قرية من قراهم فادعى ذمي انه ابنه ثبت
نسبه منه وكان مسلما ش هذه لفظ القدوري في مختصره وقال المصنف م وهذا استحسان
ش والقياس ان لا يثبت نسبه من الذمي لان المنبوذ في دار الاسلام محكوم عليه بالاسلام بدليل
الصلوة عليه اذا مات ودفنه في مقابر المسلمين واذا ثبت اسلامه بحكم دار الاسلام لا يصدق
الذمي على دعواه لان كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه واشار
الى وجه الاستحسان بقوله م لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغير ش من حيث وجوب
النفقة والحضانة م وابطال الاسلام ش اي ويتضمن دعواه ايضا ابطال الاسلام م الثابت
بالدار ش اي بدار الاسلام م وهو يضره ش اي وابطال الاسلام يضر اللقيط ولا يمتنع ان يكون
للذمي ولد مسلم ولهذا يكون ولده مسلما اذا اسلمت امه وقال الكرخي في مختصره ه قال ابن سماعة
عن محمد في النوادر في الرجل الملتقط اللقيط فيدعيه نصراني قال فهو ابنه وهو مسلم وان كان
عليه زي الاسلام فاني اجعله مسلما واثبت نسبه من النصراني لان ذلك لا يضره ويشق عليه
قال وان كان عليه زي الشرك فهو ابنه وهو نصراني على دينه وذلك ان يكون في رقبته صليب
وعليه قميص ديباج ووسط راسه مجزوز قال هنا لفظه م فصحت دعوته ش اي دعوى الذمي
م فيما ينفعه ش اي في الشيء الذي ينفع اللقيط وهو الاسلام م دون ما يضره ش وهو ابطال
الاسلام م وان وجد ش اي اللقيط م في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة ش اي او وجد
في بيعة النصارى م او كنيسة ش اي او وجد في كنيسة اليهود م كان ش اي اللقيط م ذميا
ش لانه لما وجد في المواضع المختصة بهم كان الظاهر من حاله انه منهم فكان ذميا وان كان في
حيز الجواز ان يكون من غيرهم ولهذا الحكم بكون منبوذ وجد في دار الحرب بدلالة الظاهر ه
وان جاز ان يكون ولد مسلم تاجر او اسير م وهذا الجواب ش اي الجواب الذي ذكره القدوري
وهو قوله كان ذميا لانه لفظه في مختصره م فيما اذا كان الواجد ذميا رواية واحدة ش من

غير اختلاف فيهما م وان كان الواجد مسلما في هذا المكان ش يعني في البيعة والكنيسة م او ذميا
ش اي او كان الواجد ذميا م في مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ش اي في هذا الفصل م ففي
كتاب اللقيط ش يعني ففي رواية كتاب اللقيط من المبسوط م اعتبر المكان لسبقه ش اي لسبق المكان
على يد الواجد والسبق من اسباب الترجيح م وفي كتاب الدعوى ش من المبسوط م في بعض النسخ ش وهو
في بعض نسخه اي في بعض نسخ الدعوى من المبسوط م اعتبر الواجد وهو رواية ابن سماعة عن محمد
لقوة اليد لانه كالمباحات التي تستحق بسبق اليد فكان اعتبار الواجد اولى ثم اوضح ذلك بقوله
م الا ترى ان تبعية الابوين فوق تبعية الدار حتى اذا سبي مع الصغير احدهما ش اي احد
الابوين م يعتبر كافرا ش به لا مسلما م وفي بعض نسخه ش اي نسخ الدعوى من المبسوط م اعتبر
الاسلام نظرا للصغير ش لانه ينفعه والكفر يضره وقال الشافعي ان كان يوجد في بلد المسلمين
وفيه مسلمون او في بلد كان لهم ثم اخذه الكفار فهو مسلم وان وجد في بلد فتحه المسلمون ولا مسلم
فيه او في بلد الكفار ولا مسلم فيه فهو كافر وان وجد في بلد الكفار وفيه مسلمون فهو مسلم وقيل
هو كافر وبه قال احمد وقال مالك اعتبر المكان واشهب اعتبر الواجد في مكان اهل الكفر ترجيحا
للاسلام م ومن ادعى ان اللقيط عبده لم يقبل منه ش هذا لفظ القدوري في مختصره وقال الكاكي
يجب ان يقيد هذا بقيد بان ادعى الحر المسلم رقية المسلم لانه اذا كان المدعي ذميا ففي قبول
بينته تفصيل ان شهد مسلمان يقبل ويجعل اللقيط حرا مسلما وان شهد كافران لا يقبل وفيه
الحرية لان المدعي اذا كان عبدا واضاف ولادته الى امرأته الامة فان فيه خلافا بين ابي يوسف
ومحمد ذكر في الذخيرة الولد حر عند محمد وعبد عند ابي يوسف م لانه حر ظاهرا ش لان الاصل
في بني آدم الحرية لان الناس كلهم اولاد آدم وحواء صلوات الله عليهما وسلامه وهما كانا مسلمين
حرين فكان اولادهما احرارا تبعا لهما والرق لعارض الكفر فكانت الحرية هي الظاهر والحكم بالظاهر الى
ان يثبت خلافه بالبينة وهو معنى قوله م الا ان يقيم ش اي المدعي لما ادعى م البينة انه عبده
ش فحينئذ يكون عبده فان قيل البينة لا تقوم الا على خصم منكر ولا خصم هنا اجيب
بان الملتقط خصم لانه احق بحفظه ولا يزول يده الا بالبينة م فان ادعى عبد انه ابنه ثبت نسبه
منه ش هذا لفظ القدوري في مختصره وقال المصنف م لان المملوك قد تلد له الحرة ولا تبطل
الحرية الظاهرة بالشك ش حاصل الكلام ان المملوك قد تلد له الحرة فلا يكون عبدا وقد تلد له
الامة فيكون عبدا والظاهر في بني آدم الحرية فلا تبطل بالشك م والحر في دعوته اللقيط اولى
من العبد ش الحر مرفوع على انه مبتدأ وقوله اولى خبره وقوله في دعوته مصدر مضاف الى
فاعله وقوله اللقيط بالنصب مفعوله وقوله من العبد اي من دعوة العبد م والمسلم من الذمي
ش اي ودعوة المسلم اولى من دعوة الذمي اذا ادعى كل واحد منهما ان اللقيط ابنه م ترجيحا ش
اي لاجل الترجيح م لما هو الانظر في حقه ش اي في حق اللقيط انما ذكر المصنف هذا تفريعا
لمسألة القدوري ثم كون المسلم اولى من الذمي فيما اذا ادعيا وهما خارجان اما اذا
كان احدهما ذا اليد كان هو اولى م وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له
اعتبارا للظاهر ش اي لظاهر يده لكونه من اهل الملك لكونه حرا فيكون ما في يده له م وكذا
ش اي وكذا يكون للقيط م اذا كان ش اي المال م مشدودا على دابة هو عليها ش اي اللقيط
على الدابة م لما ذكرنا ش اشار به الى قوله اعتبارا للظاهر م ثم يصرفه الواجد اليه ش اي
الملتقط سوق عليه من ذلك المال م بامر القاضي ش لعموم ولاية القاضي لانه نصب ناظرا للامور

المسلمين وهو ظاهر الرواية م لانه مال ضائع ش اي لان المال الذي وجد مع اللقيط م مال ضائع
وللقاضي ولاية صرف مثله اليه ش اي مثل المال الضائع الى اللقيط وكذا الغيره بامره وبه قال
الشافعي فقال لو انفق بغير امر القاضي ضمنه وان لم يكن حاكم وانفق بدون الاشهاد ضمن ايضا وان
انفق بالاشهاد ففيه قولان قال في الشامل وهو مصدق في نفقة مثله م وقيل يصرف ش
اي يصرف الملتقط الى اللقيط م بغير امر القاضي لانه ش اي لان المال م للقيط ظاهرا ش اي بحسب
الظاهر م وله ش اي وللملتقط م ولاية الانفاق ش عليه م وشراء ما لا بد منه ش عطف على قوله
ولاية الانفاق اي وله شراء ما لا يستغني عنه م كالطعام والكسوة لانه من الانفاق ش اي لان
شراء ما لا بد منه من الانفاق عليه وبه قال احمد م ولا يجوز تزويج الملتقط ش اي تزويجه اللقيط م
لانعدام سبب الولاية ش للملتقط م من القرابة والملك والسلطنة ش ولم يوجد واحد منها
فلا تثبت الولاية لعدم سببها م ولا يجوز تصرفه ش اي تصرف الملتقط م في مال اللقيط اعتبارا
بالام ش اي قياسا على عدم جواز تصرفها في مال ابنها م وهذا ش اي عدم جواز تصرف الملتقط
في مال اللقيط م لان ولاية التصرف لتثمير المال ش اي لتكثيره بالنماء والربح م وذلك ش اي
تثمير المال انما م يتحقق بالرأي الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل منهما ش اي من الام والملتقط
م احدهما ش اي من الرأي الكامل والشفقة وفي الام الشفقة الوافرة دون الرأي الكامل وفي الملتقط
على العكس فلم يكن لهما ولاية التصرف في المال لعدم المقصود منهما بخلاف الاب فان له شفقة
وافرة ورأيا كاملا فكان له التصرف في النفس والمال جميعا م ويجوز ان يقبض له الهبة ش اي
يجوز للملتقط ان يقبض للقيط الهبة م لانه ش اي لان قبض الهبة له م نفع محض ش لا شك فيه
بلا خلاف م ولهذا ش اي ولكون الهبة نفعا محضا م يملكه الصغير بنفسه ش اي يملك قبض
الهبة بيده م اذا كان عاقلا ش يعقل ذلك ويميزه م وتملكه الام ش اي يملك الام قبض الهبة لابنه
م ووصيها ش اي ويملك ايضا وصي الام لانها نفع محض للصغير م ويسلمه ش اي يسلم الملتقط
اللقيط م في صناعة لانه من باب تثقيفه ش التثقيف تقويم المعوج بالثقاف وهو ما يسوى
به الرماح ويستعار للتأديب والتهذيب م وحفظ حاله ش من الاشتغال باللعب وتعلم
الفساد م ويؤاجره ش هذا لفظ القدوري في مختصره ولفظ يؤاجره ليس على قانون اللغة
وانما هو من اصطلاح الفقهاء م قال ش اي المصنف رحمه الله م هذا رواية القدوري في
مختصره يعني جواز اجارة الملتقط اللقيط على رواية القدوري في مختصره م وفي الجامع الصغير
لا يجوز ان يؤاجره ذكره في الكراهية ش اي ذكره محمد في باب الكراهية م وهو الاصح ش اي المذكور
في الجامع الصغير هو الاصح مما ذكره القدوري م وجه الاول ش اراد به رواية القدوري
م انه يرجع الى تثقيفه ش قد مر معناه آنفا م ووجه الثاني ش اراد به رواية الجامع الصغير
م انه ش اي ان الملتقط م لا يملك اتلاف منافعه ش اي منافع اللقيط بالاستخدام م فاشبه
العم ش اي فاشبه الملتقط العم اي كما لا يجوز للعم اجارة الصغير فكذلك لا يجوز للملتقط م بخلاف
الام لانها تملكه ش يعني الام تملك اتلاف منافع الصغير بالاستخدام بلا عوض فلان تملكه بالاجارة
بعوض اولى م على ما نذكر في الكراهية ش اي في آخر كتاب الكراهية في مسائل متفرقة م

كتاب اللقطة

ش اي هذا كتاب في بيان احكام اللقطة واللقيط متقاربان لفظا ومعنى وخص
اللقيط ببني آدم واللقطة لغيرهم للتمييز بينهما وقدم الاول لشرف بني آدم وقيل خص
لفظ اللقطة بالمال لان الفعلة بضم الفاء وفتح العين نعت المبالغة في الفاعل كالضحكة واللعبة

اي يتعلم اللقيط لان فيه نفعا له

والملتقط فعيل بمعنى المفعول فاللفظ الدال على الفاعلية اولى بالمال لزيادة مثل الانسان لرفعه
كانها تامر كل من راها برفعها كانها تبدي رافعه نفسها على الاسناد المجازي كما نه حلوبة وركوبة كانها تحلب
نفسها وتركب على نفسها على وجه المبالغة لزيادة رغبة من راها في الحلب والركوب ما الطفل المنبوذ لا يميل
كل من راه برفعه لزيادة ضرر حاضر فان امه نبذته تضيعا لضرر حاضر بخلاف اللقطة فان فيها
نفعا حاضرا وفي المغرب اللقطة الشي الذي تجده ملقي فتاخذه وقيل هي المال الضائع عن صاحبه يلتقطه
غيره وعن الخليل اللقطة بفتح القاف اسم للملتقط لان ما جاء على فعلة فهو اسم للفاعل وبسكون القاف
المال الملتقط مثل الضحكة الذي يضحك منه وعن الاصمعي وابن الاعرابي والفرا بفتح القاف اسم
للمال ايضا م اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها ش
هذا لفظ القدوري في مختصره وشرط الاشهاد كما ترى بلا ذكر خلاف حتى اذا هلكت عنده وقد
ترك الاشهاد يضمن وقال الطحاوي في مختصره ان ابا حنيفة كان يقول ان كان اشهد على ذلك
فلا ضمان عليه فيها وان لم يشهد على ذلك كان عليه ضمانها وقال ابو يوسف لا ضمان عليه
فيها اشهد على انه اخذها ليعرفها او لم يشهد بعد ان يحلف بالله ما اخذها الا ليعرفها ثم
قال الطحاوي وبه ناخذ ولم يذكر الطحاوي قول محمد وذكر في المنظومة والمختلف والحصر
والعتابي والولوالجي وخلاصة العتابي قول محمد مع ابي حنيفة وذكر في التحفة وشرح الاقطع
قول محمد مع قول ابي يوسف ثم علل المصنف ما ذكره القدوري بقوله م لان الاخذ ش اي اخذ
اللقطة م على هذا الوجه ش اي على وجه الاشهاد عند الاخذ م ماذون فيه شرعا ش لاجل الحفظ
على صاحبها واذن الشارع ليس باقل من اذن المالك فاذا اذن المالك فلا ضمان فكذا اذا اذن
الشارع الا ترى ان الوديعة لا يجب فيها الضمان لوجود الاذن فكذا هنا فان قلت
من قوله صلى الله عليه وسلم من اصاب لقطة فليشهد ذوا عدل رواه اسحق بن راهويه في مسنده
عن عياض بن حمار عنه عليه السلام فانه يدل على ان له ان ياخذها بالاشهاد م بل هو الافضل
ش اي بل اخذ اللقطة افضل قال في الشامل اخذ اللقطة مندوب اليه لقوله تعالى وتعاونوا
على البر والتقوى وفي المبسوط اختلف في رفعها فالمتقشفة يقولون لا يحل رفعها لانه اخذ
مال الغير بغير اذنه وذا حرام شرعا وهو يخالف الحديث واجماع الامة وقال بعض التابعين
يحل رفعها ولكن الترك افضل وبه قال احمد في الاصح واشار المصنف الى ان رفعها افضل
م عند عامة العلماء ش اذا وجدها بمضيعة وامن على ذلك وهو رواية عن احمد واختارها
ابو الخطاب الحنبلي وعن الشافعي في قول اذا امن عليها رفعها واجب وقال مالك ان كان شيئا
له بال فرفعه احب الي لان فيه حفظ مال المسلم فكان اولى من تضييعه وفي شرح الاقطع
يستحب اخذ اللقطة ولا يجب وقال في النوازل قال ابو نصر محمد بن محمد بن سلام ترك اللقطة
افضل في قول اصحابنا من رفعها ورفع اللقيط افضل من تركه وقال في خلاصة العتابي
ان خاف ضياعها يفترض الرفع وان لم يخف يباح رفعها اجمع العلماء عليه والافضل الرفع
في ظاهر المذهب وقال في العتابي والولوالجي اختلف العلماء في رفعها قال بعضهم رفعها
افضل من تركها وقال بعضهم يحل رفعها وتركها افضل وقال الاسبيجابي في شرح الطحاوي
ولو رفعها ووضعها في مكانه ذلك فلا ضمان عليه في ظاهر الرواية وقال بعض مشايخنا
هذا اذا اخذ ولم يبرح عن ذلك المكان حتى وضع هناك فاما اذا ذهب عن مكانه ذلك ثم
اعادها ووضعها فيه فانه يضمن وقال بعضهم اذا اخذها ثم اعادها الى ذلك المكان

فهو ذاهب ذهب عن ذلك المكان او لم يذهب وهذا خلاف ظاهر الرواية م وهو الواجب ش اي رفعها
هو الواجب م اذا خاف الضياع ش اي ضياع اللقطة م على ما قالوا ش اي المشايخ لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فاذا كان وليه وجب عليه حفظ ماله وفي الذخيرة مفترض رفعها
اذا خاف ضياعها بتركه م واذا كان كذلك ش اي اذا كان اخذ اللقطة ماذونا فيه م لا يكون
مضمونا عليه ش اي على الملتقط لجواز الاخذ له شرعا م وكذا ش اي وكذا لا يكون الملتقط مضمونا
م اذا تصادقا ش اي المالك والملتقط م انه ش اي الملتقط م اخذها للمالك لان تصادقهما
حجة في حقهما وصار ش اي تصادقهما م كالبينة ش يعني ان البينة اذا وجدت عند الاخذ
لا يجب الضمان فكذا اذا وجد التصادق م ولو اقر انه اخذها لنفسه يضمن بالاجماع ش ذكر
هذا تفريعا لمسالة القدوري وانما قيد بالاجماع احترازا عن الضمان الذي يلزم عند عدم
الاشهاد عند ابي حنيفة لان فيه خلاف ابي يوسف م لانه ش اي لان الملتقط م اخذ مال غيره
بغير اذنه وبغير اذن الشرع ش فكان غاصبا وقال في شرح الطحاوي ولو اخذها لياكلها
لا ليردها على صاحبها ثم هلكت فانه يضمن ولا يبرا عن ضمانها حتى يدفعها الى صاحبها م وان لم
يشهد الشهود عليه ش اي عند الالتقاط م وقال الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يضمن ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد لان الاشهاد
غير واجب عندهم بل هو مستحب وذكر في شرح الاقطع قول محمد مثل قول ابي يوسف م والقول
قوله ش اي قول الملتقط مع يمينه م لان الظاهر ش اي ظاهر الحال م شاهد له ش اي للملتقط م
لاختياره الحسبة دون المعصية ش اي لاختيار الملتقط واحد الله تعالى والحسبة اسم من
الاحتساب كالعدة من الاعتداد وانما قيل احتسب العمل لمن ينوي به وجه الله تعالى لان له
حينئذ ان يعتد عمله فجعل في حال مباشرة الفعل كانه معتد كذا ذكره الزمخشري في
الفائق وحاصل الكلام ان مطلق فعل المسلم محمول على ما يحل شرعا قال عليه السلام لا تظنن
بكلمة خرجت من في اخيك سوا وانت تجد لها محملا في الخير وانما كان القول قوله لان صاحبها
يدعي سبب الضمان وهو ينكر فالقول له كما في الغصب م ولهما ش اي ولابي حنيفة ومحمد م
انه ش اي ان الملتقط م اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير ش بغير اذنه م وادعى ما يبريه
ش بضم الياء من الابراء اي ما يبريه عن الضمان م وهو الاخذ ش اي دعواه ما يبريه ش الاخذ
لمالكه وفيه ش اي وفي قوله هذا م وقع الشك ش وهو انه يحتمل انه اخذ لنفسه فيضمن ويحتمل
انه اخذ لمالكه فلا يضمن فوقع الشك م فلا يبرا ش عن الضمان م وما ذكره ش اي والذي ذكره
ابو يوسف م من الظاهر ش وهو قوله لان الظاهر شاهد له م يعارضه مثله ش اي مثل ذلك
الظاهر وهو ان يقال الاصل والظاهر ان يكون تصرف الانسان له لا لغيره وذكر في شرح
العتابي هذا الاختلاف اذا كان متمكنا من الاشهاد فان لم يتمكن لعدم من يشهد على ذلك او لخوفه
على ان ياخذ منه ظالم فالقول قوله مع اليمين بالاجماع ولا ضمان عليه في ترك الاشهاد م ويكفيه
ش اي ويكفي الملتقط م في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة ش اي ينادي ويقول من
راى لقطة كذا وكذا م فدلوه ش بضم الدال وتشديد اللام م علي ش بتشديد الياء سواء م
كانت اللقطة واحدة او اكثر ش يعني كانت اللقطة من جنس واحد ومن اجناس مختلفة بان تكون
ذهبا وفضة او اثوابا يكفيه ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة ولا يحتاج الى الزيادة م لانها
ش اي لان اللقطة م اسم جنس ش فيتناول الجميع وعند احمد ينبغي ان يذكر جنسها من ذهب

او فضة • وفي شرح الطحاوي ولو قال التقطت لقطة او ضالة او قال عندي شيء فمن سمعتموه يسأل
شيئا فدلوه علي فلما جاء صاحبها قال هلكت لا ضمان عليه وكذلك لو وجد لقطتين فقال من سمعتموه
يسأل شيئا فدلوه علي ولم يقل عندي لقطتان وكذلك لو قال عندي لقطة برئ من الضمان وان
كانت عشرة بعد أكله اشهادا انه انما اخذها ليردها على صاحبها • وقال شمس الائمة الحلواني •
ادنى ما يكون في التعريف ان يشهد عند الاخذ ويقول آخذها لاردها فان فعل ذلك ولم يعرفها
بعد ذلك كفى م قال ش اي القدوري م فان كانت ش اي اللقيطة م اقل من عشرة دراهم عرفها
اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا ش هذا لفظ القدوري في مختصره م قال ش اي المصنف
رحمه الله م هذه رواية عن ابي حنيفة ش اي هذه الرواية التي ذكرها القدوري بالترديد رواية
م عن ابي حنيفة رضي الله عنه ش واشار بهذا الى انها ليست ظاهر الرواية وفي ظاهر الرواية
مدة التعريف مقدرة بالحول فان الطحاوي ايضا قال واذا التقط لقطة فانه يعرفها سنة سواء
كان الشيء نفيسا او خسيسا في ظاهر الرواية • وفي فتاوى الولوالجي وعن ابي حنيفة ان كانت
مائتي درهم فما فوقها يعرفها حولا وان كانت اقل من مائتي درهم الى عشرة يعرفها شهرا وان كانت
اقل من عشرة يعرفها على حسب ما يرى • وعن ابي حنيفة في رواية اخرى ان كانت مائتي درهم
فصاعدا يعرفها حولا وان كانت عشرة فصاعدا يعرفها شهرا وان كانت ثلاثة فصاعدا يعرفها عشرة
ايام وان كانت درهما فصاعدا يعرفها ثلاثة ايام وان كانت دانقا فصاعدا يعرفها يوما وان
كانت دون ذلك ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه في كف فقير • وقال شمس الائمة السرخسي وشيء من هذا
ليس بتقدير لازم بل يعرف القليل بقدر ما يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك •
وقال اصحاب الشافعي التعريف واجب سنة وهو قول مالك واحمد م وقوله ش اي وقول
القدوري م اياما معناه حسب ما يرى ش اي الملتقط معناه الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها
لا يطلبها بعد ذلك م وقدره محمد رحمه في الاصل ش اي في المبسوط فقدر محمد التعريف م بالحول
من غير فصل ش اي بين القليل والكثير وهكذا روي عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم ولان
السنة لا تتأخر عنها القوافل ويمضي فيها الزمان الذي يقصد فيه البلاد من الحر والبرد والاعتدال
فصلحت قدرا كمدة اجل العنين م وهو ش اي قول محمد بالحول م قول مالك والشافعي ش واحمد ايضا
م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م من التقط شيئا فليعرفه سنة ش
هذا الحديث رواه اسحق بن راهويه باسناده عن عياض بن حمار عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقد ذكرنا بعضه عن قريب وفيه وليعرفها سنة فان جاء صاحبها والا فهو مال الله يؤتيه من يشاء
واخرج الدارقطني في سننه عن زيد بن خالد الجهني قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اللقطة فقال عرفها سنة الحديث م من غير فصل ش يعني بين القليل والكثير م وجه الاول
ش وهو ما روي عن ابي حنيفة انه عرفها حولا اذا كانت عشرة فصاعدا م ان التقدير بالحول ورد
في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم ش يشير به الى ما رواه البخاري في صحيحه عن ابي بن كعب
رضي الله عنه قال اخذت صرة مائة دينار فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفها حولا
فعرفتها فلم اجد من يعرفها ثم اتيته فقال عرفها حولا فعرفتها فلم اجد ثم اتيته ثلاثا فقال
احفظ وعاءها وعددها ووكاءها فان جاء صاحبها والا فاستمتع بها وجه الاستدلال به
انه عليه السلام اعتبر الحول في كل كرة فيجب التعريف بالحول مطلقا • واجاب المصنف عن هذا بقوله
م والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة ش لان اليد تقطع بالعشرة كما تقطع

بما فوقها وكذلك في صلاحية العشرة في المهر كما في ما فوقها وهو معنى قوله م وتعلق استحلال الفرج
به ش اي وكما في تعلق استحلال الفرج به في النكاح م وليست في معناها ش اي وليست العشرة في
معنى الالف م في حق تعلق الزكاة ش وهذا ظاهر وكان للعشرة جهتان • احدهما كونها في معنى
الالف • والاخرى في عدم كونها فلما كان الامر كذلك قال المصنف م فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا
ش نظرا الى اعتبار الجهة الاولى م وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ش اي بوجه من
الوجوه قال فاذا كان الامر كذلك م ففوضنا ش يعني تقدير المدة م الى رأي المبتلى به ش اي بما
دون العشرة • وقال الكاكي وما روي عن ابي بن كعب انه عليه السلام امر بتعريف مائة الدينار
غير صحيح • قال ابو داود شك الراوي وقال لا ادري ثلاثة اعوام او عام واحد انتهى • قلت
الحديث رواه مسلم ايضا في صحيحه وفي آخره فقال لا ادري ثلاثة احوال او حول واحد وفي
لفظ عامين او ثلاثة وفي لفظ عرفها عاما واحدا • وقال ابن الجوزي في التحقيق وهذه
الروايات من غلط بعض الرواة بدليل ان شعبة قال فيه فسمعته يقول بعد عشر سنين عرفها
عاما واحدا او يكون عليه السلام علم انه لم يقع تعريفها كما ينبغي فلم يحتسب له بالتعريف الاول
م وقيل الصحيح ش اشار به الى قول شمس الائمة السرخسي وقد ذكرناه عن قريب وبهذا قال
بعض اصحاب مالك واصحاب احمد رحمه الله م ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأي
الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق بها ش اي باللقطة
م وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى ش كالموز وفي نسخ القاري وان كانت اللقطة مما لا يبقى اذا اتى عليه
يوم او يومان عرفها فاذا خاف الفساد تصدق بها م عرفها حتى اذا خاف ان تفسد تصدق به
ش كلمة حتى هنا بمعنى الى المعنى عرفها الى ان يخاف فسادها اي تلفها فحينئذ يتصدق به والضمير
في قوله عرفها يرجع الى اللقطة وفي قوله به يرجع الى اللقطة وفي قوله به يرجع الى قوله شيئا
م وينبغي ان يعرفها في الموضع الذي اصابها وفي الجامع ش جمع مجمع الناس كالاسواق وابواب
المساجد وفي السابل والتعريفات تنادي في الاسواق والمساجد من ضاع له شيء فليطلبه
عندي م فان ذلك ش اشار به الى الموضع الذي اصابها فيه م اقرب الى الوصول الى صاحبها
ش لان صاحبها يرجع الى الموضع الذي نسيه فيه م وان كانت اللقطة شيئا يعلم ان صاحبها
لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان ش يعني في مواضع مختلفة فجمعها حتى صارت بحكم الكثرة
لها قيمة فلا اعتبار لقيمتها لانها ظهرت بصنعه وهو جمعه وله الانتفاع بذلك • وذكر
شيخ الاسلام ولو كانت متفرقة فجمعها ليس لمالكها اخذها لانه يصير ملكا للآخذ بالجمع
وكذا الجواب في التقاط السنابل وبه كان يفتي الصدر الشهيد كذا في الذخيرة • وفي
المحيط لو وجد النواة والقشور في مواضع متفرقة يجوز الانتفاع بها اما لو كانت مجتمعة في موضع
فلا يجوز الانتفاع بها لان صاحبها لما جمعها فالظاهر انه ما القاها بل سقطت منه • انتهى وكلام
المصنف يدل على شيئين احدهما انه اذا جمعها يجوز له الانتفاع بها لانه علل بقوله م يكون
القاؤه اباحة ش اي القاء الشيء الذي يعلم ان صاحبه لا يطلبه يكون اباحة منه لمن يأخذ
م حتى جاز الانتفاع به من غير تعريف ش لانه حينئذ من المباحات • والثاني يدل على انه
لا يخرج من ملك مالكها اشار اليه بقوله م ولكنه مبقى على ملك مالكه ش لانه لم يخرج من
ملكه فلا يكون تمليكا لمن اخذ م لان التمليك من المجهول لا يصح ش حتى اذا وجد في يد الملتقط
اخذه منه ان شاء • وفي المبسوط روي بشر عن ابي يوسف لو جز صوف شاة ميتة ملقاة

كان له ان ينتفع به ولو وجد صاحب الشاة في يده كان له ان ياخذ منه ولو دبغ جلدها كان
لصاحبها ان ياخذ الجلد منه بعد ما قطعه ما زاد الدباغ فيه لان ملكه لم يزل بالالقا
وفي خلاصة الفتاوى والتفاح والكمثرى والحطب في الماء لا باس ان ياخذها م فان جاء
صاحبها ش اي صاحب اللقطة ان جاء بعد التعريف وخبر انه محذوف تقديره دفعها
اليه م والا اي وان لم يجئ يعني اذا لم يظفر الملتقط بصاحبها تصدق بها والمسالة
للقدوري وتمامها فيه فان جاء صاحبها بعد ذلك فهو بالخيار ان شاء امضى الصدقة وان شاء
ضمن الملتقط وشرح المصنف كلام القدوري بقوله م ايصالا ش اي لاجل الايصال م للحق الى
المستحق وهو ش اي ايصال الحق الى المستحق واجب بقدر الامكان ش ليخرج عن عهدته ولما كان
الايصال اعم من ان يكون لصاحب الحق او لغيره اوضح ذلك بقوله م وذلك ش اي ايصال الحق
م بايصال عينها ش اي عين اللقطة م عند الظفر بصاحبها م وايصال العوض وهو الثواب
على اعتبار اجازته ش اي اجازة صاحب اللقطة م التصدق بها ش اي باللقطة الى مستحقه وانما
قيد به لانه اذا لم يجز التصدق لا يكون الثواب له م فان جاء صاحبها يعني بعد ما تصدق
بها فهو ش اي صاحبها م بالخيار ان شاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصدق وان حصل
باذن الشرع ش حيث جاء في حديث ابي هريرة اخرجه البزار فان جاء صاحب فليرده اليه وان لم
يات فليتصدق به الحديث فهو التصدق وان حصل باذن الشرع م لم يحصل باذنه
ش اي باذن صاحبها الذي هو المالك فاذا كان كذلك م فيتوقف على اجازته ش اي اجازة
الصاحب للصدقة م والملك يثبت للفقير ش هذا الجواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال
لما توقف نفاذ التصدق على اجازته ينبغي ان يشترط وجود المحل عند الاجازة لكن لا يشترط
حتى اذا هلك المال في يد الفقير ثم اجاز المالك جاز وتقرير الجواب ان الملك يثبت للفقير م
قبل الاجازة ش لان الملتقط لما اذن له الشرع في التصدق فقد ملكه الفقير لان التصدق
من اسباب الملك م فلا يتوقف ش اي ثبوت الملك م على قيام المحل ش حتى لو هلك المال في يد
الفقير يجوز الاجازة فان قيل لو ثبت الملك للفقير بالاجازة ينبغي ان لا ياخذ المالك اذا
كان قائما في يده قلنا ثبوت الملك لا يمنع صحة الاسترداد كالواهب يملك الرجوع بعد
ثبوت الملك للموهوب له وكالمرتد لو عاد من دار الحرب مسلما بعد قسمة ماله بين ورثته فله
اخذ ما وجده قائما بعد ثبوت الملك لهم م بخلاف بيع الفضولي ش حيث يشترط فيه للاجازة
قيام المحل م لثبوته ش اي لثبوت الملك م بعد الاجازة ش اي بعد اجازة المالك م فيه ش
اي في بيع الفضولي واذا اجاز المالك بيع الفضولي يشترط لصحة الاجازة قيام الاربعة المالك
والمتعاقدان والمعقود عليه اذا كان الثمن دينا وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى في كتاب البيوع
م وان شاء ضمن الملتقط ش هذا عطف على قوله ان شاء امضى الصدقة م لانه ش اي لان
الملتقط م سلم ماله الى غيره بغير اذنه ش اي سلم مال صاحب اللقطة الى غيره بغير اذن منه
فله ان يضمنه وبه قال مالك والثوري والحسن بن صالح وقال الشافعي واحمد فاذا لم يجئ بعد
التعريف ملكها الملتقط بحكم القرض وصارت من ماله كسائر امواله غنيا كان الملتقط
او فقيرا وروي مثله عن عمر وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم وبه قال عطاء والنخعي وابن
المنذر واحتج الشافعي واحمد بحديث زيد بن خالد فان لم يعرف فاستنفقها وفي رواية ثم كلها
وفي رواية فاستمتع بها ولنا حديث ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل

عن اللقطة فقال لا تحل اللقطة فمن التقط شيئا فليعرفه سنة فان جاء صاحبه فليرده اليه وان لم
يات فليتصدق به فان جاء فليخيره بين الاجر وبين الذي له رواه البزار ولانها ملك الغير فلا يبيحها
كفرها وملكها الفقير عندنا لحديث عياض بن حمار المجاشعي وقد ذكرناه وفيه فان جاء صاحبها
والا فهو مال الله يؤتيه من يشاء رواه النسائي وغيره وما يضاف الى الله تعالى انما يملكه من يستحق
الصدقة وعن احمد مثله وحديث زيد بن خالد يمكن ان يكون في فقير فيحمل عليه جمعا بين
الاحاديث فان قلت قيل ان حديث ابي هريرة غريب قلت ليس كذلك بل مثله
العدول وهو موافق للنصوص في عدم جواز تملك مال الغير بغير اذنه فان قلت كيف
يضمن الملتقط وقد تصدق باذن الشرع قلت الشرع اباح له التصدق وما الزمه ذلك
وهو معنى قول المصنف م الا انه ش اي ان الملتقط م اباحه من جهة الشرع ش يعني ان الاذن
كان اباحة منه لا الزاما ومثل ذلك الاذن يسقط الاثم لا الضمان وهو معنى قوله م وهذا
لا ينافي الضمان حقا للعبد كما في تناول مال الغير حالة المخمصة ش فانه يحل باباحة شرعية لكن
مع الضمان وكذا الرمي الى الصيد مباح وكذا المشي في الطريق مباح فاذا هلك به شيء
يجب الضمان على الرامي والماشي لان اسقاط حق محترم لا يجوز وفي خلاصة الفتاوى ان تصدق
الملتقط باذن القاضي ليس له ان يضمنه وقال الكرخي هذا ليس بصواب اذ تصدق الملتقط
باذن القاضي لا يكون اعلى حالا من تصدق القاضي بنفسه وهناك يضمن القاضي فههنا اولى
كذا في الذخيرة وفتاوى قاضي خان م وان شاء ضمن المسكين اذا هلك في يده لانه قبض ماله
بغير اذنه ش اي لان المسكين قبض مال مالك اللقطة بغير اذن منه فصار الملتقط كالغاصب
والمسكين كغاصب الغاصب لكن ايهما ضمن لا يرجع على صاحبه بشيء اما المسكين فانه اخذ لنفسه
ومن اخذ لنفسه لا يرجع على احد كالمستعير واما الملتقط فلانه لما ضمن ملك اللقطة من وقت
التصدق فتبين انه تصدق بملك نفسه م وان كان ش اي المال الذي هو لقطة ان كان م
قائما ش في يد الفقير م اخذه لانه وجد عين ماله ش وهو حقه فياخذ ان شاء م قال ش اي
القدوري م ويجوز الالتقاط في الشاة والبقر والبعير ش هذا كلام القدوري وقال المصنف
م وقال الشافعي ومالك اذا وجد البعير والبقر في الصحراء فالترك افضل ش وبه قال احمد
وعن مالك والليث في ضالة الابل لو وجدها في القرى عرفها وفي الصحراء لا يتعرض لها وهو
رواية المزني عن الشافعي وعن مالك ان البقر كالشاة اما اذا وجدها في مكان يغلب على
الظن هلاكها او في قرية لا ماء فيها ولا مرعى فالاولى اخذها عند الكل وفي الوجيز لو وجدها
في بلد او قرية او قريب منهما فوجهان احدهما لا يجوز واصحهما يجوز هذا اذا كان في وقت
امن اما في زمان النهب والفساد يجوز في الصحراء والعمران وما لا يمتنع من صغار السباع
كالكسير والغنم والعجول والفصلان يجوز التقاطه في المفازة والعمران في الاصح وفي شرح
الاقطع الخلاف في الجواز وذكر في الكتاب الخلاف في الافضلية وروايات كتبهم ومسائلهم
تدل على ان الخلاف في الجواز م وعلى هذا الخلاف الفرس ش اي على الخلاف المذكور التقاط
الفرس م لهما ش اي للشافعي ومالك م ان الاصل في اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة
الضياع ش اي اباحة اخذ مال الغير لاجل الخوف على ضياعه م واذا كان معها ش اي مع
اللقطة م ما يدفع عن نفسها ش كالقرن وغيره م يقل الضياع ولكنه يتوهم ش اي ولكن الضياع
يتوهم م فيقضي بالكراهة والندب الى الترك ش اي والمستحب ان يتركها وقد ذكرنا الان عن

الا قطع ان الخلاف في الجواز م ولنا انها ش اي ان البقر والبعير والفرس م لقطة يتوهم ضياعها فيستحب اخذها وتعريفها صيانة لاموال الناس كما في الشاة فان التقاطها يستحب بالاجماع واذا خيف الضياع على البعير ونحوه ليستحب اخذها ايضا صيانة لاموال الناس • فان قلت ما تقول في حديث رواه البخاري عن زيد بن خالد رضي الله عنه ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال عرفها سنة الى ان قال فضالة الغنم فقال خذها فانما هي لك او لاخيك او للذئب قال يا رسول الله فضالة الابل قال فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه او احمر وجهه ثم قال ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها • قلت هو محمول على ما اذا لم يخف ما اذا اخيف عليها فاخذها للصيانة اولى ويدل عليه ما رواه الطحاوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلا من مزينة اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فساله كيف ترى في ضالة الغنم قال طعام ماكول لك او لاخيك او للذئب احبس على اخيك ضالته قال يا رسول الله فكيف ترى في ضالة الابل قال ما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ولا يخاف عليها الذئب تاكل الكلاء وترد الماء دعها حتى يجي طالبها انتهى قوله سقاؤها بكسر السين واراد بها اذا وردت الماء تشرب ما يكون ربها من ظمئها والحذاء بكسر الحاء المهملة وبالذال المعجمة والف ممدودة واراد بها اخفافها التي تقوى بها على السير فان قلت ينبغي ان لا يجوز اخذ اللقطة اصلا بدليل ما روي في شرح الاثار مسندا الى الجارود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضالة المسلم حرق النار قلت معناه اذا اخذها للركوب لا للتعريف والحرق بفتحتين اسم من الاحراق وعن ثعلب الحرق اللهب يعني ان تملكها سبب لعقاب من النار • وكذا الجواب عن الحديث الاخر وهو قوله عليه السلام لا يؤوي الضالة الا الضال يعني اذا اخذها لنفسه وان اراها اذا كان لنفسه لا للتعريف م فان انفق الملتقط عليها ش اي على اللقطة م بغير اذن الحاكم فهو متبرع لقصور ولايته عن ذمة المالك ش فصار كما لو قضى دين غيره بغير امره م وان انفق بامره ش اي بامر القاضي م كان ذلك ش اي انفاقه م دينا على صاحبه ش اي صاحب اللقطة وانما ذكر الضمير باعتبار المال م لان للقاضي ولاية في مال الغائب نظرا له ش اي لاجل النظر للغائب لانه نصب لمصالح المسلمين نعم م ولاية م وقد يكون النظر في الانفاق ش اي وقد يكون نظر الحاكم في الامر بالانفاق على اللقطة فكل ما راه القاضي احوط واصلح كان له ذلك م على ما نبين ان شاء الله تعالى ش اي بعد خمسة خطوط عند قوله وان كان الاصلح الانفاق عليها م واذا رفع ذلك ش اي امر اللقطة م الى الحاكم نظر فيه ش اي في امر اللقطة م فان كان للبهيمة منفعة ش وهي صلاحيتها للاجارة كالحيوانات التي تركت م اجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ش اي في امر الاجارة م ابقاء العين ش اي عين اللقطة م على ملكه ش اي على ملك صاحبها م من غير الزام الدين عليه ش اي على صاحبها م وكذلك يفعل ش اي الحاكم م في العبد الابق ش فانه يوجر وينفق عليه من اجرته لان فيه ابقاءه لمالكه م وان لم يكن لها منفعة ش كالشاة مثلا م وخاف ان تستغرق النفقة قيمتها باعها وامر ش اي الملتقط م بحفظ ثمنها ابقاء له ش اي لاجل ابقاء اللقطة للمالك م معنى ش اي من حيث المعنى بالمالية م عند تعذر ابقائه صورة ش حيث لم يكن ابقاء الصورة لانه يخاف عليها ان يستاصل النفقة القيمة م وان كان الاصلح الانفاق عليها ش يعني القاضي لو راى ان الانفاق اصلح م اذن في ذلك ش

اي في الانفاق م وجعل النفقة دينا على مالكها م لانه ش اي لان القاضي نصب ناظرا ش في امور المسلمين فيفعل ما راه احوط واصلح وكان له ذلك لعموم ولايته م وفي هذا ش اي في اذن القاضي للملتقط في الانفاق وجعل النفقة دينا على المالك م نظر من الجانبين ش جانب المالك بابقاء عين ملكه وجانب الملتقط برجوعه على المالك بما انفق م قالوا ش اي المشايخ م وانما يامر بالانفاق يومين او ثلاثة على قدر ما يرى رجاء ان يظهر مالكها فاذا لم يظهر يامر ببيعها ش اي يامر القاضي ببيع اللقطة م لان دارة النفقة ش اي استمرارها م مستاصلة ش للقيمة م فلا نظر في الانفاق مدة مديدة ش اي طويلة م قال ش اي المصنف رحمه الله م في الاصل ش اي في المبسوط م شرط اقامة البينة ش حيث قال فان رفعها الى القاضي واقام بينة انه التقطها امره بان ينفق عليها وهو الصحيح ش وفي بعض النسخ وهو صحيح وهو اختيار المصنف • وقال الولوالجي في فتاواه قالوا هذا اذا كانت اللقطة شيئا لا يخاف الهلاك عليه متى لم ينفق الى ان يقيم البينة اما اذا كان يخاف فان القاضي لا يكلفه باقامة البينة لكن يقول له انفق عليه ان كنت صادقا م لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يامر بالانفاق بخلاف الوديعة ش حيث يامره بالانفاق فيها حفظا من ضياعها م فلا بد ش اي فاذا احتمل في اللقطة الغصب م فلا بد من البينة ش على انه التقطها م لينكشف الحال ش للحاكم حتى يقع امره على الصواب م وليست تقام ش اي البينة م للقضاء ش اي لاجل الحكم وهذا الجواب عن سؤال مقدر • تقريره ان يقال كيف شرط في الاصل اقامة البينة ولا تقوم البينة الا على مدعى عليه منكر ولم يوجد ذلك هنا • وتقرير الجواب ان البينة ههنا ليست لاجل قضاء القاضي وانما تقام لكشف الحال يعني تقام حتى ينكشف حال البهيمة انها لقطة او غصب فان في الاول يامر القاضي بالانفاق دون الثاني م وان قال لا بينة لي ش اي وان قال الملتقط لا بينة لي على اني التقطتها م يقول القاضي له انفق عليه ان كنت صادقا فيما قلت حتى ترجع على المالك ان كان صادقا ولا ترجع ان كان غاصبا ش قوله ولا ترجع بالنصب لانه عطف على قوله حتى ترجع فان ترجع فيه منصوب بتقدير ان بعد حتى م وقوله ش اي قول القدوري وهو مبتدأ م في الكتاب ش اي في مختصر القدوري م وجعل النفقة دينا على صاحبها ش هذا من لفظ القدوري م اشارة ش بالرفع خبر المبتدا المذكور م انما يرجع ش اي الملتقط م على المالك بعد ما حضر ولم يبع اللقطة ش اي ولم يبع الملتقط اللقطة وضبطه بعضهم على صيغة المجهول م اذا شرط القاضي الرجوع ش هذا متصل بقوله انما يرجع الملتقط على المالك اذا شرط القاضي الرجوع على المالك م وهذه رواية ش اي شرط الرجوع رواية ش فعلى هذه الرواية اذا امر القاضي بالانفاق على اللقطة ولم يشترط الرجوع على المالك لا يرجع عليه وفي الرواية الاخرى يرجع م وهو الاصح ش اي الاصح في الرجوع ان يشترط القاضي الرجوع • واحترز به عن قول بعض اصحابنا ان مجرد امر القاضي يكفي للرجوع م واذا حضر المالك فللملتقط ان يمنعها منه ش اي يمنع اللقطة من المالك م حتى يحضر النفقة ش التي انفقها الملتقط على اللقطة م لانه ش اي لان اللقطة ذكر الضمير باعتبار المذكور قاله الاكمل والاوجه ان يقال ذكره باعتبار المال وكذلك الكلام في قوله م حي ش والقياس حيت م بنفقته ش اي بنفقة الملتقط م فصار كانه استفاد الملك من جهته ش اي من جهة الملتقط م فاشبه المبيع ش حيث يجوز للبايع ان يحبس المبيع لاستيفاء الثمن م واقرب من ذلك

ش اي اقرب من المنيع الى اللقطة في الشبه م رد الابق ش اي العبد الهارب لانه الذي رده يحبسه لاجل اخذ الجعل وهو معنى قوله م فان له ش اي المراد دل عليه قوله رد الابق م الحبس ش اي حبس الابق م لاستيفاء الجعل ش وهو الربعون درهما على ما يأتي م لما ذكرنا ش وهو قوله لانه حيي بنفقته فكما ان اللقطة حييت بنفقة الملتقط فكذلك الابق حيي برده من ممسكه م ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه ش اي بهلاك اللقطة على تاويل المال م في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه ش اي لان اللقطة على تاويل المال كما ذكرنا م يصير بالحبس شبيه الرهن ش اذا هلك بعد حبس المرتهن بالنفقة وفي الذخيرة اذا ابى الراهن ان ينفق على الرهن والمرتهن ان يحبس الرهن حتى يستوفي النفقة ولو هلك الرهن بعد ذلك لا شيء على الراهن ثم قال وهذا قول زفر وقال ابو يوسف ليس له ان يحبس بالنفقة فاذا هلك في يد المشتري فالنفقة دين على الراهن بحاله م قال ش اي القدوري م ولقطة الحل والحرم سواء ش يعني في الحكم م وقال الشافعي يجب التعريف ش اي تعريف لقطة الحرم م الى ان يجيء صاحبها ش وبه قال احمد في رواية م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م في الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها ش هذا اخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة الحديث بطوله وفيه لا يلتقط لقطته الا من عرفها الحديث وفي لفظ لهما لا يلتقط ساقطتها الا لمنشد وقال ابو عبيد المنشد المعرف والناشد الطالب معناه لا يحل لقطة مكة الا لمن يعرفها م ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل ش يعني بين لقطة الحل ولقطة الحرم والحديث اخرجه الائمة الستة في كتبهم عن زيد بن خالد الجهني قال جاء رجل فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة فان جاء صاحبها والا فشانك بها الحديث والعفاص الوعاء الذي يكون فيه النفقة من جلد او خرقة او غيره ذلك والوكاء بكسر الواو وبالمد هو الرباط الذي يشد به م ولانها ش اي ولان لقطة الحرم م لقطة ش كسائر اللقطات فابيح اخذها وجاز الانتفاع بها بعد الحول كلقطة الحل م وفي التصدق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه ش يعني من حيث تحصيل الثواب له م فيملكه ش اي الملتقط م كما في سائرها ش اي كما يملك في سائر اللقطات م وتاويل ما روى ش اي ما رواه الشافعي م انه لا يحل الا لنقاط الا للتعريف ش ولهذا ذكر في رواية اخرى ولا يلتقط لقطته الا من عرفها م والتخصيص بالحرم ش هذا جواب عما يقال ما وجه تخصيص الحرم في هذا المعنى وتقرير الجواب ان تخصيص حل الرفع بالحرم يعني بلقطة الحرم م لبيان انه لا يسقط التعريف فيه ش اي في الحرم م لمكان انه ش اي ان الذي يلتقط فيه م للغرباء ظاهرا ش اي من حيث الظاهر بيان ذلك ان مكة مكان الغرباء لان الناس تردد اليها من الاقطار من كل فج عميق ثم يتفرقون شعر لعرفها لغالبا ان لقطتها لغريب لا يدري عوده الى مكة فلا فايدة في التعريف فينبغي ان يسقط التعريف اصلا لعدم الفايدة فازال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الوهم فقال لا يحل رفع لقطتها الا لمعرف كما هو الحكم في غيرها من البلاد وقيل لا يصح تمسك الشافعي بالحديث المذكور الا اذا جعل المنشد معنى الناشد وجعل الا بمعنى ولا تقدير لا يحل لقطتها الا لغير الملتقط انتهى قلت قد ذكرنا ان المنشد هو المعرف والناشد هو الطالب ومذهبه ليس كذلك فان صاحب الوجيز قال معنى الحديث لا يحل لقطتها الا لمنشد على الدوام والا لم يظهر فايدة التخصيص م واذا حضر رجل فادعى فادعى اللقطة لم يدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها اليه

ولا يجبر على ذلك اي على الدفع م في القضاء ش يعني الحاكم لا يجبره على الدفع م وقال مالك والشافعي يجبر م على الدفع قال الكاكي هكذا وقع في نسخ اصحابنا ولكن القايل بوجوب الدفع بالعلامة مالك واحمد وداود وابن المنذر فان في كتب اصحاب الشافعي قوله كقولنا م والعلامة ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها ش ويضيب في ذلك كله وقد مر عن قريب تفسير الوكاء م لهما ش اي لمالك والشافعي م ان صاحب اليد ش الذي هو الملتقط م ينازعه ش اي ينازع المدعي فان اللقطة له م في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف ش اي وصف اللقطة بذكر العلامة م لوجود المنازعة من وجه ش وهي المنازعة في اليد م ولا يشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ش وهي المنازعة في الملك وحاصله ان الملتقط لا نزاع له في الملك لانه لا يدعي الملك وانما نزاعه في اليد فكان نزاعه من وجه دون وجه فاشترط بيان العلامة دون اقامة البينة م ولنا ان اليد حق مقصود ش للانسان م كالملك ش حتى يجب الضمان على الغاصب بازالة اليد الا ترى ان المدبر اذا غصبه غاصب يلزمه الضمان لازالة اليد المحترمة وان لم يكن المدبر مالا يملك فاذا كان كذلك م فلا يستحق ش اي المدعي م الا بحجة وهي البينة اعتبارا بالملك ش اي اذا ادعاه لقوله عليه السلام والبينة على المدعي م الا انه ش اي غير ان الملتقط م يحل له الدفع ش اي دفع اللقطة الى صاحبها م عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه ش الحديث رواه مسلم عن ابي بن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في اللقطة عرفها فان جاء احد يخبرك بعددها ووكائها ووعائها فاعطها اياها والا فاستمتع بها وفي رواية والا فهي كسبيل مالك وفي رواية ابي داود فان جاء باغيها فعرف عددها ووكاءها فادفعها اليه م وهذا ش اي قوله عليه السلام فادفعها اليه م للاباحة ش يعني الامر فيه للاباحة لان الامر يجيء للاباحة م عملا بالمشهور ش اي لاجل العمل بالحديث المشهور م وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث ش اي تمام الحديث وتمامه واليمين على من انكر بيانه ان قوله عليه السلام فادفعها اليه لو لم يحمل على الاباحة وحمل على الوجوب يلزم التعارض على وجه يلزم النسخ وهو لا يستحق وعدمه والاصل في التعارض الجمع عملا بالدليلين فحملنا ما تمسك به الشافعي على اباحة الدفع دفعا للتعارض بين الحديثين وقال الاكمل ولقايل ان يقول الحمل على الاباحة عملا بالمشهور يستلزم عدم جواز الدفع ايضا لان انتفاء الوجوب يستلزم انتفاء الجواز والجواب ان الشافعي لم يقل بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب والمصنف ههنا في مقام الدفع فجاز ان يدفعه على طريق يلتزمه الخصم م ويأخذ منه ش اي من مدعي اللقطة م كفيلا اذا كان ش اي الملتقط م يدفعها اليه ش اي يدفع اللقطة الى المدعي م استيثاقا ش اي لاجل الاستيثاق لنفسه حتى اذا ظهر الامر خلافه وتعذر الرجوع اليه رجع على الكفيل هذا اذا دفعها بالعلامة اما لو دفعها بالبينة فعن ابي حنيفة روايتان والصحيح انه لا يأخذ كفيلا كذا في جامع قاضي خان م وهذا بلا خلاف ش يعني اخذ الكفيل هنا بلا خلاف م لانه يأخذ الكفيل لنفسه ش ولا يأخذ لغيره م بخلاف التكفيل لوارث غايب عنده اي عند ابي حنيفة ورد الضمير اليه وان لم يسبق ذكره لشهرة حكم تلك المسالة صورته ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا يؤخذ من الغريم ولا من الوارث كفيل عند ابي حنيفة وعندهما يؤخذ والفرق لابي حنيفة ان حق الحاضر ههنا غير ثابت بيقين

ان يكون غيره فيجي فيضمنه ولا يمكن الرجوع على الاخذ لانه قد يتوارى فيحتاط باخذ الكفيل اما في
الميراث فحق الحاضر ثابت ومعلوم وحق الاخر موهوم فلا يجوز تاخير حق الحاضر الثابت لموهوم م
وقال الاترازي قوله ويأخذ منه كفيلا الى قوله وهذا بلا خلاف نقض لما نقض المصنف لانه قال في
فصل المواريث منه روايتان والاصح انه على الخلاف م واذا صدقه ش اي اذا صدق الملتقط
مدعي اللقطة م قيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة ش اذا صدقه المودع لا يجبر
المودع على الدفع يعني لو جاء رجل الى المودع في اسره اداء الوديعة منك فصدقه لا يجبر على الدفع
اليه لانه اقر بحق القبض في ملك الغير م وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر ش اي مالك
اخر غير هذا المدعي في اللقطة غير ظاهر ولما اقر انه هو المالك يلزمه اقراره فيجبر على الدفع م
والمودع ش بكسر الدال م مالك ظاهر ش فلا لاقرار بالوكالة لا يلزمه الدفع اليه لانه غير مالك يعني
ثم في الوديعة اذا دفع اليه بعدما صدقه وهلك في يده ثم حضر المودع وانكر الوكالة وضمن المودع
ليس له ان يرجع على الوكيل بشي وههنا للملتقط ان يرجع على القابض لانه هناك في زعم المودع ان
الوكيل عامل للمودع في قبضه له بامره وانه ليس بضامن بل المودع ظالم في تضمينه اياه ومن ظلم فليس
له ان يظلم غيره وههنا في زعمه ان القابض عامل لنفسه وانه ضامن بعدما ثبت الملك لغيره
بالبينة فكان له ان يرجع عليه بما ضمن هكذا في المبسوط م ولا يتصدق باللقطة على غني
لان المامور هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يات يعني صاحبها فليتصدق به ش
امر بالصدقة م والصدقة لا تكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة ش حيث لا يصح على غني
فاشبه الصدقة المفروضة ش حيث لا يصح على غني والحديث رواه ابو هريرة اخرجه الدارقطني
وقد تقدم م وان كان الملتقط غنيا لم يجز له ان ينتفع بها ش اي باللقطة وقال الشافعي يجوز ش
وبه قال احمد م لقوله عليه السلام ش اي لقول النبي صلى الله عليه وسلم م في حديث ابي فان جاء
صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها ش حديث ابي بن كعب في الصحيحين وفيه فاحفظ
عددها ووعاءها ووكاءها فان جاء صاحبها والا فاستمتع بها الحديث م وكان ش اي ابي بن
كعب م من المياسير ش اي من الاغنياء وهذا من كلام المصنف وليس من الحديث والمياسير جمع
ميسور ضد المعسور وهما صفتان عند سيبويه ومصدران عند غيره قيل يرد كلام
المصنف ما رواه البخاري ومسلم عن ابي طلحة قلت يا رسول الله ان الله تعالى يقول لن
تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وان احب اموالي الي بيرحاء فما ترى يا رسول الله فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجعلها في فقراء قرابتك فجعلها ابو طلحة في ابي وحسان فهذا صريح ان
ابيا كان فقيرا قلت يحتمل انه ايسر بعد ذلك وفيما بالاحوال متى تطرق اليها الاحتمال
سقط منها الاستدلال م ولانه ش اي ولان الانتفاع باللقطة م انما يباح للفقير حملا له على
رفعها ش اي ليكون حاملا وباعثا على رفعها ش اي على رفع اللقطة م صيانة لها ش اي للقطة
يعني حفظا لها عن الضياع م والغني يشاركه فيه ش اي يشارك الفقير في الانتفاع بها ش
حاصله ان حل الانتفاع باللقطة للفقير بعد التعريف لا للتصدق بل يصير ذلك سببا لا
فيصير المال محفوظا على المالك فانه متى علم انه يحل له الانتفاع به بعد التعريف يرغب في
الالتقاط والغني يشارك الفقير في هذا المعنى فيشاركه في الانتفاع م ولنا انه ش اي ان اللقطة
ذكر الضمير باعتبار المال م مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص ش
المحرمة للتعرض لملك الغير قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن

تراض منكم م والاباحة للفقير لما رويناه ش وهو قوله عليه السلام فليتصدق به فعلم ان الاباحة
له بطريق التصدق م او بالاجماع ش على جواز تناول الصدقة للفقير دون الغني م فيبقى ما وراءه
على الاصل ش اي يبقى ما وراء جواز الانتفاع للفقير على الاصل وهو حرمة الانتفاع بمال الغير
بغير اذنه م والغني محمول على الاخذ ش هذا جواب عما قال الشافعي يجوز الانتفاع للغني بعد مدة
التعريف حتى يكون حاملا على رفع اللقطة وصيانتها لانه اذا عرف ان اللقطة يجوز له الانتفاع
بها بعد التعريف يرفعها رجاء ان يؤول اليه وتقرير الجواب ان الغني محمول على الاخذ يعني كونه
حاملا لرفعها م لاحتمال افتقاره في مدة التعريف ش يعني يحتمل ان يكون فقيرا في مدة التعريف
م والفقير قد يتوانى ش اي قد يتكاسل في الاخذ م لاحتمال استغنائه فيها اي في مدة التعريف
فيكون الحامل في كل منهما رفع اللقطة والحاجة اليها وكذلك في كل منهما حامل على عدم رفعها الا ان الحامل
في الغني لا يوجب الانتفاع بها بخلاف الفقير ويظهر الاحتمال في المال لا يؤثر في الحال فان قلت
في صحيح البخاري عن زيد بن خالد الجهني فان جاء صاحبها والا فشانك بها يدل على الانتفاع للملتقط
غنيا كان او فقيرا قلت معنى شانك الزم شانك بها في الحفظ لصاحبها م وانتفاع ابي كان
باذن الامام ش هذا جواب عن استدلال الشافعي بحديث ابي بن كعب رضي الله عنه بيانه
ان انتفاع ابي بن كعب كان باذن الامام تخصيصا له كما في شهادة خزيمة رضي الله عنه وهو
جائز باذنه اي الانتفاع باللقطة بعد مدة التعريف جائز للغني باذن الامام على وجه يكون
قرضا وهذا الجواب الذي اجاب به المصنف عن حديث ابي بن كعب انما يمشي على كونه
غنيا لانه قال فيما مضى وكان من المياسير وقد نقلنا في ما مضى انه كان فقيرا وتبين ذلك
ولهذا قال الاترازي في جوابه عن حديث ابي قال اصحابنا انه كان فقيرا وذكر حديث
ابي طلحة وقد ذكرناه فان قلت قال الترمذي عقيب حديث ابي والعمل عليه عند
اهل العلم وهو قول الشافعي واحمد واسحق قالوا لصاحب اللقطة ان يتمتع بها اذا كان غنيا
ولو كانت اللقطة لا تحل الا لمن تحل له الصدقة لم تحل لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه وقد
امره عليه السلام فاكل الدينار حين وجده ولم يجد من يعرفه قلت اجيب
عن هذا بما اجيب عن حديث ابي رضي الله عنه واما حديث علي رضي الله عنه فرواه
ابو داود في سننه عن سهل بن سعد رضي الله عنه ان علي بن ابي طالب دخل على فاطمة وحسن
وحسين رضي الله عنهم يبكيان فقال ما يبكيكما قالت الجوع فخرج علي رضي الله عنه فوجد دينارا
بالسوق فجاء فاطمة فاخبرها فقالت اذهب الى فلان اليهودي فخذ لنا دقيقا فجاء اليهودي
واشترى به دقيقا فقال اليهودي انت ختن هذا الذي يزعم انه رسول الله قال نعم قال فخذ
دينارك والدقيق لك فخرج علي رضي الله عنه حتى جاء فاطمة واخبرها فقالت اذهب به
الى فلان الجزار فخذ لنا بدرهم لحما فذهب فرهن الدينار بدرهم فجاء فعجنت وخبزت
وارسلت الى ابيها فجاء فقالت يا رسول الله اذكر لك فان رايته حلالا اكلناه من شانه
كذا وكذا فقال كلوا بسم الله فاكلوا فبينما هم مكانهم اذا غلام ينشد الله والاسلام الدينار
فامر النبي صلى الله عليه وسلم فدعي فساله فقال سقط مني في السوق فقال النبي صلى
الله عليه وسلم يا علي اذهب الى الجزار فقل له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك
ارسل الي بالدينار ودرهمك علي فارسل به فدفعه النبي صلى الله عليه وسلم اليه انتهى
واستشكل هذا من جهة ان عليا رضي الله عنه انفق الدينار قبل التعريف ..

واجاب المنذري بان مراجعة علي رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم على ملاء الخلق
اعلان به م قال فهذا يؤيد الاكتفاء بالتعريف مرة واحدة ، قلت هذا رواه عبد الرزاق
عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال ان علي بن ابي طالب وجد دينارا في السوق فاتى النبي صلى
الله عليه وسلم فقال عرفه ثلاثة ايام الحديث م وان كان الملتقط فقيرا فلا بأس بان ينتفع
بها لما فيه ش اي في الانتفاع م من النظر من الجانبين ش جانب الملتقط بالانتفاع وجانب المالك
بحصول الثواب له م ولهذا ش اي ولكون النظر فيه من الجانبين م جاز الدفع ش اي دفع اللقطة
م الى فقير غيره ش من الفقراء وهو وسائر الفقراء سواء في الفقر فجاز الانتفاع له ايضا م وكذا ش
اي وكذا يجوز م اذا كان الفقير اباه ش اي ان الملتقط م او ابنه او زوجته وان كان هو ش
اي الملتقط م غنيا ش وصرفها الى هؤلاء وكلمة ان واصلة بما قبلها م لما ذكرنا ش اي لما فيه من تحقيق
النظر من الجانبين . ولو التقط العبد شيئا بغير اذن مولاه يجوز عندنا وعند مالك واحمد والشافعي
في قول فاذا اتواه طولب رقبته بقضاء الدين اذا لم يتبع فيه سواء اتواه قبل التعريف وبعده
وبه قال احمد والشافعي في وجه لانه ضمان جناية فيتعلق برقبته ويظهر في حق المولى . وعند
مالك ان اتلفه قبل التعريف يؤمر المولى بالدفع او الفداء وان اتلفه بعد التعريف يطالب
العبد بعد العتق لان الشرع اذن له في الالتقاط فكان ضمانا بجهته فلا يظهر في حق المولى

م كتاب الاباق ش اي هذا كتاب في بيان احكام الاباق

وهو الهرب من ابق يابق من باب ضرب يضرب . وفي المبسوط الاباق تمرد في الانطلاق .
وهو من سوء الاخلاق . ورداءة الاعراق . يظهره العبد عن نفسه فرارا لتصير ماليته ضمارا
فرده الى مولاه احسان . وهل جزاء الاحسان الا الاحسان . والابق هو الذي هرب من
مولاه قصدا . والضال هو الذي ضل الطريق الى منزله . وفي النهاية هذه الكتب اعني اللقيط
واللقطة والاباق والمفقود كتب تجانس بعضها بعضا من حيث ان في كل منها عرضية الزوال
والهلاك م الابق ش على وزن فاعل مرفوع بالابتداء ، وقوله م اخذه ش مبتدأ ثان وخبره هو
قوله م افضل ش والجملة خبر المبتدأ الاول م في حق من يقوى عليه ش اي من يقدر على
اخذه ولا يعلم خلاف فيه بين اهل العلم م لما فيه ش اي في اخذه م من احيائه ش لانه هالك في
حق المولى فيكون الرد احياء له م واما الضال ش فقد اختلفوا فيه م فقد قيل كذلك ش اي
كحكم الابق اخذه افضل لما فيه من احياء النفس ومن التعاون على البر كالابق م وقيل تركه
افضل لانه لا يبرح مكانه ش يعني الضال يطلب مالكه فلا يبرح عن مكانه م فيجده المالك بخلاف
الابق ش لانه يختفي عن مولاه فاذا لم يؤخذ يضيع حقه م ثم آخذ الابق ش الاخذ على صيغة اسم الفاعل
م ياتي به ش اي بالابق م الى السلطان ش او نائبه او القاضي م لانه ش اي لان آخذه م لا يقدر
على حفظه ش اي حفظ الابق م بنفسه ش لتمرده . وعن آخذه ثم هذا الذي ذكره من الاتيان بالعبد
الابق الى السلطان اختيار شمس الائمة السرخسي واما اختيار شمس الائمة الحلواني فالاخذ
بالخيار ان شاء حفظه بنفسه وان شاء دفعه الى الامام وكذلك الضال والضالة الواجد
فيهما بالخيار كذا في الذخيرة م بخلاف اللقطة ش حيث لا يرفعه الى السلطان لانه قادر على
حفظها بنفسه م ثم اذا رفع الابق اليه ش اي الى السلطان م يحبسه ولو رفع الضال
لا يحبسه لانه لا يؤمن على الابق اباق ثانيا ش فيكون ترك حبسه تعريضا على الاباق م بخلاف
الضال ش لان الظاهر انه لا يبرح اذا لم يحبس . وقال الحاكم الشهيد في الكافي واذا اتى

الرجل بالعبد فاخذه السلطان فحبسه فادعاه رجل واقام البينة انه عبده قال يستحلفه ما باعه
ولا وهبه ثم يدفعه اليه ولا احب ان ياخذ منه كفيلا وان اخذ منه القاضي كفيلا لم يكن مسيئا
ولكن ان لا ياخذ احب الي . قال الحاكم هذه رواية ابي حفص ورأيت في بعض روايات ابي سليمان
قال احب الي ان ياخذ منه كفيلا فان لم ياخذ منه كفيلا وسعه ذلك . وان لم يكن للمدعي بينة
واقر العبد انه عبده قال يدفعه اليه وياخذ منه كفيلا وان لم يجئ للعبد طالب قال اذا طال
ذلك باعه الامام وامسك ثمنه حتى يجيء له طالب ويقيم البينة بان العبد عبده فيدفع الثمن ولا ينقض
بيع الامام وينفق عليه الامام في مدة حبسه من بيت المال ثم ياخذ من صاحبه ان حضر ومن ثمنه
ان باعه م قال ش اي العبد ورحمه م ومن رد الابق الى مولاه من مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا فله
جعله اربعون درهما وان رده عليه لاقل من ذلك اي من مسيرة السفر م فبحسابه ش اي
فبحسب الجعل بحساب ما دون السفر والجعل بالضم ما جعل للعامل على عمله م وهذا استحسان
ش اي وجوب الجعل استحسان المشايخ لاتفاق الصحابة على ذلك م والقياس ان لا يكون له
ش اي للراد م شيء الا بالشرط وهو قول الشافعي ش اي القياس قول الشافعي وبه قال ابن المنذر
وبعض اصحاب احمد وهو قول ابرهيم النخعي ايضا ولكن له ما اتفق عليه ويجب بالشرط بان قال
من رد على ابقي فله كذا او كذا م لانه ش اي لان الراد م متبرع بمنافعه ش في رده على سيده م
فاشبه العبد الضال ش حيث لا يجب شيء فيه ولو تبرع عليه بعين من اعيان ماله لا يرجع
عليه فكذا اذا تبرع بمنافعه ولان رد الابق نهي له عن المنكر والنهي عن المنكر فرض فاذن
لا يستوجب فاعل الفرض جعلا م ولنا ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على وجوب اصل
الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين درهما ومنهم من اوجب ما دونها ش اي ما دون الاربعين
فمن الصحابة الذين اوجبوا اربعين عمر رضي الله عنه رواه ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا محمد بن يزيد عن ايوب عن ابي العلاء عن قتادة وابي هاشم ان عمر رضي الله عنه
قضى في جعل الابق اربعين درهما . ومنهم معاوية رواه ابن ابي شيبة ايضا حدثنا وكيع
حدثنا سفين عن ابي اسحق قال اعطيت الجعل في زمن معاوية اربعين درهما . ومنهم
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفين الثوري
عن ابي رباح عبد الله بن رباح عن ابي عمرو الشيباني قال اصبت غلمانا اباقا بالعين فذكرت
ذلك لابن مسعود فقال الاجر والغنيمة قلت ما الغنيمة قال اربعون درهما من كل راس
ومن الصحابة الذين اوجبوا اقل من اربعين درهما علي بن ابي طالب رضي الله عنه رواه ابن
ابي شيبة في مصنفه حدثنا يزيد بن هرون عن حجاج عن حصين عن الشعبي عن الحارث
عن علي رضي الله عنه انه جعل في جعل الابق دينارا او اثني عشر درهما . وفيه حديث
مرفوع مرسل اخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة في مصنفيهما عن عمرو بن دينار ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى في العبد الابق يوجد خارج الحرم دينارا او عشرة دراهم
م فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها ش اي اوجبنا ما دون الاربعين م فيما دونه
ش اي فيما دون السفر م توفيقا ش بين الآثار المذكورة م وتلفيقا ش اي جمعا بين الروايات
المتعارضة والتلفيق الضم يقال لفقت الثوب الفقه وهو ان تضم شقة الى اخرى كذا في الصحاح
فان قلت كان الواجب ان يؤخذ باقل المقادير لتيقنه . قلت لم يؤخذ بالاقل لامكان
التوفيق بينها وبينهم اشار اليه المصنف بقوله فاوجبنا الاربعين الى آخره . وعن احمد ان رده

من مصر فله عشرة دراهم او دينار وان رده من خارج المصر سواء كان مدة السفر او لا فله
اربعون. وقال مالك له اجر مثله في قدر تعبه وسفره وتكلف طلبه ان كان ممن شانه رد
طلب الاباق وان لم يكن ممن نصب نفسه لذلك ولا نفقته عليه لانه لما اختلف الصحابة
فيه علم انه غير مقدر بشيء معين فيجب اجر المثل م ولان ايجاب الجعل اصله حامل على الرد
ش هذا دليل عقلي لوجوب الجعل بيانه ان الاصل في ايجاب الجعل هو انه يحمل على رد الآبق م
اذ الحسبة ش اي العمل فيه لاجل احتساب الاجر م نادرة ش فاذا كان كذلك م فتحصل بوجوب
الجعل م صيانة اموال الناس ش عن الضياع فيرغب كل احد على تحصيل الآبق ليرده الى صاحبه
فياخذ الجعل والرد يحتاج الى عناء وعناء فقلما يرغب الناس في التزام ذلك حسبة فبايجاب
الجعل تحصل صيانة الاموال م والتقدير بالسمع ش جواب عن قياس الشافعي الآبق على الضال
في عدم وجوب الجعل اي تقدير الجعل في الآبق بدليل سمعي وهو اجماع الصحابة الذي ورد في
حكم الآبق من وجوب الجعل على حسب الاختلاف في كمية المقدار فيه ولا اختلاف في اصل الوجوب
لانه وقع مجمعا عليه من غير نكير منهم م ولا سمع في الضال ش اي لم يرد شيء في وجوب شيء في رد
الضال م فامتنع ش قياس الآبق على الضال ولكان القياس في رد الآبق عدم الوجوب ايضا الا
انا تركنا القياس فيه لوجود السمع ولا سمع في الضال فبقي على اصل القياس م ولان الحاجة ش
اشارة الى نفي الحاق الآبق بالضال بيانه ان الحاجة م الى صيانة الضال دونها ش اي دون
الحاجة م الى صيانة الآبق لانه ش اي لان الضال م لا يتوارى ش اي لا يختفي م والآبق يختفي
ش لانه هارب والهارب يختفي بنفسه م ويقسم الرضخ ش تفصيل لقوله وان رده لاقل من ذلك
فبحسابه فان عملوا بالقسمة كان لكل يوم ثلاثة عشر درهما وثلث درهم ورد بهذا قول من
قال ان قوله ويرضخ الى اخره تكرار لما ذكر قبله وان رده لاقل من ذلك فبحسابه بيانه ان هذه
الاوجه الثلاثة اعني قوله ويرضخ الى قوله وان كان تفصيل وتفسير لما ذكر اولا فان التقدير
الشرعي اذا ثبت على خلاف القياس يمتنع ان يكون لما دون المقدر حكم المقدر فقال لاجل ذلك
والتقدير الرضخ بالمعجمتين من قولهم ارضخ فلان لفلان من ماله اذا اعطاه قليلا من كثير والاسم
الرضيخة تقال اعطاه رضيخة من ماله ورضاخة كما ذكره ابن دريد م في الرد على دون السفر
باصطلاحهما ش اي باصطلاح الراد والمالك بحسب ما يقع عليه اتفاقهما وهذا احد الوجوه
الثلاثة التي اشرنا اليها م او يفوض الى راي القاضي ش هذا هو الوجه الثاني اي او يفوض امر
الرضخ الى راي القاضي على حسب ما يراه قالوا هذا هو الاشبه بالاعتبار م وقيل يقسم
الاربعون ش هذا هو الوجه الثالث لقسم الاربعون التي هي الجعل م على الايام الثلاثة
ش فيجب بازاء كل يوم ثلاثة عشر درهما وثلث درهم م اذ هي ش اي الايام الثلاثة م اقل
مدة السفر ش في القصر في الصلاة وغيرها. وفي فتاوى الولوالجي واذا كان العبد الآبق
بين رجلين اثلاثا فالجعل عليهما على قدر الانصباء لان منفعة الرد حصلت لهما اثلاثا فكذلك
الجعل عليهما يكون اثلاثا وفي الذخيرة ولو كان احدهما غائبا فليس للحاضر ان ياخذه
حتى يعطي الجعل كله ولا يكون متبرعا في نصيب الغائب بل يرجع عليه م قال ش اي القدوري
م وان كانت قيمته ش اي قيمة الآبق م اقل من اربعين يقضى له ش اي للراد م بقيمته
ش اي بقيمة العبد الآبق م الا درهما ش ينقص من الاربعين لان ما دون الدرهم كسور
ولا يجوز اعتباره شرعا للتعسر م قال ش اي المصنف رحمه الله م وهذا قول محمد

وقال ابو يوسف له اربعون درهما ش وبه قال احمد م لان التقدير بها ش اي بالاربعين م ثبت
بالنص ش اي بالاثر م فلا ينقص عنها ش اي عن الاربعين م ولهذا ش اي ولكون الاربعين منصوصا
عليها م لا يجوز الصلح على الزيادة ش اي على الاربعين يعني اذا صالح المالك مع الراد على اكثر من
اربعين درهما لا يجوز الصلح لتعين الاربعين بالنص م بخلاف الصلح على الاقل ش حيث يجوز م لانه
حط منه ش اي من الاربعين م ولمحمد ان المقصود ش يعني من الجعل م حمل الغير على الرد ش اي رد
الآبق م ليحيى مال المالك ش لان الآبق كالهالك م فينقص درهم ليسلم له شيء ش من مالية العبد
م تحقيقا للفائدة ش وهي حياة مال المالك نظرا له ولا نظر في ايجاب الاربعين كلها في رد ما لا يساوي
اربعين. ثم اعلم ان قول ابي يوسف كان اولا مثل قول محمد ولهذا لم يذكر الخلاف شيخ الاسلام
خواهرزاده في مبسوطه وشمس الائمة البيهقي في الشامل وكذلك في تتمة شيخ الفقهاء
ولم يذكرا قول ابي حنيفة رضي الله عنه. وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد فقال ولو كان
العبد يساوي اربعين او دونها فانه ينقص من قيمته درهم واحد عند ابي حنيفة ومحمد وهو
قول ابي يوسف اولا ثم رجع وقال يجب الجعل درهما وان كانت قيمته درهما م وام الولد
والمدبر في هذا ش اي في وجوب الجعل م بمنزلة القن اذا كان الرد في حياة المولى لما فيه من
احياء الملكه ش لانهما مملوكان له ولهذا هو احق بكسبهما فكان ردهما كرد القن فوجب الجعل
لاحيائه ماليتهما بالرد وتعليل المصنف بقوله لما فيه من احياء ملكه اولى من تعليل غيره لما
فيه من احياء المالية لان ام الولد لا مالية فيها عند ابي حنيفة رحمه الله. وقال الكاكي
فان قيل الجعل يجب لاحياء المالية ولا مالية لام الولد خصوصا عند ابي حنيفة
قلنا المالك احق بكسبهما ولها مالية باعتبار كسبهما وقد احياها بالرد اليه فيستوجب الجعل
بخلاف المكاتب فانه احق بمكاسبه فلا يكون رده احياء المالية للمولى لا باعتبار الرقبة ولا باعتبار
الكسب كذا في المبسوط م ولو رد بعد مماته ش اي ولو رد ام الولد والمدبر بعد موت المولى
م لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت ش ام الولد والمدبر بعد موت المولى م لا جعل فيهما لانهما
يعتقان بالموت ش اي بموت المولى م بخلاف القن ش حيث يجب الجعل برده بعد موت مولاه
وقوله يعتقان بموته ظاهر في حق ام الولد وفي حق المدبر الذي لا سعاية عليه اما
الذي عليه السعاية بان لم يكن للمولى مال سواه فكذلك لا يستوجب الجعل على الورثة
لان المستسعى كالمكاتب عنده وحر مديون عندهما ولا جعل لراد المكاتب والحر م ولو كان
الراد اب المولى او ابنه ش اي او ابن المولى م وهو ش اي والحال ان الراد في عيال الاب
فيه يعني لانه اذا لم يكن في عياله يجب الجعل وجملة ذلك ان الراد اذا كان في عيال مالك
العبد في مؤنته ونفقته لا جعل له سواء كان الراد ابا لمالك او ابنا له واما اذا لم يكن في عياله
فعلى التفصيل ان كان الراد ابن المالك فلا جعل له وان كان اباه فله الجعل اليه
اشار في الذخيرة. وفي شرح الطحاوي ولو كان الراد ذا رحم محرم من المردود عليه فانه
ينظر ان وجد الرجل عبد ابنه فلا جعل له سواء كان في عياله او لم يكن وكذلك المرأة والزوج
وان وجد الاب عبد ابنه ان لم يكن في عياله فله الجعل وان كان في عياله فلا جعل له
وكذلك الاخ وسائر ذوي الارحام اذا وسائر ذوي الارحام اذا وجد عبد اخيه ان كان
في عياله فلا جعل له وان لم يكن في عياله فله الجعل م او احد الزوجين على الآخر ش اي
او رد الآبق احد الزوجين على الآخر ش هؤلاء م لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولا يتناولهم

اطلاق الكتاب ش اي القدوري واراد باطلاقه ما ذكره القدوري بقوله ومن رد الابق على
مولاه من مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما م قال ش اي القدوري م
وان ابق ش اي العبد م من الذي رده عليه ش اي لا ضمان عليه م لانه امانة في يده لكن هذا ش اي
عدم وجوب الضمان م اذا اشهد ش عند الاخذ م وقد ذكرناه في اللقطة ش اي وقد ذكرنا في كتاب
اللقطة ان الاخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا م قال ش اي المصنف رحمه الله م وذكر في
بعض النسخ ش اي نسخ مختصر القدوري لا شيء له ش اي لا جعل للراد اذا ابق من يده م وهو صحيح
ايضا لانه ش اي لان الراد م في معنى البائع من المالك ش لان منافع العبد زالت بالاباق وانما
يستفيدها المولى بالرد بالجعل عليه والبائع اذا اهلك في يده المبيع سقط الثمن فكذلك هنا
يسقط الجعل ثم استوضح المصنف ذلك بقوله م ولهذا كان له ش اي للراد م ان يحبس الابق
حتى يستوفي الجعل ش اي حتى ياخذ الجعل م وهذا م بمنزلة البائع يحبس المبيع لاستيفاء الثمن
ش اي ياخذ جميع الثمن م وكذا اذا مات ش اي الابق في يده ش اي في يد الراد م لا شيء عليه
ش اي لا ضمان عليه م لما قلنا ش انه امانة عنده م ولو اعتقه المولى كما لقيه اي اعتقه قبل
ان يقبضه وقت لقائه صار قابضا بالاعتاق يجب عليه الجعل واشار بقوله بالاعتاق الى
انه لو دبره مكان الاعتاق لم يصر قابضا والفرق بينهما ان الاعتاق اتلاف للمالية فيصير
به قابضا كما في العبد المشتري اي كما اعتق العبد المشتري يصير قابضا بالاعتاق واما التدبير
فليس باتلاف للمال فلا يصير به المولى قابضا الا ان يصل الى يده م وكذا اذا باعه ش اي وكذا يصير
قابضا اذا باع العبد الابق م من الراد لسلامة البدل له ش وهو الثمن لسلامة العين فيجب عليه
الجعل م والرد وان كان له حكم البيع ش هذا جواب عن سوال مقدر يرد على قوله لانه في معنى البائع
من المالك وهو ان يقال لما كان الراد في معنى البائع كان المالك في معنى المشتري فعلى هذا ينبغي
ان لا يجوز بيعه من الراد قبل القبض لورود النهي عن بيع المشتري قبل القبض فاجاب بقوله
والرد وان كان له حكم البيع لكن ليس من كل وجه وهو معنى قوله م لكنه بيع من وجه ش من حيث
اعادة ملك التصرف اليه وهذا لان ملك الرقبة ليس بزائل عن المولى فلما كان كذلك جاز بيع
المالك من الراد قبل القبض م فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز ش اي البيع لان النهي
ورد مطلقا والمطلق يتناول الكامل وامتناع جواز البيع قبل القبض ليس من خصائص البيع
اي ليس من لوازمه لا محالة فان بيع العقار قبل القبض جائز على قول ابي حنيفة وابي يوسف
م وينبغي اذا اخذه ش اي اذا اخذ الابق م اي ليشهد انه اخذه ليرده ش هذا كلام القدوري
في مختصره وقال المصنف م فالاشهاد حتم ش اي واجب م فيه ش اي في الابق م عليه ش اي
على الاخذ م على قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما
ش وعند ابي يوسف والائمة الثلاثة ليس الاشهاد بشرط وقد مر في اللقطة م لان ترك
الاشهاد امارة ش بفتح الهمزة اي علامة م انه اخذه لنفسه فصار كما اذا اشتراه من الاخذ ش اذا رده
على مولاه لا جعل له لانه اخذه لنفسه الا اذا اشهد حين اشتراه انه انما اشتراه ليرده على
صاحبه لانه لا يقدر عليه الا بالشراء فله الجعل لان هذا الشراء لا يفيد ملكا فكان
كالاخذ بدون الشراء فلو اخذه بدون الشراء ولم يشهد لا يستحق الجعل وان اشهد
استحق فكذا هذا م او اتهبه ش اي قبل هبته اي هبته الآخذ صورته وهبه الاخذ لرجل
فرده الموهوب له على مولاه م او ورثه فرده على مولاه ش اي او ورث الابق من الاخذ فرده

الوارث على مولاه ففي هذه الصور كلها م لا جعل له لانه رده لنفسه ش لانه لم ياخذه ليرده بل اخذه
لنفسه ومسالة الوصية ذكرها الحاكم وفي المبسوط عبد ابق فاخذه رجل فاشتراه منه رجل
اخر فرده على مولاه فلا جعل له وكذا الموهوب له او الموصى له او وارثه لانه ضمنه بالاخذ على هذا
الوجه فيكون رده لاسقاط الضمان م الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده ش على مولاه لانه لا يقدر
على رده الا بشرائه م فيكون له الجعل وهو متبرع في الثمن ش يعني لا يرجع بالثمن على سيده قل او كثر
كما لو انفق عليه بغير امر القاضي م وان كان الابق رهنا ش فرده اخذه م فالجعل على المرتهن ش لانه
احيى ماليته بالرد م وهي حقه ش اي مالية العبد حق المرتهن م اذ الاستيفاء منها ش اي لان
استيفاء حقه من مالية العبد م والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه ش اي فيكون الجعل
على المرتهن وقال الاكمل قوله والجعل بمقابلة احياء المالية فيه نظر لانه يلزم منه اذا رد ام الولد
ومدبره احياء المالية عند ابي حنيفة واجيب بانه لا مالية فيها باعتبار الرقبة ولها مالية
باعتبار كسبها لانه ما احق بكسبها وقد احيى الراد ذلك برده م والرد في حياة الراهن وبعده سواء
ش لان الرهن لا يبطل بموت الراهن فكان الرد بعد موته وقبله سواء م وهذا ش اي كون الجعل على
الراهن م اذا كانت قيمته ش اي قيمة الابق م مثل الدين او اقل وان كانت اكثر فبقدر الدين عليه
ش اي فبقدر حصة الدين على المرتهن م والباقي على الراهن لان حقه ش اي حق المرتهن م بالقدر
المضمون ش لا غير فيجب عليه الجعل بقدره م وصار كثمن الدواء ش حيث يجب ذلك على المرتهن بقدر
دينه والباقي على الراهن م وتخليصه ش اي وكتخليص العبد المرهون م عن الجناية بالفداء ش فان
الفداء يجب على المرتهن بقدر دينه وحصة الفارغ على الراهن فكذلك الجعل م وان كان ش اي
العبد الابق ماذونا م مديونا فعلى المولى ش اي فالجعل على المولى م ان اختار قضاء الدين
ش لاجل استبقاء العبد على ملكه م وان بيع ش اي العبد م بدئ بالجعل ش يعني يستوفى
منه الجعل اولا م والباقي ش من الثمن للغرماء م لانه ش اي لان الجعل م مؤنة الملك والملك فيه
ش اي ملك المولى في العبد بعد لحوق الدين م كالموقوف ش بين ان يستقر على المولى باختيار قضاء
الدين وبين ان يصير للغرماء حتى اختار البيع م فيجب على من يستقر له ش اي فيجب الجعل على من
يستقر له الملك فان اختار المولى قضاء الدين استقر الملك له فيجب الجعل عليه وان بيع العبد
استقر الملك فيه للغرماء فيجب الجعل عليهم م وان كان ش اي الابق جانيا ش بان جنى خطا
م فعلى المولى ش اي فالجعل على المولى م ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه ش اي منفعة الرد
الى المولى م وعلى الاولياء ش اي فالجعل على الاولياء م ان اختار ش اي المولى م الدفع ش اي دفع
العبد م اليهم ش اي الى الاولياء لان منفعة الرد سلمت لهم م وان كان موهوبا ش اي وان كان
العبد الابق موهوبا م فعلى الموهوب له ش اي فالجعل على الموهوب له م وان رجع الواهب
في هبته ش كلمة ان للوصل لما قبله بعد الرد اي بعد رد الابق وانما ذكر ان الواصلة لدفع
شبهة ترد على قوله فيجب على من يستقر له الملك وعلى قوله فعلى المولى ان اختار الفداء لعود
المنفعة اليه فعلى هذا ينبغي ان يجب الجعل على الواهب لهذين المعنيين فاجاب بقوله م
لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد ش اي برد الابق م بل بترك الموهوب له التصرف من
الهبة والبيع وغيرهما من التصرف الذي يمنع الواهب من الرجوع في هبته وزوال الملك
بالرجوع كزواله بموت العبد فلم يبطل الجعل عليه برجوع الواهب كما في الموت فان قيل
المنفعة حصلت للواهب بالرد وترك التصرف في الموهوب له فيه قلنا نعم لكن ترك الموهوب

له التصرف فاخرهما وجودا فصار الحكم اليه كما في القرابة مع الملك يضاف العتق الى اخرهما وجودا
كذا هذا م فيه ش اي في الآبق م بعد الرد ش اي بعد رد الآبق من اباقه م وان كان اي العبد
الآبق لصبي فالجعل ش يجب م في ماله لانه ش اي لان الجعل م بمؤنة ملكه ش اي ملك الصبي
م وان رده ش اي الآبق م وصيه ش اي وصي الصبي م فلا جعل له لانه هو الذي يتولى الرد
فيه ش اي في الآبق اذ هو المطالب لابن اليتيم عادة وشرعا فلا يتحقق الرد فيه على نفسه
وكذا لو كان اليتيم في حجر رجل يعوله فرده الرجل لا جعل له لانه هو المطالب عادة وكذا
لا جعل للسلطان او الشحنة او الخفير لا جعل لهم في رد الآبق والمال من ايدي قطاع الطريق
لوجوب الفعل عليهم كذا في المبسوط والذخيرة وفي المحيط لو اخذ رجل ابقا فغصبه من
الآخذ رجل وجاء الى مولاه واخذ جعله ثم جاء الآخذ واقام بينة انه اخذه من مسيرة
سفر اخذ الجعل من سيده ثانيا ويرجع السيد على الغاصب بما دفع اليه ولو جاء رجل بالآبق
من مسيرة سفر فلما دخل مصر سيده هرب من الآخذ فوجده اخر وجاء به الى سيده فلا جعل
لواحد منهما ولو خرج من المصر بعد الهرب وجاء به الآخر من مدة سفر فالجعل للثاني
وذكر الحاكم في الكافي اذا ابقت الامة ولها صبي مرضع فردهما رجل كان له جعل واحد
فان كان ابنها غلاما قد قارب الحلم فله جعلان ثمانون درهما وعلله في الشامل وقال
لان من لم يراهق لم يعتبر اباقه م

كتاب المفقود ش

اي هذا كتاب في بيان احكام المفقود ووجه مناسبة هذا الكتاب بالباب الذي قبله
قد ذكرناه يقال فقدت الشي اي غاب عني فقدا وفقودا وفقدانا فهو مفقود اي غائب
وهو في اللغة من الاضداد يقال فقدت الشي اي اضللته وفقدته اي طلبته وكلا المعنيين
موجود في المفقود وقد ضل عن اهله وهم في طلبه اذ هو اسم لحي غائب لم يدر موضعه ولا حياته
ولا مماته واهله في طلبه وفي المبسوط هو حي غائب عن بلده او اسر واهله في طلبه وقد
انقطع خبره واستتر عليهم اثره وهي مستعرة بالجد قد يصلون الى المراد وربما يتاخر اللقاء
الى يوم التناد وقد ذكر المصنف في الكتاب ما يشعر بمفهومه الشرعي وهو قوله م اذا غاب الرجل
ولم يعرف له موضع ولا يعلم احي هو ام ميت نصب القاضي من يحفظ ماله ويقوم عليه ش
اي على حفظ ماله م ويستوفي حقه لان القاضي نصب ناظرا لكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود
بهذه الصفة ش اي الصفة المذكورة وهي قوله اذا غاب الرجل الى اخره م وصار ش اي
المفقود م كالصبي والمجنون حيث يحتاجان الى من ينظر في امرهما م وفي الحافظ لماله ش اي
وفي نصب القاضي الحافظ لمال المفقود م والقائم عليه ش اي على مال المفقود م نظر له
اي للمفقود وارتفاع نظر على انه مبتدا تقدم عليه خبره م وقوله ش اي قول القدوري
ويستوفي حقه وهذا من لفظه في مختصره اي يستوفي الذي نصب له لحفظ ماله والقيام
عليه حق المفقود ولما كان هذا محتاجا الى ايضاحه اوضحه المصنف بقوله م لا خفاء انه
يقبض غلاته ش لانها من جملة حقه م والدين ش اي ويقبض الدين الذي اقر به غريم من
غرمائه ش اي من غرماء المفقود م لانه ش اي لان قبض كل واحد من غلاته والدين المذكور
م من باب الحفظ م ويخاصم ش اي الذي نصب له م في دين وجب بعقده ش اي بعقد
الذي نصب له م لانه ش اي لان الذي نصب له م اصيل في حقوقه ش اي في حقوق
العقد وللاصيل ذلك م ولا يخاصم ش اي الذي نصب له م في الدين ش اي في العقد الذي

م تولاه المفقود ش وفائدته انه لا يقبل البينة عليه لانه ليس من باب النظر للمفقود ولانه
قضاء على الغائب م ولا في نصيب له ش اي ولا يخاصم الذي نصب له في نصيب للمفقود كائنا
م في عقار او عروض في يد رجل لانه ش اي لان الذي نصب له م ليس بمالك ولا نائب عنه
ش اي عن المفقود م انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف
وانما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين ش يعني الوكيل بقبض الدين من جهة
المالك يملك الخصومة عند ابي حنيفة خلافا لهما م واذا كان كذلك ش اي واذا كان
الوكيل بالقبض من جهة القاضي لا يملك الخصومة م يتضمن الحكم به ش اي بحكم القاضي بثبوت
ذلك م قضاء على الغائب وانه ش اي وان القضاء على الغائب م لا يجوز الا اذا رآه القاضي
ش اي الا اذا راى القاضي ذلك مصلحة م ويقضي به ش اي بما رآه جاز ذلك م لانه مجتهد فيه
ش اي في الحكم على الغائب وعند الشافعي يجوز لان القضاء اذا لاقى فصلا مجتهدا فيه نفذ
وفي الخلاصة ذكر الامام السرخسي رحمه الله هذا بناء على ان القاضي هل يقضي على الغائب
نفذ بالاجماع وهكذا ذكر في الزيادات قال قيل المجتهد نفس القضاء فينبغي ان يتوقف
على امضاء قاض اخر قلنا لا بل المجتهد سبب القضاء وهو ان البينة هل تكون حجة
من غير خصم حاضر للقضاء ام لا فاذا راها القاضي حجة وقضى بها نفذ كما لو قضى بشهادة
المحدود في القذف ثم قال في الخلاصة والفتوى على هذا ونقل الاستروشني في
فصوله عن فتاوى ظهير الدين ان نفس القضاء مختلف فيه فيتوقف على امضاء قاض
اخر كما لو كان القاضي محدودا في القذف م ثم ما كان يخاف عليه الفساد ش مثل الثمار
ونحوها م يبيعه القاضي لانه تعذر عليه ش اي على القاضي م حفظ صورته ومعناه
ش وهو ماليته اراد ان حفظ صورته وحفظ ماله كليهما متعذر م فينظر له ش اي للمفقود
م بحفظ المعنى ش وهو المالية وهي تبقى بحفظ الثمن والحفظ من وجه اولى من ترك الحفظ
من كل وجه م ولا يبيع ش اي القاضي م ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ش اي لاجل
نفقة وهو متعلق بقوله ولا يبيع م ولا في غيرها ش اي ولا في غير النفقة وما لا يخاف عليه
الفساد سواء كان منقولا او عقارا وكذا صرح خواهرزاده في مبسوطه م لانه ش اي
لان القاضي م لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ش اي فلا يجوز له م
ترك حفظ الصورة وهو ممكن ش الواو فيه للحال بعد ما لا مكان لان عند عجزه له ان يبيعه
م قال ش اي القدوري م وينفق على زوجته ش اي زوجة المفقود م واولاده من ماله ش اي من
مال المفقود الى هنا لفظ القدوري وقال المصنف م وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل
يعم ش اي الحكم م جميع قرابة الولاد ش كالآباء والاجداد وان علوا والاولاد وان سفلوا والامهات
والجدات وان علون م والاصل ش اي في هذا الباب الذي يبنى عليه احكام هذا الباب
م ان من يستحق النفقة في ماله ش اي في مال المفقود م حال حضرته بغير قضاء القاضي
ش كالابوين والاولاد الصغار ذكورا كانوا او اناثا والاولاد الكبار من النساء والزمنى
من الذكور الكبار م ينفق ش اي القاضي م عليه ش اي على من يستحق النفقة م من ماله
عند غيبته لان القضاء حينئذ ش اي حين انفاق القاضي عليهم م يكون اعانة ش اي تمكينا
للمستحق من الاخذ ولهذا لو تمكنوا من ذلك لهم الاخذ فيعينهم القاضي على ذلك لا الزاما
اذ اللزوم ثابت قبل القضاء ولان للقاضي ان يعين صاحب الحق على استيفاء حقه حال غيبته

كالو علم بوجوب الدين فانه يعطيه الدين من مال الغايب م وكل من لا يستحقها ش اي النفقة م
في حضرته ش اي في حضرة المفقود م الا بالقضاء ش كالاخ والاخت والخال والخالة م لا ينفق
عليه من ماله ش اي لا ينفق القاضي عليه من مال المفقود م في غيبته لان النفقة حينئذ تجب
بالقضاء والقضاء على الغايب ممتنع ش خلافا للشافعي م فمن الاول ش اي فممن يستحق النفقة
بغير قضاء القاضي م الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن
الثاني اي وممن لا يستحق النفقة بغير قضاء القاضي م الاخ والاخت والخال والخالة والعم
والعمة ش وانما كان هذا من الثاني لان نفقة ذي الرحم المحرم وهي مجتهد فيها فلا تجب الا بالقضاء
او الرضاء ولهذا لم يكن لهم الاخذ بدون القضاء او الرضاء والفرق بين قرابة الولاد وغيرهم
من ساير المحارم حيث استحق الاولون النفقة بلا قضاء ولم يستحق الاخرون الا بالقضاء
ان حق قرابة الولاد في النفقة اكد من حق غيرهم لانهم يستحقون النفقة بالقرابة المحرمة
للنكاح وبالولاد وغيرهم بالقرابة المحرمة لا بالولاد فلما ظهر لهم فضل مزية ثبت استحقاق النفقة
بلا قضاء بخلاف قرابة الاخوة والاخوات وساير المحارم واما الزوجة فحقها في النفقة اكد ايضا
من قرابة الولاد ولهذا تستحق النفقة وان كانت غنية وان كانت الورثة كبارا ليس لهم
زمانة ولا فيهم امراة او كانوا اخوة من الرضاع او بني عم لم ينفق عليهم القاضي من مال
المفقود لانهم لا يستحقون النفقة حال حضرة المفقود وكذا حال غيبته وقال خواهرزاده في
مبسوطه وان استوثق منهم بكفيل فحسن جوازا لانهم اخذوا النفقة هذه المدة من المفقود
مرة فيأخذ منهم كفيلا حتى اذا حضر المفقود واثبت انه دفع اليهم نفقة هذه المدة مرة ولم
يقدر عليهم اخذ من الكفيل وان شاء ضمنهم م وقوله ش اي وقول القدوري م من ماله
ش يعني في قوله وينفق على زوجته واولاده من ماله م اراد ش اي القدوري م الدراهم
والدنانير لان حقهم ش اي حق قرابة الولاد والزوجة م في المطعوم والملبوس ش لا في غيرهما
م فاذا لم يكن ذلك ش اي المطعوم والملبوس م يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي ش اي القيمة م
النقدان ش وهما الدراهم والدنانير فكانت من جنس حقهم م والتبر ش وهو ما كان غير مضروب
من الفضة والذهب كذا قاله في المغرب م بمنزلتهما ش اي بمنزلة النقدين في هذا الحكم ش اي في
القضاء بالقيمة م لانه يصلح قيمة كالمضروب ش اي كالدرهم والدينار فلهم اخذ جنس حقهم
وللقاضي اعانة في ذلك م وهذا ش اي وهذا الذي ذكرنا من انفاق القاضي عليهم من الدراهم
والدنانير م اذا كانت في يد القاضي فان كانت وديعة ش عند رجل م او دينا ش على رجل م
ينفق ش اي القاضي عليهم منهما ش اي من الوديعة والدين م اذا كان المودع ش بفتح الدال م
والمديون مقرين بالوديعة والدين والنكاح ش بين المفقود وزوجته م والنسب ش بينه
وبين من يستحق عليه النفقة م وهذا ش اي الاحتياج الى الاقرار انما هو م اذا لم يكونا ش اي
الدين والوديعة والنكاح والنسب جعل الدين والوديعة شيئا واحدا والنكاح والنسب
كذلك فلذلك ذكرهما بلفظ التثنية بدليل قوله بعد وان كان احدهما ظاهرا اي الوديعة
والدين او النكاح والنسب م ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار
ش اي اقرار المودع او المديون م وان كان احدهما ظاهرا ش اي احد الشيئين اللذين احدهما
م الوديعة والدين ش وقد ذكرنا انه جعلهما واحدا والاخر من الشيئين هو قوله م او النكاح
والنسب ش اي او كان الظاهر عند القاضي النكاح والنسب م يشترط الاقرار بما ليس بظاهر

ش مثلا ان لم يكن الزوجية ظاهرة عند القاضي يشترط اقرار المودع او المديون بان يقول هذه
زوجة فلان المفقود او يقول هذا ابن فلان المفقود وكذا اذا لم يكن الدين او الوديعة ظاهرا
عند القاضي يقول من في يده المال هذه وديعة فلان المفقود ° وقال خواهرزاده في مبسوطه
ولم يذكر في الكتاب يعني في المبسوط انه اذا كان للمفقود دين ووديعة ينفقه اولا من الوديعة
او من الدين ° ثم قال وذكر في السير الكبير ينفق من الوديعة اولا لان النظر للغايب في هذا
لانه متى انفق اولا من الدين ربما هلكت الوديعة في يد المودع في مدة الانفاق فاذا حضر الغايب
لا يلتقي لا الدين ولا الوديعة والدين لا يتوى م وهذا هو الصحيح ش اي الانفاق من الوديعة
والدين على الزوجة وقرابة الولاد هو الصحيح وهو وجه الاستحسان ° واحترز بقوله
هو الصحيح عن وجه القياس وهو قول زفر لانه قضاء على الغايب فلا يجوز وجه الاستحسان
ان الوديعة والدين مال المفقود وهو من جنس حقهم فكان للقاضي ان ينفق عليهم من ذلك لما
ينفق من المال الذي في يده او في بيته م وان دفع المودع ش بفتح الدال م بنفسه او من عليه
الدين ش اي او اعطى من عليه الدين بغير امر القاضي م يضمن المودع ش وكان الدين على حاله
م ولا يبرا المديون ش من دينه م لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نايبه بخلاف ما اذا
دفع بامر القاضي لان القاضي نايب عنه ش اي عن المفقود م فان كان المودع والمديون
جاحدين اصلا ش يعني منكرين بالكلية ولا يعترفان لا بالوديعة ولا بالدين ولا بالنكاح والنسب
م او كانا جاحدين بالزوجية والنسب لم ينتصب من مستحقي النفقة خصما في ذلك ش لان
الخصومة انما تسمع من المالك او نايب المالك ولم يوجد لا هذا ولا ذاك م لان ما يدعيه
ش اي الاخذ من المستحقين م للغايب ش اي لاجله م لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة
لانها ش اي لان النفقة كما تجب في هذا المال تجب في مال اخر للمفقود ش فلم يكن خصما عن
المفقود حكما ° وقال شيخ العلاء رحمه الله حاصله ان ما يدعيه الزوجة والاولاد اي هذا
المال وهو الدين او الوديعة مال للغايب لم يتعين لنفقتهم لانه كما يجوز النفقة في الدين
والوديعة يجوز في مال اخر ايضا للمفقود فلم ينتصب خصما وقوله لم يتعين سببا لثبوت
حقه اي لم يتعين محلا لثبوت حق احد مستحقي النفقة وانما ذكر السبب مقام ذكر المحل
لمناسبة بينهما لما ان السبب يعمل في المحل م قال ش اي القدوري م ولا يفرق بينه وبين
امراته ش اي لا يفرق القاضي بين المفقود وبين امراته م وقال مالك اذا مضى اربع سنين
يفرق القاضي بينه وبين امراته وتعتد عدة الوفاة ثم تتزوج من شاءت لان عمر رضي الله
هكذا قضى في الذي استهوته الجن بالمدينة ش هذا رواه ابن ابي شيبة في مصنفه في
كتاب النكاح حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن يحيى بن جعدة ان رجلا انتسفته الجن
على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاتت امراته عمر فامرها ان تتربص اربع سنين
ثم امر وليه بعد اربع سنين ان يطلقها ثم امرها ان تعتد فاذا انقضت عدتها تزوجت
فان جاء زوجها خير بين امراته والصداق ° ورواه عبد الرزاق ايضا في مصنفه وفي اخره
فخيره عمر رضي الله عنه بينها وبين الصداق الذي اصدقها ° ورواه من طريق اخر وفي اخره
فقال له عمر ان شئت رددنا اليك امراتك وان شئت زوجناك غيرها قال بل زوجني غيرها
ثم جعل عمر رضي الله عنه يسأله عن الجن وهو يخبره قوله استهوته الجن ° قال المكي
اي جرته الجن وتبعته ° قلت ـــ يقال استهواه اي جره الى المهاوي وهي المساقط والمهالك

م وكفى به ش اي لعمر رضي الله عنه م اماما اي من حيث الامامية م ولانه ش اي ولان المفقود م
منع حقها ش اي حق امراته م بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد مضي مدة اعتبارا بالايلاء والعنة
ش يعني يفرق بينه وبين امراته كما يفرق بين العنين والمولي دفعا للضرر عنها كيلا تبقى معلقة
لا ذات بعل ولا معلقة م وبعد هذا الاعتبار ش اي بالايلاء والعنة م اخذ ش اي مالك م
المقدار ش اي المقدار الذي يفرق فيه م منهما اي من الايلاء والعنة م الاربع ش اي احد
الاربع م من الايلاء ش لان مقداره اربع اشهر م والسنين ش اي واحد السنين م من العنة
ش لان المقدار فيها سنة م عملا بالشبهين ش اي شبه الايلاء وشبه العنة حاصله ان امراة
المفقود تشبه امراة المولي من حيث ان حقها في الجماع فات بالشغر كفوات حق امراة المولي في
الجماع مصنفه وهو الايلاء وتشبه امراة العنين من حيث ان حقها في الجماع فات من جهة
الزوج لسبب هو فيه معذور فصرنا لها مدة الخلاص ليصل الى حقها في الجماع اربع سنين
اعتبارا بالشبهين م ولنا قوله عليه السلام ش اي قول النبي صلى الله عليه وسلم م في امراة
المفقود انها امراته حتى ياتيها البيان ش هذا اخرجه الدارقطني في سننه عن سوار بن مصعب
حدثنا محمد بن حنبل الهمداني عن المغيرة بن شعبة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
امراة المفقود امراته حتى ياتيها البيان ويروى حتى ياتيها الخبر وهو حديث ضعيف
قال ابن ابي حاتم في كتاب العلل سالت ابي عن حديث رواه سوار بن مصعب عن محمد بن شرحبيل
عن المغيرة بن شعبة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في امراة المفقود امراته حتى
ياتيها البيان فقال ابي هذا حديث منكر ومحمد بن شرحبيل متروك الحديث يروي عن المغيرة
ما كثر اباطيل وذكره عبد الحق في احكامه من جهة الدارقطني واعله بمحمد بن شرحبيل
وقال انه متروك وقال ابن القطان في كتابه وسوار بن مصعب اشهر في المتروكين ودونه صالح
بن صالح بن مالك ولا يعرف ودونه محمد بن الفضل ولا يعرف حاله ◦ وقال الاترازي ولنا ما
روي علماؤنا في المبسوط عن المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في
امراة المفقود انها امراته حتى ياتيها البيان انتهى ◦ قلت ــــــ كانه لم يقف على رواية
الدارقطني فلهذا نسب روايته الى اصحابنا من غير اسناد فكانه يقول اصحابنا ثقات
ولا يحتاج الى بيان رجال الاسناد ◦ قلت ــــــ الاول مسلم والثاني ممنوع على ما يخفى
م وقول علي رضي الله عنه ش عطف على قوله ولنا قوله عليه السلام اي وقول علي بن ابي طالب
م فيها ش اي في امراة المفقود م هي امراة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق ش
هذا رواه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الطلاق اخبرنا محمد بن عبيد الله العرزمي
عن الحكم بن عتيبة ان عليا رضي الله عنه قال في امراة المفقود هي امراة ابتليت فلتصبر
حتى ياتيها موت او طلاق واخبرنا معمر عن ابن ابي ليلى عن الحكم ان عليا قال فذكره سواء
اخبرنا سفين الثوري عن منصور بن المعتمر عن الحكم بن عتيبة عن علي رضي الله عنه
قال تتربص حتى يعلم احي هو ام ميت م خرج بيانا ش خبر المبتدا اعني قوله وقول علي رضي
الله عنه لما ذكرنا اي خرج مظهرا م للبيان المذكور في المرفوع ش اي لمعنى البيان المذكور
في الحديث المرفوع وهو قوله عليه السلام في المفقود انها امراته حتى ياتيها البيان لان
قوله البيان مجمل في ان اثبات البيان من اي طريق يكون فبين علي رضي الله عنه ذلك المجمل
بقوله حتى يستبين موت او طلاق وفي هذا المكان تامل لا يخفى م ولان النكاح عرف

ثبوته ش بين من يعرف المفقود وامراته م والغيبة ش اي غيبة المفقود م لا توجب الفرقة ش
كما في غيبة غير المفقود م والموت في حيز الاحتمال ش اي في جهة الاحتمال فقال هذا الكلام
في حيز التواتر اي في جهته ومكانه وهو مجاز م فلا يزال النكاح ش الذي بين المفقود وامراته
م بالشك لان بالشك لا يزول الثابت م وعمر رضي الله عنه رجع الى قول علي رضي الله عنه ش هذا
جواب عن استدلال مالك بقوله لان عمر هكذا قضى الذي استهوته الجن ولم يبين وجه
الرجوع ◦ قال الكاكي وذكر عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رجع عن ثلاث قضيات الى قول علي
احدها مسالة المفقود وغيرها مذكور في المبسوط ◦ وقال الاترازي فلما ثبت ان عمر رضي الله
عنه كان ذلك اجماعا على قول علي وفيه تامل لا يخفى م ولا معتبر بالايلاء ش هذا جواب عن
قياس مالك ◦ صورة النزاع على الايلاء بانه ما ذكره من قوله م لانه ش اي لان الايلاء م كان
طلاقا معجلا ش في الابتداء م فاعتبر في الشرع مؤجلا ش اي طلاقا مؤجلا م فكان ش اي الطلاق
م موجبا للفرقة ش اي مزيلا لملك النكاح وليس كذلك امراة المفقود لانه لم يوجد من الزوج
طلاق اصلا لا طلاق معجل ولا مؤجل م ولا بالعنة ش اي ولا يعتبر ايضا بالعنة م لان الغيبة
ش وفي بعض النسخ لان الغيبة م تعقب الاوبة ش اي الرجوع اذ ظاهر حال الغايب ان يؤوب
م والعنة قل ما تحل بعد استمرارها سنة ش اي بعد استحكامها سنة ايضاح ذلك انه ثبت
في باب العنة حق الفرقة لفوات حق المراة في الجماع على التابيد لان امر العنين متردد
بين ان يكون جبلة وبين ان يكون عارضا فجعل الشارع العلم الفاصل بينهما مضي سنة
لاشتمالها على الفصول الاربعة المشتملة على الطبايع فاذا مضت سنة ولم تزل العنة
علم انها كانت جبلة وما كان من خلقه لا يزول ابدا وهو الظاهر او لا يزول غالبا بخلاف
امراة المفقود فان حقها في الجماع لم يفت على التابيد لانه يرجى مجيئه بعد اربع سنين كما
قبل ذلك فيفسد القياس هذا حاصل ما ذكره خواهرزاده في مبسوطه م قال ش القدوري
م واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته ش اي اذا تم للمفقود من عمره
مائة وعشرون سنة من يوم ولدته امه حكمنا بموته قيل هذا يرجع الى قول اهل
الطبايع والنجوم فانهم يقولون لا يجوز ان يعيش احد اكثر من هذه المدة وقولهم باطل
بالنصوص الواردة في طول عمر من كان قبلنا كنوح وغيره عليه السلام م قال ش اي المصنف
رحمه الله م وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه في ظاهر المذهب مقدر بموت
الاقران ش كما اعتبر محمد في الاصل ولم يذكر محمد انه يعتبر موت اقرانه من اهل بلده
او من جميع البلدان وقال خواهرزاده في مبسوطه ◦ قال بعضهم يعتبر اقرانه في السن
في جميع البلدان لانه ذكر الاقران مطلقا فيتنا ول اقرانه في السن من جميع البلدان لا من
بلد خاصة ◦ وقال بعضهم يعتبر اقرانه في السن من اهل بلده لان الاعمار ربما تتفاوت
وتختلف باختلاف الاقاليم والبلدان حتى قالوا الصقالبة اطول اعمارا من اهل الروم
فاذا كان كذلك يعتبر اقرانه في السن من اهل بلده لا من جميع البلدان ثم قال خواهرزاده
وهذا اصح وارفق بالناس م وفي المروي عن ابي يوسف بمائة سنة ش كذا في الشامل وشرح
الطحاوي في رواية عنه مائة وخمس سنين م وقدره بعضهم بتسعين ش لانه متوسط ليس
بغالب ولا نادر ◦ وقال الصدر الشهيد وعليه الفتوى كذا قال في الخلاصة ◦ وقال
المتاخرون من مشايخنا ستون سنة رفقا بالناس ودفعا للحرج عنهم ◦ وفي عمدة الولوالجي

قال بعضهم هو مفوض الى راي القاضي يعني اي وقت راي المصلحة حكم بموته م والاقيس ان لا يقدر
بشيء ش الاقيس افعل التفضيل للمفعول كالاشهر في تفضيل المشهور ولا تفضيل للمفعول الا
شاذا كما في قولهم اشغل من ذات النحيين يعني من المقادير المذكورة كالمائة والتسعين ونحو ذلك
بل يعتبر بموت الاقران لان حياة الانسان بعد موت جميع اقرانه نادر ولا عبرة بالنادر م والارفق
ان يقدر بتسعين ش لان الحياة بعده نادر وفي الكافي وعليه الفتوى م واذا حكم بموته
اعتدت امراته عدة الوفاة من ذلك الوقت ش اي من وقت الحكم بالموت م وقسم ماله بين ورثته
الموجودين في ذلك الوقت ش اي في وقت الحكم بالموت م كانه اي كان المفقود مات في ذلك
الوقت معاينة اذ الحكمي اي الموت الحكمي معتبر بالحقيقي اي بالموت الحقيقي فلو ثبت موته
حقيقة تعتد امراته ويقسم ماله بين ورثته فكذلك في الموت الحكمي م ومن مات قبل ذلك
ش اي ومن مات من ورثة المفقود قبل الحكم بموته م لم يرث منه ش اي من المفقود م لانه
لم يحكم بموته فيها ش اي في مدة الفقد م كما اذا كانت حياته معلومة ولا يرث المفقود احدا
مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو ش اي استصحاب
الحال م لا يصلح حجة في الاستحقاق ش واستصحاب الحال عبارة عن ابقاء ما كان على ما كان
لعدم الدليل المزيل فيصلح الاستصحاب حجة للدفع لا للاستحقاق فلهذا اعتبر حيا في ماله
ميتا في مال غيره حتى لا يرث احد من المفقود في حال فقده ولا يرث المفقود من احد بل يوقف
نصيبه من مال مورثه فاذا مضت المدة وحكم بموته يرد الموقوف لاجله الى وارث مورثه
الذي وقف من ماله م وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ش اي لا يقضى للمفقود بالوصية
اذا مات الموصي في حال فقده بل يكون الوصية موقوفة كالميراث الى ان يظهر حاله م وفي الذخيرة
لا يقضى بصحتها ولا تبطل حتى يظهر حال المفقود لان الوصية اخت الميراث وفي الميراث
يحبس حصة المفقود الى ان يظهر حاله فكذا في الوصية م ثم الاصل ش اي في مسالة المفقود
م انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ش اي لا يكون محجوبا عن الميراث بسبب المفقود
م ولكنه ش اي ولكن الوارث م ينتقص حقه به ش اي بالمفقود م يعطى ش على صيغة
المجهول اي يعطى الوارث م اقل النصيبين ويوقف الباقي ش صورته تركت امراة زوجا
واما واختا لاب وام واخا كذلك مفقودا فللام السدس على تقدير حياته وعلى التقدير
مماته الربع وللزوج النصف على تقدير حياته وعلى تقدير موته الربع والثمن وكذلك الاخت
على تقدير مماته وعلى تقدير حياته لها التسع فيعطى كل واحد منهم الاقل ويوقف الباقي
من نصيبه وهذه المسالة تصح من ثمانية عشر على تقدير الحياة وعلى تقدير الوفاة من
ثمانية وبينهما موافقة بالنصف فاذا ضربت نصف احدهما في جميع الاخر يصير اثنين
وسبعين منه تصح للزوج سبعة وعشرون وتسعة يوقفه من نصيبه وللام اثنا عشر
وستة يوقفه من نصيبها وللاخت ثمانية وعشرة يوقفه من نصيبها فاذا ظهر حياته
اخذ كل واحد ما كان مستحقا على ذلك التقدير فيكون للزوج ستة وثلاثون ويعطى الذي
اصاب الام والاخت بحاله لان الحاصل لهما على تقدير حياته هو الاقل والباقي للاخ وهو
ستة عشر سهما وان حكم بموته يعطى الزوج بحاله وكذا للام والاخت ما كان موقوفا من نصيبهما
م وان كان معه ش اي مع المفقود م وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن
ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد اجنبي وتصادقوا ش اي الورثة المذكورون

والاجنبي على فقد الابن قيد بالتصادق لان الاجنبي الذي في يده المال اذا قال قد مات المفقود
قبل ابيه فانه يجبر على دفع الثلثين الى البنتين لان اقرار ذي اليد فيما في يده معتبر وقد
اقر بان بعض ما في يده لهما فيجبر على تسليم ذلك اليهما وقول اولاد الابن ابونا مفقود لا يمنع اقرار
ذي اليد لانهم لا يدعون لانفسهم شيئا بهذا القول ويوقف الباقي على يد ذي اليد حتى يظهر
مستحقه هذا اذا اقر من في يده المال اما لو جحد ان يكون المال في يده للميت فاقامت البنتان
البينة ان اباهما مات وترك هذا المال ميراثا لهما ولاخيهما المفقود فان كان حيا فهو الوارث
معهما وان كان ميتا فولده الوارث معهما فانه يدفع الى البنتين النصف لانهما بهذه البينة
تثبتان الملك لانهما في هذا المال والاب ميت واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت في
اثبات الملك له بالبينة واذا ثبت ذلك يدفع اليهما المتيقن وهو النصف ويوقف الباقي
على يدي عدل لان الذي في يده جحد فهو غير مؤتمن عليه واما قيد بقوله والمال في
يد اجنبي لانه اذا كان في يد الابنتين والمسالة بحالها فان القاضي لا ينبغي له ان يحول المال
من موضعه ولا يوقف منه شيئا للمفقود ومراده بهذا اللفظ انه لا يخرج المال من ايديهما
لان النصف صار بينهما بيقين والنصف الباقي للمفقود من وجه ويريد بقوله ولا يوقف
منه شيئا للمفقود ان لا يجعل شيئا مما في يد الابنتين ملكا للمفقود على الحقيقة وكذلك
لو كان المال في يد ولدي الابن المفقود فطلبت البنتان ميراثهما واتفقوا ان الابن مفقود
فانه يعطى البنتان النصف وهو ادنى ما يصيبهما ويترك الباقي في يد ولدي الابن المفقود
من غير ان يقضى به لهما ولا لابيهما لانا لو قدرنا الابن المفقود ميتا كان نصيبهما الثلثين
فكان النصف مستيقنا به م وتصادقوا قوله ش قد ذكرنا معناه وذكرنا وجه قيد التصادق
م وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه ش اي لان النصف متيقن به ش كما ذكرنا
لانا لو قدرنا المفقود ميتا كان نصيبهما الثلثين ولو قدرناه حيا كان نصيبهما النصف
فالنصف متيقن م ويوقف النصف الاخر ش الى ان يظهر حال المفقود م ولا يعطى ولد الابن
لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا ش لان المفقود لو كان حيا كان ابنه يحجب اولاده ولما لم
يعلم حياة المفقود ولا مماته حصل الشك فلا يخرج من يدي ذي اليد الا بالخصم م الا اذا ظهرت منه
ش اي من الاجنبي م خيانة ش بان يكون جحد بان قال ليس للميت مال في يدي لانه لما جحد
ظهرت خيانته فلا يترك مال الغير في يد الخائن ويوضع على يد عدل الى ان يظهر المستحق م
ونظير هذا ش اي نظير المفقود م الحمل في حق وقف النصيب م فانه ش اي فان الحمل يوقف
له ميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى ش احترز به عما روي انه يوقف له نصيبا اكثر
من واحد فروى ليث بن سعد عن محمد انه يوقف نصيب ثلاثة بنين وفي رواية هشام
عنه نصيب بنين وهي احدى الروايتين عن ابي يوسف وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة
انه يوقف نصيب اربعة بنين ويوقف ثلث ماله وبه اخذ ابن المبارك وابراهيم النخعي
ومالك وشريك م ولو كان معه ش اي مع الحمل م وارث آخر ش فلا يخلو اما م ان كان ما يحمل
فاذا كان كذلك م يعطى كل نصيبه ش لعدم فائدة تاخيره عن ما يستحقه من الارث واما ان كان
ممن يسقط وهو معنى قوله م فان كان ش اي الوارث م ممن يسقط بالحمل ش كابن الابن والاخ
والعم م لا يعطى وان كان ممن يتغير به ش اي بالحمل ولكن لا يسقط كالام والزوجة م يعطى
الاقل للتيقن به ش اي بالاقل م كما في المفقود ش فانه اذا مات وترك ابا مفقودا وحملا معه

او اخا فاما فللجدة السدس والباقي موقوف لان الجدة لا تسقط ولا يتغير نصيبها ولا يعطى
الاخ شيئا لانه يسقط بالابن ويعطي الام السدس لكونه متيقنا لانه اقل من الثلث لان المفقود
ان كان حيا استحقت الام السدس وان كان ميتا استحقت الثلث فتعطي السدس والباقي
يوقف الى ان يظهر حال المفقود م وقد شرحناه في كفاية المنتهي بابلغ من هذا ش اي شرحنا حكم
مسألة المفقود في الشرح الموسوم بكفاية المنتهي بيانا اتم من هذا البيان ، وبالله التوفيق
وعليه التكلان

م كتاب الشركة

ش اي هذا
كتاب في بيان احكام الشركة والشركة والشرك بمعنى واحد قال ابن دريد الشرك مصدر شركت
الرجل اشركه شركا في المال وشاركت الرجل مشاركة سواء ، وقال تاج الشريعة شركه في كذا
شركا وشركة وهو شريك وهم شركاء والتركيب دال على الخلط ومنه الشركة الشبكة لما فيها
واختلاط بعضها ببعض ولهذا سمي النصيب الشايع شركا قال الله تعالى ام لهم شرك في
السموات اي نصيب شايع فسمي هذا العقد بها لانه سبب لاجتماع النصيبين في المال وركنها
في شركة المال اجتماع النصيبين وفي شركة العقد الايجاب والقبول ، وقال الكاكي للشركة
مناسبة بالمفقود والاباق واللقطة من حيث ان المال امانة في يد الشريك كما ان الآبق
واللقطة ومال المفقود في يد من كان في يده امانة وللشركة مناسبة خاصة بالمفقود
من حيث ان قريب المفقود لو كان فيه اختلاط مال المفقود الحاصل من الارث بمال غيره
من الوارث على تقدير الحياة وفي الشركة اختلاط المالين فلذلك ذكرها عقيب المفقود
وقدم المفقود لمناسبة خاصة له بالاباق ، وقال الاترازي مناسبة الشركة بالمفقود
من حيث ان المال في يد الشريك امانة كما ان نصيب المفقود امانة في يد من كان المال
في يده وايضا نصيب المفقود من مال مورثه مختلط بنصيب غيره كاختلاط المالين في الشركة
وقال الاكمل مثله او قريبا منه ، قلت اذا كان الذي ذكره الشراح وجها معتبرا
في وجه المناسبة يمكن ان يذكر احد عقيب الصلوة او الزكوة بابا اي باب كان من ابواب الفقه
لانه يمكن ذكر مناسبة بينهما مثل ما ذكر لانه لا بد من وجه يوجد ولو كان بعيدا فيعتبره
الواضع وجه المناسبة وهذا كله بعيد وتركه احسن ، ثم اعلم ان شرعية الشركة ثابتة
بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فهم شركاء في الثلث وقوله
وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض والخلطاء هم الشركاء ، واما السنة فما رواه
ابو داود عن محمد بن الزبرقان عن ابي حيان التيمي عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى انا ثالث الشريكين ما لم يخن احدهما
صاحبه فاذا خانه خرجت من بينهما ورواه الحاكم في مستدركه وصححه ، وقال الاترازي
قال اصحابنا في كتبهم روي ان اسامة بن شريك جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
اتعرفني فقال وكيف لا اعرفك وكنت شريكي نعم الشريك لا تداري ولا تماري انتهى ، قلت
هذا اخرجه ابو داود وابن ماجه عن سفيان عن ابرهيم بن مهاجر عن قائد السايب
عن السايب بن ابي السايب انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم كنت شريكي في الجاهلية
فكنت خير شريك لا تداري ولا تماري ورواه الحاكم وصححه ، ورواه احمد في مسنده من
حديث عبد الله بن عثمان بن خثيم عن مجاهد عن السايب ان النبي صلى الله عليه وسلم
شاركه قبل الاسلام في التجارة فلما كان يوم الفتح جاءه فقال النبي صلى الله عليه وسلم

مرحبا باخي وشريكي كان لا يداري ولا يماري يا سايب قد كنت تعمل اعمالا في الجاهلية لا تقبل
منك وهي اليوم تقبل منك وكان ذا سلف وصدقة ، وقال السهيلي في الروض حديث السايب
كثير الاضطراب يروى عن السايب بن ابي السايب ويروى عن ابي السايب ويروى عن قيس بن
السايب ويروى عن عبد الله بن السايب وهذا اضطراب لا يثبت به شيء ولا يقوم به حجة
والسايب بن ابي السايب من المؤلفة قلوبهم وممن حسن اسلامه منهم واضطرب في متنه ايضا
فمنهم من يجعله من قول النبي صلى الله عليه وسلم في ابي السايب ومنهم من يجعله من قول ابي
السايب في النبي صلى الله عليه وسلم انتهى ، وقد عرفت ان قول الاترازي ان اصحابنا قالوا
روي ان اسامة بن شريك جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم الى آخره ليس بمستقيم لان احدا
من اصحاب الحديث لم يذكر ان هذا الحديث لاسامة بن شريك ، وذكره الكاكي وقال السايب
بن شريك ثم قال وفي شرح الوجيز السايب بن يزيد وهذا ايضا فيه ما فيه ، وذكر ابرهيم
الحربي في كتابه غريب الحديث ان يداري مهموز من المدارأة وهي المدافعة ويماري غير مهموز
من المماراة وهي المجادلة واما الاجماع فان الامة اجمعوا على جوازها واما المعقول فهي طريق
لابتغاء الفضل وهو مشروع بالكتاب م الشركة جائزة لانه عليه السلام بعث والناس
يتعاملونها فقررهم عليه ش يعني لما كان الناس يعقدون عقد الشركة والنبي عليه السلام
لم ينكرها دل ذلك على جوازها فلو لم تكن جائزة لانكرها لانه مبعوث لبيان الحق م قال
ش اي القدوري م والشركة ضربان شركة املاك وشركة عقود فشركة الاملاك العين
يرثها الرجلان او يشتريانها فلا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه وكل واحد
منهما في نصيب صاحبه كالاجنبي ش الى هنا كلام القدوري ، وقال المصنف م وهذه الشركة
ش اي الشركة التي ذكرها القدوري بقوله فشركة الاملاك الى آخره م تتحقق في غير
المذكور في الكتاب ش اي في مختصر القدوري والمذكور في الكتاب شيئان الارث والشراء
فقط م او يتحقق غير المذكور في الكتاب بقوله م كما اذا اتهب الرجلان عينا اي قبلا
عينا وهبت لهما او ملكاها بالاستيلاء ش اي او ملك العين رجلان بالاستيلاء على مال
من اموال اهل الحرب م او اختلط مالهما ش اي او اختلط مال الرجلين م من غير صنع
احدهما ش نحو ما اذا انشق الكيسان فاختلط ما فيهما من الدراهم م او خلطاهما ش اي او خلطا
مالهما بانفسهما م خلطا يمنع التمييز راسا ش يعني بالكلية كخلط الحنطة بالحنطة
ونحوها م او الا بحرج اي او خلطا خلطا لا يمكن التمييز الا بحرج كخلطه الحنطة بالشعير فهذه
الانواع ايضا من شركة الاملاك وكذا من شركة الاملاك الذي يملك الاثنان بصدقة
او وصية م ويجوز بيع احدهما ش اي احد الشريكين م نصيبه من شريكه في جميع الصور
ش المذكورة م ومن غير شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه ش اي
فان بيع احدهما نصيبه من غير شريكه لا يجوز م الا باذنه وقد بينا الفرق ش اي بين
الجواز في الصور المذكورة مطلقا وبين عدم الجواز في صورة الخلط والاختلاط الا باذن
شريكه وبينته في كتابه الموسوم بكفاية المنتهي وانما احال بيانه عليه اما طلبا
للاختصار واما انه انما بان له مصنف حسن يسمى بكفاية المنتهي ، قيل الفرق
ان خلط الجنس بالجنس على سبيل التعدي سبب لزوال الملك عن المخلوط الى الخالط
فاذا حصل بغير تعد كان سبب الزوال ثابتا من وجه دون وجه فاعتبر نصيب

كل واحد زايلا اي الشريك في حق البيع من الاجنبي غير زايل في حق البيع من الشريك كانه يبيع ملك
نفسه عملا بالشبهتين م والضرب الثاني شركة العقود ش هذا لفظ القدوري ش اي النوع الثاني
من نوعي الشركة شركة العقود م وركنها الايجاب والقبول ش اي ركن شركة العقود الايجاب
من احدهما والقبول من الآخر وشرطه لك بقوله م وهو ان يقول احدهما ش اي احد المتعاقدين
شاركتك في كذا وكذا ش من المال في البز ونحوه او في عموم التجارات م ويقول الآخر قبلت ش هذه
الشركة على هذا الوجه م وشرطه ش اي شرط الضرب الثاني وهو شركة العقود م ان يكون التصرف
المعقود عليه ش اي ان يكون التصرف الذي وقع عليه العقد وقوله التصرف اسم يكون وقوله المعقود
عليه بالرفع صفة التصرف وقوله م عقد الشركة ش منصوب على المصدر وقوله م قابلا ش منصوب
على انه خبر يكون م للوكالة ش احترز به عن الشركة في التكدي والاحتشاش والاحتطاب والاصطياد
فان الملك في هذه الصور يقع لمن باشر سببه خاصا لا على وجه الاشتراك وعقد الشركة يتضمن
الوكالة لان المقصود من الشركة تحصيل الربح بالتجارة والتصرف في مال الغير لا يجوز الا بولاية
او وكالة من طريق او الحكم ولم يوجد الولاية والمطلوب التوكيل فتعين الثالث ليتحقق الحكم المطلوب
من الشركة وهو الربح وهذا معنى قوله م ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما ش اي بين
الشريكين م فيتحقق حكمه المطلوب منه ش اي حكم عقد الشركة المطلوب من عقد الشركة م ثم هي
ش اي الشركة م على اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجوه ش مفاوضة
يجوز فيه الرفع والنصب والجر اما الرفع فعلى انه خبر مبتدأ محذوف تقديره احدها مفاوضة
واما النصب فعلى تقدير اعني مفاوضة واما الجر فعلى انه عطف بيان وما بعد مفاوضة
داخل في الوجوه المذكورة بحسب العطف ثم شرع يبين هذه الاربعة بالفاء التفصيلية بقوله
م فاما شركة المفاوضة فهي ان يشترك الرجلان فيتساويان في مالهما ش المراد من التساوي
في المال التساوي في مال تصح فيه الشركة عامة في جميع التجارات يفوض كل منهما امر
الشركة الى صاحبه على الاطلاق ش يعني لغير قيد بشيء م اذ هي ش اي لان المفاوضة م من المساواة
ش يعني من حيث المعنى لا من حيث الاشتقاق ولهذا قال صاحب المبسوط اشتقاق المفاوضة
من التفويض اذ كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه انتهى وليست هي مشتقة من
المساواة لعدم شرط الاشتقاق بل من جهة المعنى لان معنى المفاوضة المساواة والمشاركة
والفوضى الشركة والناس فوضى في هذا الامر اي سواء لا تباين بينهم كذا ذكره الزمخشري في
الفائق واستدل المصنف على هذا بقوله م قال قائلهم ش وهو الافوه الازدي الشاعر

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة اذا جهالهم سادوا
تهدي الامور باهل الراي ما صلحت ... فان تولت فبالجهال تنقاد

ومعنى البيت اذا لم يكن للناس امير وسيد كان كل واحد مستقلا بنفسه فيتحقق المنازعة
والفساد والاستشهاد في قوله فوضى اي لا يصلح الناس متساوين في الامر قوله لا سراة
لهم حال والسراة جمع سري قال في الصحاح هو جمع عزيز لا يعرف غيره وجمع فعيل على فعلة
وفي المفصل السراة اسم جمع السري كركب في راكب والسري السيد من سرو فهو سري وهم
سراة وسروات اي سادات كذا في المغرب وفي الصحاح السرو سخاء في مروءة يقال سرا
يسرو وسري بالكسر يسري سروا فيهما وسرو يسرو سراوة اي صار سريا وفسر المصنف
فوضى بقوله م اي متساوين ش اي لا يصلح الناس اذا كانوا متساوين في الامور فكل منهم يريد

مشي امره فيقع الاختلاف ولا يصلح الايتلاف م فلا بد من تحقق المساواة ابتداء وانتهاء ش اما
ابتداء فظاهر بناء على ما ذكرنا من ما حد اشتقاقه واما انتهاء فلان المفاوضة من العقود الجائزة
فان لكل واحد منهما الامتناع بعد عقد الشركة فكان لدوامها حكم الابتداء وفي ابتداء المفاوضة
تشترط المساواة فكذا في الانتهاء حتى اذا ازداد مال احدهما بعد العقد لا يكون المساواة فلا تبقى
المفاوضة م وذلك ش اي تحقق المساواة م في المال والمراد به ما تصح الشركة فيه ش اي المراد
بالمال الذي اشترط فيه المساواة فيه هو المال الذي يصح الشركة فيه كالدراهم والدنانير
والفلوس ايضا على قولهما الا ما لا يصح فيه الشركة كالعروض والعقار والتفاضل فيه لا تبطل
المفاوضة وهو معنى قوله م ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح في الشركة ش كالثياب ونحوها وكذا
الديون لا يصح فيها الشركة حتى لو كان لاحدهما ديون على الناس لا تبطل المفاوضة ما لم يقبض كذا
في الايضاح والذخيرة م وكذا في التصرف ش عطف على قوله وذلك في المال اي وكذا تحقق
المساواة في التصرف م حتى لو ملك احدهما تصرفا لا يملكه الآخر لفات التساوي ش بان كان
الآخر عبدا او صبيا او ذميا فلا يصح المفاوضة بين الحر والعبد والصبي والبالغ والمسلم والذمي
م وكذا في الدين ش عطف ايضا على قوله وذلك م لما نبين ان شاء الله ش عن قريب بيان اشتراط
التساوي في هذه الاشياء المذكورة م وهذه الشركة ش اي شركة المفاوضة م جائزة عندنا
استحسانا وفي القياس لا تجوز وهو قول الشافعي ش وبه قال احمد م وقال مالك لا اعرف ما
المفاوضة ش وفي الكافي وهذا اشارة لانه اذا لم يعرفها كيف حكم بالفساد اذ لا تصديق
بلا تصور ورد هذا ان قوله لا ادري فيما يكون حكما بالفساد ولا بالجواز حتى يلزم التناقض
وفي الحلية والمغني وحكي عن اصحاب مالك ان المفاوضة تجوز في الجملة وصفتها عنده
ان يفوض كل واحد الى الآخر التصرف مع حضوره وغيبته [illegible] ولا يشترط فيه
التساوي في المال م وجه القياس انها ش اي ان المفاوضة م تضمنت الوكالة بمجهول الجنس
ش اي بشراء شيء مجهول الجنس م والكفالة ش اي تضمنت الكفالة بمجهول وكل ذلك ش اي المذكور
من الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بالمجهول م بانفراده فاسد ش فعند انضمامهما بالطريق الاولى
الا ترى انه لو قال وكلتك بالشراء او بشراء الثوب لا يصح الوكالة والكفالة بالمجهول لا يصح ايضا بخلاف
الكفالة بمجهول للمعلوم فانها جائزة كما في قوله ما ذاب لك على فلان فعلي فان قيل
الوكالة العامة جائزة كما اذا قال لآخر وكلتك في مالي اصنع ما شئت فانه يجوز له ان يتصرف
في ماله اجيب بالعموم ليس مراده هاهنا فانه لا تثبت الوكالة في حق شرى الطعام
والكسوة لاهله فاذا لم يكن عاما كان توكيلا بمجهول الجنس فلا يجوز م وجه الاستحسان قوله
عليه السلام فاوضوا فانه اعظم للبركة ش هذا غريب ليس له اصل وقال الرازي وجه الاستحسان
ما روى اصحابنا في عامة كتبهم عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لا يرضى به الخصم وقال
ابن قدامة في المغني لا يعرف الخبر ولا رواه اصحاب السنن وقال الاكمل قيل له هذا
لا يدل على عدم صحته اذ ليس من شرط صحة الحديث ان يرويه اصحاب السنن قلت
سلمنا ذلك ولكن لا بد من شرط صحة الحديث ان يروي ثقة عن ثقة الى ان ينتهي الى احد من
الصحابة ثم الى النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الاكمل ايضا قوله عليه السلام اذا فاوضتم
فاحسنوا المفاوضة قلت ايضا غريب مثل ذلك نعم روى ابن ماجه في سننه في
التجارات عن صالح بن صهيب عن ابيه صهيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث فيهن

البركة المبيع الى الاجل والمقارضة واخلاط البر بالشعير للبيت لا للبيع انتهى قوله المقارضة بالقاف
والراء وفي بعض نسخ ابن ماجة المفاوضة بالفاء ورواه ابرهيم الحربي في كتاب غريب الحديث
وضبطه بالمعارضة بالعين والضاد وفسر المعارضة بان يبيع عرضا بعرض مثله قال والعرض
هو ما سوى النقود من دابة او غيرها وقال العرض بفتح الراء حطام الدنيا ومنه قوله عليه
السلام ليس الغنى عن كثرة العرض انما الغنى غنى النفس قلت هذا ايضا لا يصح به الاستدلال
لوجه الاستحسان م ولهذا الناس متعاملون بها ش اي قال الكاكي لان التعامل كالاجماع
وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وقد روي جواز الشركة المفاوضة عن الشعبي
وابن سيرين رحمهم الله تعالى م والجهالة متحملة تبعا ش هذا جواب عن جهة القياس بتقريره
ان الجهالة التي ذكرت فيه تحملت تبعا ش لا قصدا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فان
الوكالة بمجهول الجنس لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا بالاجماع م كما في المضاربة ش لان المضارب وكيل
تصرفه وكيل عن رب المال لكن بمجهول الجنس فتحملت الجهالة لثبوتها في ضمن عقد المضاربة لا قصدا
ولان الجهالة مبطلة باعتبار المنازعة لا بذاتها ولا منازعة هنا م ولا تنعقد ش اي شركة
المفاوضة م الا بلفظ المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام ش فان اكثر الناس لا يعرفون
جميع احكامها م حتى لو بيّنا ش بلفظ التثنية اي حتى لو بين المتعاقدان م جميع ما يقتضيه
ش المفاوضة م يجوز لان المعتبر هو المعنى ش لا اللفظ ولهذا جعل الكفالة بشرط براءة
الاصيل حوالة والحوالة بشرط ضمان الاصيل كفالة م قال ش اي القدوري م فيجوز بين الحرين
الكبيرين مسلمين او ذميين ش اي فيجوز المفاوضة بين الحرين احترز به عن ان يكون بين
الحر والعبد وقوله الكبيرين صفة الحرين احترز به عن ان يكون بين الكبير والصغير
وقوله مسلمين حال احترز به عن ان يكون احدهما مسلما والاخر ذميا وقوله او ذميين
اي او بين ذميين م لتحقق التساوي ش في جميع ذلك ولم يذكر المصنف بعد قوله مسلمين
لفظ عاقلين ولا بد من ذلك م وان كان احدهما ش اي احد المتفاوضين م كتابيا والاخر مجوسيا
يجوز ايضا لما قلنا وهو قوله ش لتحقق التساوي بينهما لان الكفر كله ملة واحدة م ولا يجوز
ش اي المفاوضة م بين الحر والمملوك ولا بين الصبي والبالغ لانعدام التساوي ش وفي بعض النسخ
لعدم المساواة م لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا منهما ش اي
من التصرف والكفالة م الا باذن المولى ش يرجع الى قوله بين الحر والمملوك م والصبي لا يملك
الكفالة ش اذن له وليه او لا م ولا يملك التصرف الا باذن الولي ش الى هنا من قوله ولا يجوز
بين الحر والمملوك من كلام المصنف شرح لكلام القدوري وقوله م ولا بين المسلم والكافر
ش من كلام القدوري اي ولا يجوز المفاوضة بينهما لعدم التساوي م وهذا ش اي وعدم
جواز المفاوضة بين المسلم والكافر م قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجوز للتساوي بينهما
ش اي بين المسلم والكافر م في الوكالة والكفالة في التصرف لان كل ما يملكه الذمي من شرا الخمر
والخنزير يملكه المسلم ايضا بالتوكيل وجوابه ان الذمي يملكه بنفسه وبتوكيله والمسلم
لا يملكه بنفسه فانعدم التساوي فصار كالحر مع العبد م ولا معتبر بزيادة تصرف ش
هذا جواب من جهة ابي يوسف عما يقال كيف يوجد التساوي بين المسلم والكافر فالكافر
يجوز له التصرف في الخمر والخنزير ولا يجوز للمسلم فانعدم التساوي وتقرير الجواب انه
لا يعتبر بزيادة تصرف م يملكه احدهما ش اي احد المتفاوضين م كالمفاوضة بين الشفعوي

والحنفي

والحنفي فانها جائزة ش بالاتفاق م ويتفاوتان في التصرف في متروك التسمية ش فالشافعي
يتصرف في متروك التسمية عمدا لانه يعتقده حلالا بخلاف الحنفي وحاصل الكلام ان
الاعتبار بالتساوي في اصل التصرف كما ان احدهما يملك التصرف اصالة ونيابة فكذلك
الاخر لكن احدهما اذا اختص بزيادة تصرف فلا يضر ذلك كالمفاوضة بين الشافعي والحنفي
كما ذكرنا قوله بين الشفعوي النسبة الى الشافعي هكذا لا يصح بل الصواب ان يقال
الشافعي المذهب كما يقال للامام الشافعي فانه منسوب الى شافع احد اجداده وفي نسخة
شيخي العلاء بين الشافعي والحنفي على الصحة وقال الكاكي وفي بعض النسخ بين الشفعوي
والحنفي معني بالياء بعد النون والصواب الحنفي لانه منسوب الى ابي حنيفة فالنسبة
الى فعيلة فعلي بحذف الياء والحنيفي بالياء منسوب الى الحنيف بحذف التاء م الا انه يكره
ش استثناء من قوله وقال ابو يوسف يجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ووجه
الكراهة هو ما ذكره بقوله م لان الذمي لا يهتدي الى الجائز من العقود ش لانه لا يحترز
من الربوا فلا يؤمن ان يوكل شريكه حراما م ولهما ش اي لابي حنيفة ومحمد م انه لا تساوي
ش بينهما في التصرف م فان الذمي اذا اشترى برأس المال خمورا او خنازير صح ولو اشتراها
ش اي الخمور والخنازير م مسلم لا يصح ش فلا تساوي فان قلت يشكل بمفاوضة الكتابي
بالمجوسي حيث يصح ولا مساواة في التصرف بينهما فان المجوسي يتصرف في الموقوذة لانه يعتقد
المالية والكتابي لا يتصرف وكذا الكتابي يؤاجر نفسه للذبح والمجوسي لا يؤاجر نفسه
للذبح قلت من جعل الموقوذة مالا لا يفصل فيه بين الكتابي والمجوسي ليتحقق المساواة
والمساواة في المواجرة ثابتة يعني فان كل واحد من المجوسي والكتابي من اهل ان يتقبل ذلك
العمل على ان يقيمه بنفسه او نائبه واجارة المجوسي للذبح صحيحة يستوجب بها الاجر
وان كان لا يحل ذبيحته م ولا يجوز ش اي المفاوضة م بين العبدين ولا بين الصبيين
ولا بين المكاتبين لانعدام صحة الكفالة ش اي من العبد والصبي والمكاتب والمفاوضة
تتضمن الكفالة فلا يصح مفاوضتهم قال ولا بين المكاتبين وكذا لا يصح بين المكاتب والحر
م وفي كل موضع لم يصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذلك في العنان ش اي والحال
انه لا يشترط ذلك الشرط في شركة العنان م كان عنانا ش لانه اتى بمعنى العنان بيان
المفاوضة لاستجماع شرائط العنان اذ هو ش اي عقد شركة العنان م قد يكون خاصا
ش في نوع من التجارات م وقد يكون عاما ش في انواع التجارات والمفاوضة عامة فيما نظيره ما ذكر
في الشامل في قسم المبسوط وان تعارض عينان او مسلم وذمي كان شركة عنان والمفاوضة اعم
من العنان فاذا ابطل معنى العموم يبقى معنى الخصوص فجاز اثبات العنان بلفظ المفاوضة
كما جاز اثبات الخصوص بلفظ العموم م وتنعقد ش اي المفاوضة وفي بعض النسخ م قال
ش اي القدوري وتنعقد م على الوكالة والكفالة ش يعني ان كل واحد من الشريكين يكون
فيما باشر وكيلا عن الاخر وكفيلا عنه م اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة في المال
ش لان التصرف في مال الغير لا يكون الا بولاية او وكالة ولم يوجد الولاية فتعينت
الوكالة لتحقيق المقصود من الشركة ليكون كل واحد منهما وكيلا عن صاحبه في النصف
م على ما بينا ش يعني عند قوله فصل صحيحة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما
م والكفالة لتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات ش اي واما انعقاد المفاوضة

على الكفالة ولتحقيق معنى المعاوضة وهي المساواة في امر هو من مواجب التجارة ش اي من مقتضياتها
م وهو ش اي الامر الذي هو من مواجب التجارة م توجه المطالبة نحوهما جميعا ش فيكون كل واحد
منهما كفيلا عن الاخر فيما وجب عليه بسبب التجارة واذا كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم الاخر عند ابي
حنيفة خلافا لهما على ما يجي ان شا الله تعالى م وما اشتراه كل واحد منهما ش وفي اكثر النسخ م قال ش
اي القدوري م وما يشتريه كل واحد منهما ش اي من المتفاوضين م يكون على الشركة الا طعام اهله
وكسوتهم ش فانها تكون للذي اشتراه خاصة قال المصنف م وكذا الكسوة ش اي وكذا كسوة الذي
اشتراه تكون له خاصة م وكذا الادام ش يعني يكون للذي اشتراه لا على الشركة لكن يطالب كل واحد
منهما بالثمن الا ترى الى ما قال الكرخي في مختصره واذا اشترى احدهما طعاما لاهله او كسوة او ما
لا بد لهم منه فذلك جائز وهو له خاصة دون صاحبه وللبائع ان يطالب بثمن ذلك ايهما شا على
ما يجي اذا لم ياذن له شريكه وكذلك اذا اشترى جارية للخدمة وفي مختصر الكرخي ايضا وان
اشترى واحد منهما جارية للوطي باذن شريكه فاستولدها ثم استحقت فعلى الواطي العقر ياخذ
المستحق بالعقر ايهما شا م لان مقتضى العقد ش اي عقد شركة المفاوضة م المساواة ش
وهذا تعليل للمستثنى منه وهو قوله يكون على الشركة م وكل واحد منهما ش اي من المتفاوضين
م قايم مقام صاحبه في التصرف وكان شرا احدهما كشرايهما الا ما استثناه في الكتاب ش
اي في القدوري م وهو ش اي المستثنى منه م استحسان لانه مستثنى عن المفاوضة للضرورة
ش لان كل واحد منهما حين شارك صاحبه عالم بحاجته الى ذلك ومعلوم ان كل واحد
منهما لم يقصد بعقد المفاوضة ان يكون نفقته ونفقة عياله على شريكه م فان الحاجة الراتبة
ش اي الدايمة من نواهيهم رتب النفي اذا استقر ودام وامر مرتب دايم ثابت م معلوم الوقوع
ولا يمكن ايجابه ش اي ايجاب شراه احد المتفاوضين م على صاحبه ولا الصرف ش اي صرف الثمن
م من ماله ولا بد من الشرا ش اي من شرا طعام الاهل وكسوتهم م فيختص به ش اي يختص
المشتري بالطعام والكسوة م ضرورة ش لانه لا بد من شرا ذلك م والقياس ان يكون ش ذلك
ذلك م على الشركة لما بينا ش وهو قوله لان مقتضى العقد المساواة م وللبائع ان ياخذ بالثمن
ش اي بثمن الطعام والكسوة والادام م ايهما ش اي اي المتفاوضين م شا المشتري ش اي يطالب
المشتري م بالاصالة ش لانه هو المباشر م وصاحبه اي يطالب صاحبه م بالكفالة لانه كفيل
عليه م ويرجع الكفيل على المشتري بما ادى ش يعني من مال الشركة لانه قضى دينا عليه من مال
مشترك بينهما ش اي بين المتفاوضين م وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا عما يصح
فيه الاشتراك فالاخر ش اي فالشريك الاخر م ضامن له تحقيقا للمساواة ش اي يعني المساواة
الذي يقتضيه شركة المفاوضة م فمما يصح الاشتراك فيه ش اي فمن جملة ما يصح الاشتراك
فيه م البيع والشرا ش صورتهما ظاهر لكن الثمن في البيع الجايز والقيمة في البيع الفاسد م
والاستيجار ش صورته ان يستاجر احد المتفاوضين اجيرا في تجارتهما او دابة او شيا
من الاشيا فللموجر ان ياخذ بالاجر ايهما شا لان الاجارة من عقود التجارة وكل واحد منهما
كفيل عن صاحبه بما يلزمه من التجارة وكذلك ان استاجر لحاجة نفسه او استاجر
ابلا الى مكة ليحج عليها فللمكاري ان ياخذ ايهما شا الا ان شريكه اذا ادى من خالص ماله
رجع به عليه لانه ادى ما كفل عنه بامره وان ادى من مال الشركة يرجع عليه بنصيبه من
المودي واما في شركة العنان فلا يواخذ به غير الذي استاجر لانه هو الملتزم بالعقد وضا

ليس بكفيل عنه م ومن القسم الاخر ش اي مما لا يصح فيه الاشتراك م الجناية ش اراد بها الجناية
على ابن ادم لان ضمان الغصب يلزم الشريك وفي المبسوط اذا ادعى رجل على احدهما خطا لها
ارش مقدر واستحلفه فحلف ثم اراد ان يستحلف شريكه لم يكن له ذلك اذ لا خصومة له مع شريكه
اذ لا يكون احدهما كفيلا عن الاخر فيما ليس من التجارة م والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد ش
ففي هذه الاشيا اذا ادعى رجل على احدهما وحلفه ليس له ان يحلف الاخر بخلاف ما لو ادعى
على احدهما بيع خادم ثم حلف المدعي ان يحلف المدعى عليه على الثبات وشريكه على العلم وصورة
الخلع ما لو عقدت المراة مع اخر عقد مفاوضة ثم خالعت زوجها بمال لا يلزم ذلك على شريكها وكذا
لو اقرت ببدل الخلع لا يلزم شريكها م والنفقة ش اي وكذا الصلح عن النفقة على شي لا يلزم شريكه
م ولو كفل احدهما ش اي احد المتفاوضين م بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة وقالا
لا يلزمه لانه ش اي لان الكفيل م متبرع ش على صيغة اسم الفاعل وفي بعض النسخ لانه تبرع
ش بصيغة المصدر اي لان عقد الكفالة تبرع وكذا في نسخة شيخي العلا رحمه الله وقال الفقيه
ابو الليث وهذا اذا كفل باذن المكفول عنه وان كفل بغير اذنه ينبغي ان لا يجب شي على صاحبه
في قولهم جميعا وفي شرح الطحاوي ان كانت الكفالة بالنفس فلا يواخذ به صاحبه بالاجماع
م ولهذا ش اي ولكون عقد الكفالة تبرعا م لا يصح من الصبي والعبد الماذون والمكاتب ش
لانهم ليسوا من اهل التبرع م ولو صدر ش اي التكفل او عقد الكفالة م من المريض ش مرض
الموت م يصح من الثلث قال الكاكي وفيه نظر لان الكفالة حالة المرض لان المريض لو اقر بالكفالة
السابقة في حالة الصحة يعتبر ذلك من جميع المال بالاجماع م فصار ش اي عقد الكفالة
بالمال م كالاقراض ش حيث لا يلزم الشريك وقال الكاكي وفي الاقراض اختلاف فانه ذكر في
الايضاح لو اقرض احد المتفاوضين مالا واعطاه رجلا واخذ السفتجة كان جايزا عليهما
ولا يضمن نوى المال اولا وفي قياس قول ابي يوسف يضمن المقرض حصة شريكه م والكفالة
بالنفس ش حيث لا يواخذ به الاخر م ولابي حنيفة انه ش اي ان عقد الكفالة م تبرع ابتدا
ش اي في ابتدا الامر الا ترى ان المريض لو كفل يعتبر من الثلث ولو كفل العبد الماذون لا يجوز
كفالته م ومعاوضة بقا ش اي في حالة البقا الا ترى انه يجبر على الادا م لانه ش هذا
تعليل لكون الكفالة معاوضة بقا يعني ان الكفيل م يستوجب الضمان ش اي يستحقه على
المكفول عنه م بما يودي عن المكفول عنه اذا كانت الكفالة عنه بامره ش اي بامر المكفول عنه م
فبالنظر الى البقا صح لتضمنه المعاوضة وبالنظر الى الابتدا لم يصح ش وكلامنا في البقا لانه
يلزم شريكه بعد ما لزم عليه وفي نسخة شيخنا العلا لانه يستوجب الضمان بما يودي على
المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقا تضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتدا
لم يصح وكذا قال الاكمل فبالنظر الى البقا تضمنه المفاوضة معنى وحاجتنا ههنا الى البقا
اذ المطالبة يتوجه بعدها لكفالة لانها حكمها فلما لزم المال على الشريك الضامن لزم الاخر
وهذا هو حالة البقا بخلاف الصبي وغيره لان كلامنا ثمة في الابتدا بانه هل يلزمه او لا
فاعتبرنا جهة التبرع فيه ولم نعتبر ههنا لان الابتدا ثمة محتاج اليه ولا كذلك ههنا لصحة
الابتدا لكون الضامن من اهل الضمان دون الصبي م ممن ذكرنا ش قال الاكمل يريد به الصبي
والمجنون وقال تاج الشريعة يريد به المكاتب والصبي والعبد الماذون انتهى وقال الاترازي
قوله ممن ذكرنا اي ذكره ابو يوسف ومحمد وكان القياس ان يقول ذكراه بضمير الاثنين او القياس

ان يترك الضمير المنصوب ويذكر الفعل على صيغة المبني للمفعول فلعله وقع هكذا من قلم الكاتب
انتهى. قلت فيه نسبة المصنف الى السهو بجنس العبارة قوله بمن ذكره بضمير الافراد
صحيح لان المسالة من مسائل الجامع الصغير والذي يذكر فيه منسوبا الى محمد وان كان ابو يوسف
معه في مواضع واراد الضمير بهذا الاعتبار اي عن ذكره محمد في الجامع الصغير فافهم م ويصح ش
اي عقد الكفالة م من الثلث ش اي من ثلث المال م من المريض ش مرض الموت وقد مر بيانه م بخلاف
الكفالة بالنفس ش حيث لا يلزم شريكه م لانه ش اي لان عقد الكفالة بالنفس م تبرع ابتداء
وانتهاء ش اذ لا يستوجب الكفيل قبل المكفول عنه شيئا م واما الاقراض ش هذا في الحقيقة
جواب عن قولهما وصار كالاقراض بطريق المنع بيانه اما الاقراض فعن ابي حنيفة ش رواه الحسن
عنه م انه يلزم صاحبه ش عند ابي حنيفة ولا نسلم انه لا يلزمه بل يلزمه على رواية الحسن
حتى لو اقرض احد المتفاوضين جاز عليه وعلى شريكه ولا يضمن لشريكه شيئا م ولو سلم ش جواب
بطريق التسليم يعني ولو سلمنا ان الاقراض لا يلزم صاحبه عند ابي حنيفة م فهو ش اي الاقراض
م اعارة ش لا معاوضة بدليل جوازه ولو كان معاوضة لكان فيه بيع العقد بالنسيئة
في الاموال الربوية فاذا كان كذلك م فيكون لمثلها ش اي لمثل الاعيان م حكم عينها ش اي عين
ما اقرضه م لا حكم البدل ش كما في العارية الحقيقية م حتى لا يصح فيه الاجل ش اي لا يلزم لان تاجيل
الاقراض والعارية جائز ولكن لا يلزمه المضي على ذلك التاجيل واذا كان الامر كذلك م فلا يتحقق
المعاوضة ش في الاقراض م ولو كانت الكفالة بغير امره ش اي بغير امر المكفول عنه م فالصحيح
انه لا يلزم صاحبه لانعدام معنى المعاوضة ش والى هذا ذهب الفقيه ابو الليث في شرح الجامع
الصغير وتبعه المصنف حيث قال م ومطلق الجواب في الكتاب ش اي في الجامع الصغير عن
قيد الكفالة بامر المكفول عنه م محمول ش على المقيد ش وهو ما اذا كانت الكفالة بامر
المكفول عنه. وعامة المشايخ لم يفرقوا في شروح الجامع الصغير بينما اذا كانت بامره او بغيره
لاطلاق جواب كتاب الجامع الصغير م وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي
حنيفة ش يعني انه يلزم شريكه وعند محمد ضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة التجارة في
انه يلزمه ايضا. وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه لا يلزم الشريك م لانه معاوضة
انتهاء ش لانه العوض عند الطلب. وقال الكاكي تخصيص ابي حنيفة في قوله بمنزلة الكفالة
عنده انما يصح في حق الكفالة لا في حق ضمان الغصب والاستهلاك فان فيهما محمد مع ابي حنيفة
في انه يلزمه شريكه وفي الكفالة مع ابي يوسف. وقال الاترازي وكان حق الكلام ان يقول
وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة التجارة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف في
غير رواية الاصول. وقال الاكمل فلخص تحرير المذاهب على هذا الوجه يظهر لك سقوط ما اعترض
به على المصنف في قوله بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة فان محمدا مع ابي حنيفة في لزوم ضمان
الغصب والاستهلاك الشريك فلا يكون لتخصيص ابي حنيفة ولا لقوله بمنزلة الكفالة وجه
م وان ورث احدهما ش اي احد المتفاوضين م مالا ش بالتنوين م يصح فيه الشركة ش هذه
الجملة صفة لقوله مالا والمال كالدراهم والدنانير والفلوس النافقة م او وهب له ش اي
لاحد المتفاوضين م ووصل ش اي المال م الى يده م بطلت المفاوضة وصارت ش اي الشركة
م عنانا لفوات المساواة ش التي هي شرط في المفاوضة م فيما يصلح راس المال اذ هي ش اي المساواة
م شرط فيه ش اي في عقد شركة المفاوضة م ابتداء وبقاء ش اي في حالة الابتداء وحالة

البقاء لانتفاء المساواة الدوام م وهذا ش اي بطلان المفاوضة وصيرورتها عنانا م لان
الاخر ش اي الشريك الاخر م لا يشاركه ش اي لا يشارك صاحبه م فيما اصابه ش من المال م لانعدام
السبب ش اي سبب الشركة وهي التجارة م في حقه ش اي في حق الاخر م الا انها ش اي غير ان
المفاوضة م تنقلب عنانا للامكان فان المساواة ليست بشرط فيه ش اي في العنان ابتداء
وكل ما ليس بشرط فيه ابتداء ليس بشرط فيه دواما م ولدوامه ش اي ولدوام العنان م
حكم الابتداء لكونه غير لازم ش اي لكونه عقدا غير لازم فان احد الشريكين اذا امتنع عن
المضي على موجب العقد لا يجبره القاضي على ذلك فصار كالوكالة المفردة فصار كانهما انشأ
الشركة في الحال ولا مساواة بينهما فيكون عنانا. فان قيل الاجارة عقد لازم
حتى لا ينفرد كل واحد من المتعاقدين بالفسخ ويجبرهما القاضي على المضي ومع ذلك لدوامها
حكم الابتداء حتى لا يبقى بموت احد المتعاقدين فكيف يصح التعليل بعدم اللزوم لاثبات
مدعاه اذ للعقد اللازم لدوامه حكم الابتداء كما في الاجارة. قيل في جوابه الاجارة
عقد غير لازم كما قال شريح لكون المعقود عليه معدوما في الحال فكانت بمنزلة العارية
الا انه عقد معاوضة واللزوم اصل في المعاوضات تحقيقا للنظر في الجانبين كما في البيع
وانفساخه بموت احدهما لا باعتبار كونه لازما بل باعتبار فوت المستحق لان رقبة
الدار تنتقل الى الوارث م وان ورث احدهما ش اي احد المتفاوضين م عرضا ش اي متاعا
من الامتعة م فهو له ش اي فالعرض له يعني لا يكون في الشركة م ولا تفسد المفاوضة وكذا العقار
ش اي وكذا لا تفسد المفاوضة اذا ورث احدهما عقارا م لانه لا يصح فيه الشركة ولا يشترط
المساواة فيه ش اي في العنان والله اعلم م **فصل** ش اي هذا فصل في بيان
ما يصلح من الاموال لراس مال الشركة ولما كان البحث هنا غير البحث فيما قبله ذكره بفصل على
حدة فقال م ولا تنعقد الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة ش قال
الكاكي في المبسوط بكون المفاوضة والعنان في شركة التقبل والوجوه مع عدم المال فيهما
فكان قوله لا تنعقد الشركة الا بكذا ليس بحصر. قلت المراد بقوله لا تنعقد
الشركة هو شركة المفاوضة لان اللام للتعريف في الشركة فينصرف المذكور الى السابق
وقال صاحب النهاية ايضا المراد شركة المفاوضة لانه شرع فيه بعد بيان المفاوضة
ولهذا ابدا بعد هذا ببيان شركة العنان بقوله اما شركة العنان قوله بالفلوس
النافقة اي الرائجة لانه غير النافقة من العروض وكذا يجوز بالتبر النافقة ولا خلاف في ان
الشركة يصح بالنقدين والفلوس النافقة والخلاف في العروض فقال اصحابنا واحمد والشافعي
في وجه لا يجوز. وقال في وجه ان كانت العروض مثلها يجوز اذ المثلي يشبه النقود ويرجع
عند المفاصلة بمثلها م وقال مالك رحمه الله يجوز بالعروض والمكيل والموزون ايضا اذا
كان الجنس واحدا لانها ش اي لان الشركة م عقدت على راس مال معلوم فاشبه النقود
ش واشتراط اتحاد الجنس بناء على ان الخلط شرط عنده. وقال الاكمل في ذكر خلاف مالك نظر
لما تقدم من قوله. وقال مالك لا اعرف ما المفاوضة الا اذا ثبت عنه روايتان او يكون
تفريعا على قول من يقول بها لا نقل عن ابي حنيفة في المزارعة انتهى. قلت نقل هذا
عن مالك غير صحيح وانما هذا منقول عن الشافعي وعند مالك يجوز كما نقله المصنف.
وعن احمد في رواية يجوز الشركة والمضاربة بالعروض وبه قال الاوزاعي وطاوس وحماد

بن ابي سليمان وابن ابي ليلى م بخلاف المضاربة ش من تتمة قول مالك يعني المضاربة مختصة
بالدراهم والدنانير م لان القياس يأباها ش اي يمنع جوازها م لما فيها من ربح ما لم يضمن ش
لان المال ليس بمضمون على المضارب بل هو امانة في يده فكان ما حصل من الربح ربح مال غير مضمون
فلا يستحقه رب المال لانه لم يعمل في ذلك الربح فلا يحل م فيقتصر على مورد الشرع ش وهو الدراهم
والدنانير واما في الشركة فان كل واحد من الشريكين يعمل في ذلك المال فيستوي فيه العروض
والنقود كما لو عمل كل واحد منهما في مال نفسه بغير شركة تصح م ولنا انه ش اي ان عقد الشركة
بالعروض م يؤدي الى ربح ما لم يضمن ش وانه لا يجوز لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وانما
كيف يؤدي الى ربح ما لم يضمن بقوله م لانه اذا باع كل واحد منهما ش اي من الشريكين في العروض م
وتفاضل الثمنان ش بان باع احدهما عرضه باضعاف قيمته والاخر بمثل قيمته فاشتركا في
الربح م فما يستحقه احدهما من الزيادة في مال صاحبه ربح ما لم يضمن وما لم يملك ش وذلك لا يجوز
م بخلاف الدراهم والدنانير لان ثمن ما يشتريه ش كل واحد منهما براس المال لا يتعلق الشراء براس
المال بعينه وانما يتعلق بمثله دينا م في ذمته اذ هي ش اي الاثمان م لا تتعين ش بالتعيين م
فكان ربح ما يضمن ش لتحقق شرط طيب الربح وهو وجوب المال في الذمة م ولان اول التصرف
ش دليل اخر اي اول التصرف في الشركة م في العروض البيع ش لانه يبيع العروض اولا م وفي النقود
ش اي وفي الشركة في الدراهم والدنانير م الشراء ش وهذا ظاهر م وبيع احدهما ش اي احد
الشريكين م ماله على ان يكون الاخر شريكا في ثمنه لا يجوز ش لان الشركة تقتضي الوكالة والتوكيل
على الوجه الذي تضمنته الشركة لا يصح في العروض فانه لو قال لغيره بع عرضك على ان ثمنه
بيننا لا يصح م وشراء احدهما شيئا بماله على ان يكون المبيع بينه وبين غيره جائز ش الا ترى انه لو
قال اشتر بالف من مالك على ان ما يشتريه مشترك بيننا فالمسئلة جائزة. وقرر صاحب النهاية
هذا الدليل الثاني على وجه جره الى ربح ما لم يضمن وذلك لانه قال لان صحة الشركة باعتبار
الوكالة ففي كل موضع لا يجوز الوكالة ثبتت الحقيقة لا يجوز الشركة ومعنى هذا ان الوكيل بالبيع
يكون امينا فاذا اشترط له جزء من الربح كان هذا ربح ما لم يضمن فاما الوكيل بالشراء فهو ضامن للثمن
في ذمته فاذا اشترط له جزء من الربح كان هذا ربح ما قد ضمن م واما الفلوس النافقة فلانها
تروج م رواج الاثمان ش اي كرواج الاثمان م فالتحقت بها ش اي بالاثمان م قالوا ش اي قال
المتأخرون م هذا ش اي هذا الذي ذكر القدوري من جواز الشركة بالفلوس النافقة هو
قول محمد رحمه الله كذا اشار الاترازي لان مسألة الفلوس التي ذكرها في اول الفصل ذكرها
القدوري في مختصره وغيره قال قوله هذا اي جواز الشركة بالفلوس النافقة قول محمد
لانها ش اي لان الفلوس النافقة م ملحقة بالنقود عنده ش اي عند محمد م حتى لا تتعين بالتعيين
ش كالدراهم والدنانير م ولا يجوز بيع اثنين بواحد ش اي بيع فلسين بفلس واحد م باعيانهما
على ما عرف ش في البيوع وانما قيد باعيانهما ليظهر ثمرة الاختلاف فانه لو باع فلسين بواحد
من الفلوس نسيئة لا يجوز بالاجماع المركب اما عندهما فلوجود النسيئة في الجنس الواحد واما
عند محمد فلهذا ولمعنى النسيئة واما اذا كانت باعيانهما فعندهما يجوز وعند محمد لا يجوز
ولم يذكر القدوري في الفلوس النافقة خلافا وانما الحقها بالدراهم والدنانير ولم يذكر
الخلاف فيها. وكذلك الحاكم الشهيد لم يذكر الخلاف فيها. وقال الكرخي في مختصره والاموال
التي تصح بها عقد الشركة الدراهم والدنانير في قولهم جميعا. قال . وقال ابو يوسف

ومحمد فيصح بالفلوس ايضا. وفي الشامل يجوز الشركة لانها لا تتعين في العقد وعن ابي يوسف لا يصح وهو
رواية عن ابي حنيفة لانه مبيع تارة وثمن اخرى. وقال الاسبيجابي في شرح الطحاوي ولو كان
راس مال احدهما لم يجز الشركة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الفلوس انما صارت ثمنا باصطلاح
الناس وليس بثمن في الاصل وعند محمد يجوز وهو قول ابي يوسف الاول م اما عند ابي حنيفة وابي
يوسف لا يجوز الشركة ولا المضاربة بها ش اي بالفلوس لان ثمنيتها تتبدل ساعة فساعة وتصير
سلعة ش فلا يجوز الشركة ولا المضاربة بالسلعة م وروي عن ابي يوسف مثل قول محمد ش يعني لا يجوز
بيع الفلسين بفلس واحد وهذا قول ابي يوسف اولا م والاول ش اي كون ابي يوسف مع ابي حنيفة
م اقيس ش اي اشبه بالقياس م واظهر ش لان ابا يوسف جوز بيع الفلسين بفلس واحد اذا
كانا عينين كابي حنيفة وجعل الفلوس كالعروض فلما كان مذهبه في مسألة البيع كمذهب ابي
حنيفة كان مذهبه كذلك ايضا في مسألة الشركة لان العروض لا تصلح راس مال الشركة والمضاربة (ربة)
م وعن ابي حنيفة ش اي روي عن ابي حنيفة رواها الحسن عنه م صحة المضاربة بها م قال ش
اي القدوري م ولا يجوز بما سوى ذلك ش اي بما سوى المذكور من الدراهم والدنانير والفلوس
النافقة م الا ان يتعامل الناس بالتبر ش بكسر التاء المثناة من فوق وسكون الباء الموحدة وهو
من الذهب والفضة ما كان غير مصوغ م والنقرة ش بضم النون وهي القطعة المذابة من الفضة
والذهب م فيصح الشركة بهما ش اي بالتبر والنقرة م هكذا ذكر في الكتاب ش اي في مختصر القدوري
م وذكر في الجامع الصغير ولا يكون المفاوضة بمثاقيل ذهب او فضة ومراده التبر ش اي مراد محمد
في الجامع الصغير من قوله بمثاقيل ذهبا وفضة التبر م فعلى هذه الرواية ش اي رواية جامع
الصغير م التبر سلعة تتعين بالتعيين فلا يصلح راس المال في المضاربات والشركات ش لانه يؤدي
الى ربح ما لم يضمن م وذكر في كتاب الصرف ش من الجامع الصغير م ان النقرة لا تتعين بالتعيين حتى لا ينفسخ
العقد بهلاكه قبل التسليم فعلى تلك الرواية يصلح راس المال فيهما ش اي في المضاربات والشركات
م وهذا ش اشارة الى ان النقرة لا تتعين بالتعيين م انهما ش اي ان الذهب والفضة م خلقا
ثمنين في الاصل الا ان الاول ش يعني رواية الجامع الصغير م اصح لانها وان خلقت للتجارة في
الاصل لكن الثمنية تختص بالضرب المخصوص لانه عند ذلك ش اي عند الضرب المخصوص م لا يصرف
الى شيء اخر ظاهرا الا ان يجري التعامل ش هذا استثناء من قوله ان الاول اصح يعني ان الاول وهي
رواية الجامع الصغير وهي ان النقرة لا يصلح راس مال الشركة الا اذا جرى التعامل م باستعمالها
ثمنا فينزل التعامل منزلة الضرب فيكون ثمنا ويصلح راس المال م ثم قوله ش اي ثم قول القدوري
في مختصره م ولا يجوز بما سوى ذلك ش اي لا يجوز عقد الشركة بما سوى المذكور من الدراهم والدنانير
والفلوس النافقة م يتناول المكيل والموزون والعددي المتقارب ولا خلاف فيه بيننا ش
اي لا خلاف في عدم جواز الشركة بالكيل والموزون قبل الخلط فيما بيننا ش اي باتفاق اصحابنا
م ولكل واحد منهما متاعه ش له ربحه م وعليه وضيعته ش اي خسرانه وفي المختلف فان خلطا
ثبت بينهما شركة ملك فاذا باعا فالربح والوضيعة على قدر ما لهما كسائر الاعيان م وان خلطا
ثم اشتركا فكذلك ش لا يجوز م عند ابي يوسف والشركة شركة ملك لا عقد ش اي لا شركة عقد م
وعند محمد يصح شركة عقد وثمرة الاختلاف تظهر عند التساوي في المالين واشتراط التفاضل في
الربح ش فعند ابي يوسف لا يستحق زيادة الربح بل لكل واحد من الربح بقدر ملكه وعند محمد الربح
بينهما على ما شرطا م وظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف لانه ش اي لان المذكور من المكيل والموزون

والعددي المتقارب م يتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله ش وشرط جواز الشركة ان لا يكون
راس المال مما يتعين بالتعيين لئلا يلزم ربح ما لم يضمن وما يصلح ان يكون راس مال الشركة لا يختلف الحكم
فيه بالخلط وعدمه لان قبل الخلط انما لا يجوز شركة العقد بها لانها متعينة واول التصرف فيها
بيع فيؤدي الى ربح ما لم يضمن وهذا المعنى موجود بعد الخلط بل يزداد تقررا بالخلط لان الخلط
لا يتقرر الا في متعين والمخلوط المشترك لا يكون الا متعينا فيتقرر المعنى المفسد فلا يكون مصححا للعقد
م ولهذا ش اي ان المكيل والموزون والعددي المتقارب م ثمن من وجه حتى جاز البيع بها ش
حال كونها م دينا في الذمة ش اذ هو من احكام الثمن م ومبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين
ش اي بشبه العرض والثمن م بالاضافة الى الحالين ش اي حالة الخلط وحالة عدمه فلشبهها
بالعروض لا يجوز الشركة بها قبل الخلط ولشبهها بالاثمان تجوز بعد الخلط وهذا لان باعتبار
الشبهين يضعف اضافة عقد الشركة اليها فيتوقف ثبوتها على ما يقويها وهو الخلط لان الخلط
يثبت شركة الملك لا محالة فيتاكد به شركة العقد لا محالة والعكس يتضمن ربح ما لم يضمن م بخلاف
العروض لانها ليست ثمنا بحال ش يعني ليست لها جهة الثمنية فلم تجز الشركة بها بعد الخلط ايضا
م ولو اختلفا ش اي لو اختلف المالان م جنسا ش اي من حيث الجنسية م كالحنطة والشعير والزيت
والسمن فخلطا ش على صيغة المجهول م لا تنعقد الشركة بها بالاتفاق ش فاذا كان كذلك يحتاج محمد
الى الفرق اشار اليه بقوله م والفرق لمحمد ش انما احتاج الى الفرق لانه يقول بانعقاد الشركة
بعد الخلط في جنس واحد ولا يقول بانعقادها اذا اعقدا عقد الشركة بعد الخلط في جنسين
وبيان الفرق هو قوله م ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ش حتى ان من اتلفه يضمن
مثله م ومن جنسين من ذوات القيم ش حتى ان من اتلفه ضمن قيمته م فيتمكن الجهالة ش لانه
لا يمكن وصول كل واحد منهما الى عين حقه من راس المال قبل القسمة فلم تنعقد الشركة للجهالة
بخلاف الجنس الواحد فان كلا منهما يمكن ان يصل الى عين حقه من راس المال قبل القسمة باعتبار
المثل فانعقدت الشركة لارتفاع الجهالة م كما في العروض ش قال تاج الشريعة قوله من ذوات
القيم ولهذا اوجب متلفه القيمة فكان المخلوط بمنزلة العروض ذكره ابو الفضل م واذا لم
يصح الشركة فحكم الخلط قد بيناه في كتاب القضاء ش اي اذا لم يصح شركة العقد يعني اذا
عقداها بعد الخلط في جنسين اما شركة الملك فتثبت لا محالة لاختلاط المالين برضى صاحبيهما
ومعنى قوله فحكم الخلط يعني ان الحنطة اذا كانت وديعة عند رجل فخلطها الرجل بشعير
نفسه فينقطع حق المالك الى الضمان وكذا اذا خلط المودع الخل الوديعة بزيت نفسه والخل
بفتح الحاء المهملة دهن السمسم وقال الاترازي قوله قد بيناه في كتاب القضاء فيه نظر لان
صاحب الهداية لم يذكر حكم الخلط فيه بل ذكره في كتاب الوديعة وانما ذكر واحكم الخلط في
كتاب القضاء في شروح الجامع الصغير والله اعلم بصحة ما قال الا اذا قيل انه بينه في كفاية المنتهى
فله وجه ان صح ذلك وقال الكاكي في كتاب القضاء وفي الكافي اراد قضاء الجامع الصغير قوله
قد بيناه بلفظ الماضي ولو كان مراده كتاب القضاء من هذا الكتاب لقال سنبينه وقال تاج الشريعة
قوله في كتاب القضاء او ورد المص هذه المقالة في كتاب الوديعة انتهى قلت قد رايت ان اصل من هو كلامه
لم يشف العليل ولم يرو الغليل قلت ان كان مراده في كتاب القضاء الذي ذكره في كفاية المنتهى على ما قيل
لا يرد عليه شيء وان كان مراده كتاب قضاء الجامع الصغير على ما نص عليه الشراح فيحمل على انه بينه
هناك كتابة شيء من الحواشي وتقرير مبينا في تدريسه م قال اي القدوري في مختصره م واذا اراد الشركة بالعروض

باع كل منهما نصف ماله بنصف مال الاخر ثم عقد الشركة ش هذه حيلة تجويز عقد الشركة بالعروض
توسعة على الناس وقوله باع كل واحد منهما اه صورة هذه الشركة لانه اذا باع كل واحد منهما
ماله بنصف مال الاخر صار نصف مال واحد منهما مضمونا على الاخر بالثمن فيكون الربح الحاصل
ربح مال مضمون فيكون العقد صحيحا م قال ش اي المص م وهذه شركة ملك لما بينا ان العروض
لا يصلح راس مال الشركة ش وفي الكافي هذا يشكل لان ذلك يحصل بمجرد البيع فلا يحتاج الى
قوله ثم عقد الشركة الا ان يقال اراد بقوله عقد الشركة اي شركة ملك وفيه بعد وقال
الاترازي ظاهر كلام القدوري ان هذا شركة العقد لا شركة الملك لانه قال ثم عقد الشركة
وقال صاحب الهداية وهذه شركة ملك وهذا عجب منه وبعيد وقوعه عن مثله نصا وتحقيقا
وملخص البعض ما ذكره في المبسوط ولو كان لاحدهما عروض وللاخر دراهم فباع هذا نصف
العروض بنصف تلك الدراهم وتقابضا واشتركا شركة عنان ومعاوضة جاز واطلق
العنان والمعاوضة في هذه الشركة وهما من شركة العقود لا من شركة الملك وملخص التحقيق
ان العروض انما لا تصلح لراس مال الشركة قبل البيع لانه يفضي الى ربح ما لا يضمن بخلاف ما
اذا كان بعد البيع على الوجه المذكور لان الربح فيه يحصل من مال مضمون كما ذكرناه وقال
الكاكي قال شيخي العلامة عدم جواز الشركة بالعروض يبنى على معنيين احدهما ربح ما لا
يضمن كما بينا والثاني جهالة راس المال فاذا باع احدهما نصف عرضه بنصف عرض الاخر ثم
عقد الشركة فقال القدوري يجوز واختاره شيخ الاسلام وصاحب الذخيرة وصاحب
شرح الطحاوي والمزني من اصحاب الشافعي لان راس المال صار معلوما وصار مال كل منهما
بالبيع مضمونا على صاحبه بالثمن فكان الربح الحاصل في مالهما ربح مال مضمون عليهما فيجوز ثم
قال الكاكي ثم المص اختار عدم الجواز وعدل عما ذكره القدوري لما علله وقال وهو نظير
ما ذكره القدوري ويستحب للمتوضئ ان ينوي الطهارة ثم عدل المص فقال فالنية في الوضوء
سنة وله في هذا الكتاب نظاير كثيرة انتهى قلت قد طول الشراح ههنا كلامهم والاحسن ان
يقال ان صاحب القدوري اختار ما ذكره واختار صاحب الهداية ما ذكره وليس فيه اعتراض
لاحدهما على الاخر ولا لغيرهما اعتراض عليهما فافهم م وتاويله ش اي تاويل ما قال القدوري
في مختصره من بيع نصف عرض احدهما بنصف عرض الاخر م اذا كانت قيمة متاعهما على السواء
ولو كان بينهما ش اي بين متاعيهما م تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة ش مثل
ان يكون قيمة عرض احدهما اربع مائة وقيمة عرض الاخر مائة يبيع صاحب الاقل اربعة
اخماس عرضه بخمس عرض الاخر فيكون الربح الحاصل من المالين ربح مال مضمون على كل واحد
منهما فيطيب ويصير المتاع كله اخماسا ويكون الربح بينهما على قدر راس مالهما م قال ش اي
القدوري في مختصره م واما شركة العنان ش وهذا عطف على قوله فاما شركة المعاوضة في
اوايل الكتاب م فتنعقد على الوكالة دون الكفالة ش ويجيء بيانه عن قريب م وهي ش اي
شركة العنان اي صورتها م ان يشترك اثنان في نوع بز ش بفتح الباء الموحدة وتشديد
الزاي قال ابن دريد البز متاع البيت من الثياب خاصة وعن الليث ضرب من الثياب وعنه
ابن جارية اذا اخرجها من الثياب وعن ابن الانباري رجل حسن البزة اي الثياب وعن الجوهري
هو من الثياب قال محمد في السير الكبير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب
الصوف والخز ويقال البزاز لبايعه والبزازة حرفته والبزة بكسر الباء الهيئة كقولهم

رجل حسن البز م او طعام ش اى وان يشتركا فى طعام اى حنطة م او يشتركا فى عموم التجارات
ولا يذكران الكفالة ش اى فى العقد م وانعقاده ش اى انعقاد عقد الشركة شركة العنان م
على الوكالة لتحقق مقصوده ش اى لتحقق المقصود من العقد وهو التصرف فى مال الغير فلا يكون
ذلك الا بالوكالة عند عدم الولاية م كما بيناه ش اى فيما مضى فى اول الكتاب من قوله وشرطه
ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما استفاد بالتصرف مشتركا
بينهما فيتحقق حكم المطلوب له م ولا تنعقد على الكفالة ش اى لا تنعقد شركة العنان على الكفالة بان
لا يكون كل واحد منهما كفيلا عن الاخر م لان اللفظة ش اى لفظة العنان غير مستوجب م مشتق
من الاعتراض ش اراد الاشتقاق من جهة المعنى لا من جهة اللفظة لان لفظ العنان غير مستوجب
الاصطلاح من الاعتراض بل من حيث المعنى ولهذا قال م يقال عن له اى اعترض له ش ويقال عن له كذا
اى عرض قال امرؤ القيس فعن لنا سرب كان نعاجه هو اى ظهر لنا قطيع من بقر الوحش وقال
ابن السكيت كانه عن لهما شئ فاشتركا فيه وقال بعض اهل اللغة هذا شئ اخذ به اهل الكوفة ولم
يتكلم به العرب وليس كذلك لما ذكرت من شعر امرئ القيس وقيل هذا ماخوذ من العنان الفرس كما
ذهب اليه الساق والاصمعى اذ كل منهما جعل عنان التصرف فى بعض ماله الى صاحبه او لانه يجوز
ان يتساويا فى المال والربح كما يتفاوت العنان فى يد الراكب حال المد والارخاء كذا فى المبسوط و
الايضاح م وهذا ش اى معنى العنان م لا ينبئ عن الكفالة ش اى لا يفهم منه معنى الكفالة فلا تنعقد
عليها م وحكم التصرف لا يثبت بخلاف ما يقتضيه ذلك اللفظة ش فلفظ العنان لا يدل على معنى الكفالة فلا
يتضمنها م ويصح التفاضل فى المال للحاجة اليه ش لانه لا يقتضى المساواة فجاز التفاضل وهو معنى
قوله م وليس من قضية اللفظ المساواة ش اى ليس من مقتضى لفظ العنان المساواة مثل المعاوضة
م ويصح ان يتساويا ش اى الشريكان شركة العنان م فى المال ويتفاضلا فى الربح ش وبه قال احمد
م وقال زفر والشافعى لا يجوز ش وبه قال مالك وفى فتاوى قاضى خان لو شرطا المساواة فى الربح
او شرطا لاحدهما فضل ربح اى شرطا العمل عليهما كان الربح بينهما على ما شرطا عملا جميعا او عمل احدهما وان
شرطا العمل على اقلهما ربحا لا يجوز وفى الذخيرة والاصل ان فى هذه الشركة حقوق العقد ترجع الى
العاقد لا غير واذا شرطا فى هذه الشركة العمل وشرطا التفاوت فى الربح مع التساوى فى المال جاز
عند علمائنا الثلاثة م لان التفاضل فيه ش اى فى الربح م ربح ما لم يضمن ش وهو لا يجوز فان المال اذا كان نصفين
والربح اثلاثا ش اى وكان الربح اثلاثا م فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ش
ولهذا يصح شرط الوضيعة على هذا الوجه م ولان عقد الشركة عندهما ش اى عند زفر والشافعى م فى الربح
للشركة فى الاصل يشترطان الخلط فى المالين ش حتى لو لم يختلطا راس مالهما لا تثبت الشركة عندهما م بمنزلة
نماء الاعيان فيستحق بقدر الملك فى الاصل ولنا قوله ع م ش اى قول النبى م الربح على ما شرطا والوضيعة
على قدر المالين ش هذا غريب جدا وليس له اصل ويوجد فى بعض كتب الاصحاب من قول على وعن هذا
قال الاترازى ولنا ما روى اصحابنا فى كتبهم عن على انه قال الربح على ما شرط المتعاقدان والوضيعة على
قدر المال وكذا قال اكثر الشراح م ولم يفصل ش يعنى بين التساوى والتفاضل وفى بعض النسخ من غير فصل
م ولان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل كما فى المضاربة ش اى كما يستحق بالعمل فى المضاربة فان قيل فى
المضاربة لو شرط العمل على رب المال يفسد العقد وههنا لا يفسد فكيف جاز الحاقه بالمضاربة
قلنا المضاربة امانة وتمام الامانة يقف على التخلية فاذا شرط عمل رب المال لم يوجد التخلية اما ههنا
فكل واحد كالاجير فى مال الاخر فشرط عمل رب المال لا يبطل العقد فانه من استاجر اجيرا لنفسه على العمل جاز

كذا فى الايضاح م وقد يكون احدهما ش اى احد شريكى العنان م احذق ش بالحاء المهملة والذال المعجمة
اى انفس فى اسماء الحالية م واهدى ش الى طريق الصواب فى نفس ذاته م واكثر عملا واقوى ش
فى عمله من صاحبه م فلا يرضى بالمساواة فمست الحاجة الى التفاضل ش يجوز كذلك م بخلاف اشتراط
جميع الربح لاحدهما ش هذا جواب عما يقال اذا شرط جميع الربح لاحدهما لا يجوز فكذا اذا شرط الفضل
والجامع العدول بالربح عن القسط على قدر المال وتقرير الجواب هو قوله لاحدهما م لانه ش اى لان
اشتراط الربح لاحدهما م يخرج العقد به ش اى باشتراط الربح لاحدهما م من الشركة ش لان الشركة
هى ان يكون الربح مشتركا م ومن المضاربة ايضا ش اى ويخرج باشتراط الربح لاحدهما من عقد المضاربة
ايضا م الى قرض ش يتعلق بقوله يخرج العقد به اراد ان اشتراط الربح لاحدهما ان كان العامل فيكون
شرطا قرضا وهو معنى قوله الى قرض م باشتراطه ش اى باشتراط الربح م للعامل او الى بضاعة ش
اى او يخرج العقد باشتراط الربح لاحدهما الى بضاعة يعنى يصير بضاعة ان كان هو رب المال وهو معنى
قوله الى بضاعة م باشتراطه لرب المال ش ويخرج عن كونه شركة لانه اما ان يكون قرضا واما ان
يكون بضاعة م وهذا العقد يشبه المضاربة ش هذا جواب لقول زفر والشافعى ان التساوى فى الربح
مع التساوى فى المال يؤدى الى ربح ما لم يضمن بطريق التسليم بيانه ان هذا العقد اى شركة العنان تشبه
المضاربة م من حيث انه يعمل فى مال الشريك ش لان كل واحد منهما يعمل فى مال صاحبه كالمضارب يعمل فى
مال رب المال م ويشبه الشركة ش اى شركة المعاوضة م اسما ش اى من حيث الاسم لان كل واحد من العنان
والمعاوضة تسمى شركة م وعملا ش اى من حيث العمل م فانهما يعملان ش لان شركة العنان يعمل فى نصيب صاحبه
كالمعاوضة فصار لها شبهان شبه بالمضاربة وشبه بشركة المعاوضة م فعملنا بشبه المضاربة وقلنا
يصح اشتراط الربح من غير ضمان وبشبه الشركة ش اى عملنا بشبه شركة المعاوضة م حتى لا يبطل
باشتراط العمل عليهما ش اى على الشريكين م قال ش اى القدورى فى مختصره م ويجوز ان يعقدها ش اى
ان يعقد شركة العنان م كل واحد منهما ش اى من الشريكين م ببعض ماله دون البعض ش بان يكون له مال
اخر مما يجوز عليه الشركة سوى المال الذى اشتركا فيه م لان المساواة فى المال ليست شرطا فيه ش اى فى
العنان م اذ اللفظ ش اى لفظ العنان م لا يقتضيه ش اى لا يقتضى المساواة بتاويل الاستواء بخلاف لفظ
المفاوضة م ولا تصح ش اى شركة العنان م الا بما بينا ش عند قوله ولا تنعقد الشركة الا بالدراهم والدنانير
والفلوس النافقة ولا تصح بالعروض م ان المفاوضة تصح به للوجه الذى ذكرناه ش يعنى ما ذكره فى اول
هذا الفصل انه يؤدى الى ربح ما لم يضمن م ويجوز ان يشتركا من جهة احدهما دنانير ومن الاخر دراهم
ش هذا لفظ القدورى قال المص م وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الاخر دراهم سود ش وفى الاسرار
وكذا الصحاح والكسرة م وقال زفر والشافعى لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط وعدمه فان
عندهما ش اى عند زفر والشافعى الخلط م شرط ولا يتحقق ذلك ش اى الخلط م فى مختلفى الجنس ش لان الدراهم
والدنانير لا يختلطان م وسنبينه من بعد ان شاء الله تع ش اى سنبين اشتراط الخلط فى جواز الشركة
عند زفر والشافعى وعدم اشتراطه عندنا عند قوله ويجوز الشركة وان لم يخلطا المال م قال ش اى القدورى
م وما اشتراه كل واحد منهما ش اى من شريكى العنان م للشركة ش اى لاجل الشركة م طولب ش اى الذى اشتراه
م بثمنه ش اى بثمن الذى اشتراه م دون الاخر ش اى الشريك الاخر اى لا يطالب به م لما بينا ش فيما مضى
انه ش اى ان العنان م يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل فى الحقوق ش يعنى هو الطالب فيها م
قال ش اى القدورى م ثم يرجع ش اى الذى اشتراه م على شريكه بحصته منه ش اى من الثمن م معناه ش
اى معنى كلام القدورى م اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته فى حصته ش اى فى حصة صاحبه

م واذا انقد من مال نفسه رجع عليه ش اى على شريكه م فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله ش يعني اذا لم يعرف
انه ادى الثمن من مال نفسه او من مال الشركة الا بقوله م فعليه الحجة ش اى فعليه اقامة البينة م لانه
يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو منكر ش اى والآخر منكر م والقول قول المنكر مع يمينه ش بالنص م قال ش
اى القدوري في مختصره م واذا هلك مال الشركة او احد المالين ش اى او هلك احد المالين م قبل ان يشتريا شيئا
بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال ش اى المعقود عليه هو المال م فاذا فات المعقود عليه لا
يبقى العقد كما في البيع م فانه ش اى فان المال م يتعين فيه ش اى في عقد الشركة وان كان لا يتعين في ساير
المعاوضات عندنا خلافا لزفر والشافعي م كما ش يتعين المال م في الهبة والوصية والوديعة ش بالصاد م وهلاك
المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع ش اى كما يبطل في البيع لان الركن فيه هو المال م بخلاف المضاربة والوكالة المفردة
ش احترز بالمفردة عن الوكالة الثابتة في ضمن عقد الشركة في ضمن عقد الرهن لان المعقود يتعين فيهما م لانه ش
اى لان الشأن م لا يتعين الثمنان ش اراد بهما الدراهم والدنانير م فيهما ش اى في المضاربة والوكالة المفردة م بالتعيين
وانما يتعينان بالقبض على ما عرف ش في موضعه والوكالة المفردة نحو وكل رجلا بشراء عبد ودفع الدراهم
فهلكت فانها لا تبطل وقال الاترازي فيه نظر لان النقود تتعين في المضاربة والشركة جميعا قبل القبض
والتسليم حتى اذا هلكت قبل التسليم بطلتا نص عليه في الزيادات بخلاف الوكالة فان النقود لا تتعين
قبل التسليم اما بعد التسليم ففي تعينها اختلاف المشايخ فقال بعض يتعين فيها النقود وقال بعضهم لا
تتعين وقال شيخي العلامة الذي ذكره في الزيادات من اشتراط قبض رأس المال في المضاربة محمول على
عقد المضاربة بالتعاطي وهو ان يقول رب المال للمضارب خذ هذا المال مضاربة بالنصف فان المضارب
لو لم يأخذ ويفترقا تبطل المضاربة وهذا يرد نظر الاترازي م وهذا ظاهر ش اى بطلان الشركة ظاهر
م فيما اذا هلك المال ش لفوات المعقود عليه م وكذا اذا هلك احدهما ش اى احد المالين م لانه ش اى لان
الشريك الذي لم يهلك ماله م ما رضي بشركة صاحبه في ماله الا ليشركه في ماله فاذا فات ذلك لم يكن
شركة فيبطل العقد لعدم فايدته ش اى فايدة العقد م وايهما ش اى اى المالين م هلك هلك من مال صاحبه ان
هلك في يده فظاهر ش وان هلك في يد صاحبه فكذلك وهو معنى قوله م وكذا اذا كان ش اى الهلاك م في
يد الآخر لانه امانة في يده ش ولا ضمان على الامين م بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز
فيجعل الهلاك من المالين وان اشترى احدهما ش اى احد الشريكين م بماله وهلك مال الآخر قبل الشرا
فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشرا فلا يتغير
الحكم ش اى حكم الملك م بهلاك مال الآخر بعد ذلك ثم الشركة شركة عقد عند محمد خلافا للحسن بن
زياد ش فان عنده شركة ملك وفايدة هذا الخلاف تظهر في قوله م حتى ان ايهما باع جاز بيعه عند محمد
ولا يجوز عند الحسن ان يتصرف في نصيب الآخر لانه شركة ملك وعند محمد شركة عقد م لان الشركة
قد تمت في المشترى فلا ينتقض بهلاك المال بعد تمامها ش فجاز تصرف كل منهما في نصيب الآخر م قال ش اى القدوري
م ويرجع على شريكه بحصته من الثمن ش اى بحصة الشريك من ثمن المشترى م ذلك لانه اشترى نصفه
الشريك بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه ش والوكيل اذا اقضى الثمن من مال نفسه يرجع على الموكل فكذا
هنا م وقد بيناه ش اى عند قوله اذا ادى من مال نفسه م وهذا ش اى هذا الذي قلنا م فيما اشترى احدهما
باحد المالين اولا ثم هلك مال الآخر ش بالرفع صفة للمال وفي بعض النسخ في مال الآخر اى الشريك الآخر
م اما اذا هلك احدهما ش اى احد المالين م ثم اشترى الآخر بالمال الآخر ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة
فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة
ش المقصود لا بحكم عقد الشركة م ويكون شركة ملك ش لانه ليس يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب الآخر

نصفه ش

الا باذن المالك فله ان يرجع على شريكه بحصته من الثمن لما بيناه ش اشارة الى قوله لانه وكيل من جهته
الا باذنه لان الملك حصل بالوكالة والوكيل لا يتصرف في المشترى بدون اذن الموكل فكذا هنا م ويرجع
على شريكه بحصته من الثمن لما بينا ش اشارة الى قوله لانه وكيل من جهته م وان ذكرا مجرد الشركة ولم
ينصا على الوكالة فيها ش اى في الشركة م كان المشترى الذي اشتراه خاصة لان الوقوع على الشركة حكم
الوكالة التي تضمنها الشركة فاذا بطلت بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة ش اى لان الوكالة
مقصودة فيكون المشترى بينهما بحكم الوكالة المقصودة م قال ش اى القدوري م وتجوز الشركة وان
لم يخلطا المال ش وبه قال احمد ومالك الا ان مالكا شرط ان يكون ايديهما عليه بان يجعلاه في حانوت
لهما او في يد وكيلهما م وقال زفر والشافعي لا يجوز لان الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة
الا بعد الشركة في الاصل ش الذي هو المال م وانه ش اى وان الشركة على تأويل الاشتراك انما يكون م
بالخلط ش لان الشركة عبارة عن الاختلاط م وهذا ش اشارة الى قوله لان الربح فرع المال يعني وما قلنا
ان الربح فرع المال م لان المحل ش اى محل الشركة م هو المال ولهذا يضاف اليه ش يقال شركة المال م ويشترط
تعيين رأس المال ش فيكون الشركة في الثمرة مستندة الى المال م بخلاف المضاربة ش فانها تصح بدون
الخلط م لانها ليست بشركة وانما هو ش اى المضارب م يعمل لرب المال فيستحق الربح عمالة على عمله ش بالاضافة
قال الاترازي نصب بنزع الخافض اى من عمالة عمله وهي اجرة العمل وفي نسخة شيخي العلاء عمالة على عمله وفيه
العمالة بالجعالة وكون العمالة منصوبا بنزع الخافض ليس له وجه على ما لا يخفى والاوجه ان يكون منصوبا
على التعليل اى لاجل عمالة على عمله م وهذا اصل كبير ش اشارة الى قوله لان الربح فرع المال لهما اى
لزفر والشافعي ثم اوضح كون هذا اصلا كبيرا عندهما بقوله م حتى يعتبر اتحاد الجنس ش يعني بناء على
على اصلهما ذلك فانه اذا كان رأس المال احدهما دراهم والآخر دنانير فانه ينعقد الشركة بينهما صحيحة
عندنا خلافا لزفر والشافعي م ويشترط الخلط ش عندهما م ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال
ش هذا ايضا على اصلهما م ولا تجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام المال ش هذا ايضا على اصلهما م ولنا ان
الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال ش وكل ما هو مستند اليه هو الاصل م لان العقد يسمى
شركة ش لا المال م فلا بد من تحقيق معنى هذا الاسم فيه ش اى اسم الشركة في العقد اذا كان الاصل هو
العقد وهو موجود يثبت الحكم في الفرع وهو الربح م فلم يكن الخلط شرطا ش لان الشركة حصلت في
الاصل وهو العقد بلا خلط وحصلت في الفرع وهو الربح الذي استفيد من العقد فلم يكن اتحاد
الجنس شرطا ولا الخلط ولا التساوي في الربح على ما يجيء م ولان الدراهم والدنانير لا يتعينان ش هذا
دليل ثان هو كالشرح للدليل الاول ومعنى لا يتعينان في الشرا الا في الشركة اى لا يتعينان في حق
الاستحقاق اذا وجد الشرا بهما فاذا لم يتعينا م فلا يستفاد الربح برأس المال وانما يستفاد بالتصرف
لانه ش اى لان كل واحد من الشريكين م في النصف اصيل وفي النصف وكيل ش لان موجب العقد الوكالة
وكان كل واحد منهما موكلا للآخر في نصيبه فيتصرف كل واحد منهما في مال الشركة في بعضه بطريق
الاصالة وفي بعضه بطريق الوكالة وهذه الوكالة انما تثبت في ضمن عقد الشركة وكذلك يضاف
الربح الحاصل الى العقد لان الحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة فكان الربح مستندا الى العقد
بهذا الطريق لا الى المال كما قالا م واذا تحققت المشاركة في التصرف بدون الخلط تحققت في
المستفاد به ش اى بالتصرف م وهو الربح بدونه ش اى بدون المستفاد هو الربح بدون الخلط
م وصار كالمضاربة ش اى صار عقد الشركة كالمضاربة يعني ان الربح في المضاربة مستحق بلا شركة
في اصل المال فكذلك في عقد الشركة فلم يلزم من الاشتراك في الربح الاشتراك في اصل المال

م فلا يشترط اتحاد الجنس ش يعني اذا كان عقد الشركة كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس م والتساوي
ش اي ولا يشترط التساوي م في الربح وتصح شركة التقبل ش وان لم يوجد المال م قال ش اي القدوري م
ولا تجوز الشركة اذا شرط لاحدهما ش اي لاحد الشريكين م دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع
الشركة فعساه ش اي لعله م لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما م فيكون الربح لاحدهما خاصة وهو خلاف
مقتضى الشركة لان مقتضاها الاشتراك في الربح لا اختصاص واحد منهما م ونظيره في المزارعة ش اي نظير
ما قال من عدم جواز الشركة ثابت في المزارعة وهو ما اذا شرطا لاحدهما قفزانا مسماة فهي باطلة لانقطاع
الشركة في الخارج اذ من شرط المزارعة ان يكون الخارج مشتركا بينهما لانها تنعقد شركة في الانتهاء م قال
ش اي القدوري م ولكل واحد من المفاوضين وشريكي العنان ان يبضع المال ش من الابضاع يقال ابضعه اذا
اذا دفع له مالا يعمل فيه م لانه ش اي لان الابضاع م معتاد في عقد الشركة ولانه له ان يستاجر على العمل ش
اي يستاجر اجيرا على عمل يحصل منه الربح م والتحصيل بغير عوض دونه ش اي دون الاستيجار م فيملكه ش
اي فيملك التحصيل بغير عوض وهو الابضاع وفيه تحصيل الربح بلا اجر وكان الاستيجار اعلى ومن ملك
الاعلى ملك الادنى م فكذا له ش اي لاحد الشريكين م ان يودعه ش اي يودع مال الشركة م لانه ش اي لان
الايداع م معتاد ش بين التجار م ولا يجد التاجر منه ش اي من الايداع م بدا ش اي انقطاعا منه م قال ش اي
القدوري م ويدفعه مضاربة ش قال الاترازي ويدفعه بالنصب عطفا على قوله ان يبضع لانها اي لان
المضاربة دون الشركة الا ترى ان المضارب ليس عليه شيء من الوضيعة وان المضاربة لو فسدت لم
يكن للمضارب شيء من الربح وهذا ظاهر الرواية م وعن ابي حنيفة ش روى الحسن عنه م انه ليس له ذلك ش اي ليس له ان
يدفع المال مضاربة م لانه نوع شركة ش وليس لاحد الشريكين ان يشارك مع غيره بمال الشركة فكذا لا يدفعه
مضاربة م والاول اصح ش اي جواز الدفع مضاربة اصح م وهو رواية الاصل ش اي المبسوط م لان الشركة
غير مقصودة ش اي في المضاربة م وانما المقصود تحصيل الربح ش وهو ثابت بالمضاربة فيملكه احد الشريكين
م كما اذا استاجره باجر ش اي كما اذا استاجر احد الشريكين اجيرا باجرة ليعمل فانه يجوز ولا واحد
لانه اذا عمل ولم يحصل الربح لا يجب على رب المال شيء م بل اولى ش جواب اذا م لانه ش اي لان عقد المضاربة
م تحصيل ش اي الربح م بدون ضمان في ذمته ش اي في ذمة رب المال اولى بالجواز وعند الشافعي لا يجوز
للشريك التصرف في نصيب صاحبه الا باذنه وفي قول الا بتصريح في العقد وفي الاظهر يجوز كقولنا م بخلاف
الشركة حيث لا يملكها ش اي الشريك م لان الشيء لا يستتبع مثله ش اذ يلزم المحال منه وهو ان يكون مثل الشيء
دونه فان قيل هذا منقوض بالمكاتب فان له ان يكاتب عبده وبالعبد المأذون فان له ان يأذن عبده وباقتداء
المفترض بالمفترض وباقتداء المتنفل بالمتنفل مع ان كل واحد منهما مثل الاخر والامام يستتبع قومه في
حق جواز الصلوة وفسادها ولان المثل يرفع المثل كالنص الناسخ يرفع النص المنسوخ وهما مثلان
الجواب في المكاتب والمأذون انهما اطلقا في الكسب واسبابه وليس هذا من قبيل الاستتباع بل من باب الكسب
المطلقة لهما واما اقتداء المفترض بمثله فيجوز بالاجماع لقوله عم الامام ضامن ولان صلاة المقتدي مبنية
على صلاة الامام جوازا بالحديث لا ان يكون صلاة مستتبعة صلاة المقتدي واما الناسخ فهو رافع
صورة من معنى فلم يكن رافعا في الحقيقة فلا يرد نقضا م قال ش اي القدوري م ويوكل من يتصرف
فيه ش بنصب يوكل عطفا على قوله ان يبضع اي يوكل الشريك من يتصرف في مال الشركة م لان التوكيل
بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة ش للربح وكل واحد من الشريكين وكيلا بالاصالة
للمباشرة تبعا لها بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل بنفسه فلا بد من التوكيل فثبت التوكيل في ضمن التجارة
تبعا لها بدلالة الحال فصار كل منهما كانه امر صاحبه ان يوكل م بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل

بغيره

غيره لانه ش اي التوكيل بالشراء م عقد خاص طلب منه تحصيل العين ش اي لتحصيل شيء معين معلوم
جنسه وصفته م فلا يستتبع مثله ش لما ذكرنا انه يلزم منه المحال م قال ش اي القدوري م ويده ش
اي يد كل واحد من المفاوضين وشريكي العنان م في المال يد امانة ش حتى اذا هلك المال في يده هلك بلا
ضمان م لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل ش اي لا على وجه اعطاء البدل واحترز به عن المقبوض
على سوم الشراء لان المقبوض على سوم الشراء قبض لاجل ان يدفع الثمن م والوثيقة ش اي ولا على وجه
الوثيقة واحترز به عن الرهن فان الرهن مقبوض لاجل الوثيقة لان الرهن مضمون بالاقل من قيمته و
من الدين م فصار كالوديعة ش في عدم وجوب الضمان م قال ش اي القدوري م واما شركة الصنائع
وتسمى شركة التقبل فالخياطان والصباغان يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ش ويعملا بايديهما م
ويكون الكسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا ش اي جواز هذه الشركة عند اصحابنا م وقال الشافعي
لا يجوز لانها شركة لا تفيد مقصودها ش اي مقصود الشريكين وفي بعض النسخ مقصودها اي الشركة
اضاف المقصود الى الشركة وان كان المقصود للشريكين بادنى ملابسة وهو تلبس الشريكين بعقد الشركة
م وهو التثمير ش اي المقصود من الشركة التثمير وهو حصول الربح م لانه لا بد من راس المال ش للتثمير م
وهذا ش اي قول الشافعي لا بد من رأس المال م لان الشركة في الربح تبتنى على الشركة في المال على اصلهما ش اي
على اصل زفر والشافعي م على ما قررناه ش اي عند قوله ويجوز الشركة وان لم يخلطا المال م ولنا ان المقصود
منه ش اي من عقد الشركة م التحصيل ش اي تحصيل الربح م وهو ش اي تحصيل الربح م ممكن بالتوكيل ش اي توكيل
كل واحد من الشريكين صاحبه بقبول العمل م لانه ش اي لان كل واحد منهما لما كان وكيلا في النصف اصيلا في
النصف تحققت الشركة في المال المستفاد ش بعقد الشركة م ثم اذا عملا فكل واحد يستحق نائبة عمله
وهو كسبه واذا عمل احدهما كان العامل معينا للشريك فيما لزمه بالتقبل وهو في عمله له فكان الشريك
استعان باجنبي حتى عمل وهذا جائز لان المشروط مطلق العمل لا عمل الصانع بنفسه فان القصار اذا استعان
بغيره او استاجر غيره حتى عمل استحق القصار الاجر م ولا يشترط فيه ش اي في عقد شركة الصنائع
اتحاد العمل والمكان ش حتى اذا كان احدهما قصارا والاخر خياطا وعملا في دكانين جاز عندنا م خلافا
لمالك وزفر ش لانه اذا كان العمل مختلفا يعجز كل واحد منهما عن عمل صاحبه الذي يتقبله لان ذلك
ليس من صنعته فلا يحصل المقصود من الشركة ولنا ما قاله المص بقوله م لان المعنى المجوز للشركة وهو
ما ذكرناه ش اشارة الى قوله ولنا ان المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل م لا يتفاوت ش خبر ان
اي لا يتفاوت باتحاد العمل والمكان واختلافهما فان قيل قد تقدم ان من الفروع المترتبة على اصل
زفر والشافعي في مسالة الخلط ان شركة التقبل لا يجوز فكيف يصح قول زفر مع مالك في جوازها اذا كان
الاعمال متفقة اجيب بان زفر له في هذه المسالة اعني الخلط قولان فذكر المص في تلك المسالة حكم
الرواية التي يشترط فيها خلط المال وذكر هنا حكم الرواية التي لا يشترط ولكن اطلق في اللفظ ولم
يذكر اختلاف الروايتين فترى ظاهره متناقضا م ولو شرطا العمل نصفين ش اي ولو شرط الشريكان
في شركة التقبل ان يكون العمل نصفين م والمال ش اي الربح الحاصل م اثلاثا جاز ش استحسانا م وفي القياس
لا يجوز ش وهو قول زفر م لان الضمان بقدر العمل ش اي الضمان في كل واحد منهما بقدر عمله وعمله في
النصف م فالزيادة عليه ش اي على عمله في النصف م ربح ما لم يضمن ش لانه لا يوجد الضمان فيما زاد على النصف
فيكون شرط فضل الربح ربح ما لم يضمن وهو حرام لنهي النبي عم عن ذلك م فلم يجز العقد لتاديته ش
اي لتادية هذا العقد م اليه ش اي الى ربح ما لم يضمن م وصار كشركة الوجوه ش في ان التفاوت فيها
في الربح لا يجوز اذا كان المشتري بينهما على السواء واما اذا شرطا التفاوت في ملك المشتري فيجوز

التفاوت في الربح في شركة الوجوه ايضا م ولكنا نقول ش بيان لوجه الاستحسان م ما ياخذه ش اي ما ياخذ كل
من الشريكين م لا ياخذه ربحا ش اي حال كونه ربحا م لان الربح عند اتحاد الجنس ش اي لان الربح لا يكون الا عند
اتحاد الجنس ولهذا قالوا لو استاجر دارا بعشرة دراهم ثم اجرها بثوب يساوي خمسة عشر جاز لان
الربح لا يتحقق عند اختلاف الجنس والجنس فيما نحن فيه لم يتحد م وقد اختلف لان راس المال عمل والربح
مال فكان ش اي ما ياخذه م بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم ش فاذا رضيا بقدر معين كان ذلك منهما تقويما
للعمل م فيقدر بقدر ما قوم به فلا يحرم ش لانه لم يتاد الى ربح ما لم يضمن م بخلاف شركة الوجوه لان جنس
المال متفق ش وهو الثمن الواجب في ذمتهما دراهم كانت او دنانير م والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح
لم يضمن لا يجوز ش تقدير هذا الكلام لو جاز اشتراط زيادة الربح كان ربح ما لم يضمن م وربح ما لم يضمن لا
لا يجوز الا في المضاربة ش انما جاز فيها لوقوعه بمقابلة العمل في جانب المضارب وبمقابلة المال في جانب رب
المال وليس واحد منهما في شركة الوجوه ولا الضمان في مقابلة الربح موجودا فيلزم ربح ما لم يضمن فلا يجوز م
قال ش اي القدوري م وما يتقبله كل واحد منهما ش اي من شريكي التقبل م من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى
ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب بالاجر ش يطالب الاول بفتح اللام والثاني بكسرها م ويبرأ الدافع بالدفع
اليه ش اي يبرأ دافع الاجرة الى كل واحد من الشريكين وقال الكاكي يجوز ان يراد بالدافع دافع الاجرة اليه
اي كل واحد منهما وهو الظاهر ويجوز ان يراد بالدافع كل واحد منهما اليه اي الى صاحب الثوب يعني لو اخذ الثوب
احدهما للصبغ ثم دفعه الى صاحبه غير الذي اخذه يبرأ الاخذ من الضمان م وهذا ش اشارة الى لزوم العمل على كل
واحد منهما وهو معنى الكفالة م ظاهر في المفاوضة وفي غيرها ش وهو العنان م استحسان والقياس خلاف ذلك
لان الشركة وقعت مطلقة ش عن ذكر الكفالة وليست الكفالة من مقتضاها حتى يثبت وان لم يذكر م والكفالة
مقتضى المفاوضة ش فلا يثبت معها ما ليس من مقتضاها بدون التصريح بذكره م وجه الاستحسان ان هذه الشركة
مقتضية للضمان الا يرى ان ما يتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الاخر ولهذا ش اي ولكون العمل مضمونا
م يستوجب الاجر ش اي يستحق الاخر الاجر م بسبب نفاذ تقبله عليه ش اي تقبل صاحبه عليه لو لم يكن مضمونا
عليه لما استحق الاجر لان الغرم بازاء الغنم فاذا كان كذلك م فجرى ش اي هذا العقد مجراها حتى قالوا اذا
اقر احدهما بدين من ثمن اشنان وصابون او اجرة اجير او اجرة بيت لمدة مضت لم يصدق على صاحبه
الا ببينة ويلزمه خاصة لان التنصيص على المفاوضة لم يوجد ونفاذ الاقرار بموجب المفاوضة م قال
ش اي القدوري م واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ش
يعني بجاههما وامانتهما عند الناس فيبيع الناس منهما السلعة بالنسيئة لامانتهما وقال بعضهم انما سميت هذه
الشركة شركة الوجوه لانه ليس لهما مال ولا عمل فيجلس كل واحد منهما فينظر الى وجه صاحبه م ويبيعا ش
عطف على قوله ان يشتريا م فتصح الشركة ش اي على كونهما يشتريان بوجوههما م سميت به ش اي بشركة
الوجوه على تاويل العقد م لانه لا يشتري بالنسيئة الا من له وجاهة عند الناس ش والوجه والجاه بمعنى واحد
يقال فلان وجيه اذا كان ذا جاه عند الناس قال الله تعالى وكان عند الله وجيها م وانما ش اي وان شركة الوجوه
م تصح مفاوضة ش اذا كان الرجلان من اهل الكفالة م لانه يمكن تحقيق الكفالة والوكالة في الابدال ش
اي السمن والثمن فيكون ثمن المشتري على كل واحد منهما نصفا ويكون المشترى بينهما نصفين ولا بد من التلفظ
بلفظ المفاوضة او بما قام مقامه م واذا اطلقت ش اي شركة الوجوه بحيث لم يذكر فيها الكفالة ولا
الوكالة م يكون عنانا لان مطلقه ش اي لان مطلق عقد الشركة الصنائع م ينصرف اليه ش اي الى العنان
لكونه المعتاد بين الناس م وهي ش اي شركة الصنائع م جائزة عندنا ش وبه قال احمد خلافا للشافعي و
بقوله قال مالك م والوجه من الجانبين ش اي من جانبنا وجانب الشافعي م ما بيناه في شركة التقبل ش

وهو ان الربح عنده فرع المال فاذا لم يوجد المال لا ينعقد الشركة وقلنا ان الشركة في الربح
مستند الى العقد آه م قال ش اي القدوري م وكل واحد منهما ش اي من الشريكين م وكيل الاخر فيما
يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتتعين الاولى ش اي الوكالة
م فان شرطا ش اي الشريكان م ان المشترى بينهما نصفان فالربح كذلك ش يكون بينهما نصفين م ولا يجوز
ان يتفاضلا فيه ش اي في الربح فان شرط لاحدهما الفضل بطل الشرط والربح بينهما على قدر ضمانهما م
وان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك ش اي يكون اثلاثا م وهذا ش اشارة الى تحتم
المساواة في اشتراط الربح م لان الربح لا يستحق الا بالمال او بالعمل او بالضمان ش اشار بهذا الى ان
استحقاق الربح يكون باحد الامور الثلاثة ثم اوضحها بقوله م فرب المال يستحقه ش اي
الربح م بالمال والمضارب ش اي يستحق المضارب الربح م بالعمل والاستاذ الذي ش يجلس الرجل
على دكانه وهو تلميذه الذي يعمل له بالاجرة وبعد ذلك م يلقي العمل ش من الالقاء م على تلميذه ش
الذي اجلسه في دكانه م بالنصف ش يعني بنصف الربح م بالضمان ش يعني يطالب الاستاذ بتحصيل
ذلك العمل فكان العمل مضمونا على الاستاذ وقيد النصف اتفاقي فانه يجوز ان يلقي باقل من النصف
م فلا يستحق بما سواها ش اي فلا يستحق الربح بما سوى الثلاثة المذكورة يعني لا استحقاق الا يكون الا
بواحد من الوجوه الثلاثة المذكورة دون غيرها فان قيل لم لا يجوز ان يستحق الزيادة لزيادة
اهدائه ومتانة رايه وتدبيره في الاموال العامة والخاصة وعلمه بالتجارة اجيب بان اشتراط الزيادة
في الربح بزيادة العمل انما يجوز اذا كان في مال معلوم كما في العنان والمضاربة ولم يوجد هنا م الا يرى
ش توضيح لقوله فلا يستحق بما سواها م ان من قال لغيره تصدق في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه
المعاني ش الثلاثة المذكورة م واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان ش هذا عود الى البحث
لاتمام المطلوب يعني ان صورة النزاع استحقاق الربح فيها بالضمان لا بالعمل ولا بالمال م على ما بينا
ش اشارة الى ما ذكر في شركة التقبل بقوله لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن
فلم يجز العقد لتاديته اليه وصار كشركة الوجوه وقيل هو اشارة الى قوله بخلاف شركة الوجوه
لان جنس المتفق آه م والضمان على قدر الملك ش تقرير هذا ان استحقاق الربح في شركة الوجوه
بالضمان والضمان على قدر الملك م في المشترى فكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه
الا في المضاربة ش فانه يصح فيها لما ذكرنا من وجود مقابلته بالعمل والمال م والوجوه ش اي
شركة الوجوه م ليست في معناها ش لان المال فيها مضمون على كل واحد من الشريكين واما المال
في المضاربة فليس مضمونا على المضارب ولا العمل على رب المال م بخلاف العنان لانه في معناها
ان كل واحد ش من شريكي العنان م يعمل في مال صاحبه ش كالمضارب يعمل في مال رب المال م فيلحق
بها ش اي بالمضاربة

فصل في الشركة الفاسدة

ش اي هذا فصل في بيان احكام
الشركة الفاسدة واخر الفاسد لانحطاط رتبته شرعا م ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد
وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه ش هذا كله لفظ القدوري و
زاد عليه المصنف بقوله م وعلى هذا ش الحكم م الاشتراك في اخذ كل شيء مباح ش كاجتناء الثمار
من الجبال والبراري كالفستق والجوز واللوز وغير ذلك وطلب الكنوز من المعادن ونقل الطين
من موضع لا علك له او الجص او الملح او الكحل او اشبه ذلك وبه قال الشافعي وعند مالك واحمد
يجوز لان هذه شركة الابدان فيجوز كما في الصباغين وكذلك ان اشتركا على ان يبنيا من طين غير
مملوك او يطبخا آجرا فان كان الطين او النورة او سهلة الزجاج مملوكا واشتركا ان يشتريا ذلك

ويطبخاه ويبيعاه جاز وهو شركة الوجوه م لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل
في اخذ المباح باطل لان امر الموكل غير صحيح ش هذان دليلان على المطلوب تقرير الاول
ان التوكيل في اخذ المباح باطل لانه يقتضي صحة امر الموكل بما وكل به وهو اخذ المباح
وامر الموكل باخذه غير صحيح لانه صادف غير محل ولايته وتقرير الثاني التوكيل باخذ المباح بطل
اشار اليه بقوله م والوكيل يملكه بدون امره ش او بدون امر الموكل ومن ملك شيا بدون
امر الموكل م فلا يصلح ش ان يكون م نائبا عنه ش اي عن الموكل لان التوكيل اثبات ولاية التصرف
فيما هو ثابت للموكل وهذا المعنى لا يتحقق فيما يملك بدون امره لئلا يلزم اثبات الثابت فان
قيل يشكل هذا بالتوكيل بشراء عبد بغير عينه فانه يجوز مع ان الوكيل يملك شراه لنفسه قبل
وبعد فعلم انه لا يشترط لصحة التوكيل ان لا يملك الوكيل ذلك التصرف قبل التوكيل اجيب بانه
لا يشكل لان التوكيل بالشراء يخالف التوكيل بالاحتطاب لان التوكيل في الاحتطاب في الحطب
المعين وغير المعين سواء في عدم الصحة لعدم التوكيل في امر مباح لهما وقال الاكمل في
جوابه ان معناه يملكه بدون امر الموكل بلا عقد وصورة النقض ليست كذلك فانه لا يملكه
الا بالشراء م وانما يثبت الملك ش لما ذكر ان الشركة لا تصح في الاشياء المذكورة شرع في بيان ان
الملك في هذه الاشياء بماذا يثبت فقال انما يثبت الملك م بالاخذ واحراز المباح ش اراد ان سبب
تملك المباحات اخذها وحيازتها فكل من فاز بالسبب فاز بها م فان اخذاه معا ش اي فان اخذ الاثنان
المباح مجتمعين م فهو ش اي المأخوذ م بينهما نصفان لاستوائهما في سبب الاستحقاق ش وهو الاخذ
والحيازة م وان اخذه احدهما ولم يعمل الاخر شيا فهو للعامل لوجود السبب عنده ش اي في الاخذ
وهو الاخذ م وان عمل احدهما واعانه الاخر في عمله بان قلعه احدهما وجمعه الاخر او قلعه احدهما
وجمعه وحمله الاخر فللمعين اجر مثله بالغا ما بلغ ش لانه استوفى منافعه بحكم فاسد فيلزمه اجر
مثله على الكمال م عند محمد وعند ابي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك ش فقوله لا يجاوز على بناء المفعول
ونصف ثمن ذلك بالرفع لانه قائم مقام الفاعل م وقد عرف في موضعه ش اي في باب الاجارة الفاسدة
وقال الاترازي اي في كتاب الشركة من المبسوط م قال ش اي القدوري م واذا اشتركا ولاحدهما بغل
وللاخر راوية يستقي عليها الماء والكسب بينهما لم تصح الشركة والكسب كله للذي استقى وعليه
اجر مثل الراوية ان كان صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل ش الى هنا كلام
القدوري فقال المص م اما فساد الشركة فلانعقادها على احراز المباح وهو الماء ش وقد مر
ان الشركة في المباحات باطلة كالاصطياد فاذا فسدت الشركة كان الكسب للمستقي خاصة كما في
الشركة في الاصطياد فيكون الصيد لمن اخذه واحمد معنا فيه وهو الاظهر من قول الشافعي وعلى
قياس قول احمد ومالك ينبغي ان يجوز ذكره في المغني لابن قدامه وقال بعض اصحاب الشافعي فيه
قولان في قول يصح والثاني ان الكسب للشركة وقال بعض اصحابه ان كان الماء مملوكا للسقا فالكسب له
وعليه اجر ما حمل عليه وان كان مباحا فالكسب على الشركة م واما وجوب الاجر ش اي اجر مثل البغل او
الراوية لصاحب البغل ولصاحب الراوية م فلان المباح اذا صار ملكا للمحرز ش بكسر الراء م وهو
المستقي م وقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد فاسد فيلزمه اجره ش الراوية
في الاصل بعير السقا لانه يروي الماء اي يحمله ثم كثر حتى استعمل في المزادة وهي المزادة ههنا قال
ابو عبيد المزادة لا تكون الا من جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتسع والجمع مزاد ومزايد م وكل شركة
فاسدة فالربح فيها على قدر راس المال ويبطل شرط التفاضل ش هذا لفظ القدوري قال المص م لان الربح

تابع فيه للمال فيتقدر بقدره ش اي يتقدر الربح بقدر المال م كما ان الريع ش بفتح الراء وسكون الياء
آخر الحروف وبالعين المهملة وهو النماء والزيادة م تابع للبذر في المزارعة ش كما عرف في موضعه
وقال الاكمل قوله الربح تابع فيه الخ فيه نظر لان الربح عندنا فرع للعقد كما مر وكل فرع تابع وكون
الربح تابعا للمال انما هو مذهب الشافعي كما تقدم فكان الكلام متناقضا والجواب انه تابع للعقد
اذا كان العقد موجودا وههنا قد فسد العقد فيكون تابعا للمال لانه شرط فان العلة اذا لم تصلح
لاضافة الحكم اليها يضاف الى الشرط م والزيادة انما تستحق بالتسمية وقد فسدت ش اي التسمية لفساد
العقد لكونه واجب الرفع فصار كان التسمية لم توجد اصلا فبقي الاستحقاق على قدر راس المال م
واذا مات احد الشريكين او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشركة ش هذا لفظ القدوري وقال المص
م لانها ش اي لان الشركة م تتضمن الوكالة ولا بد منها لتحقق الشركة على ما مر ش فيما مضى في هذا الفصل
م والوكالة تبطل بالموت ش اي بموت الموكل م وكذا ش اي تبطل م بالالتحاق مرتدا ش اي بالالتحاق الى دار
الحرب حال كونه مرتدا م اذا قضى القاضي بلحاقه لانه ش اي لان الالتحاق على الوجه المذكور م بمنزلة
الموت على ما بيناه من قبل ش اي في باب احكام المرتدين بقوله ولنا انه بالالتحاق صار آه م ولا فرق
بين ما اذا علم الشريك بموت صاحبه او لم يعلم لانه ش اي لان الموت م عزل حكمي ش لتحول ملكه الى
وارثه فلا يتوقف ثبوت حكمه على العلم لثبوته ضمنا الا ترى ان الوكيل ينعزل بموت الموكل وان
لم يعلم به م واذا بطلت الوكالة بطلت الشركة بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة ومال
الشركة دراهم او دنانير حيث يتوقف على علم الاخر لانه عزل قصدي ش اي لان فسخ عقد احد الشريكين
عزل بقصد فيعتمد العلم لانه نوع حجر يشترط علمه بثبوت الحجة دفعا للضرر عنه واعترض بانه
قد تقدم ان الوكالة تثبت في ضمن الشركة فاذا كان كذلك كانت تابعة لها ولا يلزم من بطلان التابع
بطلان المتبوع واجيب بان الوكالة تابعة للشركة من حيث انها شرطها لا يصح الشركة بدونها اشار
المص الى ذلك آنفا بقوله ولا بد منها اي من الوكالة لتحقق الشركة واذا كانت شرطا لا يتحقق بقاء
المشروط بدونه م فصل ش اي هذا فصل قد ذكرنا غير مرة ان لفظ فصل اذا فصل عما بعده
لا يكون معربا لان من شرط الاعراب التركيب فيكون حكمه مثل احكام الاسماء المفردة اذا ذكرت
بغير تركيب م وليس لاحد الشريكين ان يؤدي زكوة مال الاخر الا باذنه ش هذا لفظ القدوري و
قال المص م لانه ش اي لان دفع زكوة صاحبه م ليس من جنس التجارة واذا اذن كل واحد منهما لصاحبه
ان يؤدي زكوته فادى كل واحد منهما فالثاني ضامن علم باداء الاول او لم يعلم وهذا عند ابي ح
وقالا لا يضمن اذا لم يعلم ش وان علم ضمن هكذا ذكر في كتاب الزكوة وفي الزيادات للعتابي لا يضمن و
ان علم عندهما وهو الصحيح عندهما وعلى هذا الخلاف لو دفع ماله الى رجل ليكفر عنه فكفر الآمر
بنفسه ثم كفر المأمور وعلى هذا الخلاف المأمور باداء الزكوة م وهذا ش اشارة الى وجوب الضمان
على الثاني خاصة م اذا اديا على التعاقب ش يعني ادى احدهما عقيب اداء الاخر م اما اذا اديا معا ضمن
كل واحد منهما نصيب صاحبه ش فان قيل اذا اديا معا ينبغي ان لا يجب الضمان عند ابي ح لعدم سبق اداء
الوكيل فلم يقع فعل الوكيل نفلا قلنا اذا الموكل ان لم يسبقه تحقيقا فقد سبقه اعتبارا وتقديرا
لان تصرف الموكل على نفسه اقرب في تصرف الوكيل اليه فيصير سابقا معنى كالوكيل بالبيع مع الموكل
اذا باعا وخرج الكلامان معا نفذ بيع الموكل دون الوكيل م وعلى هذا الاختلاف ش المذكور م المأمور
باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الآمر بنفسه لهما ش اي لابي يوسف ومحمد م انه مأمور
بالتمليك من الفقير وقد اتى به ش اي بما امر به م فلا يضمن للموكل وهذا ش اي عدم ضمانه للموكل م

لان فی وسعه التملیك ش من الفقیر م لا دفوعه زکوة لتعلقه بنیة الموکل وانما یطلب منه ما فی وسعه ش
والمرء لا یکلف بما لیس فی وسعه فلذا لم یضمن الثانی وان لم یقع ما اداه زکوة م وصار ش ای المؤمور هنا
م کالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الامر لم یضمن المامور علم او لا و
لابح انه مامور باداء الزکوة والمؤدی ش بفتح الدال م لم یقع زکوة فصار ش ای المامور م مخالفا وهذا
ش ای کونه مخالفا م لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا یلتزم
الضرر الا لدفع الضرر ش بیانه ان زوال الملك فی بعض ماله ضرر وفی دفع الوکیل بسبیل الزکوة
عنه ذلك وبقاؤه فی عهدة الواجب ایضا ضرر وهو لم یلتزم ضرر دفع الوکیل فی ماله
الا لدفع ضرر آخر وهو اسقاط الواجب عن ذمته فعلم ان المقصود من الامر باداء الزکوة اخراج
النفس عن عهدة الواجب م وهذا المقصود حصل باداته وعری اداء المامور عنه ش ای عن المقصود
م فصار معزولا علم او لم یعلم لانه عزل حکمی ش فلا حاجة الی العلم م واما دم الاحصار ش
جواب عن قوله فصار کالمامور بذبح آه م فقد قیل هو علی هذا الخلاف ش یعنی یضمن عند ابح فهذا
جواب علی سبیل المنع ثم اجاب بطریق التسلیم بقوله م وقیل بینهما فرق ش یعنی ولئن سلمنا انه لا
یضمن بالاتفاق لکن قیل ان بینهما فرقا اشار الی الفرق بقوله م ووجهه ان الدم لیس بواجب علیه ش
یعنی ان دم الاحصار لیس بواجب البتة لانه لو صبر الی ان یزول الاحصار لم یطالب بالدم
الاحصار وهو معنی قوله م فانه یمکنه ان یصبر حتی یزول الاحصار وفی مسألتنا ش وهی مسألة
الزکوة م الاداء ش ای اداء الزکوة م واجب فاعتبر الاسقاط ش ای اسقاط الواجب م مقصودا فیه ش
وقد حصل هذا المقصود باداء الامر بنفسه فعری فعل المامور عن المقصود فضمن م دون دم الاحصار
ش لانه لیس بواجب البتة کما ذکر م قال ش ای فی الجامع الصغیر م واذا اذن احد المتفاوضین
لصاحبه ان یشتری جاریة فیطاها ففعل فهی له بغیر شیء عند ابح وقالا یرجع علیه ش ای علی المامور
م بنصف الثمن لانه ش ای لان المامور م ادی دینا علیه ش ای علی نفسه خاصة من مال مشترك فیرجع
علی صاحبه بنصیبه کما فی شراء الطعام والکسوة ش تحقیق هذا ان الحاجة الی الوطی من الحوائج
الاصلیة الا انها لیست بلازمة کالطعام ولم تکن مستثناة من عقد الشرکة بلا شرط بخلاف
الحاجة الی الطعام فانها لازمة فکانت مستثناة بلا شرط ثم لما جاء التصریح بالحاجة الی
الوطی الحقت بحاجة الطعام فوقع شراء الجاریة للشریك المشتری خاصة م وهذا ش بیان لقوله
انه ادی دینا علیه خاصة م لان الملك واقع له خاصة ش بدلیل حل وطیها م والثمن بمقابلة الملك
ش فکان الدلیل علیه خاصة م وله ش ای لابح م ان الجاریة دخلت فی الشرکة علی البتات ش لقضیة
عقد المفاوضة وادی المشتری ثمنها من مال الشرکة وکلما دخل فی الشرکة وادی المشتری ثمنها من
مال الشرکة لا یرجع علی صاحبه بشیء کما لو اشتری الجاریة قبل الاذن وادی ثمنها من مال الشرکة فانه
لا یرجع علیه بشیء وبین دخولها فی الشرکة بقوله م جریا علی مقتضی الشرکة ش ای شرکة المفاوضة
فان ذلك یقتضی دخول ما لیس یستثنی کالطعام والکسوة تحتها وشراء الجاریة لیس یستثنی فیدخل
تحتها م اذ هما ش ای الشریکان م لا یملکان تغییره ش ای تغییر مقتضی الشرکة مع بقائها م فاشبه
حال عدم الاذن ش ای صار کما لو اشتراها بغیر اذن الشریك م غیر ان الاذن یتضمن هبة نصیبه
منه ش استثناء من قوله فاشبه حال عدم الاذن فانه کان یوهم ان یقال کیف یشبه حال عدم
الاذن وهناك لم یحل وطیها وبعد الاذن یحل فازال ذلك بقوله غیر ان الاذن یتضمن هبة نصیبه
منه م لان الوطی لا یحل الا بالملك ولا وجه الی اثباته بالبیع لما بینا انه یخالف مقتضی الشرکة ش

اشارة الی قوله جریا علی مقتضی الشرکة م فاثبتناه بالهبة الثابتة فی ضمن الاذن ش فکانه قال
اشتر جاریة بیننا وقد وهبت نصیبی منها لك فجازت الهبة فی الشایع لان الجاریة مما لا تنقسم م
بخلاف الطعام والکسوة ش حیث یقع للمشتری خاصة م لان ذلك مستثنی عنها للضرورة فیقع الملك
له ش ای للمشتری وانما رجع الضمیر الیه وان لم یذکر لظهور فهمه لان الشهرة قائمة مقام الذکر
م خاصة بنفس العقد فکان مؤدیا دینا علیه من مال الشرکة وفی مسألتنا ش ای فیما اشتری احد المتفاوضین
الجاریة للوطی باذن الآخر م قضی دینا علیهما لما بینا ش انها دخلت فی الشرکة م وللبایع ان یاخذ
بالثمن ایهما ش ای ای الشریکین م شاء بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت
الکفالة ش فیطالب المشتری ان شاء وان شاء یطالب شریکه لانه کفیل م فصار کالطعام والکسوة ش
ای فصار حکم الجاریة المشتراة للوطی بالاذن کالطعام والکسوة المشتریین یطالب البایع ایهما شاء
فاذا استحقت الجاریة فعلی الواطی العقر یاخذ المستحق بالعقر ایهما شاء والله اعلم م

کتاب الوقف

ش ای هذا کتاب فی بیان الوقف وقال الشراح کلهم مناسبة
ذکر الوقف بعد الشرکة هی ان المقصود بکل منهما الانتفاع بما یزید علی اصل المال ولیس
بوجه کما ینبغی الوقف فی اللغة الحبس من قولهم وقفت الدابة اذا منعته من السیر وقال
ابن درید الوقف مصدر وقفت الدابة اقفه وقفا ووقف بنفسه وقوفا یتعدی ولا یتعدی
ومنه وقف الارض علی ولده لانه حبس الملك علیه وقیل للموقوف وقف تسمیة بالمصدر ویجمع
علی اوقاف کوقت یجمع علی اوقات وقالوا لا یقال فیه اوقفه الا فی لغة ردیة قلیلة کذا فی الصحاح
وقال شمس الائمة الوقف شریعة عبارة عن حبس المملوك عن التملیك من الغیر وسیجیء مشروحا م
قال ابوح لا یزول ملك الواقف عن الوقف الا ان یحکم به الحاکم او یعلقه بموته فیقول اذا مت
فقد وقفت داری علی کذا ش هذا کلام القدوری غیر ان المص قدم ذکر ابح ولفظ القدوری لا
یزول ملك الواقف عن الوقف عند ابح والباقی مثله وفی المحیط لشمس الائمة الحلوانی شرط جواز
الوقف علی قول ابح وقد ان یکون موصی به حتی لو لم یوص به لا یصح ویبقی علی ملکه یجوز
له بیعه ویورث عنه الا ان یجیز الورثة فیصیر جائزا وبنا بعد الوقف م وقال ابو یس یزول
الملك بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمه الیه ش هذا ایضا لفظ القدوری
وهذا یدل علی ان الوقف عندهما جائز فی حال الصحة او المرض الا انهما اختلفا فیما بینهما قال ابو یوسف
یجوز شایعا کان او مقسوما سلمه الی المتولی او لم یسلمه شرط التابید او لم یشترط وقال محمد لا
یجوز الا باستجماع شرایطه وهی ثلاثة ان یکون مقسوما مخرجا من یده مسلما الی المتولی وان یشترط
فیه التابید وهو ان یجعل آخره الی سبیل خیر لا ینقطع ابدا کذا قاله الاسبیجابی م قال ش ای المص
الوقف لغة ش ای من حیث لغة العرب م هو الحبس یقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنی ش ای
بمعنی واحد وقد مر الکلام فیه مستقصی م وهو ش ای الوقف م فی الشرع عند ابح حبس العین علی
ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ش علی الفقراء او علی جهة من سبیل الخیرات م بمنزلة العاریة ش
یعنی جواز الوقف عند ابح جواز العاریة فیرجع فیه ویباع وفی شرح الطحاوی الوقف عند ابح علی
ثلاثة اوجه فی وجه لا یجوز وهو ما اذا وقف داره او ارضه فی صحته فلا یجوز وان اشترط
التابید وسلم الی المتولی ویجوز بیعه ویکون میراثا عن الواقف وفی وجه یجوز وهذا اذا
وقفه فی حال حیوته وجعله وصیة بعد وفاته فانه یجوز من ثلث ماله وفی وجه لا یجوز فی
ظاهر الروایة وهو اذا وقف فی مرض موته فهو کالوقف فی حال صحته وروی الطحاوی عن ابح

انه يجوز في هذا كله كالوصية بعد ثلثه وقيل الوقف جائز عند ابي ح لكن ليس بلازم حتى يجوز
اعادته الى يده ويوقفني القاضي بلزومه يلزم بالاجماع لانه مجتهد فيه وعندهما لازم على كل
حال وهو قول الشافعي م ثم قيل المنفعة معدومة والتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف
اصلا عنده ش اي عند ابي ح م وهو الملفوظ في الاصل ش يعني عدم جواز الوقف عنده هو الملفوظ في
المبسوط فانه قال عنده فاما ابو ح لا يجيز ذلك وقال قاضي خان وبظاهر هذا اللفظ اخذ بعض الناس
فقال عند ابي ح لا يجوز الوقف وليس كما ظن بل هو جائز عند الكل بالاحاديث المشهورة واجماع الصحابة
الا عند ابي ح ومحمد وعامة الفقهاء اذا صح الوقف يزول ملك الواقف لا الى مالك فيلزم ولا
يملك وهو الاصح عند الشافعي واحمد وقال الشافعي في قول واحمد في رواية ينتقل الى ملك الموقوف عليه
ان كانا اهلا للملك لامتناع السائبة وعند مالك هو حبس العين على ملك الواقف فلا يزول ملكه لكن
لا يباع ولا يورث ولا يوهب وقال ابو العباس من اصحاب الشافعي هذا قول آخر للشافعي واحمد لانه صلعم
حبس الاصل وسبل الثمرة م والاصح انه ش اي ان الوقف م جائز عنده ش اي عند ابي ح م الا انه غير لازم بمنزلة
العارية ش فانها جائزة غير لازمة فاذا كان كذلك يصرف المنفعة الى جهة الوقف ويبقى العين على ملك
الواقف فله ان يرجع ويجوز بيعه ويورث عنه م وعندهما حبس العين ش اي الوقف حبس العين م على
حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه الى الله عز وجل على وجه يعود منفعته الى العباد
فيلزم ولا يباع ولا يورث ش حاصل هذا ان تقدير الوقف عندهما كانه يقول ازلت العين عن ملكي الى الله
عز وجل وجعلته محبوسا في ملكه ومنفعته للعباد واذا كان تقدير الوقف عندهما هذا صح ولو لم يكن
موصى به فيلزم ولا يباع ولا يورث م واللفظ ينتظمهما ش اي لفظ الوقف ينتظم اي يتناول لما قال ابو ح
وهو حبس العين على ملك الواقف ولا يتناول لما قال صاحباه وهو حبس العين على ملك الله تع م والترجيح
بالدليل ش اي ترجيح احد المذهبين على الآخر بالدليل فشرع بعد ذلك في بيان الدليل فقال م لهما ش اي لابي
يوسف ومحمد م قوله ع ش اي قول النبي ع م لعمر حين اراد ان يتصدق بارض له تدعى ثمغ تصدق باصلها
لا تباع ولا تورث ولا توهب ش هذا الحديث اخرجه الائمة الستة كلهم عن نافع عن ابن عمر قال اصاب
عمر بخيبر ارضا فاتى الى النبي ع فقال اصبت ارضا لم اصب مالا قط انفس منه فكيف تامرني به قال
ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها فتصدق عمر انه لا يباع اصلها ولا يوهب ولا يورث في الفقراء
والقربى والرقاب وفي سبيل الله والضيف لا جناح على من وليها ان ياكل منها بالمعروف او يطعم صديقا
غير متمول وفي رواية للبخاري ان هذا المال كان نخلا واخرج الطحاوي باسناده عن نافع عن ابن عمر
ان عمر استشار النبي ع في ان يتصدق بماله بثمغ فقال ع تصدق به يقسم ثمره ويحبس اصله لا يباع ولا
يوهب انتهى وفيه نص ع ان الوقف لازم وانه مشروع خلافا لمن يبطله جملة وهو قول شريح عنه
وفيه ان الوقف لا يجوز بيعه ولا هبته ولا يكون ميراثا وفيه ان الوقف يجوز بلفظ حبسته بل
الاصل فيه هذه اللفظة لان معنى الوقف في اللغة الحبس وفيه ان قيم الوقف له ان يتناول لمن عمله
الوقف بالمعروف ولا يتناول اكثر من حاجته هذا اذا لم يعين له الواقف شيئا معينا فاذا عينه له
ان ياخذ ذلك قليلا كان او كثيرا قوله ثمغ بفتح الثاء المثلثة وسكون الميم وبالغين المعجمة وهي بقعة على
نحو ميل من المدينة وثمغ لقب لها وقال البكري موضع تلقاء المدينة كان فيها مال لعمر بن الخطاب فخرج
اليه يوما ففاتته صلوة العصر فقال شغلتني ثمغ عن الصلوة اشهدكم انها صدقة وقال الاترازي
وقد وقع سماعنا هنا بلا تنوين وقد ثبت في كتب غرايب الحديث المصححة عند الثقات منونا او
غير منون كما في وعن وقال الكاكي وفي نسخة مولانا حافظ الدين بغير تنوين للعلمية والتانيث انتهى

قلت

قلت سبحان الله هذا الكلام من لم يتمرن بالنحو وقد ثبت فيه ان مثل هذا يجوز فيه الوجهان عدم
الصرف للعلتين المذكورتين وجواز الصرف لسكون وسطه فانه يقاوم احدى العلتين فيبقى
الاسم بعلة واحدة فلا يمنع من الصرف م ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف منه ش اي من
الواقف م ليصل ثوابه اليه ش اي الى الواقف على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك
وجعله لله ش يمكن ان يكون هذا جوابا عما يقال كيف يلزم الوقف ويخرج عن مالكه لا الى مالك
وتقرير الجواب انه يمكن ان يدفع حاجة الواقف عن ملكه باسقاطه عنه وجعله لله تع فاذا
جعل لله تع يلزم ويدوم ويصل اليه ثوابه م اذ له نظير في الشرع ش هذا ايضا جواب عما
يقال كيف يخرج الوقف عن ملكه ولا يدخل في ملك احد وهو محال وتقرير الجواب ان هذا له
نظير في الشرع م وهو المسجد ش فانا تخاذ المسجد يلزم بالاتفاق وهو اخراج الملك عن المنفعة
ولا يدخل في ملك احد وكالعبد المشتري لخدمة الكعبة فانه يصح ولا يدخل في ملك وفي المبسوط
ثم للناس حاجة الى ما يرجع الى مصالح معايشهم ومعادهم كبناء الخانات والرباطات واتخاذ
المقابر ويستدلون بالعتق ايضا فانه ازالة الملك لا الى مالك وصح ذلك على قصد التقرب م
فيجعل كذلك ش اي فيجعل الوقف كالمسجد وفي فتاوي قاضي خان لم ياخذوا بقول ابي ح للآثار
المشهورة عن النبي ع والصحابة وتعامل الناس باتخاذ الرباطات والخانات ولهما وقف
خليل الرحمن ع فهي باقية الى اليوم وكذا اوقاف الصحابة بمكة والمدينة م ولابي ح قوله ع
ش اي قول النبي ع م لا حبس عن فرايض الله ش هذا اخرجه الدارقطني في سننه في الفرايض عن عبد
الله بن لهيعة عن اخيه عيسى بن لهيعة عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ع لا حبس
عن فرايض الله وعبد الله بن لهيعة واخوه عيسى ضعيفان ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه
موقوفا على علي فقال حدثنا هشيم عن اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال قال علي لا حبس عن
فرايض الله الا ما كان من سلاح او كراع م وعن شريح جاء محمد ببيع الحبيس ش هذا رواه ابن ابي
شيبة في مصنفه في البيوع حدثنا وكيع وابن ابي زائدة عن مسعر عن ابي عون عن شريح قال جاء محمد
ببيع الحبيس واخرجه البيهقي قوله لا حبس عن فرايض الله اي لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن
القسمة بين ورثته لكنهم يحملون هذا على ما كان عليه اهل الجاهلية من البحيرة والسائبة
والوصيلة والحام ويقولون الشرع ابطل ذلك كله ولكنا نقول النكرة في موضع النفي
تعم فتتناول كل طريق يكون فيه حبس عن الميراث الا ما قام عليه دليل وقال شيخ الاسلام
خواهر زاده الحبيس ما كانوا يفعلونه في الابتداء قبل سورة النساء كانوا يحبسون العين على
ملكهم ويتصدقون بالغلة ويرون بيع الاصل ممتنعا لمكان الصدقة بالغلة فجاء محمد ع ونسخ هذا
وجوز بيعه والمعنى في المسالة ان هذا تصدق بالغلة المعدومة لا بالعين فلا يمنع البيع ولا الارث
اذا لم يكن موصى وقياسا على ما لو قال تصدقت بغلة هذه الارض على الفقراء والمساكين ابدا وفي
مبسوط شيخ الاسلام تعلق به حق الوارث فاما اذا كان الوقف قبل التعلق فليس حبس عن فرايض
الله كالتصدق بالمنقولات فان قلت قال ابن حزم قولهم لا حبس عن فرايض الله قول فاسد لانهم
لا يختلفون في جواز الهبة والصدقة في الحيوة والوصية بعد الموت وكل هذه مسقطة لفرايض
الله قلت لا نسلم ان هذه الاشياء تسقط فرايض الورثة اما الهبة والصدقة فانهما يكونان
في حيوة الرجل ففي ذلك الوقت لا فرايض للورثة واما الوصية فانها لا تنفذ الا على الثلث ففرايض
الورثة في الثلثين فان قلت هذا الحديث ضعيف كما مر من جهة ابن لهيعة واخيه فكيف يستدل

به

لابح قلنا اخرجه الطحاوى باتم منه باسناد صحيح فقال حدثنا سليمان بن شعيب عن ابيه عن
ابى يس عن عطاء بن السايب قال سالت شريحا الحادث وقبه لاحبس عن فرايض الله فان كان الذى
روى عن ابن عباس ضعيفا فهذا الذى روى عن شريح صحيح ومع هذا جاء عنه ايضا جاء محمد ببيع
الحبيس كما ذكرناه وشريح هو ابن الحارث الكندى وهو قاضى عمر وعثمان وعلى الخلفاء الراشدين
المهديين ومعنى جاء محمد جا شرعه ببيع الحبيس م ولان الملك باق فيه ش اى فى الوقف م بدليل انه
يجوز الانتفاع به ش اى بالوقف م زراعة وسكنى وغير ذلك ش نحو اسكانه واجارته كما ينتفع
بالمملوكات م والملك فيه للواقف ش بدليل تصرفه فيه بالاشيا المذكورة ثم اوضح ذلك بقوله م
الا يرى ان له ولاية التصرف فيه بصرف غلاته الى مصارفها ونصب القوام فيها ش بضم القاف
وتشديد الواو جمع قائم بالامر والضمير فى مصارفها يرجع الى الغلات وفى نصب القوام فيها الى المصارف
م الا انه ش اى غير ان الوقف بمنزلة تسبيب اهل الجاهلية من حيث ان العين لا تخرج من ان تكون مملوكا
له منتفعا به فانه لو سيب دابته لم تخرج عن ملكه فكذلك اذا وقف داره او ارضه م بخلاف
الاعتاق ش جواب عما يقال لو كان ازالة لا الى مالك غير مشروع لما جاز العتق فانه ازالة الملك الثابت
فى العبد من غير تمليك لاحد فاجاب عنه بقوله م لانه اتلاف ش اى اسقاط الصفة المملوكية م بخلاف
المسجد ش جواب عن قياسهم الوقف على المسجد فاجاب بقوله م لانه جعله خالصا لله تع ولهذا ش
اى ولاجل انه جعل خالصا لله تع م لا يجوز الانتفاع به ش اى لا ينتفع به شى من منافع الملك وان كان
يصلح لها وله اصل فى الشرع وهو الكعبة فانها محررة عن ملك العباد فالحقت ساير المساجد بها
والوقف ليس بازالة الى الله تع كما ذكر م وهنا ش يعنى فى الوقف لم ينقطع حق العبد عنه فلم يصير
خالصا لله تع م قال ش اى المص م قال فى الكتاب ش اى قال القدورى فى مختصره م لا يزول ملك
الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته ش الى هنا لفظ القدورى غير ان
فيه لا يزول ملك الواقف عن الوقف عند ابح فاسقط المص ذكر ابح ثم قال م هذا ش اى وهذا
الذى ذكره القدورى م فى حكم الحاكم صحيح لانه قضاء فى مجتهد فيه ش صورة الحكم ان سلم الوا
قف ما وقفه الى المتولى ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعدم اللزوم فيختصمان الى القاضى فيقضى
القاضى بلزومه م اما تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه ش يعنى ان المشايخ اختلفوا على
قول ابح فقيل يزول الملك بالتعليق بالموت لانه وقت خروج الاملاك عن ملكه فالتعليق به يدل
على ان مراده الخروج عن الملك وقيل لا يزول وهو الصحيح لان الوقف تصدق بالغلة وهى لا يستدعى
زوال اصل الملك وقال المص م الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا ش يعنى دائما م فيصير بمنزلة الوصية
بالمنافع مؤبدا فيلزم ش ح م والمراد من الحاكم ش الذى ذكره القدورى م المولى ش بفتح اللام الذى
ولاه الامام عمل القضاء م فاما المحكم ش بتشديد الكاف المفتوحة الذى فوض اليه الحكم فى حادثة بعينه
باتفاق المتخاصمين م ففيه اختلاف المشايخ ش قال فى كتاب القضاء من خلاصة الفتاوى واما حكم الحاكم
المحكم اذا قضى على المحكمين فظاهر الجواب انه ينفذ وجواب فتاوى سمرقند انه لا ينفذ زجرا لهم
عن ذلك والى قوله لا يحل لاحد ان يفعل ذلك يعنى فى الطلاق المضاف ولا رين على هذا وحكى عن شمس
الائمة الحلوانى انه قال مسالة الحاكم المحكم يعلم ولا يفتى به وكان يقول ظاهر المذهب انه يجوز
الا ان القاضى الامام الاستاذ ابا على النسفى كان يقول يكتم هذا الفصل ولا يفتى به لئلا يتطرق
الجهال الى هذا فيؤدى الى هدم مذهبنا فاما المذهب فهو الاول الى هنا لفظ كتاب فتاوى الصغرى م
ولو وقف فى مرض موته قال الطحاوى ش هو ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامة الازدى ثم الحجرى المصرى

الطحاوى ونسبته الى طحا قرية من اعمال الاشمونين بالصعيد الادنى الامام المحدث الفقيه الحنفى ولد
فى سنة تسع وعشرين ومائتين ومات ليلة الخميس مستهل ذى القعدة سنة احدى وعشرين وثلثمائة
بمصر ودفن بالقرافة م هو ش اى الوقف م بمنزلة الوصية بعد الموت ش يعنى يلزم الوقف ح
على مذهب ابح بخلاف الوقف فى الصحة فانه لا يلزم عنده ثم قال الطحاوى فى مختصره وقد
روى محمد عن ابح ان ذلك لا يجوز منه فى مرضه كما لا يجوز فى حيوته ثم قال وهو الصحيح
على اصوله م والصحيح انه لا يلزم عند ابح وعندهما يلزم الا انه يعتبر من الثلث والوقف
فى الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابى يس ش اى يزول
الملك عن الواقف بمجرد قوله وقفت م وهذا قول الشافعى ش وبه قال مالك واكثر اهل العلم وفى
المنية والفتوى على قول ابى يس وفى محيط السرخسى ومشايخنا اخذوا بقول ابى يس ترغيبا
للناس فى الوقف ومشايخ بخارى اخذوا بقول محمد م بمنزلة الاعتاق ش حيث يزول ملك المعتق
بمجرد قوله اعتقت عبدى م لانه ش اى لان الاعتاق م اسقاط الملك ش عن ملكه م وعند محمد لا بد
من التسليم الى المتولى لان حق الله تع انما يثبت فيه ش اى فى الوقف م فى ضمن التسليم الى العبد لان
التمليك من الله وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا ش فياخذ التمليك من الله حكم التمليك من
غيره حتى يشترط فيه التسليم والقبض وهو مالك الاشيا جملة معترضة بين اسم ان و
خبرها م وقد يكون تبعا لغيره فياخذ حكمه ش اى قد يكون التمليك تبعا لغيره اى ضمنا
لان التمليك من الله قصدا لا يثبت وكم من شى يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فياخذ التمليك من الله
حكم التمليك من غيره حتى يشترط فيه التسليم والقبض م فينزل منزلة الزكوة والصدقة
ش يعنى ينزل التمليك من الله تع فى الوقف فى ضمن التسليم الى العبد منزلة تمليك المال من الله تع
فى الزكوة حيث يتحقق التمليك منه فى ضمن التسليم الى الفقير م قال ش اى القدورى م واذا صح الوقف
على اختلافهم ش اى على اختلاف العلماء فى صحته حيث لا يصح عند ابح على رواية الاصل خلافا لصاحبيه
م وفى بعض النسخ ش اى وفى بعض نسخ القدورى م واذا استحق مكان قوله صح خرج عن ملك الواقف
ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه ش خلافا للشافعى فى قول واحمد فى رواية م لانه ش اى لان الوقف م
لو دخل فى ملك الموقوف عليه لا يتوقف عليه ش اى على ملكه وجاز له اخراجه عن ملكه كساير املاكه
وهو معنى قوله م بل ينفذ بيعه كساير املاكه ش اى كما ينفذ تصرفه فى ساير املاكه ومع هذا لا
يجوز لعدم دخوله فى ملكه م ولانه ش دليل ثان فى عدم دخوله فى ملكه ش اى ولان الموقوف عليه
لو ملك الموقوف م لما انتقل عنه بشرط المالك الاول ش وهو الواقف يعنى ما كان ينتقل الى من بعده
ممن شرط الواقف بقوله بعد هذا الموقوف عليه الى الفقراء رعاية لشرطه لكن ليس له ذلك بالاتفاق
فدل على انه لا يدخل فى ملك الموقوف عليه م كساير املاكه ش اى كساير املاك الموقوف عليه م قال ش اى
المص م وقوله ش اى وقول القدورى فى مختصره م خرج عن ملك الواقف يجب ان يكون قولهما على الذى
الذى سبق تقريره ش يعنى ان الوقف عندهما حبس العين على ملك الله تع ويزول ملك الواقف عنه فلما زال
ملك الواقف عندهما يجب ان يكون قوله خرج عن ملك الواقف قولهما بخلاف قول ابح فان الوقف عنده
حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة فاذا كان العين محبوسا على ملك الواقف لا يصح
قوله خرج عن ملك الواقف على مذهبه وقال الكاكى قوله يجب ان يكون على قولهما مطلقا لا يستقيم
اجيب عنه انه قال واذا صح الوقف والصحة غير اللزوم كالعقود الصحيحة الغير اللازمة من
العارية والوكالة والمضاربة فكان القول بخروج الوقف عن ملك الواقف اذا صح الوقف

قولهما الا اذا حكم به في خروجه عن قول الكل م قال ش اى القدوري م ووقف المشاع جائز عند ابى يوسف
ش وبه قال الشافعي ومالك واحمد م لان القسمة من تمام القبض ش لان القبض للحيازة وتمام الحيازة فيما يقسم
بالقسمة م والقبض عنده ش اى عند ابى يوسف ليس بشرط فكذا تتمته ش وهي القسمة وهو كونه مقسوما مفرزا
وهذا لان الوقف اسقاط الملك كالاعتاق والشيوع لا يمنع الاعتاق فلا يمنع الوقف ايضا يؤيده حديث عمر
انه اصاب مائة سهم من خيبر واستأذن النبي عم فيها فامره بوقفها م وقال محمد لا يجوز لان اصل القبض
عنده شرط فكذا ما يتم به ش اى ما يتم به القبض وهو كونه مقسوما وقال الولوالجي في فتاواه ومشايخ
بلخ اخذوا بقول ابى يوسف ومشايخ بخارى اخذوا بقول محمد ثم قال وبه يفتى ثم قال فان رفع الى القاضي فقضى
بجوازه جاز عند الكل لانه مختلف فيه فيصير متفقا عليه باتصال القضاء وقال في خلاصة الفتاوى ولو
وقف نصف الحمام جاز يعني بلا خلاف بين ابى يوسف ومحمد لانه مشاع لا يحتمل القسمة فصار كهبة المشاع
فيما لا يحتمل القسمة م وهذا ش اى وهذا الخلاف المذكور بين ابى يوسف ومحمد م فيما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة
ش كالحمام والرحى ونحوهما م فيجوز مع الشيوع عند محمد ايضا م لانه ش اى لان محمدا م يعتبره ش اى الوقف
بالشيوع م بالهبة ش اى بجواز الهبة المشاعة م والصدقة المنفذة ش وهي التي سلمت الى الفقير وجعلت
مملوكة له وهبة لا تمنع الشيوع وكذا في الصدقة الموقوفة وهي التي لم يملكها الموقوف عليه الا اذا
تصدق عليه بمنفعتها م الا في المسجد والمقبرة ش استثناء من قول ابى يوسف يعني لا يصح وقف المسجد والمقبرة
على تقدير القسمة لان المسجد خالص لله تع والشيوع ينافي الخلوص الا يرى الى قوله تع وان المساجد لله م
فانه لا يتم ش اى فان الوقف لا يتم مع فيما لا يحتمل القسمة ايضا عند ابى يوسف لان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله
تع كما ذكرناه م ولان المهاياة فيهما ش اى في المسجد والمقبرة م في غاية القبح بان يقبر فيه الموتى سنة ويزرع
سنة ويصلي فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف ش المشاع فانه لا قبح فيه م لامكان الاستغلال
وقسمة الغلة ش بين مستحق الوقف وبين صاحب الملك م ولو وقف الكل ش ذكر هذا تفريعا لمسالة القدوري
وهو انه وقف عقارا كله م ثم استحق جزء منه ش بان طلع له مستحق في النصف او الثلث او الربع ونحوها م
بطل ش اى الوقف م في الباقي ش بعد الاستحقاق م عند محمد لان الشيوع مقارن ش للقبض لان حق المستحق كان
ثابتا في الموقوف حال الوقف فلم يتم القبض وهو شرط عند محمد فبطل في الباقي لانتفاء الشرط م كما في الهبة
ش المشاعة لمقارنة الشيوع فيها عند القبض م بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض ش في النصف مثلا بعد
قبض الموهوب له م او رجع الوارث في الثلثين ش بان وهب في مرض موته فمات ورجع الوارث بعد موت
الواهب م وقد وهب او وقف في مرضه ش اى والحال ان الواهب وهب في مرضه او الواقف وقف في مرضه
م وفي المال ضيق ش اى والحال ان في المال ضيقا يعني لا مال له سواه لا يسع المال الهبة ولا الوقف واصله ان
حكم هبة المريض حكم الوصية حتى يعتبر خروجها من الثلث وكذلك الوقف ثم ان الوارث لما ابطله
فيما زاد على الثلث بقي في الثلث صحيحا لان حق الوارث انما يثبت بعد الموت فابطاله في القدر الذي ابطل
يقتصر على ذلك الوقت ولا يتبين انا ابتداء الوقف في الجزء الشائع م لان الشيوع في ذلك طارئ ش وهذا
في الرجوع في الهبة ظاهر وكذا في رجوع الورثة لان حقهم يثبت في الحال ثم يستند فيكون طارئا م
ولو استحق جزء معين بعينه ش يعني في المسالة المذكورة م لم يبطل ش اى الوقف م في الباقي لعدم الشيوع
ش لان المفسد هو الشيوع وهو منتف هنا م ولهذا جاز في الابتداء ش اى ولكون استحقاق جزء معين في
المكان غير مانع جاز الوقف في ابتداء الامر لعدم الشيوع المفسد م وعلى هذا ش الحكم م في الهبة والصدقة
المملوكة ش اى للفقير يعني اذا استحق جزء معين لا يبطل الهبة والصدقة في الباقي م قال ش اى القدوري
م ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا ش مثل ان يقول على كذا وكذا ثم على

فقراء

فقراء المسلمين حيث ما وجدوا م وقال ابو يوسف اذا سمى جهة تنقطع جاز وصار بعدها ش اى بعد تلك الجهة
م للفقراء وان لم يسمهم ش مثل ان يقف على كذا وكذا او على امهات اولاده جاز وصار بعدها
للفقراء م لهما ش اى لابي حنيفة ومحمد م ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك ش يعني لا الى مالك م وانه
ش اى وان زوال الملك بدون التمليك م يتأبد كالعتق ش فانه زوال الملك وهو متأبد م فاذا كانت
الجهة ش التي عينها الواقف م يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه ش اى على الوقف م مقتضاه ش وهو التأبيد
م فلهذا ش اى فلاجل ذلك م كان التوقيت ش في الوقف م مبطلا له ش للوقف كما اذا وقف داره عشرين
سنة فلا يجوز م كالتوقيت في البيع ش الى عشرة ايام مثلا فان قيل كيف يستقيم قوله انه زوال الملك
بدون التمليك على قول ابي حنيفة فان عنده الوقف حبس العين على ملك الواقف ولم يزل ملكه وهذا
تناقض اجيب بان في المبسوط والذخيرة والتتمة وغيرها جعل زوال الملك بشرط التأبيد قول
محمد خاصة لا قول ابي حنيفة فعلى ما ذكر في الكتاب جاز ان يكون عند ابي حنيفة روايتان واراد هاهنا ما
اذا حكم الحاكم بصحته ولزومه في يخرج بالاتفاق وفرع ابو حنيفة على قول من يرى خروجه وهو
قولهما كما في المزارعة م ولابي يوسف ان المقصود ش من الوقف م هو التقرب الى الله تع ش بالتصدق
بالمنفعة م وهو موفر عليه ش اى التقرب الى الله تع موفر على جعل الواقف بجهة تنقطع او
بجهة لا تنقطع م لان التقرب تارة يكون في الصرف الى جهة تنقطع ومرة في الصرف الى جهة تتأبد
ش يعني لا تنقطع م فيصح في الوجهين ش فعلى هذا اذا انقطعت الجهة عاد الوقف الى ملكه ان كان حيا او
الى ملك ورثته ان كان ميتا ولقائل ان يقول هذا التعليل غير مطابق لما ذكر عن ابي يوسف لانه قال وصار
بعدها للفقراء وان لم يسمهم وذلك يدل على ان التأبيد شرط والجواب ان المروي عن ابي يوسف امران
احدهما انه لا يشترط التأبيد اصلا والثاني انه يشترط لكن لا يشترط ذكره باللسان والمص اشار
الى القول الاول بالتعليل والى الثاني بذكر المذهب واستدل عليه بقوله م وقيل ان التأبيد شرط
بالاجماع الا ان عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التأبيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه ش اى عن
التأبيد م لما بينا ش فيما مضى م انه ش اى ان الوقف م ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال
في الكتاب ش اى قال القدوري في مختصره م في بيان قوله ش اى قول ابي يوسف م وصار بعدها للفقراء وان لم
يسمهم ش اى الفقراء م وهذا ش اى كون التأبيد شرطا وذكره غير شرط عند ابي يوسف م هو الصحيح وعند محمد
ذكر التأبيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون مؤبدا فمطلقه
لا ينصرف الى التأبيد فلا بد من التنصيص ش على التأبيد وفي الذخيرة والاسرار لو قال ارضي هذه صدقة
موقوفة مؤبدة تصير وقفا بالاجماع ولو لم يقل مؤبدة تصير وقفا في قول عامة من يجيز الوقف
اذ الصدقة تنبئ مؤبدة لانها لا تحتمل الفسخ كالاعتاق واذا انقطع الجهة تصرف الى المساكين وبه قال
مالك واحمد في رواية وفي رواية عن احمد يوضع في بيت المال م قال ش اى القدوري م ويجوز وقف العقار
ش هذا لفظه وقال المص م لان جماعة من الصحابة وقفوه ش اى العقار وقد مر ان عمر وقف ارضا
تسمى ثمغ وفي الخلافيات للبيهقي قال ابو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي تصدق ابو بكر بداره بمكة
على ولده فهي الى اليوم وتصدق عمر بربعه عند المروة بالثنية على ولده فهي الى اليوم وتصدق علي
بارضه وداره بمصر وباموالها بالمدينة على ولده فذلك الى اليوم وتصدق سعد بن ابي وقاص
بداره بالمدينة وبداره بمصر على ولده فذلك الى اليوم وعثمان تصدق برومة فهي الى اليوم
وعمرو بن العاص بالوهط بالطائف وداره بمكة والمدينة على ولده فذلك الى اليوم وما لا يحضرني
كثير م ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول ش هذا لفظ القدوري م قال ش اى المص م هذا على الارسال ش

اى على الاطلاق يعنى قوله فى الكتاب ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول مطلقا من غير ذكر خلاف م
قول ابى ح وقال ابو يوسف اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها ش بفتح الكاف والراء جمع الاكار وهو الفلاح
م وهم عبيده ش اى عبيد الواقف م جاز وكذا ساير آلات الحراثة ش اى وكذا يجوز وقف الات
الحراثة مع البقر م لانه ش اى لان المذكور فى هذه الاشياء م تبع للارض فى تحصيل ما هو المقصود
ش وهو الغلة م وقد ثبت فى الحكم تبعا ش اى بطريق التبعية م ما لا يثبت مقصودا ش اى من حيث
القصد م كالشرب فى البيع ش اى كجواز بيع الشرب فى بيع الارض م والبناء فى الوقف ش اى وكجواز
بناء الوقف تبعا للارض ولا يجوز بيعه مقصودا م وابو يوسف معه ش اى مع محمد م فيه ش اى فى جواز
وقف المنقول تبعا م لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده ش اى عند محمد فيما تعارف الناس وقفه
كالمنشار والفاس والجنازة والمصحف لقراءة القران والقدور والمراجل وما لم يتعارف الناس وقفه
لا يجوز وقفه كوقف الثياب وغيرها من الامتعة وقال الشافعى واحمد ومالك يجوز وقف كل ما
لا ينتفع به مع بقاء عينه وعن مالك فى الكراع والسلاح روايتان واما وقف ما لا ينتفع به الا بالاتلاف
كالذهب والفضة والماكول والمشروب فغير جائز فى قول عامة الفقهاء واهل العلم الا ما حكى عن مالك
والاوزاعى ان وقف الطعام يجوز ولم يحكه اصحاب مالك وليس بصحيح والمراد بالذهب والفضة الدراهم
والدنانير وما ليس بحلى اما الحلى فيصح وقفه عند احمد والشافعى وعن احمد لا يصح وقفها م فلان يجوز
الوقف فيه ش اى فى المنقول م تبعا ش اى من حيث التبعية م اولى ش بالجواز م وقال محمد يجوز حبس الكراع
ش اى الخيل قال فى ديوان الادب الكراع والخيل وكذا فسره المص على ما يأتى من قريب والكراع من البعير
والبقر والغنم ما استدق من الساق يذكر ويؤنث والجمع كرع واكارع كذا فى الصحاح والمراد الاول
م والسلاح ش اى وحبس السلاح ايضا وقال المص م معناه ش اى معنى قول محمد يجوز حبس الكراع والسلاح
وقفه فى سبيل الله عز وجل وابو يوسف معه ش اى مع محمد م فيه ش اى فى جواز حبس الكراع والسلاح م
على ما قالوا ش اى المشايخ م وهذا ش اى جواز حبس الكراع والسلاح م استحسان ش اى بطريق الاستحسان
م والقياس انه لا يجوز لما بينا من قبل ش اى من شروط التابيد لان المنقول لا يتحقق فيه التابيد لعدم
بقائه م وجه الاستحسان الاثار المشهورة فيه ش اى فى جواز حبس الكراع والسلاح م منها ش اى من الاثار
م قوله ع ش اى قول النبى ع م واما خالد فقد حبس ادرعا له وافراسا فى سبيل الله ش هذا الحديث رواه البخارى
ومسلم عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة قال بعث النبى ع عمر بن الخطاب على الصدقات فمنع ابن
جميل وخالد بن الوليد والعباس فقال رسول الله ما ينقم ابن جميل الا انه كان فقيرا فاغناه الله
واما خالد فانكم تظلمون خالدا فقد احتبس ادراعه واعتده فى سبيل الله الحديث اعتده جمع قلة العتاد
بكسر العين وتخفيف التاء المثناة من فوق وهو ما اعده الرجل من السلاح والدواب والة الحرب و
يروى انه احتبس ادراعه واعتاده قال الدارقطنى قال احمد بن حنبل قال على بن حفص واعتاده
واخطأ فيه وصحفه وانما هو واعتده والادراع جمع درع وهى الزردية وقال ابن الاثير وجاء فى
رواية واعبده بالباء الموحدة جمع قلة للعبد وقال الحاكى وروى ان خالدا جمع ثلاث مائة فرس
خلافة عمر مكتوب على افخاذها حبيس فى سبيل الله م وطلحة حبس دروعه فى سبيل الله تع ش هذا غريب
جدا ليس له اصل م ويروى اكراعه ش هذه الرواية غير صحيحة من وجهين احدهما انها لم تنقل عن
احد من الرواة الثقات والاخر من جهة اللفظ لان كراعا على وزن فعال ولم يسمع جمعه على افعال
والكراع الخيل ويدخل فى حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها ش وقال الاترازى كان القياس ان يقول
فى حكمها لان الكراع مؤنث سماعى قلت يجوز فى المؤنث السماعى التذكير بالنظر الى ظاهر اللفظ م وكذا

السلاح

السلاح يحمل عليها ش اى كما يغزى عليها يحمل عليها السلاح ايضا فتحبس كذلك م وعن محمد انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفاس والمر
ش الالة التى يعمل بها فى الطين م والقدوم ش بفتح القاف وضم الدال المخففة لا غير وجمعه قدم قال
ابن دريد وهى التى ينحت بها م والمنشار ش بكسر الميم الالة التى ينشر بها الخشب م والجنازة ش
بكسر الجيم وهى التى يحمل عليها الميت م وثيابها ش اى وثياب الجنازة وهى التى تغطى بها الجنازة م
والقدور ش جمع قدر م والمراجل ش بالجيم جمع مرجل وهو قدر من النحاس كذا فى ديوان الادب
وقال ابن دريد المرجل معروف عربى صحيح تكت الفرق بين القدر والمرجل ان المرجل لا يكون
الا من نحاس والقدر قد يعمل من طين ويسمى البرام م والمصاحف ش جمع مصحف وهو مشهور م
وعند ابى ح لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد فى الكراع والسلاح فيقتصر عليه
ش اى على النص م ومحمد يقول القياس قد يترك بالتعامل كما فى الاستصناع وقد وجد التعامل
فى هذه الاشياء ش اى فى وقف هذه الاشياء المذكورة كالفاس والمر م وعن نصير بن يحيى انه وقف
كتبه الحاقا لها بالمصاحف ش اى لاجل الحاق وقف المصاحف وقال صاحب التحفة وعن نصير بن
يحيى انه وقف كتبه على اصحاب ابى ح وقال فى النوازل سئل ابو نصر عن رجل وقف الكتب قال
كان محمد بن سلمة لا يجيزه وكان نصير بن يحيى يجيزه وقد وقف كتبه وقال الفقيه وكان
ابو جعفر يجيز ذلك وبه اخذ الى هنا لفظ كتاب النوازل ونصير بن يحيى من كبار علماء
بلخ مات سنة ثمان وستين ومائتين وكان تلميذ الحسن بن زياد ومات الحسن سنة اربع و
مائتين وهو تلميذ ابى ح ومحمد بن سلمة مات فى شوال سنة ثمان وسبعين ومائتين وابو نصر محمد
بن محمد بن سلام مات سنة خمس وثلثمائة وابو جعفر الهندوانى مات ببخارى وحمل الى بلخ سنة
اثنتين وستين وثلثمائة وهو ابن اثنتين وستين سنة وكان استاذ الفقيه ابى الليث وكان ابو
نصر تلميذ محمد بن سلمة ونصير جميعا وهما تلميذا عصام بن يوسف وغيره وعصام تلميذ ابى يوسف
القاضى ومات عصام ببلخ سنة خمس عشرة ومائتين م وهذا صحيح ش اى قول نصير بن يحيى صحيح م
لان كل واحد ش اى من الكتب م يمسك ش على صيغة المجهول م للدين ش اى لاجل مصالح الدين م
تعليما ش اى من حيث التعليم م وتعلما ش اى من حيث التعلم م وقراءة ش اى من حيث القراءة م واكثر
فقهاء الامصار على قول محمد ش فى جواز وقف الاشياء المذكورة وفى فتاوى قاضى خان اختلف المشايخ
فى وقف الكتب وجوزه الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى م وما لا تعامل فيه ش اى والذى لا
يتعامل الناس به فى الوقف من المنقولات كالثياب والحيوان م لا يجوز وقفه عندنا وقال الشافعى
كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ش احترز به عن الدراهم والدنانير فان الانتفاع الذى
خلقت الدراهم والدنانير لاجله وهو الثمنية لا يمكن بها مع بقاء اصله فى ملكه م ويجوز
بيعه ش احترز به عن حمل الناقة والجارية فانه لا يجوز بيعه فكذا وقفه عنده ايضا و
قوله م يجوز وقفه ش خبر قوله كل ما يمكن م لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع و
السلاح ش اى فاشبه ما ينتفع به مع بقاء اصله العقار الخ فى صحة وقفه م ولنا ان الوقف فيه ش
اى فى المنقول الذى ذكره م لا يتابد ولا بد منه ش اى والحال انه لا بد من التابيد وما لا يتابد
لا يجوز وقفه م على ما بيناه ش فيما مضى من اشتراط التابيد م فصار ش اى كل ما ينتفع به مع
بقاء اصله م كالدراهم والدنانير ش فى عدم الجواز م بخلاف العقار ش فان فيه التابيد و
ان لم يذكر ولم يشترط م ولا معارض من حيث السمع ش جواب عن قوله فاشبه العقار والكراع
والسلاح ووجهه ان الاصل ان لا يجوز وقف الكراع والسلاح ايضا كالدراهم الا انا تركناه

بعارض راجح من حيث السمع م ولا من حيث التعامل ش جواب عما يقال ترك الاصل في الكراع و
السلاح بعارض من حيث التعامل وليس بموجود في صورة النزاع كالعبيد والاماء والثياب
والبسط وامثالها م فبقي على اصل القياس وهنا ش استظهار على ان الحاق غير العقار والكراع
بهما غير جائز فقال م لان العقار يتأبد والجهاد سنام الدين ش اي معظم الدين لانه من فروض
الكفاية وسنام البعير معروف م فكان معنى القربة فيهما ش اي في الكراع والسلاح م اقوى
ش لان الكراع آلة الجهاد الذي هو فرض كفاية والقربة بساير المنقولات تطوع فلا يكون في
معناه م فلا يكون غيرهما ش اي غير الكراع والسلاح م في معناهما ش لفوتهما ولم يذكر التعامل
اعتمادا على شهرة كون التعامل اقوى من القياس فجاز ان يترك وفي القنية قال صاحب المحيط وقف
مائة وخمسين دينارا على مرضى الصوفية يصح ويدفع الذهب الى انسان بمضاربة ليستعملها
ويصرف الربح وفي المحيط وكذلك وقف الدراهم والمكيل والموزون قال تاج الدين لا يجوز
صرف الادوية الموقوفة في المارستان الى الغني ولا يجوز وقف الادوية فيه الا اذا ذكر الفقرا
ولو قال على الفقراء والاغنياء يجوز ويدخل الاغنياء تبعا م قال ش اي القدوري م واذا صح الوقف لم
يجز بيعه ولا تمليكه الا ان يكون مشاعا عند ابي يوسف فيطلب الشريك القسمة فتصح مقاسمته ش الى
لفظ القدوري وقال المص م اما امتناع التمليك فلما بينا ش اشار به الى ما ذكر في اوايل كتاب الوقف
من قوله م لعمر تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ويجوز ان يكون اشارة الى ما ذكر
من المعنى بقوله ولان الحاجة ماسة الخ وقوله الا ان يكون مشاعا استثناء من قوله لم يجز بيعه
وهو منقطع او متصل لان معنى المبادلة في قسمة العقار راجح فجعل كانه بيع اشاعا م واما جواز
القسمة فلانها ش اي فلان القسمة م تمييز وافراز ش اي تمييز الحقوق وافراز كل نصيب منه والممنوع
التمليك لا الافراز م غاية الامر ان الغالب في غير المكيل والموزون معنى المبادلة ش وهي في العقار و
العروض والحيوانات للتفاوت بخلاف المكيل والموزون والعددي الذي لا يتفاوت فان الافراز
هو الغالب فيهما م الا ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الافراز نظرا للوقف ش في حق الفقراء م فلم
يكن ش القسمة فيه م بيعا وتمليكا ش ثم فرع المص على مسالة القدوري فقال م ثم ان وقف نصيبه
من عقار مشترك فهو الذي يقاسم شريكه ش لا القاضي لان الولاية الى الواقف وبعد الموت الى وصيه
م وان وقف نصف عقار خالص له فالذي يقاسمه القاضي او يبيع ش اي الواقف م نصيبه الباقي ش من
العقار وهو النصف م من رجل ثم يقاسم ش الواقف م المشتري ثم يشتري ذلك منه لان الواحد لا يجوز
ان يكون مقاسِما ش بكسر السين م ومقاسَما ش بفتح السين لان القسمة تجري بين اثنين ولا يتاتى في واحد م
ولو كان في القسمة فضل دراهم ش بان يكون احد النصيبين اجود من الاخر فجعل بازاء الجودة دراهم
م لا يجوز لامتناع بيع الوقف ش لان الآخذ للدراهم اذا كان الواقف يصير بايعا لبعض الوقف فلا
يجوز بيع الوقف م وان اعطى ش اي وان اعطى الواقف الشريك م جاز ش لان الواقف مشتري لا بايع
فكانه اشترى بعض نصيب شريكه فوقفه م ويكون بمقدار الدراهم شرى ش اي يكون للمشتري
وليس بوقف كذا في الفتاوى الظهيرية والكافي وفي النهاية ويصير الواقف مشتريا شيا بعقابلة
الدراهم واقفا لذلك الشي الذي اشتراه فيجوز م قال ش اي القدوري م والواجب ان يبتدي من ارتفاع
الوقف بعمارته شرط الواقف ذلك او لم يشترط ش الى هنا كلام القدوري ثم قال المص م لان قصد
الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا تبقى دائمة الا بالعمارة فتثبت شرط العمارة اقتضاء ش ضرورة ليتصل
دائما م ولان الخراج بالضمان ش معناه الغلة بسبب ان ضمنت وقد مر بيانه في اول كتاب اللقيط

يعني

يعني لما كانت غلة الوقف للموقوف عليهم كانت العمارة ايضا عليهم وقال الاكمل قوله الخراج بالضمان
لفظ الحديث وهو من جوامع الكلم لاحرازه معاني جمة جرى مجرى المثل واستعمل في كل مضرة
بمقابلة منفعة ومعناه هنا ما ذكرناه الان ولم يبين اصل الحديث فنقول روى الحديث ابو عبيد في
كتاب غرايب الحديث عن مروان الفزاري عن ابن ابي ذيب عن مخلد بن خفاف عن عروة عن
عايشة عن النبي م انه قضى ان الخراج بالضمان قال ابو عبيد معناه والله اعلم الرجل يشتري
المملوك فيستغله ثم يجد به عيبا كان عند البايع فقضى ان يرد العبد على البايع بالعيب ويرجع بالثمن
فياخذه ويكون له الغلة طيبة وهو الخراج وانما طابت له الغلة لانه كان ضامنا للعبد ولو مات
مات من مال المشتري لانه في يده الى هنا لفظ ابي عبيد م وصار ش اي حكم هذا م كنفقة العبد الموصى
بخدمته فانها ش اي فان نفقته م على الموصى له بها ش اي بالخدمة لان الغرم بازاء الغنم و
الخراج بالضمان م ثم ان كان الوقف على الفقراء ولا يظفر بهم ش اي بالفقراء والظفر الفوز
وانما لا يظفر بهم لانهم لا يحصون م واقرب اموالهم هذه الغلة فتجب فيها ش اي فتجب العمارة في الغلة م
وان كان الوقف على رجل بعينه واخره للفقراء فهي ش اي العمارة م في ماله اي ماله شاء في حال حيوته
ولا يوخذ من الغلة ش اي لا يوخذ منها حتما لانه قال فهو في ماله اي مال شاء وهذه الغلة ايضا من ماله
فلو لم يقيد بذلك تناقض كلامه قاله الاكمل م لانه ش اي لان الموقوف عليه م معين يمكن مطالبته و
انما يستحق العمارة عليه بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه ش الواقف م وان خرب ش
اي الوقف م يبنى على ذلك الوصف ش الذي كان الواقف وقفه عليه م لانها ش اي لان العمارة م
بصفتها صارت غلتها مصروفة الى الموقوف فاما الزيادة على ذلك ش اي على الوصف الذي
وقفه الواقف بذلك الوصف م فليست ش اي الزيادة م بمستحقة ش اي بواجبة على الموقوف
عليه م والغلة مستحقة له ش اي للموقوف عليه م فلا يجوز صرفه ش اي صرف ما يستحقه
م الى شي آخر ش من زيادة العمارة م الا برضاه ش اي برضا الموقوف م ولو كان الوقف
على الفقرا فكذلك ش اي لا يجوز الزيادة على البناء على الصفة التي وقفه الواقف عليها م
عند البعض ش اي بعض المشايخ م وعند الاخرين يجوز ذلك ش اي يعمل من الزيادة م والاول
ش اي عدم الزيادة في البناء م اصح ش مما قاله البعض لان الصرف الى العمارة ضرورة لبقاء الوقف
ولا ضرورة في الزيادة وان وقف دارا على سكنى ولده فالعمارة على من له السكنى لان الخراج
بالضمان على ما مر ش عن قريب م وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته ش فان نفقته تجب عليه لان الغرم
بالغنم م فان امتنع ش اي ولده م من ذلك او كان فقيرا آجرها الحاكم وعمرها باجرتها واذا عمرها
ردها الى من له السكنى ش لان في ذلك رعاية الحقين حق الواقف وحق صاحب السكنى م لانه
لو لم يعمرها ش اي القاضي م يفوت السكنى اصلا والاول اولى ش اي عمارة القاضي الوقف
بالاجرة م اولى ش من ابطاله لانه يفضي الى استيصال حق السكنى م ولا يجبر الممتنع ش اي عن
العمارة من الموقوف عليهم م على العمارة لما فيه من اتلاف ماله ش بالنفقة على العمارة فله الامتناع
عن الضرر وهو اتلاف ماله م ولا يكون امتناعه ش من العمارة م رضى منه ببطلان حقه لانه
في حيز التردد ش وذلك لانه يحتمل ان يكون امتناعه لعدم القدرة بعدم النفقة ويحتمل
ان يكون لرجائه اصلاح القاضي ومرمته ويحتمل ان يكون لابطال حقه بالنزول عنه فلما
ترددت الدلالة لم يثبت الرضى بالشك م ولا تصح اجارة من له السكنى لانه غير مالك المعين
ش لان الاجارة تمليك المنافع بعوض والتمليك انما يتحقق من المالك وهنا من له السكنى ليس

بالك للسكنى وانما ابيحت له منفعة السكنى ليحصل الثواب للواقف ونوقض بالمستأجر بانه له
ان يوجر الدار وليس بها لكها واجيب بانه مالك للمنفعة ولهذا اقيمت العين فى ابتداء العقد
مقام المنفعة لئلا يلزم تمليك المنفعة المعدومة ومن له السكنى ابيحت له المنفعة ولهذا لم
تقم السبه مقام المنفعة فى ابتداء الوقف ولا يلزم من جواز تمليك المالك جواز تمليك غيره
م قال ش اى القدورى م وما انهدم من بناء الوقف وآلته ش قال صاحب النهاية قوله وآلته يحتمل
ان يكون مجرورا بالعطف على البناء يعنى ما انهدم من آلة الوقف بان بلى خشب الوقف وفسد و
يحتمل ان يكون مرفوعا بالعطف على ما الموصولة وهو المنقول عن الثقات لانه لا يقال انهدمت الآلة
م صرفه الحاكم فى عمارة الوقف ان احتاج وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه
فيها لانه لابد من العمارة ليبقى ش اى الوقف م على التأبيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه
ش اى الى ان يعمر الوقف م فى الحال صرفها ش اى ما انهدم من البناء والته م فيها ش اى فى العمارة م والا ش
اى وان لم تمسه الحاجة الى العمارة فى الحال م امسكها حتى يتعذر عليه ش اى على الحاكم م ذلك ش اى الصرف
م اوان الحاجة ش اى وقت الاحتياج م فيبطل المقصود ش من الوقف م وان تعذر اعادة عينه ش اى عين
ما انهدم م الى موضعه بيع ش اى باعه القاضى م وصرف ثمنه الى المرمة ش اى الى الاصلاح يقال رم البناء
يرمه رما ومرمة اذا اصلحه م صرفا للبدل ش وهو الثمن م مصرف المبدل ش وهو الوقف م ولا يجوز ان
يقسمه ش هذا لفظ القدورى وقال المص م يعنى النقض ش بضم النون وسكون القاف بمعنى المنقوض
وهو اسم للبناء المنقوض م بين مستحقى الوقف ش من تتمة كلام القدورى والنون فيه سقطت للاضافة
م لانه ش اى لان النقض م جزء العين ش اى من عين الوقف م ولا حق للموقوف عليهم فيه ش اى فى النقض
م وانما حقهم ش اى حق المستحقين م فى المنافع والعين حق الله تع فلا يصرف اليهم غير حقهم ش لما فيه من
الظلم فلا يجوز م قال ش اى القدورى م واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز
عند ابى يو ش وبه قال احمد وابن ابى ليلى والزهرى وابن شريح من اصحاب الشافعى م قال ش اى المص م ذكر ش
فصلين ش احدهما هو م شرط الغلة لنفسه ش والاخر هو قوله م وجعل الولاية اليه اما الاول ش وهو
جعل الغلة لنفسه م فهو جائز عند ابى يو ش وقال الولوالجى فى فتاواه ومشايخ بلخ اخذوا بقول ابى يوسف
والصدر الشهيد ايضا كان يفتى به ايضا ترغيبا للناس فى الوقف م ولا يجوز على قياس قول محمد وهو
قول هلال الرازى ش وبه قال الشافعى ش وبه قال مالك وهلال الرازى هو هلال الراى واضيف هلال
الى الراى لكونه من اصحاب الراى وفى المغرب الرازى تصحيف قلت ما وقع فى نسخة الهداية الرازى
والصواب ما قاله صاحب المغرب وهو هلال بن يحيى البصرى وهو من اصحاب يوسف بن خالد السمتى
البصرى وهو من اصحاب ابح ووصية ابح له مشهورة يجب حفظها لكل فقيه وقيل ان هلالا اخذ
الفقه عن ابى يو وزفر ايضا م وقيل ان الاختلاف بينهما ش اى بين ابى يو ومحمد م بناء على الاختلاف
فى اشتراط القبض والافراز ش يعنى عند ابى يو لا يشترط ذلك خلافا لمحمد فلاجرم ابو يوسف صحح
شرط الغلة لنفسه لانه لا يشترط القبض والافراز ومحمد لم يصححه لانه يشترطهما م وقيل هى
مسئلة مبتدأة ش يعنى الخلاف واقع فيها ابتداء وقال الهندوانى ليس فى هذا رواية ظاهرة عن محمد
الا شئ ذكره فى كتاب الوقف قال اذا وقف على امهات اولاده جاز لان الوقف عليهن بقوله الوقف
على نفسه لان ما يكون لامهات اولاده فى حال حيوته يكون له م والخلاف ش اى بين ابى يو ومحمد م فيما اذا شرط
ش الواقف م البعض لنفسه فى حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه فى حال حيوته
وبعد موته للفقراء سواء ش هكذا ذكر الفقيه ابو جعفر الهندوانى م ولو وقف وشرط البعض

اوالكل ش اى بعض الغلة او كلها م لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء
والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقيل هو على الخلاف ايضا ش يعنى عند ابى يو يجوز وعند محمد
لا يجوز م وهو الصحيح ش احتراز عن القول الاول وهو القول بالجواز بالاتفاق ولكن يخالف
لرواية المبسوط والمحيط والذخيرة والتتمة وفتاوى قاضى خان فان فيها جعل جواز الوقف
عليهن بالاتفاق م ووجه قول محمد ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذى قدمناه ش
اشار به الى قوله لابد من التسليم الى المتولى م فاشتراطه البعض ش اى بعض الغلة م او الكل ش
اى او اشتراطه كل الغلة م لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق ش لانه جعل ملك نفسه لنفسه
م فصار ش اى حكم هذا م كما فى الصدقة المنفذة ش فانه لا يجوز ان يسلم قدرا من ماله على وجه الصدقة
بشرط ان يكون بعضه له فهذا الشرط باطل م وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ش بالجر عطفا على
الصدقة المنفذة بان وقف مسجدا او شرط ان يكون البعض من بقعة المسجد له فهذا غير جائز م
ولابى يو ما روى ان النبى ع كان يأكل من صدقته ش هذا غريب ليس له اصل نعم روى ابن ابى شيبة
فى مصنفه فى باب الاحاديث التى اعترض بها على ابح حدثنا ابن عيينة عن ابن طاوس عن ابيه اخبرنى
حجر المدرى قال فى صدقة النبى يأكل منها اهلها بالمعروف م والمراد منه صدقته الموقوفة ش يعنى
معنى قوله كان يأكل من صدقته من صدقة الموقوفة وصحة هذا المعنى على صحة الحديث المذكور
فلم يصح وقال الاترازى وجه قول ابى يو ما رواه زيد بن ثابت ان النبى ع كان يأكل من صدقته
ذكر الحديث شيخ الاسلام خواهرزاده فى مبسوطه انتهى قلت هذا لا يغنى شيئا فهو لا يسند الا على
المدعى م ولا يحل الاكل منها الا بالشرط ش لان اكل الواقف لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون
بشرط اولا والثانى لا يحل بالاجماع فتعين الاول م فدل على صحته ش اى صحة الشرط م ولان
الوقف ازالة الملك الى الله على وجه القربة على ما بيناه ش اشاره الى ما ذكر عند قوله ولا يتم
الوقف عند ابح ومحمد حتى يجعل اخره لجهة لا تنقطع ابدا بقوله لهما ان موجب الوقف ازالة
الملك الى الله تع على وجه القربة م فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا
لله تع لنفسه لا انه يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه
مقبرة وشرط ان ينزله ش اى فى الخان م او يشرب منه ش اى من السقاية م او يدفن فيه ش اى
فى المقبرة وتذكير الضمير فى الموضعين باعتبار المذكور م ولان مقصوده ش اى مقصود الواقف م
القربة وفى الصرف الى نفسه ذلك ش اى حصول التقرب م قال ع ش اى قال النبى ع م نفقة الرجل على
نفسه صدقة ش هذا الحديث رواه ابن ماجه من حديث مقدام ابن معدى كرب عن النبى ع قال
ما من كسب الرجل كسب اطيب من عمل يده وما انفق الرجل على نفسه واهله وولده وخادمه فهو
له صدقة وروى ابن حبان عن ابى سعيد عن النبى ع قال ايما رجل كسب مالا من حلال فاطعمه لنفسه او
كساها ممن دونه من خلق الله تع فان له به زكوة ورواه الحاكم فى مستدركه وقال صحيح الاسناد ولم
يخرجاه م ولو شرط الواقف ان يستبدل به ش اى بوقفه م ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز
ش اى شرط الاستبدال جائز م عند ابى يو ش وبه قال هلال والخصاف م وقال محمد الوقف
جائز والشرط باطل ش وبه قال الشافعى واحمد والقياس ان لا يجوز الوقف والشرط وبه قال
الشافعى فى قول واحمد فى رواية وفى الفتاوى الصغرى عن السير الكبير ان استبدال الوقف
باطل الا برواية عن ابى يو م ولو شرط الخيار لنفسه فى الوقف ثلاثة ايام جاز الوقف
والشرط عند ابى يو ش كما هو مذهبه فى التوسع فى الوقف وانما قيد بقوله ثلاثة ايام لتكون

من الخيار معلومة حتى لو كانت مجهولة لا يجوز الوقف على قول ابي يو ايضا وفي النوازل فقد ذكر
هلال بن يحيى هذه المسألة وقال اذا وقف على انه بالخيار فالوقف باطل سواء بين الخيار وقتا
او لم يبين وروى عن ابي يو انه قال ان بين الخيار وقتا معلوما جاز الوقف والشرط وان لم
يوقت وقتا فالوقف والشرط باطلان م وعند محمد الوقف باطل ش وبه قال هلال م وهذا
ش اي الخلاف المذكور م بناء على ما ذكرنا ش اشار به الى ان جعل غلة الوقف لنفسه جائز عند ابي يو
فانه لما جاز ان يستثني الواقف الغلة لنفسه ما دام حيا فكذلك يجوز ان يشترط الخيار لنفسه
ثلاثة ايام ليروي النظر فيه م واما فصل الولاية فقد نص فيه ش اي فقد نص القدوري في فصل
الولاية بالجواز م على قول ابي يو وهو قول هلال ايضا وهو ظاهر المذهب ذكر هلال في وقفه
وقال قوم ش اي بعض المشايخ م ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم يكن له
ولاية وقال مشايخنا الاشبه ان هذا قول محمد ش اي الذي ذكره الهلال في وقفه وهو ان يكون الولاية
للواقف اذا شرط والا فلا م لان من اصله ان التسليم الى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له
ولاية فيه ش فان قلت مذهب محمد ان التسليم الى المتولي شرط وشرط الولاية لنفسه ينافي التسليم
فما وجهه قلت لا نسلم المنافاة لان شرط الولاية سابق والتسليم لاحق فبعد ذلك هل يكون له
الولاية ام لا قال اذا وجد الشرط او لا يكون له الولاية والا فلا م ولنا ان المتولي انما يستفيد الولاية
من جهته ش اي من جهة الواقف م بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية منه
ش قوله ولنا آه استدلال لابي يو وعبر عنه بقوله اشارة الى انه المختار م ولانه ش اي ولان الواقف
م اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى بولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن
فيه ش وقال ابو نصر العمارة للباني واما نصب المؤذن والامام لاهل المحلة ولا يكون الباني منهم بذلك
وقال ابو بكر الاسكاف الباني احق بنصبهما من غيره كالعمارة وقال ابو الليث وبه نأخذ الا ان يريد الباني
اماما ومؤذنا والقوم يريدون اصلح فلهم ان يفعلوا ذلك كذا في النوازل م وكمن اعتق عبدا
كان له الولاء لانه اقرب الناس اليه ولو ان الواقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غير مأمون
على الوقف فللقاضي ان ينزعها ش اي الولاية م من يده نظرا للفقراء كما له ش اي للقاضي م ان يخرج الوصي
نظرا للصغار وكذا ش اي للقاضي ان يخرجه م اذا شرط ان ليس للسلطان ولا للقاضي ان يخرجها من
يده ويوليها غيره لانه شرط يخالف حكم الشرع فيبطل ش لان الشرع اطلق للقاضي اخراج من كان
منهما دفعا للضرر عن الفقراء ولو شرط الولاية لرجل فالولاية له كما شرطه بلا خلاف وان اراد
الواقف اخراجه فله ذلك ولو شرط ان ليس له اخراج القيم بطل شرطه لانه يخالف لحكم
الشرع اذ القوامة وكالة وهي ليست بلازمة ولو جعل الولاية اليه في حياته وبعد مماته كان
جائزا وهو وكيل في حياته ووصي بعد وفاته فرع لو قال الارض موقوفة ان شئت او احببت
كان الوقف باطلا لان تعليق الشرط باطل وكذا لو قال ارضي صدقة موقوفة ان شئت ثم قال شئت
وكان الوقف باطلا ولو قال شئت وجعلتها صدقة موقوفة صح لانه ابتداء وقف م فصل
ش لما كانت احكام هذا الفصل غير الاحكام التي قبله فصل ذلك بفصل على حدة م واذا بنى مسجدا لم
يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلى فيه واحد
زال ملكه عند ابح ش هذا كله لفظ القدوري وقال المص م اما الافراز فلانه لا يخلص لله تع
الا به واما الصلوة فيه فلا بد من التسليم عند ابح ومحمد ويشترط تسليم نوعه ش اي يشترط
تسليم كل شيء على ما يليق به وذا في المسجد بالصلوة فيه وهو معنى قوله م وذلك بالصلوة فيه

اولانه

او لانه لما تعذر القبض ش لعدم من يقبض حقيقة م يقام تحقق المقصود ش وهو الصلوة فيه م مقامه
ش اي مقام القبض م ثم يكتفي بصلوة الواحد فيه ش اي في المسجد م في رواية عن ابح وكذا عن محمد
ش في رواية م لان فعل الجنس ش وهو صلوة الكل م متعذر فيشترط ادناه ش اي ادنى فعل الجنس
وهو صلوة الواحد لتعذر فعل الكل فناب الواحد عن الكل فيما هو حقهم وفي المبسوط المسجد موضع
السجود وقد حصل بصلوة الواحد بلا جماعة م وعن محمد انه يشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد
يبنى لذلك في الغالب ش اي لفعل الصلوة بالجماعة اعلم ان الصلوة بالجماعة في المسجد قبض باتفاق
الروايات عن ابح ومحمد واذا صلى فيه واحد او جماعة وحدانا فهل يكون قبضا فقال شيخ
الاسلام خواهر زاده في مبسوطه عن ابح روايتان في رواية يكون قبضا وفي رواية لا يكون
قبضا وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وان صلى فيه واحد من المسلمين صح التسليم
عن محمد ايضا وقال في الذخيرة وعن محمد انه يشترط الصلوة بالجماعة تحصل عن محمد واذا
ايضا هذا اذا صلى فيه اما اذا لم يصل فيه لكنه دفع الى المتولي فهل يكون ذلك قبضا على
قولهما فيه اختلاف المشايخ ذكره شيخ الاسلام قيل بانه قبض لان المسجد له خادم يكنسه ويغلق
الباب والتسليم اليه قبض كما في سائر الاوقاف وقيل ليس بقبض لان المسجد ليس لها متولي كما
يكون لسائر الاوقاف واختلف المشايخ فيما اذا جعل ارضه مقبرة ودفعها الى المتولي ولم يذكر
محمد في المبسوط فقال بعضهم انه قبض كما في الخان والسقاية وقال بعضهم ليس بقبض لان المقبرة
لا يكون لها متولي وانما ذكر محمد في المقبرة انه اذا دفن فيها واحد او اثنان فانه يصير قبضا
م وقال ابو يو يزول ملكه بقوله جعلته مسجدا لان التسليم ليس بشرط عنده لانه اسقاط الملك
العبد فيصير خالصا لله تع بسقوط حق العبد وصار كالاعتاق ش لانه اسقاط الملك وبه قالت
الثلاثة م وقد بيناه من قبل ش اشار به الى قوله ولا يتم الوقف عند ابح ومحمد بقوله لهما
ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتأبد كالعتق م قال ش اي محمد في الجامع الصغير
م ومن جعل مسجدا تحته سرداب ش بكسر السين وهو بيت يتخذ تحت الارض للتبريد وهو
معرب سرد آبه م او فوقه ش اي فوق المسجد م بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله فله
ان يبيعه ش اي لا يكون مسجدا م وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تع لبقاء حق العبد متعلقا
به ش والمسجد ما يكون خالصا لله تع م ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في بيت المقدس ش
لانه ح لا يكون السرداب مملوكا لاحد كما ان سرداب بيت المقدس ليس بمملوك لاحد م وروى
الحسن عنه ش اي عن ابح م انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد
مما يتأبد وذلك ش اي التأبيد يتحقق في السفل دون العلو فانه لا يتأبد به م وعن محمد على عكس
هذا ش اي روي عن محمد عكس هذا بان يجعل العلو مسجدا صح واذا جعل السفل لا يصح م لان المسجد
معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل ش اي يكرى للاستغلال م يتعذر تعظيمه ش ومن بعض
المشايخ اذا كان العلو مسجدا والسفل حوانيت موقوفة على المسجد او على الفقراء لا بأس به لان الكل منقطع
عن حقوق العباد ولو كان تحته حوض العامة اختلف فيه على قول من يجوز اتخاذ العلو مسجدا
قيل لا يجوز قياسا على الحوض الخاص وقيل يجوز م وعن ابي يو انه جوز في الوجهين ش يعني اذا كان
تحته سرداب او فوقه بيت م حين قدم بغداد وراى ضيق المنازل كانه اعتبر الضرورة وعن
محمد انه حين دخل الري اجاز ذلك كله كما قلنا ش اي الضرورة وانما اعاد ذكر قول محمد بهذا
الطريق ولم ينقل عن ابي س ومحمد مع ان هذين القولين في الحكم عندهما سواء ليتهيأ له ما

ذكر لكل واحد من دخول مخصوص فى مصر مخصوص او لزيادة التعميم بلفظ الكل م وكذلك
ش عطف على قوله ومن جعل مسجدا تحته سرداب فله ان يبيعه م اى كذلك له ان يبيعه
م ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه ش وهذه من مسائل الجامع الصغير وقوله
م يعنى له ان يبيعه من كلام المص وقوله وسط بسكون السين اذ المراد غير معين وقال الحاكى هكذا
مقيد بقيد العلامة مولانا حافظ الدين م وان يورث عنه لان المسجد لا يكون لاحد حق المنع و
اذا كان ملكه محيطا بجوانبه ش اى بجوانب المسجد م كان له حق المنع فلم يصر مسجدا ولانه ابقى
الطريق لنفسه فلم يخلص لله تع وعن محمد ش اى روى عنه فى هذه المسألة انه قال م انه ش اى
ان هذا المسجد م لا يباع ولا يوهب ولا يورث اعتبره ش اى محمد م مسجدا وهكذا ش اى روى م عن
ابى يوسف انه يصير مسجدا لانه لما رضى بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق
فصار مستحقا كما يدخل ش اى الطريق م فى الاجارة من غير ذكر ش يعنى وان لم يذكر يدخل فيه الطريق
م ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تجرد ش اى تخلص م
عن حق العباد فصار خالصا لله تع ش لكن هذا اذا سلم الى المتولى او صلى فيه بجماعة اذا لم يصل فيه
بجماعة ولم يوجد التسليم لا يصح الوقف لان التسليم او الصلوة بجماعة شرط عند ابى ح ومحمد وفى
الصلوة وحدانا اختلاف الرواية م وهذا ش توضيح لقوله م لان الاشياء كلها لله تع فاذا اسقط
العبد ما ثبت له من الحق رجع الى اصله ش وهو كونه لله تع م فانقطع تصرفه عنه كما فى الاعتاق
ش فانه لما حرر مملوكه رجع الى اصله وهو الحرية فانقطع حقه عنه م ولو خرب ما حول المسجد
واستغنى عنه ش على صيغة المجهول اى استغنى اهل المحلة عن الصلوة فيه م يبقى مسجدا ش على
حاله م عند ابى يوسف لانه اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمد يعود الى ملك البانى او
الى ورثته بعد موته لانه عينه لنوع قربة وقد انقطعت ش اى القربة م وصار كحصير المسجد
وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسف يقول فى الحصير والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر ش
وكذا فى بيله اذا خرب المسجد يعود الى ملك متخذه وكما لو كفن ميتا فافترسه السبع عاد الى
ملك مالكه وكالمحصر اذا بعث الهدى ثم زال الاحصار فادرك الحج كان له ان يصنع بالهدى ما شاء
وقال ابو العباس الناطفى فى الاجناس قال محمد فى نوادر هشام اذا خرب المسجد حتى لا يصلى فيه
فالذى بناه ان شاء ادخله داره وان شاء باعه وكذلك الفرس اذا جعله حبيسا فى سبيل فصار لا
يستطاع ان يركب فانه يباع ويصير ثمنها لصاحبها او لورثته فان لم يعرف للمسجد بانيه فخرب
وبنى اهل المحلة مسجدا آخر ثم اجمعوا على بيعه واستعانوا بثمنه فى ثمن المسجد الآخر فلا باس
بذلك ثم نقل الناطفى عن كتاب الصلوة املا مسجد باد اهله وعطلت الصلوات فيه لم يجز لاحد
ان يهدمه ولا يتخذ مسجدا منزلا ولا يسعه ذلك قال الناطفى هذا عندى قول ابى يوسف
م قال ش اى القدورى م ومن بنى سقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنو السبيل او رباطا ش
وهو الموضع الذى يرابط فيه ناس بأمر الثغر بازاء العدو م او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه
عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند ابى ح لانه لم ينقطع عن حق العبد الا يرى ان له ان ينتفع به و
يسكن فى الخان وينزل فى الرباط ويشرب من السقاية ويدفن فى المقبرة فيشترط حكم الحاكم او الاضافة
الى ما بعد الموت كما فى الوقف على الفقراء ش عند ابى ح فانه لا يجوز الا بحكم الحاكم او بالاضافة
الى ما بعد موته وقد مر تحقيقه فيما مضى م بخلاف المسجد ش اى لا يشترط فيه حكم الحاكم
ولا الاضافة الى الموت م لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص لله تع من غير حكم الحاكم

وعند ابى يوسف يزول ملكه بالقول كما هو اصله اذ التسليم عنده ليس بشرط والوقف لازم
وعند محمد اذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا فى المقبرة زال
الملك لان التسليم عنده شرط والشرط تسليم نوعه ش لان كل باب يعتبر فيه بما يليق به
ففى الخان يحصل التسليم بالسكنى وفى الرباط بالنزول وفى السقاية بشرب الناس وفى
المقبرة بدفنهم م وذلك بما ذكرناه ش اى التسليم يحصل بالاستقاء والسكنى والنزول و
الدفن فى السقاية والخان والرباط والمقبرة م ويكتفى بالواحد ش اى باستقاء الواحد
وسكنى الواحد ونزول الواحد ودفن الواحد م لتعذر فعل الجنس كله ش يعنى لتعذر استقاء
جميع الناس من السقاية وسكنى الجميع فى الخان وفى الرباط وكذا دفن الجميع م وعلى هذا ش
اى وعلى الحكم المذكور م البئر والحوض ش اى حكم البئر والحوض الموقوفان على الحكم المذكور
م ولو سلم الى المتولى صح التسليم فى هذه الوجوه ش اى فى السقاية والخان والرباط والمقبرة
م لانه ش اى المتولى م نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب ش وهو القبض م كفعل المنوب
عنه واما فى المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير للمتولى فيه وقيل يكون تسليما لانه يحتاج
الى من يكنسه ويغلق بابه واذا سلم اليه صح التسليم والمقبرة فى هذا بمنزلة المسجد
على ما قيل لانه لا متولى له عرفا ش اى فى عرف الناس فلا يعتبر القبض فيه م وقد قيل بمنزلة السقاية
والخان فيصح التسليم الى المتولى لانه لو نصب المتولى ش اى لان الواقف لو نصب المتولى على
المقبرة يصح ش فاذا صح يعتبر قبضه م وان كان ش اى نصب المتولى على المقبرة م بخلاف العادة
ولو جعل دارا له بمكة سكنى حاج بيت المقدس ش وهو اسم جمع بمعنى الحجاج كالسامر بمعنى
السمار فى قوله تع سامرا تهجرون م والمعتمرين ش اى وللمعتمرين م او جعل داره فى غير مكة
سكنى المساكين او جعلها فى ثغر من الثغور ش الثغر موضع المخافة من فروج البلدان م سكنى
للغزاة والمرابطين ش جمع مرابط يقال رابط الجيش اقام فى الثغر بازاء العدو ومرابطة و
رباطا م او جعل غلة ارضه للغزاة فى سبيل الله ودفع ذلك الى وال يقوم عليه فهو جائز ولا
رجوع فيها لما بينا ش اشار به الى قوله وهذا لان الاشياء كلها لله تع فاذا اسقط العبد ما
ثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما فى الاعتاق م الا ان فى الغلة ش هذا
الاستثناء لبيان الفرق بين جعل غلة الارض للغزاة حيث يكون للفقراء منهم وهو معنى قوله
الا ان فى الغلة اى فى غلة الارض م تحل للفقراء دون الاغنياء ش الا بالتنصيص وبين جعل الدار
سكنى الى آخر ما ذكره اشار اليه بقوله م وفيما سواه ش اى وفيما سوى المذكور م من سكنى الخان
والاستقاء من البئر والسقاية وغير ذلك فيستوى فيه الغنى والفقير والفارق ش بين
هذا وبين الذى قبله م هو العرف بين الفصلين فان اهل العرف يريدون بذلك فى الغلة
الفقراء وفى غيرها ش اى وفى غير الغلة م التسوية ش اى يريدون التسوية م بينهم ش اى
بين الفقراء م وبين الاغنياء ولان الحاجة تشمل الغنى والفقير فى الشرب والنزول والغنى
لا يحتاج الى صرف هذه الغلة لغناه ش اى لغنى الغنى فانه مستغن بماله نفسه من صدقة
غيره اما لا يستغنى عن الخان للنزول وعن المقبرة للدفن وعن الماء للشرب منه اذ كل احد لا
يقدر ان يشترى فى كل منزل موضعا ولا يستصحب الماء مع نفسه فى كل مكان فتعم الحاجة
الغنى والفقير والله تعالى اعلم فروع وفى فتاوى الظهيرية سئل الحلوائى عن اوقاف
المسجد اذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولى بيعها ويشترى مكانها اخرى قال نعم

وبه قال احمد وقال يجوز قبل ان يتعطل ولكن يأخذ بثمنها ما هو خير منها ومن المشايخ
من لم يجوز بيع الوقف تعطل او لم يتعطل وبه قال الشافعي ومالك وكذا لم يجوز الاستبدال
بما هو خير منها وهكذا حكى فتوى شمس الائمة وقال ابو يوسف يجوز الاستبدال وعن
محمد انه قال اذا صار الوقف بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشتري بثمنه غيره
ولو سكن دار الوقف بغير اجرة باذن المتولي او بغير اذنه يجب عليه اجر المثل سواء كانت
معدة للاستغلال او لا وعليه الفتوى وفي الاجناس حانوت وقف صحيح احترق السوق
والحانوت وصار بحال لا ينتفع به ولا يستأجر بشيء يخرج من الوقفية وكذا الرباط اذا احترق
يبطل الوقف ويصير ميراثا ولو بنى رجل على هذه الارض فالبناء للباني واصل الوقف لورثة
الواقف عند محمد وفي القنية قال تاج الدين مبادلة دار الوقف بدار اخرى انما تجوز
اذا كانتا في محلة واحدة او يكون محلة الموقوفة المملوكة خيرا من محلة المملوكة الموقوفة
وعلى عكسه لا يجوز وان كانت المملوكة اكبر مساحة وقيمة واجرة لاحتمال خرابها و
قلة رغبات الناس فيها والله الموفق للصواب يتلوه كتاب البيوع